Forum Tunisien pour les Droits Economiques et Sociaux
Observatoire Social Tunisien

CAHIER DU FTDES N°3

(DES) ENGAGEMENT(S)

Dossier coordonné par:
Riadh Ben Khalifa

Août 2020

FTDES
Forum Tunisien pour les Droits Economiques et Sociaux

FTDES
المنتدى التونسي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية

المنتدى التونسي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية
المرصد الاجتماعي التونسي

كراسات المنتدى عدد 3

الالتزام وفك الالتزام

تنسيق: رياض بن خليفة

أوت 2020

بدعم من:

FRIEDRICH EBERT STIFTUNG
CCFD TERRE SOLIDAIRE
Soyons les forces du changement

***

المقالات المنشورة تعبر عن آراء أصحابها ولا تعبر بالضرورة عن رأي **كراسات المنتدى**

***

حقوق التأليف محفوظة للمنتدى التونسي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية

الطباعة : المنتدى التونسي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية- أوت 2020

ISSN : 2724-6833

المنتدى التونسي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية

المرصد الاجتماعي التونسي

كراسات المنتدى عدد 3

الالتزام وفك الالتزام

تنسيق: رياض بن خليفة

أوت 2020

الإدارة والتحرير:

المنتدى التونسي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية 47 شارع فرحات حشاد، 1001، تونس

المديـر المسؤول:

علاء الطـــــالبي

أعضاء لجنة التحرير:

حياة عمامو، صلاح الدين بن فرج، رياض بن خليفة، نزار بن صالح، ماهر حنين، سفيان جاب الله، مالك كفيف، محمد سليم بن يوسف

المحتوى

حيـــــاة عمـامو

في الالتزام بقضايا الحداثة في العالم العربي والإسلامي 6

فـــــاطمة شلفوح

واقع التربية على حقوق الإنسان في المنظومة التربوية التونسية
وعلاقته بترسيخ قيم المواطنة والبناء الديمقراطي 54

شيمـــــاء بن رجب

محاولة مشجعي النادي الافريقي إنقاذ ناديهم: مقاربة سوسيولوجية
للالتزام 76

Sommaire

Riadh Ben Khalifa
Introduction ……... 6

Melika Ouelbani
L'engagement comme devoir citoyen ……..…… 20

Latifa Lakhdhar
L'engagement féministe en Tunisie : Dynamique d'une maturité ……..…….. 41

Habib Ben Younes
La sauvegarde du patrimoine : entre slogans et réalités ……. 55

Donia Remili
La violence qui fait ravage : « Tout le monde s'engage » ..… 72

Nizar Ben Salah
Valeurs universitaires : engagement/désengagement des universitaires tunisiens …….…… 105

Hichem Abdessamad
Les tribulations d'un « blédard » à Paris. Témoignage sur le mouvement associatif tunisien en France ……..…….. 124

في الالتزام بقضايـــا الحداثة في العـــالم العربي والإسلامي

حياة عمامو
مديرة مخبر تاريخ الاقتصاد المتوسطي ومجتمعاته
عميدة سابقة لكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس

شهد ما يُعرف بالعالم العربي والإسلامي منذ بداية القرن التّاسع عشر، إنتاجا فكريّا مهمّا صدر في الصّحف والمجلاّت والكتب. وقد تزامنت غزارة هذا الإنتاج مع دخول الطباعة العربيّة إلى مصر في عهد محمّد علي، وانتشارها بعد ذلك في كافّة البلدان "العربيّة والإسلاميّة". وتواصل هذا الإنتاج بنفس النّسق مع بداية القرن العشرين (فترة ما بين الحربين)، لتتراجع نسبيّا مع اندلاع حركات التحرّر الوطني من أجل الاستقلال وانشغال "النخبة المثقفة" في بناء الدّول الوطنيّة المستقلّة حديثا مع المنع التّامّ لبقيّة المثقّفين من حريّة التعبير عن أفكارهم وآرائهم خاصّة فيما يتعلّق بالحكم والدين وعديد القضايا الاجتماعيّة. انطلاقا من سبعينات القرن الماضي، عاود هذا الإنتاج الفكري نشاطه في اتّجاهات مختلفة من أجل التغيير المنشود منذ زمن الاستعمار، الذي فرضته أزمة أنظمة الحكم في فترة ما بعد الاستقلال.

حاليا يجد القارئ نفسه أمام إنتاج فكري إصلاحي غزير ومتنوّع، تواصل لفترة تقارب القرنين من الزّمن، وينتشر في أرجاء كثيرة من "العالم العربي والإسلامي" فيتبادر إلى ذهنه أنّ هذا الإنتاج يُشكّل حركة منسجمة تتطوّر في خطّ مستقيم، أو أنّه مكرّرا لنفسه عبر الزّمن؛ ولكنّ الواقع مختلفا تماما عن ذلك لاختلاف الأسباب التي أوجدته. ففي القرن التاسع عشر، عبّر فكر روّاد النّهضة

عن الصّدمة التي أصابتهم جرّاء التقائهم الأوّل بالآخر الأوروبي، الذي ولئن بهرهم تقدّمه، فقد خشوا خطر أن يبتلع ثقافتهم لتفوّقه الفكري والعلمي والتقني، خاصّة وأنّ اللّقاء الأوّل جمع بين المستعمِر والمستعمَر أي بين من يريد فرض سيطرته لتفوّقه الحضاري، وبين من يريد تجاوز تخلّفه دون أن يفقد خصوصيّاته الحضاريّة وخاصّة الدّينيّة منها. أمّا فترة ما بين الحربين، فقد زاد خلالها الشعور بالتّمزّق لدى المفكرين بين اعتبار الاستعمار الأوروبي مصدر استغلال وقمع للعرب والمسلمين لذلك لا بدّ من مقاومته عن طريق التّمسّك بالإسلام؛ والنّظر إلى أوروبّا على أساس أنّها منبع قيم الحداثة وهو ما يدعو إلى التّماهي معها لتطوير نظام الحكم وتنظيم العمل السّياسي والنقابي وتحقيق المساواة بين الجنسين وحرّيّة الرّأي والتّعبير.

وفي بداية سبعينات القرن الماضي، عبّر المثقّفون المنتمون إلى دول ما بعد الاستقلال إلى أنّ أنظمتهم حقّقت تحديثا ولم تحقّق حداثة، لذلك نقدوا سياسات هذه الأنظمة، وطُرحت من جديد مسألة الإسلام والحداثة من أجل رؤية أعمق وأقدر على تحقيق التّقدّم الذي فشلت أنظمة الدّول الوطنيّة في تحقيقه. ولمّا وعت هذه الأنظمة عمق أزمتها، أرست سياسات الانفتاح الاقتصادي وفتحت المجال أمام تيّارات الإسلام السّياسي الغاضب لمقاومة "التغريب" و"إعادة أسلمة" المجتمع، التي فرضت بدل الحزب الواحد، الدّين الواحد والمذهب الواحد وتكفير كلّ من خالف هذا التّوجّه، وهو ما أدّى إلى انخراط مجموعة كبيرة من المثقّفين لمواجهة هذا الوضع وطرح السّؤال من جديد: ما العمل للخروج من هذا المأزق الذي يتأرجح بين قمع الأنظمة الدّكتاتوريّة وعنف تيّارات الإسلام السّياسي؟

لقد أنتج المفكّرون المنتمون إلى الثقافة العربيّة والإسلاميّة، فكرا إصلاحيّا لتحقيق حداثة مجتمعاتهم في سياقات متأزّمة، بدأت بصدمة الحداثة والتّفوّق الأوروبي، وانتقلت إلى مقاومة الاستعمار والأوساط السّياسيّة والدّينيّة المحافظة التي كثيرا ما تدعم الاستعمار بسبب التقاء المصالح، لتصل إلى أزمة

فشل أنظمة ما بعد الاستقلال وغطرسة القوى الغربيّة التي وصمت العرب والمسلمين بالتّخلّف والإرهاب.

عبّر فكر المفكّرين "العرب والمسلمين" على التزام عميق بعديد قضايا الحداثة من أجل تجاوز الأزمات المتلاحقة في بلدانهم منذ بداية القرن التاسع عشر حتّى يومنا هذا، فطرح معظمهم معضلات نظام الحكم ونمط المجتمع وطبيعة المعرفة والثقافة والتعليم، وكان هاجسهم الأوّل يقوم على تصوّر كيفيّة التعامل مع الإرث الحضاري الإسلامي فيما يتعلّق بالقضايا المذكورة. ولمّا تركّزت الأنظمة السّياسيّة لما بعد الاستقلال، تحرّرت المجتمعات من بعض قيودها، ولكنّها لم تتخلّص من الاستبداد والعقليّات المحافظة بإسم الدّين التي سرعان ما هيمنت على المجتمعات بفضل الحملات الدّعويّة للإسلام السّياسي وانخرطت في ضرب كلّ أشكال التّحرّر والحرّيّة بدعوى محاربة "التغريب" والمحافظة على الهويّة المهدّدة من أفكار أنصار الغرب. فظهر مفكّرون من أجل مقاومة موجات "إعادة الأسلمة" بفكر يسعى إلى نقد الإسلام السّياسي بكافّة تمظهراته متوجّها تارة إلى الرّأي العامّ الدّاخلي الذي لا يتعاطف معه إلاّ نادرا نتيجة حملات التشهير والتّشويه التي يتعرّض لها هؤلاء، وطورا إلى الرّأي العامّ الغربي للشرح والتفسير في بعض الأحيان وللتبرير في أحيان أخرى. فلماذا لم تتحقّق الحداثة المنشودة في البلدان العربيّة والإسلاميّة رغم غزارة الإنتاج الفكري وتنوّع أطروحاته وتعدّدها وطول المدّة التي عالج خلالها هؤلاء المفكرين الملتزمين بقضايا الحداثة الفكريّة؟

فكر النّهضة الأوّل: تكييف الإسلام مع صورة العالم

تقوم فلسفة الفكر الإصلاحي الإسلامي في الأصل[1]، على العودة إلى الأصول وإعادة قراءة العقيدة حسب المذهب السّنّي من أجل الاستجابة لمتطلّبات الزمن

[1] Sabrina Mervin, *Histoire de l'Islam : fondements et doctrine*, Paris, Flamarion, 2000, p. 170.

الذي برز فيه هذا الفكر؛ ولذلك عُرف هذا الإصلاح أيضا باسم "السّلفيّة"[2]، مع الإشارة إلى طعن بعض الباحثين المعاصرين في هذا المصطلح. إذ اعتبر الباحث اللبناني جورج قُرم أنّ اعتماد لفظ "سلفي" لوصف المصلحين المسلمين في القرن التاسع عشر هو مضلّل، لأنّ الإصلاحات التي اقترحوها عبّرت عن روح الحداثة حتّى وإن استندت إلى العصر الذهبي للإسلام وفتراته الأولى، لأنّ الفكرة الأساسيّة لهذه الإصلاحات تبقى في البحث عن التّوفيق بين أسس العقيدة وإحراز تقدّم الحداثة. لقد قامت إيديولوجيّة الوحدة الإسلاميّة في القرن التّاسع عشر إذن على الانفتاح على أوروبا وحضارتها وإنجازاتها العلميّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة، ومن ثمّ فإنّ الجدل الفلسفي حول الدّين في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين كان –حسب هذا الباحث- الأصل في نهضة "الإسلام التّنويري" الذي ازدهر خلال هذه الفترة[3]. ويساند ستيفان لاكروا زميله اللّبناني في هذا التّمشّي، إذ أنّه يرى أنّ الأمر يتعلّق بمفكّرين كانوا حداثيّين وأصوليّين في نفس الوقت، أي أنّ الفكر الإسلامي في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين لم يرفض الحداثة وقبل الحوار مع المثقّفين الأوروبيّين[4].

وفي هذا الصّدد، لا بدّ من الإشارة إلى أنّ المنتمين إلى هذا التيّار، كانوا قد أدرجوا تفكيرهم في إطار حركة نهضويّة تهدف إلى نهضة ثقافيّة ودينيّة، كما تصبو إلى نهوض سياسي للعالم العربي. ويرى الكثير من مفكّري القرن التاسع عشر أنّ الاستعمار الأوروبي كان ظاهرة شموليّة، وهو ما يتطلّب بدوره إجابة شاملة من قبل المستَعمَرين[5]. لقد نتج عن فكر النّهضة القائم على العودة إلى الأصول وإعادة قراءة العقيدة أو ربّما كلّ التّراث الدّيني إلى بروز تيّارين أساسيين.

---

[2] السّلفيّة هي ظاهرة متعدّدة المعاني، ويعود أصل الكلمة إلى السّلف المتمثل في كبار صحابة النّبيّ الذين كان نمط حياتهم مثالا يُحتذى، ولا يعترف الفكر السّلفي إلاّ بشرعيّة الخلفاء الرّاشدين، ويقتصر مذهبهم على أهل السّنّة.

[3] Georges Corm, *Pensée et Politiques dans le monde arabe : contextes historiques et problématiques XIX- XXI° siècle*, Paris, La découverte, 2014, p. 219 et 129.

[4] Conférence de Stéphane Lacroix, *Les frères musulmans égyptiens, de l'origine au défi du pouvoir*, EHESS, ajouté le 05/ 02/ 2013, disponible sur https://www.canal-u.tv/video/ehess/, (consulté le 30 mars 2020).

[5] Georges Corm, *Pensée et Politiques dans le monde arabe… op. cit.*, 2014, p. 218.

الأول – تيّار الإصلاح الدّيني أو الحداثة الإسلاميّة: يدعو أصحاب هذا التّيار الذي برز في القرن التّاسع عشر إلى إصلاح ديني عميق، لأنّهم يعتبرون أنّ تخلّف الشّعوب الإسلاميّة يعود إلى تدهور الممارسة الدّينيّة، ولذلك يصبح إصلاح الإسلام وسيلة لمقاومة الاختراق الأوروبي. ويعتبر أصحاب هذا التّيّار أيضا أنّ إسلاما عقلانيّا ومنفتحا على العلوم والحداثة هو الطريقة الوحيدة للخروج من حالة الاحتضار التي كانت تعيشها الشّعوب الإسلاميّة في ذلك الزّمن[6]. وقد كانوا يهدفون من وراء ذلك إلى البحث عن العناصر التي مكّنت الغرب من التّقدّم، دون أن يفقد المسلمون الخصائص الدّينيّة والثّقافيّة التي تكوّن هويّتهم الإسلاميّة، وهذا ما حثّهم عل استنهاض همم الشّعوب الإسلاميّة من أجل إصلاح دينهم حتّى يكون مواكبا للحداثة.

برز من بين مؤسّسي هذا التّيّار الذي سعى إلى إصلاح الدّين الإسلامي للالتحاق بركب الحضارة الأوروبيّة الكثير من المفكرين، الذين يشتركون في التّكوين الدّيني وفي اتّصالهم بأوروبا بطرق مختلفة ومن ثمّ التقائهم حول فلسفة المشروع الإصلاحي الذي تحتاجه بلدانهم وحتّى كامل العالم الإسلامي الذي ينتمون إليه ثقافيّا. وبالرّغم من أنّ أغلب رجال الإصلاح المنتمين إلى التّيّار الدّيني الذي كان يسعى إلى إقامة حداثة إسلاميّة، كانوا متشابهين في مصدر التّكوين الذي تلقّوه، فقد خاض كلّ منهم تجربة مختلفة عن الآخر. وسنحاول في هذا الإطار استعراض بعض النّماذج الإصلاحيّة التي قام بها البعض من هؤلاء المصلحين خلال نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين حسب التدّرّج الكرونولوجي لحياة كلّ واحد منهم.

- خير الدّين باشا التّونسي (1822- 1890): وُلد في بلاد الشّركس جنوب شرقي جبال القوقاز، وقع في الأسر وهو طفل فاشتراه تحسين بك من سوق الرّقيق في اسطنبول، وفي سنة 1839 اشتراه مبعوث المشير أحمد باي الأوّل (1837-

[6] Maher Charif, « Réformisme musulman et Islam politique : continuité ou rupture », *in* Jean-Pierre Luizard (dir.), *le Choc colonial et l'islam. Les politiques religieuses des puissances coloniales en terre d'islam,* Paris, La Découverte, Paris, 2006, p. 518.

1855)، ليصبح أحد المماليك الموجودين في سرايا المشير. لم يتعلّم خير الدّين في المدرسة الحربيّة مثلما كان شأن عديد المماليك الآخرين، ولكنّه تلقّى تعليما دينيّا تقليديّا في السّرايا فضلا على إتقانه عديد اللغات مثل العربيّة والتّركيّة والفرنسيّة. سافر إلى باريس مع المشير أحمد الأوّل سنة 1846 ثمّ عاد إليها في بعثة استمرّت من 1853 إلى 1856، تمكّن خلالها من اكتساب اطلاع كبير على كلّ مظاهر التّحديث الفرنسيّة. تقلّب في عديد المناصب السّياسيّة، إذ تولّى وزارة الحربيّة سنة 1857، وشارك في أعمال لجنة شرح قانون عهد الأمان في نفس السّنة، وترأس المجلس الكبير الذي أقرّه دستور 1861، وترأس اللجنة الماليّة الدوليّة المفروضة من القوى الأوروبيّة سنة 1869، وانتهى به الأمر لتولّي منصب الوزير الأكبر بين 1873 و1877. لم يكن خير الدين سياسيّا فقط، وإنّما كان حاملا لمشروع من أجل تحديث البلاد فعُرف لذلك ب "أب النّهضة التّونسيّة"[7]. ألّف خير الدين التّونسي **كتاب أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك** ونشره عام 1867، وفيه جمع كلّ معارفه التي استقاها من تكوينه وأسفاره وقراءاته ونقاشاته التي أجراها مع روّاد الإصلاح في تونس من عسكريّين مثل الجنرال حسين والجنرال رستم والزيتونيّين المستنيرين مثل أحمد بن أبي الضّياف ومحمّد بيرم الخامس وسالم بوحاجب. اعتُبر هذا الكتاب "بمثابة برنامج إصلاحي للنّهوض بالعالم الإسلامي لدخول الحداثة دون التّخلّي عن مقوّمات هويّته وعقيدته. وقد ذهب خير الدّين في كتابه هذا إلى أنّ التّقدّم وحبّ الخير للمجموعة والاحتكام للعقل لا تتناقض مع المبادئ الأوليّة للإسلام، الذي يتأسّس –حسب رأيه- على العقيدة والعقل معا"[8].

بالرّغم من جمع خير الدّين بين الفكر باعتباره برنامجا إصلاحيّا تحديثيّا لا يتخلّى عن الهويّة الإسلاميّة وممارسة السّياسة بوصفها جهازا تنفيذيّا، فإنّه فشل في تحقيق نتائج ترتقي إلى مستوى طموحه، لأنّه طرح إصلاحات في زمن غير زمنها، فلم يقدر في مجال هذه الإصلاحات إلاّ على تأسيس المدرسة الصادقيّة لإرساء تعليم

[7] الموسوعة التّونسيّة المفتوحة، خيرالدين التونسي .www.mawsouaa.tn.wiki، 6/ 3/ 2017، وقع الاطلاع عليه يوم 4/ 4/ 2020.

[8] نفس المرجع.

عصريّ لم تتمتّع به سوى فئة ضئيلة من المجتمع التّونسي. لئن لم يحقّق خير الدّين الإصلاحات السّياسيّة والاجتماعيّة الضّروريّة لتحديث المجتمع التّونسي في أواخر القرن التّاسع عشر، فإنّ تجربته الرّائدة وبرنامجه الإصلاحي ظلاّ ملهمين لكلّ المصلحين الذين أتوا بعده.

- جمال الدّين الأفغاني (1838-1897): هو من أصل فارسي، ولكنّه تسمّى بالأفغاني ليُنظَر إليه بوصفه سنيّا لا باعتباره شيعيّا[9]. سافر إلى كلّ مجالات العالم الإسلامي ليدعو إلى توحيده. تميّز النّشاط السّياسي لجمال الدّين الأفغاني بالنّضال ضدّ التّدخّل الأوروبي في أرجاء كثيرة من العالم الإسلامي. بدأ التّدريس في مصر منذ 1871، لمجموعة من الشباب أصبحوا فيما بعد وجوها سياسيّة من الرّعيل الأوّل من بينهم الشيخ محمّد عبده وسعد زغلول الذي تزعّم مقاومة الاستعمار البريطاني. التحق سنة 1884، بباريس أين أسّس مع تلميذه محمّد عبده مجلة **العروة الوثقى**. اعترضت منشورات المجلّة على فكرة وجود قوميّات داخل الإسلام، مثلما ذهب إلى ذلك عبد الرّحمان الكواكبي، لأنّ المسلمين لا يعترضون على أن يتولّى أمرهم أيّ جنس عرقي ما دام ملتزما بتطبيق تعاليم الإسلام. كان وجوده في باريس فرصة للاتّصال بمثقّفين أوروبيّين، وفي هذا الإطار كان ردّه على إرنست رينان Ernest Renan، الذي قدّم محاضرة في السّربون بعنوان "الإسلام والعلم" بتاريخ 29/ 3/ 1883[10]. يفسّر الأفغاني انحطاط العالم الإسلامي بتفكّك وحدته، رغم أنّ الشّريعة تعتبر وحدة الأمّة واجبا دينيّا، ويشجب استنجاد بعض حكّام المسلمين بالقوى الأوروبيّة للحفاظ على أنظمتهم، لأنّ هذا السّلوك يؤدّي –حسب رأيه- إلى الفرقة، وهو بذلك يسعى إلى إحياء شعلة مقاومة المسلمين لأوروبّا إيمانا منه بأنّ الدّين الإسلامي هو أنجع طريقة لمقاومة الغرب، شرط إصلاحه من أجل تغيير المجتمع. وبالرّغم من اقتناع الأفغاني بأنّ الإسلام لن يستعيد مجده إلاّ بالاتباع الصّارم للشريعة وسير السّلف الصّالح، إلاّ أنّه يؤكّد على استعمال العقل حتّى في تفسير القرآن، ويحثّ على فتح باب الاجتهاد من جديد

[9] Henry Laurens, *L'Orient arabe, arabisme et islamisme de 1798 à 1945,* Armand Colin, Paris, 2015, p. 86.
[10] Stéphane Lacroix, *Les frères musulmans égyptiens..., op.cit.*

لإعادة النّظر في الأصول الدّينيّة حتّى يكون الدّين مواكبا للحداثة، وليس مجرّد تقليدا أعمى للأسلاف.

انطلاقا ممّا سبق يكون الأفغاني أوّل من دعا إلى وحدة المسلمين دون الالتجاء إلى إقامة نظام سياسي ممركز وغارق في الاستبداد، لأنّ مثل هذا النّظام يُعتبر العدوّ اللّدود للإسلام؛ أمّا وحدة المسلمين فتمثل الضّمان الوحيد لقيام كتلة ضدّ القوى الأجنبيّة والمستبدّين الفاسدين المتواطئين معها من أجل استعادة مجد الإسلام في عصر ازدهاره.

- محمّد عبده (1849- 1905)، وُلد وعاش في مصر، وقضّى فترة من حياته في المنفى بطرابلس (لبنان) ثمّ بباريس إثر مشاركته في ثورة أحمد عرابي سنة 1879. تقلّد خطّة مُفتي الدّيار المصريّة بعد عودته من باريس سنة 1898. ربط محمد عبده بين عمله بوصفه فقيها في الديّن ونشاطه المكثّف في الكتابة والنّشر فأصبح أبرز الذين ساهموا في تطوّر فكر التّيّار الإصلاحي من النّاحية الدّينيّة. دعا محمد عبده إلى نشر التربيّة والتعليم باعتبارهما أنجع الوسائل للتّحرّر والرّقيّ الاجتماعي، فناضل من أجل إصلاح التّعليم الذي اعتبره ضروريّا لتوعيّة الرّأي العامّ[11]، ولذلك سيكون أوّل من بدأ إصلاح التعليم في جامعة الأزهر، لأنّه اعتبر مناهج التعليم فيها لم تعد صالحة من أجل تحقيق التّقدّم، وهذا ما جعله يُدخل تدريس العلوم العصريّة فيها. يشترك عبده مع الأفغاني في ضرورة تجديد تأويل النّصّ المقدّس والقطع مع التقليد الأعمى للقدامى من السّلف[12] ممّا يسمح بالتّوفيق بين الإيمان وتقدير أفضل لمصالح المسلمين بما يواكب الحداثة والاستفادة من مكتسبات الغرب، بل ويذهب إلى أكثر من ذلك ليمكن لكلّ عالم مسلم تأويل القرآن الذي لا يجب أن يقتصر على علماء الدّين وحدهم، فهو يدعو إذن إلى إصلاح الإسلام ليقوم الإيمان على العقل، لأنّه يعتقد أنّ الدّين هو الرّفيق الوفيّ للعلم الذي يقود أفضل سلوك ممكن. ومن هذا المنظور، لا يرفض عبده كلّ ما حقّقه الغرب من مكاسب لأنّه يعتبر أوروبا هي خزّان العلم في القرن التاسع عشر من خلال التجديد

[11] Bernard Rougier, « L'islamisme face face au retour de l'islam ? », *Vingtième siècle Revue d'histoire,* n°82, 2004/2, p. 106.
[12]Henry Laurens, *L'Orient arabe, arabisme et islamisme… op. cit,* p. 90.

الذي أحدثته في التعليم والاتّصالات والصحافة، وهو تجديد ضروري للمسلمين لأنّهم لا يمكن أن يحرزوا أيّ تقدّم من دون بلوغه، ولعلّ هذا ما جعل الكثير من المختصّين يصفون مؤلفات عبده على أساس أنّها "التيولوجيا الإسلاميّة للتّحرّر "[13] « Théologie islamique de libération »

- محمّد رشيد رضا (1865- 1835)، هو مفكّر إسلامي لبناني، تلقّى تكوينا دينيّا تقليديّا وتأثّر كثيرا بفكر كلّ من الأفغاني وعبده عن طريق المقالات التي ينشرانها في مجلّتهما **العروة الوثقى**، كما تتلمذ على محمّد عبده عندما كان في منفاه بلبنان، وأسّسا معا مجلّة المنار لنشر أفكار عبده الإصلاحيّة، وعندما توفّي الأستاذ سنة 1905، طوّر رشيد رضا أفكاره الخاصّة ونشرها في نفس المجلّة طيلة ثلاثين سنة. تعبّر شخصيّة هذا الأخير، حقيقة عن الانتقال بين مفكّري الإصلاح للقرن التّاسع عشر وزعماء حركات الإسلام السّياسي المعاصرة. إلى حدود 1920 تقريبا، انخرط رشيد رضا في خطّ وسطي، يربط بين إصلاح يهدف إلى الحفاظ على مبادئ الإسلام، مع الأخذ بعين الاعتبار التطوّر والتّقدّم الذي حقّقته المجتمعات الحداثيّة. ومن أجل تحقيق هذه المعادلة، خاض هذا المصلح معركة لإبراز أنّ الإسلام "الأصيل" لا يتعارض مع التّجديد والتّقدّم؛ ولكنّه وعلى الرّغم من أنّه يُعتبر تلميذا وفيّا لمحمد عبده، فقد انقلب رشيد رضا تدريجيّا نحو إصلاح محافظ وتقليدي الذي يمكن تفسيره بسببين رئيسيين. يتعلّق الأوّل بأنّ رشيد رضا خلافا للمصلحين الذين سبقوه لم يكن له أيّ اتّصال مباشر بالحضارة الغربيّة، وأمّا السّبب الثاني فيتعلّق بالسّياق التّاريخي لفترة ما بعد الحرب العالميّة الأولى الذي اتّسم ببلوغ الاستعمار الأوروبي أوج توسّعه، فضلا على تفكّك الامبراطوريّة العثمانيّة وسقوط نظام الخلافة، وهو ما أثّر في الشعوب الإسلاميّة وأثار مشاعرهم. في هذا السّياق المعقّد، لم يُبد رشيد رضا الانفتاح الفكري الذي ميّز تفكير أستاذه محمّد عبده؛ بل على العكس من ذلك انتهى به الأمر إلى نظرة أكثر تصلّبا للدّين تقترب من

[13] Mohamed Tahar Bensaada, « la théologie de la libération de Mohamed Abduh », publié en ligne le 3 août 2010, [en ligne] : http://www.oumma.com (consulté le 5/ 4/ 2020).

الحنبليّة[14]، بدليل مساندته للإيديولوجيّة الوهابيّة التي فُرضت تدريجيّا على الجزيرة العربيّة، والتي يرى أنّها تقيّدت تماما بمبادئ السّنّة الأمر الذي مكّنها من تجنّب الهيمنة الأوروبيّة. لقد أدّى افتتان رشيد رضا بالمملكة العربيّة السّعوديّة باعتبارها البلد المستقلّ الوحيد في فترة ما بين الحربين إلى محافظة أتباعه فيما بعد على نظرته الصّارمة للدّين.

لقد خاض مختلف رجال الإصلاح المذكورين أعلاه الالتزام بإصلاح الفكر الإسلامي صلب المذهب السّنّي، وبالرّغم من اشتراكهم جميعا وبدرجات متفاوتة ومختلفة في ضرورة إصلاح الدّين للانفتاح على الحداثة الأوروبّيّة، فقد انقسم هذا الالتزام عند رشيد رضا إلى فترتين، إذ التزم في الفترة الأولى بمواصلة نهج كلّ من محمّد عبدة وجمال الدّين الأفغاني، في حين تخلّى في الفترة الثانية على هذا النّهج ليقترب أكثر –تأثّرا بالسّياق التاريخي لذلك الزّمن- إلى المفكّرين الإسلاميّين المعاصرين مثل حسن البنّا والسّيّد قطب، وهذا ما سيقلب فكر النّهضة رأسا على عقب من فكرة تكييف صورة الإسلام مع صورة العالم إلى مشروع تغيير العالم بما يتناسب مع صورة الإسلام[15].

لم يقتصر روّاد الإصلاح **الأوّل** على إصلاح الدّين من أجل بلوغ الحداثة، وإنّما وُجد من بينهم من دعا إلى التغيير السّياسي والاجتماعي والثّقافي من أجل نهضة المجتمعات الإسلاميّة لتبلغ ما بلغته الأمم الأوروبيّة.

الثاني-روّاد الإصلاح من أجل الالتحاق بالأمم المتقدمة: اشترك معظم روّاد هذا التّيّار في التّكوين الدّيني التّقليدي الذي تلقّوه مع مفكّري التيّار السّابق، ولكنّهم اختلفوا معهم في جعل المواطنة أعلى مرتبة من الانتماءات الدّينيّة والعرقيّة أي إعطاء الأولويّة للحداثة على الدّين، فكانوا أكثر جرأة وبراغماتيّة في طرح القضايا التي من شأنها إخراج المجتمعات الإسلاميّة من التخلّف السّياسي والاجتماعي والثقافي الذي كانت ترزح تحته. أسّس هذا التيّار كلّ من رفاعة رافع

[14] Albert Hourani, *Arab Thought in the liberal age 1798- 1939,* Cambridge University Press, 1983, pp. 229- 230.
[15] Sabrina Mervin, *Histoire de l'Islam… op. cit.* p. 170.

الطهطاوي وبطرس البستاني[16] في القرن التاسع، وتواصل مع عديد المفكّرين الآخرين الذين دوّنوا أفكارهم فيما يتعلّق بهذا الشأن خلال الثلث الأوّل من القرن العشرين خاصّة.

- رفاعة رافع الطهطاوي (1801- 1873)، نشأ في بيئة علميّة إسلاميّة مقيمة في مدينة طهطا بصعيد مصر. تخرّج من جامعة الأزهر، ودرّس بها طيلة ستّ سنوات. أمكن للطهطاوي الاطّلاع عل العلوم الغربيّة الحديثة عن طريق أستاذه حسن العطّار، الذي كان على اتّصال بمعهد نابوليون بونابرت بمصر[17]. سافر الطهطاوي سنة 1826 إلى باريس بوصفه إماما لبعثة علميّة من أجل دراسة العلوم والمعارف الإنسانيّة، التي كان يريد من خلالها الوالي محمّد علي تحديث مصر لتُصبح في مستوى البلدان الأوروبيّة. تعلّم الطهطاوي خلال هذه البعثة التي دامت إلى 1831 اللّغة الفرنسيّة حتّى أجادها، ثمّ درس الفلسفة القديمة وفكر عصر الأنوار وتعمّق في قراءة مونتسكيو الذي تأثّر به كثيرا حتّى وُصف ب "مونتسكيو العرب". إثر عودته من باريس إلى مصر، اشتغل الطهطاوي بالتّأليف، فألّف 5 كتب أشهرها كتاب ***تخليص الإبريز في تلخيص باريز***، والتّرجمة إذ أسّس مدرسة الألسن، التي أشرف من خلالها على مجموعة من الشّباب لترجمة العديد من كتب الجغرافيا والفلسفة والتّاريخ...من اللّغة الفرنسيّة في معظمها إلى اللّغة العربيّة، والنّشر عبر اتّجاهه انطلاقا من 1850 إلى نشر أشهر المؤلّفات الكلاسيكيّة وخاصّة مؤلّفات ابن خلدون، والصّحافة بتأسيسه لمجلّة **روضة المدارس**.

لم يقلّل الطهطاوي في ترجمته للدّستور الفرنسي لسنة 1814، من مصداقيّة محتواه ولا من فائدته بالرّغم من أنّ ما ورد في هذا الدّستور لا يوجد في القرآن ولا في السّنّة، ودعا إلى التفريق بين السّلط على طريقة مونتسكيو مع رفض أن يكون

[16] بطرس البستاني (1819- 1883)، وُلد مسيحيّا مارونيّا ثمّ اعتنق البروتستانيّة. أسّس جمعيّة الأدب والعلوم وشعارها "حبّ الوطن من الإيمان" دعا إلى النّهوض باللّغة والثقافة العربيّة، كما دعا إلى التّخلّي عن التّضامن الإسلامي لصالح التّضامن القومي والوطني. وكان من أوائل الذين

نادوا بالتّسامح الدّيني وفصل الدين عن السّياسة. مثلت وحدة العرب المنتمين إلى كلّ الأديان أولويّة في مشروعه الفكري. واعتبر أنّ سوريا تمثل وطن داخل الأمّة العربيّة ولذلك اعتبر من مؤسّسي القوميّة العربيّة. ألّف دائرة المعارف في 9 مجلّدات بين 1876 و1887، والقاموس المحيط، كما أسّس عديد الجرائد مثل نفير سوريا والجنان.

[17] Albert Hourani, *Arab Thought in the liberal age 1798- 1939…, op. cit.* p. 69.

الأمراء فوق القانون[18]، ولكنّه ساند الحكم المطلق لأنّه لا يستطيع أن يُغضب وليّ نعمته محمّد علي. أشاد الطهطاوي بتحرّر المرأة الغربيّة، فدعا إلى تعميم التّعليم بما في ذلك تعليم البنات في مصر، ولكنّه لم يدع إلى تحرير المرأة بالمفهوم الحداثي[19]. ودعا الطهطاوي أيضا إلى الوطنيّة وإلى نهضة مصر على أساس أنّها ولاية عثمانيّة، ولكنّه لم يدع إلى نهضة الأمّة الإسلاميّة. ويبدو أنّ الطّهطاوي كان قابلا بنظريّة دوران الأرض، ولكنّه قدّمها وكأنّها هرطقة في العلوم الغربيّة حتّى لا يناقض النّصّ القرآني فيتجنّب بذلك المواجهة بين الدّين والعلم[20]. من خلال كلّ ما سبق، يتّضح أنّ التّناقض بين قناعات الطهطاوي الإسلاميّة والعقلانيّة الغربيّة، يفوق كلّ إمكانيّة للتّوافق بينهما[21]. هكذا افتتح هذا المثقّف في فكر الحداثة العربيّة ما يمكن أن يسمّى بلائكيّة الحقيقة التي تقوم على الفائدة وليس على مدى ملاءمتها مع القرآن والسّنّة، وعلى الرّغم من بداية هذه "القطيعة الإبستيمولوجيّة"، فإنّ فكر الطهطاوي لم يمثّل نظاما بديلا لفهم العالم، ولكنّه فتح طريقا للفهم والتأويل والتّقييم الإنساني للظّواهر الطبيعيّة والاجتماعيّة في العالم[22] عسى أن يتبلور البديل مع مفكّرين يخلفونه ليحقّقوا قطيعة إبستيمولوجيّة فعليّة.

- عبد الرّحمان الكواكبي (1855- 1902)، وُلد في حلب (سوريا) في عائلة ميسورة الحال وضالعة في العلم والأدب. تلقى تعليما متعدّد الاختصاصات جمع بين العلوم الدّينيّة والعلوم الطّبيعيّة. اشتغل بالصّحافة وأسّس جريدته الخاصّة "**الشهباء**" سنة 1877. اهتمّ مبكّرا بالشّأن العامّ، ففتح مكتبا مختصّا للاعتناء بمشاكل الضّعفاء والمظلومين، لكتابة شكاويهم من أجل إبلاغها إلى الباب العالي، مع تقديم استشارات قانونيّة مجانيّة ولذلك لقّب ب"أب المحرومين"[23]، وفضلا عن هذا، كان

[18] Anwar Morghith, « Le darwinisme et la sécularisation de la pensée en Egypte », dans *Rue Descartes*, n° 78, 2013/ 2, pp. 58 et 59 ;

[19] عصام السيّد محمود، **منهج رفاعة الطّهطاوي ومدرسته في الإصلاح بين الأصول الإسلاميّة والأفكار العلمانيّة**، القاهرة، مكتبة دار الحكمة بمصر، 2009، ص. 3.

[20] Anwar Morghith, « Le darwinisme et la sécularisation de la pensée en Egypte » ...,*op. cit.* p.58.

[21] Albert Hourani, *Arab Thought in the liberal age 1798- 1939...,op. cit.*, p. 82.

[22] Anwar Morghith, « Le darwinisme et la sécularisation de la pensée en Egypte »...,*op. cit.* p.59.

[23] Salam Kawakibi, « Un réformateur et la science », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, *Remmm*, 101/ 102, July 2003, p. 70.

الكواكبي يدرّس لطلبة في المسجد الذي يحمل اسمه، وكانت له اتّصالات مباشرة بهم. كما تقلد مناصب عموميّة مهمّة مكّنته من النّضال السّياسي السّلمي البنّاء الذي عبّر عنه بقوله "لا يُقاوَم الاستبداد بالعنف، بل بالسّلم وبطريقة تدريجيّة"[24]. تدلّ مختلف هذه الأنشطة التي زاولها الكواكبي على التزامه السّياسي والاجتماعي بقضايا وطنه ومواطنيه. وفي هذا الإطار ناضل من خلال مقالاته الصّحفيّة ضدّ الاستبداد والسّلطويّة للخلافة العثمانيّة، فانجرّ عن ذلك منع جريدته الأولى "**الشهباء**" بعد صدور ستّة عشر عددا، وجريدته الثانية "**الاعتدال**" بعد صدور عشرة أعداد فقط، كما تعرّض إلى محاولة اغتيال، ثمّ سُجن مرّتين وانتهى به الأمر إلى مصادرة السّلطات العثمانيّة لكلّ ممتلكاته. وهذا ما جعله يسافر إلى الجزيرة العربيّة ووسط آسيا والهند وسواحل إفريقيا في مرحلة أولى، ليختار في مرحلة ثانية العيش منفيّا في مصر. وهناك التقى بالسّوريّين المنفيّين فيها وخاصّة رشيد رضا الذي تبادل معه الآراء على أعمدة مجلّة **المنار**، فتبيّن اختلافهما حول فكرة اللائيكيّة[25]. أسّس الكواكبي جريدة ثالثة في القاهرة ولكنّها مُنعت من قبل خيديوي مصر الذي خشي غضب السّلطان العثماني عبد الحميد.

ترك عبد الرّحمان الكواكبي الذي لم يعمّر سوى 47 سنة فكرا إصلاحيّا يقوم على العديد من المبادئ:

- ✓ حريّة التّفكير وحريّة التّعبير لمقاومة استبداد السّلطة والعمل على تغييرها من أجل التحديث بالمعنى اللّيبرالي للدّولة العثمانيّة والمجتمعات العربيّة الإسلاميّة، ولبلوغ هذا الهدف ركّز الكواكبي على تحديد مفهومي السّياسة والاستبداد، فالمفهوم الأوّل يعني بالنّسبة إليه إدارة الشّأن العامّ بحكمة، في حين يتعلّق المفهوم الثاني بالتّصرّف في الشّأن العامّ حسب الهوى[26]. دعا الكواكبي إلى مقاومة الاستبداد بتطوير الفكر الحرّ القائم على احترام القانون واستشارة المحكومين ومراقبة الحكّام من قبل الشعب. واعتبر أنّ أفضل السّبل لتحقيق هذا

[24] Abderrahmane al-Kawakibi, *Œuvres complètes,* Centre de études de l'unité arabe, 1995, p.531.
[25] Salam Kawakibi, « Un réformateur et la science »..., *op ; cit.* p. 72.
[26] Abderrahmane al- Kawikibi, *op. cit.* p. 433.

الإصلاح السّياسي هو تربيّة الحكّام والمحكومين على احترام الحرّيّة، الذي لن يتحقّق إلاّ بإصلاح التّعليم والمؤسّسات. كما دعا إلى ضرورة توعيّة النّاس بأهميّة الحريّة، وضرب نفوذ رجال الدّين المتواطئين مع الحكم الاستبدادي الذي يتنافى مع الإسلام النّقيّ القائم على العدل والمساواة والإنصاف والأخوّة. ويرى أنّه لا خلاص للأوطان إلاّ عبر إرساء نظام سياسي حداثي تمثيلي يقوم على التّشريع الدّيمقراطي.

✓ الفصل بين الدّولة والدّين: يعتبر الكواكبي أنّ النّظام السّياسي الاستبدادي يستمدّ شرعيّته من رجال الدّين الذين وظفوا الدّين لإخضاع الشّعوب والحفاظ على مصالحهم، في حين لا يجب أن يتجاوز دورهم تأديب النّاس على ممارسة الشعائر الدّينيّة. وهذا ما جعله ينادي بإنهاء دور رجال الدّين السّياسي الدّاعم للنّظام السّياسي الاستبدادي وتعويضه بالنّظام الدّيمقراطي الدّستوري.

✓ دور المثقّف في نشر العلم ومقاومة الجهل: يعتبر الكواكبي أنّ للمثقّفين دورا حاسما في الإصلاح السّياسي والاقتصادي وخاصّة الدّيني، إذ تقع على هؤلاء مسؤوليّة إعادة الاعتبار للمسائل المهجورة منه وإلغاء الإضافات فيه[27]. كما حثّ المثقّفين على نشر العلم الذي ينوّر العقول لتوعيّة عموم النّاس وانتشالهم من عقليّة اللامبالاة والتّسليم بما كتب الله لهم.

بالرّغم من أنّ الفكر الإصلاحي للكواكبي يتّسم غالبا بالتّأثّر بفكر الحداثة الغربيّة ونقد كلّ ما هو سائد في "دار الإسلام"، فإنّ هذا النّقد لم يوجّه إلى الإسلام بوصفه دينا بقدر ما وجّه إلى ممارسات رجال الدّين، مع التّأكيد على أنّ هذا المصلح لم يدع أبدا إلى ضرورة ملاءمة الحداثة مع ما تقتضيه مبادئ الإسلام كما دعا إلى ذلك الأفغاني وعبده.

ويبقى فكر الكواكبي – منذ وفاته إلى وقتنا الحاضر- محلّ نزاع بين مختلف التّيارات السّياسيّة التي يسعى كلّ منها إلى تبنّيه كمرجعيّة لفكرها، إذ اعتبره "القوميّون السّوريّون" الذين ينادون ب"سوريا الكبرى" مؤسّسا لفكرهم بسبب ما

[27] *Idem*, p. 493.

أعطاه من أهميّة لبلاد الشّام مع دعوته إلى التّخلّص من تأثير الهيمنة التّركيّة في المنطقة[28]. أمّا المنتمون للحزب الشّيوعي السّوري فقد جعلوا من الكواكبي رمزا قريبا من فكرهم بسبب معاداته للاستبداد والطابع الاجتماعي لفكره، ولذلك علّقوا صوره في كلّ اجتماعاتهم وملتقياتهم[29]. ومثلما كان شأن "القوميّين السّوريّين"، جعل "القوميّون العرب" من الكواكبي مؤسّسا "للقوميّة العربيّة"، بسبب دعوته إلى أن يكون خليفة الأمّة عربيّا وليس تركيّا[30]. وأخيرا ذهب "الإسلاميّون المعتدلون" إلى أنّ الكواكبي يمثل آخر المصلحين من السّلفيّين الأكثر نقاء[31].

- قاسم أمين (1863- 1908)[32]، ينتمي إلى عائلة أرستقراطيّة مصريّة. خلافا لكلّ روّاد الإصلاح الذين سبقوه لم يتلقّ قاسم أمين تعليما دينيّا، إذ كان أوّل من تحصّل على الإجازة في الحقوق من مدرسة الحقوق والإدارة سنة 1881. سافر إلى فرنسا ليواصل دراسته التي أنهاها سنة 1885. أثّرت إقامته في فرنسا كثيرا في تكوينه الفكري، فهناك اكتشف كبار المفكرين الأوروبيين في أواخر القرن التّاسع عشر، وكان شديد الشّغف بداروين وسبنسر اللّذين كان لهما بالغ الأثر في تفكيره. تجدّدت علاقته في باريس بجمال الدّين الأفغاني ومحمّد عبده وكان قد سبق وأن تعرّف عليهما عندما كانوا جميعا في القاهرة. عمل مترجما خاصّا لمحمّد عبدة أثناء إقامته في باريس. ولمّا عاد إلى مصر، انخرط في الوسط السّياسي والفكري للمصلحين المعروفين في ذلك الزّمن مثل سعد زغلول ومحمّد عبده. وانطلق في بلورة تفكيره من فكرة البحث في سبب انحطاط المسلمين، وهي نفس الفكرة التي انطلق منها كلّ المصلحين في النّصف الثاني من القرن التّاسع عشر. وفي بحثه عن أسباب هذا التخلّف وجد أنّها ترجع إلى غياب القيم الأخلاقيّة التي تعود بدورها إلى الجهل بالعلوم الحديثة القادرة وحدها على التّوجه نحو سعادة الإنسان. ويعود

[28] Jean Dayé, *Al-imam al-Kawakibi, fasl al-dîn 'an al-dawla*, Londres, Dâr Sûraqîa, 1988.
[29] Salama Kawakibi, *op. cit.* p. 82.
[30] Khaldûn Sâti' al-Husarî, *Three reformers : a study in modern arab political thought*, Beirut, Khayat's edition, 1966.
[31] محمد عمارة، **عبد الرّحمان الكواكبي شهيد الحريّة ومجدّد الإسلام**، بيروت ، دار الوحدة ، 1984.
[32] https://www.lesclesdumoyenorient.com Qasim-Amin.

هذا الجهل حسب قاسم أمين إلى الأسرة، وهنا تكمن طرافة تفكيره. يقوم أساس المجتمع على الرّوابط الأسريّة، التي تحدّدها علاقة المرأة بالرّجل من ناحية، وعلاقة المرأة بالأطفال من ناحية ثانية، ومن هنا يتبيّن أنّ مسؤوليّة تربيّة الأطفال ونحت القيم الأخلاقيّة للأمّة يعود إلى العائلة وخاصّة المرأة، وهذا ما جعل قاسم أمين يهتمّ بطرح قضيّة المرأة بصفة تدريجيّة. بدأ هذا الكاتب مشوار الكتابة سنة 1894 بتأليف مقال للرّدّ على كتاب **مصر والمصريّون** الذي ألّفه الدوق دي هاركورت Le duc d'Harcourt، وقد أقرّ في هذا الرّدّ بواقعيّة تخلّف مصر في ذلك الزّمن ولكن نفى تماما أن يكون هذا التّخلّف أزليّا. ثمّ نشر كتاب **تحرير المرأة** سنة 1899، وفيه بيّن أنّ الحلّ لا يمكن أن يكون إلاّ في تعليم النّساء مع ضمان استقلاليّتهنّ المادّية والقطع مع عزلهنّ في المنازل وفرض الحجاب عليهنّ. لم يدعُ قاسم أمين في هذا الكتاب إلى المساواة التّامّة بين النّساء والرّجال في التّعلّم حتّى يتجنّب ردّة فعل الرّأي العامّ المناوئ لهذا التّوجّه، واكتفى – مثلما فعل الطّهطاوي من قبله- بالدّعوة إلى أن تتحصّل المرأة على التّعليم الكافي الذي يجعلها قادرة على إدارة شؤون الأسرة تطبيقا لما ورد في القرآن. ورغم شدّة حذر خطاب قاسم أمين في دعوته إلى تحرير المرأة، إذ أرجع أسباب وضعها المتخلّف إلى المجتمع وليس إلى الدّين، واكتفى في الدّفاع على بعض حقوقها بالاجتهاد في تأويل ما هو غير واضح في القرآن وليس بإقحام ما لا يوجد فيه، فقد تعرّض لنقد شديد وهجومات كثيرة من الأوساط الدّينيّة وحتّى من اللّيبراليّين المحافظين. أدّت ردّة الفعل هذه إلى صدور كتاب قاسم أمين الثّاني بعنوان **المرأة الجديدة** سنة 1900، الذي لم يدع فيه إلى تحرير المرأة باعتماد المرجعيّة الدّينيّة، بقدر ما ركّز على النّظريّات العلميّة الحديثة والفلسفة القديمة معتمدا في ذلك على أفلاطون وهيرودوت وداروين وسبنسر. لم تعد معايير التّحرّر والتّقدّم عند قاسم أمين تكمن في المبادئ الإسلاميّة بقدر ما أصبحت تكمن في مفاهيم الحداثة التي أنتجها القرن التاسع عشر والمتمثّلة في الحرّيّة والتّقدّم والحضارة. وحدها هذه المفاهيم كفيلة بتحرير المرأة التي تكفل بدورها تحرير المواطن. يُعتبر ما دعا إليه قاسم

أمين في كتابه ***المرأة الجديدة*** سابقا لزمانه لأنّ ما دعا إليه في ذلك الزّمن لم يتحقّق بعد للمرأة حتّى في أوروبا وخاصّة في فرنسا التي يعتبرها مثلا يُحتذى.

- علي عبد الرّازق (1888- 1966)، ينتمي إلى عائلة ريفيّة ميسورة الحال، عُرف بالتزامه السّياسي اللّيبرالي الذي ورثه عن أبيه مؤسّس حزب الأمّة سنة 1907. تحصّل علي عبد الرّازق على مرتبة عالم سنة 1911 من جامعة الأزهر، ثمّ سافر إلى انقلترا سنة 1912 لدراسة العلوم السّياسيّة والاقتصاديّة في جامعة أكسفورد، وعاد منها سنة 1915 بسبب اندلاع الحرب العالميّة الأولى. اشتغل قاضيا بالمحكمة الإسلاميّة بالمنصورة، ودرّس الأدب العربي. أصدر كتابه الموسوم *الإسلام وأصول الحكم* سنة 1925، في سياق تاريخي مضطرب، بسبب اندلاع الثّورة المصريّة سنة 1919، التي تلاها إعلان نظام الملكيّة الدّستوريّة سنة 1923، وخاصّة سقوط الخلافة العثمانيّة سنة 1924. وبالرّغم من جزم عبده فيلالي الأنصاري في استبعاد تأثير سياق بعينه عل صدور كتاب علي عبد الرّازق لمعالجة مسألة علاقة الحكم بالدّين في تاريخ الإسلام المبكّر[33]، تبقى ردّة فعل الأوساط الدّينيّة والسّياسيّة وليدة السّياق الذي ظهر فيه هذا الكتاب.

دعا علي عبد الرّازق في هذا الكتاب إلى الفصل الجذري بين الدّيني والدّنيوي، وبيّن أنّ نبيّ الإسلام كان قائدا روحيّا ولم يكن ملكا لهذا العالم. كما وضّح أنّ المبادئ التي قام عليها الحكم عند المسلمين لا يعني بأي حال من الأحوال أسسا لقيام "دولة إسلاميّة" التي لم توجد أبدا حتّى في الزّمن الأوّل للأمّة. لذلك لا يوجد مبدأ ديني يمنع المسلمين من بناء دولتهم ومجتمعهم على أساس أحدث إبداعات العقل البشري وأنظمته السّياسيّة التي اعتُبرت من بين الأفضل في تجربة الأمم. لا يزال كتاب علي عبد الرازق الرّائد، الّذي أدّى إلى ظهور عشرات التّعليقات والتّفنيدات لما يقارب القرن من خلال محتواه الرّاديكالي، لحظة لم يقع تجاوزها في الفكر

[33] Abdou Filali-Ansary, *Réformer l'islam ? Une introduction au débats contemporains*, Paris, La Découverte, Paris, 2005, p. 100.

الإصلاحي الإسلامي، وأداة ضروريّة للتّفكير في زمننا الحاضر حول العلاقات بين القانون والسّلطة والدين في العالم العربي والإسلامي[34].

- الطاهر الحدّاد (1899- 1935)، تخرّج من جامع الزّيتونة حيث تلقّى تكوينا دينيّا تقليديّا. التزم الحدّاد بقضايا التّونسيّين المطروحة في ذلك الزّمن فناضل ضدّ الاستعمار في صلب الحزب الدّستوري الحرّ الذي سرعان ما غادره إثر هجرة زعيمه عبد العزيز الثعالبي سنة 1923، وضدّ الاستغلال في صلب جامعة عموم العملة التّونسيّين التي أسّسها مع محمّد علي الحامّي سنة 1924. ولم يقتصر التزام الحدّاد بقضايا شعبه على النّضال الميداني وإنّما تجلّى أيضا في فكره المستنير[35]، الذي دعا فيه إلى الانعتاق من هيمنة ثلاثيّة الأبعاد[36] تتمثّل في التّحرّر من الاستعمار والثقافة التّقليديّة الرّجعيّة بالحثّ على ضرورة إصلاح التّعليم الزّيتوني، والتحرّر من هيمنة الرّأسمال الاستعماري، والتّحرّر من السّيطرة الذكوريّة على المجتمع بالدّعوة إلى تحرير المرأة ومساواتها مع الرّجل. لقد تجوّل الحدّاد في فكره الثلاثي الأبعاد بين عديد الإيديولوجيّات، تراوحت بين مناهضة الاستعمار باسم العروبة والإسلام (هويّة البلاد التّونسيّة)، والنّضال النّقابي باسم الاشتراكيّة التّعاونيّة، والدّعوة إلى انعتاق المرأة من السّلطة الذكوريّة باعتماد المقاربة التاريخانيّة historiciste، التي تفرّق بين الإسلام الحقيقي الذي يتوق إلى الحرّيّة والمساواة باعتبارهما مُثلا تتّجه نحو المستقبل، والإسلام التاريخي الذي يحقّق ما جاء به الإسلام عبر نصوص لها راهنيّة زمنها ليترك المبادئ التي جاء من

---

[34] علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم. **بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام من خريجي الأزهر وقضاة المحاكم الشرعية**، القاهرة، دار العرب للنشر والتوزيع، 2017(1925).

[35] انظر: الطّاهر الحدّاد، **الأعمال الكاملة**، تونس، الدار العربيّة للكتاب، 2012، (4 أجزاء). ورد في الجزء الأوّل منها مدخل عامّ بقلم أحمد خالد تلته مقالات الطاهر الحدّاد ورسائله التّي قدّم لها وحقّقها أحمد خالد أيضا. وقد نُشرت هذه المقالات في عديد الجرائد الصّادرة في عشرينات القرن العشرين مثل "الصّواب" و"**الأمّة**" و"**إفريقيا**" و"لسان الشّعب" و"**الزّمان**". أمّا الجزء الثاني فخصّص لنشر كتاب **العمّال التّونسيوّن وظهور الحركة العمّاليّة**، تحقيق عبد الوهاب الدّخلي؛ وقد نُشر هذا الكتاب لأوّل مرّة سنة 1927 عن مطبعة العرب بتونس في 192 ص. وخُصّص الجزء الثالث من الأعمال الكاملة لكتاب امرأتنا في الشّريعة والمجتمع، تحقيق ومراجعة وتقديم أحمد خالد، نُشر الكتاب لأوّل مرّة سنة 1930. أمّا الجزء الذي خُصّص للخواطر والدّيوان فقد قُسّم إلى قسمين، ورد الأوّل منها بعنوان "التعليم الإسلامي وحركة الإصلاح في جامع الزّيتونة" بتحقيق محمّد أنور بوسنينة، وأمّا القسم الثاني فقد خصّص لديوان الطاهر الحدّاد الذي جمع مادّته محمد أنور بوسنينة، وقدّمه وضبط شكله وراجعه ورتّبه أحمد خالد، وأعدّ فهرس القوافي وراجع القراءة العروضيّة نور الدّين صمّود، وقابل القصائد المنشورة بنُسخها الأصليّة أحمد خالد وأنور بوسنية وعبد الوهاب الدّخلي.

[36] Voir le livre de Baccar Gherib, *Tahar Haddad : une pensée de l'émancipation,* Diwen édition, 2019.

أجلها الإسلام لسياقات مستقبليّة تكون أكثر ملاءمة من أجل تحقيقها، ومن ثمّ فإنّ ما أتى به الإسلام في قضيّة المرأة وقضايا أخرى ليس مطلقا ويمكن أن يتغيّر نحو الأفضل بتغيّر الزمن. وفي هذا الصّدد تطرّقت آمنة الرّميلي[37] إلى تحرّر فكر الحدّاد من الإلزاميّة الدّينيّة وشموليّتها، وذلك من خلال دعوته إلى نزع القداسة عن الماضي بما في ذلك الرّموز الدّينيّة، وإلى التّعامل العقلاني المتحرّر معه.

عموما لم يلق فكر الحدّاد التّحرّري قبولا في الأوساط السّياسيّة المحافظة بشقّيها التقليدي واللّيبرالي لذلك الزّمن، ولكن كتاب **امرأتنا في الشّريعة والمجتمع**، كان الأكثر إثارة للسّجال إذ أصدرت هيئة الفتوى لعلماء جامع الزيتونة، مباشرة بعد صدور الكتاب، بيانا يعلن ارتداد الحدّاد وخروجه عن الملّة، فحُجز الكتاب وتعرّض صاحبه إلى مهاجمة علماء الزيتونة وشيوخها، والصّحف التونسيّة والمشرقيّة، فاتّهم بالزندقة والكفر والإلحاد، فاعتزل النّاس ومات بمرض السّلّ سنة 1935 عندما بلغ 36 سنة من العمر. ولعلّ هذا ما جعل عميد الأدب العربي طه حسين يقول عنه "لقد سبق هذا الفتى قومه بقرنين" وهو يلخّص المكانة التي مثلها في عصره وأهميّة الأفكار التي طرحها ودافع عنها.

خلافا لما يتبادر إلى الذّهن، لم ينتج بعض روّاد النّهضة العربيّة من الذين سبق ذكرهم فكرا متجانسا، بالرّغم من اشتراك جميعهم في التّكوين الدّيني التّقليدي، باستثناء قاسم أمين. فقد اختلفت مرجعيّات هذا الفكر بين من يريد إصلاح الدّين لبلوغ الحداثة، ومن يسعى إلى تأسيس الحداثة لأنّ الدّين الحقيقي لا يُعارض التّقدّم. هذا فضلا على التّطوّر الذي شهده هذا الفكر بدءا بمقاومة الاستبداد العثماني، مرورا بمقاومة الاحتلال والاستغلال والتّخلّف، وصولا إلى السّعي من أجل استرجاع مجد السّلف الصّالح من خلال إعادة بناء دولة الخلافة التي أسقطها كمال أتاتورك سنة 1924. لقد كان للسّياق التّاريخي لفترة ما بين الحربين تأثيرا مهمّا جدّا في نحت فكر السّياسيّين العرب في فترة ما بعد الاستقلال التي تلت الحرب العالميّة الثانية. ويمكن أن يُقسّم هذا الفكر إلى ثلاث رؤى سياسيّة رئيسيّة، تنتمي الأولى منها إلى فكر القوميّة العربيّة، والثانية إلى الفكر

[37] آمنة الرّميلي، **المرأة والمشروع الحداثي في فكر الطّاهر الحدّاد**، صفاقس، دار صامد للنّشر والتّوزيع، 2012.

اللّيبرالي والثالثة إلى الفكر الاشتراكي، ليتحوّل فكر السّلف الصّالح الذي أسّسه الإخوان المسلمون في مصر سنة 1928، ودعّمه فكر النّهضة من خلال رشيد رضا من جهة والنّظام الوهّابي من جهة ثانية، انطلاقا من نهاية القرن الماضي إلى معارضة راديكاليّة للأنظمة العربيّة القائمة من أجل تغييرها والحلول محلّها باعتبارها البديل الأقدر على تغيير واقع "الأمّة"، وللوصول إلى هذه الغاية ناصبت العداء لكلّ فكر يدعو إلى تغيير الواقع السّياسي والاجتماعي حسب قيم الحداثة الكونيّة. فكيف سيُعبّر فكر الالتزام بقيم الحداثة عن نفسه في السّياق التّاريخي لدول ما بعد الاستعمار الأوروبّي؟

سياقات ما بعد الاستقلال: الفكر البديل و/ أو فكر المقاومة من أجل قيم الحداثة

لم يدرك أصحاب "فكر النّهضة" والسّياسيّين الذين تبنّوا فكرهم –على ما يبدو- الفوارق التي برزت بين مختلف التّيّارات الإصلاحيّة للقرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين التي تناسلت من بعضها البعض، خاصّة وأنّ جميعها انخرط في حركات التّحرّر الوطني ضدّ الاستعمار وتأسيس الدّول العربيّة الحديثة. ولعلّ عدم الإدراك هذا هو الذي جعل معظم أنظمة الحكم لدول ما بعد الاستقلال تعتمد على فكر النّهضة في أبعاده اللاّئكيّة مثل القوميّة العربيّة والليبراليّة والاشتراكيّة، وأقصت تماما البعد الإسلامي المتمثل في ذلك الزمن في حركة الإخوان المسلمين بمصر. تضافرت عدّة ظروف في سياقات الدّول العربيّة في فترة ما بعد الاستقلال لتخلق من إقصاء البعد الإسلامي في بناء الدّولة والمجتمع، تيارات الإسلام السّياسي التي سيكون شعارها الاستراتيجي "الإسلام هو الحلّ"، الذي اعتبره الكثير من مفكّري الحداثة شعارا رجعيّا يعيق التّقدّم، ويعمّق أزمة العرب والمسلمين لإخراجهم من التّاريخ، فألّفوا كتابات كثيرة كانت السّبب في تكفيرهم ونفيهم وحتّى في اغتيالهم في بعض الأحيان بتحريض من الأوساط الدّينيّة والسّياسيّة لبلدانهم.

واقع المجتمعات العربيّة الإسلاميّة في ظلّ أنظمة الاستقلال

لا يُمكن إنكار تغيّر واقع المجتمعات العربيّة في فترة ما بعد الاستقلال، ولكن بدرجات متفاوتة. ويبرز هذا التّغيير في انتشار التّعليم وتعميمه على كلّ الفئات الاجتماعيّة بعد أن كان مقتصرا على الفئة الغنيّة، وتراجعت نسب وفيات الأطفال من جهة، وارتفاع معدّل الحياة عند الولادة من جهة أخرى ممّا تسبّب في انفجار ديمغرافي في بعض البلدان العربيّة مثل مصر التي تضاعف عدد سكّانها خمس مرّات بين 1950 و2019، وتضاعف عددهم ثلاث مرّات بالنّسبة إلى المغرب الأقصى وتونس بين 1960 و2019... وبرز التغيير في المجتمعات العربيّة أيضا في انتشار تعليم البنات، وخروج المرأة إلى العمل والفضاء العامّ، والتحسّن النّسبي لمستوى العيش والدّخل الفردي. ساهمت كلّ هذه الإنجازات في التّحديث modernisation البطيء والمتفاوت بين المجتمعات العربيّة، ولكنّها لم تخلق حداثة modernité فيها[38].

وعلى الرّغم من هذا التحديث البطيء والمتفاوت، يمكن القول أنّ أنظمة الحكم في البلدان العربيّة في فترة ما بعد الاستقلال قد فشلت في تحقيق البعد اللاّئيكي لفكر روّاد النّهضة سياسيّا واجتماعيّا وثقافيّا إذ سادها الحكم الديكتاتوري، وعمّت الرّقابة فمُنعت حريّة التّفكير والتّعبير[39]. وتعدّدت الحروب في الشّرق الأوسط بما في ذلك الحروب الأهليّة التي جعلت جلّ الأنظمة العربيّة تنصرف إلى شراء الأسلحة وتهمل تقريبا تماما كلّ الجهود التّنمويّة للّحاق بركب الأمم المتقدّمة، ومُنيت كلّ جهود حكّام العرب في إيجاد حلّ للقضيّة الفلسطينيّة بالفشل التي زادت تعقيدا بعد نكسة جوان 1967، فازدادت وحشيّة الاحتلال الإسرائيلي في قمع الشعب الفلسطيني والاستيلاء على أراضيه. هذا إلى جانب الصعوبات الاقتصاديّة، والأشكال الجديدة للغطرسة الغربيّة من أجل الحفاظ

[38] محمّد الحدّاد، **في أسئلة الفكر العربي المعاصر محاورات نبيل درغوث**، تونس، دار آفاق-برسبكتيف للنشر، 2017، ص 52 و53.

[39] Anne-Laure Dupont, « Nahda, la renaissance arabe », *Le monde diplomatique*, août-septembre 2009.

على مصالحها في المنطقة، وخاصّة بعد انتهاء الحرب الباردة التي خوّلت للولايات المتّحدة الأمريكيّة هيمنة مطلقة على العالم، كان أوّل من دفع ثمنها الاستقرار السّياسي النّسبي لمنطقة الشّرق الأوسط. لقد كان الهدف الاستراتيجي للولايات المتّحدة من وراء مساندتها المطلقة لإسرائيل وزعزعة الاستقرار السّياسي لعديد الأنظمة السياسيّة في الشرق الأوسط هو فرض توازن جيوسياسي جديد تستفيد منه إسرائيل لتصبح القوّة العظمى لهذه المنطقة، وضمان مصالح حلفائها من بلدان الخليج مع تحكّمها المطلق في مصادر إنتاج الطّاقة وتوزيعها.

تزامنت حصيلة معظم الأنظمة السّياسيّة العربيّة لفترة ما بعد الاستقلال المليئة بالصّعوبات وفشل التّنميّة والتقدّم وغياب العدالة الاجتماعيّة وانتشار الفقر، فضلا عن النّكسات والهزائم من أجل استرجاع أرض فلسطين، قضيّة العرب الأولى زمن عبد النّاصر مع انتشار واسع لغضب الجماهير الشّعبيّة في كثير من البلدان العربيّة، فتظاهر الطلبة في الجامعات باسم الحركات اليساريّة ضدّ الأنظمة الدّكتاتوريّة، واحتج النّقابيّون والنّاس في السّاحات العامّة والشوارع ضدّ القمع وتكميم الأفواه وغلاء المعيشة وتدهور المقدرة الشّرائيّة، فواجهتهم أنظمة الاستقلال بالرصاص والسّجن والاعتقال عبر محاكمات أمن الدّولة ممّا أدّى إلى انطفاء هذه النضالات واقتصارها على السّاحات الجامعيّة.

وتزامن فشل سياسات ما بعد الاستقلال أيضا مع بروز راديكالية حركة الإخوان المسلمين بمصر بعد سياسة القمع التي سلّطها عليهم النّظام النّاصري الذي اتّهمهم بمحاولة اغتيال الزّعيم جمال عبد النّاصر، الأمر الذي أدّى إلى إعدام الكثير منهم ومن بينهم منظّرهم السّيد قطب صاحب كتابي *في ظلال القرآن* و*معالم في الطريق*. نظّر السّيد قطب الذي تخرّج من كليّة دار العلوم، ولم يتلقّ تكوينا دينيّا تقليديّا مثلما كان شأن معظم مفكّري النّهضة العربيّة، لمفهوم "الجهاد الهجومي". واعتقد في استحالة وجود حلّ وسط مع المجتمع الإسلامي آنذاك، لأنّه كان يعيش في "الجاهليّة" التي سبقت الدّعوة المحمّديّة حسب زعمه، وهو ما يستوجب الثّورة على الدّولة الكافرة لإرساء الدّولة الإسلاميّة الحقيقيّة

الذي لا يمكن أن يتحقّق إلا عن طريق محاربة الكفّار[40]. نتج عن قمع الإخوان المسلمين وإعدام السّيّد قطب، انتشارا واسعا لأفكاره في كامل "دار الإسلام"، وهو ما أدّى إلى القطيعة النّهائيّة بين فكر القوميّة العربيّة وفكر الإسلام السّياسي، الذي أصبح اليوتيوبيا Utopie التّعبويّة الجديدة في العالم الإسلامي بفضل الثروة النّفطيّة للسّعوديّة وبقيّة الدّول الخليجيّة، ومن ثمّ سيقع الانطلاق في إعادة أسلمة الفكر من أجل أسلمة الحداثة عوضا عن تحديث الإسلام[41].

لقد تمّ القطع النّهائي إذن بين الفكر القومي العربي والفكر الوهّابي الإخواني بصفة تدريجيّة في إطار ما اصطلح على تسميّته بالحرب العربيّة الباردة التي كان قطباها الأساسيّان في ذلك الزمن مصر جمال عبد النّاصر وملك العربيّة السّعوديّة فيصل، لأنّ السّعوديّين أرادوا التّموقع بوصفهم حماة الإسلام ضدّ الدّكتاتوريّات العربيّة القوميّة والاشتراكيّة. وقد استفادت المملكة العربيّة السّعوديّة في هذه الحرب الباردة ضدّ معظم الأنظمة العربيّة في الشّرق الأوسط وخاصّة نظام عبد النّاصر من عدّة معطيات تتمثل في:

- الاستثمار في لقب خادم الحرمين الشريفين الموروث عن صلاح الدين الأيّوبي حامي حمى الدّين الإسلامي ورمز مقاومة الصليبيّن. لا يقتصر هذا اللّقب في القيام على خدمة الحرمين الشريفين وإنّما يرمز إلى شرعيّة تاريخيّة أساسها حماية الدّين الإسلامي من الأخطار التي تهدّد هيمنته في كلّ أنحاء العالم الإسلامي، ومن ثمّ فإنّ دور خادم الحرمين لا يقتصر على مكّة والمدينة، وإنّما يمتدّ إلى كامل بلاد الإسلام وكأنّه أمير المؤمنين.
- هزيمة 1967 وتداعياتها المدوّيّة في نكسة فكر الوحدة العربيّة الذي تتزعّمه مصر أمام الصّعود التّدريجي لفكر الوحدة الإسلاميّة الذي تتزعّمه السّعوديّة.
- استقطاب المملكة العربيّة السّعوديّة للإخوان المسلمين الذين غادروا مصر وسوريا والأردن والسّودان انطلاقا من ستّينات القرن الماضي، بزعامة محمّد قطب شقيق زعيم حركة الإخوان الذي أُعدم في مصر سنة 1966. وقد مثل هؤلاء

[40] Olivier Roy, *Généalogie de l'islamisme,* Paris, Pluriel, 2010, pp. 58 et 59.
[41] Georges Corm, *Pensée et Politiques dans le monde arabe…, op. cit.* p. 93.

ثروة بشريّة مهمّة ساهمت في تدعيم نفوذ المملكة، كما ساهم تشبّعهم بالفكر الإخواني وتأثّرهم بالفكر الوهابي إلى صياغة خطاب ديني متشدّد لنشر "الإسلام الحقيقي" حسب زعمهم ومقاومة الإيديولوجيّات الأخرى مثل الشّيوعيّة والقوميّة العربيّة عن طريق العمل الدّعوي بنشر الكتب الدّينيّة وتوزيعها في كلّ مناطق العالم الإسلامي في مرحلة أولى، ثمّ عن طريق الحملات الدّعويّة والتّشهيريّة عبر امبراطوريّات الإعلام الضخمة (القنوات التلفزيّة والشبكات العنكبوتيّة) التي وقع تمويلها من عائدات النّفط التي تضاعفت أسعارها عديد المرّات بعد الحظر النّفطي لسنة 1973[42] في مرحلة ثانية.

- تحويل المنظمات غير الحكوميّة، مثل رابطة العالم الإسلامي التي تأسّست سنة 1962[43]، إلى أداة في خدمة الدّيبلوماسيّة السعوديّة. كما عملت هذه الرّابطة على فرض هيمنة السّعوديّة على الإسلام باعتباره قيمة استراتيجيّة مهمّة في تحقيق زعامتها على العالم الإسلامي، فموّلت بسخاء عديد الأنشطة في مناطق مختلفة من العالم الإسلامي مثل بناء المساجد وتقديم المساعدات والتّعليم الدّيني وحفظ القرآن، بفضل تضاعف مداخيل النّفط، وهو ما رسّخ مكانة السعوديّة ودورها فأصبحت الجنّة الموعودة لمعظم المسلمين من بين الفقراء والمفقّرين.

- الحظر النّفطي الذي تزعّمته السّعوديّة في حرب أكتوبر 1973، والذي استفادت منه على واجهتين، أمّا الأولى فتتعلّق ببروزها القوّة الإقليميّة الأولى الدّاعمة للقضيّة الفلسطينيّة وحقّ الشّعب الفلسطيني في أرضه من خلال مناهضتها لإسرائيل وكلّ الدّول الغربيّة التي تدعمها في الولايات المتّحدة الأمريكيّة وأوروبّا، وهذا ما حوّلها إلى أمل جديد في مقاومة الصّهيونيّة وغطرسة الغرب في المخيال الجمعي للعرب والمسلمين بعد الإحباط الذي أصابهم إثر نكسة 1967. أمّا الواجهة الثانية فتتمثل في الأرباح الطّائلة التي جنتها السّعوديّة وكلّ الدّول

[42] Georges Corm, *Pensée et Politiques dans le monde arabe …op. cit.* p. 95.
[43] Samir Amghar, « la ligue islamique mondiale en Europe : un instrument de défense des intérêts stratégiques saoudiens », *Critique internationale*, n° 51, 2011/ 2, p. 116.

الخليجيّة من الحظر النّفطي، جرّاء غلاء أسعار النّفط بأكثر من أربع مرّات بين أكتوبر 1973 ومارس 1974.

لقد مكّنت مختلف التّغييرات التي جدّت على الساحة العربيّة لمنطقة الشرق الأوسط بعد هزيمة 1967، الفكر الوهّابي من أن يصبح شيئا فشيئا مركز المرجعيّة الدّينيّة الإسلاميّة بوصفه الإيديولوجيّة التّعبويّة الأكثر نجاعة. ولم يكن لهذا الفكر أن يُصبح كذلك لولا هزيمة فكر القوميّة العربيّة الاشتراكيّة والدور الذي قام به البترودولار في الاستقطاب والدّعاية والتّمويل السّخيّ الذي تُقدّمه المملكة لكلّ الذين يُدينون بالولاء لعقيديتها متوهّمين أنّ كلّ ما تُقدّمه من مساعدات مادّية يعود فيه الفضل لله وحده[44]. لقد أدّى تصدّر الإيديولوجيّة الوهّابيّة الإخوانيّة للمشهد الفكري والسّياسي للإسلام إلى بروز السّعوديّة انطلاقا من سبعينات القرن الماضي وكأنّها "الفاتيكان الوهّابي" على حدّ تعبير أنطوان بسّوس[45]، الذي تمكّن بفضل سياسة القوّة النّاعمة *soft power* والإمكانيّات الماليّة للبيترودولار من إيجاد أرضيّة مشتركة مع الفكر الإخواني لقيادة العالم الإسلامي السّنّي.

انطلاقا من اندلاع الثورة الإيرانيّة في فيفري 1979، أصبحت السّعوديّة مهدّدة بفقدان سيطرة الفكر الوهّابي بوصفه الإيديولوجيّة الدّينيّة الوحيدة المهيمنة على العالم الإسلامي. وفي نفس السّنة، احتلّت مجموعة من المتشدّدين باسم الإسلام الحرم المكّي احتجاجا على عجز العائلة المالكة وفسادها، الذي يليه مباشرة غزو الجيش السّوفياتي لأفغانستان. ولمواجهة كلّ هذه التّحدّيات التي تهدّد الهيمنة السّعوديّة، كان لا بدّ للمملكة من أن تنخرط في عديد الحروب غير المباشرة بتشجيع ودفع من الولايات المتحدة الأمريكيّة. فحاربت إيران عن طريق العراق، وحاربت خطر الشيوعيّة السّوفياتيّة في أفغانستان عن طريق آلاف المتشدّدين دينيّا من المتطوّعين العرب أمكنهم بفضل التّثاقف بين الفكر الوهّابي والفكر الإخواني تأسيس "السّلفيّة الجهاديّة" التي عارضت بشدّة سماح

[44] Georges Corm, *Pensée et Politiques dans le monde arabe …, op. cit.,* p. 119.
[45] Antoine Basbous, *L'islamisme : une révolution avortée*, Paris, Hachette, 2000, p. 60.

السعوديين للجيش الأمريكي "الكافر" بحماية الحرمين الشّريفين. أنهت إذن الثورة الإيرانيّة في مرحلة أولى و"السلفيّة الجهاديّة" في مرحلة ثانية "السلم الإسلاميّة" *pax islamiya* التي أرستها المملكة في السّبعينات عن طريق الهيمنة الوهابيّة الإخوانيّة على العالم الإسلامي.

خلافا لفكر روّاد النّهضة، اقتصر الفكر الوهابي الإخواني والفكر السّلفي على الجانب الدّعوي الدّيني والدّعاية السّياسيّة التي لا تقبل الاختلاف والنّقد لذلك كفّروا كلّ الذين اعتمدوا المنهج النّقدي في دراسة الفكر الإسلامي أو تاريخه، هذا فضلا على تكفيرهم لكلّ الذين دعوا إلى فصل الدين عن الدّولة والحرّيّات العامّة والفرديّة واحترام الحقوق الكونيّة للإنسان بدعوى الخصوصيّة الإسلاميّة المتمثلة في قداسة السّلف الصّالح لاستقامته ونقاوته والتّشبّث بالنّصّ الحرفي للقرآن والسّنّة المصدر الوحيد للتشريع ولشرعيّة كلّ ما يوجد في الدّنيا، وما على المسلمين إلاّ التقيّد بما ورد فيهما، ويُعتبر كلّ من خرج عن هذا الخطّ مرتدّا وكافرا وعدوّا للدين وللأمّة، وهذا ما ألّب على اضطهادهم الذي يصل في أحيان كثيرة إلى اغتيالهم الذي يبيحه الدين بحكم ما ورد في القرآن.

أزمة أنظمة ما بعد الاستقلال: فكر التغيير و/ أو فكر المقاومة

مرّت سياسات أنظمة ما بعد الاستقلال بطورين مختلفين، أمّا الطّور الأوّل فيمتدّ من الاستقلال إلى نهاية السّبعينات. في حين يبدأ الطور الثاني من ثمانينات القرن الماضي إلى وقتنا الحاضر.

- **أزمة الأنظمة السّياسيّة وفكر التّغيير من أجل الحداثة**

على الرّغم ممّا اتّسمت به هذه الفترة من تعميم للتّعليم، وتطوّر للطبع والنّشر، وانتشار للمجلاّت والصّحف، أعتقد أنّ السّياق الذي تنزّلت فيه لم يخلق حركة فكريّة، لأنّ الفكر طغت عليه الإيديولوجيا وتسرّب في السّياسة وخدمة السّاسة. وما زاد الطّين بلّة في ضمور الفكر هو منع أنظمة الاستقلال لحريّة الرّأي

والتّفكير لتكريس الفكر الواحد والرّأي الواحد. هذا فضلا على أنّ هاجس السّياسات العموميّة لأنظمة الاستقلال، لم تول أيّ اهتمام للجانب الفكري والثّقافي الحرّ إلاّ في ما يتعلّق بما يخدم إيديولوجيّاتها السّياسيّة، ولم يكن هدفها من وراء تعميم التّعليم إلاّ تكوين كوادر قادرة على تعويض الكوادر الاستعماريّة في تسيير دواليب الدّول الوطنيّة النّاشئة بطريقة عصريّة تتناسب مع ما يتطلّبه العصر، والعلاقات الدّوليّة السّائدة في ذلك الزّمن.

وتجدر الإشارة في هذا الإطار إلى دور الجامعيّين العرب في هذه الفترة، والذين تلقّى معظمهم تكوينا أكاديميّا عصريّا في عواصم الجامعات الأوروبيّة ثمّ عادوا للتّدريس في الجامعات العصريّة لبلدانهم التي تأسّست في معظمها بين نهاية القرن التّاسع عشر والنّصف الأوّل من القرن العشرين. انخرط جلّ هؤلاء الجامعيّين في العمل السّياسي لأنظمة الاستقلال، فتولّوا مناصب هامّة في الكثير من الدّول العربيّة مثل طه حسين الأديب والنّاقد المصري الذي تولّى منصب عميد كليّة الآداب، ومدير جامعة الإسكندريّة، ووزير المعارف؛ ومحمود المسعدي الكاتب والمفكّر والسّياسي التّونسي الذي تولّى وزارة التّربيّة القوميّة ووزارة الشّؤون الثقافيّة، وترأس مجلس النّواب. ولم يمنع انخراط هذين الرّجلين في العمل السّياسي للأنظمة القائمة في ذلك الزّمن من إنتاج فكري وأدبي مهمّ لا يزال تأثيره قائم إلى اليوم في برامج التدريس ومشاريع البحث على المستوى العربي.

إلى جانب هذا الصّنف من الجامعيّين وُجد صنف ثان، وهو يمثّل الأغلبيّة من الذين تلقّوا تكوينا في الجامعات الغربيّة أو المشرقيّة، وانخرطوا في العمل السّياسي الرّسمي، وقاموا ببعض البحوث من أجل نيل شهادات علميّة تمكّنهم من الارتقاء الوظيفي والتّدرّج في السّلّم الاجتماعي، ولذلك لم يُعرف لهم أيّ نبوغ في المجالات الأدبيّة والفكريّة والنّقديّة، فتمّ إيداع أبحاثهم على الرّفوف دون أن يطلع عليها أحد باستثناء أعضاء اللّجان التي أسندت لهم التّرقيّات. أمّا الصّنف الثالث، فقد تلقّى المنتمون إليه أيضا تكوينا عصريّا في العواصم الغربيّة وخاصّة باريس وعادوا للتّدريس في بلدانهم.

خلافا للصّنف الأوّل، لم ينخرط هؤلاء في خدمة أنظمة ما بعد الاستقلال وحافظوا على استقلاليّتهم الفكريّة التي خوّلت لهم إنتاجا فكريّا نقديّا لحصيلة السّياسات المتّبعة للأنظمة العربيّة بصفة عامّة ولأنظمة بلدانهم بالخصوص نظرا لفشلها في تحقيق التّقدّم المنشود من أجل بلوغ الحداثة باعتبارها الرّهان الأكبر لمشروع الإصلاح في هذه البلدان. ومن أبرز هؤلاء المنتمين إلى الصّنف الثالث من الجامعيّين المثقّفين يمكن أن نذكر المغربي عبد الله العروي والتّونسي هشام جعيط، الذين تناولا مسألة التّغيير والحداثة – بالرّغم من اختلاف تمشّيهما - من منظور تاريخي مختلف عن منظور روّاد النّهضة في القرن التّاسع عشر والنّصف الأوّل من القرن العشرين.

ينتمي العروي وجعيّط باعتبارهما مفكّرَيْن، -أي منتجَيْن للمعنى- إلى جزء من جيل من المثقّفين الذين تأثّروا بعديد الأحداث التاريخيّة منذ الانتقال من الهيمنة الاستعماريّة إلى تحقيق الاستقلال وبناء الدّول الوطنيّة إلى الشّكّ العميق فيها بعد فشلها في حرب 1967 ضدّ إسرائيل؛ إذ لم يكتفيا بمجرّد التّعديل في برامجها، بل دافعا على ضرورة إعادة التّفكير الشامل في مسألة الحداثة بالنّسبة إلى الأنظمة القائمة. فعوض التّركيز على طرق تحقيق التّقدّم، أكّد هذان المفكّران على طرق تصوّرها عبر بذل الجهد للنّقد الذّاتي، تمهيدا لإيقاظ الضمائر[46].

لاحظ كلّ من العروي وجعيط عن طريق إمعان النّظر في المجتمعات العربيّة، وخاصّة منها المغرب الأقصى وتونس، بأنّ حركات التحرّر الوطني التي تحوّلت إلى دول وطنيّة، قد لاقت فشلا ذريعا قادها من الظلم الاستعماري والتخلّف إلى ما يسمّى بالاستقلال الوطني الذي اتّسم بتحسّن الظروف المادّيّة والرّمزيّة للوجود المشترك. تمّ وضع معايير التّقدّم هذه في خانة الحداثة، غير أنّ العشرين سنة التي مرت على استقلال كلّ من المغرب وتونس، أظهرت أنّ هذه "الحداثة" ما زالت لم تتحقّق بعد، وذلك لأنّ مشروعي كلا البلدين يحملان في

[46] Idriss Jebari, « L'histoire et " l'avenir possible " : Laroui, Djait et la modernité du Maghreb dans les années 1970 », *Année du Maghreb*, n°10/ 2014, pp. 189-206 [en ligne] : https://doi.org/10.4000/anneemaghreb.2077

جوهرهما محدوديّة وتناقضات ذات طبيعة فكريّة تكبح التطوّر. فالدّولة الوطنيّة في شكلها السوسيو-سياسي بالنّسبة لهما (وخاصّة الدّور الذي اضطلعت به الطبقة الحاكمة)، أعاقت المشروع الوطني في تجاوز العقبات من أجل تحقيق الحداثة، فكان الرّكود الذي جعلهما يتحدّثان عن حالة "أزمة".

طبع كلّ من كتاب عبد الله العروي حول *أزمة المثقّفين العرب*[47]، وكتاب هشام جعيط حول *الشخصيّة والمصير العربي الإسلامي*[48]، الذين نشرا في باريس، السّاحة الفكريّة في أواسط السّبعينات وما زال تأثيرهما قائما إلى حدّ الآن. أمّا الكتاب الأوّل فقد طرح فيه صاحبه مسألة الإيديولوجيّة العربية التي لم تستطع بلوغ الحداثة بسبب ثقل الإرث التقليدي La tradition، الذي لا يمكن تجاوزه إلاّ عند توخّي المثقفين العرب المنحى الذي يعطي المكانة الهامّة للتاريخ في تفسير الحوادث البشريّة historicisme. وأمّا الكتاب الثاني فقد ركّز فيه مؤلفه على إشكاليّات التّغيير والتواصل continuité في تونس ما بعد الاستقلال ليصل إلى نتيجة مفادها أنّ الإصلاح الذي تقوده الدّولة لا يمكن أن يحقّق الحداثة لأنّه أسقط من حساباته المجالات التي تستوجب التّغيير العميق، وخاصّة إصلاح الدّين والدّولة.

أصبح كتابا كلّ من العروي وجعيط -حسب إدريس جباري-[49] فكرا ملتزما، أراد من خلاله المؤلّفان المساهمة في ديناميكيّة التّغيير التي طرحتها أزمة أنظمة ما بعد الاستقلال في منتصف سبعينات القرن الماضي. فهل يمكن استنتاج أنّهما بهذه المساهمة الفكريّة أصبحا فاعليْن في السّاحة العامّة؟ على الرّغم من أنّه يصعب معرفة أثر هذين الكتابين في واقع العرب في ذلك الزمن، ولكن الثابت أنّهما أعطيا للمؤلفيْن بروزا لافتا visibilité وشرعيّة خوّلت لهما التّعبير علنا، ذلك أنّ

[47] Abdallah Laroui, *La crise des intellectuels arabes : traditionalisme ou historicisme ?* Paris, Maspero, 1974.
[48] Hichem Djait, *La personnalité et le devenir arabo-islamiques*, Paris, Editions le Seuil, 1974.
[49] Idriss Jebari, « L'histoire et " l'avenir possible " : Laroui, Djait et la modernité du Maghreb dans les années 1970 »…*op.cit.*

الفكر الذي ساهما به من خلال هذين الكتابين كانا نوعيّا مختلفا عمّا أنتجه بقيّة الجامعيّين.

ومع ذلك، لا يجب أن يغيب عن الأذهان أن اختيار المؤلّفيْن الكتابة باللّغة الفرنسيّة وبأسلوب معقّد ونقدي، قد قلّص نسبة القرّاء، ولعلّ هذا ما جعل السّلطات في كلّ من المغرب الأقصى وتونس لا تُعير أيّ اهتمام للكتابين ومؤلّفيْهما، فتحوّل النقاش الذي أراده المؤلّفان أن يكون حول البديل من أجل التغيير العميق لبلوغ الحداثة وعدم الاكتفاء بالتّحديث البطيء، إلى نقاش غير مجدي مع مجموعات تنتمي إلى تيّارات فكريّة مطبّعة مع الأنظمة القائمة وترى فيما حقّقته إنجازا عظيما.

ومهما يكن من أمر فإنّ العروي وجعيط وإن لم ينخرطا في النّضال السّياسي ضدّ أنظمة ما بعد الاستقلال مثلما كان شأن المناضلين السّياسيّين من اليساريّين بمختلف مشاربهم، فإنّ فضلهما يكمن في كونهما كانا من أوّل من كتب في أزمة الأنظمة القائمة، وقدّما البديل الذي يجب أن يقوم على التّغيير العميق من أجل تحقيق قيم الحداثة، وهو الأمر الذي استشعره الجميع بما في ذلك الأنظمة السّياسيّة، غير أنّ طريقة التّغيير عندهم كانت مختلفة عمّا فكّر فيه المفكّريْن المغربي والتّونسي.

لم تر الأنظمة السّياسيّة القائمة في البلدان العربيّة، ضرورة التغيير من أجل تنوير العقول واعتماد الفكر النّقدي لخلق الأوطان والمواطنين، ولا في فرض سلطة القانون لضمان الحقوق الكونيّة للإنسان، ولا في مقاومة الفساد والمفسدين بترشيد نفقات الدّول من أجل الصّالح العامّ، بقدر ما رأت فيه تموقعا جيوستراتيجيّا إقليميّا جديدا يخوّل لها الدّيمومة في الحكم بإعادة إحكام السّيطرة على شعوبها التي عبّرت عديد فئاتها على معارضتها لهذه الأنظمة نتيجة تفاقم أزماتها السّياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة وفشلها في مواجهة التّغيّرات السّياسيّة والعسكريّة والدّيمغرافيّة والاجتماعيّة والثّقافيّة التي كانت تمرّ بها

المنطقة العربيّة في ذلك الزّمن، فكان الحلّ الأسهل لضمان بقائها، الاعتراف غير المعلن بهيمنة المملكة العربيّة السّعوديّة على هذه المنطقة مع كلّ ما يتبع ذلك في فلسفة السّياسات التّعليميّة والثقافيّة والإيديولوجيّة لجلّ البلدان العربيّة والإسلاميّة السّنّيّة.

- **الحداثة في مقاومة فكر "الصّحوة الإسلاميّة"[50]**

استفادت المملكة العربيّة السّعوديّة سياسيّا وإيديولوجيّا من تراجع دور مصر بعد حرب 1967، أمّا اقتصاديّا وجيوستراتيجيّا فقد استفادت كثيرا من البترودولار[51]، الذي كان السّبب في تكّدس ثروة طائلة في البلدان المنتجة للنّفط انطلاقا من 1973. وهذا ما زاد في أهميّة البعد الاستراتيجي لمنطقة الشّرق الأوسط منذ انتهاء الحرب العالميّة الثانية، الأمر الذي أدركته الولايات المتّحدة فجعلها تسعى إلى ربط علاقات جيّدة مع المنطقة لضمان تزويدها بمادّة "الذهب الأسود" الشديدة الحيويّة لاقتصادها. وفي هذا الإطار تمّ إمضاء اتّفاقيّة دي كوينسي Pacte du Quincy بين الرّئيس الأمريكي روزفلت وملك العربيّة السّعوديّة سنة 1945. التزم السّعوديّون في هذه الاتّفاقيّة بتوفير ما يحتاجه الاقتصاد الأمريكي من النّفط الخامّ، وفي المقابل التزم الأمريكان بضمان الحماية العسكريّة للمملكة في حالة تعرّضها للغزو. ولا زالت هذه الاتّفاقيّة سارية المفعول إلى الوقت الحاضر، فصمدت أمام كلّ الأزمات التي وتّرت العلاقات الأمريكيّة السّعوديّة بما

[50] تُسمّى أيضا "الصحوة السّعوديّة" أو "صحوة بلاد الحرمين"، ظهر هذا المصطلح في ثمانينات القرن الماضي، وهو يعبّر عن حركة فكريّة اجتماعيّة إخوانيّة، نشأت بدعم من مجموعة دعاة سعوديين من أمثال سلمان العودة وعوض القرني وعائض القرني... انخرطت هذه الحركة في العمل الدّعوي المباشر وعبر وسائل الاتصال السّمعي البصري "لإيقاظ النّاس من غفوتهم" حسب زعمهم. دعّمت الدّولة السّعوديّة قيام هذه الحركة ونشاطها خلال الغزو السّوفياتي لأفغانستان فكان تأثير أفكارها بارزا في رسم سياسات وزارتي العمل والتعليم، ولكنّها اصطدمت معها في منتصف التسعينات بسبب مطالبة رموز الحركة بتغييرات اجتماعيّة وسياسيّة أبرزها وقف التّعاون العسكري مع الولايات المتّحدة إبّان حرب الخليج الثانية. تواصل الصّراع بين الحركة الصّحويّة والتيّار الليبرالي في عائلة آل السعود ليبلغ درجة العداوة مع وليّ العهد محمّد بن سلمان الذي تعهّد بالقضاء عليها لتعود المملكة العربيّة السّعوديّة إلى ما كانت عليه قبل سيطرة هذه الحركة على سياسات النّظام السّعودي.

[51] البترودولار هو الدّولار المتأتّي من بيع النّفط الخام من البلدان المصدّرة، ليُوظف فيما بعد عن طريق النّظام البنكي العالمي. وهو مفهوم أسّسه ابراهيم عويس من جامعة جورج تاون سنة 1973، لوصف تحرّكات العملة بعد بيع النّفط الذي تُحدّد أسعاره بالدّولار الأمريكي. بعد الصّدمتين النّفطيتين لسنوات 1970، وقع إعادة استثمار البترودولار في الولايات المتّحدة الأمريكيّة وفي أوروبا، وهذا ما أدّى إلى ديمومة التدفّقات الماليّة ذهابا وإيابا بين البلدان المتقدّمة المستهلكة للنّفط والبلدان المصدّرة.

في ذلك هجمات 11 سبتمبر 2001، التي كان معظم منفّذيها من السّعوديّين، وهو ما يدلّ على الأهميّة الاستراتيجيّة لهذه الاتفاقيّة لكلا البلدين.

المهمّ أنّ البترودولار كدّس ثروة عظيمة للرّأسمال العالمي في البلدان الغربيّة عبر توظيفه في البنوك التجاريّة ممّا ساهم في تغذيّة الاحتكار المالي عن طريق منح القروض للبلدان النّامية خاصّة. وساهم البترودولار أيضا في الإثراء الفاحش للطبقات الحاكمة الخليجيّة وخاصّة منها آل سعود عن طريق إعادة تدوير أرباحها النّفطيّة في البنوك الغربيّة، وفي الادخار، وعن طريق شركات الاستثمار وتوظيف الأموال وشركات التّأمين والبنوك حسب تعاليم الماليّة الإسلاميّة[52]. استغلّت العائلات المالكة في الأنظمة الخليجيّة وعلى رأسها المملكة العربيّة السّعوديّة هذه الثروات الطّائلة لبثّ الدّعاية من أجل نشر الفكر الوهّابي وفكر الإسلام السّياسي بكلّ تلويناته عن طريق الحملات الدّعويّة والفتاوى التي تبثها المحطات التّلفزيّة والإذاعيّة والشبكات العنكبوتيّة والجرائد والمجلات والكتب.

كما استغلّت هذه العائلات الحاكمة الخليجيّة موقعها الاستراتيجي وعلاقاتها بالولايات المتحدة الأمريكيّة وأوروبّا للتّأثير على أغلب أنظمة البلدان العربيّة لإعادة "أسلمة شعوبها" التي سرّبت في برامجها التعليميّة مساحة أكبر للمناهج التلقينيّة التقليديّة على حساب المناهج العلميّة والفكر النّقدي، فتخلّت عن تدريس العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة وخاصّة الفلسفة بدعوى الاهتمام أكثر بالتّكنولوجيا والعلوم التقنيّة والتّجريبيّة على أساس عقليّة الربح المادّي الأوفر وليس على أساس بعدها العقلاني الإنساني من أجل خلق قيم الحداثة مثل الحريّة والمواطنة والمساواة... وأدّى تأثير الأنظمة الخليجيّة على بقيّة الأنظمة العربيّة في فتح المجال أمام المؤسّسات الدّينيّة وخاصّة الأزهر لبثّ الحملات التحريضيّة والفتاوى لتكفير المخالفين لهم في الرّأي ممّا شجّع على التضييق عليهم وحتّى على اغتيالهم في بعض الأحيان. ونتج عن الدّعاية الخليجيّة

[52] Yassine Essid, *La face cachée de l'islamisation,* Paris, Editions de l'Aube, 2016, p.16.

المتنوّعة والمكثّفة تحرّر نشاط التيّارات الدّينيّة الإسلاميّة في الأحياء الشعبيّة والمساجد والمدارس القرآنيّة لتعليم مبادئ الدين الحنيف وسيرة الرّسول والصحابة والسّلف الصّالح الذي أهملته أنظمة التعليم التغريبيّة حسب زعمهم. وما زاد في سرعة "إعادة أسلمة" المجتمعات العربيّة وخاصّة منها مصر هو كثافة هجرة أبنائها للعمل في بلدان الخليج بداية من ثمانينات القرن الماضي وخاصّة خلال التّسعينات بعد أن أغلقت أبواب الهجرة إلى العراق بعد فرض الحظر الاقتصادي. وتعود أسباب أدفاق الهجرة المتتالية نحو بلدان الخليج إلى ارتفاع نسب التّزايد الدّيمغرافي وكثرة البطالة وتدنّي مستوى العيش بسبب اختلال التّوازن بين قيمة الرّواتب والارتفاع المشطّ للأسعار النّاتج عن سياسة الانفتاح التي توخّتها الأنظمة العربيّة وهيمنة النّظام الليبرالي. لقد سبّب عيش آلاف المواطنين العرب في المملكة العربيّة السّعوديّة خاصّة، لمدّة عديد السّنوات من أجل تحسين ظروف عيشهم، إلى التّأثر بالفكر الوهابي والتأقلم مع نمط العيش الذي يفرضه، فكانوا ينقلونه متى رجعوا إلى أوساطهم الاجتماعيّة المحيطة بهم، وهذا ما أدى إلى انتشار هذا الفكر سلوكا ولباسا وطقوسا في معظم البلدان العربيّة في المشرق والمغرب.

على الرّغم من قتامة المشهد السّائد في معظم البلدان العربيّة انطلاقا من ثمانينات القرن الماضي، الذي اتّسم بالانغلاق أمام الاجتهاد، والعداء لحرّيّة التّفكير والتّعبير، لم يتوان الكثير من المفكّرين والباحثين في قضايا الإسلام والحداثة من الماركسيّين والعلمانيّين والإسلاميّين عن الكتابة لنقد التوجّهات الفكريّة المتطرّفة لفكر الإسلام السّياسي، والمساهمة في التفكير في نشر قيم الحداثة القائمة على الفكر النّقدي والعقلانيّة، فتعرّضوا للعنف ومصادرة أفكارهم. لئن اشترك هؤلاء في روح المقاومة الفكريّة لوضْع اتّسم بالجمود ورفض كلّ تجديد في تصوّر مستقبل المجتمعات العربيّة والإسلاميّة على الصعيد السّياسي والثقافي، فقد اختلفوا في شكل إيصال أفكارهم وطرقها وهذا ما جعل تقبّلها في مجتمعاتهم يختلف من فئة إلى أخرى.

يمكن تقسيم من قاوموا الفكر الإسلامي المتحجّر إلى فئتين:

الفئة الأولى كلّ الذين كتبوا في نقد الفكر الإسلامي من أجل قيم الحداثة بلغات أخرى غير العربيّة مثل الفرنسيّة أو الإنقليزيّة، وقد تلقّى جلّ هؤلاء تكوينا أكاديميّا في جامعات بلدانهم "اللائيكيّة" أو في الجامعات الغربيّة. ومن أبرز هؤلاء يمكن أن نذكر:

✓ فضل الرّحمان مالك (1919- 1988)، تلقّى تكوينا دينيّا في الفقه والحديث والتّفسير وعلم الكلام والفلسفة تحت إشراف والده الذي كان من علماء الدّين في ديوبند بالهند، ثمّ التحق بجامعة البنجاب بمدينة لاهور، ومنها نال شهادة الماجستير في الأدب العربي. التحق بجامعة أكسفورد، وأعدّ رسالة بعنوان "فلسفة ابن سينا" ناقشها سنة 1949. درّس الفلسفة الإسلاميّة والأدب الفارسي في جامعة دورهام ببريطانيا، ثمّ التحق بمعهد الدّراسات الإسلاميّة بجامعة ميكيل McGil الكنديّة. عاد إلى باكستان بعد أن دعاه الجنرال أيّوب خان ليرأس هناك معهد الدّراسات الإسلاميّة. وفي هذا الإطار كتب فضل الرّحمان مالك عدّة مقالات وكتاب بعنوان **الإسلام**، تناول فيها بالدّرس كيفيّة مواجهة الحداثة والتّجديد، ومدى ملاءمة الأحكام السّياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة للإسلام مع العالم الجديد، فعارضه علماء الدين المتأثّرين بالفكر الوهّابي بشدّة وعلى رأسهم أبو الأعلى المودودي، فحُرّم كتابه وهُدّد بالاغتيال. ولهذا غادر نهائيّا الباكستان، وهاجر إلى الولايات المتحدة الأمريكيّة أين التحق بجامعة شيكاغو التي اشتغل فيها بالبحث والتّدريس إلى آخر حياته. كتب فضل الرّحمان مالك عديد الكتب والمقالات باللّغة الإنقليزيّة. "مثلت فلسفة الهرمنيوطيقا herméneutique الأساس الجوهري لتفكيره الذي يقوم على الاجتهاد الشامل والجامع لإعادة قراءة الموروث السابق من أجل مواجهة العالم المعاصر، وهو ما جعله يذهب إلى تقسيم ما جاء في القرآن والسّنّة إلى قسمين، يحتوي الأوّل منها على القيم الثابتة التي لا تتقيّد بمكان وزمان معيّنين، وأمّا الثانيّة فهي عبارة عن تعاليم تشتمل على

المتغيّرات ذات الصفة التاريخيّة التي لا تقبل التّأبيد وتتغيّر بتغيّر الظّروف"[53]. لم يستطع الرّحمان عن طريق دعوته إلى تجديد الفكر الدّيني على طريقة محمّد إقبال التّأثير في المجتمع الباكستاني ولا في الاختيارات الاستراتيجيّة للدّولة الباكستانيّة النّاشئة (1947) التي وقعت –في مرحلة أولى- تحت تأثير علماء الدّين المتشبّثين بالسّلف الصّالح، ثمّ انضمّت إلى الاختيارات الجيوستراتيجيّة للتحالف الأمريكي السّعودي في محاربة الشّيوعيّة السوفياتيّة في أفغانستان باسم حماية الدّين من خطر الإلحاد والكفر.

✓ محمد أركون (1928- 2010)، هو مثقّف من أصل جزائري وفيلسوف ومؤرّخ للإسلام. درس الفلسفة في كليّة الآداب بجامعة الجزائر، ثمّ بجامعة السربون بباريس أين تحصّل على التبريز في اللّغة والآداب العربيّة سنة 1956، والدّكتورا في الفلسفة سنة 1968. اشتهر أركون في الأوساط الجامعيّة سنة 1969 بفضل ما نشره من أبحاث حول الفكر الإنساني الإسلامي الذي أنتجه المؤرّخ والفيلسوف الفارسي ابن مسكويه (عاش في القرن العاشر للميلاد)، وخاصّة ترجمة كتابه **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**[54]. درّس في عديد الجامعات الفرنسيّة وخاصّة السربون، وتولّى الإدارة العلميّة لمجلّة **أرابيكا** Arabica، فساهم في ذياع صيتها في الأوساط العلميّة العالميّة. لعب أركون دورا مهمّا في تقدّم المعرفة عن الإسلام في الغرب. كان ينتمي إلى التيّار الإصلاحي النّقدي للإسلام، فطوّر نقدا للحداثة من داخل الفكر الإسلامي، ودعا إلى "إعادة التّفكير في الإسلام" في العالم المعاصر. ولتحقيق هذا الهدف كتب عديد الكتب المهمّة[55] التي كان لها وقعا على الرّأي العام الغربي، أمّا تأثيرها في البلدان العربيّة والإسلاميّة فقد اقتصر على

---

[53] محمد جعفر علمي، "نظريّة فضل الرّحمان في الاجتهاد الدّيني"، **مركز البحوث المعاصرة في بيروت**، 09/ 04/ 2015 https://nosos.net

[54] ترجم أركون هذا الكتاب تحت عنوان *Traité d'éthique*.

[55] من أبرز ما كتبه أركون فيما يتعلّق بإعادة التفكير في الإسلام لملاءمة الحداثة.

La pensée arabe, Paris, PUF, « coll. Que sais-je ? » 1975 ؛ *Lectures du Coran*, Paris, Maisonneuve &. Larose, 1982 ؛ *Penser l'islam aujourd'hui*, Alger, Laphomic- ENAI, 1993 ؛ *The unthought in contemporary islamic thought*, Londres, Saqi Books in association with The Institute of Ismaili Studies, 2002.

النّخبة المثقّفة التي تُتقن اللّغات الأجنبيّة وعلى المختصّين في البحث في قضايا الإسلام والحداثة أو تجديد الفكر الدّيني.

✓ عبده فيلالي- الأنصاري، وُلد في مدينة مكناس بالمغرب الأقصى سنة 1946، وهو فيلسوف، مقرّب من النّظام الملكي المغربي. شغل منصب مدير معهد دراسات الحضارة الإسلاميّة الذي أسّسه آغا خان بلندن، ومدير مؤسّسة الملك عبد العزيز آل سعود للدّراسات الإسلاميّة والعلوم الإنسانيّة بالدّار البيضاء. يُدير **المجلّة المغاربيّة للكتاب** *Prologues* التي نشر فيها الكثير من المقالات. يُعتبر من أكبر المفكّرين الإنسانيّين عن الإسلام، دعا بوصفه من مؤيّدي النّقد التاريخي للنّصوص الدّينيّة والفقهيّة إلى ضرورة الانفتاح على الحوار الدّيمقراطي. اهتمّ الأنصاري في كتاباته بالمثقّفين المسلمين الذين تناولوا المسائل المتّصلة بالدّين وبالعالم الإسلامي، فقسّمهم إلى ثلاث تيّارات، انغمس الأوّل منها في السّلفيّة، فسعى إلى تعزيز مشروعه الدّاعي إلى العودة إلى العصر الذّهبي للإسلام على أساس معياري. ويقدّر التّيار الثّاني الذي يُمثل نسبة قليلة، أنّ الدّين تمّ تجاوزه. وأمّا التّيّار الثالث فيجتهد لإيجاد طريق جديد يقوم على إصلاح الإسلام من الدّاخل[56]. وشدّد عبده الأنصاري على أهميّة العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة في دراسة الدّين على أساس المناهج العلميّة الحديثة والقطع نهائيّا مع الأساليب التقليديّة لتناول هذا الموضوع

✓ حمّادي الرّديسي، وُلد بتونس سنة 1952، وهو جامعي تونسي مختصّ في الإسلاميّات والعلوم السّياسيّة. تحصّل على شهادة دكتورا الدّولة في العلوم السّياسيّة سنة 1992، ودرّس في كليّة الحقوق والعلوم السّياسيّة بتونس وفي عديد الجامعات الأجنبيّة. ألّف عديد الكتب والدّراسات[57] حول العالم العربي الإسلامي باعتماد المنهج المقارن والمقاربات المتعدّدة الاختصاصات. تنطلق

[56] Didier Monciaud, « Abdou Filali-Ansary, *Réformer l'islam ? Une introduction aux débats contemporains* », *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique* [En ligne], 104 | 2008, [en ligne] : URL : http://journals.openedition.org/chrhc/340

[57] من أشهر كتب حمّادي الرديسي التي أحدثت ضجّة هي:

L'exception islamique, Paris, Seuil, 2004 ; *Le pacte de Najd ou comment l'islam sectaire est devenu* l'islam, Paris, Seuil, 2007 ; *La tragédie de l'islam moderne,* Paris, Seuil, 2011 ; *L'islam incertain : révolution et islam post-autoritaire*, Tunis, Cèrés, Tunis, 2017.

أبحاثه في كلّ مرّة من الأحداث الرّاهنة ليحلّلها ويتعمّق للبحث في جذورها في الفكر العربي الإسلامي وخاصّة ذلك الذي يعود إلى العصر الوسيط. يشهد له عديد الدّارسين بجرأته في معالجة قضايا الإسلام والحداثة، إذ يرى أنّ "تراجيديا" الإسلام تكمن نوعا ما في استحالة تحديث الإسلام من جهة، واستبعاد احتمال أسلمة الحداثة من جهة أخرى، ليكون مستقبل الإسلام -حسب رأيه- ببساطة في انتصار الحداثيّين، مثلما كان شأن المسيحيّة من قبله، ولكن ليس دون ألم. وعلى الرّغم من رفض حمّادي الرّديسي أيّ إمكانيّة للجمع بين الإسلام والحداثة، فقد سلّم في كتابه ما قبل الأخير بإدماج الإسلاميّين في اللّعبة السّياسيّة من أجل الدّيمقراطيّة، ولكنّه حذّر من إدماجهم على المستوى الثّقافي ودعا إلى مقاومتهم ما داموا لم يتوصّلوا بعد إلى التّراجع على اعتناق الفكر السلفي التيولوجي (الشريعة)، لأنّ حركة النّهضة في تونس ولئن قطعت مع السّلطويّة السّياسيّة فإنّها لم تقطع أبدا مع الشريعة، وهو الذي جعل حركات الإسلام السّيّاسي تتناسل من بعضها البعض فكلّما تخلّت حركة منها عن العنف باسم الجهاد إلاّ وظهرت حركة أكثر عنفا ودمويّة.

فضلا عن المفكّرين الذين وقع ذكرهم أعلاه، يوجد عديد المفكّرين الآخرين الذين عاشوا في بلدانهم أو أقاموا في الخارج، وكتبوا بلغات أخرى غير العربيّة مثل محمّد الشرفي الذي دعا في كتابه ***الإسلام والحرّيّة***[58] إلى قراءة نقديّة وعميقة للتاريخ والفقه الإسلاميين وإعطاء الأولويّة للتّربيّة والتعليم للوصول إلى الحريّة والدّيمقراطية. وعبد الوهاب المدّب الذي اعتبر أنّ الإسلام السياسي هو مرض الإسلام غير أنّ جذوره موجودة في النّصّ القرآني[59]، عكس فطيمة مرنيسي التي تُعيد مساءلة القرآن والأحاديث لتفنيد فكرة أن يكونا الأصل في الهيمنة الذكوريّة في المجتمعات العربيّة الإسلاميّة[60] وجورج قرم الكاتب اللّبناني المسيحي

[58] Mohamed Charfi, *Islam et liberté, le malentendu historique,* Paris, Albin Michel, 1999.
[59] Abdelwahab Meddeb, *La maladie de l'islam,* Paris, Seuil, 2005.
[60] لفطيمة مرنيسي كتابات كثيرة من أبرزها :
Le harem politique, Albin Michel, 1987 ; *Sexe, Idéologie et Islam,* Tierce, 1983 ; *Le monde n'est pas un harem,* Albin Michel, 1991 ; *La peur modernité, conflit islam démocratie,* Albin Michel- Le fennec, 1992 ; *Rêves de femmes,* Albin Michel, 1994.

الذي فرّق في كتاباته[61] بين الهويّة الدّينيّة والهويّة القوميّة العربيّة التي تمثّل الخطّ الفاصل بين الفكر الإسلامي والفكر العربي، ففي حين كان الفكر العربي منفتحا على الحداثة بالمساهمة المهمّة للمفكّرين العرب من المسيحيّين، انغلق الفكر الإسلامي على افتتانه بالماضي والبحث على الإسلام الآخر الذي لا يمكن تكراره. أمّا يوسف الصّديق[62] ومحمّد الشريف الفرجاني[63] فقد اعتمدا على هرمنيوطيقا المعنى herméneutique du sens من أجل إعادة قراءة الإرث الإسلامي وتجديده

تراوحت كتابات المفكّرين العرب والمسلمين الذين كتبوا باللّغات الأجنبيّة وخاصّة الفرنسيّة بين الدّعوة إلى إعادة القراءة النّقديّة للتراث الإسلامي باعتماد مناهج البحث الغربيّة، والقطع النّهائي مع هذا التّراث لإرساء الحداثة. وعلى الرّغم من راديكاليّة بعضهم، لم يتعرّضوا إلى أحكام الفتاوى الاستئصاليّة لفكر الإسلام السّياسي، وخاصّة الوهّابي منه والإخواني إلاّ في حالة استعراض أفكارهم في مناظرات على الشّاشات التلفزيّة أو السّاحات السّياسيّة مثلما كان شأن عبد الوهاب المدّب وحمّادي الرّديسي، أو تولّيهم لمناصب في مؤسّسات الدّولة مثل فضل الرّحمان مالك ومحمّد الشّرفي.

الفئة الثانية وتضمّ المفكّرون الذين عبّروا عن آرائهم زمن انتشار فكر "الصّحوة الإسلاميّة" باللّغة العربيّة وأقاموا في بلدانهم، ولهؤلاء نُصبت "محاكم التّفتيش" عبر فتاوى تراوحت أحكامها بين التكفير والنّفي والاغتيال خلافا لآخرين سبق ذكرهم. فلئن تعرّض بعضهم وخاصّة من بين روّاد النهضة العربيّة خلال النصف الأوّل من القرن العشرين، إلى كثير من حملات التّكفير التي أصدرتها المؤسّسات الدّينيّة الرّسميّة (الأزهر في مصر والزيتونة في تونس)، ممّا حدا ببعضهم إلى التّراجع عن مواقفه الفكريّة مثلما كان شأن علي عبد الرّازق، واختيار العزلة والموت بعيدا عن النّاس مثلما كان شأن الطاهر الحدّاد، وتجاوز المحنة

[61] Georges Corm, *Pensée et Politiques dans le monde arabe op. cit.*
[62] Youssef Seddik, *Nous n'avons jamais lu le Coran,* Paris, La Tour-d'Aigues, Editions de l'Aube, coll. « monde en cours/ les voix du sacré », 2004.
[63] Mohamed Chérif Ferjani, *Le politique et le religieux dans le champ islamique*, Paris, Fayard, 2005.

بسبب تبرئته من قبل المحكمة بالنّسبة إلى طه حسين، فلم يتعرّض أيّ منهم للاغتيال أو النفي.

ومن أبرز المفكّرين المنتمين إلى الفئة الثانية ممّن تعرّضوا إلى محن بسبب أفكارهم التي اعتبرها المتشدّدون من الإسلاميّين وبعض الأنظمة العربيّة، كفرا وإلحادا وارتدادا عن الإسلام يمكن أن نذكر بعض الأشخاص من المنتمين إلى تيّارات فكريّة متنوعة:

✓ محمود محمّد طه السّوداني (1909-1985)، كان سياسيّا معاديا للاستعمار ومفكّرا إسلاميّا ليبراليّا. تخرّج مهندسا من كليّة غوردن بالخرطوم سنة 1932. وكان من بين مؤسّسي الحزب الجمهوري سنة 1945، الذي كان أوّل من دعا إلى استقلال الّسودان وقيام دولة جمهوريّة. من المبادئ التي قام عليها هذا الحزب في مرحلة أولى العودة إلى الدين الحنيف مثلما كان في عهد عمر بن الخطاب عن طريق الاهتمام بالتعليم، وتخصيص تعليم مختلف للرّجال عن النّساء. اعتُقل سنة 1946 في مرّة أولى بسبب تزعّمه لاحتجاجات شعبيّة ضدّ البريطانيّين، ومرّة ثانية بسبب معارضته لقانون "ختان البنات". يعتبر كتاب **الإسلام** الذي أصدره سنة 1960 ***والرّسالة الثانية من الإسلام*** الصادر سنة 1967، بمثابة الكتابين الأمّ للدعوة الإسلاميّة الجديدة التي بلور فيها محمود طه أفكارا مخالفة لما هو سائد في أحكام الشريعة الإسلاميّة كقوله بأنّ الزكاة والجهاد ليسا أصلا في الإسلام، وأنّ السّفور والمساواة بين المرأة والرّجل يمثلان أصلا في الإسلام. واتّهم بسبب هذه الأفكار بالرّدّة في مرّة أولى سنة 1968، وجاء في نصّ الحكم عليه "بأنّه مرتدّ وأمرناه بالتّوبة من جميع الأقوال والأفعال التي أدّت إلى ردّته". أمّا اتّهامه بالرّدّة في المرّة الثانية، فكان بسبب رفضه مع أعضاء حزبه لقوانين الشريعة الإسلاميّة التي أصدرها نظام جعفر النّميري في سبتمبر 1983، فصدر حكم الإعدام ضدّه مع أربعة أشخاص من الجمهوريّين، ونُفّذ فيهم يوم 15 جانفي 1985. ارتبط فكر محمود طه وتطوّره بالعمل السّياسي، إذ لم يكن الحزب الجمهوري الذي أسّسه مجرد حزبا، بقدر ما كان أشبه بالجماعة التي يتجمّع فيها تلامذته والمؤمنون بأفكاره. اعتبر أنصار محمود طه أفكار أستاذهم بمثابة الثورة في الفكر

الإسلامي فأطلقوا عليها "الفكرة الجمهوريّة"؛ واختلف حكم النّاس من خارج الجماعة على هذا المشروع، فمن بينهم من رأى فيه تجديدا للدين الإسلامي، ومنهم من اعتبره تشويها متعمّدا للإسلام ومحاولة للتغيير وفقا لأهواء طه الشخصيّة. تقوم أفكار هذا المصلح على تقسيم الدين الإسلامي إلى قسمين: أمّا القسم الأوّل فأسماه بالإسلام المكّي، الذي يعتبره الإسلام الحقيقي، وهو في نظره أصل الدّين لأنّ آياته مليئة بالتّسامح والرّحمة، وأمّا القسم الثاني فسمّاه إسلام المدينة الذي نزل على الرّسول ليحكم من خلاله في الزّمن الذي كان يعيش فيه، لذلك انتهى هذا الإسلام بانتهاء عصر محمّد وانتهت معه أحكام آيات الجهاد والسّبي والميراث والتّمييز بين الرّجل والمرأة والحدود. وفي هذا الإطار دعا محمود طه إلى وقف الحرب مع إسرائيل والدخول في مفاوضات معها لاعتقاده في بطلان آيات الجهاد، على عكس كلّ المفكّرين الإسلاميّين والمشايخ في ذلك الزمن الذين باركوا هذه الحرب واعتبروها تجسيدا لأسمى معاني الجهاد الإسلامي[64]. وقد كلّف هذا الموقف المفكّر السّوداني عداوة الأغلبيّة الساحقة من الشّعوب العربيّة وحكّامها. لقد أدّت دعوة محمود طه إلى العودة إلى الإسلام المكّي دون إسلام المدينة باعتباره الأصل في الإسلام إلى وصفه من قبل الأوساط السّياسيّة الاستبداديّة والدّينيّة الأرتودوكسيّة بالشّذوذ عن الدّين فاتّهمته بالرّدّة وأعدمته.

- ✓ حسين مروّة (1910- 1987)، كان مناضلا سياسيّا ومفكّرا شيوعيّا لبنانيّا. تلقّى تكوينا مزدوجا جمع بين ثقافة جامعة النّجف الإسلاميّة الشيعيّة وثقافة جامعة موسكو الماركسيّة. درّس فلسفة الفكر العربي في الجامعة اللّبنانيّة، وترأس تحرير مجلّة الطريق الثقافيّة بين 1966 و1987، وكان عضوا في مجلس تحرير مجلّة النّهج الصادرة عن مركز الأبحاث والدّراسات الاشتراكيّة في العالم العربي، كما شارك في تأسيس اتّحاد الكتّاب اللّبنانيّين عام 1948. إلى جانب كتاباته في الأدب والصحافة، اهتمّ حسين مروّة بالتّراث الفكري العربي والإسلامي

[64] أحمد جدي، "محمود محمد طه... المفكّر الإسلامي الذي قتلته رؤيته المختلفة عن الدين"، 22 ديسمبر 2018 ، الرابط : https://raseef22.com/article/133513-محمود-محمد-طه-المفكر-الإسلامي-الذي-قت

وألّف كتابين[65]. فالتّراث بالنّسبة لمروّة متعدّدا وليس واحدا، ولذلك لا يجب أن يقتصر النّظر إليه على جانبه الفكري المادّي دون الجانب المثالي فيه. ويعتبر مروّة أنّ التراث يمثل مادّة مهمّة للتغيير، فراح في بحثه عن النزاعات الماديّة في الفلسفة العربيّة والإسلاميّة بالاعتماد على تطبيق على المنهج المادّي التاريخي الماركسي[66]، ليبيّن أنّ الفكر الإسلامي عبر التاريخ لم يكن واحدا مثلما يوحي بذلك فكر الإسلام السّياسي سواء كان شيعيّا أو سنّيّا، وإنّما كان متعدّدا، ولعلّ هذا ما جعل المخابرات السّوريّة تقرّر اغتياله بإيعاز من مخابرات الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة - كما ذهب إلى ذلك رفاقه- بتهمة الكفر بتعاليم الدّين الإسلامي.

✓ فرج فودة (1945- 1992) هو سياسي وكاتب ومفكّر مصري، تحصّل على ماجستير العلوم الزراعيّة ودكتورا الفلسفة في الاقتصاد الزّراعي من جامعة عين شمس. درّس فودة في جامعة بغداد بالعراق، ثمّ اشتغل خبيرا اقتصاديّا، ثمّ أسّس "مجموعة فودا الاستشاريّة" المتخصّصة في دراسة تقييم المشروعات. انخرط في العمل السّياسي في سياق ارتبط بالاضطرابات السّياسيّة ونموّ حركات الإسلام السّياسي على الصّعيد الداخلي واندلاع الثورة الإيرانيّة على الصّعيد الإقليمي، فانضمّ إلى حزب الوفد الجديد الذي رجع إلى نشاطه، بعد إعلان أنور السّادات عودة التّعدّديّة السّياسيّة سنة 1978، بعد أن ألغتها ثورة الضّبّاط الأحرار سنة 1953. وبالتّوازي مع التزامه بالعمل السّياسي المناوئ للإسلام السّياسي، ولج مجال الكتابة في الفكر السّياسي الذي تمحور حول فصل الدّين عن السّياسة والدّولة وليس عن المجتمع. أثار فكره جدلا واسعا بين المثقّفين ورجال الدّين بما في ذلك شيوخ الأزهر، وتضاربت حوله الآراء بين معارضين ومؤيّدين. ومن أشهر

---

[65] حسين مروّة، **النّزعات المادّيّة في الفلسفة العربيّة والإسلاميّة**، بيروت، دار الفارابي للنشر والتوزيع، (جزآن)، 1978؛ **تراثنا كيف نعرفه؟**، 1985

[66] لم يلق منهج فكر حسين مروّة حول التّراث قبولا من عديد المفكرين مثل محمد عابد الجابري الذي نعته مستهزئا "بالقراءة اليساريّة للتّراث" انظر: موسى برهومة، "القراءة اليساريّة للتراث الفكري العربي الإسلامي"، **مؤمنون بلا حدود للدّراسات والأبحاث**، الرابط: https://www.mominoun.com/articles/%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%B1%D8%A7%D8%A1%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D9%8A%D8%B3%D8%A7%D8%B1%D9%8A%D8%A9-%D9%84%D9%84%D8%AA%D8%B1%D8%A7%D8%AB-%D8%A7%D9%84%D9%81%D9%83%D8%B1%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B1%D8%A8%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85%D9%8A-391

الأفكار التي روّج لها فودة في كتاباته[67]، ومناظراته "إنكار العلمانيّة جهل بالحضارة الحديثة، وإطلاق صفة الكفر عليها جهل بالعلمانيّة، والدّعوة لدولة دينيّة جهل بحقوق الإنسان، والمناداة بالخلافة جهل بالتاريخ". إلى جانب الكتابات كان لفودة مناظرتان جمعته مع أنصار الدّولة المدنيّة ضدّ أنصار الدّولة الدينيّة، وهو ما جعل شيوخ الأزهر وقادة الإخوان يؤلّبون عليه الرّأي العامّ عبر بيان نشرته جريدة النّور لتكفيره وإقصائه من الحياة السّياسيّة، فوقعت الاستجابة سريعا باغتياله يوم 8 جوان 1992، وكان منفّذا العمليّة من المنتمين للإخوان المسلمين.

لقد ربط فرج فودة بين نشاطه السّياسي وإنتاجه الفكري الغزير، فطغى على هذا الفكر الجانب النضالي المتحمّس الذي أربك خصومه فأصدروا ضدّه "فتوى" تسبّبت في اغتياله.

✓ نصر حامد أبو زيد (1943-2010)، جامعي مصري، مختصّ في الدّراسات الإسلاميّة وفقه اللّغة العربيّة والعلوم الإنسانيّة. تحصّل على الإجازة في اللّغة والآداب العربيّة، والماجستير والدّكتورا في اللغة والآداب العربيّة والدّراسات الإسلاميّة بين 1972 و1979 من جامعة القاهرة.

لنصر حامد أبو زيد إنتاجا فكريّا غزيرا يتكوّن من كتب[68] ومقالات ومداخلات قدّمها في ندوات ومؤتمرات علميّة إلى جانب الحوارات والتّرجمات ومقدّمات الكتب. وقد تعلّقت جميع كتبه وأغلب مقالاته بقضايا الفكر الدّيني والتّراث والحداثة، بناء على رؤية نقديّة تجديديّة أعادت النّظر في التّراث الدّيني من كلّ جوانبه، وهذا ما يفسّر تعدّد المحاور التي عالجها أبو زيد وخصّص جزءا مهمّا منها للنّظر في العلاقة القائمة بين التّأويل herméneutique والإنسان والمعرفة الدّينيّة. إنّ القضيّة الرّئيسيّة بالنّسبة إلى نصر حامد أبو زيد لا تتمثّل في كيف

---

[67] **الوفد والمستقبل**، القاهرة، الهيئة العامّة لدار الكتب والوثائق بالتّعاون مع المجلس الأعلى للثقافة، 1983؛ **قبل السّقوط**، القاهرة، دار ومكتبة المعارف، 1984؛ **الحقيقة الغائبة**، 1984؛ **الملعوب**، 1985، **حوار حول العلمانيّة**، 1987؛ **الإرهاب**، 1988؛ ... وكتب عديد المقالات في الصحافة المعارضة مثل الأهالي والأحرار وغيرها، خاض فيها عديد المعارك الفكريّة دفاعا عن مبادئ الدّولة المدنيّة من علمانيّة ووحدة وطنيّة وحقوق إنسان.

[68] من أهمّ الكتب التي نشرها نصر حامد أبو زيد يمكن أن نذكر: **الاتجاه العقلي في التّفسير: دراسة في قضيّة المجاز في القرآن عند المعتزلة**، بيروت، دار التّنوير، 1993؛ **فلسفة التّأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محي الدّين بن عربي**، بيروت، دار التنوير، 1993؛ **مفهوم النّصّ: دراسة في علوم القرآن**، القاهرة، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب ، ط.2، 1994؛ المرأة في خطاب الأزمة، القاهرة، دار نصوص بالقاهرة، 1995؛ **التّفكير في زمن التكفير**، القاهرة، دار ابن سينا للنشر، ط.1، 1995...

نجدّد التّراث بقدر ما تتجلّى في إعادة تفسير التّراث طبقا لحاجات العصر،[69] ولتحقيق هذه الغاية يتبنّى آليات تحليل الخطاب فيتعامل مع النّصوص الدّينيّة باعتبارها نصوصا منتجة للمعنى الكلّي. وفي هذا السّياق شدّد على ضرورة الوعي بأنّ جميع النّصوص بما في ذلك النّصوص المقدّسة هي نصوص لغويّة موصولة بالسّياقات الاجتماعيّة والثقافيّة التي تشكلت فيها، بيد أنّ ذلك لا يعني بالضّرورة أنّ "إشكاليّات القراءة تتمثل في اكتشاف الدّلالات في سياقها التاريخي الثقافي الفكري، بل تتعدّى ذلك إلى محاولة الوصول إلى المغزى المعاصر للنّصّ التّراثي... فكلّ قراءة لا تبدأ من فراغ بل هي قراءة تبدأ من طرح أسئلة تبحث لها عن إجابات... فطبيعة الأسئلة تحدّد للقراءات آلياتها".[70] ومن هذا المنطلق اعتنى المشروع النّقدي لهذا المفكّر بطرق قراءة النّصوص الدّينيّة بتفكيك بُناها وتبيّن مقوّماتها. وذلك بالاستناد إلى المكتسبات المعرفيّة المعاصرة المستمدّة من علوم عديدة منها اللّسانيّات والسّميولوجيا وتحليل الخطاب... على أنّ أهمّ مقاربة عوّل عليها في قراءة الموروث الدّيني هي القراءة التّأويليّة herméneutique التي تُعدّ المقوّم الرّئيسي في مشروعه النّقدي السّاعي إلى تجاوز النّظرة التّقليديّة للتّراث من خلال إعادة النّظر في المسلّمات التي حوّلها الضّمير الدّيني إلى حقائق متعالية عن التاريخ.[71]

أثارت كتابات نصر حامد أبو زيد في الفكر الدّيني الإسلامي ومعارضته سلطة النّصّ المطلقة ضجّة إعلاميّة واسعة النّطاق في منتصف تسعينات القرن الماضي، إذ اتّهمه بعض زملائه بالارتداد عن الإسلام والإلحاد، ولأنّ القانون المصري يفتقد إلى مواد لمقاضاته بالارتداد، عمد خصومه إلى الالتجاء إلى محكمة الأحوال الشّخصيّة التي تطبّق فقه الإمام أبي حنيفة للتفريق بينه وبين

---

[69] محمّد حمزة، **إسلام المجدّدين، سلسلة الإسلام واحدا ومتعدّدا**، إشراف عبد المجيد الشرفي، بيروت، رابطة العقلانيّين العرب ودار الطليعة للنشر والتّوزيع، ط. 1، 2007، ص. 37.

[70] نصر حامد أبو زيد، **إشكاليّات القراءة وآليات التّأويل**، الدّار البيضاء/ بيروت، المركز الثقافي العربي، ط.7، 2005، ص6.

[71] محمّد إدريس، "قراءة في مشروع نصر حامد أبو زيد الفكري"، *مؤمنون بلا حدود للدّراسات والأبحاث*، أفريل 2025 ، الرابط : https://www.mominoun.com/articles/%D9%82%D8%B1%D8%A7%D8%A1%D8%A9-%D9%81%D9%8A-%D9%85%D8%B4%D8%B1%D9%88%D8%B9-%D9%86%D8%B5%D8%B1-%D8%AD%D8%A7%D9%85%D8%AF-%D8%A3%D8%A8%D9%88-%D8%B2%D9%8A%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D9%81%D9%83%D8%B1%D9%8A-1943--2010-2690

زوجته، لأنّه لا يجوز في هذا الفقه زواج المسلمة من غير المسلم. وفعلا استجابت المحكمة لهذا الطلب، فلم يجد نصر حامد أبو زيد لتفادي تنفيذ هذا الحكم سوى الرّحيل إلى هولندا حيث أقام مع زوجته واشتغل أستاذا للدّراسات الإسلاميّة بجامعة ليدن. عاد إلى مصر قبل وفاته بأسبوعين بعد أن أُصيب بفيروس فشل الأطبّاء في تحديد علاجه وكان ذلك يوم 5 جويلية 2010.

يوجد إلى جانب هؤلاء المفكّرين الذين أقاموا في بلدانهم وكتبوا باللّغة العربيّة عديد المفكّرين الآخرين مثل المغربي محمّد عابد الجابري الذي يتمحور فكره في البحث حول النّهضة والحداثة والعقلانيّة بالاعتماد على المناهج النّقديّة العصريّة وذلك بهدف تحديث اللّغة وتجديد الفكر في آن معا،[72] وعبد المجيد الشرفي الذي قدّم في كتاباته قراءة حداثيّة للإسلام[73] وسلك البعض من تلامذته نفس المنهج، وبرهان غليون الذي كرّس فكره في نقد الحداثة والإسلامويّة[74] معتبرا أنّ النّخبة الحداثيّة قد انتزعت "العلمنة" من سياقها التّاريخي وحوّلتها إلى شارة تمييز اجتماعي، فغدا أنصار العلمانيّة مثل أنصار العقيدة الإسلامويّة غير قادرين على تحرير مفهوم الدّولة من سيطرة العقيدة الحزبيّة[75]، وتحوّل شعار العلمانيّة إلى صور مقلوبة لمفهوم "حاكميّة الله" الذي رفعته الحركة الإسلامويّة[76]. والحال أنّ العرب، لن يصلوا إلى السّلام الدّاخلي مادام بعضهم يطالب بفصل الدّين عن الدّولة ويطالب بعضهم الآخر بدولة دينيّة[77] بدلا من أن يحتكموا إلى المعادلة الدّيمقراطيّة[78]. ويرى وعزيز العظمة[79] أنّه من الخطأ

---

[72] أحمد العطّار، "مدخل إلى فكر محمّد عابد الجابري: المنهج والرّؤية"، **الاوان**، 2 سبتمبر 2016، الرابط : https://www.alawan.org/2016/09/28/مدخل-إلى-فكر-محمد-عابد-الجابرى-2/

[73] طارق حجّي، "عبد المجيد الشرفي، القرآن وتحديث الإسلام"، **مركز تفسير الدّراسات القرآنيّة**، الرابط : https://tafsir.net/article/5116/abd-al-mjyd-ash-shrfy-al-qr-aan-wthdyth-al-islam

[74] شمس الدّين الكيلاني، "برهان غليون: من نقد الحداثة إلى نقد مفهوم الإسلاميّين المعاصرين للدّولة"، **تبين**، عدد 9 ، 2014، ص 121-129.

[75] برهان غليون، **نقد السّياسة، الدّين والدّولة**، بيروت، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر، 1991، ص 305.

[76] *المرجع نفسه*، ص 307.

[77] *المرجع نفسه*، ص 453.

[78] **المسألة الطائفيّة ومشكلة الأقليّات**، القاهرة، سينا للنشر، 1988، ص 66 و67.

[79] من أبرز كتابات عزيز العظمة في مسألة الحداثة والتراث يمكن ذكر **التّراث بين السّلطان والتّاريخ**، الدار البيضاء، منشورات عيون، 1987؛ **والعلمانيّة من منظور مختلف**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، دار الطليعة، 1992؛ **دنيا الدّين في حاضر العرب**، بيروت، دار الطليعة، 1996.

الحديث عن وجود إشكاليّة حول علاقة الإسلام بالدّيمقراطيّة، على اعتبار أنّ الدّيمقراطيّة لا يمكن أن يُفكّر بها بأسلوب ديني، ويدعو في المقابل إلى إعادة التّفكير بعلاقة الدّين بالشأن العامّ ومنح العلمانيّة أهميّة كبيرة لأنّه بدونها لا يمكن إيجاد حلول تُؤدّي إلى الانخراط مجدّدا في التاريخ بدل الخروج منه.

خلافا لما يتبادر إلى الذّهن، لم تكن الكتابة باللّغة العربيّة هي التي تسبّبت في اغتيال بعض المفكّرين ونفيهم نتيجة تكفيرهم والتأليب عليهم، وإنّما الانخراط في النّضال السّياسي والجمع بين كتابة الفكر والمقاومة الميدانيّة. ولا يعود بروز بعض هؤلاء المفكّرين دون البقيّة إلى نبوغهم أو استثنائيّة أفكارهم بقدر ما يعود إلى آلة الدّعاية السّياسيّة والإيديولوجيّة التي ترافقهم في بثّ أفكارهم وخاصّة القنوات التلفزيّة من خلال البرامج الثقافيّة أو عبر الشبكة العنكبوتيّة عبر قنوات اليوتيوب، ومهما يكن من أمر هذه الدّعاية لبعض الملتزمين بقضايا الحداثة من المفكّرين فإنّها أقلّ بكثير ممّا يحظى به دعاة الإسلام السّياسي في امبراطوريّات الإعلام العربيّة وخاصّة الخليجيّة منها.

إنّ ما تمّ استعراضه لا يمثل عملا شاملا، لأنّه اختار الكثير من النماذج الفكريّة التي عبّر أصحابها عن التزامهم بالدّفاع عن قضايا الحداثة ابتداء من الصّدمة التي أصابت العرب والمسلمين عند التقائهم بالغرب المستعمر إلى وقتنا الحاضر. وكان دفاعهم على هذه القضايا من مواقع وخلفيّات فكريّة مختلفة وفي سياقات متغيّرة، جعلت أفكارهم تلتقي تارة وتتفرّق أحيانا لتنتقل من بناء مشروع الحداثة، إلى المقاومة من أجل الحفاظ على هذا المشروع مرورا بانتقاده لأنّه لم يستبطن القضايا الحقيقيّة للحداثة بشكل معمّق. عموما يمكن التفريق بين ثلاث اتّجاهين في الفكر الملتزم بتحقيق الحداثة، أمّا الاتجاه الأوّل فيرى أنّها لا تتحقّق إلاّ بخلق ديناميكيّة داخليّة تقوم على التّواصل continuité مع القديم لخلق الجديد الذي يقطع معه rupture، وأمّا الاتّجاه الثاني فيرى أنّ قيم الحداثة (الدّيمقراطيّة والحريّة وحقوق الإنسان...) لا تستقيم مع الإرث الفكري القديم لأنّ أساسه الدّين. وهكذا يتراءى لنا وكأنّ فكر النّهضة من أجل الحداثة يراوح مكانه

وكأنّ الزّمن توقّف ومن ثمّ يتبادر إلى ذهن الكثيرين أن لا فائدة تُرجى من هذا الفكر ولا من المفكّرين الذين التزموا بالبحث فيه. ولإعادة الاعتبار لهذا الفكر، وجب الاستثمار فيه بتثمين إيجابيّاته مع الإشارة إلى بعض نقائصه حسب النّقاط التالية:

1- خلافا لما هو راسخ في الأذهان، لم يشكّل فكر الحداثة حركة موحّدة ذات اتّجاهين تتطوّر حسب خطّ مستقيم، بقدر ما مثّل مبادرات فرديّة قد يلتقي بعض الأفراد من أجيالها المتتالية لتُفرز توجّها مختلفا عمّا كان منتظرا كما حدث مع رشيد رضا في تحالفه مع الإخوان المسلمين.

2- تراكم الفكر الملتزم بالحداثة بعد قرنين من الإنتاج، فأصبح يمثل تراثا ضخما، يعتقد الكثير من النّاس حتّى من بين المطلعين عليه أنّه يكرّر بعضه البعض، ولكنّ القراءة المتمعّنة لهذا الفكر تبيّن وجود فروقات دقيقة ولكنّها مهمّة تُبرز الاختلاف بين مفكّر وآخر. فهذا الفكر وإن لم يؤسّس لحركة متماسكة فقد أسّس لمشاريع سياسيّة وثقافيّة مهمّة في تغيير المجتمعات التي نبعت منها وتقدّمها. ولذلك من الضروري إنجاز قاعدة بيانات تضمّ كلّ إنتاج فكر النهضة والحداثة وما كُتب عنه ليسهل الاطلاع عليه واعتماده من قبل واضعي السّياسات التي لا يجب أن تقتصر على الإصلاحات القانونيّة والاقتصاديّة التي يلزمها هي بدورها فكرا، لأنّ رسم سياسات مستقبل الأمم يستوجب فكرا يربط بين الماضي والحاضر.

3- اهتمّ فكر الحداثة القائم على الدّيناميكيّة الدّاخليّة في العالم العربي والإسلامي اهتماما كبيرا بالصّدمات العنيفة التي تعرّضت لها شعوب هذه المناطق من الحركات الاستعماريّة المختلفة، سواء كانت الأوروبيّة أو الصّهيونيّة والأمريكيّة، ولكنّه عالجها في نطاق الانتماء الإتني والدّيني (العربي والإسلامي)، والحال أنّ العالم العربي يضم الكثير من الأقليّات الإتنيّة (الأقباط يمثلون بين 10 و15 في المئة من المصريّين، والأكراد 21 في المئة في العراق و8 في المئة في سوريا، والأمازيغ بين 40 و45 في المئة في المغرب الأقصى و25 في المئة في الجزائر و10 في

المئة ليبيا...). أمّا العالم الإسلامي فيضمّ هو بدوره الكثير من الأقليّات الدينيّة مثل المسيحيّة بمختلف أصنافها واليهود والأزيديّين والصابئة... لذلك يبدو أنّ زمن ربط هويّة هذه الشّعوب بالانتماء العرقي والدّيني قد ولّى منذ نشأة الدّول الوطنيّة، وهو ما يجعل ربط الهويّات بالمجالات الجغرافيّة الإقليميّة والوطنيّة أسلم وأكثر انسجاما مع قيم الحداثة القائمة على الاختلاف واحترام الخصوصيّات الثقافيّة وحقوق الإنسان، خاصّة وأنّ هذه الدّول تطوّرت منذ نشأتها بأشكال مختلفة حسب الانتماء الإقليمي والجيوسياسي، فظهرت دول الخليج ودول المغرب "العربي"، ودول الشرق الأوسط، ودول شرق آسيا...

4- من المهمّ أن يهتمّ فكر الحداثة بانخرام التّوازن في التعامل بين العالم الغربي و"البلدان العربيّة والإسلاميّة" فيما يتعلّق بتبادل السّلع وتنقل الأشخاص والوصم بصفة مباشرة وغير مباشرة بشتّى النّعوت المهينة، والاعتداءات المتكرّرة على دولها وشعوبها مثل العراق وليبيا وسوريا واليمن، وسياسة الكيل بمكيالين في الصّراع الفلسطيني الصّهيوني، ممّا ولّد جروحا غائرة وعميقة في النّفوس نتيجة الشعور بالظلم والغبن الذي كثيرا ما يتحوّل إلى عنف ضدّ الآخر بدون تمييز، ولكنّ هذا الاهتمام لا يجب أن يتحوّل إلى تبرير يُظهر هذه الشعوب بمظهر الضحيّة التي يحقّ لها ردّ الفعل بكلّ الطرق. إنّ دور الملتزمين بقضايا الحداثة في هذا الإطار مهمّا جدّا، لأنّه وحده الذي يستطيع أن يحلّل الأوضاع ويقوم بالمقارنات اللاّزمة لتقديم رؤية فكريّة وحضاريّة للتّخفيف من حدّة التّضارب في انتظار تحقيق التعامل على قدم المساواة.

5- لا يجب أن يُوظف فكر الحداثة في الصّراعات السّياسويّة من أجل تأجيج المشاحنات بين الخصوم السّياسيّين أو طمس القضايا الجوهريّة باسم الاعتدال والتّوافق لتتأجّل كما هو معتاد في بلداننا إلى وقت قادم فتزيد تعقيدا. كما يستحسن أن يتوجّه هذا الفكر إلى الشّعوب المعنيّة بها لإنارتها والارتقاء بوعيها نحو مستقبل أفضل لا أن يقع توجيهها إلى الرّأي العامّ الغربي عبر إعلامه المرئي والمقروء للشّتم وتبادل التّهم ممّا يوحي بأنّ قضايا العرب والمسلمين تقتصر على الصّراع بين الحداثيّين والإسلاميّين مع أنّ هذا الإعلام هو من ساهم في تغذيّة

الحقد والشعور بالكراهيّة الذي أدّى إلى الانطواء والخوف على الهويّة الدّينيّة والعرقيّة ليتحوّل في كثير من الأحيان إلى عنف لا يستقيم معه العيش المشترك.

6- بالرّغم من ارتباط فكر الحداثة بالشّأن العامّ، فإنّه عجز إلى حدّ اليوم عن صناعة رأي عامّ، ولا يعود هذا إلى قلّة المفكّرين ولا إلى عقم فكرهم، بقدر ما يعود إلى جهل النّاس بهذا الفكر. ولا يقتصر هذا الجهل على عامّة النّاس، بل يطال السّياسيّين وأصحاب القرار وحتّى الكثير من "المثقّفين"، لأنّ أولويّات أنظمة ما بعد الاستقلال تركّزت في مرحلة أولى على شراء الأسلحة لخوض الحروب الإقليميّة وقمع شعوبها من أجل حماية أنظمتها الدّكتاتوريّة، لتتحوّل في مرحلة ثانية بعد الانفتاح إلى توسيع ثرواتها العائليّة وتبييض صورتها لدى الرّأي العامّ وتشجيع الاستهلاك للمواد المستهلكة مع إهمال تامّ لجميع أنواع الإصلاح بما في ذلك الفكري منه بدعوى الاستثمار في العلم والتّكنولوجيا لمواكبة العصر بمنطق الرّبح الأكثر والأسرع وليس بمنطق التّنمية المستدامة وضمان العيش الكريم لكلّ الفئات الاجتماعيّة من أجل خلق المواطن الإنسان. ولكلّ هذه الأسباب، يتراءى البعد الفكري في فلسفته الحداثيّة أمرا حيويّا في الإصلاح التربوي والتّعليم العالي، ولا يُمكن أن يتحقّق هذا إلاّ بإعطاء العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة المكانة التي تستحقّ في التّكوين والبحث العلمي، ذلك أنّ هذه العلوم تبيّن أنّها الأقدر على تعليم الفكر النقدي وبعث فكر إنساني يخلق المواطن ويرتقي بإدراكه وسلوكه نحو التغيير والتّقدّم شرط تغيير مناهج هذه العلوم من التلقين التقليدي إلى التفكير عبر الفهم والتّحليل والنّقد.