ورشة عمل

الحريات الفكرية

٢٨ – ٢٩ أغسطس ٢٠٠٦

أوراق خلفية للمناقشة

مسودة أولية

جميع الآراء الواردة في هذا المجلد لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر مكتبة الإسكندرية أو منتـــدى الإصلاح العربي، وإنما تعبر فقط عن وجهة نظر أصحاب هذه الأوراق.

تـــقـــــديـــم

منذ أن أعلنت مكتبة الإسكندرية مشروعها في احتضان قضايا الإصلاح العربي وتأسيس منتداه، وأصدرت وثيقتها الأولى في مارس ٢٠٠٤، وهي تولي قضايا الحرية بمستوياتها المتعـــددة اهتماما بالغًا، حيث خصصت مؤتمرًا دوليًا لحرية التعبير، وعقدت عددًا من النـــدوات لتأصـــيل مفاهيمها في مختلف المجالات. لكن منظومة الحريات الفكرية في أبعادها المجتمعية تتجـــاوز حريـــة التعبير لترتبط بممارسات البحث والإنتاج المبدع في العلوم والفنون وأنشطة الحياة المختلفة، ممـــا يجعل العوائق المحبطة لها كامنة في أعماق الوعي ومتجذرة في منظور المجتمع ذاته. الأمـــر الـــذي يتطلب تحليلا موضوعيًا للأطر التاريخية والتشريعية الحاكمة لهذا المنظور مـــن جانـــب، ولواقـــع الممارسات الأكاديمية والإنتاج العلمي من جانب آخر، لبيان دور مؤسسات المجتمع الفاعلـــة في توجيه حركته، من ثقافية واجتماعية ودينية، في إطلاق طاقات الإبداع لديـــه أو الحجـــر عليهـــا امتثالاً للتقاليد المرعبة وعجزًا عن اختراق أسباب التخلف مع شدة الحاجة إلى تجاوزها.

من هنا فقد توزعت أعمال هذه الحلقة عن الحريات الفكرية على عدة محاور، حيث قـــام كل من الدكتور حسن حفني والدكتور عماد أبو غازي والأستاذ محمد حاكم بتوضيح الخلفيـــة التاريخية لقضايا الحريات الفكرية في مصر خاصة في العصر الحديث منذ بناء الدولـــة العـــصرية والقيام بدور رائد في قيادة المجتمع العربي سياسيًا واجتماعيًا وثقافيًا.

وقام كل من الدكتور سعيد الدقاق والدكتور نور فرحات بإلقاء الضوء عـــن الإطـــار القانوني للحريات الفكرية في مصر، وخاصة أن أساتذة القانون يلاحظون أنه "رغم النص علـــى حرية الفكر والمعتقد في الدستور المصري، ورغم أن القانون المصري الحديث والقضاء المصري قد نشأ في سياق تيار ليبرالي عام، إلا أن الطابع القانوني والقضائي فيما يتعلق بحرية الفكـــر مـــازال طابعًا محافظًا، خاصة إذا تعلق الأمر بثوابت المعتقدات الدينية أو بحرية المؤســـسات الفكريـــة في الإيداع والبحث في مجال الإنسانيات، وهو أمر لا تعلق جريرته في رقاب القانون وحـــده، وإنمـــا رقاب المناخ الثقافي العام الذي يحكم المجتمع.

وتناول كل من الدكتور جابر عصفور والدكتور محمد أبو الغار والدكتور قدري حفـــني والأستاذ حلمي شعراوي موضوع الحريات الأكاديمية وحرية البحث العلمي في مصر وأســـباب قصور مستواها عن تحقيق الطموحات الوطنية، وحاجة المؤسسات الراعية لها إلى انتهاج سياســـة

برجماتية تنحاز للحرية بقدر ما تنتجه من ثمار ونتائج ومنجزات، وتتحمل ثمنها من بعض التجاوزات التي لا يمكن أن تصيب أسس المجتمع ولا تهدر كيانه، حيث يمثل الخضوع للذهنية السائدة فيه تسليمًا بالعجز عن الرقي في مدارج المعرفة أو الأخذ بأسباب التقدم.

ويكتسب محور موقف الفكر الديني بين الاجتهاد والتقليد أهمية خاصة في هذا السياق حيث تناوله بالتحليل كل من الدكتور عبد المعطي بيومي والدكتور نبيل صموئيل وخاصة ما يتعلق بتجربة مصر في نهضتها الأولى حيث اعتمدت على استثمار هذا البعد الروحي الخطير في تحريك الهمم وبعث إرادة الشعب للتحرر والاستقلال وتحقيق أماني الأمة في بناء مجتمع عصري متفوق، مما يمكن استعادته مرة أخرى في هذه المرحلة.

ولا شك أن مناقشة منظومة الحريات الفكرية بتحليل أبعادها المجتمعية المختلفة من الأمور الهامة، والتي تناول مناقشتها كل من الدكتور أحمد زايد والدكتور عبد الباسط عبد المعطي وخاصة ما يتعلق منها بتشكيل وعي الشباب في الحياة الأكاديمية وتوجيه إستراتيجية البحث العلمي في المؤسسات المختلفة والذي يعتبر حجر الزاوية في موجة الإصلاح التي تطرحها المكتبة وتدعو كبار رجال الثقافة والفكر في مجتمعنا للمساهمة في ترشيدها لخلق هذا المناخ الثقافي الذي يجعل منها نتاجًا اجتماعيًا متوافقًا مع ضرورات اللحظة التاريخية ومحققًا للآمال فيها.

هذا ويقدم منتدى الإصلاح العربي هذه الأفكار والتي نرجو أن تتناسب مع أهمية موضوع ورشة العمل وخاصة بالنسبة للآليات التي يعمل من خلالها منتدى الإصلاح العربي لإتاحة كل الأفكار وتقديمها للمشتركين في الورشة من أجل أثراء المناقشات والخروج بأفضل الأفكار تجاه الموضوعات التي تتناولها الورشة بالمناقشة والبحث مع مراعاة أن جميع الأفكار الواردة في هذا المجلد لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر مكتبة الإسكندرية أو منتدى الإصلاح العربي وإنما تعبر فقط عن وجهة نظر أصحابها

وفي هذا المقام لا يسع منتدى الإصلاح العربي ومكتبة الإسكندرية سوى أن تجدد العهد على المضي قدمًا في تحويل ميثاقها الإصلاحي إلى حقيقة واقعة في المجتمع المصري والعربي.

إسماعيل سراج الدين

الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديموقراطية في وجداننا المعاصر

لقد آن الأوان أن نعيد حساب النفس، لا من أجل تأنيبها وزجرها كما يفعل الصوفية، بل من أجل سبر أغوارها، وأن نحلل شعورنا المعاصر ومكوناته؛ كي نعي أزمتنا في لحظتنا التاريخية الراهنة. فماذا تعني الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديموقراطية في وجداننا المعاصر؟ إننا لا نقيم حساباً للماضي، فمازلنا في خضم التاريخ، وجزءاً من حركته، ولكن هذا التساؤل محاولة لوصف واقعنا وهو يتحرك حياً في شعورنا، وهو ينظم واقعنا، حتى نستطيع أن نتحكم في مسار التاريخ من خلال أبنية الشعور.

تعني "الجذور" الرواسب الحضارية في شعورنا، والتراكمات القيمية، والأبنية النفسية التي ورثناها من القدماء، وفي مراحل التاريخ السابقة التي يسميها علماء الاجتماع "أنساق القيم"، ويسميها الماركسيون التقليديون "البناء الفوقي" وهي أيضاً موضوع دراسة علم الأنثروبولوجيا الحضارية. هي جذور لأنها متغلغلة في أعماقنا وموجهات لسلوك الجماهير، يستخدمها القادة من أجل السيطرة عليها وتوجيهها إيجاباً أم سلباً، إما لتجنيد الجماهير كما هو الحال عند الأفغاني، أو لتغييب وعيها كما حدث فيما بعد في النصف الثاني من القرن الماضي. إن الحاضر ما هو إلاّ تراكم للماضي، وأن ما يحدث في واقعنا اليوم من خلال سلوكنا اليومي إن هو إلاّ تراكم تاريخي لماضٍ عشناه. بل إننا لا نعيش حاضرنا إلاّ بقدر تدخل ماضينا فيه. وبالتالي فإن أزمة الحرية والديموقراطية في وجداننا المعاصر ليست بنت اليوم، بل هي امتداد لوضع حضاري، واستمرار له منذ ما يقرب من ألف عام، منذ نهاية عصرنا الذهبي القديم في القرن الخامس الهجري. كما أنها ليست وليدة القوانين والدساتير، والنظم والأحكام العرفية، والإجراءات الاستثنائية، والاستفتاءات الشعبية. فالقانون نفسه تعبير عن وضع حضاري، وتقنين لحالة ذهنية سائدة، ولحظة من لحظات تطوير الروح. روح الحضارة التي هي روح الشعب، روح الله في التاريخ. أعني بالجذور ضرورة نقد البناء الفوقي لمجتمعاتنا الراهنة، الذي أغفلناه في ثوراتنا الأخيرة، فاكتفينا بترديد شعارات خاصة أو عامة، محلية أو عالمية، واقتصرنا على إعلان النوايا مثل التجديد، التحديث، التراب، الأرض، الأصالة، الاستقلال، الدين ...إلخ، وكثيراً ما يتم ذلك عن رفض كل ما هو عقلاني علمي واقعي، بحجة رفض المستورد، والدفاع عن الدين، وهو في الحقيقة عجز عن صياغة ثقافة وطنية خاصة على مستوى النظر، ودفاع عن الوضع القائم على مستوى العمل.

ويعني "التاريخ" هنا مجموعة التراكمات الحضارية التي ورثناها من المصادر الكتابية أو الشفهية، التي نتناقلها جيلاً عن جيل، والتي تعيشها أجيالنا الحاضرة. فيضم الأصول الأولى مثل

القرآن والسنة، كما يتضح في العلوم الدينية كالتفسير والحديث والفقه، والعلوم العقلية مثل الكلام والفلسفة، والعلوم الطبيعية مثل الطب والكيمياء، والعلوم الرياضية مثل الجبر والحساب والهندسة والفلك، والعلوم الإنسانية مثل الجغرافيا والتاريخ. أما علوم اللغة وما يتصل بها من شعر ونثر وخطابة، وبيان وبلاغة، ومأثورات شعبية كالحكم والأمثال، فإنها قد انصبت في العلوم الدينية الشرعية أو العقلية. وكما قال عمر "عليكم بشعر جاهليتكم ففيه تفسير كتابكم". يعني التاريخ هنا التراث القديم كله الذي مازال يوجه شعورنا، والذي مازال يعيش فينا ونعيش فيه كله في لحظة واحدة، فتشرق علينا المعارف على طريقة ابن سينا، ونستلهم العلوم مثل الغزالي، وننتظر الفضل الإلهي كالأشعري، ولا مانع من تكفير ابن رشد والمعتزلة وإدانة الخوارج! أعني بالتاريخ أيضا التصورات الموروثة من هذه العلوم كلها، التي مازالت تسري في أذهاننا وتعمل في نفوسنا، نتلقاها في المدارس والجامعات وتنتشر في أجهزة الإعلام، تحرك رجل الشارع دون أن يدري مثل القضاء والقدر، والطاعة لأولي الأمر، والصبر، والتوكل، والرضا. أعني بالتاريخ كل ما يلقن لجماهيرنا، خاصة وعامة، من أبنية فوقية ورثناها منذ ألف عام. وأصبحت أحادية الطرف لا يلقن سواها، بالرغم من محاولات الاجتهاد المستمرة، والتجديد المتواصل. التاريخ هنا هو التاريخ الثقافي أو الحضاري، وبوجه خاص التصورات والقوالب الذهنية التي تحدد معالم تصورات العالم للجماهير، شعوباً وقادة. التاريخ هو كل عمل للروح، ونشاط للذهن، وإفراز للشعور، يتراكم جيلاً بعد جيل، حتى يصبح بديلاً عن الواقع إن لم يكن هو الواقع الأوحد، الذات والموضوع، المعرفة والوجود.

أما "الأزمة" التي نعيشها فنراها كل يوم. وهي غياب الحوار في حياتنا المعاصرة؛ نتيجة لأننا لسنا أحراراً في تفكيرنا، ولأننا لا نسلم بحق الآخر في الحرية والتفكير والاعتراف بحقه في إبداء الرأي. نواجه الفكرة بالسيف، والرأي بالاعتقال، والعقل بالعضلات، أو برفع سلاح التكفير على كل مخالف في الرأي أو يتهم بالخيانة والعمالة أو العته والجنون! أصبح بطل الأمس خائناً اليوم، ويصبح بطل اليوم خائناً في الغد، فلم نستطع أن نميز في قادتنا الخونة من الأبطال، وجعلنا أبطالنا خونة وخونتنا أبطالاً، نهدم اليوم ما بنيناه بالأمس، وقد نهدم في الغد ما بنيناه اليوم. لم يعد لنا تاريخ متصل، وأصبحت حياتنا مجموعة من الحلقات المنفصلة، كل حلقة تلغي ما قبلها، وندعي البداية من جديد، في الثورة أو الحركة أو اليقظة أو الانتفاضة أو التصحيح، ونقرأ كل يوم ونتذوق عبارة المسيح "ما جئت لأنقض الناموس بل لأكمله". كثرت في حياتنا التواريخ القومية، والأعياد الوطنية. فأصبحت أيامنا وشهورنا كلها أعياداً لا نذكرها، وظهرت

مصطلحات العهد البائد، والنظام السابق، والزمن البغيض. هي أزمة يشعر بها كل مواطن في قوله وعمله، تشعر بها الجماعات والهيئات، وتعاني منها التيارات السياسية والأحزاب. ونلمس آثارها في الملل من الرأي الواحد، ومن تكرار الخطاب الواحد، ونتحسر على الرقابة على المطبوعات. وفي نفس الوقت ننقد النظم الشمولية وكبت الرأي فيها، ونحزن للمنشقين، ونستغني بالحرية والديموقراطية في النظم الليبرالية، ونقرأ تحليل ماركيوز لدور أجهزة الإعلام في توجيه الرأي العام في المجتمعات الصناعية المتقدمة في "الإنسان ذو البعد الواحد". أصبحنا أفراداً متراصين لا رابط بينهم إلا الصراخ، أو قطعا متجاورة لا رابط بينها إلاّ القطيعة. كل منا يغني ليلاه، ولا أحد يسمع غناء الآخر.

وتعني "الحرية" القدرة على التفكير الباطني دون أثر للقوالب الذهنية المفروضة على المجتمع، والقدرة على التحرر من الخوف الداخلي حتى يصبح الإنسان هو ذاته لا غيره، وأن يكون مظهره حقيقته، وأن تتوحد شخصيته قاضياً على الازدواجية التي نعاني منها في حياتنا المعاصرة[1]. كما تتضمن الحرية القدرة على التعبير عن الرأي وصياغته في قضايا يمكن فهمها والرد عليها والتحاور بشأنها، وليس مجرد التعبير عن رغبات وتمنيات. الحرية هي القدرة على الانسلاخ من الشائع، وإنقاذ الذهن من المتعارف عليه، والعود إلى الذات الحر الأصيل الذي يضع المسائل منذ البداية، ويضع السؤال الأساسي ويغوص في الجذور. والديموقراطية هي احترام الرأي الآخر، والاستماع له، وعدم تكفيره وإدانته أو الوشاية به لدى السلطات وكأنه خيانة عظمى. الديموقراطية هي الاعتراف باحتمال خطأ الذات، وبأنها قد تتعلم من الآخر، وقد يكون الآخر على صواب. تتضمن الاعتراف بحقيقة مستقلة عن الذهن يحاول الجميع الوصول إليها دون التضحية بالموضوع من أجل الذات. لا تعني الديمقراطية فقط "حكم الشعب"، بل تعني الاعتراف بوجود الآخر بجوار الأنا، وبأن الحوار بين الأنا والأنت هو الحياة.

وقد آثرنا تعبير "وجداننا المعاصر" تحاشياً لسؤال: من نحن؟ مصريون أم سوريون، مشارقة أم مغاربة ...إلخ. كلنا في الهم سواء، نشترك في تراث حضاري واحد، ونرث نفس القوالب الذهنية. فأساس وحدتنا هو الثقافة المشتركة، والتصور للعالم الواحد، والسلوك الاجتماعي المتشابه في مواجهة تخلف حضاري يتحدانا جميعاً، وتتعثر محاولاتنا في النهوض والتقدم أمامه. وآثرنا "الوجدان" على "الشعور" لتغليب التحليل الفينومينولوجي على التحليل النفسي، ولأن

(١) أنظر مقالنا: "التفكير الديني وازدواجية الشخصية". قضايا معاصرة، جـ١، ص ١١١-١٣٧، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٧٦.

الوجدان يحمل روح العصر في حين أن الشعور مجموعة من الوظائف النفسية. كما آثرنا "الوجدان" على "الواقع"؛ لأن الواقع لا ينكشف إلا من خلال الوجدان، ولأننا كشعب نام يكون وجداننا هو واقعنا الأوحد.

ولا يعني هذا التحليل أي انتساب لمذهب فكري مثالي أو غيره أو تنكر لمعطيات العلوم الاجتماعية الحديثة والنظرية الماركسية، بل هو وصف لواقعنا المعاصر في لحظتنا التاريخية الراهنة، ورصد لسلوك جماهيرنا وقادتنا. فمازلنا مجتمعاً تحركه الأفكار، وتوجهه أنساق القيم، وتؤثر فيه التقاليد، ويستشهد بالمأثورات الشعبية، بالحكم والأمثال العامية، ويستمع إلى الأقاصيص والروايات، ويتغنى بسير الأبطال، مازلنا مجتمعاً وجدانياً لا يستعمل العقل للتحليل أو الواقع للإحصاء. لذلك وصفنا بأننا مجتمع الكلمة، وجماهير الشعر، وحضارة اللفظ. ولكن لما كانت هذه الجذور لاشعورية في معظمها، وإلا كانت أيديولوجية واضحة المعالم، إذ لا نشعر بها جميعاً، مع أنها هي الموجه الأول لسلوكنا، فقد فرض المنهج الفينومينولوجي نفسه من أجل وصف مكونات شعورنا، وإخراج مضمونه من اللاشعور إلى الشعور ورؤية ماهيته. فالفكر والواقع كلاهما يحييان في الشعور، والشعور بؤرتهما.

كما لا تخرج هذه الدراسة عن الإطار الماركسي، لأن حقيقة ماركس وجذوره في فيورباخ، وأن الإنسان لا يمكنه أن يكون ماركسياً قبل أن يكون فيورباخياً، قبل أن يتطهر في "قناة النار". وبالتالي فإن نقد التراث الديني هو الشرط الضروري لنقد المجتمع، وأن نقد الدين هو المقدمة الضرورية لتحريك الواقع وثورته. وقد كان ماركس الشاب فيورباخياً، محللاً الأيديولوجية الألمانية، وواصفاً اغتراب الإنسان في المجتمع في "المخطوطات الاقتصادية الفلسفية"، ومحاوراً فلاسفة عصره في "شقاء الفلسفة". لم يغفل ماركس الأبنية الفوقية وتحليلها قبل أن يبدأ رأس المال، أي دراسة الواقع الإحصائي. وقد أكدت ماركسيات القرن العشرين أهمية الأبنية الفوقية، سواء في المجتمعات المتقدمة أو في المجتمعات النامية، حتى أنه ليصعب التمييز في العالم الثالث بين "لاهوت الثورة" والماركسية، أي بين تثوير الأبنية الفوقية وفي مقدمتها الأبنية الدينية في المجتمعات التقليدية، وكما هو الحال في أمريكا اللاتينية وفيتنام والجزائر وجنوب أفريقيا، وبين الثورة العلمية كما تصفها الماركسية.

وشاهدنا هو البداهة، وموضوعنا هو التجارب المشتركة. ولا يهدف هـذا البحـث إلى دراسة علمية تاريخية للمشكلة بل إلى إثارتها والإيحاء بها، ثم تركها بين يدي علمـاء الاجتمـاع والتاريخ والحضارة.

هناك نوعان من الجذور: الأول جذور تراثية خالصة، ورثناها مـن الأصـول الأولى في القرآن والحديث والعلوم الدينية النقلية والعقلية، وهي العلوم التي تمدنا بأبنيتها الثقافية وقوالبنـا الذهنية، والتي تكَوَّن معظم بنائها الفوقي. والثاني أبنية واقعية ساعدت على تغلغل هذه الجـذور وتشعبها، وكانت أرضها الخصبة التي ساعدت على نمائها، وهو طابع النظم الاجتماعيـة الـتي عشناها، والتي ابتعدت فيها جماهيرنا عن الساحة منذ القضاء علـى الفـرق الإسـلامية الأولى وتصفيتها، وظهور الطبقات الاجتماعية وتمايزها، واتساع البون بين من يملك ومن لا يملـك، ثم ظهور الطبقات المتوسطة التي تحكم السلطة من خلالها، والتي تمد السلطة بأجهزة إدارتهـا، وهـو باختصار ما يسميه الماركسيون "البناء التحتي". والنوعان متصلان، متـداخلان متفـاعلان، ولا يفسر أحدهما الآخر تفسيراً آلياً. فلا فرق بين الفكر والواقع. الفكر واقع يتحرك، والواقع فكـر يحيا.

ويمكن رصد هذه الجذور في خمس مجموعات أساسية هي:

١- حرفية التفسير

وهى ما يسمى في علوم القانون باسم الصورية، وما يعرف عادة باسم الجمـود وضـيق الأفق، تضحي الحرفية بالمعنى في سبيل اللفظ، وبالواقع في سبيل النص. تنكـر المجـاز، وتـرفض التأويل، وتستبعد المتشابه مع أن اللغة بها حقيقة ومجاز، ظاهر ومؤول، محكـم ومتـشابه، مقيـد ومطلق. هذه الحرفية تمنع الحوار حول المعنى والتوجه إلى مضمون النص، فيتحول الحوار الفكري إلى مماحكات لفظية. كما تغيب نقطة التلاقي في الواقع. ولّما كان اللفظ يعتمد علـى الـشواهد النقلية، فقد اعتمد هذا النوع من التفسير على الحجج النقلية، وهي حجج السلطة الدينية، وتقبل الموروث الذي لا يستطيع الإنسان رفضه أو حتى تأويله. ظهر ذلك في التفسير بالمأثور كما ظهـر في الفقه السلفي (الحنبلي) والاعتماد على الأحاديث حتى الحركة السلفية الأخيرة. واتهم التأويل بأنه شيعي إلحادي، يهدف إلى هدم الإسلام، وضياع شوكة المسلمين. غاب الآخـر في الحـوار، وأصبح الآخر هو الآخر المطلق، أي الله الذي يرسل العلم المـدون، ولا يـستطيع الإنـسان إلا الاستشهاد به. ولا يتم الحوار في ذهن يرى أنه قد حصل على الحقيقة الأبدية المطلق، وأنه يعلـم

معناها الكلي الشامل، وأن ما سواها زيف وبطلان. فالحوار يتطلب إمكانية خطأ الذات واحتمال صواب الآخر، وهذا لا يتأتى في مثل هذه المعطيات المطلقة. لا يمكن الحوار إلاّ باحتمال انتقال اللفظة من الحقيقة إلى المجاز، ومن الظاهر إلى المؤول، ومن المحكم إلى المتشابه، ومن المقيد إلى المطلق، أي احتمال أحد أوجه الحقيقة. لا يحدث الحوار إلا في منطق الاحتمال وفي تعدد الحقائق. ويبدو أننا ألغينا الحرية منذ البداية بالالتزام بالحقيقة المطلقة المسبقة المكتوبة بصياغة واحدة أبدية، والتي تنطبق على واقع محدد بعينه بصرف النظر عن منطق التشابه في الألفاظ، ومنطق الازدواج في المعاني، ومنطق الاشتباه في الأحكام.

ويواليت هذه الحرفية والدقة والخوف من الرأي والظن قد يحكمها منطق محكم، باستثناء بعض فقهاء الحنابلة، ولكنها في الغالب تنقلب إلى الضد، وتصبح صراخاً أجوف، وتشدقاً بالعلم، ودفاعاً عن الحق، وهجوماً على الهوى. فأصبح العالم ليس هو صاحب المنطق المحكم، بل صاحب الحنجرة العالية، وبالتالي تحولت الحرفية إلى عاطفة هوجاء، وانقلبت الصورية إلى حيوية الصبيان. وبالرغم من أننا شرقيون، مشهورون بالتأويل والتخريج، وبأننا جميعا باطنيون، ندرك ما وراء الألفاظ، ونقرأ ما بين السطور، إلا أننا تركنا هذه الميزة، وأبقيناها كوسيلة للنجاح الاجتماعي ولبلوغ المقاصد الدستورية بالإيحاء إلى الرؤساء، والتعامل مع مختلف الاتجاهات المتعارضة بنجاح ولباقة. فإذا ما أتينا للفكر العلني التزمنا بالحرفية في القانون وفي الإيمان، في الشريعة والدين. وكأن الحرفية ما هي إلا مظهر يخفي الجوهر، وهي الباطنية. ولما كان الحوار لا يحدث إلاّ علنًا فقد امتنع في الحرفية، وتحول إلى حوار سري، وهمس في الآذان.

وقد ساعد ذلك على إنشاء وظيفة العالم، ثم إنشاء طبقة من العلماء بيدها حقائق العلم. فأرادت – حفاظا على هذه الميزة – احتكار العلم، فقامت بتكفير كل من خالفها، وباستئصال كل من عارضها إما مباشرةً أو باستعداء الحكام. تقرب إليهم الحكام للاعتماد عليهم في السيطرة على الشعوب نظراً لمكانتهم في النفوس، وأصبحت الطاعة العمياء للسلطة السياسية مرادفة لحرفية النصوص للسلطة الدينية، ثم نشأت مزايدات بين العلماء، كل منهم يريد إظهار سلطته الدينية أو تبرير سلطته السياسية، كي يصبح كبير العلماء ورئيس هيئتهم. وأمام شعب أمي، نجحت المزايدة في الإيمان على احترام المزايد وتعظيمه، ولو أن الشعب في لحظات فورة وعيه يشعر بتبعيته ونفاقه وتبريره للسلطة السياسية. ومن ثم اتحدت عقلية السلطة السياسية مع السلطة الدينية، إذ اعتمد كلاهما على "التنزيل": تنزيل الأمر من السلطة إلى الشعب، وتنزيل الوحي من

الله إلى العالم دون حق الشعب في مراجعة قرارات السلطة، ودون حق العالم في مناقشة العلم اللدني.

وقد وصل الحال بنا إلى قفل باب الاجتهاد، واقتصار الأمر على التبعية والتقليد. وظهرت الحرفية في حياتنا العامة وفي سلوكنا اليومي في إعطاء الأولوية للمظهر على الجوهر، وللخارج على الداخل، وللصورة على المضمون، وتحولنا إلى عصبيات وقبائل تشترك في المظهر، وتركنا وحدة المضمون. ضاعت الأرض ونهبت الثروات، وقضِي على الاستقلال، لغياب وحدة وطنية نتيجة لغياب الحوار بين الاتجاهاتن والمداخل المتعددة في البلاد.

إن علم التفسير الآن هو إعادة بناء الموقف الماضي على أساس الموقف الحاضر، حتى يمكن فهمه وبالتالي إرجاع النصوص إلى مضامينها الحية في شعور الجماعة، وإن علم المعاني قادر على تجاوز الألفاظ إلى مدلولاتها الأولى، حيث تكمن وحدة اللغة والتصور، وإن علم العلل لقادر على توجيهنا نحو عالم الأشياء. وإن أزمة الحرية والديموقراطية في وجداننا لتنشأ من اضطراب الصلة في شعورنا بين اللفظ والمعنى والشيء. فضحينا بالمعنى والشيء من أجل اللفظ. وبالتالي استحال الحوار.

٢- تفكير المعارضة

لم يحدث ذلك في القرآن إذ ﴿لا إكراه في الدين، قد تبين الرشد من الغي﴾، وأيضاً ﴿فمن شاء فليؤمن، ومن شاء فليكفر﴾، وأيضاً ﴿كل نفس بما كسبت رهينة﴾، وأيضاً ﴿فلعلك باخع نفسك على آثارهم إن لم يؤمنوا بهذا الحديث أسفًا﴾، وعشرات أخرى من الآيات القرآنية. ولكن حدث أن انتشر فيما بيننا عديد من الأحاديث الموجهة لسلوكنا وذهننا، ونكثر من الاستشهاد بها في ماضينا وحاضرنا، ونكتب على آثارها التاريخ، ونصنف اتجاهاتنا ونحكم بينها سواء كانت صحيحة أم موضوعة، ضعيفة أو مشهورة. وقد نبه الأفغاني من قبل على خطر أمثال هذه الأحاديث الموضوعة وأثرها في حياتنا، وعلى سوء فهم بعض الأحاديث الصحيحة. ويكفي أن نضرب المثل بحديث الفرقة الناجية وأثره على أزمة الحرية والديموقراطية في وجداننا القومي. وهو الحديث القائل "ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة ...". والحديث يفيد في بدايته افتراق اليهود على إحدى وسبعين فرقة، والنصارى على اثنين وسبعين فرقة، والمسلمين على ثلاث وسبعين فرقة. ولكن المهم هو نهاية الحديث التي تتراوح بين العموم والخصوص في ثلاث صيغ:

الأولى "وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة"، وهي أقلها خطرًا؛ لأنها تقرر فقط الخلاف بين وجهات النظر كواقعة دون تخصيص أو إدانة، أي دون إصدار حكم عليها بالصواب أو الخطأ. والثانية، "وستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة تزيد عليهم ملة، كلها في النار إلا واحدة". وهي أكثر خطرًا من الأولى؛ لأنها بالإضافة إلى تقرير الواقع تصدر حكم قيمة على التاريخ، وتحكم على الفرق بالصواب أو الخطأ، وتعين هلاك الفرق كلها وضلالها، ولا تستثني إلا واحدة دون تعيين، فتوجه الأذهان إلى تعدد الأخطاء ووحدة الصواب، وتدين كل الاجتهادات في الرأي باستثناء واحد فحسب. والثالثة، "ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار، إلا واحدة، هي ما عليه أنا وأصحابي". وفي رواية أخرى "هي الجماعة". وهي أكثر الصيغ خطرًا على الإطلاق؛ لأنها تقرر واقعنا، وتصدر حكمًا ثم تخصص الحكم، وتعين الفرقة الناجية وهي فرقة بعينها. وقد شك العلماء في صحة هذا الحديث، وجواز الاستدلال به، وعلى رأسهم ابن حزم، واكتفى البعض الآخر بتعدد طرق روايته دون الشهود بصحته. ولكن على افتراض صحته فإنه لا يعنى أن كل محاولات الاجتهاد في الرأي خاطئة مدانة، فالاجتهاد أصل من أصول التشريع، والخلاف في الرأي إحدى نعم الله علينا. "اختلاف الأئمة رحمة بينهم". بل إنه أصبح موضوعاً لعلم مستقل هو علم الخلاف. إنما يعني أن هناك مقياساً للصواب والخطأ، وأن هناك معياراً للحق والباطل، حتى لا يقع الناس فريسة التعدد بين الآراء واختلاف وجهات النظر، دون القدرة على الحكم عليها والاختيار بينها. كما يعني أن المهم هو الاجتهاد في الرأي وليس الوصول إلى الصواب. فللمخطئ أجر وللمصيب أجران. كما يعني ثالثًا أن تغير الواقع وتطوره، واختلاف الظروف والأحوال من مجتمع إلى مجتمع، ومن عصر إلى عصر، يتطلب وجهات نظر متعددة، تحتم ظروف العصر إحداها. وهو ما أكده علم أصول الفقه بجواز احتمال تعدد الصواب من الناحية العملية، لأنه لا يوجد صواب من الناحية النظرية في ميدان السلوك العلمي.

ولكن الذي حدث أن استغل هذا الحديث وغيره من الناحية السياسية، وأصبحت الفرق الضالة هي كل أنواع المعارضة السياسية للسلطة القائمة، كما أصبحت الفرقة الناجية هي حزب الحكومة! وقد سرى هذا التفسير منذ الدولة الأموية وطلب البيعة ليزيد وتكفير الاتجاهات المعارضة له، واستمر ذلك حتى الآن. كل من يجتهد الرأي فقد ضل، وأن الحكومة دائما على صواب. وأن كل مفكري الأمة مغرضون، وأن الحكومة وحدها تسير على الطريق المستقيم. أصبحت المعارضة موضع شبهة، فالمعارض هو الشيطان، العميل، الكافر، الزنديق، الخائن، الخارج على إجماع الأمة. فكيف يحدث خلاف في الرأي في هذا التاريخ الموجه الذي يدين ماضي الأمة

وحاضرها ومستقبلها؟! كيف يمارس المفكرون حرية الفكر وهم ملعونون من قبل، ومـــدانون في التاريخ، وهم يعلمون جزاء الخروج على إجماع الأمة، وما ينتظر الكفار والمارقين؟! ليست علاقة الخطأ بالصواب بهذا التوجيه التاريخي علاقة حوار أو تناصح أو إرشاد، بل علاقة قـــوة وقهـــر. فليس بين الخطأ والصواب إلا حد السيف. ومن الذي يحدد الفرق الضالة والفرقـــة الناجيـــة إلاّ الفرقة الناجية، أي من بيدها السلطة؟ وهل حدث أن خطأت السلطة نفسها، وهي الأقليـــة، في مقابل معارضة الأمة لها وهي الأغلبية؟

ونتيجة لذلك تدخلت السلطة السياسية في الخلافات النظرية، وانتـــصرت لـــرأي دون رأي، وتحزبت لفريق دون فريق، فتحولت السلطة السياسية إلى خصم وحكم في نفس الوقـــت. وانقلبت وظيفتها من تنفيذية إلى تشريعية، ومن تشريعية إلى فكرية، تضع مقاييس للفكر ومعـــايير للصواب، بل تتدخل في قلوب المواطنين وتحكم عليهم بالكفر أو الإيمـــان، دون أن تتـــدخل في أجوافهم لتحكم عليهم بالشبع أو الجوع. وبالتالي نشأ فكر السلطة في مقابل الفكـــر المنـــاهض للسلطة، الأول يقوم بالمدح والإطراء، ويجزل الثناء والمديح، ويتبارى حاملوه في التبرير والدفاع، والثاني موتور مغلوب على أمره، لا يجد وسائل التعبير عن نفسه، متهم مدان، يتسرب من خلال الصحافة السرية، أو المنشورات والبيانات الخارجية. وقد نشأ ذلك أيضا منذ الدولـــة الأمويـــة وانتصارها لبعض العقائد دون البعض الآخر، مثل تأييدها لجبرية جهم بن صـــفوان، ومعارضـــتها للحرية عند معبد الجهني وغيلان الدمشقي وعمر بن عبيد. ومثل انتصار الدولة السنية للأشـــعرية ولمطلق الإرادة الإلهية، ولو أدى ذلك إلى خرق قوانين الطبيعة والقضاء على الحريـــة الإنـــسانية. انتسب المأمون لعقيدة خلق القرآن وعذب في ذلك الإمام أحمد بن حنبـــل. ثم دارت الـــدائرة، وانتسب المتوكل للأشعرية، وبدأ اضطهاد المعتزلة. لذلك طالب اسبينوزا السلطة السياسية بـــأن تظل محايدة فيما يتعلق بالخلاف في الرأي، لا تنصر فريقا على فريق، وإلا واجهنا الفكرة بالسيف، والمنطق بالسجن، والبرهان بالضرب، والحجة بالتعذيب[٢]. وهو ما لم يمنع الفكرة من الانتـــشار، بل على العكس يزيد من إيمان أصحابها وتمسكهم بها وتعـــصبهم لهـــا. ثم تتكـــون الجمعيـــات والأحزاب السرية لمناهضة السلطة والوثوب عليها، لقد أعطى ذلك الحديث وأمثالـــه الـــسلطة السياسية ما تريده من شرعية مفقودة. وشرعية الدين مقبولة عند العامـــة ولا ترفـــضها الطبقـــة المتوسطة، وتؤولها الخاصة. أعطاها الأمان والاطمئنان ومن ثم اطمأنت إلى أن كل مخالفة في الرأي

(٢) أنظر ترجمتنا وتقديمنا إلى كتب اسبينوزا. رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل العشرون، الهيئة العامة للكتاب، القـــاهرة ١٩٧١، الأنجلو المصرية ١٩٧٨.

هي خروج على السلطة، وأن كل تفسير معارض هو خروج على الدولة، يجوز للسلطان أن ينفذ إليهم بجيش قوامه الآلاف للقضاء عليهم وتشتيتهم.

وبالإضافة إلى حديث الفرقة الناجية هناك أحاديث أخرى كثيرة موجهة إلى فرقة بعينها. وما أكثر الأحاديث التي وجهت إلى المعتزلة والخوارج، أي إلى العقل والثورة مثل "القدرية مجوس هذه الأمة" الموجه ضد المعتزلة. ومهما حاولوا تفسير الحديث وتضعيفه، كما فعل القاضي عبد الجبار في "المغنى" و"المحيط"، إلا أنه مازال يوجه القادة والحكام والعلماء وأصحاب الهوى. ومثل إدانة الخوارج وتشبيههم بالخروج على الأمة كما يخرج السهم من الرمية. هذا بالإضافة إلى كثير من الأقوال المأثورة التي تقوي الأحاديث الموجهة، مثل القول المنسوب إلى عثمان "إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن" من أجل إعطاء الأولوية للسلطة السياسية على السلطة الدينية، فيتكون الطاعة لأولي الأمر أولى من الطاعة لله. كيف يتم الحوار إذن والسيف مرفوع على رقاب أصحاب الرأي والاجتهاد؟

٣- سلطوية التصور

لقد حددت الأشعرية، بعد انتصارها منذ القرن الخامس الهجري وتحولها إلى فكر رسمي للدولة السنية، تصورنا للعالم بعد أن كانت حركة تحريفية للمعتزلة ومراجعة لها ونكوصًا عنها. ولم تنجح محاولات ابن رشد في الهجوم على علم الأشعرية مباشرة في "مناهج الأدلة" أو على نحو غير مباشر في شروحه على أرسطو في إزاحة الأشعرية، بل لقد ضحى ابن رشد بنفسه في سبيل محاولته. وماذا تجدي مجهودات فرد أمام سلطان الدولة؟ ويمكن تلخيص التصور الأشعري للعالم على أنه تصور سلطوي مركزي إطلاقي أصبح تصورنا للعالم وأساس نظمنا السياسية. فالله مركز الكون وخالقه، يسيطر على كل شيء، له صفات فعالة في الكون، قادر على ما لا يكون، وعالم بما يستحيل. لا يقف أمامه قانون طبيعي، ولا ترده حرية إنسانية. لا يستطيع الإنسان أن يفعل إلا إذا تدخلت الإرادة الإلهية لحظة فعله، وجعلته ممكنا، وإلا استحال الفعل، فليس للإنسان إلا أن يكسب ما يهيئه الله له. الهداية والضلال، والتوفيق والخذلان، والتأييد والخسران، كله من الله. والإنسان يعيش في عالم لا يحكمه قانون، ولا يرعى الأصلح، وليست به غاية، عالم خاضع لسلطة مطلقة لا يستطيع الإنسان لها دفعاً. يتلقى الإنسان العلم الإلهي، ويظل عقله قاصراً على أن يستقل بنفسه. ومن ثم فهو في حاجة مستمرة إلى عطاء من الوحي. وبالرغم من أن الإسلام آخر الأديان، والعقل فيه وريث الوحي، والإرادة الإنسانية فيه وريثة المعجزات، إلا أن الإنسان في

تصور الأشعرية يظل قاصراً، عقلاً وإرادة، عن أن يستقل في فهمه وفعله. يظل العقل تابعًا للنقل. وتظل الإرادة الإنسانية تابعة للإرادة الإلهية. ثم يتوارى العمل كلية عندما يتحدد جوهر الإنسان بالإيمان، ويتحدد الإيمان باللفظ أي بالنطق بالشهادتين، وبالتالي أصبحت الأمة أمة الألفاظ حتى بلا تصديق باطني، ولو أضمرت الكفر. وأصبح فكرنا لعبة الألفاظ. ويتوارى العمل الذي يعبر عن جوهر الإيمان، ترك الميدان خاليًا للفعل الخارجي من الله أو من الحاكم. فإخراج الفعل من مكونات الإيمان عند الناس يقابله إدخال العمل بلا حدود من الحاكم المتمثل لله، ومن سلطة الحاكم المستمدة من سلطة الله. فإذا ما غادر الإنسان هذا العالم، وانتقل إلى العالم الآخر، فإن مصيره أيضا لا يحكمه قانون الاستحقاق، الثواب للمحسن، والعقاب للمسيء، بل الأمر متروك للمشيئة الإلهية، يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء.

ومن هذا التصور المركزي للعالم جاءت فكرة الزعيم الأوحد، والمنقذ الأعظم، والرئيس المخلص، ومبعوث العناية الإلهية، والمعلم والملهم، يأمر فيطاع، يعبر عن مصلحة الناس، يضم كل شيء. واستعار صفات الله المطلقة في العلم والقدرة والحياة. يسمع كل شيء ويبصر كل شيء، ويتكلم في كل مناسبة سواء بنفسه أو من خلال أجهزة الرقابة أو الإعلام. وبالتالي لم يعد هناك فرق بين الفكر السني الذي يركز على المؤسسات والفكر الشيعي الذي يركز على الإمام المعصوم الذي سيملأ الأرض عدلاً كما ملئت جورًا. ضاعت المؤسسات وهي من أهم إنجازات تراثنا الفقهي القديم، مثل الولاية والإمارة والوزارة والحسبة والقضاء وبيت المال والخراج. ونشأت بيننا الزعامة التي تجب المؤسسات وتتجاوز الرقابة والمراجعة.

وقد تحولت سلطوية التصور إلى تسلط النظم والإعلاء من شأن القمة على القاعدة. فأهم شخص في الدولة هو الرئيس، وأهم فرد في الجيش هو القائد، وفي الوزارة الوزير، وفي الإدارة المدير، وفي الجامعة الرئيس، وفي الكلية العميد، وفي الشارع الشرطي، وفي الأسرة الرجل، حتى أصبحت الرئاسة مطلب الجميع. والرئيس لا يحاور بل يأمر، والمرؤوسون لا يتحاورون بل يطيعون أو يتنافسون على الرئاسة. تتغير الأنظمة السياسية والاجتماعية بتغير الرؤساء، وتقام الأحزاب من القمة إلى القاعدة، وتحل بمراسيم، وتعقد بقرارات. وفي ذلك يقول الفارابي: سواء قلت الملك أو الرئيس أو الإمام أو الله، فإنني أقول شيئاً واحدا.

هذا التصور المركزي للعالم الذي يعطي القمة كل شيء، ويسلب عن القاعدة كل شيء كيف يتم فيه الحوار؟ لا يمكن الحوار إلا عندما تتساوى الأطراف أو على الأقل بين طرفين متساويين وليس بين الأعلى والأدنى، بين الآمر والمأمور، بين الرئيس والمرؤوس. لا يوجد حوار بين القمة والقاعدة، بل يوجد أمر وتنفيذ، سمع وطاعة، رضوخ واستسلام أو شكوى وأنين، نكتة وسخرية، وهي حيلة الضعيف والخائف المسكين. إن الخوف من السلطة بطول قهرها جعلت الناس يرضون بلقمة العيش والسعي في سبيلها، وترك الحوار والمطالبة بالحق. فالمهم هو الخبز وتوفير الطعام للأسرة، وكسب العيش، حتى لقد أصبح الشعار "دعنا نأكل عيشا" أو "دعه يرتزق" وكأن الدفاع عن الحرية والديموقراطية يضر بلقمة العيش ويؤدى إلى الجوع والهلاك. فاستحال الحوار إلا من يد ممدودة تأخذ ويد أخرى ممدودة تعطي.

لذلك قال البعض[٣]: إن نمط التحديث في مثل هذا التصور ليس هو النمط الليبرالي الغربي الذي يقوم على الحوار والاختلاف في الرأي، وحرية إنشاء الأحزاب، وتعارض الاتجاهات، والنظم البرلمانية، والأغلبية والأقلية، ومراجعة السلطة، وقيام المؤسسات. ويدل على ذلك عدم نجاح هذه الأنظمة في مجتمعاتنا، ووجودها كمجرد واجهة للديموقراطية يدرك الجميع زيفها. بل يكون نمط تحديثنا، نحن والصين، هو نمط الدولة المركزية التي يلتف حولها الجميع لتنفيذ خططها. مهمة الشعب التنفيذ، ومهمة القيادة التخطيط. والدولة هي القائد والزعيم، محورها الجيش، والمثقفون جنود في نظام الدولة يبنون مع العمال والزراع، وهو ما شوهه فلاسفة التاريخ في الغرب، وأطلقوا عليه اسم "التسلط الشرقي".

ولكن كل المجتمعات قد مرت بهذه الفترة في تاريخها عندما كان تصورها للعالم سلطوياً مركزياً إطلاقياً، ثم بدأ التحديث في الأبنية الفوقية أولاً. وتحول التصور الرأسي إلى تصور أفقي، وتحولت العلاقة بين الأعلى والأدنى إلى العلاقة بين الأمام والخلف، وتحولت الحضارة الممركزة حول الله إلى حضارة ممركزة حول الإنسان، وتحول الآخر المطلق إلى الآخر النسبي وهو الإنسان، وبالتالي نشأت الديمقراطية بعد استواء الطرفين. حدث ذلك في عصر النهضة الأوروبي في القرن السادس عشر، فظهرت الليبرالية في القرن السابع عشر، وبدأ التنوير في القرن الثامن عشر حتى الثورة الصناعية في القرن التاسع عشر، والثورة الصناعية الثانية (التكنولوجية) في القرن العشرين. إنه لا أمل في حل أزمة الحرية والديمقراطية في وجداننا إلا إذا حدث هذا الانقلاب

(٣) هو د. أنور عبد الملك في أبحاثه ودراساته العديدة.

الثقافي في حياتنا العقلية، وبدأت حضارتنا تأخذ مساراً جديداً مازالت تتلمسه منذ حركات الإصلاح الديني الأخير، وبدايات الفكر القوم المعاصر، والاتجاه نحو الليبرالية في الفكر والحياة التي سرعان ما خبت باجترار القوالب الذهنية القديمة في نهاية الثورات العربية المعاصرة. إنه ليبدو غريبا ألا يتغير شيء في الواقع إن لم يتغير في الذهن أولاً. ولكن هذا هو حال المجتمعات التقليدية في مرحلة التحديث. وإلا فما معنى الشكوى من عدم بناء الإنسان العربي المعاصر؟

٤- تبرير المعطيات

كان عمل العقل في تراثنا الفلسفي القديم عملاً تبريرياً خالصاً، أي إنه يأخذ المعطيات وينظرها ويحيلها إلى معطيات مفهومة يمكن البرهنة عليها. لم يقف العقل أمام المعطيات محايداً أو ناقداً إياها أو معارضاً لها أو متسائلاً عن صحتها. كان عقلاً ملتهماً لكل شيء، لا يقف أمامه شيء. لذلك اختفى التناقض، وضاعت الحركة بين الأضداد. كانت مهمة العقل على أقصى تقدير التوفيق بين الأطراف، وليس الحوار بينها، وإيجاد التآلف والانسجام في الكون وحل الصراع والتنافر بمقولات عقلية متوسطة. ومن ثم لا حاجة إلى الحوار، فالمصلحة قانون الكون. كانت وظيفة العقل كوظيفة العنكبوت يدخل كل شيء في نسيجه ليلتهمه. لم يكن ثائراً بل متبنياً، لم يكن رافضاً بل قابلاً ومتمثلاً، لم يكن ناقداً بل مثبتاً ومؤكداً. وفي الوقت الذي يظهر فيه العقل الرافض سرعان ما يتم احتواؤه أو لفظه واستبعاده، كما حدث لابن الراوندي والرازي والطيب. لم يقف العقل أمام المعطيات محللاً إياها إلى عناصرها الأولية، ومركبا إيّاها من جديد بل تمثلها وحولها إلى معقولات، مبيناً اتفاق هذه المعطيات مع العقل. كان المهم هو الاختلاف أو الاتفاق، أي عملية خارجية محضة لا يتساوى فيها الطرفان ولا يستقلان عن بعضهما، بل يحتوى أحدهما الآخر. ولما كانت المعطيات معقولة، فقد احتواها العقل احتواء الصورة للمضمون. في هذه الوظيفة للعقل يستحيل الحوار، لأن المعطيات مقبولة سلفاً ولا توضع موضع النقد، والعقل يقبل سلفاً ولا يرفض. فالموقفان محددان من قبل، ومن ثم ضاعت من العقل إمكانية التساؤل عن شرعية المعطيات وعن وظيفة العقل. يظن الإنسان أنه حر التفكير، في حين أنه لا يملك إلا قبول المعطيات وتبريرها عقلاً. ويظن الإنسان أنه يحاور ويتبادل الرأي، وهو في حقيقة الأمر يدور في نفس الحلقة، حلقة الاتفاق والاختلاف. وفي الاختلاف يأتي التأويل لإظهار الاتفاق.

٥- هدم العقل

كان هجوم الغزالي على العلوم العقلية في القرن الخامس الهجري، وقضاؤه على الفلسفة، وعداؤه لكل اتجاه حضاري عقلاني، وتنكره لكل العلوم الإسلامية بما في ذلك علوم الكلام والفقه

والحكمة باستثناء علوم التصوف، وهدمه لمنهج النظر ودعوته لمنهج الـــذوق، وتركـــه الحقيقـــة وسلوكه الطريقة، ونقده للعلم الإنساني وانتظاره للعلم اللدني – كان ذلك كله بداية هدم العقل وهو أداة الحوار. وأصبح العلم لا يأتي بتحليل العقل أو الطبيعة بل يأتي بالكشف والإلهام، وأصبح إحياء علوم الدين، هو المفسر الوحيد للقرآن الكريم، والسبيل إلى نهضة الإسلام والمـــسلمين! ثم تزاوج التصوف والأشعرية، والتحما معاً منذ القرن الخامس حتى الآن. نعلم بالكشف والإلهـــام ونطيع مطلق الإرادة الإلهية أو السياسية. أصبحنا في المعرفة صوفية وفي الأخلاق أشعرية.

ومادام العقل لا يعمل، وتحولت الحقائق إلى أسرار، فقد ظهرت في وجداننا في الألف عام الأخيرة مقدسات لا يمكن تناولها بالتحليل أو الفهم أو العرض أو النقد: الله، والسلطة، والجنس. وأصبحت هذه المقدسات الثلاثة مصادر للتحريم أو كما يقول علماء الاجتماع "تابو". فالله يحرم أكثر مما يحلل، والسلطة تعاقب أكثر مما تثيب، والجنس للحرمان أكثر منه للإشباع. توقف الحوار بتوقف العقل وتبادل وجهات النظر وتحليل الموضوعات تحليلاً طبيعياً علمياً مستقلاً عن الأهواء. وتحول إلى مونولوج داخلي بين الإنسان ونفسه. تحول حديث الآخر إلى حديث النفس، وتحولت معاني الطبيعة إلى أسرار النفس، وتحول الصوت العالي إلى مواجع للنفس، أصبح العقـــل جنونـــاً، وانقلبت الصحة إلى مرض. وقد غذت السلطة السياسية كل التيارات اللاعقلانية في حياتنـــا لأن العقل يناهض السلطة، ويكشف اللاشرعية، ويطالب بالحقوق، وينادى بالحرية، وبأنه لا ســـلطان على الإنسان إلا سلطان العقل، ولا حجة عليه إلا البرهان والدليل، فالإنسان لا يقبل شيئا علـــى أنه حق إن لم يثبت أمام العقل أنه كذلك. إن سيادة العقل كشف للأوضاع الزائفـــة واســـتعادة للحقوق، وكشف للعودة، وتزعزع للأنظمة. فالعقل ثورة، وقد قضى على الإقطاع بفضل ترشيد العقل في النظم الليبرالية وريثته. إن سيادة العقل تجعل الحوار ممكنا بين القاهر والمقهور، وتعيد إلى الطرفين علاقة التساوي، وتقضي على علاقة التسلط من طرف وتبعية الطرف الآخر.

لقد سادت اللاعقلانية في حياتنا، وظهرت في سلوكنا اليومي، وهي تؤدى وظيفتها خـــير أداء في الإبقاء على أحادية الطرف في حياتنا الثقافية وفي نظمنا الـــسياسية. فـــلا يـــتم النـــصر العسكري إلا بمدد من السماء، ولا تتم الاتفاقات السياسية إلا بوقوع معجـــزة، ولا ينقـــذنا إلا الرجوع إلى الإيمان. وأصبح مجرد إيجاد البدائل والحلول المغايرة خروجاً ومروقاً. بل أصبحت كل نظرة نقدية انقلاباً دموياً، وصراعاً طبقياً. كيف يتم الحوار إذن والناس تنتظر المعجزات؟ وكيـــف تطالب الناس بحريتها وهي لا تؤمن بفعلها وبإنجازاتها وبدورها في حركة التاريخ؟

إن حركاتنا الإصلاحية الأخيرة لم تفلح في تغيير الكثير والتخفيف من حدة اللاعقلانية في حياتنا. فقد ظل الإصلاح الديني أشعرياً في التوحيد، أي سلطوية التصور، ولو أنه حاول أن يكون معتزلياً في العدل بدعوته إلى إعمال العقل، وإلى الحسن والقبح العقليين، وإلى تأكيد حرية الإرادة النسبية، ولكن خطوة إلى الأمام وخطوتين إلى الخلف. فلم تعارض حركاتنا الإصلاحية التصوف، بل أيدته وجعلته علماً يقينياً وطريقاً شرعياً للخاصة وهم الأولياء. كما لم تنجح دعواتنا الليبرالية الأخيرة في الإعلاء من شأن العقل، وتحويله إلى ثورة عامة تطالب بحقوق الناس في الحرية والديموقراطية. فقد ظل العقل محصوراً في طبقة مستنيرة شاءت لها الظروف التعلم في الغرب وأن تتلمذ على ليبراليته وتنهل من تنويره. ظل عمل العقل خارج النقد الاجتماعي وترشيد حياة الناس وتوجيه سلوكهم. فإذا ما تم استعمال العقل فإنه غالباً ما يكون تبريراً للسلطة التي تعبر عن طريقة المستنيرين الذين بيدهم ثروات البلاد وليس نقداً له. بل إن هذا القدر الضئيل من إعمال العقل في الثقافة والأدب قد تراجعنا عنه الآن، فقطعنا أنوفنا بأيدينا، وعدنا إلى تكفير طه حسين من جديد.

إن حياة العقل يصاحبها بالضرورة اكتشاف الطبيعة، والتأكيد على الحرية والديموقراطية، وهو ما حدث في التنوير الأوروبي في القرن الثامن عشر. وإن غياب العقل ليصاحبه أيضا إثبات سيادة ما يخرج عن نطاق الطبيعة، والتأكيد على التبعية والطاعة لقوى من فوق الطبيعة. لقد بدأ الشك القديم عند من يسمون بأصحاب الطبائع، وهم الصف الأول من المعتزلة: معمر بن عباد، ثمامة بن الأشرس، الجاحظ، النظام، أبو الهذيل العلاف، بإثبات العقل وتأكيد الطبيعة وبالدفاع عن الحرية، ولكن ما بدأناه أنهيناه بعد جيل واحد.

إن أزمة الحرية والديموقراطية هي أزمة تاريخنا في الألف سنة الأخيرة. ومهمتنا اليوم في إيجاد البدائل لكل ما هو مطروح، ولكل ما هو أحادي الطرف، وفي الدخول في معارك التصورات وصراع القوالب الذهنية. وإذا كنا نحاور الأعداء، فالأولى أن نتحاور فيما بيننا، وأن يكون لكل منا الحق في التعبير عن نفسه وفي أن يستمع إلى رأي الآخر، ليس مجرد وهم أو خداع. فإن كنت موجوداً فالآخر موجود. وكلا الطرفان متساويان. علينا فقط أن ننفذ إلى جذور الأمة في قوالبنا الذهنية، وأن نعيد بناءها بحيث تتساوى الأطراف.

الخلفية التاريخية لقضايا الحريات الفكرية في مصر

تحاول هذه المداخلة تتبع الخلفية التاريخية لقضايا الحريات الفكرية في مصر، تلك الحريات التي تعد شرطا من شروط تطور المجتمع المصري في ظل مجتمع المعرفة، إن لم نقل الشرط الأساسي لتحقق هذا التطور – إن كان مقدرا له أن يتحقق – باعتبار هذه الحريات مدخلاً لبناء موضع تحتله مصر مستقبلاً في خارطة العالم الجديد.

ومفهوم الحرية الفكرية – وفقاً لهذه الحلقة البحثية – يقتصر على ثلاثة مجالات محددة:

- الحريات الأكاديمية.
- حرية البحث العلمي.
- حرية الاجتهاد الديني.

وانطلاقاً من إدراكنا لأن هناك عقبات تقف أمام حرية التفكير في مجتمعنا المصري المعاصر، ومن تصورنا لأن لهذا المعوقات جذوراً تاريخية، يعود بعضها إلى الماضي القريب، بينما يضرب بعضها بجذوره في التربة المصرية لقرون بعيدة إلى الوراء. من هذا المنطلق سنحاول في مداخلتنا البحث عن الجذور التاريخية لمعوقات حرية التفكير في المجتمع المصري، ورغم أن جذور أزمة حرية الفكر بعيدة تاريخيا في مجتمعنا المصري فإن مقاربتنا ستسعى إلى التركيز على الجذور التاريخية القريبة من خلال التوقف عند بعض القضايا الفارقة والدالة على ما تعرضت له حرية التفكير بأبعادها الثلاثة من معوقات عبر القرنين الماضيين، منطلقين من فرضية ترى أن المجتمع المصري عبر قرنين من الزمان، – في سياق نضاله من أجل تحديث المجتمع وتشييد دعائم الدولة المدنية الحديثة ومؤسساتها المختلفة وإرساء قيمها – شهد صراعاً متواصلاً بين دعاة حرية التفكير وحماتها من ناحية – في سعيهم لإرساء قيم الحق في الاجتهاد الديني وحرية البحث العلمي والحريات الأكاديمية – وقوى التخلف والجمود من ناحية أخرى، تلك القوى التي سعت دوماً لوضع العراقيل أمام الحريات العامة، ومنها حرية التفكير بدعاوى مختلفة، في مقدمتها اصطدام هذه الحريات بثوابت المجتمع الدينية والفكرية والأخلاقية والسياسية، وكانت الغلبة عادة لقوى الجمود التي قادتنا لما نحن فيه اليوم من حال بائس لحرية التفكير.

لقد أصبح إصلاح المؤسسات البحثية والجامعات المصرية ضرورة ملحة اليوم أكثر من أي وقت مضى، فإذا كنا جميعاً – خاصة المشتغلين بالمراكز البحثية والجامعات – مدركين لمدى التدهور الذي آلت إليه مؤسساتنا، تدهور الخدمة التعليمية، وتدهور البحث العلمي وتدهور

الحريات الأكاديمية، وإذا كان هذا الوضع ليس وليد اليوم، بل نتاج تراكم المشكلات عبر سنوات طويلة، فإن أهمية الإصلاح تعاظمت اليوم بسبب الدور الذي ينبغي أن تقوم بها الجامعات والمراكز البحثية في الأخذ بيد مجتمعنا للدخول في عصر المعرفة، وعندما نخطط لإصلاح التعليم والبحث العلمي، لابد أن نضع أمام أعيننا جامعات ومراكز بحثية تلائم "مجتمع المعرفة" الذي يعيشه العالم، ذلك المجتمع الذي جعلت فيه "ثورة المعرفة" من "ثروة المعرفة" القوة الفاعلة والمحركة لكل شيء.

إن ما نحتاج إليه جامعات تمتلك القدرة والمقومات على أن تبني إنساناً قادراً على التعامل مع معطيات العصر الجديد، بدلاً من جامعاتنا التي أصبحت مدارس ثانوية كبيرة يأخذ الطلاب فيها دروساً خصوصية ومجموعات تقوية، جامعات لا تضيف للطلاب معرفة جديدة، بل تكتفي بتدريبهم على الإجابة عن الامتحان، جامعات يعلن رؤساؤها في بداية كل عام عن موعد صدور الكتب الدراسية المقررة بدلا من الإعلان عن تدعيم المكتبات الجامعية بالمصادر والمراجع العربية والأجنبية، جامعات تسهم في قمع شخصية طلابها وتمحو قدرتهم على الابتكار والمبادرة بدلاً من أن تنمي هذه القدرات فيهم وتدفعهم إلى امتلاك قدرات البحث العلمي السليم، ومراكز بحثية تنشغل بالبحث العلمي الحقيقي وفقاً لبرامج وسياسات بحثية حرة لا تتحكم فيها قيود الدولة والمجتمع، مراكز بحثية تخصص لها موازنات مالية تفي بأغراضها التي أنشئت من أجلها، مراكز بحثية تستخدم ما تمتلكه من أجهزة ومعدات في البحث فعلاً، وليس كديكورات لاستقبال كبار الزائرين، مراكز بحثية جاذبة للباحثين المتميزين لا طاردة لهم.

وسنحاول في هذه الورقة التوقف عند أحداث متفرقة تبرهن على هذه الفرضية، وتكشف عن تعامل المجتمع مع قضية حرية التفكير. إننا نسعى لأن نقدم شهادات من الماضي تثبت مقولتنا.

في البداية لابد من التأكيد على أن جذور الأزمة بعيدة إلى حد كبير، تعود إلى العصر الذي اعتنق فيه المجتمع المصري الديانات التوحيدية، عندما بدأت القوى المتشددة دينياً داخل المنظومة الفكرية لتلك الديانات تفرض تفسيرات أحادية لها، تستبعد الآخر وتنفيه وترفضه، وتصادر حقه في التفكير والاجتهاد، سواء الأخر الديني أو الأخر المذهبي على أرضية الدين الواحد، أي لو كان هذا الآخر منتمياً لنفس العقيدة الدينية مادام رفض التطابق مع مقولات تلك القوى. ومن هنا بدأت مصادرة حرية التفكير في مجتمعنا المصري، ليدخل سلسلة متوالية من

الانتكاسات الفكرية والحضارية، تخللتها لحظات إشراق خاطفة. ومن الجدير بالذكر أن تلك القوى كانت تتزاوج مع الاستبداد السياسي في كثير من الأحيان؛ لتتخلق حالة من الجمود تسيطر على المجتمع. إذًا فعمر الأزمة بعيد.

سنكتفي بمثالين اثنين للتدليل على مسئولية قوى التشدد الديني، وعلى الاستخدام السياسي للأصولية الدينية في مصادرة حرية التفكير والتعددية الفكرية منذ عصور تاريخية بعيدة، أو بعبارة أخرى للتدليل على عمق الجذر التاريخي للمصادرة في المجتمع المصري.

المثال الأول: ما حدث لهيباتيا السكندرية (٣٧٠م – ٤١٥م) الفيلسوفة وعالمة الرياضيات والفلك الأفلاطونية الفذة – بمقاييس عصرها – المنتمية إلى مكتبة الإسكندرية في عصر أفولها، والتي تعد اليوم أقدم عالمة فلك معروفة لنا، والتي تعرضت الاضطهاد والقتل والتمثيل على يد رجال دين مسيحيين متشددين لم يقبلوا بحق الاختلاف العقيدي، ولم يعترفوا بالحق في البحث العلمي، واعتبروا آراءها العلمية هرطقة تستوجب القتل، فمارسوا بحقها وبحق غيرها من المختلفين مع معتقداتهم الدينية سلوكاً لا يختلف مع ما سبق أن مارسته السلطة الرومانية من اضطهاد مع أسلافهم القريبين من المؤمنين بالمسيحية.

المثال الثاني: ما قام به صلاح الدين الأيوبي بعد إسقاطه للخلافة الفاطمية في مصر، واستقرار الأمر له في هذا البلد، حيث أمر بإحراق المكتبات ودور الحكمة الفاطمية التي جعلت من القاهرة عاصمة من عواصم الفكر والثقافة والعلم، بدعوى أنها تحوي فكراً شيعياً خارجاً على أصول "الإسلام" السني. ويذكر المؤرخ المصري تقي الدين المقريزي أن حمامات القاهرة العامة ظلت لعشرات السنين تستخدم تلك الكتب وقوداً تشعل به نيران مستوقداتها، فضلاً عن إغلاقه للأزهر الذي كان معقلاً من معاقل الدراسة والعلم الديني في ذلك العصر.

إنهما مجرد مثالين فقط من تاريخ طويل من قمع الاختلاف ومصادرة حرية التفكير، الأول جاء فيه القمع من خارج مؤسسة الدولة، من المؤسسة الدينية مستندة إلى غوغائية الجماهير، لأسباب اعتبرها أصحابها حفاظاً على العقيدة، والثاني كانت المصادرة من رأس مؤسسة الحكم،

لأغراض سياسية لبست ثوب الدين. نحن أمام تاريخ من القيود، قيود سلطة الدولة من ناحية، وقيود سلطة المجتمع من ناحية أخرى. تاريخ من تحالف القوى المحافظة سياسياً وفكرياً ودينياً، تقف ضد حرية التفكير.

لن نتوقف طويلا عند الماضي البعيد، سننتقل إلى القرنين الأخيرين، حيث بداية نضال المصريين من أجل الحق في المشاركة السياسية والاستقلال الوطني عبر امتلاك مقومات التحديث. لقد بدأت مصر مرحلة جديدة من تاريخها مع السنوات الأخيرة من القرن الثامن عشر والسنوات الأولى من القرن التاسع عشر، مرحلة بدأت تتشكل خلالها ملامح وعي جديد، لكن قوى الماضي كانت من القوة بحيث تمكنت من إعاقة التحولات، مستندة في كثير من الأحيان إلى الصراعات الدولية التي لم تكن في صالح تحديث المجتمع المصري.

سنتوقف عند عدد من المحطات الدالة أو الفارقة في تاريخ حرية التفكير في مصر، لنتتبع نماذج من الاعتداءات على تلك الحريات خلال القرنين الماضيين:

الوقفة الأولى تعود إلى عصر محمد علي، وتكشف عن موقفه من قضية الحريات الأكاديمية، فقد استوقفنا في الأوامر والمكاتبات التي أصدرها محمد علي باشا خلال سنوات حكمه لمصر، أمران أصدرهما في جمادى الآخرة ١٢٥١ هـ (سبتمبر ١٨٣٥م)، والأمران يرتبطان بنظام التعليم الحديث الذي أدخله محمد علي في مصر ورد فعل القوى المحافظة في المجتمع تجاه المدارس الحديثة التي أنشأها. لقد كان التعليم ركناً أساسياً في مشروع محمد علي لتحديث مصر، فعندما تولى محمد علي حكم مصر سنة ١٨٠٥ كان التعليم في مصر مرادفاً للتعليم الديني الذي يعتبر الأزهر مؤسسته الكبرى، وكان ما يسمى بدراسة علوم الدنيا قد تراجع وانزوى، وما يقدم منه من خلال الأزهر لا علاقة له بما وصلت إليه العلوم الحديثة في الغرب، فترك محمد علي الأزهر "بعبله" واتجه إلى إرسال طلاب مصريين لدراسة العلوم الحديثة في أوروبا، وإلى إنشاء مدارس حديثة في مصر، مثل المهندسخانه ومدرسة الطب ومدرسة المولدات ومدرسة الألسن وغيرها من المدارس، واهتم محمد علي باستقدام الأساتذة الأوروبيين للتدريس في تلك المدارس. ولم يتقبل المجتمع التقليدي نظم التعليم الحديثة ببساطة، فتعرضت تلك المدارس للهجوم عليها، وكان الدين سلاحاً للهجوم، فماذا كان رد فعل محمد علي؟

تكشف أوامر محمد علي ومكاتباته عن موقف حازم في مواجهة دعاوى قوى التخلف، والقصة التي تتحدث عنها الأوامر ترتبط بمدرسة الطب التي أنشأها محمد علي سنة ١٨٢٧ بناء على اقتراح الطبيب الفرنسي كلوت بك رئيس أطباء الجيش المصري، وقد بدأت المدرسة نشاطها في المستشفى العسكري بأبي زعبل، واستمرت هناك إلى عام ١٨٣٧، ثم نقلت إلى قصر العيني. وفي عام ١٨٣٥ علم محمد علي من خلال مطالعته لمحاضر اجتماعات ديوان الجهادية الذي كانت تتبعه المدرسة، أن أحد المشايخ الذين كانوا يعملون بالترجمة في مدرسة الطب ــ واسمه الشيخ الهراوي ــ اعترض على بعض ما يدرسه كلوت بك بالمدرسة من مناهج الطب الحديث؛ بدعوى مخالفته للدين، فأصدر محمد علي أمرا جاء فيه:

"إنه علم حصول معارضة من الشيخ الهراوي في بعض أمور لا تعنيه، وبالنسبة لعلمه وآدابه لم يقابل بشيء من شورای الأطباء، ويشير بأن المذكور ليس ممن يجب احترامهم، بل من الأشرار المحتاجين للإيقاظ، حتى أن تزويره معلوم من قبل، فيلزم استحضار المذكور، والتنبيه عليه مؤكدا بعدم تدخله في شيء خارج عن وظيفته، وبأنه ينفى ويطرد فيما لو حصل إقدام ثانٍ على ما يوجب التشكي منه". ثم عاد بعد خمسة أيام ليصدر أمراً أشد لهجة؛ لأنه لاحظ أن المسئولين في الديوان خضعوا لابتزاز الشيخ الهراوي لهم باسم الدين، جاء فيه: "إنه اطلع على المضبطة الصادرة بشأن التقرير المقدم من الشيخ الهراوي في حق كلوت بك بخصوص تلامذة مكتب المارستان ــ يقصد مدرسة الطب ــ وعِلم الكيفية، وأن تقرير المذكور من قبيل التزويرات، وبناء عليه يشير بدعوة المذكور إلى ديوان خديوي، والتنبيه عليه بعدم تدخله فيما هو خارج عن وظيفته المحولة عليه وهي الترجمة والتصحيح، وإنه إن لم يرتدع يضرب بالنبوت، واستحضار كلوت بك أيضاً، والتبيه عليه بمداومته على السعي والاجتهاد في تعليم أولئك التلامذة علم الطب كمرغوبه".

هكذا كانت القوى المحافظة دائماً ضد أي تقدم أو تحديث، وهكذا كان موقف محمد علي، يا ترى أين كنا سنصبح الآن لو خضع محمد علي لخزعبلات الشيخ هراوي، وأوقف جهود كلوت بك، ومنع دراسة التشريح والعلوم الطبية الحديثة!

والوقفة الثانية تأتي مع إنشاء الجامعة الأهلية، فقد دفعت نشأة الجامعة المصرية بقضايا حرية التفكير إلى مناطق جديدة، حيث تأسست سلطة علمية جديدة أخذت على عاتقها تنفيذ مهام رقابية وتقييدية كانت سابقاً من مهام السلطة السياسية، الأمر الذي يبدو واضحاً في قضية

منصور فهمي، فقد كان الرجل من طلبة البعثة الجامعية الأولى، التي أوفدتها الجامعة المصرية (الأهلية) إلى فرنسا منذ عام ١٩٠٩، وكان بعد ما يقارب أربعة سنوات قد انتهى من إعداد دراسته عن وضع المرأة في الإسلام، إلا أن الجامعة طالبته بعدم تقديمها للمناقشة، ورغم دفاعه عن الحريات الأكاديمية وحرية البحث العلمي وحتى حرية الاعتقاد، ورغم حصوله على درجة الامتياز بعدة مناقشة الرسالة، إلا أن الجامعة أقدمت على فصله في عام ١٩١٣ بعد ستة أشهر فقط من تعينيه أستاذ كرسي بها، كانت هذه هي الحادثة الأولى التي اختارت فيها الجامعة الخضوع لمنطق الرأي العام الديني والأخلاقي السائد، حتى ولو كان على حساب رسالتها وعلى حساب مبدأها: استقلال الجامعة عن الدولة والمجتمع في آن واحد. ذلك الخضوع الذي سيصبح سمة مؤسسية للجامعة في علاقاتها بمؤسسات الدولة، بما فيها البرلمان، ومؤسسات المجتمع بما فيها الصحافة.

أما الوقفة الثالثة: فمع واحدة من أهم المعارك الفكرية السياسية التي شهدتها مصر في القرن العشرين، والتي تجسد تحالف القوى المحافظة فكريا مع الاستبداد السياسي، إنها معركة "الإسلام وأصول الحكم" التي فجرها صدور كتاب الشيخ علي عبد الرازق الذي يحمل هذا العنوان، والذي أصدره في أبريل عام ١٩٢٥، ليناقش فيه فكرة الخلافة الإسلامية وتطورها عبر التاريخ. والشيخ علي عبد الرازق أزهري من أسرة مصرية عريقة، تنتمي إلى محافظة المنيا، لعبت أسرته دوراً مهماً في الحركة الوطنية المصرية من خلال حزب الأحرار الدستوريين، الذي حمل اللواء الفكري لليبرالية المصرية بعد ثورة ١٩١٩، وكان امتدادا لأفكار حزب الأمة الذي أسسه أحمد لطفي السيد.

كان علي عبد الرازق في الثلاثينيات من عمره عندما نشر كتابه "الإسلام وأصول الحكم"، والكتاب عبارة عن مقدمة وثلاثة أقسام، القسم الأول بعنوان "الخلافة في الإسلام" تناول فيه طبيعة الخلافة، وحكم الخلافة شرعاً، والخلافة من الوجهة الاجتماعية، أما القسم الثاني فيدور حول "الحكومة والإسلام" وقد تناول فيه الشيخ علي عبد الرازق نظام الحكم في عصر النبوة، مميزاً بين الرسالة والحكم، طارحاً فيه فكرته عن الإسلام باعتباره "رسالة لا حكماً وديناً لا دولة"، أما القسم الثالث فيتتبع فيه "الخلافة والحكومة في التاريخ".

والكتاب محاولة جريئة لمناقشة فكرة الخلافة، نشأتها وتطورها بمنهج علمي تاريخي، واجتهاد بالرأي في قضية شائكة تقع بين الدين والسياسة، وقد قدم الشيخ في كتابه عدداً من

الأفكار أهمها: أن الخلافة هي نظام دنيوي للحكم مثلها مثل أي نظام آخر، وأن الدين الإسلامي لم ينص عليها، بل ترك للمسلمين حرية اختيار النظام الذي يلائمهم، وناقش القائلين بالنص على الخلافة في الكتاب والسنة وفند آراءهم بالأدلة التاريخية والشرعية، وذهب إلى أننا لا نجد فيما وصل إلينا من أخبار من عصر البعثة النبوية شيئاً واضحاً يمكن أن يوصف بأنه نظام للحكومة النبوية، وينتهي إلى أن الخلافة تاريخياً ارتبطت بالاستبداد في الحكم، وأن أمرها عبر التاريخ لم يحسم إلا بقوة السيف، كما رفض الفكرة القائلة بأن إقامة الشعائر الدينية وصلاح الرعية يتوقفان على وجود خليفة للمسلمين، وهو قول كان شائعاً بشدة في ذلك الحين بعد إلغاء مصطفى كمال أتاتورك للخلافة سنة ١٩٢. واعتبر علي عبد الرازق أن تحديد الحكومة الصالحة للمسلمين بأنها الخلافة دون سواها وبمفهوم محدد للخلافة يجاوز الواقع والعقل والتاريخ، كما رفض تحويل الرابطة الإسلامية الدينية التي تربط المسلمين ببعضهم إلى رابطة سياسية ينتظم تحتها المسلمون في كيان سياسي واحد. ولم يوافق الشيخ كذلك على الفكرة القائلة بأن الإسلام جعل من العرب وحدة سياسية واحدة، كما اعتبر أن جزءاً كبيراً من حروب الردة لم يدر إلا لحماية الدولة الجديدة الناشئة والملك الذي تولاه أبو بكر الصديق، وأنها كانت في كثير منها حرباً سياسية حسبها العامة دينية. ويخلص الرجل من دراسته إلى أن السلاطين هم المسئولون عن ترويج الفكرة الشائعة القائلة بأن الخلافة مقام ديني بهدف الحفاظ على عروشهم. وقد توصل علي عبد الرازق إلى هذه النتائج من خلال استعراض لوجهات النظر المختلفة حول الخلافة عبر العصور، ومن خلال البحث التاريخي في الأحداث والوقائع.

لقد كانت أفكار الشيخ علي عبد الرازق جريئة، لكنها مستندة إلى أدلة تاريخية وفقهية من وجهة نظره، وكان من الطبيعي أن تثير نقاشاً واسعا على الساحتين الدينية والسياسية، لقد تصدى لهذه الأفكار عدد من المشايخ والكتاب بالفكر والبرهان مقابل الفكر والبرهان، وإزاء إصرار الرجل على موقفه وتمسكه برأيه، أطلت على الساحة قوى الظلام ممن لا يملكون الحجة ولا القدرة على النقاش أو الرغبة فيه، ممن ينصبون من أنفسهم أوصياء على عقول الناس، كانت لهؤلاء الغلبة في النهاية، فأصدر مشايخ الأزهر حكمهم بطرد الشيخ علي عبد الرازق من زمرة العلماء، الأمر الذي ترتب عليه فصله من عمله في القضاء الشرعي، وتبع ذلك انهيار الائتلاف الحاكم المكون من حزبي الاتحاد الموالي للملك والأحرار الدستوريين ذي التوجه الليبرالي، حيث رفض وزراء حزب الأحرار قرار رئيس الوزراء بعزل الشيخ علي عبد الرازق من منصبه واستقالوا جميعا من الحكومة احتجاجا على الاعتداء الصارخ على حرية الفكر والاجتهاد.

ولا شك أن الظروف السياسية التي صاحبت صدور الكتاب كان لها أثرها في اتساع ساحة المعركة، واتخاذها تلك الأبعاد السياسية التي انتهت بسقوط الحكومة، فقد صدر هذا الكتاب في العام التالي لإلغاء مصطفى كمال أتاتورك للخلافة الإسلامية في تركيا، في ظل شعور إسلامي عام بالغضب، وبأن الإسلام قد فقد ركناً من أركانه، رغم أن الخلافة الفعلية كانت قد زالت بالفعل منذ مئات السنين، وفي وقت كان ملوك العرب يتطلعون، بل يتنافسون على منصب الخلافة، ومنهم فؤاد الأول الذي كان يحظى بدعم الإنجليز للحصول على هذا المنصب، فأصدر الأزهري الشاب علي عبد الرازق كتابه، ملقياً به حجراً في مياه راكدة متعفنة، ومدمراً حلم فؤاد بالحصول على لقب خليفة المسلمين، ومقدماً رؤية جريئة لا زلنا في حاجة إليها إلى يومنا هذا.

والوقفة الرابعة: مع طه حسين وحرية البحث العلمي، فقد كانت مشكلة كتاب "الإسلام وأصول الحكم" للشيخ علي عبد الرازق سنة ١٩٢٥ أول اختبار لليبرالية المصرية الناشئة، فيما يتعلق بقدرتها على تقبل مبدإ أساسي من مبادئ الفكر الحر، أعني حرية الفكر والاجتهاد والتعبير، ولم يكد يمضي عام حتى تفجرت أزمة جديدة كان بطلها هذه المرة المفكر الشاب والأستاذ الجامعي اللامع الدكتور طه حسين، وكان موضوعها ــ مثل الأزمة الأولى ــ كتاباً صغيراً في حجمه، تقل صفحاته عن مائتي صفحة، لكنه كبير في قيمته وسبقه بما حواه من مغامرة فكرية جريئة، كتاب رغم صغره هز الثوابت التي ظل الناس يجترونها جيلاً وراء جيل، إنه كتاب "في الشعر الجاهلي" الذي صدر عن مطبعة دار الكتب في مارس سنة ١٩٢٦.

ورغم أن الكتاب يتناول قضية بحثية في تاريخ الأدب العربي ليس لها طابع سياسي كقضية الخلافة الإسلامية، إلا أن الضجة التي أعقبت صدور كتاب "في الشعر الجاهلي" للدكتور طه حسين فاقت تلك التي صاحبت صدور كتاب "الإسلام وأصول الحكم" للشيخ علي عبد الرازق، ووصلت بصاحب الكتاب إلى المثول أمام النيابة العامة متهماً، وظهرت الأبعاد السياسية للصراع حول الكتاب سريعاً مثلما ظهرت في قضية الإسلام وأصول الحكم، بالطبع كان هناك أمر مشترك آخر على المستوى السياسي بين القضيتين، فالبطل في كل منهما كان ينتمي إلى التيار الليبرالي الأصيل في الحركة الوطنية المصرية، تيار الأحرار الدستوريين.

فما الذي جاء به طه حسين في كتابه من أفكار ساقته إلى النيابة العامة؟ وهل يمكن في أي مجتمع حر أن يؤدي بحث في تاريخ الأدب بصاحبه إلى النيابة؛ ليحاسب على آرائه العلمية محاسبة قضائية بدلاً من أن يرد عليه المختلفون معه رداً علمياً؟!

الكتاب ببساطة يتناول الشعر الذي ينسب إلى عصر ما قبل الإسلام في جزيرة العـــرب، العصر الذي نسميه عادة العصر الجاهلي، ويشكك في صحة انتساب الكثير من هذا الـــشعر إلى ذلك العصر. ويتكون كتاب "في الشعر الجاهلي" من ثلاثة أقسام، وعبر هذه الأقسام الثلاثة سعى طه حسين إلى إثبات فكرته هذه، فبدأ في القسم الأول بتقديم منهجه في البحث الذي يقوم علـــى الشك، الشك الذي يقود إلى الوصول ليقين علمي، ويؤكد في هذا القسم من الكتاب أنه يرفض التسليم بما قاله القدماء في قضايا الشعر والأدب دون مناقشة وتحليل ونقد، وينتـــهي إلى إعـــلان رأيه الذي توصل إليه، وهو أن غالبية الشعر المنسوب إلى العصر الجاهلي يعود إلى عصر ما بعـــد الإسلام. وفي القسم الثاني من الكتاب يحدد أسباب انتحال الشعر من وجهة نظره، ويقسمها إلى أسباب دينية وسياسية وأدبية. أما القسم الثالث فيتناول فيه بعض الشعراء المنسوبين إلى العـــصر الجاهلي، مثل امرئ القيس وعمرو بن كلثوم وطرفة بن العبد وغيرهم، محاولاً التثبت من كـــونهم شخصيات تاريخية، أو تحديد التاريخي والأسطوري في سيرهم، وما هو مـــن أشـــعارهم فعـــلاً إذا كانت لهم أشعار، وما هو منتحل ومنسوب إليهم.

ويؤكد طه حسين في كتابه أن الأخذ برأي الأغلبية يصلح في السياسة، لكنه لا يـــصح في العلم، ويدلل بمثال بسيط واضح، فقد كانت الكثرة من العلماء تنكر كروية الأرض وحركتـــها، وظهر بعد ذلك أن الكثرة كانت مخطئة، وإن باحثاً هنا وباحثاً هناك امتلكوا الجرأة على الـــشك والبحث، فوصلوا إلى الحقيقة، وهدموا الوهم والأسطورة.

لقد أكد طه حسين ـــ في التمهيد الذي بدأ به كتابه ـــ أن الكتاب يبحـــث في تـــاريخ الشعر العربي بمنهج جديد لم يألفه الناس عندنا، وكان واثقاً من أن فريقاً من الناس سيلقون هـــذا الكتاب ساخطين، وفريقاً آخر سيزورّون عنه ازوراراً، وقال: "أنا مطمئن إلى أن هذا البحث وإن أسخط قوماً وشق على آخرين، فسيرضي هذه الطائفة القليلة من المستنيرين الذين هم في حقيقـــة الأمر عدة المستقبل وقوام النهضة الحديثة وذخر الأدب الجديد"، لكنه لم يتوقع أن يـــصل الأمـــر بالساخطين والمزورّين إلى حد الدفع به إلى النيابة العامة. وإذا كانت أزمة الإسلام وأصول الحكم قد انتهت بعزل الشيخ علي عبد الرازق من القضاء الشرعي واستقالة وزراء حزب الأحرار مـــن الحكومة، فإن أزمة "في الشعر الجاهلي" انتهت بحفظ التحقيق الذي أجرته النيابة العامة وصـــدور طبعة معدلة من الكتاب تحمل عنوان "في الأدب الجاهلي"، حذف منها طه حسين بعض العبارات التي استفزت التيارات المحافظة، لكنه تمسك فيها بمنهجه في التعامل مع الشعر الجاهلي.

وقد كشفت تلك الأزمات المبكرة في الحقبة الليبرالية في مصر عن عدة جوانب مهمة، أولها ضيق المجتمع بالجديد والجريء من الأفكار، وثانيها التأثير السلبي للصراعات السياسية على حرية الفكر والتعبير، واستغلال القوى السياسية الرجعية للمزاج المحافظ للشارع المصري في صراعاتها، وخضوع القوى التي ينتظر منها الدفاع عن حرية الرأي لابتزاز صندوق الانتخابات، فحزب الوفد صاحب الأغلبية الشعبية، الذي يفترض فيه الدفاع عن قضايا حرية الرأي والتعبير، تخاذل في مواقفه خوفاً من تأثير أي موقف إيجابي يتخذه على نتائجه في الانتخابات، أما ثالث هذه الجوانب التي كشفت عنها قضية كتاب "في الشعر الجاهلي" فكانت مدى هشاشة حرية البحث العلمي في الجامعة المصرية الوليدة، وسهولة مصادرة هذه الحرية بتحريض من الرأي العام المحافظ، وهي أعراض مازلنا نعاني منها إلى يومنا هذا، وهو ما سنعود إليه لاحقاً.

أما الوقفة الخامسة فمع التدخل السياسي للدولة في الجامعة، لقد بدأ التدخل السياسي من الدولة في الجامعة مبكراً، ففي ظل الانقلاب الدستوري الذي قاده إسماعيل باشا صدقي في الفترة من ١٩٣٠ إلى ١٩٣٣ وقعت أول أزمة سياسية في الجامعة، كان الدكتور طه حسين عميد كلية الآداب حينذاك ضحيتها، فقد كانت للرجل مواقفه المؤيدة للديمقراطية والمعادية للديكتاتورية، وكان يحترم القيم الجامعية ولا يتهاون فيها، وعندما رفض الأوامر الحكومية بمنح الدكتوراه الفخرية لمن لا يستحقها، كان رد الحكومة عزله من عمادة كلية الآداب ونقله بعيداً عن الجامعة، ليعمل موظفاً بوزارة المعارف، ولكن لأن قيم الليبرالية كانت راسخة جاء رد الفعل قوياً، لقد استقال مدير الجامعة أحمد لطفي السيد باشا من منصبه؛ احتجاجاً على تجاوز الحكومة لحدودها، وتعديها على استقلال الجامعة، وقرر المثقفون تنصيب طه حسين عميداً للأدب العربي رداً على عزل الحكومة له من عمادة كلية الآداب. ولم تمض سنوات قليلة إلا وكانت الحركة الوطنية قد نجحت في إسقاط حكومة صدقي ومن بعدها حكومة توفيق نسيم، وعاد دستور ٢٣ الديمقراطي، وعاد طه حسين إلى الجامعة محمولاً على الأعناق.

لقد مرت الأزمة السياسية الأولى في الجامعة المصرية بسلام، لكن الأمر تفاقم مع وصول حركة الضباط الأحرار إلى السلطة، وظهور مصطلح "التطهير" في حياتنا المصرية، وقد بلغت المأساة ذروتها فيما يعرف بأزمة مارس ١٩٥٤ التي قرر فيها قادة حركة الضباط الأحرار عزل رئيس الحركة اللواء محمد نجيب والتراجع عن خيار الديمقراطية، وأصابت الجامعة مع مؤسسات

أخرى كارثة التطهير، وتم استبعاد مجموعة من خيرة الأساتذة بعيداً عن الجامعة بسبب مواقفهم السياسية المعارضة للنظام الجديد، ومن يومها أصبح التطهير سيفاً مسلطاً على رقبة الجامعة، واختفت حرية الفكر والتعبير في مؤسسة عملها هو الفكر، فتراجع بالتبعية النشاط الأكاديمي والبحث العلمي، وتراجعت المشاركة في الإدارة واتخاذ القرار إلى أدنى الحدود، فبدأ انهيار الجامعة. ولم يكن ما حدث في ١٩٥٤ أمراً وانتهى، بل أصبح منهجاً في تعامل نظام يوليو مع الجامعة، حتى عندما جاء الرئيس السادات بخطاب سياسي مغاير إلى حد ما في قضايا الديمقراطية والتعددية لم تسلم الجامعة من عدوان الدولة عليها وعلى حريتها، فانتهى عصر السادات وهناك أكثر من مائة أستاذ جامعي من خيرة العقول الأكاديمية مبعدين عن الجامعات إلى وزارة الإسكان وهيئة التأمينات ووزارة الري وغيرها من المصالح الحكومية، هذا فضلاً عن عشرات من الأساتذة استضافتهم السجون والمعتقلات في أحداث سبتمبر ١٩٨١، وكل ذلك بسبب المواقف السياسية والفكرية لهؤلاء الأساتذة. لقد كان تدخل السلطة الطاغي في النشاط السياسي والأكاديمي للطلاب والأساتذة سبباً أساسياً من أسباب انهيار الجامعات المصرية، كما كان أيضاً سبباً في النمو السرطاني لتيارات الإسلام السياسي في أوساط الطلاب وأعضاء هيئات التدريس على السواء، وهو النمو الذي زاد من الانهيار بسبب معادة هذا التيار للحريات الأكاديمية. إن مصادرة السلطة للحريات السياسية ونمو التيارات "الفاشية" والمتخلفة متلازمان، يغذي كل منهما الآخر.

لكن ماذا نحتاج من أجل إصلاح الجامعة والمراكز البحثية ؟

الإصلاح رهين باحترام الحريات الأكاديمية وحرية البحث العلمي

نعتقد أن أول ما نحتاج إليه هو أن نفتح حوارا حول الإصلاح بين أعضاء هيئات التدريس والباحثين في المراكز البحثية، يشارك فيه من يتلقون ناتج الخدمات الأكاديمية والبحثية. وفي هذا السياق نتصور أن هناك مجموعة من محاور الإصلاح بعضها سياسي والبعض إداري والبعض الثالث أكاديمي، يأتي في مقدمتها احترام الحريات الأكاديمية وحرية البحث العلمي.

لا شك في أن الإصلاح السياسي للأوضاع في الجامعات والمؤسسات البحثية لن يتم إلا بإنهاء تدخل الدولة سياسياً وأمنياً في عملها، ولا شك في أن حصانة تلك المؤسسات في مواجهة التدخل السياسي والأمني محور أساسي من محاور إصلاح الجامعة ومؤسسات البحث العلمي، لكن هل تكفي هذه الحصانة لإصلاح الأحوال؟

في الحقيقة يحتاج الأمر فوق ذلك وقبله إلى صيانة الحريات الأكاديمية وحمايتها لتتمكن جامعاتنا ومؤسساتنا البحثية من النهوض بدورها، فالغاية الأساسية من وراء استقلال الجامعة والمؤسسات البحثية ضمان حرية البحث العلمي وحرية الفكر والتعبير وغيرها من الحريات الأكاديمية اللازمة لازدهار تلك المؤسسات وتطورها. وفي تاريخ الجامعة المصرية لم يأت التعدي على الحريات الأكاديمية من الدولة في أغلب الأحيان، بل أتى من المجتمع وأحياناً من داخل الجامعة نفسها. لقد وقع الاعتداء الأبرز على الحريات الأكاديمية في تاريخ الجامعة المصرية بعد تحولها إلى جامعة حكومية في عام ١٩٢٦، وكان من نصيب الدكتور طه حسين عندما نشر كتابه "في الشعر الجاهلي"، فكان ضحية للتعدي على الحريات الأكاديمية، مثلما كان ضحية لتدخل الدولة سياسياً في الجامعة واعتدائها على استقلالها عام ١٩٣٢. وإذا كان الاستبداد السياسي للدولة الجاني في الحالة الثانية، فإن تخلف المجتمع كان الجاني في قضية كتاب "الشعر الجاهلي". لقد أثار القضية نائب في البرلمان يتمتع بالجمود الفكري لا يذكر أحد اسمه الآن، وانتهى الأمر بطه حسين متهما أمام النيابة العامة، ولولا سعة أفق وكيل النيابة محمد نور الدين، وسيادة الروح الليبرالية في المجتمع، لانتهى الأمر بتكفير طه حسين وإبعاده عن الجامعة، ومع ذلك فقد اضطر طه حسين إلى إصدار طبعة معدلة من الكتاب بعنوان: "في الأدب الجاهلي"، حذف منها بعض العبارات التي استفزت قوى التخلف في المجتمع، وانتهى الأمر إلى حل وسط فتمت تبرئة طه حسين، لا على أساس أن حرية البحث العلمي مطلقة لا قيد عليها، بل على أساس أن الرجل لم يقصد ما ذهب إليه منتقدوه، مع إقرار غير قاطع بحرية الباحث، وفي نفس الوقت كان التراجع الشكلي لطه حسين عن بعض ما كتبه نوعاً من الانحناء أمام عاصفة الفكر المحافظ، خاصة أنه لم يجد دعماً واضحاً من حزب الأغلبية الشعبية "الوفد المصري"، لأن عيون قادة الحزب كانت على صناديق الانتخاب، فلا مانع لديهم من بعض التضحية بمبادئ الليبرالية وبقليل من الحريات لضمان أصوات الجماهير. كانت قضية الشعر الجاهلي نموذجاً مبكراً لضيق المجتمع بالحريات الأكاديمية، واستعداده للاندفاع خلف الغوغائية الفكرية لمصادرة حرية البحث العلمي في الجامعة، وعكس الحل الوسط الذي انتهت إليه القضية ظلاله على الحياة الأكاديمية في الجامعات المصرية إلى الآن، وحدد مسار الصراع بين أنصار الحرية الفكرية في الجامعة ودعاة الجمود في المجتمع.

ومع توغل السلطة وتعديها على استقلال الجامعة بعد حركة يوليو ٥٢، تضافرت تعديات الدولة مع اعتداءات قوى التخلف والجمود في المجتمع، لتزيد من ضعف الجامعة وانهيار الحريات الأكاديمية فيها، وفي ظل التنافس الدائم بين سلطة يوليو وجماعات الإسلام السياسي على

احتكار صفة "المتحدث الرسمي باسم الدين"، لم تجد الدولة غضاضة من التضحية بحرية البحث العلمي؛ تملقاً لجماعات الإسلام السياسي، أو إثباتاً لأنها أكثر حرصاً على الدين منهم.

وبلغت المهزلة مداها مع تدخل أولياء الأمور فيما تدرسه الجامعات، فبين فترة وأخرى تصحو الجامعة على ضجة يثيرها ولي أمر؛ اعتراضاً على نص يدرس في الجامعة، والأمثلة كثيرة يحضرني منها: الاعتراض على تدريس "ألف ليلة وليلة" في الثمانينيات، وعلى تدريس رواية "موسم الهجرة للشمال" للروائي السوداني الكبير الطيب صالح في التسعينيات، بدعوى خروجهما على الآداب العامة، والواقعتان من كلية الآداب بجامعة القاهرة، والضجة التي أثيرت بسبب تدريس رواية "الخبز الحافي" للأديب المغربي محمد شكري بالجامعة الأمريكية، وعلى وضع كتاب "محمد" للمفكر الفرنسي مكسيم رودنسون ضمن قائمة مراجع يطلع عليها الطلبة في نفس الجامعة. وتعكس هذه الظاهرة ضيق هامش الحرية داخل الجامعة يوماً بعد يوم، وقد كانت استجابة الجامعة متفاوتة من حالة إلى أخرى، لكنها جميعاً أتت في إطار الحل الوسط الذي فرض نفسه منذ أزمة كتاب الشعر الجاهلي.

وإذا كانت الاعتداءات قد وقعت في هذه الحالات من قوى متخلفة ضيقة الأفق في المجتمع خارج الجامعة، فقد شهدت السنوات الثلاثون الماضية تضخماً في نفوذ التيارات السلفية وجماعات الإسلام السياسي بين أعضاء هيئة التدريس داخل الجامعة، ولهذه التيارات والجماعات مواقفها المعلنة المعادية لحرية الفكر والتعبير. وإذا كان تأثير هذا الوجود الكثيف على الحريات الأكاديمية لا يبدو واضحاً في الكليات العلمية، فالأمر خلاف ذلك في الكليات النظرية، وكانت هذه التيارات قاسماً مشتركاً أعظم في معظم الاعتداءات التي تعرضت لها الحريات الأكاديمية في الجامعات المصرية خلال العقدين الماضيين، خاصة مع وصول أساتذة منهم إلى عضوية لجان الترقيات في الجامعة. وتعتبر قضية الدكتور نصر حامد أبو زيد في منتصف التسعينات، من أشهر حالات التعدي على الحريات الأكاديمية من جانب تلك التيارات، لكنها ليست الحالة الوحيدة.

أصبحت الظاهرة الخطيرة في السنوات الأخيرة اختراق الجامعة بأساتذة ضد الحريات الأكاديمية، وإذا كان استقلال الجامعة عن الدولة أمراً حيوياً، فلا يقل عنه أهمية حماية حرية الرأي والتعبير والبحث العلمي، ورفض وصاية أية جهة داخل الجامعة أو خارجها على الحريات الأكاديمية، دون ذلك لن يتطور بحث علمي حقيقي في هذا المجتمع.

الإطار القانوني للحريات الفكرية

مقدمة:

ماذا يقصد بالحريات الفكرية؟ الإجابة على هذا السؤال في مستهل هذه الورقة أمر لازم لرسم حدودها وضبط إطارها. بوسعنا أن نستقرئ المواثيق الدولية لحقوق الإنسان، كما نستقرئ النصوص الدستورية الوطنية، للتعرف على مفهوم وأنواع الحريات المرتبطة بالنشاط الفكري.

نصت المادة ١٩ من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على أنه "لكل شخص حق التمتع بحرية الرأي والتعبير، ويشمل هذا الحق حريته في اعتناق الأفكار دون مضايقة، وفي التماس الأنباء والأفكار وتلقيها ونقلها إلى الآخرين بأي وسيلة ودونما اعتبار للحدود". كما تنص المادة ١٩ من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية على أنه:

١- لكل إنسان الحق في اعتناق الأفكار دون مضايقة.

٢- لكل إنسان الحق في حرية التعبير، ويشمل هذا الحق حريته في التماس مختلف ضروب المعلومات والأفكار، وتلقيها ونقلها للآخرين، دونما اعتبار للحدود، سواء على شكل مكتوب أو مطبوع، أو في قالب فني، أو بأي وسيلة أخرى .

فركائز حرية الرأي والتعبير في الشرعة الدولية هي ركائز أربعة تتمثل في حرية اعتناق الآراء دون مضايقة، وحرية التعبير المكتوب والمرئي والمسموع عن الرأي والمعتقد، وعدم مشروعية فرض قيود على حرية الرأي والتعبير إلا تلك المتعلقة بصيانة حريات الآخرين وصيانة أمن المجتمع؛ وفقاً للمفاهيم السائدة عن مثل هذه القيود في مجتمع ديموقراطي حر، وحق المواطنين في الاتصال وفي الحصول على المعلومات، مع توافر الآليات القانونية لتأمين ذلك. فحرية الفكر أي حرية اعتناق الآراء دون مضايقة، تجري حمايتها كمقدمة ضرورية لحماية حرية التعبير عن هذه الأفكار.

فبوسعنا أن نقسم الحقوق والحريات التي تضمنتها هاتان المادتان، إلى ما يلي:

١- حرية اعتناق الأ فكار واعتقادها دون مضايقة.

٢- حرية الرأي.

٣- حرية التعبير عن الفكر أو الرأي دون قيود غير مبررة.

ورغم أن المشرع الدولي لم يوضح الفارق بين حرية اعتناق الفكر (حرية الاعتقاد) وحرية اعتناق الآراء، إلا أنه يبدو أن حرية الفكر والعقيدة تنصرف إلى تبني منظومات فكرية وعقائدية

(في الغالب دينية أو إيديولوجية) في شكل نسق متصل ومتكامل ويتسم بالديمومة إلى حد ما. أما حرية الرأي فهي تتصل بالآراء المتعلقة بعوارض الأحداث والمواقف والمتجدد منها. وقد تدق التفرقة في كثير من الأحيان بين حرية الفكر والعقيدة من ناحية، وحرية الرأي من ناحية أخرى، ولكن التفرقة واضحة بين اعتناق الفكر أو الرأي، والتعبير عنه، فاعتناق الآراء والأفكار هي أمور داخلية تدخل في ضمائر الناس وعقولهم، والتفتيش فيها هو تفتيش في السرائر، أما التعبير عن الفكر أو الرأي فيتصل بمظهر خارجي ملموس عندما تخرج الآراء والأفكار من سرائر أصحابها إلى حيز العلن، وتتصل بإدراك الآخرين. وهذه كلها حلقات متصلة من النشاط الذهني حرص المشرع الدولي على كفالتها وتأمينها في ظل ضوابط ديموقراطية.

ويتضمن الدستور المصري عددًا من المواد التي تتحدث عن الحريات الثلاث: حرية الفكر والمعتقد، وحرية الرأي، وحرية التعبير عن الرأي، وذلك على النحو التالي:

المادة (٤٦)

- تكفل الدولة حرية العقيدة وحرية ممارسة الشعائر الدينية.

المادة (٤٧)

- حرية الرأي مكفولة، ولكل إنسان التعبير عن رأيه ونشره بالقول أو الكتابة أو التصوير، أو غير ذلك من وسائل التعبير في حدود القانون، والنقد الذاتي والنقد البناء ضمان لسلامة البناء الوطني.

المادة (٤٨)

- حرية الصحافة والطباعة والنشر ووسائل الإعلام مكفولة، والرقابة على الصحف محظورة، وإنذارها أو وقفها أو إلغاؤها بالطريق الإداري محظور، ويجوز ــ استثناءً في حالة إعلان الطوارئ أو زمن الحرب ــ أن يفرض على الصحف والمطبوعات ووسائل الإعلام رقابة محددة، في الأمور التي تتصل بالسلامة العامة أو أغراض الأمن القومي، وذلك كله وفقاً للقانون.

المادة (٤٩)

- تكفل الدولة للمواطنين حرية البحث العلمي والإبداع الأدبي والفني والثقافي، وتوفر وسائل التشجيع اللازمة لتحقيق ذلك.

كما تنص المادة ١٨ من الدستور على أن التعليم حق تكفله الدولة، وهو إلزامي في المرحلة الابتدائية، وتعمل الدولة على مد الإلزام إلى مراحل أخرى. وتشرف على التعليم كله، وتكفل استقلال الجامعات ومراكز البحث العلمي، وذلك كله بما يحقق الربط بينه وبين حاجات المجتمع والإنتاج.

تلك هي القواعد الدولية والدستورية الوطنية التي تكفل وتنظم الحريات الفكرية. فهل تأتي التطبيقات القانونية والممارسات الفعلية متوافقة مع هذه القواعد؟ هذا ما سنحاول الإجابة عليه في ثنايا هذه الورقة.

إن اهتمام وتركيز هذه الندوة ينصب على محاور ثلاث، هي الحريات الأكاديمية، وحرية الاجتهاد الديني، وحرية البحث العلمي، وهذه كلها تطبيقات للحريات الفكرية في إطاريها القانوني الدولي والوطني اللذين قدمناهما آنفا.

وعلى هذا سنقتصر في هذه الورقة على تناول بعض الجوانب القانونية لتطبيقات الحرية الفكرية في الممارسة الفعلية، أى للحريات الأكاديمية (بما فيها حرية البحث العلمي) وحرية الاجتهاد الديني، في إطار ما شهده مجتمعنا في الآونة الأخيرة من محاولات لتقرير سلطة الرقابة على الفكر للمؤسسة الدينية الرسمية، ثم نتعرض لبعض القيود والضوابط القانونية والقضائية على حرية الفكر والإبداع.

١-الحريات الأكاديمية في المواثيق الدولية

مفهوم الحريات الأكاديمية لم تصغه المواثيق الدولية الكلاسيكية لحقوق الإنسان، ولم يرد له ذكر في الدساتير الوطنية، بل هو مفهوم مستحدث في الأدبيات الدولية اللاحقة. ويمكن القول إن مفهوم الحريات الأكاديمية ينطوي على جانبين: جانب مؤسسي، يتعلق باستقلال المؤسسات الأكاديمية، وجانب آخر موضوعي يتعلق بحرية الفكر والرأي والتعبير التي تمارس داخل هذه المؤسسات.

الجانب الثاني من الحريات الأكاديمية وهو الجانب الفكري والعقدي، يتمتع بالحماية المنصوص عليها في المواثيق الدولية، كالإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والعهدين الدوليين للحقوق

المدنية والسياسية، والحقوق الاجتماعية والاقتصادية والثقافية. وبالإضافة إلى ما ذكرناه آنفاً عن النصوص المتعلقة بالحقوق المدنية والسياسية، فإن الحق في التعليم ــ الذي لا يمكن تأمينه على نحو كفء دون كفالة الحريات الأكاديمية ــ قد نصت عليه المادة ١٣ من العهد الدولي للحقوق الاجتماعية والاقتصادية والثقافية. على أنه ثمة إعلانات دولية أربعة تعد هي المرجع في تحديد إطار المفهوم، هي كما يلي:

١- إعلان ليما حول الحريات الأكاديمية واستقلال مؤسسات التعليم العالي.

٢- إعلان دار السلام حول الحريات الأكاديمية والمسئولية الاجتماعية للأكاديميين.

٣- إعلان بولونيا المسمى بالعهد الأعظم للجامعات الأوروبية.

٤- إعلان كمبالا عن الحرية الفكرية والمسئولية الاجتماعية.

تنص المادة الأولى من إعلان ليما على تعريف الحرية الأكاديمية بأنها "حرية أعضاء المجتمع الأكاديمي في متابعة وتطوير ونقل المعرفة، من خلال البحث والدراسة، والمناقشة والتوثيق، والإنتاج والإبداع، والتدريس والمحاضرة والكتابة".

وعرفت الفقرة (ب) من نفس المادة المجتمع الأكاديمي بأنه يشمل "كل الأشخاص القائمين بأعمال التدريس والدراسة والبحث، والعمل في مؤسسات التعليم العالي، وهذه الأخيرة هي الجامعات وغيرها من مراكز التعليم ما بعد الثانوي ومراكز البحث والثقافة المرتبطة بها". ونفس هذه التعريفات وردت في إعلان دار السلام.

ومن المتفق عليه أن الحريات الأكاديمية المعتبرة قانونًا هي تلك الحريات التي تتمتع بها مؤسسات التعليم العالي، ولا تمتد إلى التعليم الثانوي أو المتوسط؛ لأن التعليم العالي يقدم نوعًا من المعارف المتطورة التي لا تستقيم دون التمتع بالحرية. وتمتد الحريات الأكاديمية إلى المؤسسات العليا العسكرية، ما دام النشاط البحثي نشاطًا ملحوظًا فيها.

أما عن مضمون الحريات الأكاديمية، فينصرف إلى حرية التدريس والبحث، دون تدخلات سياسية أو إدارية، أو ضغوط تمارسها جماعات الضغط مثل الشركات الخاصة أو المؤسسات الدينية. وللأكاديميين بطبيعة الحال كافة الحقوق المنصوص عليها في الإعلانات والاتفاقات الدولية لحقوق الإنسان، بمناسبة مباشرة نشاطهم التدريسي أو البحثي، وفي مقدمتها

حرية الفكر والمعتقدن وحرية الرأي والتعبير. وقد حدد إعلان ليما والإعلانات الأخرى اللاحقة مضمون الحريات الأكاديمية، بحيث يمكن حصرها فيما يلي:

١- حق الأكاديميين في تأمين واحترام حقوقهم المدنية والسياسية، والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، المنصوص عليها في المواثيق الدولية.

٢- الحق في تكافؤ الفرص في الالتحاق بالمجتمع الأكاديمي، على أساس من الكفاءة وحدها.

٣- حرية الباحث في إجراء بحوثه ونشر نتائجها، وفقًا لمقتضيات البحث العلمي وحده.

٤- حرية القائمين بالتدريس في ممارسة عملهم دون تدخل.

٥- حق الأكاديميين في الاتصال بنظرائهم في أي مكان بالعالم.

٦- حق الطلاب في المشاركة في إدارة مؤسساتهم التعليمية، والتعبير عن رأيهم فيما يخص شئونهم الدراسية.

٧- حق الأكاديميين في التجمع وإنشاء النقابات والأندية.

٨- إن التمتع بالحقوق الأكاديمية، والوفاء بالواجبات الأكاديمية، يتطلبان تأمين استقلال مؤسسات التعليم العالي عن الدولة، وعن كافة مؤسسات المجتمع الرسمية وغير الرسمية، ويستلزم ذلك شيوع مناخ الديموقراطية داخل مؤسسات التعليم العالي، بأن يكون لكل شخص الحق ــ دون تمييز ــ في تولي المناصب القيادية، وأن يعتمد الانتخاب الحر وسيلة لاختيار القيادات. ويشمل استقلال المؤسسات التعليمية حقها في إصدار القرارات الإدارية، وتحديد سياستها التعليمية والبحثية، دون تدخل أو ضغط أو تأثير.

ومع ذلك، فللحريات الأكاديمية ذاتيتها المتميزة (وإن لم تكن منفصلة أو مفارقة) التي تميزها عن حرية الفكر والرأي والتعبير بمعناها الكلاسيكي. وأول عناصر هذه الذاتية للحريات الأكاديمية هو العنصر المؤسسي، بمعنى أن هذه الحريات تمارس داخل المؤسسات الأكاديمية، بما يعنيه ذلك من وجود حقوق مؤسسية أظهرها استقلال المؤسسات الأكاديمية كما ذكرنا. وثاني هذه العناصر أن الحريات الأكاديمية مرتبطة بواجبات ملقاة على المؤسسة وعلى الفرد الأكاديمي، تصب في النهاية في الهدف الذي شرعت من أجله الحريات الأكاديمية، وهو تشجيع الابداع والبحث العلمي والازدهار الثقافي.

والواجبات المرتبطة بالحريات الأكاديمية بعضها ذاتي والبعض الآخر موضوعي. فإذا كانت الحرية الأكاديمية تعني حق الباحث في اختيار موضوع بحثه ومنهجه وفقًا للاعتبارات

العلمية وحدها، فإن ثمة قيوداً أخلاقية وقانونية على هذه الحرية منها، حظر إجراء البحوث التي تؤدى إلى الإضرار بالبيئة أو الحياة الإنسانية، أو تلك التي تهدف إلى إنتاج أسلحة الدمار الشامل المحظورة دوليا، أو التي تؤدي نتائجها إلى استخدام محظور للقوة والعنف. وكذلك في مجال الإنسانيات، فلا يسمح بأن تتضمن البحوث دعوة إلى العنصرية أو الفاشية، أو انتهاك الحقوق الأساسية للإنسان.

وثمة واجبات أكاديمية مرتبطة بالحقوق والحريات الأكاديمية. وأول هذه الواجبات الواجب في التعليم. فيلتزم الأكاديميون بتقديم عطائهم العلمي لطلابهم بسخاء، بما يؤدي إلى نقل خبراتهم الإبداعية التي اكتسبوها في معرض ممارستهم لحريتهم الأكاديمية.

٢ــ وضع الحريات الأكاديمية في التشريعات العربية

تلك هي أهم ملامح الحريات الأكاديمية، بما تنطوي عليه من حقوق وواجبات كما حددها إعلان ليما. فما موقف التشريع المصري والتشريعات العربية من هذه الحريات؟

إن نظرة سريعة إلى قانون الجامعات المصري (القانون رقم ٤٩ لسنة ١٩٧٢ وتعديلاته) والقوانين العربية، تبين لنا أن النظام الجامعي في مصر والبلدان العربية يفتقر إلى المقومات الأساسية للحريات الأكاديمية. فالتشريعات العربية تحرص على ربط منظومة التعليم الجامعي بالتوجهات السياسية الرسمية للدولة، فبعض تشريعات الدول (العقائدية أو الثورية) تنص صراحة على واجب الجامعات في الترويج للايدولوجيا الرسمية.[٤] وعمومًا، فإنه يجري ربط الجامعات بالدولة حتى في البلدان التي تخلت عن مزاعم الأهداف الثورية (ومنها مصر)، عن طريق تحكم الدولة في تعيين القيادات الجامعية. وتجعل التشريعات العربية قاطبة تعيين رؤساء الجامعات بقرار يصدر من رئيس الدولة أو رئيس الوزراء، وتجعل اختيار القيادات الجامعية الدنيا بقرارات تصدر من السلطة التنفيذية (راجع مثلاً المادة ٤٣ من قانون الجامعات المصري، والمادة ٦ من القانون المغربي، والمادة ٣١ من قانون الجامعات السوري، وأنظمة الجامعات السعودية).

ومفهوم المشرع العربي لاستقلال الجامعات منحصر في كون ميزانية الجامعة هي ميزانية متميزة ملحقة بميزانية الدولة. أما الاستقلال العلمي والأكاديمي والإداري فهو مفتقد تمامًا في

٤ تنص المادة الأولى من قانون تنظيم الجامعات الليبي (٣٧ لسنة ١٩٧٧) على أن تهتم الجامعات بالثورة الثقافية وتأكيد ثورة الفاتح من سبتمبر العظيم فكرا وعملا .

الجامعات العربية. فأغلب الجامعات العربية تنص على أن وزير التعليم يـــرأس المجلـــس الأعلـــى للجامعات. ورئيس الدولة أو رئيس الحكومة ـــ كما أسلفنا ـــ يعينان شاغلي المناصب القياديـــة بالجامعة. وعادة ما يُختار رؤساء الجامعات وعمداء الكليات من الأساتذة أعضاء الحزب الحاكم، أو الذين يرتبطون بعلاقات وثيقة مع أجهزة الأمن.[٥]

والأخطر من ذلك أن عديداً من التشريعات العربية تتضمن أحكامًا تجيز إنهـــاء خدمـــة الأساتذة، أو نقلهم دون اتباع الإجراءات التأديبية (مثلاً المادة ٨١ من قانون الجامعات السوري، والمادة ٥٧ من قانون الجامعات الليبي). وعلى نحو مشابه تضمنت المادة ٨٣ من قانون الجامعات بمصر حكمًا يجيز نقل أعضاء هيئة التدريس عند الاقتضاء إلى وظيفة خارج الجامعة، بقـــرار مـــن وزير التعليم العالي، بناء على طلب مسبب من مجلس الجامعة، بعد أخذ رأي مجلس الكلية ومجلس القسم.

رقابة المؤسسية الدينية على الفكر

فإذا انتقلنا إلى الحديث عن الرقابة التي تمارسها المؤسسة الدينية على الفكـــر في مـــصر، فيمكن القول إنه فضلاً عما تتعرض له الحريات الفكرية من قيود، بفعل نصوص القانون التي تقيد حرية الفكر والمعتقد، وحرية الرأي والتعبير بصفة عامة، فثمة قيود أخرى تفرضها بحكـــم الأمـــر الواقع المؤسسات الدينية الرسمية، خاصة إذا تعلق الأمر بأعمال فكرية أو إبداعية تتصل اتـــصالاً مباشراً أو غير مباشر بشأن ديني.

بل إن هذه الرقابة مارستها مؤخرًا السلطة التشريعية، ممثلة في مجلس الشعب، خاصة بعد تزايد أعداد ممثلي التيار الديني داخل المجلس.

فهل هذه الرقابة تستند إلى صحيح نصوص القانون النافذ في مصر، أم أنها رقابة خـــارج إطار القانون؟

نبدأ بتناول الجانب القانوني لدور الأزهر الشريف ومجمع البحوث الإسلامية في الرقابـــة على مظاهر التعبير عن النشاط الذهني. قوانين الأزهر المتعاقبة بدءاً من القانون الـــصادر في أول

٥ نما إلى علمنا الشخصي مؤخراً أن أجهزة الأمن في مصر تعقد مقابلات لاختبار المرشحين للعمادة في كليات الجامعة.

يوليو عام، ١٨٩٦ ثم القانون رقم ١٠ لسنة ١٩١١، ثم تعديل القانون سنة ١٩٢١، وما تبع ذلك من تعديلات وقوانين لاحقة، آخرها القانون رقم ١٠٣ لسنة ١٩٦١ لم يرد بها حكم واحد يخول للأزهر أو الهيئات المنبثقة عنه سلطة الرقابة على الفكر فيما يتعلق بالشأن الإسلامي، بل كانت الوظيفة الدينية والتعليمية هى الوظيفة الوحيدة التي عنيت القوانين المتعاقبة بإبرازها. "فالجامع الأزهر هو المعهد العلمي الإسلامي الأكبر" أو "الهيئة العلمية الإسلامية الكبرى"، التي تقوم على حفظ التراث وتجليته ودراسته ونشره، وتعمل على إظهار حقيقة الإسلام وأثره في تقدم البشر ورقي الحضارة وتقدم الأمم". هذه الطبيعة العلمية والبحثية لنشاط الأزهر ومجمعه للبحوث الإسلامية، تجعل نشاط هذه المؤسسة الجليلة بمنأى عن دعاوى سلطة ممارسة الرقابة، التي تشيع لها البعض في السنوات القريبة الماضية.

وقد وجد أنصار تقرير السلطة للأزهر في فرض الرقابة على الإنتاج الذهني ـــ إذا ما تعلق الأمر بالشأن الإسلامي ـ سندًا لهم في الفتوى الشهيرة التي أصدرتها الجمعية العمومية للفتوى والتشريع بمجلس الدولة في ١٩٩٤/٢/١٠، وانتهت فيها إلى أن: "الأزهر الشريف هو وحده صاحب الرأي الملزم لوزارة الثقافة في تقدير الشأن الإلزامي للترخيص، أو رفض الترخيص للمصنفات السمعية أو السمعية البصرية".

ولن نخوض في مناقشة تفصيلية للجوانب القانونية لهذه الفتوى وآثارها الثقافية، فقد تقادم بها العهد، وتناولتها في حينها أقلام عدد من رجال القانون والفكر[٦]. ولكن لتحديد نطاق هذه الفتوى (وهى فتوى تفتقر إلى الإلزام القانوني) لابد أن ننبه إلى أنها لا تنطبق إلا فيما يتعلق بنشاط أجهزة وزارة الثقافة، عندما تمارس اختصاصها بمنح تراخيص للمصنفات السمعية أو السمعية البصرية، إذا تعرضت هذه المصنفات للشأن الإسلامي. أما متى تكون المصنفات متعرضة للشأن الإسلامي أو غير متعرضة، فهو أمر تستقل به جهة الإدارة دون معقب عليها، اللهم إلا إذا خرجت عن ضوابط المشروعية. بيد أن هذه الفتوى (التي نختلف معها بطبيعة الحال) لم تعقد سلطة للأزهر أو مؤسساته في رقابة المطبوعات، حتى ولو تعلقت هذه المطبوعات بالشأن الإسلامي، وهى السلطة التي زعمها لاحقًا بعض موظفي مجمع البحوث الإسلامية، في تفتيشهم على طرود الكتب بمعرض القاهرة للكتاب، ذلك الزعم المجرد من أي شرعية، والذي أنكره رئيس

٦ راجع مقالنا بمجلة المصور بالعدد ٣٦٢٦ في ٨ إبريل ١٩٩٤ بعنوان "الأزهر ورقابة الفكر"

الجمهورية صراحة في عدد من تصريحاته اللاحقة، حيث قرر أنه لا توجد سلطة تملك مصادرة الكتب دون حكم قضائي.

أما فتوى مجلس الدولة التي نحن بصدد الحديث عنها، فقد استندت إلى أنه لما كان هدف ممارسة وزارة الثقافة للرقابة على المصنفات الفنية هو حماية النظام العام والآداب العامة، ولما كان الإسلام عنصرًا ملازمًا وركنًا ركينًا من أركان النظام العام في مصر، ولما كان الأزهر هو صاحب الرأي في كل ما يخص الشأن الإسلامي، كان رأى الأزهر ملزمًا لوزارة الثقافة عند قيامها بمنح أو منع الترخيص بعرض المصنفات التي تتناول قضايا الإسلام. ومأخذنا على هذه الفتوى أنها طابقت بين مفهوم النظام العام وبين تعاليم الإسلام كما يراها المجتهدون؛ لأن مفهوم النظام العام أوسع من النصوص والآراء الدينية من ناحية، ولأن التفسيرات الدينية قد تتعارض مع مفهوم النظام العام من ناحية أخرى، وأن إعطاء الأزهر وحده سلطة الإفتاء الرسمي في مفهوم النظام العام (إذا تعلق هذا المفهوم بشأن إسلامي) من شأنه أن يقيم من المؤسسة الدينية الرسمية كيانًا للرقابة والتفتيش الديني، على نحو يتعارض مع نص المادة ٤٧ من الدستور، التي تؤكد حرية الرأي والتعبير.

وعلى أية حال فقد أثبتت الأحداث أن فتوى مجلس الدولة لم تحدث تغيرًا يذكر في العلاقة بين الأزهر وبين مختلف سلطات الدولة المسئولة عن الفكر والإبداع، وأن الصراع الذي يدور بين الرغبة في التسلط من جانب بعض ممثلي المؤسسة الدينية (إسلامية ومسيحية) والرغبة في التحرر من جانب المفكرين والمبدعين، يدور بعيدًا عن الأطر القانونية، وإن حاول البعض إقحام القضاء المصري في الصراع بين الأصولية الدينية من ناحية وأنصار حرية الرأي والتعبير من ناحية ثانية[٧].

قيود وضوابط قانونية وقضائية على حرية الفكر

ومع ذلك فلم يكن القضاء المصري دائما بمنأى عن هذا الصراع، فثمة نصوص متناثرة في فروع القانون من شأنها أن تفرض قيودًا دينية على النشاط الذهني، وأبرز هذه القيود ماهو منصوص عليه في قانون العقوبات. بل يقف القضاء المصري في عدد من أحكامه موقفًا مترددًا من مبدإ حرية العقيدة، وحق أتباع الديانات السماوية غير الإسلام والمسيحية واليهودية في إثبات

٧ درج عدد من المحامين في السنوات الأخيرة على رفع دعاوى أمام القضاء بطلب مصادرة كتب أو وقف عرض أفلام سينمائية بحجة مخالفتها لمبادئ الشريعة الإسلامية.

ديانتهم في وثائق الهوية.[٨] وتضمن قانون العقوبات بابًا مستقلاً هو الباب الحادي عشر من الكتاب الثاني، وعنوانه "الجنح المتعلقة بالأديان"، وهو وإن كان يحمي ــ في المادة ١٦٠ ــ إقامة الشعائر الدينية من التشويش عليها، كما يحمي المباني والمنشآت الدينية من التخريب والانتهاك؛ حماية لحرية إقامة الشعائر الدينية، إلا أن المادة ١٦١ من القانون تعاقب على كل تعد يقع بطريق من طرق العلانية (م١٧١) على أحد الأديان التي تؤدى شعائرها علنًا. وقد صدرت تطبيقًا لذلك أحكام قضائية تعاقب ــ بالحبس ــ مؤلفي أعمال أدبية، اعتبرت أنها تتضمن قدحًا في الأديان، وازدراءً لها، واعتداءً عليها[٩].

ومن ناحية أخرى فقد أمكن لبعض ممثلي التيار السلفي في مصر التوصل إلى تطبيق النص الخاص بالرجوع إلى أرجح الأقوال في الفقه الحنفي، في حالة خلو تشريع الأحوال الشخصية من نص، واستصدار حكم بات من محكمة النقض المصرية بتطليق الدكتور نصر حامد أبو زيد من زوجته، بزعم أنه مرتد عن الإسلام؛ لنشره كتبًا تتضمن خروجًا عما هو معروف في الدين بالضرورة، وهو الأمر الذي أحدث ردود فعل غاية في الانزعاج في الأوساط الثقافية المصرية والعربية والعالمية، وانتهى الأمر بهجرة المؤلف من البلاد، والإقامة بالخارج على نحو دائم.

وبالإضافة إلى هذه القيود القانونية والقضائية على حرية الفكر والمعتقد، فإن قانون العقوبات المصري ــ وغيره من القوانين الخاصة ــ يتضمن قيودًا مفرطة على ممارسة حرية الرأي والتعبير، فيتضمن القانون بابًا بعنوان (الجرائم التي تقع بواسطة الصحف وغيرها)، وقد أمكن ــ عبر جهد دؤوب لنقابة الصحفيين، بالتعاون مع المسئولين عن التشريع بالحكومة ــ التوصل إلى حلول توفيقية لتنفيذ وعد رئيس الجمهورية بإلغاء عقوبة الحبس في قضايا النشر، بإلغاء هذه العقوبة في بعض الجرائم، وبجعلها جوازية في جرائم أخرى، وبضبط صياغات بعض النصوص؛ لتصبح أكثر دقة وانضباطًا، وبإلغاء جواز التعطيل القضائي للصحف، وهي التعديلات التي صدر بها القانون رقم ١٤٨ لسنة ٢٠٠٦. ومع ذلك فما زال قانون العقوبات وبعض القوانين الأخرى يشمل كثيرًا من النصوص المقيدة للحرية الفكرية وحرية الرأي والتعبير.

---

٨ صدر مؤخراً حكم من محكمة القضاء الإداري بحق البهائيين في إثبات ديانتهم في الوثائق الرسمية وقد قوبل هذا الحكم برد فعل عنيف في المجتمع وفي مجلس الشعب الذي اعتبر بعض أعضائه البهائيين مرتدين عن الإسلام، وقد أوقفت المحكمة الإدارية العليا بصفة مستعجلة الحكم المذكور .

٩ من أشهر القضايا في هذا الصدد القضايا التي صدرت فيها أحكام بالحبس على المؤلفين علاء حامد وصلاح محسن .

خاتمة:

استعرضنا في هذه الورقة الموجزة بعض الجوانب القانونية للحريات الفكرية على المستويين الدولي والوطني. وحاولنا في البداية أن نتستقرئ النصوص التي تتعرض للحريات الفكرية في المواثيق الدولية، مع التمييز ــ من حيث المفاهيم ــ بين الحريات الفكرية من ناحية، وحرية الرأي والتعبير من ناحية أخرى. ثم تعرضنا لأهم التطبيقات التي تثير إشكاليات خاصة للحريات الفكرية في مصر، وهي على وجه التحديد الحريات الأكاديمية، ودور المؤسسة الدينية الرسمية في الرقابة على حرية الفكر، ثم أخيرًا بعض النصوص القانونية والتطبيقات القضائية التي ترتبط بمسألة حرية الفكر والمعتقد.

والخلاصة أنه رغم النص على حرية الفكر والمعتقد في الدستور المصري (م ٤٧)، ورغم أن القانون المصري الحديث والقضاء المصري الحديث قد نشأا في سياق تيار ليبرالي عام، إلا أن الطابع القانوني والقضائي فيما يتعلق بحرية الفكر ما زال طابعًا محافظًا، خاصة إذا تعلق الأمر بثوابت المعتقدات الدينية، أو بحرية المؤسسات الفكرية في الإبداع والبحث في مجال الإنسانيات، وهو أمر لا تتعلق جريرته في رقاب القانون وحده وإنما في رقاب المناخ الثقافي العام الذي يحكم المجتمع بأكمله، ولا يستثنى رجال القانون والقضاء.

ولنقارن ــ إن شئنا المقارنة ــ بين موقف القضاء المصري الليبرالي من كتاب الشعر الجاهلي للدكتور طه حسين، واعتبار النيابة العامة له داخلاً في إطار حرية البحث العلمي، وبين موقف شيوخ القضاء المصري في التسعينيات من كتابي الدكتور نصر حامد أبو زيد عن مفهوم النص وعن الإمام الشافعي، وهو موقف في غاية المحافظة والانغلاق، والميل نحو مصادرة حرية الفكر باسم الدين.

إن نصوص الدستور وحدها لن تحمي المفكرين في ممارسة حريتهم الفكرية، ولكن إشاعة الثقافة الليبرالية في المجتمع هي الدرع الواقي للحرية. وهذا لا ينفي أن نصوص القانون المصري تحتوي كثيرًا من المواد التي تعتبر سندًا لأعداء الحرية في العصف بها، سواء في قانون الجامعات بالنسبة للحريات الأكاديمية، أو قوانين الأحوال الشخصية التي تحيل إلى آراء ترجع إلى القرن الثالث للهجرة، أو في قانون العقوبات والقوانين الخاصة التي تعاقب على خلجات النفس وهمسات الفؤاد.

استقلال الجامعة و الحريات الأكاديمية

مقدمة

استقلال الجامعة والحريات الأكاديمية هما من الأعمدة الأساسية في بنيان الجامعات المحترمة في كل مكان في العالم. وبالرغم من ذلك فهناك عدم وضوح رؤية عند المواطنين وأيضاً عند الكثيرين من أساتذة الجامعة عن المقصود بالحرية الأكاديمية وماذا يعني استقلال الجامعة.

وتعرف الحرية الأكاديمية بأنها حرية الأساتذة والطلبة في النشاط التعليمي والثقافي بعيداً عن تدخل الدولة أو أي أفراد أو مجموعات أو أحزاب سياسية أو تأثيرات دينيه والمبادئ العامة للحرية الأكاديمية هي حماية الأساتذة والطلبة داخل وخارج قاعات الدرس بسبب أي نشاط أكاديمي والذي يشمل بجانب التعليم والبحث العلمي جميع الأنشطة الجامعية.

وهناك غموض أيضاً لدي الكثيرين عن معني استقلال الجامعة والذي يعني:

١. الاستقلال المالي: تخصص ميزانية للجامعة سواء كان تمويلها من الدولة أو من المجهودات الذاتية أو من القطاع الخاص أو من جميع هذه المصادر مجتمعة، وتقوم الجامعة بتوزيع بنود الميزانية بمعرفتها ويكون الرقيب على الميزانية هو الشفافية الكاملة في ميزانية معلنة بالتفصيل لجميع أعضاء هيئة التدريس، بالإضافة إلى رقابة الجهاز المركزي للمحاسبات. ويدّعِي بعض الحكوميين من العمداء ورؤساء الجامعات بأنه لا يمكن أن تكون الجامعة مستقلة طالما أنها ممولة من الدولة، والحقيقة أن الجامعات الأوربية كلها ممولة من الدولة بالكامل تقريباً وكلها مستقلة. والجامعة المصرية الحكومية منذ نشأتها وهي ممولة من الدولة ولكنها كانت مستقلة بدرجه كبيرة حتى عام ١٩٥٤.

٢. الاستقلال الإداري: هو أن تدير الجامعة نفسها بنفسها وهو ما لا يحدث الآن ويتسبب ذلك في إهدار الحريات الأكاديمية. فالعميد ورئيس الجامعة تعينهما الدولة ممثلة في السلطة السياسية (الحزب الحاكم والوزير) وكذلك سلطات الأمن الممثلة في مباحث أمن الدولة. وهؤلاء الإداريون الكبار يأتمرون بأمر الأمن أولاً والسلطة السياسية ثانيا ومعظمهم مستعدون لقهر كل الحريات الأكاديمية غير عابئين بالدستور والقانون والمواثيق التي وقعت عليها مصر وغير عابئين بكرامة الجامعة وسمعتها

٣. الاستقلال الأكاديمي: هو حرية التعبير والتفكير والبحث وإعلان ذلك قولا وكتابة في جميع وسائل التعبير المختلفة، وهو حق مقيد الآن بالأمن وإدارة الجامعة.

إهدار استقلال الجامعة والحريات الأكاديمية

ينص تقرير الأمم المتحدة للتنمية البشرية في العالم العربي لعام ٢٠٠٣ [١] على أن: العلم والمعرفة في العالم العربي تبدو في تقهقر ومع هذا الانحدار المستمر يبدو أن العرب لن يكون لهم تواجد تنافسي منتج ومفيد يحفظ كرامتهم في الألفية الثالثة ويقول التقرير إن السبب الأساسي الهام لهذا الانحدار هو غياب الحريات الأكاديمية في الجامعة. ويقول تقرير **Human rights watch** هيومان رايتس واتش ٢٠٠٥ [٢] إن الجامعات المصرية وهي القائدة والرائدة تاريخياً في العالم العربي قد لاقت إهداراً شديداً في الحريات الأكاديمية بدءاً من التسعينات في القرن الماضي بسبب الضغوط الحكومية من ناحية وضغوط الجماعات الإسلامية المتشددة من ناحية أخرى. وهناك شعور عام لدى الجامعيين المصريين بأن الحرية الأكاديمية في الجامعة المصرية أصبحت محدودة وضعيفة للغاية فيما يخص أعضاء هيئه التدريس ومعدومة فيما يخص الطلاب وقد عبر عن ذلك محمد أبو الغار في كتابه "إهدار استقلال الجامعة" [٣] الذي نشر في عام ٢٠٠١ وإهدار استقلال الجامعة وإهدار الحريات الأكاديمية مرتبطان وكلاهما يؤثر في الآخر ومن المعروف أن الجامعة تاريخاً ومنذ نشأتها الأولي في بولونيا في إيطاليا في القرن الحادي عشر كانت ثورة على التعليم المقيد تحت مظلة الكنيسة وكانت كلمة الجامعة تعنى الحرية والاستقلال. وكانت الجامعة المصرية الأهلية (١٩٠٨) أيضاً ثورة جديدة في عالم التعليم الحر المفتوح بعيداً عن التعليم الديني في الأزهر، وخلال الفترة الليبرالية وحتى الخمسينات مرت الجامعة بفترات من الارتفاع والانحدار في مستوى الحريات الأكاديمية وكان التوازن يحفظه دائماً الدستور المصري الذي ينص بوضوح على استقلال الجامعات ومنذ عام ١٩٥٤ فقدت الجامعة استقلالها وتقلصت الحريات الأكاديمية تدريجياً ولكن الانحدار السريع بدأ منذ أوائل التسعينات وحتى هذا اليوم إلا أنه في السنتين الأخيرتين، ومع الضغوط الشعبية العامة المطالبة بالديموقراطية حدثت محاولات مماثلة في الجامعة في محاولة لانتزاع الحريات الأكاديمية من السلطة مرة أخري، ولكن تأثيرها ما يزال محدوداً.

الدستور المصري و القوانين الخاصة باستقلال الجامعة

نص الدستور المصري في المادة ١٨ على أن التعليم حق تكفله الدولة [٤] وهو إلزامي في المرحلة الابتدائية، وتعمل الدولة على مد الإلزام إلى مراحل أخرى، وتشرف على التعليم كله

وتكفل استقلال الجامعات ومراكز البحث العلمي، وذلك كله بما يحقق الربط بينه وبين حاجات المجتمع والإنتاج.

وينص قانون تنظيم الجامعات في مصر في المادة ٣١٧ على النحو التالي[٥]: تنشأ بكل جامعة وحدة للأمن الجامعي تتحدد مهامها في حماية منشآت الجامعة وأمنها وتتبع رئيس الجامعة مباشرة وتتلقى منه أو ممن ينوبه التعليمات اللازمة لأداء هذه المهام، ويكون لأفرادها زي خاص يحمل شعار الجامعة ويصدر بتنظيم هذه الوحدات وطريقة تشكيلها وتحديد الاعتمادات المالية التي يتطلب إدراجها بموازنات الجامعة قراراً من رئيس المجلس الأعلى للجامعات.

الوثائق والمعاهدات الدولية التي وقعتها مصر في شأن الحريات الأكاديمية

١. إعلان مبادئ حقوق الإنسان العالمي (١٩٤٨) (Universal declaration of human rights) [٦] يعتبر لأكاديميون أن اتفاقية حقوق الإنسان العالمية لعام (١٩٤٨) تشمل جميع فروع حقوق الإنسان ومن بينها الحق في الحصول على التعليم والحق في ممارسه الحرية الأكاديمية وخاصة في التعليم وذلك كجزء من حقوق الإنسان بصفة عامة.

٢. الاتفاقية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية الدولية في عام ١٩٦٦ (International covenant on economic, social and cultural rights) [٧] والتي وقعت عليها مصر في عام ١٩٨٢ وتنص المادة ١٣ من هذه الاتفاقية أن الأكاديميين بصفتهم الشخصية أو كمجموعة لهم كامل الحرية في تطوير ونقل المعرفة والمعلومات عن طريق البحث العلمي والتدريس والتعليم والمناقشة ونشر الوثائق وتسجيلها والإبداع بجميع فنونه بما في ذلك الكتابة. والحرية الأكاديمية في تعريف هذه الوثيقة الدولية تقول إنها حرية التعبير وإبداء الرأي في المؤسسة التعليمية والقائمين عليها يجب أن تكون مكفولة وكذلك حرية العمل دون أي تمييز أو خوف أو إرهاب بواسطة الدولة أو أي جماعة أخرى ولهم أن يتمتعوا بجميع حقوق الإنسان التي يكفلها القانون الدولي. وتعني الحرية الأكاديمية أيضا حرية الاجتماع بكافة أنواعه وفيما يخص الجامعات تنص هذه الاتفاقية على أن الجامعات يجب أن تتمتع باستقلال تام وتدير نفسها بنفسها ويجب أن تكون مستقلة عن الدولة وتنص الوثيقة علي أن الأكاديميين هم المسئولون بصفة أساسية عن احترام الحريات الأكاديمية للآخرين والتأكد من قبول وسماع الرأي الآخر ومعاملة

الجميع بدون تمييز ويجب أن تسود الشفافية الجامعات وتنص المادة ١٩ من الوثيقة على الحرية التامة في التفكير وإبداء الرأي بدون تدخل وهذا حق كامل ويجب أن تمنع القوانين المحلية أي طريق للتدخل في حرية التعبير حتى تتمشى مع الوثيقة الدولية.

الأركان الأساسية للحريات الأكاديمية في هذه الوثيقة:

أ. حرية التعبير:

هي جزء أساسي وجوهري من الحريات الأكاديمية وجزء هام منه هو حرية الطلبة في تكوين نواديهم واتحاد الطلبة وحرية التظاهر داخل الحرم الجامعي بدون إذن وينص القانون الدولي على أنه في بعض حالات محدودة يمكن تقييد الحريات الأكاديمية حماية لحقوق الآخرين أو حماية الأمن القومي أو المحافظة على الصحة العامة ويجب أن يكون المنع متمشياً مع الواقع الفعلي للسبب ولمدة محدودة ولا يكون المنع هو القاعدة.

ب. حرية الاجتماع وتكوين الجمعيات:

تنص المادة ٢٢ من الوثيقة على أن الأكاديميين لهم كامل الحرية في الاجتماع والتنسيق وتكوين الجمعيات مع الآخرين بما في ذلك النقابات لحماية مصالحهم وكذلك التنظيمات المهنية والمنظمات الأكاديمية.

ج. حرية التظاهر:

حرية الطلبة وأعضاء هيئة التدريس في التعبير بالتظاهر ضد المسئولين في الجامعة وضد الحكومة وهذا حق مكفول في المادة ٢١ بالوثيقة الدولية.

د. استقلال الجامعة:

هو شرط أساسي لتحقيق الحريات الأكاديمية للأساتذة والطلبة بعيداً عن سلطة الدولة وكذلك الشرطة وفي حالة تدخل الدولة لا يمكن أن تمارس الجامعة الحريات الأكاديمية.

٣. إعلان ليما ١٩٨٨ [٨] نص على أن الحق في التعليم لا يمكن التمتع به بصورة كاملة إلا في مناخ من الحرية الأكاديمية واستقلال الجامعة واستقلال مؤسسات التعليم العالي.

٤. إعلان كامبالا ١٩٩٠ [٩] والصادر عن منظمة الوحدة الإفريقية: تنص المادة ١٤ منه على أن: لا تنشر الدولة أي قوات عسكرية أو قوات دفاع مدني أو قوات أمن أو المخابرات أو أي قوات مشابهة داخل مباني وأراضي المؤسسات التعليمية.
أما إذا كان نشر مثل هذه القوات ضرورياً من أجل حماية الحياة والممتلكات العامة، ففي هذه الحالة تراعى الشروط الآتية:
أ- أن يكون هناك خطر واضح علي الحياة والممتلكات.
ب- أن يكون رئيس المؤسسة المعنية قدم دعوة خطية بهذا المعني
ج- أن تتم الموافقة على هذه الدعوة من قبل لجنة قائمة منتخبة من المجتمع الأكاديمي تشكل لهذا الغرض.

٥. إعلان الحرية الأكاديمية (عمان ٢٠٠٤) [١٠]
في معظم الدول العربية تفرض الأجهزة الأمنية وصايتها المباشرة على الحياة الجامعية وتخضع المناهج والبرامج والمشاريع العلمية لحساسيات السياسة الضيقة وأغراض الحفاظ على الحكم واحتكار السلطة وتحد من حركة الباحثين والعلماء داخل البلاد وخارجها وتصادر الرأي وتستخدم الجامعات كمراكز للدعاية الحزبية أو الدعوة الأيدلوجية. ويطالب المجتمعين بإلغاء كل ما يعوق الحرية الأكاديمية في البلاد العربية.

ومما سبق يتضح أن الوثائق الدولية واضحة وصريحة في حماية الحريات الأكاديمية واستقلال الجامعة، وقد قامت الدولة بالاعتراف بالشرعية الدولية عن طريق:
أولاً: دمج روح هذه النصوص الدولية ضمن صلب الدستور والقوانين المصرية.
ثانياً: توقيع مصر على هذه الوثائق الدولية.

ولكن هناك فرق شاسع بين نص الدستور والقانون وبين الالتزام به، وقد خرقت الدولة المصرية كل الوثائق الدولية التي وقعت عليها وكذلك خرقت نصوص الدستور والقانون.

وبالإضافة إلى ذلك تقوم الدولة كل عام مرتين بالكذب الصريح في التقارير التي يستلمها من وزارة الخارجية مندوب من الهيئات الدولية، وهذه الزيارة تتم مرتين في العام والتقرير المصري يجزم بأن مصر تنفذ ما اتفقت عليه وهو بالطبع مخالف تماماً للواقع وأنا أعتقد أنه من واجب أعضاء هيئة التدريس إبلاغ الخارجية المصرية بحقيقة الموقف وإذا لم يتم التصرف وكتابة تقرير

حقيقي يجب أن تقوم هيئات التدريس بإبلاغ الهيئات الدولية بأن التقارير التي تقدمها الدولة المصرية كاذبة.

إهدار الحريات الأكاديمية و استقلال الجامعة

يتم إهدار استقلال الجامعة والحريات الأكاديمية بصفة منظمة يومية. ويتدهور الأمر عاماً بعد عام منذ أوائل التسعينات. وازداد الأمر سوءاً منذ عام ١٩٩٤ حين ألغي انتخاب العمداء وكانت تلك نقطة القضاء النهائي على ما كان قد تبقى من حريات أكاديمية في الجامعة. كان العميد المنتخب حاجزاً هاماً في وجه التدخل في الشؤون الجامعية وكانت تدخل أمن الدولة السافر في الأمور الأكاديمية صعباً في وجود عميد منتخب لا ولاء له للأمن قبل ١٩٩٤. وكان تدخل الأمن محدوداً ويتم بعد استشارة العميد أو الضغط عليه من الدولة ولم يكن ذلك يحدث إلا في الأشياء الهامة للدولة وإن العميد المعين يتم ترشيحه بموافقة الأمن وعليه يعتبر بعض العمداء أن أمن الدولة ورئيس الجامعة والوزير هم أصحاب الفضل في توليه هذا المنصب، ولذا معظمهم يوافقوهم في كل الأمور. وهكذا نجد أن مجلس الجامعة يتحول إلى عمداء تولوا مناصبهم بواسطة السلطات وهكذا أهدر استقلال الجامعة بالكامل.

ومن المعروف أن القيود على الحريات في الجامعة تقوم بها إحدى المجموعات التالية:

١. قيود بواسطة الدولة:

الوزير – المجلس الأعلى للجامعات – رؤساء الجامعات والعمداء المعينون بواسطة السلطة التنفيذية – إصدار قوانين مقيدة للحريات – الشرطة.

٢. قيود يفرضها الأساتذة أنفسهم.

٣. قيود بواسطة مجموعات سياسية أو دينية مثل الجماعات الإسلامية.

الوزير والمجلس الأعلى للجامعات والقيادات الجامعية:

بالرغم من النص الواضح والصريح في الدستور المصري على استقلال الجامعة، إلا أن معظم القرارات الجامعية الهامة تصدر من خارج الجامعة، مثل إنشاء كليات جديدة أو التعليم بمصروفات وأيضاً تغيير اللوائح في بعض الكليات أو تغيير نظام الامتحانات أو تغيير مناهج التعليم. وهناك أمثلة واضحة لاتخاذ قرارات هامة لأسباب سياسية مثل نظام الفصلين الدراسيين

الذي لا يناسب بعض الكليات، أو إصدار قرار مفاجئ بتأجيل بدء الدراسة أو إنهاء الفصل الدراسي لأسباب سياسية بحتة وخوفاً من مظاهرات الطلبة لأسباب سياسية كما حدث في جامعة القاهرة عام ٢٠٠٥.

الشرطة عامل جوهري في قتل الحرية الأكاديمية:

في مخالفة للدستور والقانون تتواجد داخل الجامعة الشرطة العادية مرتدية الزي الرسمي، وتوجد أيضا الشرطة السرية من مخبرين ثم شرطة أمن الدولة وهي الشرطة التي تأمر الشرطة العادية وتتخذ القرارات في كل أمور الجامعة، ولا يستطيع عميد أو مدير جامعة اتخاذ قرار قبل استشارتها.

وخارج أسوار الجامعة توجد قوات الأمن المركزي التي تتراوح بين بضعة مئات إلى عشرات الآلاف حسب الحالة الأمنية والسياسية. ذلك بالإضافة إلى مرشدين مدفوعي الأجر أو مقابل خدمات من بعض الأساتذة والطلبة. وبالإضافة إلى ذلك توجد فرق الكاراتيه وهي تتكون من شرطة مدربة على القتال وترتدي الزي المدني الرياضي، وهي تنتشر خارج أسوار الجامعة بأعداد كبيرة، ويوجد البعض منها داخل الجامعة، وهكذا تحولت الجامعة إلى قلعة عسكرية بوليسية يلعب فيها التعليم والبحث العلمي دوراً ثانوياً.

التدخلات الأمنية من الشرطة

١. الموافقة على تعيين المعيدين:

لا يوجد في نص القانون أي ذكر للأمن عند تعيين المعيدين وذلك في المواد من ١٣٣ إلى ١٣٨ من قانون الجامعة. وللأسف استسلمت إدارة الجامعة للضغوط الأمنية وذلك بطلب ملأ استمارات رأي ترسل لمكتب مباحث أمن الدولة في وزارة التعليم العالي ولا يتم تسليم المعيد العمل قبل وصول موافقة الأمن. وللأسف الشديد فقد وافق المجلس الأعلى للجامعات برئاسة مفيد شهاب عام ٢٠٠٠ على قرار لم ينشر ولم يعرف عنه أحد شيئاً يطلب موافقة الأمن في تعيين المعيدين وهو قرار مخالف للقانون. وقد اكتشف هذا القرار السري بالصدفة البحتة عام ٢٠٠٥ بعد أن أنكر الجميع وجوده. وهناك حالات كثيرة لمعيدين اعترض الأمن على تعيينهم وهذه بعض الأمثلة التي وردت إلى مجموعة ٩ مارس:

- هاني دويك: كلية العلوم جامعة القاهرة مايو ٢٠٠٤ أول الدفعة. عين الثاني ورفض الأمن تعيين الأول. وتم تعيينه بعد معركة طويلة خاضتها ٩ مارس في الجامعة وفي الصحافة وعين بأمر من حملة مبارك الرئاسية أثناء انتخابات الرئاسة بعد فضح تدخل الأمن في الجامعة وتأثير ذلك على صورة النظام.
- ألفت عبد الحميد شافع: كلية الآداب جامعة الإسكندرية ٢٠٠٤. رفض الأمن تعيينها وتم تعيينها بعد معركة طويلة خاضتها ٩ مارس بالإضافة إلى حزب التجمع لأنها عضو في الحزب واستلمت العمل في ٢٠٠٦/٢/١٩.
- مصطفى نشأت: هندسة الإسكندرية ممتاز مع مرتبة الشرف ٢٠٠٢ ولم يتسلم العمل حتى الآن.
- عبد الله إبراهيم زنوني: زراعة المنيا، ممتاز مع مرتبة الشرف الأول على دفعة ٢٠٠٤ ولم يتسلم العمل حتى الآن.
- هناك حالات أخرى يرفض أصحابها الإعلان عنها خوفاً من عقاب الأمن ويفضلون الوساطة مع الأمن أو الالتجاء للكنيسة في حالة وجود خريج قبطي لم يتسلم العمل.

٢.سفر أعضاء هيئة التدريس للخارج

استيفاء استمارة رأي الأمن وهو شيء غير دستوري لأن الشعب المصري كله يسافر بدون رأي الأمن فلماذا يقيد الأساتذة؟

٣. اعتراض على محاضرات علمية بواسطة الأمن:

– آداب عين شمس:

* رفض الأمن دعوة د. حسن حنفي لمناقشة كتابه "من بغداد إلى مانهاتن" في الصالون الثقافي لكلية الآداب.
* رفض الأمن دخول الأديب الكبير بهاء طاهر لمناقشة طلبة الدراسات العليا في الأدب الحديث.

– الاقتصاد – القاهرة:

* رفض الأمن دعوة أستاذ حمدي قنديل لندوة عن الإعلام بالكلية.
* رفض الأمن دخول المفكر الأمريكي اليهودي المعادي للصهيونية نورمان فنكلشتاين لندوة عن السياسة الدولية.

* رفض الأمن دخول الدكتور البوطي رئيس قسم العقائد و الأديان بجامعة دمشق.

– الجامعات الإقليمية:

* ممنوع دعوة أساتذة من الخارج إلا في حالات نادرة وبالطبع بموافقة الأمن.

وفي كثير من الأحيان تكون جهة الرفض هي إدارة الجامعة والتي تكون واجهة للأمن حتى لا يقال أن الأمن تدخل في شؤون الجامعة.

٤. الأمن وقهر الطلاب:

بعد تغيير لائحة ١٩٧٦ إلى لائحة ١٩٧٩ التي أصبح فيها النشاط الطلابي خاضعاً تماماً لإدارة الجامعة، وأصبح الأمن يتدخل تدخلاً سافراً ضد الطلبة. وهناك أمثلة كثيرة لذلك.

- رفض تسجيل أسر طلابية بسبب التوجه السياسي لرائد الأسرة من الأساتذة مثل أسرة صلاح الدين بطب القاهرة، الريحان بعلوم القاهرة وزهرة الغد بتجارة القاهرة.
- انتخابات اتحاد الطلبة ومن الأمثلة في عامي (٢٠٠٤–٢٠٠٥) تم شطب جميع مرشحي التيار الإسلامي في جميع جامعات مصر (مثلاً في تجارة القاهرة شطب ٤٨ مرشحاً وفي دار العلوم ٣٦ مرشحاً، وفي طب القاهرة ٣٦ مرشحاً وفي علوم القاهرة ٢٨ مرشحاً) وهذا الشطب يقوم به الأمن وتنفذه الإدارة.
- عدم تنفيذ حكم القضاء الإداري بإعادة الطلبة المشطوبين في جامعة الإسكندرية لعامي ٢٠٠٤–٢٠٠٥ و٢٠٠٥–٢٠٠٦.
- في عام ٢٠٠٥–٢٠٠٦ تم إعلان جدول الانتخابات بعد ظهر آخر يوم قبل إجازة عيد الفطر.
- فتح باب الترشيح وإغلاقه صباح أول يوم بعد عيد الفطر.
- تم إعلان القائمة النهائية بعد الشطب يوم الخميس الساعة ٩ مساءً.
- تمت الانتخابات يوم السبت التالي لمنع أي دعوى عاجلة لوقف الانتخابات.
- النتيجة هي عزوف الطلاب عن الاشتراك في العملية الانتخابية والنجاح بالتزكية في معظم الدوائر.

الانتخابات الموازية:

قرر الطلبة في ثماني كليات من جامعة القاهرة إجراء انتخابات لعمل اتحاد مواز وأشرف الأساتذة على الانتخابات واشترك ١٥٠٠٠ طالب وطالبة في التصويت في صناديق زجاجية،

وهو عدد أكبر بكثير من الانتخابات الحكومية. وقد قامت إدارة الكليات بفصل الطلبة المنظمين للاتحاد الحر لمدد تتراوح بين أسبوع وأسبوعين.

استفزاز الطلاب والاعتداء عليهم:

يتم استجواب الطلبة بدون سبب داخل مكتب الحرس بواسطة ضابط أمن الدولة وتفتيش حقائب بعض الطالبات ويتم استدعاء الطلاب وأحياناً أولياء الأمور لمقر مباحث أمن الدولة، لإفهامهم أنهم مسئولون عن ضياع مستقبل أولادهم، مثال آخر هو ترديد جمل محفوظة من بعض أعضاء هيئه التدريس بأن الطلبة يجب أن يبتعدوا عن أي نشاط يعوق تقدمهم العلمي حرصا على مستقبلهم. وتقوم الإدارة باختيار أساتذة من نوعية خاصة للإشراف على النشاط الطلابي، وهم يتميزون بقدره على تمييع الأمور وتخويف الطلاب وبعضهم يزرع الفساد في الطلبة ومن الممكن أن يجعل البعض جواسيس على زملائهم.

ويقوم الأمن بتهديد الطلبة بأنهم سوف يعملون على رسوبهم باتصالاتهم مع الأساتذة ويتم افتعال مشاجرات بالاعتداء على الطلبة بواسطة الأمن المرتدي الثياب المدنية من وحدات الكاراتيه وتقوم هذه القوات بتمزيق معارض فنية أو سياسية ينظمها الطلبة مثل تمزيق معرض حركة ٢٠ مارس للطلاب والذي تم داخل جامعة القاهرة في يوم ٢ مارس ٢٠٠٥. وصاحب ذلك توجيه إهانات وسب للطلبة المنظمين وقد قام بلطجي معروف يدعى أيمن اريتريا بدعم من أمن الجامعة بتمزيق عريضة طلبة حركة ٢٠ مارس داخل كلية الحقوق والاعتداء على الطلبة والطالبات وذلك بوضع موس أسفل لسانه وكل هذا من صناعة أمن الدولة. ويتضمن اضطهاد الطلاب منع تسكين الطلبة الناشطين في المدينة الجامعية.

استخدام العنف الشديد:

في عام ١٩٩٩ تظاهر طلاب كلية التربية في مظاهرة سلميه احتجاجاً على قرار الدولة بعدم تعينهم بعد التحرج في وظيفة مدرسين وقامت الشرطة بالاعتداء على الطلبة بالعصا وأصيب عدد كبير منهم.

ولقد تم إهدار الحريات الأكاديمية أحيانا بطرق فجه ومباشرة وذلك يحدث في ذروة أزمات النظام ويكون ذلك بالتدخل المباشر بواسطة قوات الأمن بضرب الطلاب والقبض عليهم أو إطلاق الرصاص المطاطي والقنابل المسيلة للدموع وأحياناً يتم استخدام العنف الشديد مع

الطلبة مثل ما حدث في جامعة الإسكندرية في ٩ ابريل عام ٢٠٠٢ وانتهى بدمار عيون اربعه الطلاب وإصابتهم بفقدان البصر في احدي العينين وكان ذلك بسبب مظاهرة سلمية احتجاجاً على زيارة كولن باول وزير خارجية أمريكا آنذاك وذلك أمام المركز الثقافي الأمريكي وقد وصل تأثير القنابل المسيلة للدموع إلى حجرات أعضاء هيئه التدريس وقتل في هذا اليوم الطالب محمد السقا الذي أصابه رصاص الشرطة.

الاعتداء على أعضاء هيئة التدريس:

من المعروف أن الأمن يتحاشى الاحتكاك بأعضاء هيئة التدريس داخل الحرم الجامعي وحالات الاعتداء على الأساتذة داخل الجامعة محدودة. إلا أن هناك بعض الأساتذة من الأخوان المسلمين يتم اعتقالهم خارج الحرم بقانون الطوارئ ضمن حملات اعتقال الأخوان المسلمين وذلك بسبب نشاطهم مع الجماعة وليس لأنهم أساتذة وبالطبع نحن ندين اعتقال أي مواطن بقانون الطوارئ وبدون تهمة واضحة ومحاكمة عادلة.

حالة الاعتداء على د.عادل عناني الأستاذ المساعد بآداب عين شمس:

أثناء دخوله بسيارته رفض ضابط الأمن أن يقوم بركن سيارته لأن هذه الأماكن مخصصة للأمن وقام بالاعتداء بالضرب على د.عادل وتمزيق قميصه وحاول رئيس الجامعة د. صالح هاشم أن يقنع د.عناني بقبول اعتذار الضابط وقد رفض الأستاذ قبول الاعتذار وعندئذ تم تحويل الأستاذ إلى مجلس تأديب وقيل له إن الضابط تابع للداخلية ولا نستطيع أن نفعل معه شيئاً (وهو مخالف لقانون الجامعات).

التحرش بالدكتورة منار حسين مدرس الأشعة بالقاهرة:

حاول مسئول الأمن منعها من الخروج من جراج الكلية وطلب منها أن تذهب إلى مكتب قائد أمن الكلية ولما فشل تم احتجازها على باب القصر العيني حتى حضر اللواء ليكرر طلب حضورها إلى مكتبه ولما رفضت وطلبت الذهاب إلى مكتب العميد، عندئذ سمح لها بالخروج من الكلية. وقد قابل وفد في ٩ مارس عميدة الكلية وشرح لها الموضوع وتعهدت بأن لا يتكرر ذلك وأخبرت الوفد بأنها نبهت على الأمن بعدم التعرض لأعضاء هيئة التدريس بتاتاً.

التستر على الفساد العلمي وتشجيعه:

الحريات الأكاديمية تعني الشفافية التامة في الأمور الأكاديمية والعلمية أو التزوير في الأبحاث العلمية ومحاباة ومساعدة المزورين في البحث العلمي هو إهدار للأكاديمية وحريتها.

وتعتبر حادثة تشجيع رئيس جامعة عين شمس السابق على التزوير العلمي والدفاع عنه شيئاً مخلاً تماماً بالحياة الأكاديمية وقد اجتمع مجلس جامعة عين شمس بعد عامين بناء على تقرير رقابي سيادي، وقرر سحب الأستاذية من الأستاذ المزور وتحويله إلى مجلس تحقيق.

والسبب في هذه الكوارث هو غياب الديمقراطية، والتسلط الكامل لرؤساء جامعات وعمداء لهم اتصال بالسلطة السياسية أو الجهات الأمنية، فينتج عن ذلك غياب تفعيل أدوار مجلس الجامعة ومجالس الكليات.

وهناك حادثه مشابهة في جامعة جنوب الوادي التي فصلت فيها أستاذة صاحبة مدرسة علمية من الجامعة بسبب شكواها لرئيس الجامعة عن التزوير وفى النهاية عادت لوظيفتها بحكم من المحكمة.

القهر الذي تمارسه الجماعات الإسلامية:

خلال حقبة التسعينات كانت تنظيمات الجماعات الإسلامية داخل الجامعة نشيطه وقد مارست قمع وإرهاب ضد بقية الطلبة الذين يتخذون مواقف سياسية مغايرة وقد مارست أيضاً ضغوطاً على الأساتذة ذوي الأفكار المختلفة في محاولة لنقل فكر أحادي للطلاب ومارست أيضاً ضغوطاً مختلفة على الطالبات بدءاً من محاولات نجحت في بعض الكليات لفصل الطلبة عن الطالبات في المدرجات وفى منع الطالبات من ممارسة الرياضة البدنية في المنافسات بين الكليات في الجامعة. وقد مارست أيضاً ضغوطاً في كلية طب القاهرة لمنع معرض فني من إنتاج الطلبة. وقد انخفضت هذه الضغوط بنهاية القرن الماضي وقل تأثيرها خلال الأعوام السابقة وربما يرجع ذلك إلى الضغوط الأمنية من ناحية ومن تحول التيار الإسلامي في الأوساط الطلابية من تيار الجماعات الإسلامية إلى الأخوان المسلمين الذين تحكمهم قيادة منظمة تسيطر على الشباب في الجامعات وتمنع على الأقل في الظروف الحالية أي تصرفات طلابية يبدو عليها التطرف وتسيء إلى صورة الجماعة.

القهر بواسطة بعض الأساتذة:

يقوم بعض الأساتذة بقهر الطلبة وزملائهم من صغار أعضاء هيئة التدريس لأسباب غير واضحة، والسبب الرئيسي هو حب السلطة والتسلط ويقوم هؤلاء الأساتذة بالتحدث إلى الطلبة وزملائهم بنبرة فيها الكثير من الاستعلاء ويمنعون أية أفكار جديدة في طرق التدريس أو في البحث العلمي ويقفون مثل السد أمام التطور العلمي والابتكار. وهذا الجمود الشديد يستمد قوته من عدم وجود ديمقراطية في الجامعة وفى السلطة الهائلة لرؤساء الأقسام والعمداء، وحادثة تحويل ستة معيدين في جامعة المنيا إلى التحقيق بتهمة الوقوف تحت مكتب رئيس الجامعة مع أعضاء هيئة التدريس تضامناً مع زملائهم في مجموعة ٩ مارس هو مثال صارخ لتعنت الأساتذة واستبدادهم لأنهم حاولوا أن يتهموا المعيدين زوراً بأنهم تركوا قاعات الدرس ووقفوا احتجاجاً وتضامناً مع أساتذتهم في جامعة المنيا.

والحل الوحيد لهذه المشكلة هو الديمقراطية داخل الجامعة وإعطاء سلطات واسعة لمجالس الأقسام بطريقه تجبر رئيس القسم على احترام صغار هيئة التدريس والاستماع إلى آرائهم.

القيود على البحث العلمي:

لا يخضع البحث العلمي في الكليات العلمية كالطب والهندسة والزراعة و العلوم للقيود وذلك لأن البحث العلمي في هذه الكليات ليس علاقة مباشرة بالحركة السياسية والاجتماعية للوطن.

أما في الكليات النظرية مثل الآداب والاقتصاد والعلوم السياسية فهناك قيود شديدة على البحث العلمي في ثلاث مجالات هي الدين والسياسة والجنس ومنذ عدة عقود شهدت كلية الآداب ما حدث مع د.طه حسين في قضية الشعر الجاهلي وما حدث مع د. منصور فهمي في الدكتوراه التي حصل عليها من فرنسا واعتبرت تعدياً على الدين الإسلامي ومع أطروحة الدكتوراه لأحمد خلف الله تحت إشراف الشيخ أمين الخولي حين رفضت الرسالة لأسباب دينية وليس لأسباب علمية، ثم ما حدث مع د.نصر أبو زيد حين رفض أحد المحكمين أبحاثه أثناء الترقية لدرجة أستاذ واتهم الباحث بالكفر وما تلا ذلك من تداعيات كبيرة بعد ذلك خارج الجامعة وفي العالم كله.

وفي السنوات الأخيرة رفض تسجيل رسالة عن فرويد والأديان في جامعة عين شمس وتم رفض رسالة عن الجنس والإسلام في جامعة الفيوم بعد أن قضى الطالب عدة سنوات في الدراسة.

وهناك مناطق كثيرة تمنع الجامعة البحث العلمي فيها في الدين ويطبق ذلك على الدين الإسلامي والمسيحي وكذلك الأبحاث الخاصة بالأديان المقارنة.

وفي السياسية هناك الكثير من المناطق التي تعتبر أيضاً محرمة وخاصة ما له علاقة برئيس الجمهورية وعائلته فلا أحد مثلاً يستطيع أن يقوم بعمل رسالة عن المصاريف السرية في الحكومات المصرية منذ الثورة أو ميزانية رئاسة الجمهورية في خمسين عاماً فبالإضافة إلا أن هذه منطقة محظورة على الدارسين فإنه لن يجد وثائق أو أي معلومات عن هذا الموضوع.

وفي العلوم الاجتماعية التي تعتمد على استبيانات ميدانية فمن الصعب أن تقوم جامعة مصريه بعمل بحث ميداني لضرورة الحصول على موافقة الجهاز المركزي للتعبئة والإحصاء وهو أمر يأخذ وقتاً طويلاً جداً للحصول على الموافقة ويكون مستحيلاً في الكثير من الموضوعات فهل يمكن مثلاً أن يوافق الجهاز المركزي للتعبئة والإحصاء ثم جامعة القاهرة مثلاً على بحث ميداني لقياس الرأي في شعبية النظام الحاكم.

وفي نفس الوقت تقوم الهيئات الأجنبية بعمل هذه البحوث بصفة مستمرة وتحتفظ بها لنفسها في كثير من الأحيان بدون أخذ أذن أو موافقة الدولة لأن الجهات التابعة للدول الكبرى وخاصة أمريكا وإنجلترا وفرنسا وألمانيا لا يستطيع أحد الاقتراب من باحثيها.

الحد من الحريات الأكاديمية :الرقابة على الكتب ومنع تدريس كتب معينة:

تظهر هذه المشكلة بشكل واضح في الجامعة الأمريكية لأن الأستاذ هناك يتمتع بحرية كبيرة في اختيار الكتب التي سوف يتم تدريسها وبدأت المشكلة حديثاً بشكوى من الطلبة وأولياء أمورهم انتهت بمنع تدريس كتاب سيرة محمد بقلم ماكسيم رودنسون وهو الكتاب المرجع التي درس في الجامعة لسنوات طوال ووصل الأمر إلى رفع الكتاب من مكتبة الجامعة الأمريكية. وفى نهاية العام الدراسي لم يتم تجديد عقد المدرس الذي اختار الكاتب للتدريس، وبنفس الطريقة ألغي تدريس رواية الخبر الحافي للكاتب المغربي الراحل محمد شكري وهى جزء من سيرة ذاتيه عن طفولته في مدينة طنجة. وفى مكتبة الجامعة الأمريكية يوجد جزء عن الكتب

الممنوعة بأمر السلطات المصرية و غير مسموح باستعارة هذه الكتب ويمكن للباحثين الاطـــلاع عليها فقط.

حرية تكوين الاتحادات والندوات لأعضاء هيئة التدريس:

قامت الدولة بإغلاق أندية أعضاء هيئة التدريس في جميع الجامعات المصرية باستثناء نادي جامعة القاهرة ونادي جامعة الأزهر وذلك للحد من نشاط أعضاء هيئة التدريس ويقـــوم أمـــن الدولة بالتهديد بصفة منتظمة بحل هذين الناديين.

وفي الإسكندرية بعد معركة عصيبة في ساحات القضاء قام أعضاء هيئة التدريس بانتخاب أعضاء مجلس إدارة النادي في الشارع بعد أن حاصرت الشرطة مقر النادي لمنع الأســـاتذة مـــن الوصول إلى الصناديق وأقفلت أبواب النادي بالجنازير ولا تزال السلطة تمنع المجلس المنتخب من أخذ كافة حقوقه، وللآن لم يتم فتح بقية غرف النادي للأعضاء المنتخبين ولم يسمح لهم بالتصرف في ميزانية النادي وحدث ذلك بعد أن خالف المحافظ القانون ولم تعقد الانتخابات خلال شـــهرين من تعيين المفوض وجدد له المحافظ شهرين آخرين. وهذه كارثة كبرى في نادي من أعرق نوادي أعضاء هيئة التدريس في مصر.

الرقابة الداخلية على أعضاء هيئة التدريس (Self censorship):

بسبب القهر المستمر على مدى عقود طويلة ترسب في داخل عضو هيئة تدريس قناعـــة بأنه لن تكون هناك حرية أكاديمية وأصبح الخوف هو المسيطر عليه ونتج عن ذلك توقـــف عـــن الإبداع والابتكار وأصبح الأستاذ يخاف العميد ورئيس الجامعة وضابط الشرطة والطلبة.

وأدت هذه الحالة إلى هزيمة الجامعة المصرية وخروجها من التاريخ. وتكونت حركـــة ٩ مارس لاستقلال الجامعة لمحاربة هذه الحالة حتى يخرج أستاذ الجامعة مـــن خوفـــه ليـــدافع عـــن الأكاديمية واستقلال الجامعة ضد أي قوى تقهر الجامعة وتؤدي إلى تخلف الوطن.

جماعة ٩ مارس لاستقلال الجامعة:

هي جماعة أكاديمية للدفاع عن استقلال الجامعة والحريات الأكاديمية وتعقد اجتماعاتهـــا داخل الحرم الجامعي أو أحد أندية الجامعة وتقوم بوقفاتها الاحتجاجية ومظاهراتها داخـــل الحـــرم الجامعي أو أمام وزارة التعليم العالي. وتقوم بدراسة وتحقيق كل مظاهر إهدار لاستقلال الجامعة أو

إهدار للحريات الأكاديمية، ومخاطبة رئيس الجامعة المسئول عن الحادث وإصدار نـــشرات غـــير دورية بهذه المخالفات توزع على أعضاء هيئة التدريس وتقوم الجماعة بالكتابة في الصحف وتنوى المجموعة إصدار كتاب عن إهدار الحريات الأكاديمية به كل التجاوزات.

المراجع

١. تقرير الأمم المتحدة للتنمية البشرية في العالم العربي ٢٠٠٣.

2. Human Rights Watch Report 2005

٣. محمد أبو الغار. إهدار استقلال الجامعات. ٢٠٠١. القاهرة.

٤. الدستور المصري مادة ١٨

٥. قانون تنظيم الجامعات مادة ٣١٧

6. Universal declaration of Human right (UDHR) G.A. (Res 217(1948, U.D. Doc A/8 10 at 71, December 10, 1948, art. 26

7. International covenant on economic, social and cultural right (ICESCR), G.A. Res. 2200 A (XXI), 21 U.N. Gagr Supp (No 16) at 49, U.N. Doc. A/6316, 993 U.N.T.S. 3, December 16, 1966, art 13.

8.The Lima declaration on academic freedom and autonomy of institutes of higher education: issued at the sixty eighth general assembly of world university service, meeting in Lima from 6 to 10 September 1988.

9. The Kampala declaration on intellectual freedom and social responsibility (1990): issued at the symposium on academic freedom and social responsibility of intellectuals Kampala, November 29th 1990

١٠. إعلان عمان: صدر عن مؤتمر الحريات الأكاديمية في الجامعات العربية الذي انعقد بدعوة من مركز عمان لدراسات حقوق الإنسان في عاصمة المملكة الأردنية الهاشمية يومي ١٥ و١٦ يناير ٢٠٠٤.

حرية البحث العلمي في مصر

مقدمة: من الفكرة إلى البحث العلمي

ثمة تفرقة دقيقة بين التعبيرين الإنجليزيين: **search** و**research** حيث يعني التعبير الأول البحث الذي قد يهدف إلى العثور على شيء ما، أما التعبير الثاني الذي قد تكون ترجمته الحرفية "إعادة البحث" فإنه يعني البحث الدقيق أو تحديداً "البحث العلمي"، صفة العلمية إذن يعني ذلك الأسلوب الذي اتفق العلماء على كونه الأسلوب الأمثل للتوصل إلى ما يبحثون عنه، وهم دوماً يبحثون عن إجابة لأسئلة، أو ــ وفقا للغة العلم ــ يبحثون عن اختبار للفروض.

يبدأ البحث العلمي إذن بأن يبزغ سؤال أو فرض عقل عالم يبحث عن يبحث له عن إجابة، وتشير أدبيات مناهج البحث إلى أن ذلك "الفرض" هو أهم عملية من عمليات البحث العلمي، وهو كذلك أهم معايير تقييم الباحث العلمي، وذلك لعدة أسباب أهمها أنه يعتمد بصورة خالصة على قدرة الباحث على الخلق، وأنه يتطلب أن يتميز الباحث بما يعرف بالحساسية للمشكلات.

قد يكون الفرض بداية بحث علمي تتولد منه أفكار وفروض وتساؤلات جديدة. هكذا يتطور البحث العلمي ويتقدم؛ لكن ترى هل تمضي كافة الأفكار والتساؤلات دائماً وفقاً لذلك المسار؟ هل يمكن اختزال الأمر في فرد يدفعه الفضول العلمي للبحث عن إجابة لسؤال يؤرقه؟

إن السؤال التأسيسي في هذا الصدد هو: ما الذي يحكم مسار فكرة معينة لتجد طريقها إلى البحث العلمي، أو حتى لتتحول إلى "تيار تاريخي عالمي" في حين يقتصر انتشار بعضها بحيث لا يتجاوز نطاق مجموعة بشرية بعينها، وتظل بعض الأفكار داخل حدود فكر صاحبها، بحيث تبزغ وتنتهي ربما دون أن ينطق بها فمه.

إن أعداداً لا حصر لها من الأفكار تتري على عقول البشر ووعيهم منذ كانت البشرية. قد ينتهي الكثير من تلك الأفكار دون أن يرى النور إذا ما وجد صاحبها لسبب أو لآخر أن مجرد الإفصاح عنها قد يضر بأكثر مما يفيد: قد يبدو له أن تلك الفكرة الجديدة سخيفة أو غير منطقية أو صادمة أو تافهة أو متهورة، وقد يمضي رجل العلم بفكرته أو سؤاله ليختبر صدقها بالأساليب العلمية المتاحة.

إن تلك الرحلة الطويلة لتحول السؤال الغامض من عقل صاحبه إلى بحث علمي له نتائجه وتطبيقاته لا تمضي بعيداً عن الظروف الاجتماعية التاريخية المصاحبة لنشأتها وتطورها، ولعل ما يعنينا من ملامح الدور الذي تلعبه تلك الظروف يمكن إيجازه في النقاط التالية:

أولاً:

تحدد مرحلة التطور التي يمر بها مجتمع معين نوع المشكلات التي تواجهه في ذلك العصر، وبالتالي فإنها تحدد المجال الذي يحظى بانتشار الأفكار التي تحمل حلولاً لتلك المشكلات، سواء كانت مشكلات تقنية تكنولوجية، أو مشكلات اجتماعية اقتصادية. لقد وضع عباس ابن فرناس مثلاً يده على أساس فكرة الطيران، ولكن الفكرة لم تحظ بانتشار اجتماعي آنذاك، وتأجل ذلك الانتشار لتبزغ الفكرة من جديد وتلقي قبولا وانتشاراً في مجتمع يحتاج إليها لحل مشكلات تواجهه. كذلك فإن مجالاً متخصصاً محدداً مثل مجال "الدعاية" لم يكن ممكناً أن يوجد أصلاً إلا في مجتمع تتوافر فيه الاحتكارات الصناعية الضخمة التي تتميز علاقاتها ببعضها بتنافس شديد على سوق المستهلكين، وبعبارة أخرى فإن بحوث الدعاية لم يكن ممكناً لها أن تتحول من فكرة إلى ممارسة، وأن تبلغ ذروتها إلا مع توافر شروط اجتماعية اقتصادية بعينها.

ثانياً:

تفرض مرحلة التطور التي يجتازها المجتمع نوعاً من الحظر على الترويج لأفكار بعينها محبذة ترويج أفكار أخري، وتتراوح صرامة الحظر وحجم التحبيذ من مجتمع لآخر ومن مرحلة تاريخية لأخرى. ويسري ذلك الموقف الاجتماعي على الأفكار العلمية والسياسية على حد سواء، فكثيراً ما يمثل تكشف الحقائق العلمية الموضوعية في ذلك المجال المحظور تهديداً للبناء الأيديولوجي الذي يحمي البناء الاقتصادي الأساسي للمجتمع المعين في المرحلة المعينة. البناء الداخلي لجسم الإنسان البدائي مثلاً لا يختلف موضوعيا عن نظيره لدى الإنسان المعاصر، لكن التوصل إلى معرفة القوانين الموضوعية التي تحكم عمل هذا الجسم، وما يتطلبه ذلك من تشريح له، أمر قد تأخر حقباً طويلة بل إنه قد ووجه عندما أوشك أن يتحقق بهجوم بالغ الضراوة والعنف، وكذلك كان الحال بالنسبة لإقرار حقيقة دوران الأرض حول الشمس، وبالنسبة لبحوث الاستنساخ وزراعة الأعضاء، إلى آخر تلك الموضوعات التي تتداخل فيها الإيديولوجيات والعلم، ولم يكن ذلك التأخير وتلك الإعاقة إلا بسبب ما يفرضه المجتمع من حظر على الاقتراب من محاولة الفهم

الموضوعي لمجال محدد من مجالات المعرفة. أما فيما يتعلق بالأفكار الاجتماعية السياسية فالوقائع تفوق الحصر.

لقد استهل عالم النفس البريطاني هانز أيزنك مقدمة كتاب قديم له صدر عام ١٩٥٣ بعنوان "مغانم علم النفس ومغارمه" **Uses and abuses of Psychology** بعبارة للسياسي الفرنسي الشهير كليمنصو مؤداها أن البت في قضية الحرب أخطر من أن يترك للجنرالات وحدهم، ويعقب أيزنك على تلك العبارة قائلاً إنه في السنوات الأخيرة قد تعاظم الإحساس بأن البت في قضايا العلم أيضاً أخطر من أن يترك للعلماء وحدهم. والحقيقة – فيما نرى – أن قضايا العلم لم تعرف، ولم يكن ممكناً لها أن تعرف انفصاماً عن قضايا المجتمع وبالتالي فإن البت فيها ـــ سواء في عصرنا هذا أو في عصور خلت – لم يكن مطلقاً بالأمر الخالص للعلماء وحدهم القاصر عليهم دون سواهم، وكما أن ذلك لا يعني إهداراً لقضية التخصص العلمي من الناحية العملية، فإنه لا يعني كذلك بأي حال أن العلم كان ملتزماً دائما وفي كل عصر ومكان بقضية تقدم المجتمع.

إن ما نعنيه بالدقة هو أن المجتمع بما يعتمل فيه من تناقضات وصراعات تتغير بتغير مراحل التطور الاجتماعي، كان دائماً وما زال يسم بميسمه طبيعة العلم، بل ويكاد يحدد مساره كذلك، فالعلم نتاج من نتاجات المجتمع، وبالتالي فليس ممكناً – فيما نرى – أن نتصور مجرد تصور أن مجتمعاً إنسانياً قام في أي من مراحل التاريخ الحديث أو القديم خلواً من قدر يزيد أو يقل من الإنجاز العلمي، وليس في استطاعتنا كذلك أن نتصور إنجازاً علميا وجده المجتمع الإنساني هكذا دون أن يصنعه. ويستحيل علينا فضلاً عن ذلك كله أن نتصور علماً يمضي متخذاً مساره إلى الأمام أو حتى متراجعاً إلى الخلف، دون أن يتأثر بما يجري في المجتمع المحيط به.

العلم إذن بطبيعته وبحقائقه الموضوعية، إنما ينجز ما ينجز خلال صراعه صراعاً طاحناً مع قوى تعوق ذلك الإنجاز مستنداً إلى قوى أخرى تدعمه. والأمثلة على ذلك الصراع عديدة تفوق الحصر، ولعل ذلك الارتباط الحتمي الوثيق بين العلم والمجتمع هو التفسير الصحيح لما نلحظه عند تناولنا لقضايا تطور علم معين من تأثر ذلك التطور بالعديد من الأفكار النابعة من مجالات تخرج كلية عن نطاق تخصص ذلك العلم، ومع ذلك فإنها تصل إلى حد التأثير الفعلي في مساره بل والتنبؤ بذلك المسار أيضا، ولعل أبرز تلك التأثيرات تنبع من طبيعة البنية التاريخية السياسية الدينية للمجتمع.

الأزهر: جذور العلم في مصر

انفرد الأزهر تاريخيًا بالتعليم في مصر لحقبة طويلة، حيث عرفت حلقات الأزهر إلى جانب تدريس العلوم الدينية تدريس علوم الهندسة والطب والفلك وغيرها من منظور شرعي إسلامي، ومع مضي الوقت وتطور العلوم في الغرب اتسعت الفجوة بين العلوم التي تدرس في الأزهر وتلك التي يعرفها الغرب، وكان ذلك أمرا طبيعيا في ضوء صعود الحضارة الغربية وذبول الحضارة الإسلامية، فالعلم كما أشرنا إفراز اجتماعي يحمل بصمات مجتمعه.

وظلت البحيرة ساكنة إلى أن تلقينا صدمة حضارية عنيفة تمثلت في الحملة الفرنسية التي حملت فيما حملت علوم الغرب، واندفع الأزهر في خضم مقاومته للفرنسيين إلى رفض علومهم "الكافرة"، وازدادت الفجوة اتساعا بين العلم الأزهري باعتباره يمثل الثقافة الإسلامية وبين علوم الغرب. ومضى عصر الحملة الفرنسية، وجاء محمد علي الذي أقام تعليما حديثا موازيا للتعليم الأزهري وتبلور ذلك الاتجاه في إصدار الخديوي إسماعيل عام ١٨٧٢ قانوناً يقضي بقصر التعليم الأزهري على العلوم الدينية واللغوية، في حين تختص المدارس الحديثة التي أنشأها محمد علي بتدريس العلوم الحديثة.

وترافق ذلك مع محاولات كانت تجري لتحديث التعليم الديني مع الحفاظ على الطابع الفكري الديني العام للمجتمع، وفي ظل تحرج شيوخ الأزهر من إدخال بعض العلوم الحديثة ضمن البرنامج الدراسي الأزهري إلى جانب العلوم الدينية التقليدية، قام علي باشا مبارك بإنشاء "مدرسة دار العلوم" عام ١٨٧٢، ثم مدرسة "القضاء الشرعي" عام ١٩٠٧ من أجل تخريج قضاة مدربين وفقاً للأساليب الحديثة، حيث كانت برامجها تجمع بين دراسة "الفقه" وبين دراسة النظم القضائية الحديثة من منظور مقارن.

الجامعة المصرية و قوى المؤسسة الدينية: نظرة إلى البداية

لا يقتصر البحث العلمي على الجامعات وحدها، بل إن دور مراكز البحث العلمي في الدول المتقدمة قد يفوق كثيرًا دور الجامعات في هذا المجال. ولكن ذلك لا ينفي حقيقة أن الجامعات هي المكان الأساسي لتفريخ العلماء وتشكيل وعيهم العلمي وتوجهاتهم الفكرية، خاصة في بلادنا التي تتخذ حركة العلماء فيها مساراً عكسياً لحركتهم في البلاد الغربية حيث يبدأ العالم الشاب مسيرته في الجامعات ثم بعد أن ينضج وترسخ أقدامه ينتقل إلى مراكز البحث العلمي

المتخصصة، أما في بلادنا فيحدث العكس حيث تمثل الجامعات مراكز جذب للباحثين الشبان من مراكز البحوث، ولسنا على أي حال بصدد تفسير تلك الظاهرة رغم أنها ليست بعصية على الفهم والتفسير.

لعله من المناسب والأمر كذلك أن نلقي نظرة على تاريخ الجامعات المصرية لرصد طبيعة المناخ الفكري الذي شكل طليعة علمائنا من جيل الرواد، وكيف تحول ذلك المناخ إلى ما نراه عليه اليوم، خاصة لو وضعنا في اعتبارنا أن ممارسة البحث العلمي خارج نطاق الجامعة لم تعرفها مصر إلا مؤخراً، بل أن مسمى "البحث العلمي" باعتباره مجالاً مهنياً مؤسسياً قائماً بذاته، لم تعرفه بلادنا إلا بعد سنوات من افتتاح الجامعة المصرية الأهلية في ٢١ ديسمبر ١٩٠٨ بعد أن تبرعت الأميرة فاطمة طوسون بحليها ومجوهراتها لإنشاء تلك الجامعة الأهلية التي حملت فيما بعد – حين أصبحت حكومية – اسم جامعة فؤاد الأول، ثم أصبحت بعد يوليو ١٩٥٢ تحمل اسم جامعة القاهرة.

افتتحت الجامعة في ظل مقولة سعد زغلول: "هذه الجامعة لا دين لها إلا العلم" وعبارة لطفي السيد: "إن التعليم الجامعي أساسه حرية التفكير والنقد واستقلال الرأي"، وقول طه حسين أنه "لا ينبغي لنا أن ننتظر تعليماً صحيحاً منتجاً من جامعة لا يتمتع رجالها بالاستقلال والحرية". كانت تلك هي الشعارات أو الرايات التي رفرفت على تلك الجامعة المصرية الأولي، إلى جوار المؤسسة التعليمية الأزهرية التي أشرنا إليها.

أصبح لدينا منذ ذلك الوقت نظامان تعليميان: نظام تعليمي ديني، ونظام وليد يحاول أن يكون علميا حديثا، ولم يكن بد من صدام محتوم بين نظامين تتباين منطلقاتهما الفكرية تبايناً شديداً. لم يكن بد من أن يضغط المجتمع بمؤسساته الدينية المحافظة على ذلك النبت الغريب، متمثلاً في تلك الجامعة الوليدة التي واتت مؤسسيها الجرأة على إعلان ألا دين لها إلا العلم، وكانت الغلبة في هذا الصراع للمؤسسة الدينية في أغلب الأحوال، حيث اضطرت الجامعة إلى أن تحني رأسها المرة تلو الأخرى، وكانت تلك بداية القصة التي يكفي أن نشير إلى عدد من مشاهدها.

وقع اختيار الجامعة فور إنشائها على المفكر الشهير "جورجي زيدان" لتدريس التاريخ الإسلامي، وسرعان ما تعالت الصيحات تعترض على اختيار ذلك المسيحي لتدريس تاريخنا الإسلامي، وكان أن استسلمت الجامعة وفسخت عقدها مع جورجي زيدان.

ولم يمض وقت حتى وقعت واقعة منصور فهمي الذي ابتعثته الجامعة إلى فرنسا لدراسة الفلسفة في جامعة السوربون بباريس، حيث أنجز رسالته للدكتوراه عام ١٩١٣ عن "المرأة في الإسلام" تحت إشراف المستشرق المعروف ليفي بريل، وسرعان ما وردت بعض التقارير السرية إلى الجامعة تتهمه بكتابة رسالة معادية للإسلام، وأن الذي أشرف على الرسالة أستاذ يهودي، وحاولت الجامعة أن تلتقط أنفاسها فبعثت بخطاب غريب إلى جامعة السوربون تطلب فيه الاطلاع علي الرسالة قبل مناقشتها لترى فيها رأيها، وبطبيعة الحال لم تلق جامعة السوربون التفاتا لذلك الخطاب غير المسبوق في التقاليد الجامعية، وحصل منصور فهمي على درجة الدكتوراه، ولكن الجامعة لم تجد حرجا في الامتناع عن توظيفه بها، إلى أن انتهت الحرب العالمية، وتغيرت الأوضاع في مصر.

الجامعة المصرية وقوى السلطة

ظلت الجامعة المصرية مشروعاً أهلياً حتى عام ١٩٢٥ حيث تم تحويلها إلى جامعة حكومية، وتم تغيير اسمها إلى "جامعة فؤاد الأول"، وبذلك لم يعد التدخل في شئون الجامعة يحتاج إلى ضغوط صاخبة من المؤسسة الدينية أو من غيرها، فقد أصبح يكفي لتحقيق المراد أن يمهر المسئول بتوقيعه ورقة تحمل ما يريد لكي تصبح قراراً نافذاً، وهو ما حدث بالفعل. أصدرت الحكومة قرارها الشهير بإقالة طه حسين من عمادة كلية الآداب، غير أن رد فعل الجامعة هذه المرة كان مختلفا، فقد كان يسود مصر آنذاك مناخ ليبرالي سمح بأن يقدم أحمد لطفي السيد أول رئيس للجامعة على إعلان استقالته من رئاسة الجامعة في ٩ مارس ١٩٣٧ احتجاجاً على تدخل الحكومة في شئون الجامعة التي يرأسها، وأن تنشر تلك الاستقالة على الملأ. وظل يوم تقديم تلك الاستقالة عيداً سنويا لاستقلال الجامعة، وظلت تلك الاستقالة المعلنة رغم تكرار الاحتفال بها سنوياً واقعة لم تتكرر، فقد أصبح إعلان الاستقالة احتجاجاً على وضع معين أمراً مستهجناً مرفوضاً، فإذا ما حدث أحيط بالكتمان وأصبح المعلن هو الإقالة أو حتى تعيين مسئول جديد دون ذكر لمصير المسئول السابق، ويظل الأمر طي الكتمان تتناقله الهمسات إلى أن يجد من الظروف ما يسمح بإعلانه بعد سنوات. وظل الأمر كذلك ربما حتى ٥ فبراير ٢٠٠٦ حين أقدم

الأستاذ الدكتور سالم أحمد سلام أستاذ طب الأطفال بطب المنيا علي الاستقالة من رئاسة قسم طب الأطفال بكلية الطب بجامعة المنيا احتجاجا على إعاقة ترقية مدرسة بالقسم يراها الأحق بالترقية، مما اعتبره ممارسة معادية لحقوق المواطنة حيال مواطنة مسيحية.

وظلت المؤسسة التعليمية الدينية متمسكة بموقفها التقليدي المحافظ رغم ذلك المناخ الليبرالي، دون أن تكتفي بما تمارسه السلطات الحكومية في هذا الشأن، ويكفي أن نشير على عجل لواقعة شهدتها كلية دار العلوم – وكانت قد أصبحت آنذاك ضمن كليات جامعة فؤاد الأول– عام ١٩٤٧، حين تقدم محمد أحمد خلف الله للحصول على درجة الدكتوراه عن رسالته التي أنجزها تحت إشراف الشيخ أمين الخولي بعنوان "الفن القصصي في القران" وثارت الاعتراضات على الرسالة وعلى صاحبها، ولم يقف الأمر عند حد رفض الرسالة بل تم كذلك فصل صاحبها وحرمانه من ممارسة التعليم، وحرمان المشرف على الرسالة من تدريس علوم القرآن أو الإشراف على رسائل في هذا التخصص، وقصر تخصصه على الأدب فحسب، وقررت الكلية تنفيذ قرارها بالحرمان تنفيذاً فورياً بحيث تم فحص الرسائل التي كان أمين الخولي مشرفاً عليها بالفعل للتأكد من ابتعادها عن تلك المجالات الممنوعة، ومن ثم أصبح علي محمد شكري عياد أحد تلامذة أمين الخولي والذي كان آنذاك معيدا بالكلية أن يختار بين الاستمرار في متابعة ما أنجزه في رسالة الماجستير في تخصص الدراسات الإسلامية عن "يوم الحساب في القران" تحت إشراف أستاذ آخر أو التمسك بأستاذه وتغيير الموضوع والتخصص وكان أن اختار عياد التمسك بأستاذه وتغيير تخصصه.

هكذا كانت صورة مؤسسات التعليم والبحث العلمي في مصر في نهايات الأربعينيات قبيل هبوب رياح يوليو ١٩٥٢: مؤسسة تعليمية دينية أزهرية لها امتدادها داخل الجامعة متمثلاً في كلية دار العلوم، ومؤسسة تعليمية حكومية تحمل اسم جامعة فؤاد الأول تستسلم شيئاً فشيئاً لتدخل الحكومة واعتراضات الجناح الديني.

تمثل الجامعات عامة الطلائع المتقدمة للعلم وللحرية في مجتمعاتها، ولكن ما حدث في بلادنا كان أمرا مختلفاً، ويكفي أن نطل خارج أسوار تلك المؤسسات التعليمية بجناحيها، لنرى مناخاً فكرياً مختلفاً لعله أكثر تقدماً.

صراع الليبرالية والمحافظة خلال الأربعينيات

في النصف الثاني من الثلاثينيات، وفي وقت شهد تعدد التيارات السياسية المختلفة، بل شهد كذلك بزوغ حركة الإخوان المسلمين، نشر المفكر الإسلامي أحمد زكي أبو شادي مقالاً في مجلة "الإمام" بعنوان "عقيدة الألوهية"، يطرح فيه جذور عقيدة الإلوهية في الإسلام، وأثار هذا المقال كاتبًا مصريًا شابا هو الدكتور إسماعيل أحمد أدهم فنشر مقالًا مطولاً لم يلبث أن حوله إلى كتيب عنوانه "لماذا أنا ملحد؟"، نشرته مطبعة التعاون بالإسكندرية عام ١٩٢٦؛ ولعل أول ما يستوقف النظر في هذا الكتيب خلوه من تعبيرات التهكم أو التعالي أو الإسفاف، وكذلك ما تميز به الكاتب من صراحة في عرض سيرته الشخصية حتى لو كان في ذلك العرض ما ييسر مهمة من تناولوه بالنقد، وهو ما حدث بالفعل. استهل أدهم كتابه بقوله:

"الواقع أنني درجت على تربية دينية لم تكن أقوم طريق لغرس العقيدة الدينية في نفسي. فقد كان أبي من المتعصبين للإسلام والمسلمين، وأمي مسيحية بروتستانتية ذات ميل لحرية الفكر والتفكير... عشت أيام طفولتي حتى أواخر الحرب العظمى مع شقيقتيَّ في الأستانة، وكانتا تلقناني تعاليم المسيحية وتسيران بي كل يوم أحد إلى الكنيسة، أما أبي فقد انشغل بالحرب وكان متنقلا بين ميادينها... غير أن بعد والدي عني لم يكن ليمنعه عن فرض سيطرته على من الوجهة الدينية، فقد كلف زوج عمتي وهو أحد الشرفاء العرب أن يقوم بتعليمي من الوجهة الدينية، فكان يأخذني لصلاة الجمعة ويجعلني أصوم رمضان وأقوم بصلاة التراويح، وكان هذا كله يثقل كاهلي كطفل لم يشتد عوده بعد... ولكني كنت أجد من المسيحية غير ذلك، فقد كانت شقيقتاي – وقد نالتا قسطاً كبيراً من التعليم في كلية الأمريكان بالأستانة – لا تثقلان على بالتعليم الديني المسيحي، وكانتا قد درجتا على اعتبار أن كل ما تحتويه التوراة والإنجيل ليس صحيحا، وكانتا تسخران من المعجزات ويوم القيامة والحساب، وكان لهذا كله أثر في نفسيتي... كان أبي لا يعترف لي بحق تفكيري ووضع أساس عقيدتي المستقبلة، فكان يفرض على الإسلام والقيام بشعائره فرضاً، وأذكر يوماً أني ثرت على هذه الحالة وامتنعت عن الصلاة وقلت له: إني لست بمؤمن، أنا داروني أؤمن بالنشوء والارتقاء. فكان جوابه على ذلك أن أرسلني إلى القاهرة وألحقني بمدرسة داخلية ليقطع علي أسباب المطالعة... وكانت نتيجة هذه الحياة أني خرجت عن الأديان وتخليت عن كل المعتقدات وآمنت بالعلم وحده وبالمنطق العلمي، ولشدة دهشتي وعجبي أني وجدت نفسي أسعد حالا وأكثر اطمئنانا من حالتي حينما كنت أغالب نفسي للاحتفاظ بمعتقد ديني...إن الأسباب التي دعتني للتخلي عن الإيمان بالله كثيرة منها ما هو علمي بحت ومنها ما هو

فلسفي صرف، ومنها ما هو بين بين، ومنها ما يرجع لبيئتي وظروفي ومنها ما يرجع لأسباب سيكولوجية".

هكذا يقرر إسماعيل أحمد أدهم أن نفسه قد اطمأنت للإلحاد، ونستطيع أن نضيف أن نفسه كانت مطمئنة أيضا لتسامح المناخ الثقافي الاجتماعي الذي أعلن فيه رأيه، وأن هذه الطمأنينة قد تفسر صراحته وابتعاده عن الإسفاف، ولعلنا نستطيع أن ندلل على طبيعة ذلك المناخ الثقافي الاجتماعي المطمئن بالنظر في ردود الفعل التي أثارها ذلك الكتيب بين صفوف أهل الفكر الديني على وجه التحديد.

حين اطلع الدكتور أحمد زكي أبو شادي على مقال الدكتور إسماعيل أدهم كتب يرد عليه في رسالة مستقلة بعنوان "لماذا أنا مؤمن؟"، وقد نشرت مجلة "الإمام" في سبتمبر ١٩٣٧ رد الدكتور أبو شادي مع تعليق من المحرر جاء فيه "... وإلى هذه الرسالة نوجه أنظار قرائنا حتى يلموا بطرفي الموضوع، وإن كنا شخصيًّا لا نعتقد أن هناك جدوى عملية من مثل هذه البحوث، وأن الأولى منها بعنايتنا هو الشئون الاجتماعية والاقتصادية في المملكة التي يعيش سوادها الأعظم في حكم الهمل بسبب سوء أحوالهم الاجتماعية والاقتصادية ".

وكان ثمة رد فعل من مجلة الأزهر التي كان يرأس تحريرها في ذلك الوقت المفكر الإسلامي المعروف محمد فريد وجدي الذي كتب في العدد السابع من المجلة يقول:

"نحن الآن في مصر، وفي بحبوحة الحكم الدستوري، نسلك من الكتابة والتفكير هذا المنهاج نفسه فلا نضيق به ذرعًا ما دمنا نعتقد أننا على الحق المبين، وأن الدليل معنا في كل مجال نجول فيه، وأن التسامح الذي يدعي أنه من ثمرات العصر الحاضر هو في الحقيقة من نفحات الإسلام نفسه، ظهر به آباؤنا الأولون أيام كان لهم السلطان عل العالم كله، فقد كان يجتمع المتباحثون في مجلس واحد بين سني ومعتزلي ومشبه ودهري...إلى آخره فيتجاذبون المسائل المعضلة، فلم يزدد الدين حيال هذه الحرية العقلية إلا هيبة في النفوس وعظمة في القلوب وكرامة في التاريخ. هذه مقدمة نسوقها بين يدي نقد نشرع فيه لرسالة ترامت إلينا بعنوان "لماذا أنا ملحد؟" نشرها حضرة الدكتور إسماعيل أحمد أدهم..."

لقد خلت تعقيبات هؤلاء المفكرين العظام من كلمة إسفاف أو تحقير لشأن أو لإنسانية ذلك الملحد، ففي حين يرى محرر مجلة الإمام أن الأمر برمته لا يستحق التوقف أمامه طويلا وأن الأجدى بالنسبة للجميع التصدي لمشكلات المجتمع المعيشية، فإنه ينشر رد الدكتور أبو شادي؛

أما فريد وجدي فإنه يقدم لرده ببيان أن الدين الإسلامي لا يضيق بمثل تلك "الحرية العقلية" بل يزداد بها عظمة ويمضي محمد فريد وجدي مفنداً ما قال به إسماعيل أدهم حريصا على أن تسبق إشارته إليه بلقب "حضرة الدكتور إسماعيل أحمد أدهم".

ثمة مشهد آخر جرت وقائعه في أواخر أربعينيات القرن العشرين، حين أثار الشيخ السكندري المعروف آنذاك فضيلة الشيخ محمود أبو العيون حملة ضارية حول ملابس البحر للسيدات، وإذا بمجلة مسامرات الجيب تنشر في عددها الصادر بتاريخ ١٤ أكتوبر ١٩٤٥ خطابًا موجهًا إلى فضيلة الشيخ محمود أبو العيون من راقصة تدعي حورية محمد تأخذ فيه على الشيخ أن دعوته قد اتجهت إلى "...المستهترات العابثات اللواتي يبعن الفتنة والإغراء والدلال في سوق الشواطئ الذي ينعقد في صيف كل عام..." وتمضي الراقصة متسائلة "...ألم يبق من الموبقات سوى السفر إلى البلاجات؟!... إنك يا صاحب الفضيلة سيد العارفين بأن عيوبنا الاجتماعية كثيرة ومتعددة، وأنها جميعًا أهم من مشكلة البلاجات..." وتنشر المجلة في نفس العدد ردًّا منسوباً لفضيلة الشيخ يبين فيه كيف إنه لم يكن غافلاً عن بقية الموبقات في المجتمع، وأنه هو الذي وقف وحيدًا يطالب بإلغاء البغاء منذ خمسة وعشرين عامًا...حتى تحققت آمالي، وألغي البغاء ..." وبصرف النظر عن صحة صدور الخطابات من المنسوبة إليهم، فإنه من الملاحظ أن لفظة "التكفير" لم ترد في ذلك الحوار مطلقًا.

ها نحن إزاء من يعلن عن إلحاده في مقال منشور يحمل اسمه دون مواربة، بل ويحاول تعميم دعوته بأن يحول مقاله إلى كتيب منشور، ثم براقصة تخاطب واحداً من رجال الدين فتأخذ عليه انصرافه عن الأهم إلى ما هو أقل أهمية، فإذا بنا نجد أن الردود على كل ذلك قد انصرفت إلى الموضوع المثار دون تعرض أو تعريض بأشخاص أصحاب الموضوع. لم يتجاهل فضيلة الشيخ أبوالعيون موضوع النقاش متعالياً على مناقشة راقصة محتجا بأن سلوكها مخالف للدين، ولم يرد في ذهن المفكرين الإسلاميين أحمد زكي أبو شادي، أو محمد فريد وجدي، فكرة الدعوة لقتل إسماعيل أدهم أو استتابته، أو على الأقل اللجوء إلى السلطة للمطالبة بحرمانه من الكتابة، أو عقاب دار النشر التي نشرت له، وظل إسماعيل أدهم حيًا إلى أن انتحر في الإسكندرية في يونيو ١٩٤٠.

في ظل هذا المناخ كانت صحف الأحزاب في مصر تقاوم الرقابة ما استطاعت وتهاجم الملك وتحاول الالتفاف على قرارات المصادرة وتنشر مقالات تحمل عناوين مثل "رعاياك يا

مولاي" و"أتقتير هنا وإسراف هناك". وكان المصريون يقرؤون إلى جانب صحف الحكومة والمعارضة ونشرات التنظيمات الشيوعية صحف الإخوان المسلمين حيث كانت جريدة "الدعوة" تصدر علنا حاملة شعارات الإخوان المسلمين.

حكومة يوليو والحرية

بدأ المناخ الليبرالي يتقلص شيئاً فشيئاً مع نكبة ١٩٤٨، إلى حريق القاهرة في ٢٦ يناير ١٩٥٢، وبدأت مرحلة يوليو.

لقد أكد العديد من مؤرخي ثورة يوليو، أن الضباط الأحرار قد اتجهوا في البداية إلي إعادة الحياة البرلمانية، ولكن سرعان ما زين لهم المفسرون – وهم من المثقفين المقتدرين – أن تلك الحياة البرلمانية هي أس الفساد، وأن الأحزاب السياسية هي مصدر كل الشرور والنكبات، وكان طبيعيا أن يرتاح قادة يوليو لتلك التفسيرات التي تتيح لهم البقاء في السلطة، خاصة وأن أصحابها قد أحكموا صياغة البناء النظري اللازم لتبرير تفسيراتهم، كما تولوا ببراعة مهمة إنتاج الشعارات اللامعة الكفيلة بترويجها والدعاية لها وعلى رأسها ذلك الشعار الشهير "كل الحرية للشعب ولا حرية لأعداء الشعب"، محتفظين لأنفسهم باعتبارهم القيادة الثورية النقية المثقفة بمهمة فرز أعداء الشعب. وانتهي الأمر إلى اعتبار الشيوعيين والإخوان المسلمين والوفديين والإقطاعيين والرأسماليين من أعداء الشعب، ومن ثم فلا بأس من تكميم أفواههم بل أجسادهم أيضاً، وذلك حبًّا في الشعب وحرصاً على حريته.

ليس من شك في أن رجال يوليو كانوا يسعون لإقامة مجتمع جديد، وكان تصورهم لمؤسسات ذلك المجتمع الجديد – بما فيها المؤسسات الجامعية – يقوم على ضرورة تطهير تلك المؤسسات ممن رأوا فيهم مصدراً للقلاقل وبدأ تطهير الجامعة باستبعاد غير المتوافقين مع الحكم الثوري العسكري الجديد، فتم استبعاد عدد من الأساتذة، وفي مارس ١٩٥٣ صدر قانون جديد لتنظيم الجامعات، ثم قانون آخر عام ١٩٥٤ تضمن قواعد تأديب أعضاء هيئات التدريس، وحظر اشتغال الطلاب فضلاً عن الأساتذة بالسياسة وتركت مهمة التفرقة بين ما هو سياسي وما هو وطني لأجهزة الأمن ليصبح معني مصطلح "النشاط الوطني" قاصراً على ما توافق عليه الحكومة بصرف النظر عن طبيعته، في حين يصبح كل ما عدا ذلك نشاطاً سياسياً محظوراً بحكم صريح القانون.

إن كافة تلك القوانين المنظمة للجامعات و التي لم تترك شيئاً إلا وضعت لـــه القواعـــد المنظمة المسيطرة على كافة الجوانب التنفيذية، قد تضمنت نصوصاً صريحة قاطعة تـــضمن حريـــة البحث العلمي، بل تكاد تحض عليه، وتعتبره ضمن واجبات الجامعات. كان ذلك هو المـــستحيل بعينه؛ فالحرية لا تتجزأ.

الجامعة تقهر أبناءها

لقد انتقلت الجامعة من مرحلة الاستسلام لقوى المؤسسة الدينية الأصولية إلى الخـــضوع للقرارات الحكومية، ثم كان طبيعيًّا بعد ذلك أن تتحول شيئاً فشيئاً إلى مؤسسة حكومية تتولى هي قمع أبنائها.

ويكفي أن نقف أمام عدد من المشاهد المعاصرة لعلها تصور ما انتهى إليه الأمر:

بطل مشهدنا الأول الدكتور نصر حامد أبو زيد الأستاذ المساعد بكلية الآداب بجامعـــة القاهرة. نشر أبو زيد عام ١٩٩٢ كتاباً يحمل عنواناً أكاديميًّا متخصصاً "الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية"، وتقدم بهذا الكتاب ضمن إنتاجه العلمي للحصول على درجة الأستاذية، وإذا بتقرير اللجنة العلمية لا يقف عند حدود تخطئة الكاتب علمياً، بل يتهمه بالعداوة الـــشديدة لنصوص القرآن والسنة، والتهجم على الصحابة، بل على القرآن الكريم. وتسلل الموضوع مـــن النطاق الأكاديمي إلى النطاق الجماهيري الإعلامي، لتلوكه أقلام الصحفيين بين محذر من انتـــشار الإلحاد في الجامعة من خلال أمثال ذلك الذي يعلم أولاد المسلمين الكفر، وتـــرددت شـــعارات تطالب باستئصال أولئك الذين يتذرعون بالدعوة للدفاع عن حرية البحث العلمـــي في الجامعـــة لتحقيق أغراضهم الخبيثة، في مقابل من يدعون إلى التضامن مع الكاتب وتوقيع البيانات المساندة له ولحرية البحث العلمي. ولن نمضي في سرد تتالي الأحداث، مكتفين بالتذكير بأن بطـــل هـــذا المشهد لم يكف لحظة عن إعلان إيمانه وإسلامه، ولنتذكر واقعة إسماعيل أحمد أدهم التي أشرنا إليها والتي شهدتها الثلاثينيات.

بطل مشهدنا الثاني هو الأستاذ الدكتور السيد أحمد فرج، وهو أستاذ جامعي يقف علـــى الضفة الأخرى من النهر، الضفة المقابلة لموقع نصر أبو زيد، ففي أواخر عام ١٩٩٨ شهدنا ضجة إعلامية تتلخص في أن لسيادته مؤلفاً بعنوان "أدب نجيب محفوظ وإشكالية الصراع بين الإســـلام

والتغريب" تبنى فيه وجهة نظر ترى أن نجيب محفوظ قد انحاز في كتاباته إلى اعتناق قيم الغرب وحضارته، والتخلي عن الإسلام في عقيدته ونظامه وقيمه. وقد واكبت هذه الضجة محاولة اغتيال نجيب محفوظ في محاولة لإدانة الكاتب، باعتبار كتابته قد أسهمت في تهيئة المناخ لعملية الاغتيال. ولكن ما يستوقف النظر هنا هو أن المهاجمين توجهوا بخطابهم إلى السلطة مطالبين بتدخلها. كما أن الأستاذ الدكتور السيد فرج وهو بصدد الدفاع عن نفسه مضى إلى تأكيد أنه لم يقم "بتدريس هذا الكتاب، ولا أي كتاب غيره من كتبي ولا من كتب غيري يحتوي على قضايا فكرية منذ أن وطئت قدماي الحرم الجامعي الأغر"؛ كما أن أمين مكتبة الكلية قد بادر بتبرئة ساحة المكتبة محيطًا السيد الأستاذ الدكتور عميد الكلية علمًا "بأن مكتبة الكلية لا تضم بين مقتنياتها "الكتاب المذكور ويمضي ممعنًا في تأكيد طهارة مكتبة الكلية مضيفًا "... ولم تطالب مكتبة الكلية باقتناء نسخ من هذا الكتاب". الأستاذ الجامعي لا يجد حرجاً في أن يعلن صراحة لإثبات أنه الأستاذ الجامعي المثالي بحق أنه لم يطرح على أبنائنا في الجامعة أية "قضايا فكرية"، ولعله بذلك قد عبر تعبيرا دقيقا صادقا عما هو مطلوب تحديداً من الأستاذ الجامعي في هذا العصر.

أما بطلة مشهدنا الثالث فهي الدكتورة آمال كمال التي كانت تشغل منصب مدرس مساعد بقسم علم النفس بكلية الآداب جامعة المنوفية، وبعد حصولها من جامعة عين شمس على درجة الدكتوراه في التحليل النفسي، تقدمت برسالتها في منتصف ١٩٩٩ – وفقا لقوانين الجامعات– إلى القسم الذي تعمل به للحصول على درجة مدرس في قسم علم النفس، و إذا بالإجراءات تتوقف بحجة أن الرسالة تضمنت في أحد ملاحقها ما "يعتبر مساسًا بالمقدسات الدينية". لم يكن مطلوبا وفقاً لنصوص تلك القوانين إعادة النظر في مضمون رسالة تمت إجازتها بالفعل، بل كان المطلوب هو بيان ما إذا كان موضوعها يدخل في نطاق التخصصات التي تدرسها أقسام علم النفس بالجامعات المصرية، وحين أتيح لي مناقشة الأستاذ الدكتور رئيس القسم ورئيس لجنة الفحص بشكل شخصي لأتبين الأمر، صارحني بأن ضميره قد أبى عليه أن يجيز رسالة رأي فيها تجاوزاً للمقدسات من وجهة نظره. لقد ثارت ضجة شديدة حول هذا الموضوع لم تقف عند حدود النشر في الصحف، بل كادت تصل إلي مجالس التأديب وساحات القضاء. وحين بدا أن الحل القانوني الوحيد هو تشكيل لجنة ثلاثية جديدة للنظر في ملائمة الرسالة للتخصص العلمي المطلوب للقسم، أحجم العديد من أساتذة التخصص من المشاركة في هذه "الخطيئة"، إلى أن أمكن تشكيل هذه اللجنة و حل المشكلة.

الصحافة والبحث العلمي

لا يقتصر دور أجهزة الإعلام ومن بينها الصحافة على التعبير عن اتجاهات الجمهور، بل تلعب دورًا بالغ الأهمية في تشكيل هوية من تتوجه إليهم، وصياغة قيمهم، وتوجيه سلوكياتهم. وقد لعبت الصحافة المصرية أدوارا متعددة في مجال بحثنا هذا. يستوقفنا من تلك الأدوار ذلك الدور غير المألوف الذي لعبه البعض تطوعاً في سبيل تضييق مساحة حرية التعبير، والأمثلة في هذا الصدد عديدة نكتفي بانتقاء بعضها.

كتب الصحافي المعروف صلاح منتصر في عموده اليومي بصحيفة الأهرام يوم ١٣ مايو ١٩٩٨ مقالاً يأخذ فيه على الجامعة الأمريكية بالقاهرة استخدام أحد أساتذتها لكتاب "محمد" الذي ألفه الكاتب المعروف مكسيم رودنسون كواحد من مراجع مقرر دراسي في تلك الجامعة، وينبه الكاتب في مقاله إلى خطر هذا الأمر لتنافي ما ورد في الكتاب مع صحيح العقيدة الإسلامية، وسرعان ما استجاب السيد الأستاذ الدكتور وزير التعليم العالي آنذاك فأصدر قراره بسحب الكتاب من مكتبة الجامعة، بل إيقاف الأستاذ الذي كان يدرس المقرر عن التدريس، وقيل في تبرير ذلك القرار "هناك مجموعة آداب وقيم في كل مجتمع تشكل النظام العام الخاص به، وما قد يكون عيباً في مجتمع لا يكون كذلك في مجتمع آخر، وعندنا في مصر لا يسمح النظام العام بأن تكون المعتقدات الدينية الراسخة محل استهزاء ونقد وتجريح. إن حرية البحث العلمي لا ينبغي أن تصل إلى الإخلال بالنظام العام والآداب الخاصة بكل مجتمع وبمعتقداته... فهذا الكتاب يتعارض مع حرية البحث العلمي (كذا)". وهكذا لم يشفع للمؤلف أنه معاد للصهيونية ولا أنه من أبرز أنصار الثورة الفلسطينية، بل ولا حتى أنه ليس مسلما. كذلك لم يشفع للأستاذ الذي أدرج الكتاب ضمن مراجع مادته قوله إنه ليس ثمة كتاب مقرر في الجامعة الأمريكية بحيث يطلب من الطلاب استيعابه ثم استرجاعه في الامتحان، ولم يشفع له قوله إن المطلوب من الطلاب في الكتب المرجعية مقارنة مضمونها بغيرها ومحاولة تفنيد ما جاء بها لشحذ قدراتهم النقدية. لم يكن ثمة محل في نظمنا التعليمية لمثل تلك الحجج التي تتحدث عن النقد والتفنيد.

ننتقي بعد ذلك نموذجاً كاد أن يشعل بالوطن حريقاً لولا لطف من الله. قبيل منتصف ٢٠٠٠ جرت وقائع قصة "وليمة لأعشاب البحر" للكاتب السوري حيدر حيدر. بدأت الأحداث بمقال في جريدة الأسبوع "المعارضة المستقلة" يأخذ صاحبه على الرواية ما اعتبره تهجمًا على المقدسات الإسلامية، وأوردت الصحيفة ردا على ذلك من كاتب آخر في نفس الجريدة

يختلف معه فيما ذهب إليه، وبدا أن الأمر قد انتهي، غير أن الأمر قد انتقل إلى جريدة الشعب الحزبية ذات التوجه الإسلامي لينشر أحد كتابها – السيد الطبيب/ محمد عباس– مقالاً اختار له عنواناً بالغ الدلالة "من يبايعني على الموت؟ لا إله إلا الله..تبّت أيديكم.. لم يبق إلا القرآن.." ثم يمضي الكاتب قائلا "تمنيت ألا يأتي الله بي يوم القيامة على هذه النوازل الهائلة ولو كشاهد.. لأن الشاهد هنا أسوأ من ديوث.. ومثل تلك النوازل لا ينجو منها من يشهد عليها بل من يستشهد فيها .. أو ينتصر..(إنه) كتاب داعر فاسق فاجر كافر .. طبعته لنا ونشرته بيننا وزارة الثقافة المصرية... عندما وقعت عيني على الكلمات الفاجرة الكافرة أحسست أني تدنست.. دنس لا يمحوه إلا الدم. دنس لا يمحو عاره وذنبه عنا إلا أن نموت شهداء ونحن نزيله... يا شيوخ الأزهر ويا طلبة جامعة الأزهر.. يا طلبة العلم..يا كل الناس.." وتداعت الأحداث لتنطلق مظاهرة طالبات ثم طلاب جامعة الأزهر رافعة صورًا من المقال معلنة استعدادها للمبايعة على الموت، حيث لا يصعب علي قارئ للتاريخ الإسلامي حتى لو لم يكن متخصصًا في هذا المجال أن تقفز إلى ذاكرته فورًا عند قراءة عبارة "من يبايعني على الموت؟"، مصاحبات انطلاقة هذه العبارة حين صرخ بها الزبير بن العوام في حروب الردة وصرخ بها عكرمة بن عمرو بن هشام

في موقعة اليرموك الشهيرة حين رأى أن جيوش الروم الكثيفة تكاد تخترق صفوف المسلمين، فأطلق صيحته هذه فتوافد إليه المتطوعون من فرسان المسلمين ليشكلوا هجمة فدائية تقلب ميزان المعركة وتستشهد فيها المجموعة الفدائية جميعًا، ويذكر التاريخ أيضًا أن أم حكيم زوجة عكرمة كانت مع زوجها في المعركة بل إنها شاركت بالقتال الفعلي. نحن إذن حيال رسالة تستدعي واقعة تاريخية تعني باختصار أن الإسلام في خطر، وأن إنقاذه يتطلب عملاً فدائيًا استشهاديًا، وأن هذا العمل لا تستثني منه النساء. إنها إذن صيحة ينقصها من يقول لبيك. وقد لبتها بناتنا ثم لباها أبناؤنا طلاب الأزهر. لقد كانوا هم بالذات الأقرب للتلبية لأنهم الأقرب إلى فهم النداء بحكم تخصصهم، ومن ناحية أخري فإنهم بحكم إقامتهم في المدينة الجامعية في مناخ يكفل قدرًا أكبر من التفاعل الاجتماعي المكثف، وفي ظل ضغوط اقتصادية واجتماعية يعاني منها الشباب بعامة، وتلك الشريحة الشبابية بشكل خاص. في ظل هذه الظروف تطور الأمر إلى ما تطور إليه. لقد التقط أبناؤنا الأزهريون الرسالة الموجهة إليهم، وكانت استجابتهم الفورية التظاهر العنيف؟

الموقف الراهن: تحول في ضمير الأمة

لعلنا نلاحظ أن تلك المشاهد الحديثة تجمعها ملامح مشتركة تميزها عن تلك المشاهد التي أشرنا إليها في حقبة الثلاثينيات والأربعينيات:

يتمثل الملمح الأول في أن الأمر ليس مجرد اختلاف في الرأي أو الرؤية. إن تشخيص ما قام به الدكتور نصر أبو زيد لم يكن أنه قد تبنى وجهة نظر مخالفة، وإن كانت خاطئة، بل كانت التهمة هي أن "أفكاره تخرج علي صحيح الدين" وهي تهمة غليظة أصبحت مثيرة للرأي العام وللسلطات علي حد سواء. كذلك الحال بالنسبة للسيد أحمد فرج، فقد تم تشخيص الواقعة ليس باعتبارها مجرد تبني وجهة نظر مخالفة خاطئة، بل في أنه "محاولة اغتيال نجيب محفوظ" وهي أيضًا تهمة غليظة مثيرة للرأي العام وللسلطات. وكذلك الحال أيضًا بالنسبة للدكتورة آمال كمال التي نسب إليها علي صفحات الصحف أنها "تشكك في معجزات الأنبياء"، وأن ما جاء في رسالتها لا يدخل بحال ضمن مجرد تبني وجهة نظر مخالفة خاطئة. وكذلك الحال بالنسبة لما أثاره نشر قصة "وليمة لأعشاب البحر".

ويتمثل الملمح الثاني في الدعوة لمنع ترويج مثل هذه الأفكار. لقد كان العامل المشدد لجرم الدكتور نصر أبو زيد هو أنه قد روج لتلك الأفكار بين طلاب الجامعات؛ مما يمثل تهديدًا لعقيدة أبنائنا الدينية. كذلك فقد كان العامل المشدد للجرم بالنسبة للدكتور السيد أحمد فرج هو أيضًا الترويج لتلك الأفكار بين طلاب الجامعات مما يمثل دعمًا لممارسات العنف والإرهاب. أما بالنسبة للدكتورة آمال كمال، فقد كانت الخشية كل الخشية من أن تسرب أفكارها تلك خلال محاضراتها للطلاب، كما استندت إدانة قصة "وليمة لأعشاب البحر" إلى أن نشرها للاطلاع العام بمثابة شن حرب على الإسلام.

ويتمثل الملمح الثالث في أن من يتصدون للجدل العام في مشاهدنا سالفة الذكر لا يجدون حرجًا البتة في مناشدتهم السلطة بضرورة التدخل لنصرة وجهة نظرهم بقرارات تنفيذية، باعتبارهم الممثلين الحقيقيين لتوجهات تلك السلطة. لجأ المختلفون مع الدكتور نصر أبو زيد إلى استعداء السلطة متمثلة في الجامعة، بل لجأ فريق من هؤلاء المختلفين إلى القضاء سعيًا لإدانته، وتداعت الأحداث بالصورة التي نعرفها. أما في حالة الدكتور السيد أحمد فرج، فإن خطاب المختلفين مع رأيه قد توجه إلى الأستاذ الدكتور وزير التعليم العالي طلبًا للرأي، وغني عن البيان أن طلب رأي المسئول الأول عن مجال التعليم العالي في مصر إنما هو في جوهره مطالبة باتخاذ قرار

تنفيذي. أما في حالة الدكتورة آمال كمال فقد كانت المطالبة صريحة من كل الأطراف بـــضرورة تدخل الأستاذ الدكتور وزير التعليم العالي لفصلها من الجامعة، بل محاسبة الأساتذة الذين أشرفوا على إنجازها لرسالتها ومنحوها درجة الدكتوراه.

أما الملمح الرابع فيتمثل في ممارسة العنف الفعلي حيال المخالفين فكرياً، فإذا مـــا عـــزت ممارسة العنف البدني لاعتبارات عملية، بقيت الدعوة الملحة لإعدام الآخر فكريًّا.

لقد أصبحت تلك الملامح بمثابة الضمير العام للأمة. ضمير يحكم تصرفات الأفراد حـــتى بينهم وبين أنفسهم. لم يعد أمر تحجيم الحرية متوقفاً على تدخل المؤسسات الدينية أو الحكومية أو الجامعية، بحيث إذا ما كفت تلك المؤسسات يدها انطلقت الحرية الأكاديمية وازدهـــرت. لقـــد امتص الأكاديميون – طلاباً وأساتذة – عبر نصف قرن من الزمان، قيماً تنفر من تلـــك الحريـــة كأشد ما يكون النفور، بل إن عامة الناس من غير الأكاديميين أصابهم ولع بالتفتيش عن النوايـــا والتنقيب عن شبهات الخروج عن صحيح الدين والعرف والأخلاق، والمطالبة بعقاب الخـــارجين كأشد ما يكون العقاب.

ما الذي حدث؟ محاولة للتفسير

ترى كيف حدثت تلك النقلة الفكرية عبر نصف قرن؟ فلننظر معا في أبرز أحداث تلك الفترة، فلعل فيها ما يفسر ما حدث. لقد كان الحدث الأهم الذي شهدته بلادنا خـــلال هـــذه الفترة قيام نظام يوليو في ٢٣ يوليو ١٩٥٢. لقد كان لنظام يوليو مآثره و سلبياته، وكان علـــى رأس تلك السلبيات تضييق مساحة ممارسة الحق في التعبير الجماعي المنظم، حيث اتخـــذت قيـــادة يوليو قرارًا حاسمًا باجتثاث النظام الحزبي من جذوره، وليس مجرد حل وإلغاء الأحـــزاب القـــائم، فالنظام الحزبي يقوم بداية على مشروعية قيام جماعات منظمة مستقلة عن النظام، فضلاً عن أنـــه يقوم كذلك على التسليم نظريًا على الأقل بمبدأ تداول السلطة، وهو ما لا يمكن إلا أن يكـــون دعوة صريحة لإمكانية تغيير القيادة الثورية القائمة، وهو أمر لا يمكن لمثل تلك القيادة تقبله، ومن ثم فقد أصبحت القاعدة المستقرة هي "الإجماع"، وأصبح الرأي الآخر – إذا ما اشتم منه أنه قـــد يكون تعبيراً عن جماعة منظمة – يمثل خروجًا على إجماع الأمة ينبغي إدانته. ومع وقـــوع كارثـــة الهزيمة في يونيو ٦٧، وارتفاع شعار "لا صوت يعلو فوق صوت المعركة"، تحولت سلبيات يوليـــو إلى ضرورات "ثورية".

ولم تلبث أن انطلقت مع السبعينيات موجات كثيفة من المهنيين والعمال المصريين للعمل في الخارج، حيث اجتذبت دول الخليج وفي مقدمتها المملكة العربية السعودية ذات المذهب الوهابي غالبية الأيدي العاملة المسلمة، وكان طبيعياً ومفهوماً أن تتأثر كل جماعة بالمناخ الثقافي السائد في الموطن الجديد، دون أن تفقد انتماءها للوطن الأم بطبيعة الحال. ومع تغير الأحوال في دول الخليج عاد الكثير من أولئك المصريين إلى الوطن يحملون بدرجة أو بأخرى ما انتقوه من بصمات النسق الفكري السائد في هذه الدول. انتقوا من ذلك النسق الاعتقاد بأن النتائج الطبية ترتبط بالنبات الطيبة وبالدعوات الطيبة و أنه يكفي أن يكون الإنسان مخلصاً وعلى خلق طيب؛ لكي ينجح الطالب في الامتحان وتنتصر الجماعة في الحرب ويحالفها التوفيق في كافة نواحي الحياة، وأن تدهور واقع المسلمين يرجع أساسا إلى ابتعادهم عن صحيح الدين واقترابهم من العلمانية، وغني عن البيان أن هذا الملمح يضرب بجذوره عميقاً وبعيداً في نمط تنشئتنا العربية وإن كان قد بلغ ذروته منذ يونيو ١٩٦٧ على الأقل وحتى الوقت الراهن. إنه التيار الفكري الذي أرجع هزيمة ١٩٦٧ إلى علمانية النظام آنذاك كما أرجع "معجزة" أكتوبر ١٩٧٣ إلى صيحة "الله أكبر".

إن الأمر لا يتطلب إجراء بحوث علمية ميدانية دقيقة ليتضح لنا أن التعبير عن هذا التيار الفكري بالتحديد هو الأعلى صوتاً والأكثر انتشارا ونفوذا وجماهيرية. يكفي نظرة إلي مجمل المحتوي الإعلامي لأجهزة الإعلام العربية المقروءة والمسموعة والمرئية رسمية كانت أو غير رسمية، لتتضح ملامح الصورة. صحيح أننا قد نجد صورة هنا أو كلمة هناك تتسلل خارج حدود هذا التيار ولكنها لكي تستمر فلا بد لها من أن تقدم ما يثبت أنها لا تمثل نقيضاً للتيار السائد، بل مجرد "إضافة" أو "تطوير" ليس إلا.

ويرتبط هذا النسق الفكري أيضاً بالتسليم بأن العنف هو السبيل الأوحد لاسترداد الحقوق وردع المعتدي، ومن ثم للحفاظ على هويتنا الفكرية، وترجع سيادة هذه البصمة تحديداً في بنائنا الفكري إلى عدة عوامل متكاملة: أولها خارجي دولي يتمثل فيما تعرضت وتتعرض له أوطاننا من قهر تمثلت قمته في المساندة الأمريكية لإسرائيل وممارساتها الوحشية. والعامل الثاني محلي داخلي يتمثل في انتهاء تلك المرحلة الاستثنائية من الليبرالية الهشة التي شهدتها مصر، والتي آذنت بالمغيب مع إقامة سلطة يوليو، وما ترتب على ذلك من القضاء على مؤسسات المجتمع

المدني والقضاء بالتالي على اكتساب أبنائنا مهارات النضال المدني السلمي. وتمثل العامل الثالث في سيادة فهم أصولي محدد للدين له ملامحه المعروفة التي أشرنا إليها في عجالة. وتمثل العامل الرابع في هزيمتنا عام ١٩٦٧، حيث رفعنا شعار "إن ما أخذ بالقوة لا يسترد إلا بالقوة" و لم نقصره علي صدام الجيوش، بل جعلناه أسلوبنا المفضل في حل كافة الخلافات، ساخرين من فكرة التفاوض، أو اللجوء إلى القانون، أو الاعتماد على الرأي العام وأساليب الاحتجاج المدني، مؤكدين أن القوة وحدها هي الحل وكل ما عداها ضعف وهوان واستسلام، ودأبنا على تعميق ذلك خلال عمليات تشكيل الوعي الاجتماعي التي مارسناها جميعاً دون استثناء. تراكم كل ذلك شيئاً فشيئاً ليصبح بمثابة ضمير الأمة: "كن قوياً خشناً عنيفا مرهوب الجانب تحظَ باحترام الجميع، وتضمن ألا يعتدي عليك أحد. لا تسلك كالضعفاء فتلجأ للقضاء أو تتعلق بأوهام الرأي العام والاحتجاج المدني والتفاوض". واستمر حرصنا على تعميق ذلك التوجه حتى بعد انتصار أكتوبر، الذي لم يكن كافياً للقضاء على ثقافة الهزيمة لأسباب داخلية وإقليمية وعالمية لا يتسع المقام لتفصيلها.

وتشكل مناخ يقدس العنف، ويشجع الإرهاب ويلتمس المبررات لمن يمارسونه. مناخ يشعرك بالخجل والاضطرار إلى تفسير سلوكك "الغريب" إذا لم تبتهج لرؤية الدماء، أو إذا ما تحدثت عن مزايا الحوار والسلام والقبول بوجود الآخر المختلف. مناخ يدعوك إلي إبادة من يخالفك إذا ما استطعت، وإلا فلتكمم فمه وتخرس صوته، وإن لم تستطع فلتسبه وتهينه، فإذا عجزت عن كل ذلك فلتوله ظهرك مقاطعا إياه محتقراً له متعالياً عليه نافياً لوجوده. مناخ يصبح الحديث في ظله عن نسبية الحقيقة وحق المحاولة والخطأ وحرية البحث والاجتهاد من قبيل المحرمات.

خاتمة

إننا لا نستطيع بحال عزل حرية البحث العلمي عن المناخ الاجتماعي السياسي السائد، وإن حرية البحث العلمي لا يمكن أن تتحقق في غيبة مناخ يدعم الحرية بشكل عام، وليس من شك في إمكانية توفير ذلك المناخ، ولكن الطريق لبلوغ تلك الغاية يتطلب بذل الكثير من الجهد.

الحرية الفكرية والبحث العلمي في مصر والوطن العربي

مقدمة:

تتعدد مصادر الشكوى من تخلف البحث العلمي في بلادنا، وتلعب المقارنات دائماً – سواء بالماضي أو الحاضر، وعلى مستوى إقليمي أو دولي – دوراً بارزاً في الإحساس بالإحباط أحيانًا، وبموجات الاغتراب وعدم التوحد مع المجتمع الوطني أحيانا أخرى.

لا ننتبه كثيرا لإشكالية جوهرية في التكوين الوطني الحالي، وهي مشكلة الثوابت وعدم حدوث تغيير اجتماعي يفرض نفسه على التفاعلات التي تسهم في تطوير مطلب الحرية الفكرية ومطالب البحث العلمي، فالتغيرات الاجتماعية السياسية الكبرى هي التي تدفع إلى هذا النهوض الفكري وحركة البحث التي نتطلع إليها، وبدون ذلك يصعب الحديث في الموضوع إلا من باب التكرار الممل لرؤى أو آمال، أكثر مما هي انعكاس للواقع الذي نعيشه أو حتى الإحساس الحقيقى بالتقصير إزاء واقع متغير، وهذا ما ليس قائماً في الفضاءات العربية.

قد يساعد بحثنا فى مصادر الأزمة أن نبدي بعض الملاحظات الأولية حول:

أ – أثر الواقع الفكري العام والمؤسسي في البيئة العربية؛ والمصرية خاصة.

ب – أثر المنظومات الفكرية والمعرفية العالمية.

ج – نظام التعليم والتكوين المعرفي.

د – خصخصة البحث ومصادر تمويله ــ تجارب.

أ– أثر الواقع الفكري العام والمؤسسي:

– يحكم الواقع الفكري ومؤسساته المنتجة أو البحثية عنصران: عبء التاريخ، والغياب أو الخروج من التاريخ.

فالتاريخ العربي ليس عبئًا فقط في مجال دراسة التاريخ كعلم موضوعي تعوقه المقولات المقدسة التى أعاقت من قبل طه حسين أو الشيخ علي عبد الرازق أو حديثًا نصر حامد أبو زيد، وإنما لابد أن نتنبه لعبئه في مجالات متعددة أخرى من العلوم الإنسانية، مثل بحوث التنشئة الاجتماعية، والتربية، وعلم النفس أو العلوم الطبيعية والبيولوجية.. حتى الهندسة الوراثية... ولا يعوق الحرية في هذا المجال مجرد ترديد المقدس فيه، أو شل حركة الاجتهاد والإبداع، وإنما يؤثر

هنا بشكل رئيسي أيضا حالة الخروج من التاريخ الرأسمالي الحديث. فحين تعيش المجتمعات العربية أنماطًا ريعية ثابتة، من التجارة البعيدة إلى مرحلة الريع البترولي، أو يعيشون ـــ فى مجتمعات مثـــل مصر – نمطًا موروثًا للعلاقات الاقتصادية والاجتماعية، فضلاً عن أنماط الاســـتبداد التاريخيـــة، وتنقطع عنهم المرحلة الرأسمالية وإبداعاتها في التصنع والتحديث، حتى عبر رأسمالية الدولة الوطنية التي غابت عنهم بدورها قبل أن تستكمل مرحلتها الحتمية، فإننا لا نتوقـــع أي تغـــير في نفـــوذ السلطة الفكرية أو الأدوات البحثية المحدودة والمستقرة.

هنا يختفي دور الاجتهاد والإبداع الفردي، ويتحدد دور الشخوص المعرفية التي تـــدفع عادة بتقاليد التطوير. وليس صدفة أنه في حالة الخروج من التاريخ هذه تبرز أدوار المؤســـسات التقليدية، مثل الأزهر والكنيسة، اللتين أصبحتا عبئًا على الفكر والحريـــة والبحـــث العلمـــي، وعجزتا عن أي تجديد أو القبول به من مصادر أخرى. ولسنا في حاجة لتكـــرار كيـــف كانـــت مؤسسة الفكر الديني في عصر النهوض العربي الإسلامي هي مصدر الترجمـــة والفنـــون والآداب الجديدة. كما كانت مصدرًا لاجتهاد، وبناء المؤسسات التعليمية الجديدة على الواقـــع العـــربي. ومادام بقي الوضع على حاله، وقصرت مطالب المثقفين على الـــسياسات الاقتـــصادية، ولـــيس التطور الاقتصادي الحديث، أو حرية إعادة الإنتاج وليس الإبداع أو التحرر من ثقل المؤسسات الدينية الموروثة وتحقيق اختراقات فكرية أو معرفية شاملة، فإننا لا يمكن أن نتصور ازدهار حركة فكرية أو بحثية جذرية في مجتمعنا.

ب– أثر المنظومات الفكرية والمعرفية العالمية:

في لحظة انقطاعنا عن مسار التاريخ الحديث، والتغيرات الاقتصادية الاجتماعية الحديثـــة افتقدت الثقافة العربية الإسلامية تقاليد الإبداع المتنوع في الآداب والعلوم والفنون، حيث سادت "الموسوعية" المتخلفة التي سيدت الحكي والخرافة وإعادة الإنتاج منهجًا وأسلوبًا. وبينما استعانت الدولة الوطنية في عصر أحدث بأساليب التحديث والاتصال المباشـــر بمـــصادره عـــبر الـــسان سيمونيين، وميراث الحملة الفرنسية أو "الطهطاوية"، وميراث اللجوء لفرنسا مقابـــل المعـــسكر الأوروبي الآخر، فإنها لم تكد تخرج من الريعية وقدسية الدولة إلى جانب المقدسات الأخرى. وحين أشرف الطهطاوي ومدرسة الألسن على ترجمة حوالي ألفي كتاب وكتيب (وفق لويس عـــوض) فإن ذلك بقى محصورًا في نقل أساليب التقدم التقني وليس في الفكر العلمي أو ممارساته. ولم يمهد ذلك بالتالي لظهور أثر "الفقيه المجتهد" أو "التقني" العلماني الذي عرفته الثقافة العربية لفترة مـــن

أوائل القرن العشرين. بل سرعان ما ساد أثر الاستشراق في إعادة الإنتاج الفكري بموقف دفاعي في أحسن الأحوال وليس إبداعيًا، مثل أثر مدارس متخصصي الشرق الأوسط أو المستعربين بعد ذلك بنفس النتيجة تقريبًا. وقد كان ذلك طبيعياً في منطقة سلمت نفسها للسوق العالمي وهيمنته الطاغية مبكرًا؛ مما أبقى الفكر والبحث في أطر الاستلهام، أو الدفاع العقيدي مرة أخرى. بل إن فلسفة "اللحاق" "بالغرب أو التقدم" هي التي بقيت مطروحة كعبء جديد على الإبداع، تقترب بدرجات مختلفة من التقدم التقني، وتعف عن الاقتراب من أيديولوجيات التغيير الجذري في المجتمع وحركة الإنتاج وعلاقاته فيه. وكلما حدثت مصادمة مع التطور التقني الحداثي أو تعرضه لتجارب فشل بعد ثورة ١٩ أو نكسة ١٩٦٧) سهلت ملاحظة اندفاع الأصولية الدينية في المقاومة، لا دفع اختيار آخر للتقدم فى أطر إبداع جديدة. هكذا صار الحماس للتكنولوجيا ضد الأيديولوجيا قبل ثورة يوليو وعقب النكسة في يوليو، وبينما كان ذلك مصدر بعض الإبداع في فترة من القرن العشرين، فإن التناقض ساد الساحة بقدر أكبر أواخر القرن وحتى الآن بدخول البراجماتية، والاستهلاكية عالم الحياة الاقتصادية والفكرية على السواء، وهما مظهران للتبعية الفكرية بالأساس.

لابد من التساؤل هنا، لماذا لم يستطع مشروع الجامعة أن يسهم في اختراق هذه المعوقات منذ أوائل القرن العشرين، وهو المشروع التحديثي الجديد؟ إننا هنا أمام مثال معوق الإطار الاقتصادي الاجتماعي من جهة، ومعوق المقدسات الدينية المحيطة به من جهة أخرى. وفى الحالتين، تبقى الجامعة كائناً "مثاليا" وليس تحققا ماديا للتقدم، وفق قدرة الطبقة المثقفة على التحدي.

ولكنا لا ننسى أن المشروع نشأ وفق قوانين الإطار الاستعماري التي أتاحت دائماً فرص التغريب وليس التحول، ولذلك وهنت مع ضعف هذا الإطار سواء لغلبة الأيديولوجيا مع ثورة يوليو لفترة، أو غلبة البراجماتية وثقافة السوق العالمية التقنية في الفترة التالية.

ج- نظام التعليم والتكوين المعرفي:

كان نظام التعليم ذو الطابع الديني هو الذي تعرض للتدهور في عدة قرون قبل العشرين، ولذا فعندما التقى بسلم التعليم الحديث بدت الازدواجية مؤثرة على كليهما بشكل مؤسف. ولم تُجْدِ حتى مقترحات "طه حسين" في توحيد السلم التعليمي؛ بسبب ما سمي بخطة إصلاح الأزهر

فترة ثورة يوليو، التي أبقت على هذه الازدواجية بدورها، وبحجة بقيت هي العبء الرئيسي أمام حرية الفكر والإبداع والبحث العلمي، وهي حجة المحافظة على التراث، ودور الأزهر التاريخي وعلمائه الأفاضل. وليس صدفة أن يبلغ تأثير "الإسلام الخليجي" مداه بعد ذلك – إن صح التعبير – بمعنى غلبة المدارس الأصولية في التفسير والفقه، وزخم التمويل وأثره في خطة التطوير. وقد تضاعف هذا الأثر مع تيسير التعليم الديني إزاء تزايد نفقات التعليم العام، كما أدت حالة الإفقار بين الجماهير وخضوعها للإعلام الديني الوفير إلى مصادرة المجتمع نفسه للتفكير الحر والجديد، وأصبحت ثلاثية التابو حول "السياسي" و"الديني" و"الجنسي" أكثر تحكماً.

لم يكن مصادفة أن تظهر في هذه الأجواء أفكار "أسلمة العلوم" و"الإعجاز العلمي للقرآن" وكل تراث أصل الحضارة، والفكر، والعلم.. إلخ في أجواء تفسيرات غير علمية.

وإذا كانت البنية الشعبية قد ساعدت هذه "المنهجية" على الانتشار، فإن أجواء الطبقة الوسطى "البراجماتية" أو تطلعات الرأسمالية التابعة لترويج الاستهلاكية، و"الجاهز" في المأكل والمشرب، مضافة إلى فكر التقنية والكمبيوترية، لتشمل بقية الآفاق، في الجامعات ومراكز العلم والتعليم، وهو ما أدى إلى فتح الباب ليس للجامعات الخاصة والقائمة على تلبية الاحتياجات المباشرة "لسوق العمل"، وإنما أدى ذلك أيضاً لفتح ساحة التعليم للجامعات الأجنبية في مظهر غير متكرر في أنحاء كثيرة من العالم. ولم نعد فقط أمام ثنائية السلم التعليمي، بل تعددية مشتتة للتفكير والمناهج والهوية.

لقد كانت المشكلة من قبل في توحد الهوية الثقافية أمام مركزية غربية ذات طابع فكري وعلمي له تقديره في بعض التجارب الأخرى في العالم الثالث (الهند مثلاً) ومن هنا كان الحديث عن "مصادرة التفكير" لصالح مركزية أخرى غير المركزية الذاتية (التقليدية أو المحافظة بطبعها). لذلك بقي الجدل علميّا وثقافيّا لبعض الوقت في الحياة المصرية أو العربية. أما وقد أصبحنا أمام هذا التشتت وبغرض براجماتي بحت، فإن المشكلة أمام الإبداع الفكري أو البحثي باتت أكثر تعقيداً.

د–خصخصة البحث ومصادر تمويله ــ تجارب:

يبدو أن "لغة السوق" آخذة في التأثير حتى على مجال يزعم "التعالي" على هذا الفضاء، لكن عوامل كثيرة تجعل التداخل بين عناصره آخذة بدورها في التأثير المتزايد، بما يثير التفكير

بقدر أكبر ليس تحيزاً لجانب أو منهج، لكن من أجل مستقبل أفضل لمساهمة البحث العلمي في تقدم هذه البلاد. والإشارات هنا ليست لمعاتبة أو إدانة، بقدر ما هي ضرورة لمعالجة بيئة الحرية والبحث التي نتحدث عنها:

١ــ أشير هنا مباشرة إلى التساؤل حول ظروف القيود التي جعلت باحثين علميين في الجامعات المختلفة يشعرون بعدم قدرتهم – حريتهم – في البحث في نطاق كلياتهم وأقسامهم العلمية، ليجري الضغط على إنشاء "الوحدات الخاصة" باسم مراكز البحوث "ذات الطابع الخاص"، ومن طبيعتها إغناء البحث فى مجالها، سواء في العلوم الإنسانية (الاقتصاد والعلوم السياسية – الآداب – أو العلوم الطبيعية (الزراعة). هنا سيتدخل بالضرورة عامل عجز الميزانية، وعامل الإدارة البيروقراطية، وعامل مناهج التدريس، ونظام السنة الدراسية بالفصلين... إلخ، يشكل جميعاً قيداً على فرص البحث العلمي المتحرر من هذه القيود والمنطلق ليسهم في تقدم المجتمع. وأظنني هنا أشير بدقة للاعتبارات الموضوعية التى تتعلق بالنظام الاقتصادي الاجتماعي والسياسي الذي أشرت إليه منذ أول البحث، كعامل مؤثر في تطوير حرية الفكر والبحث العلمي، قبل النظر بهذا الشكل الإجرائي أو غيره أو للطموحات الفردية وغيرها، علّ ذلك يؤدي بنا إلى معالجة قضية التمويل، ومشكلة موقف أجهزة الدولة البيروقراطية، والأمنية. وكيف أدى ذلك إلى ظهور "التجارب الخاصة" في مجال البحث ومحاولة تحقيق الحرية الفكرية بوسائل أخرى!

ومن الطبيعي أن نتصور أن ضغط العجز في تمويل البحوث في الجامعة هو الذي دفع إلى لجوء الباحثين لهذا الأسلوب الخاص الذي لا يشكل في حد ذاته معوقاً للبحث أو الحرية، بل يحمل معناهما بجدارة، إذ إنه "يجبر" على خيارات براجماتية... بحوث ميدانية، واستجابات مباشرة، ليست هى ما يتطلع إليه الأستاذ أو المثقف الجامعي الذي ننشده، وهذه مصادرة صريحة في تقديري لحرية البحث والتفكير بامتياز. وإذا ما دفعني البعض لتقديم المثال، فإنني فقط سأتساءل عما إذا كان يمكن لأحد مراكز كلية الاقتصاد والعلوم السياسية مثلاً أن يقدم مساهمة في الفكر السياسي أو الاقتصادي، أو الاجتهاد الديني، على نحو ما أسهم به بعض أساتذة الكلية من قبل في قضايا خلافية مثل الاشتراكية العربية، أو "الفكر السياسي الإسلامي" أو غيره؟ في تقديري أن "عدم القدرة على التفرغ الآن" "لمثل هذه القضايا" ــ وبهذه التعبيرات مثلاً ــ هو مصادرة للبحث والحرية المطلوبين الآن!

٢ــ وبالمثل يمكن أن نعرج على قضية التمويل الأجنبي، وتفاصيله معروفة للجميع، ولكني أريد الإشارة أيضاً لصلته بالقضية السابقة، وبالمراكز الخاصة خارج الجامعة. لقد أصبحت مصر من أشهر مواقع السعي لهذا التمويل في مجال البحوث الممولة، وللأسف فإنها ليست من أكثر المواقع تقدماً في البحث العلمي!

ويشير ذلك مباشرة لقضية التوجه البراجماتي الذي سيدته الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية من جهة، والتوجه العقلي نفسه لفكرية "اللحاق" والمسايرة، إلى جانب الأغراض النفعية التي لا مجال هنا للحديث عنها. إن حظر البحث فيما يجب بحثه ليس شعار هيئات التمويل، ولكن ما ندركه الآن هو قدرة هذه الهيئات بما فيها مؤسسات الأمم المتحدة وحتى المنظمات الإقليمية الوطنية، على فرض "أجندتها" على الباحثين ومراكز البحوث، إذ على الباحث أو المركز أن يختار بين "موضوعات" هذه الهيئات وليس موضوعاته هو، أو احتياجات وطنه إن شئنا تعميق القضية. ومن هنا يأتي التفسير لمعنى القيد غير المباشر على البحث أو التفكير" إنه قيد "الهيمنة" بمعناها الاقتصادي والأيديولوجي، وليس بمعناها الإداري أو التقني.

وإلا فليذكر من يستطيع، هل يمكنني السعي لأي من هذه الهيئات لتمويل بحث عن "مسار الصراع العربى الصهيوني" الآن؟ عن قضايا الأمن القومي لبلد مثل مصر مع محيطها العربي الإفريقي الدولي"؟ عن "أبعاد الصراع الطبقي أو التحول الاجتماعي المشوه في مصر؟، "أو خضوع المؤسسات المالية الدولية للهيمنة الأمريكية؟".... فإذا كان ذلك غير ممكن، فما هي القيود على حرية البحث والتفكير إذن؟ ولا أريد بالطبع أن أتحدث هنا عن نقيض ذلك فيما يتاح لتقارير "التنمية البشرية" والتنمية الإنسانية" وبحوث "الشرق أوسطية وشمال إفريقيا" التي تغرق المجال العربي بمقولاتها الخاصة، بما يعد ــ مع إعلامية قضايا العولمة وهيمنتها الخاصة ــ قيداً مباشراً أو غير مباشر على كل الحال.

٣ــ لا شك أن هناك نماذج من نوع آخر خضعت لقيود متنوعة على حرية البحث والتفكير، إذا شئنا التوسع في المفهوم لضرورات النقاش. ويأتى في هذا الصدد بعض مراكز البحوث والعمل الثقافي التي تحتل مكانة مقدرة في مجالها، ودفعتها ظروف "المواجهة" مع الأوضاع السابقة أو "التوافق معها" أحياناً للعمل في مجال البحث والتفكير في ظروف خاصة. ونذكر هنا ــ على سبيل المثال لا الحصر ــ تجارب مثل مركز دراسات الوحدة العربية أو مركز

البحوث العربية والإفريقية، ومركز القاهرة لحقوق الإنسان ومركز ابن خلدون. هنا تسود "هيمنات أخرى" جديرة بالتأمل، وتحتاج لبحوث تحليلية موسعة، ولكن لأن تجربتي الخاصة تقربني من بعضها أو تقابل بعضها بالتحفظ، فإنني لا أجد حرجاً من التعليق لأهداف البحث بما يتضمنه النقد الذاتي لجيلي والمركز الذي أنتمي له. إننا هنا أمام "الحضور الأيديولوجي" المؤثر بدرجة أو أخرى لمواجهة الهجوم الذي اعتبر عدوانيّا من قبل الهجمة النيوليبرالية على تجارب الدولة الوطنية في بلادنا ونقضها أحياناً كثيرة بدون موضوعية. ولذا يمكن وضع الاعتبار الأيديولوجي المؤثر وراء العمل الكبير في مركز دراسات الوحدة العربية، ولا شك أن ذلك يشمل أيضاً العمل المتواضع في مركز البحوث العربية والإفريقية، وهو حضور لا تفرضه فقط المسئولية الفكرية أو الالتزام التاريخي، ولكن يفرضه أحياناً استمرار دور المخضرمين أمام صعود الشباب المحملّ بفكر جديد. أما مركزا "القاهرة لحقوق الإنسان" و"ابن خلدون"، فلا شك أنهما يمثلان التوافق الواضح مع الأجندة الدولية، سواء لحقوق الإنسان أو لاحتياجات التطور "النيوليبرالي" في مجتمعات العالم الثالث، وفق المؤسسات الدولية ومؤسسات العولمة السائدة. وقد كان يمكن أن يتيح تطور هذا الوضع من داخل القوى المحلية طبيعيّا، ولكن التمويل هنا يسند هيمنة للاتجاه بشكل ملحوظ. إننا هنا لسنا في دور التقييم، ولكننا نعرف معنى "قوة المعرفة" أيضاً في هذا العصر، وما يؤثر في اتجاه المعرفة وأساليبها في مجتمع ما، هو جوهر الهيمنة الذي تتحدث عنه. الهيمنة التي تفرضها تغييرات اقتصادية واجتماعية كبيرة بل وكاسحة على مستوى عالمي ولا تعيشها ــ في تقديري ــ مجتمعاتنا، بقدر ما نعيش لغط الجدل الذى أصبح مملاّ حولها.

والطريف بعد كل ذلك أن أجهزة دولتنا ما زالت تعيش أوهام سرية المعلومات وخطر البحوث الميدانية، وإدانة ألوان من الإنتاج الفكري والبحثي بشكل مباشر؛ - بيروقراطي أو أمني - أو بشكل غير مباشر عبر مؤسساتها الدينية ومجالسها التمثيلية، مما يجعلنا في وضع غير لائق بأي حال، في مجال الحرية الفكرية والبحث العلمي.

الفكر الإسلامي..
بين الاجتهاد والتقليد!!

قبل أن نتحدث عن طبيعة الفكر الإسلامي بين الاجتهاد والتقليد. فإنه من الضروري أولاً أن نحدد المصطلحات الآتية وأن نحللها، ونتعرف على خصائصها، وهي:

١- الإسلام.

٢- الفكر الإسلامي.

٣- الاجتهاد.

٤- التقليد.

١- الإســـــــلام:

إن الإسلام كلمة مشتقة من مادة سلم ومن مشتقاتها سلم وأسلم تسليماً وإسلاماً وهما تعنيان الرضا والانقياد كما جاء في "القاموس المحيط" والتسليم: الرضا والسلام، وأسلم: انقاد وصار مسلماً: أي دخل في دين الإسلام. كما جاء في المعجم الوجيز الذي أصدره مجمع اللغة العربية بمصر .. استسلم: انقاد.

ولعلنا نلحظ ربط "الفيروز أبادي" معنى الرضا والانقياد معاً، كأن الإسلام أو التسليم والاستسلام لا يتحقق فيه الانقياد إلا بالرضا، أما إذا تحقق الانقياد بغير الرضا، فإنه لا يكون إسلاماً، وإنما يكون إذعاناً أو إكراهاً.

وكلمة الإسلام تطلق اصطلاحاً على الدين الذي جاء به رسول الله محمد ﷺ، ليبلغه إلى الناس ليسلموا لتعاليمه وليحققوه في أنفسهم وحياتهم بالرضا. وبطبيعة الحال فإن الرضا لا يتحقق هو الآخر إلا بالاختيار الناتج عن الإرادة الحرة الكاملة، وهنا ندرك قوله تعالى: "لا إكراه في الدين"[1].

٢- الفكـــــر الإسلامـــــي:

وهنا نجد أنفسنا أمام كلمتين:-

- فكر.
- إسلامي.

فالفكر: تعني كما جاء في "القاموس المحيط" أيضاً: إعمال النظر في الشيء كالفكرة والفُكرَى (ج) أفكار. وجاء في المعجم الوسيط: (الفكر): إعمال العقل في المعلوم للوصول إلى معرفة مجهول.

وإذا كان هذا معنى كلمة الفكر مجردة فإنها حين تنسب إلى الإسلام فيقال: فكر إسلامي، فإنها تجمع بين إعمال النظر مرتبطاً، أو منقاداً، عن تراض بدين الإسلام وتعاليمه.

٣- الاجتهـــــاد:

أما كلمة الاجتهاد: فهي تعني بذل الطاقة والمشقة وبلوغ الغاية. يقول "الفيروزأبـــادي": (الجهد) الطاقة والمشقة واجهد جهدك ابلغ غايتك، وجهَد كمنع جَدَّ كاجتهد، ودابته بلغ جهدها كأجهدها ... وجهد البلاء: الحالة التي يختار عليها (يفضل عليها) الموت، أو كثرة العيال والفقـــر فجهد ومجاهدة مبالغة ... وبالكسر القتال مع العدو كالمجاهدة وقوله تعالى: "جهد أيمـــانهم"، أي بالغوا واجتهدوا، والتجاهد: بذل الوسع كالاجتهاد.

وجاء في المعجم الوسيط: (الاجتهاد): في الاصطلاح الفقهي: استفراغ الفقيه الذي بلـــغ الغاية، وبذل كل طاقته الفكرية.

٤- التقليـــــد:

أما التقليد: فمشتق من كلمة قَلَد، وتعني جمَع أو لوى. يقول "الفيروزأبادي": "قَلَدَ" الماء في الحوض واللبن في السقاء والشراب في البطن، يقلده: جمعه فيه، والشيء على الشيء فتله فهو قليد ومقلود ... وأعطيته قلد أمري أي فوضته إليه، والقليد: الشريط ... والقلادة ما جعـــل في العنق، وتقلد: لبسها ... وأقلد البحر عليهم: أغرقهم ... وقلدها قلادة: جعلتها في عنقها، ومنـــه تقليد الولاة الأعمال. وجاء في المعجم الوسيط: قَلَّد فلاناً نعمة: أعطاه عطية، أو أســـدى إليـــه معروفاً، وقلده قلادة سوء: هجاه هجاء يلازمه أثره. ولى فلاناً الأمر أو العمل: فوضه إليه وألزمه إياه، يقال: قلد الشيخ حبله:خرف فلا يلتفت لرأيه وقلد فلاناً: اتبعه فيما يقول أو يفعل، من غير حجة ولا دليل، وقلده: حاكاه، يقال: قلد القرد الإنسان ... (التقاليد): العادات المتوارثة الـــتي يقلد فيها الخلف السلف، مفردها: تقليد.

وبالمقارنة بين حالتي الاجتهاد والتقليد، نرى الفرق بين الحالتين ظاهراً. فالاجتهاد حالـــة تصل إلى منتهى الطاقة وبذل غاية الوسع إلى درجة المبالغة في استنفاذ الجهد. أما التقليد فهو حالة من التفويض تنعدم فيها الحجة والبرهان، ويركن فيها إلى المحاكاة.

والاجتهاد حالة من الاختيار المتواصل، والتقليد حالة من الاختيار المنقطع حيث اختار المقلد محاكاة شيخه كما تقلد القردة الإنسان، هو اختيار للشيخ ثم تسليم له حيث انقطع اختياره الفكري بعد ذلك فلم يعد يفكر فيما يقول شيخه. بعكس الاجتهاد الذي هو اختيار متجدد ومستمر فيما كل ما يعرض على المجتهد أو ما يقال له أو ما يسمعه أو ما ينقل إليه.

وهنا نصل إلى مفارقة مهمة، هي: أن الرضا الاختياري المستمر، أو الرضا القائم على الاختيار المتجدد الذي هو معنى الإسلام، متحقق في المجتهد الذي يختار بعقله ويرضى ويركن إلى هذا الاختيار العقلي، أكثر من تحققه لدى المقلد الذي انقطع اختياره بشيخه فصار يحاكيه وقد انعدم لديه رضاه الاختياري في كل مسألة مسألة على حدة مما ينقلها عن شيخه أو يقلده فيها. ولذلك جرى خلاف حول إيمان المقلد: هل يكفي؟ وقد ذهب المحققون إلى أنه لا يكفي ولابد له من الدليل حتى يعرفه ممن يقلده.

من ثم كان الفكر الإسلامي في أقوى حالات اجتهاده في عهد رسول الله ﷺ وصحابته، على عكس ما يتصوره البعض من أنهم كانوا مع رسول الله ﷺ يتلقون منه فيطيعونه دون اجتهاد.

ذلك أنهم كانوا في كثير من أحوالهم يسألونه ﷺ إذا أمرهم بشيء أو نهاهم عن شيء، يسألونه هل هذا من الله أو من عندك؟، فإذا كان من عند الله أسلمت نفوسهم له، وإذا كان من عنده ﷺ ناقشوه، بل كانوا يعرضون عليه رأياً بديلاً لرأيه، وقد وصفهم الله تعالى في كتابه: "وأمرهم شورى بينهم"[٢] بحيث كان إسلامهم أو رضاهم الاختياري مستمراً وفي الوقت نفسه كان حالة مستمرة مع التجدد الدائم بحسب الأحكام والمواقف والأوامر والنواهي. لم يكونوا مقلدين لرسول الله ﷺ بل كانوا مجتهدين فيما يتلقونه عنه يسألونه وتتسع أسئلتهم أحياناً عن بعض الموضوعات حتى تتجاوز هذه الموضوعات، مثل سؤالهم:"يسألونك عن الأهلة"[٣] ،"يسألونك ماذا ينفقون" "[٤]، "يسألونك عن الشهر الحرام"[٥] "يسألونك عن الخمر والميسر"[٦].

حتى في المواقف الحساسة والفاصلة في الحروب حيث يجب أن يطيع الجنود قائدهم فينفذوا أوامره دون مناقشة، كانوا رضوان الله عليهم يناقشونه في الخطة، كما يناقشونه في

التنفيذ، بل كانوا يجتهدون في اختيار الموقف في الحرب، فيأتي اجتهادهم موافقاً له. وأحياناً يأتي مخالفاً، مع ما يترتب على ذلك من كوارث أحياناً.

حدث في بدر أن عسكر عليه الصلاة والسلام في مكان، فسأله الحباب بن المنذر يا رسول الله: أهذا وحي أنزلكه الله؟ أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ فقال عليه الصلاة والسلام: بل هو الرأي والحرب والمكيدة. فقال الحباب: ليس هذا بمنزل. امض بنا إلى أدنى ماء من بدر، فإذا حمى الوطيس واشتدت الحرب شربنا وهم لا يشربون. فنقل رسول الله ﷺ معسكره كما أشار الحباب.

وفي أُحد نظم الرسول ﷺ جيشه وحدد لكلٍ موقفه وجعل الرماة فوق الجبل وأوصاهم ألا يتركوا موقفهم حتى وإن دارت الدائرة على المسلمين، إلا أنهم لما رأوا بوادر النصر في أول المعركة تركوا مكانهم فكانت الكارثة كما هو معلوم، ومع ذلك لم يؤنبهم ﷺ ولم يحلهم إلى محاكمة؛ لأنه عليه الصلاة والسلام عرف أن ما فعلوه كان اجتهادًا منهم وإن أخطأوا فيه.

هكذا كانت بوادر تشكل طبيعة الفكر الإسلامي، وأنه فكر متجدد متغير. إلا أن تجدده وتغيره في إطار قواعد ثابتة. وهذه الطبيعة تفرضها طبيعة الإسلام نفسه، والفهم الحقيقي لهذه الطبيعة.

طبيعة الإسلام:

تتميز رسالة الإسلام بخاصيتين رئيستين هما:-

الخاصية الأولى: أنها رسالة خاتمة للرسالات السماوية، وقد تكاملت مع هذه الرسالات المرحلية التي كانت تتلاءم مع العقل الإنساني في مراحل نموه وتطوره وقت ظهورها.

فالإسلام يعترف بجوهر الرسالات السماوية السابقة، ولا يتناقض معها. بل يكملها ويختمها. عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: "مثلي ومثل الأنبياء من قبلي كمثل رجل بنى داراً فأكملها وأحسنها إلا موضع لبنة، فجعل الناس يدخلونها ويتعجبون، ويقولون: لولا موضع اللبنة، فأنا اللبنة. وأنا خاتم النبيين"(٧). ويقول سبحانه وتعالى:"وأنزلنا عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه"(٨).

وكما أجرت المسيحية تعديلات تشريعية على اليهودية فأبقت ما أبقت على تحليل بعض الأحكام وغيرت ما غيرت من أحكام أخرى، كما جاء على لسان عيسى عليه السلام في القرآن قوله تعالى: "ومصدقا لما بين يدي من التوراة ولأحل لكم بعض الذي حرم عليكم"[٩]، فقد أجرى الإسلام تعديلات على الأحكام التشريعية في المسيحية واليهودية. بحيث انتهى الإسلام إلى قاعدتين رئيستين في التحليل والتحريم:-

ففي التحليل: "الأصل في الأشياء الإباحة".
وفي التحريم: "لا تحريم إلا بنص".

وفيما بين القاعدتين من تحديد الحلال والحرام. فقد وضع الإسلام معيار تحقيق مقاصد الشريعة الإسلامية التي تتوجه قصداً إلى تحقيق مصالح العباد في المعاش والمعاد، مما ألقى دوراً كبيراً على العقل الإنساني في تحرى هذه المصالح، وسبل تحقيقها في ضوء هذه الشريعة. ومعنى ختم الرسالات برسالة الإسلام أنه لم يعد أحد ينتظر رسالة جديدة أو توجيهات جديدة من السماء إلى الأرض، وأن رصيد هذه التوجيهات بنزول القرآن ورسالة الإسلام قد تم، كما قال تعالى: "اليوم أكملت لكم دينكم و أتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا"[١٠] وكما قال سبحانه:"وتمت كلمة ربك صدقا وعدلا لا مبدل لكلماته وهو السميع العليم" [١١].

بات على العقل إذن أن يحمل مسئوليته ويعتمد على نفسه في تحقيق مصالحه، في ضوء ما نزل من شريعة إلهية تتضمن تحقيق المصلحة الإنسانية، وليس له أن ينتظر رسالة جديدة من خارج العقل والرصيد الذي يملكه من الوحي.

الخاصية الثانية: بالإضافة إلى كون الرسالة الإسلامية رسالة خاتمة، فهي رسالة عامة وشاملة في الزمان والمكان، فهي موجهة إلى جميع الناس على اختلاف أجناسهم وأماكن وجودهم وتعدد بيئاتهم ومشاربهم. قال تعالى:"وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيرا ونذيرا لكن أكثر الناس لا يعلمون"[١٢] وقال سبحانه: "تبارك الذي نزّل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا"[١٣].

ومعنى ذلك: أن الرسالة التي قطعت الأمل بتوقع رسالة جديدة بعدها، هي رسالة شاملة لكل ما يحتاجه الإنسان من هدايات في كل زمان ومكان ولكل أجناس البشر، فلابد أن تكون

صالحة لكل زمان ومكان، عن طريق أنها تقدم هدايات وقواعد وقيماً إنسانية عامة لا يختلف عليها البشر في أي زمان ومكان، ويأتي هنا دور العقل في ضوء هذه الهدايات والقيم العامة.

لذلك جاءت رسالة الإسلام مزودة بكل إمكانات الاجتهاد والتجديد المستمر، من زمان إلى زمان، ومن بيئة إلى أخرى.

ولأن العقل الإنساني هو المسئول عن استخدام إمكانات الاجتهاد في الإسلام كانت مكانته في هذا الدين موازية للوحي مهتدية به.

ولقد شاعت مقولة – إن الشرع قبل العقل – وأسيء فهمها مما أدى بجحافل من الفقهاء أن يوفروا استخدام عقولهم على ظن احترام النصوص، فاستناموا للتقليد بعد فورة الاجتهاد التي صاحبت عصر الرسول ﷺ وأصحابه وتابعيهم بإحسان، مما انتقل معه تقديم النصوص التراثية للأئمة الماضين ولم يكتفوا بتقديم نصوص القرآن والسنة، مما كان له أثر في تغييب العقل وعزل الشريعة عن الحياة، مع أن المتأمل في ظهور الشريعة أول ما ظهرت إنما ظهرت مستندة على العقل وعلى براهينه؛ فالرسالة لا تثبت إلا بالمعجزة التي تظهر على يد الرسول دليلاً للعقل على صدق الرسالة فإذا ثبت الدليل ثبت المدلول. فعندما يقر العقل بصدق الرسالة والرسول يبدأ التعامل مع النص، ويستمر النص بجانب العقل، أو العقل مع النص، صنوان متلازمان يؤديان استمرار الرسالة وملاحقة التشريع لمستجدات الحياة.

من ثم كانت أهمية العقل في الإسلام، بحيث يمكن تسمية هذا الدين دين العقل. فهو مناط التكليف بالأحكام والشرائع، فإذا غاب العقل بأي حالة من حالات الغياب سقط التكليف، سواء كانت حالة الطفل والصبي اللذين لم يكتمل لديهما العقل، أو حالة النوم، أو الجنون، أو حالة الغفلة والخطأ، أو النسيان.

فقد اجتمعت الأمة بلا منازع على رفع التكليف عن أصحاب هذه الحالات. فعن عائشة رضي الله عنها عن النبي ﷺ قال: "رفع القلم عن ثلاثة ... عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصغير حتى يكبر، وعن المجنون حتى يعقل أو يفيق"[١٤]. وعن ثوبان أن النبي ﷺ قال: "رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه"[١٥] كما قال تعالى: "وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به ولكن ما تعمّدت قلوبكم"[١٦].

أوجب الإسلام على العقل المعرفة والعلم، وفرض التفكير والنظر، وأهاب به ألا يقبل قضية إلا بدليل وبرهان مقنع سواء في مجال العقائد أو المسائل العملية، وأي معرفة لا تعتمد على البرهان لا تعد علماً بل تسمى ظنًّا أو خرصاً أو تخميناً أو تقليداً أو هوى، إنما تطلق عبارة "العلم" عندما يكون قائماً على الدليل الذي يسمى في القرآن سلطاناً.

وكثيراً ما نقرأ في القرآن الكريم: "وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون"[١٧]، "قل هل عندكم من علمٍ فتخرجوه لنا إن تتّبعون إلا الظن وان أنتم إلا تخرصون"[١٨]، "إنّ عندكم من سلطان بهذا أتقولون على الله ما لا تعلمون"[١٩].

والإمام ابن حزم – رحمه الله – مع أنه من أبرز أئمة الظاهرية الذين يأخذون بظاهر النصوص يتناول موضوع الاستدلال العقلي في كتابة "الإحكام في أصول الأحكام" تحت عنوان "باب في إثبات حجج العقول"[٢٠] ويفند آراء الصوفية بأن لا يعلم شيء إلا بالإلهام، ويبطل آراء الشيعة بألا يعلم شيئا إلا بقول الإمام، وآراء جمهور أهل السنة القاتلين بأن لا يعلم شيء إلا بالخبر، وغلاة المقلدين بأن لا يعلم شيئا إلا بالتقليد.

وينتهي الإمام إلى ضرورة النظر العقلي والمجادلة من أجل الحق فيقول: "فإذن قد بطلت كل طريق ادعاها خصومنا في الوصول إلى الحقائق من الإلهام والتقليد، وثبت أن الخبر لا يعلم صحته بنفسه، ولا يتميز حقه من كذبه، وواجه من غير واجبه، إلا بدليل من غيره، فقد صح أن المرجوع إليه حجج العقول وموجباتها، وصح أن العقل إنما هو مميز بين صفات الأشياء الموجودات، وموقف للمستدل به على حقائق كيفيات الأمور الكائنات، وتمييز المحال منها"[٢١].

وإذا كان هذا موقف إمام ظاهري يأخذ مظاهر النصوص من ثم ردود العقل في الإسلام، فكيف بإمام من الأئمة العقليين؟

ولأجل هذا الدور الذي يقوم به العقل في الاجتهاد فقد شرع الإسلام صيانة العقل. فحرم الخمر والمسكرات؛ لأنها تخامر العقل وتغطيه وتعوقه عن أداء مهمته الإنسانية والتشريعية، وجعلها من الكبائر، كما حرم السحر وجعله من الموبقات الكبائر مساوياً للشرك بالله، والقتل، والزنا، وأكل الربا.

وحث على التماس الحقائق من مصادرها الأصيلة والبعد عن اتباع الخرافة وأوهام العرافين. حدثت صفية (بنت أبي عبيد) عن بعض أزواج النبي ﷺ عن النبي ﷺ قال: "من أتى عرافاً فسأله عن شيء لم تقبل له صلاة أربعين ليلة"[٢٢].

ونبذ الإسلام التقليد أيًّا كانت صورية، ونهى عن التأثر بالأفكار الموروثة الباطلة، وسخر من المقلدين الذين جمدوا على المعتقدات الخاطئة، قال تعالى: "وإذا قيل لهم اتّبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون، ومثل الذين كفروا مثل الذي ينعق بما لا يسمع إلا دعاء و نداء صم بكم عمي فهم لا يعقلون"[٢٣].

كل ذلك ليسلم العقل من المؤثرات الضارة التي تحول دون أن يؤدي دوره المنتظر في الشريعة الإسلامية، لاستمرار هذه الشريعة موجهة لحركة الحياة، وسن التشريعات المحققة لمصالح العباد. هذا هو دور العقل في التفكير الإسلامي.

ويستطيع الباحث أن يجد دور العقل في الاجتهاد الواجب في الشريعة الإسلامية، من خلال ثلاثة أمور:-

١. مقاصد التشريع الإسلامي، وغايته.
٢. أسسه العامة وقواعده الكلية.
٣. مصادره.

١- مقاصد التشريع:

ففيما يتعلق بمقاصد التشريع: فقد حددها الأصوليون، بالحفاظ على النفس، والنسل، والدين، والعرض، والمال، حيث جعل التشريع الإسلامي هذه المقاصد هي البوصلة التي يهتدي بها العقل لتحقيق مصالح العباد التي هي غاية التشريع، فطالما كانت المصلحة منضبطة بمقصد من مقاصد الشرع، جارية على وفق النصوص الثابتة أو القواعد الكلية كانت تحقيق المصلحة وإقامة العدل هي الشريعة.

يقول الإمام الشاطبي، في كتابه "الموافقات":

"إنا وجدنا الشارع قاصداً لمصالح العباد، والأحكام العادية تدور معه حيثما دار، فترى الشيء الواحد يمنع في حال لا تكون فيه مصلحة، فإذا كان فيه مصلحة جاز"[٢٤].

ويقول الإمام ابن القيم، في كتابه "إعلام الموقعين":

فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت من العدل إلى الجور، ومن الرحمة إلى ضدها، ومن المصلحة إلى المفسدة، ومن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة، وإن أدخلت فيها بالتأويل"[٢٥].

٢- أسس التشريع وقواعده العامة:

وفيما يتعلق بأسس التشريع العامة وقواعده الكلية: فإن دور العقل يظهر فيها بشكل لا يقل وضوحاً وأهمية من دوره في المقاصد. ذلك أن هذه القواعد قد صيغت بطريقة عامة تشمل كل الأحكام التي ورد فيها نص والتي لم يرد فيها نص، بحيث تشكل قواعد أساسية يبني عليها الاجتهاد في الوصول إلى الحكم الشرعي.

وقد أجملها "ابن نجيم الحنفي" في كتابه "الأشباه والنظائر" في ست قواعد فقط، يقوم عليها البناء التشريعي كله، لا يعجز العقل المجتهد عن فهمها وتطبيقها، وهي:-

١- لا ثواب إلا بنية. (فالنية معتبرة في المعاملات كما هي معتبرة في العبادات. ألا ترى أن نية القاتل معتبرة في التفرقة بين القتل العمد والقتل الخطأ، وتفاوت الجزاء واختلافه باختلاف النية)[٢٦].

٢- الأمور بمقاصدها. فالشيء الواحد قد يختلف باختلاف القصد واختلاف المصلحة.

وقد أورد "ابن نجيم" عن "قاضي خان" في فتاواه مثالاً على ذلك ببيع العصير ممن يتخذه خمراً. إن قصد به التجارة ومجرد البيع والشراء فلا يحرم، وإن قصد به الشراء أو البيع لأجل التخمير حرم"[٢٧].

أرأيت كيف يدخل عامل القصد في تحقيق المقاصد؟ ومن ثم تحقيق الأحكام على الأشياء، فالتجارة غرض مشروع، أما صنع الخمر بالنسبة للمسلم فغير مشروع.

٣- اليقين لا يزول بالشك. فالأصل بقاء الشيء على ما كان عليه.

ويقرر التشريع الإسلامي هنا أنه إذا فتح المسلمون حصناً وفيهم ذمي لا يعرف، لا يجوز قتلهم، لقيام المانع بيقين، لأن قتل الذمي لا يجوز ومن ذلك أن الشك يفسر لصالح المتهم.

٤- المشقة تجلب التيسير. فإذا ضاق الأمر على الإنسان وترتب عليه الحرج، فإن رفع الحرج منهج من مناهج الإسلام، يقول تعالى: "وما جعل عليكم في الدين من حرج"[٢٨]. ويقول سبحانه: "لا يكلف الله نفسا إلا وسعها"[٢٩].

٥- لا ضرر ولا ضرار. فكل ما يؤدي إلى ضرر بالنفس أو بالغير تجب إزالته، ومن ذلك رد الشيء المبيع إذا وجد به عيب أخفاه البائع.

٦- العادة محكمة. فالعرف في كل بلد له اعتباره في تقرير الحكم، فالمعروف عرفاً كالمشروط شرطاً، إلا إذا تعارض العرف مع عقيدة أو قيمة خلقية أو نص شرعي صريح صحيح النقل، أو على ما يقول الأصوليون: نص قطعي الثبوت قطعي الدلالة.

ولعلنا نلحظ بوضوح أن هذه القواعد الأساسية التي يقوم عليها التشريع الإسلامي، هي:

- قواعد إنسانية عامة. يتفق عليها كل إنسان سليم الفطرة، صحيح العقل، أيًّا كان دينه أو جنسه. فمن ذا يجادل في منع الضرر في التشريع؟. أو يجادل في تحكيم العرف الذي درج عليه الناس؟ أو يجادل في رفع الحرج عن الناس وعدم حملهم على المشقة ووجوب التيسير عليهم في القوانين؟ أو من ذا يخالف في تحكيم النوايا في التفرقة بين الأعمال وما يجب عليها من مكافأة أو عقاب؟
- ثم إن هذه القواعد الإنسانية العامة التي تشكل أسساً وهدايات للعقل الإنساني في سنه للقوانين والتشريعات، هي في الوقت نفسه تمثل إمكانات ضخمة للاجتهاد وإعمال العقل الإنساني، في استنباط الأحكام الجزئية والقوانين المنظمة للحياة الإنسانية، لأنها قواعد واسعة وشاملة، تتيح بقدر سعتها وشمولها حركة فسيحة المدى أمام العقل، وتشجعه بل تدفعه دفعاً إلى الاجتهاد.

٣- مصـــادر التشريـــع:

وبقدر ما تتيح أسس التشريع وقواعده العامة حركة واسعة وميداناً فسيحاً للاجتهاد، فإن مصادر التشريع التي يستمد منها العقل الأحكام، هي الأخرى تطلق حركة العقل في الاجتهاد إلى أوسع مدى، بحيث لا يند منها حكم في أي أمر من أمور الحياة، أو يستعصي عليها.

فهذه المصادر تشمل كل مطالب الحياة الإنسانية، في العقائد، والعبادات، والمعـــاملات، والأخلاق، وتتغلغل إلى أعماق الحياة اليومية بكل جزئياتها للفرد والمجتمع، إما بحكم فرعي، وإمـــا بقاعدة يندرج تحتها ما لا يحصى من الأحكام الجزئية، التي يجب على الفقهاء والمشرعين في كـــل عصر أن يستنبطوه، ولا يقعدوا عن استنباطها بأن يركنوا إلى العجز والتقليد.

وقد أشار القرآن الكريم إشارات متكررة إلى هذا الشمول في هذه المصادر بقوله تعـــالى: "يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله و أطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فان تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا"[٣٠] وقوله ســـبحانه: "أفلا يتدبرون القرءان ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا"[٣١] وقوله تعالى: "وما فرّطنا في الكتاب من شيء"[٣٢].

ومن الوهلة الأولى عند النظر في مصادر التشريع، ندرك بجلاء أنها في ذاتها إمكانية ضخمة من إمكانات الاجتهاد، فهي – بداية – عند النظر في أقسامها – تنقـــسم إلى مـــصادر نقليـــه، ومصادر عقلية، بحيث يبدو العقل فيها قريناً للوحي وقسيماً له

فالمصادر النقلية هي: الكتاب – السنة – الإجماع.
والمصادر العقلية هي: القياس – الاستحـــسان – الاستـــصلاح (المـــصالح المرســـلة) – الاستصحاب – سد الذرائع – العرف.

هكذا يأخذ العقل فرصته الأوفى من مصادر التشريع التي وضعها الأئمة المجتهدون عـــبر تاريخ هذه الأمة استنباطاً من الأصلين: الكتاب والسنة.
وكان أول من لفت النظر إلى دور العقل في اكتشاف هذه المصادر ووصفها، هو رســـول الله ﷺ نفسه؛ حين بعث "معاذ بن جبل" قاضياً إلى اليمن وسأله قبـــل أن يمـــضي إلى مهمتـــه: بم

تقضي؟ قال معاذ: بكتاب الله. قال له رسول الله ﷺ: فإن لم تجد؟. قال: فبسنة رسول الله ﷺ.قال: فإن لم تجد؟ قال: أجتهد رأيي، ولا آلو"[٣٣]. (لا أقصر) فضرب رسول الله ﷺ على صدره وهو يقول: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله إلى ما يحب الله ورسوله.

على أن المصادر النقلية نفسها تقدم فرصة واسعة للعقل، ولا تقدم حكماً يتعارض مع العقل، وإن كان من الأحكام القطعية. فالكتاب – القرآن الكريم – الذي هو كلام الله أوحاه إلى رسوله ﷺ ونقل إلينا بطريق التواتر القطعي الذي لا شبهة فيه، والذي لم يشك أحد في صحة نقل أية منه بإجماع الأمة، هو أصل الشريعة ومستودع الإسلام، بنيت فيه أصول العقائد والعبادات والأخلاق والمعاملات.

هذا الكتاب يتسم بسمة رئيسة تجعله أقوى الدوافع إلى الاجتهاد، إذ يغلب على نصوصه العموم والإجمال، أو كما وصفه الإمام علي ابن أبي طالب كرم الله وجهه: "القرآن حمال ذو وجوه".

ومن شأن النص العام أن يعطي معاني كثيرة، ويكشف عن نفسه بمعاني حسب ثقافة القارئ وحسب ثقافة العصر، بكل ما يمثله النص العربي من ثراء في المعاني وغنى في الدلالات ومعروف أن الألفاظ في اللغة العربية تحمل معاني كثيرة، والنص القرآني أغنى ما في هذه اللغة، فالنص القرآني كالماسة التي تعطي لعين الرائي ألواناً مختلفة من ألوان الطيف، بحسب الزاوية التي ترى منها العين، وبحسب مقعد الرائي منها، ففي كل عصر وحسب كل ثقافة يرى المتدبر للقرآن معاني عديدة وجديدة، فهو كما قال الرسول ﷺ في وصفه: "لا يبلى على كثرة الرد" لا يتقادم به العهد رغم كثرة التكرار والترداد، ومن ثم احتاج إلى مفسرين في كل عصر.

وعلى كثرة المعاني في النص العام تكون الاجتهادات التي تستخلص الأحكام المتعددة؛ لذا كانت النصوص الواردة في القرآن على ثلاث فئات:–

١– فئة محددة: ذات دلالة قطعية، لا تحتمل غير معنى واحد. وهذا جانب قليل جداً في القرآن مثل: المواريث والحدود – بشروطها صعبة التحقيق – وهي أحكام قطعية لا سبيل إلى الاجتهاد فيها، مثل قوله تعالى: "ولكم نصف ما ترك أزواجكم إن لم يكن لهن ولد فان كان لهن ولد فلكم الربع مما تركن من بعد وصية يوصين بها أو دين

ولهن الربع مما تركتم إن لم يكن لكم ولد فإن كان لكم ولد فلهن الثمن مما تركتم من بعد وصية توصون بها أو دين"[٣٤]. فهذا النص لا يحتمل غير تفسير واحد يتضمن الحكم بميراث الزوج من زوجته المتوفاة، النصف إن لم يكن لها ولد، أو الربع إن كان لها ولد.

٢- فئة شبه محددة: ذات دلالة ظنية، تحتمل نصوصها تفسيرات عدة إلا أنها ليست كثيرة كقوله تعالى: "والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء"[٣٥] فالقرء يحتمل معنى الطهر، أو معنى الحيض، ولذا ذهب بعض الفقهاء إلى أن عدة المطلقة ثلاثة أطهار، وذهب بعضهم إلى أنها ثلاث حيضات. والكل جائز؛ لأن كلاً من المعنيين مقبول في اللغة.

٣- فئة ثالثة: وهي أغلب القرآن، وهي نصوص عامة مفتوحة الدلالة، تعطي عدداً كبيراً وثروة هائلة من المعاني، ينكشف منها ما ينكشف حسب ثقافة العصر وتجارب الإنسانية وأفق المفسر مثل قوله تعالى: "وشاورهم في الأمر"[٣٦]. فهذه الآية تفرض الشورى على ولي الأمر، لكنها تترك الخيارات مفتوحة وكقوله تعالى: "إن الله يأمر بالعدل والإحسان"[٣٧], دون أن يحدد الطريقة التي ينفذ بها الحكم بالعدل، لتترك للاجتهاد الإنساني تحديد الوسائل وطرق التقاضي والفصل في الخصومات.

ثم إن المتشابهات في القرآن الكريم تعطي هي الأخرى قدراً كبيراً من الاجتهادات الداخلة في دائرة اللغة وما تسمح به من معاني الألفاظ، وفي دائرة القواعد العامة للتشريع.

على أن القرآن مع ذلك كله يحيل المجتهد على السنة النبوية، كمصدر تالٍ للقرآن، يبين ما أجمل ويقيد ما أطلق، كما قال تعالى: "وأنزلنا عليك الذكر لتبين للناس ما نزل عليهم"[٣٨] وقوله تعالى: "وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا"[٣٩].

٢- أما السنة:

وهي ما صدر عن الرسول ﷺ من قول أو فعل له، أو تقرير منه بقول أو فعل أحد من أصحابه رضوان الله عليهم؛ وقد يروها أحياناً: الواقع العملي في تطبيقات الشريعة في عصر النبوة، أي الحالة التي جرى عليها التعامل الإسلامي في عصر رسول الله ﷺ[٤٠].

والسنة التي تعد أصلاً ثانياً لتشريع هي السنة الثابتة ثبوتاً صحيحاً لا مـــدخل للعقـــل في الشك في صحة نسبتها إلى رسول الله ﷺ حتى يكون تشريع الأحكام بمقتضى شيء منها تـــشريعاً صحيحاً.

ورغم أن السنة حددت بعض الإجمال في القرآن الكريم، وخصصت بعض عمومه، إلا أن دلالتها على الأحكام هي الأخرى:

أ- قد تكون قطعية: إذا كان اللفظ محدداً لا يحتمل غير تفسير واحد، مثـــل قولـــه ﷺ: "أطعموا الجدات السدس".

ب- وقد تكون ظنية: إذا كان اللفظ يحتمل أكثر من معنى وكلها تقرها قواعد اللغة، مثل قوله ﷺ: "لا نكاح إلا بولي" فهو يحتمل أن لا نكاح صحيحاً أو كاملاً، وعليه يحتمل أن يكون اشتراط الولي في عقد النكاح شرط صحة لا يصح العقد إلا بـــه، كمـــا يحتمل أن يكون شرط كمال لتمام العقد فقط ويكون العقد صحيحاً بغيره.

ج- وقد يختلف الأئمة في اعتماد الروايات وتوثيقها فتختلف مذاهبهم حسب اخـــتلاف الروايات، فيكون المسلم في حل من إتباع إحداها، دون إلزام بحكم معين.

على أن القرآن والسنة كليهما قد تضمنا أحكاماً أثبتت معها عللها، لتدور الأحكام مـــع هذه العلل حيثما دارت وتتغير الأحكام بتغير عللها، مما يعد منهجاً ربانيًّا يعلم العقـــل البـــشري الاجتهاد والبحث قبل إقرار الأحكام بالاجتهاد في اكتشاف العلل التي عليها تدور هذه الأحكام.

٣- الإجمـــــــاع:

وإذا كان الإجماع يعد مصدراً ثالثاً من المصادر النقلية بعد الكتاب والسنة، فقد حـــدث حوله جدل كثير في جعله مصدراً ذا حجية ملزمة، مما يحتاج تحليله إلى بحث طويل ليس بحثنا هـــذا عن تتبع مسار الفكر الإسلامي بين الاجتهاد والتقليد مجالاً له، إلا أننا نستطيع أن نـــستخلص أن الإجماع لابد أن يستند إلى دليل من الكتاب أو السنة.

من هنا فإن الموقف من الإجماع وعلاقته بالاجتهاد يختلف باختلاف الدليل المستند إليه.

أ- فإن كان الدليل المستند إليه الإجماع دليلاً قطعيًّا كان ملزماً، كما أجمعت الأمة على وجوب الصلاة والصيام والزكاة والحج وفرائض الإسلام، وكما أجمعت على تحـــريم

الجمع في الزواج بين الأم وابنتها، وكان إجماعها في هذه الأمور بنص من القرآن الكريم. وهذا النوع من الإجماع لا يتغير على مر الزمن.

ب- أما إن كان الدليل ظنيًّا، وهو الأغلب في الأدلة، كأن يستند إلى خبر يحتمل تفسيره بأكثر من معنى تسيغه اللغة، أو أن يستند إلى قياس أو مصلحة. فهذا النوع من الإجماع قد يتغير بتغير الأفهام، أو تغير الظروف، أو تغير العلل التي رجحت الحكم المجمع عليه من قبل.

مثال ذلك: أن الإجماع في عهد النبي ﷺ وعصر الصحابة، كان قد اتفق على عدم تسعير السلع، ولكن "سعيد بن المسيب" وغيره أفتوا بجواز التسعير محافظة على المصلحة العامة، أو ما نقول في عصرنا حماية المستهلك. فالمصلحة راجحة في حماية الفقراء من جشع التجار، حتى كان المحتسب في الأندلس يمر على الأسواق، ويلزم البائعين بوضع أسعارهم مكتوبة ظاهرة.

أما المصادر العقلية: فهي مجلى من مجالي الاجتهاد في الإسلام، ومظهر واضح من مظاهره، يتجلى فيه دور العقل وإفساح المجال له للتشريع الحي المتجدد، الذي لا يقر الجمود ولا يرضى التقليد.

وأول هذه المصادر العقلية وأصلها: القياس

وعلى كثرة التعاريف العقلية التي وضعها العلماء فإننا نختار التعريف بأنه: "إلحاق حادثة بأخرى في حكمها، لاشتراكهما في علة واحدة"[٤١].

مثاله: إلحاق النبيذ أو أي مسكر بالخمر، في الحرمة والعقوبة لاشتراكهما معاً في علة الإسكار، كما قال ﷺ: "كل مسكر خمر".

ولم يخالف في أن القياس مصدر رابع من مصادر التشريع الإسلامي إلا: الظاهرية، وبعض المعتزلة، والشيعة الإمامية.

فالظاهرية – كما هو معروف – يتمسكون بظاهر النصوص، ولا يلجئون إلى القياس.

وليس معنى ذلك أنهم يكفون عن الاجتهاد، فإن منهم المجتهدين الذين ملأوا طباق الأرض علماً، واجتهاداً ما زال باقياً حتى اليوم، من دقة تأملهم في ظاهر النص، كالإمام ابن حزم فلم يقف منهجه في الاعتماد على النص حائلاً دون الاجتهاد.

كما أن الشيعة يرون أن الأئمة المعصومين – في رأيهم – يتوارثون العلم في هذه الأمة، ومنهم تؤخذ الأحكام، إلا أنهم مع ذلك لم يكفوا عن الاجتهاد، بل إن حركة الفكر الشيعي معروفة باستمرار الاجتهاد وتواصله حتى اليوم.

ويعد إمام الشيعة أبو جعفر الصادق أستاذاً لكثير من أئمة السنة، من أبرزهم الإمام مالك والإمام أبو حنيفة رضي الله عنهما حتى ليقول أبو حنيفة الذي قضى عامين تلميذاً لأبي جعفر الصادق: "لولا العامان لهلك النعمان"[٤٢] يعني نفسه أبا حنيفة النعمان.

كذلك النظام وأنصاره من المعتزلة يرون أن القياس لا يعد مصدراً من مصادر التشريع؛ لأن الذي يقيس قد يسوي بين أمور مختلفة وهذا على خلاف ما يقضي به العقل، مع أن المعتزلة جميعاً يوصفون بأنهم أحرار الفكر في الإسلام، وهم يعتمدون القياس مصدراً، عدا النظام وأنصاره، وهم مع عدم اعتمادهم على القياس؛ فإنهم يسمون الحكم الذي يتوصلون إليه في كل مسألة حكماً مستمداً من الكتاب والسنة لا على أساس قياس فرع على أصل، بل يرون الحكم في كل مسألة أصلاً مستمداً من النصوص أو القواعد العامة.

على كل حال: تكفل ابن القيم بالرد على هؤلاء مؤيداً رأي الجمهور في أن القياس لابد منه لاستمرار مسيرة الإسلام ودوامه عبر التاريخ، فإن الحوادث المتجددة التي لم تف بها ظواهر النصوص تضمنتها قواعد الإسلام، والقياس الصحيح لا يخرج عن كونه بياناً للنص وتطبيقاً له، أو استعمالاً لقاعدة شرعية، وليس في الشريعة شيء على خلاف القياس[٤٣].

قال الإمام الشهرستاني:

"وبالجملة: نعلم قطعاً، ويقيناً أن الحوادث والوقائع في العبادات والتصرفات مما يقبل الحصر والعد، ونعلم قطعاً أيضاً أنه لم يرد في كل حادثة نص ولا يتصور ذلك أيضاً، والنصوص إذا كانت متناهية، والوقائع غير متناهية، وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى، فاعلم قطعاً أن الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار حتى يكون بصدد كل حادثة اجتهاد[٤٤].

قال سبحانه وتعالى: "ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم"[٤٥].

والمعلوم من سنة رسول الله ﷺ كذلك من بعثه لأصحابه إلى الأمصار وإرشاده لهم للطريق الذي ينبغي أن يسلكوه، كابن مسعود، ومعاذ، وأبي موسى الأشعري، والمعلوم أيضاً من إجماع الصحابة أن القياس حجة في استنباط الأحكام.

وقد بعث عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري: "الفهم فيما تلجلج في صدرك مما ليس في كتاب الله ولا سنة النبي ﷺ ثم اعرف الأشباه والأمثال، فقس الأمور عند ذلك بنظائرها، واعمد إلى أقربها إلى الله، وأشبهها بالحق".

وقد مر معنا أن نصوص الكتاب والسنة أغلبها عام مجمل، وأن ما بينه القرآن والسنة من أحكام ذكرت بعللها وغاياتها، لإلحاقها بالحكم الذي توجبه الغاية والعلة التي من أجلها ثبت هذا الحكم لتلك الواقعة الأولى.

وحتى لا يكون القياس رجماً بالغيب أو رمياً في متاهات الظنون، فقد وضح الأصوليون له أركاناً وجعلوا لكل ركن أحكاماً.

وأركان القياس:

١- الأصل المقاس عليه، أو الواقعة الأولى التي نص على حكمها.
٢- الفرع المقاس، أو الواقعة الثانية التي يراد معرفة حكمها.
٣- العلة المشتركة بينهما، التي كانت موجباً لحكم الأصل.
٤- الحكم، الذي ثبت للأصل ويراد إثباته للفرع.

وأهم شروط الأصل: أن يكون حكمه الثابت له حكماً شرعيًّا ثابتاً غير منسوخ وكان ثبوته من الكتاب أو السنة أو الإجماع.

وأهم شروط الفرع: أن تكون العلة المشتركة بينه وبين الأصل موجودة فيه مع عدم الفارق بينهما، ومع عدم مانع يمنع من إجراء الحكم الأصلي عليه[٤٦].

هذه هي المصادر التشريعية الأساسية وقد اجتمعت الأمة على الكتاب والسنة حتى رد الجمهور المصادر التالية إليهما، كما اتفق الجمهور على اعتبار الإجماع والقياس.

ومع مرونة هذه المصادر التي رأيناها، فإن الفقهاء المسلمين خلال التطبيق المخلص للإسلام وتجدد الحوادث والظروف لم يعتمدوا على هذه المصادر وحدها. بل كانت لهم مصادر أخرى استوحوها من مقاصد الشريعة، وأصولها العامة، ومن كتاب الله وسنة رسوله، وإجماع الصحابة، وقياسهم الأشباه والنظائر.

ومن أشهر هذه المصادر: الاستحسان، والاستصلاح، والاستصحاب، والعرف، وسد الذرائع.

الاستحسان:

قد يسفر التطبيق للقياس واطراده عن بعض المحاذير التي يؤدي فيها القياس إلى غلو في الحكم، قد تنافيه المصلحة، أو ترجح حكماً آخر عليه.

مثال ذلك: أن القاعدة الشرعية التي يقاس عليها في الميراث أن العصبات يرثون بعد ذوي الفروض ما تبقى من أنصبائهم المفروضة، وأن الأخ الشقيق هو من العصبات، بينما الأخ لأم من أصحاب الفروض، وقد جرى الفقهاء على تطبيق هذه القاعدة، وكانت تسفر في كثير من الأحوال عن بقاء نصيب للأخوة الأشقاء، بحيث لا يحرمون.

حتى إذا جاءت المسألة المشتركة: حيث ماتت امرأة عن: زوج، أم، أخوين لأم، أخوين شقيقين. وكان مقتضى القياس: أن يكون للزوج نصف التركة، وللأم السدس، وللأخوة من الأم الثلث. وهنا تنتهي التركة، ولا يبقى منها شيء للأخوين الشقيقين.

وعرض الأمر على أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وقال له هؤلاء: "هب أن أبانا كان حجراً، ألسنا لأم واحدة؟ فترك عمر القاعدة القياسية، وحكم باشتراك الأخوة جميعاً في الثلث حيث يشتركون في السبب من جهة الأم.

وكان ذلك من أمير المؤمنين استحساناً تمليه المصلحة، ورفع الحرج، كقاعدة أصلية، ومقصد من مقاصد الدين أثناء التطبيق الأمين، والفهم الواعي الموثوق برجحانه.

فتعريف الاستحسان إذن: عدول عن قياس جلي إلى قياس آخر خفي تقتضيه المصلحة ورفع الحرج ويتمشى مع أدلة الكتاب أو السنة أو الإجماع ولا يكون للهوى ومجرد الظن.

قال الكرخي: – من الأحناف – الاستحسان، والعدول في مسألة عن مثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه، لوجه هو أقوى.

وقد كان أبو حنيفة أول من سمى ذلك استحساناً واستعمله كمصدر للتشريع، ومن بعده قال به الأئمة، من الحنابلة، والمالكية، والشافعية أيضاً، على شرط أن يكون الاستحسان بالدليل من الكتاب أو السنة أو الإجماع، بل إن الشافعي الذي أطال القول بإبطال الاستحسان إنما أراد الاستحسان المذموم المبنى على مجرد الظن أو الهوى وقد نقل عنه الآمدي وهو شافعي أنه قال: "أستحسن في المتعة (وهي حق لمن طلقها زوجها قبل الدخول ولم يسم لها مهراً) أن تكون ثلاثين درهما، واستحسن ثبوت الشفعة للشفيع إلى ثلاثة أيام"[٤٧].

والدليل على أن الاستحسان حجة، ومصدر للتشريع، ولم يكن الخلاف بين الفقهاء إلا على مجرد التسمية، أنه قد ورد به الكتاب والسنة والإجماع.

قال سبحانه وتعالى:"واتبعوا أحسن ما أنزل إليكم من ربكم"[٤٨] وقال سبحانه: "فبشر عباد، الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه"[٤٩] وقال عليه الصلاة والسلام: "لا ضرر ولا ضرار".

وقد أجمعت الأمة على الأخذ به مصدراً للتشريع في كثير من الحالات رغم اختلافهم في التسمية.

وهكذا نجد في التشريع الإسلامي متسعاً للخروج من تطبيق بعض القواعد العامة القياسية، حين يتصادم القياس عليها مع المصلحة، أو يترتب عليها الحرج والضيق الذي لا يرضاه الإسلام، وبذا يمكن للمشرع أن يجد في الاستحسان استثناء يلجأ إليه من الخروج عن هذا القياس، إلى أصول الشريعة ومقاصدها.

الاستصلاح (المصالح المرسلة):

الاستصلاح: "هو بناء حكم شرعي لمصلحة جديدة من المصالح المرسلة".

والمصالح المرسلة: " كل مصلحة غير مقيدة بنص من الشارع يدعو إلى اعتبارها، أو عدم اعتبارها، وفي اعتبارها مع هذا جلب نفع أو دفع ضرر"[٥٠].

وبناء الأحكام على المصالح المرسلة يجري على وفق القياس على قاعدة عامة يقتضيها التشريع لجلب المصالح ودفع المضرات وسد الذرائع، وهو مصدر من مصادر التشريع، يعبر عن إمكانية هائلة للتجديد في التشريع، إذ لو وقف الفقيه عند حدود المصالح المنصوص عليها دون غيرها، لتعطل كثير من المصالح التي يرعاها الشرع بالكلية، لأن هذه المصالح متجددة بتجدد الظروف.

وأكثر من قال بهذا المصدر الإمام مالك بن أنس رضي الله عنه آخذاً عن الصحابة والتابعين، وإجماعهم على أحكام صدرت للمصلحة، فإن الصحابة عملوا أشياء لمطلق المصلحة، لا لتقدم شاهد بالاعتبار.

ولكي يكون الاستصلاح مصدراً للتشريع، لابد أن يشترط في المصلحة أمور أهمها:

١- أن تكون مصلحة حقيقية، يترتب عليها نفع، وعلى تركها ضرر.

٢- أن تكون عامة، لا تخص جماعة أو فرداً.

٣- أن تكون ملائمة لقواعد الشريعة ومقاصدها، غير مصادمة لهذه المقاصد والقواعد.

٤- أن تكون في مجال المعاملات، لا في مجال العبادات.

أمثلة لها:

- منع عمر رضي الله عنه سهم المؤلفة قلوبهم.
- فرض أي إمام عادل ضرائب على الناس، لتقوية الجند، وحماية الثغور.

الاستصحاب:

والأصل في هذا المصدر: قوله تعالى: "هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا" [٥١] ويتقرر على هذه الآية أن الحكم الأصلي للأشياء الإباحة، وإلا لما كان هناك معنى للامتنان بخلقها للناس، أما ما ورد نص على تحريمه فيستثنى من هذه القاعدة ويكتسب حكم التحريم.

كما يتقرر عليها أيضاً: أن الأصل في الذمة البراءة، وأن ما ثبت باليقين لا يزول بالشك.

فالاستصحاب إذن: هو إجراء الحكم الأصلي للشيء حتى يقوم دليل على خلافه.

مثالـــــــه:

من اشترى كلباً على أنه كلب صيد، ثم ادعى أنه ليس كلب صيد، أو ليس مدرباً، فإنـــه يحكم له؛ إذ الأصل في الكلاب ألا تكون كلاب صيد، وتعليمها خلاف الأصل. فإذا قام دليـــل على أن هذا الكلب مدرب فإنه يحكم بمقتضى هذا الدليل، ويترك الأصل الذي استصحب عليـــه الحكم الأول.

والذين يعتمدون الاستصحاب مصدراً للتشريع، هم: المالكية، والحنابلة، وأكثر الشافعية، وبعض الأحناف؛ إذ العادة تقضي باعتبار ما كان على ما كان، حتى يطرأ ما يغيره من وجـــود إلى عدم أو العكس، ولأن الثابت باليقين يبقى ولا يزول بالشك.

ولقد وجد الظاهرية بغيتهم في هذا المصدر كإمكان هائل من إمكانات الاجتهاد؛ إذ أنه لما كانت النصوص عندهم هي كل شيء وكان تدقيقهم بالغاً في هذه النصوص، ولم تشمل النصوص بطبيعة الحال كل أحكام الجزئيات وما يتجدد، فإنهم حكموا بأن الأصل في الأشـــياء الموجـــودة والممكنة الوجود الإباحة إلا ما قام نص على تحريمه، وبذا كان هذا المصدر عندهم أساساً لكـــثير من الأحكام الفرعية التي حكموا بالإباحة فيها على وفق القواعد العامة للشريعة، بينمـــا تـــشدد الفقهاء الآخرون في هذه الأحكام ذاتها؛ لأنهم طبقوا عليهـــا المـــصادر الأخـــرى كالقيـــاس أو الاستحسان أو غيرها.

ومن هنا يتبين لنا أنه حتى الفقه الظاهري الذي قد يظن فيه الجمـــود علـــى النـــصوص، استطاع باجتهاده وعقله أن يجد له متسعاً في التشريع ومصدراً للتجديد الدائم والاجتهاد الذي لا يقف.

العـــــــرف:

العرف: "ما ألفه الناس كلهم أو أغلبهم دون معارضة للشرع". فشرط العـــرف الـــذي يصلح أن يكون مصدراً لبناء الأحكام عليه إذن:-

١- أن يكون مطرداً أو غالباً في قطر إسلامي.
٢- أن لا يخالف نصاً شرعيًّا.

والفقهاء متفقون على اعتبار العرف فرعاً لأحكم الشرعية إذا أعوزهم النص، ولذلك قيل:

والعرف في الشرع له اعتبار لذا عليه الحكم قد يدار

وكانت عبارتهم "المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً" أو "الثابت بالعرف كالثابت بالنص" أو "العادة محكمة".

ومن الأحكام التي تبنى على العرف – على سبيل المثال – اشتراط الكفاءة في الزواج.

والدليل على أن العرف مصدر للأحكام، آيات مثل قوله تعالى: "خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين"[٥٢] وقوله تعالى: "وما جعل عليكم في الدين من حرج" [٥٣] وقوله ﷺ فيما رواه البخاري عن أبي هريرة: "إن الدين يسر" من الواضح أن معارضة العرف المألوف بين الناس، دون ضرورة مخالفة النص أو مخالفة حكم مجمع عليه بحكم آخر، محرج للناس ومضيق عليهم الحياة وهو أمر يصادم مقاصد الشرع.

سد الذرائع:

لما كانت المقاصد – كما يقول الإمام ابن القيم [٥٤] – لا يتوصل إليها إلا بأسباب وطرق تفضي إليها، كانت طرقها وأسبابها تابعة لها معتبرة بها، فوسائل المحرمات المعاصي في كراهتها والمنع منها بحسب إفضائها إلى غايتها وارتباطاتها بها، ووسائل الطاعات والقربات، في حلها والإذن فيها بحسب إفضائها إلى غايتها، فوسيلة المقصود تابعة للمقصود، وكلاهما مقصود، ولكنه مقصود قصد الغايات وهي مقصودة قصد الوسائل.

فإذا حرم الرب تعالى شيئاً وله طرق ووسائل تفضي إليه، فإنه يحرمها ويمنع منها، تحقيقاً لتحريمه، وتثبيتاً له ... ولو أباح الوسائل والذرائع المفضية إليه، لكان ذلك نقضاً للتحريم، وإغراء للنفوس به".

فسد الذرائع إذن إلى كل حرام وضار، وفتح الذرائع التي توصل إلى كل نافع في حياة الفرد والمجتمع، مصدر من مصادر التشريع، ولذلك قالوا: "ما لم يتم الواجب إلا به فهو واجب" و"كل ما يؤدي إلى حرام فهو حرام".

قال ابن القيم أيضاً ...

"ومن تأمل مصادرها – الشريعة – ومواردها علم أن الله تعالى ورسوله سد الذرائع المفضية إلى المحارم بأن حرمها ونهى عنها"[٥٥].

والفقهاء جميعاً يعتبرون سد الذرائع مصدراً للتشريع عدا الظاهرية، وبعض القائلين به يعتبرونه مصدراً مستقلاً من مصادر التشريع، وبعضهم يعتبره داخلاً ضمن "الاستصلاح" باعتبار أن سد الذرائع أو فتحها قد يكون دافعاً إلى اعتبار مصلحة يراها الفقيه"[٥٦].

وسواء أكان سد الذرائع مصدراً مستقلاً، أم دافعاً إلى مصدر أعم منه، فهو أساس مراعى في التشريع.

تلك هي مقاصد التشريع ومصادره، ولعلنا – بعد هذا العرض المبسوط في إيجاز – نستطيع أن نتبين:

١- ثبات المقاصد الشرعية. كأساس دائم تستقى منه أغلب المصادر التي تقوم عليها أحكام الشريعة.

٢- أن هذه المصادر منها ما هو أساس ثابت أيضاً ثبوت المقاصد التي تجمعها، وهي الكتاب والسنة وخاصة ما كان منها قطعي الدلالة لا يحتمل غير تفسير واحد. ومنها ما هو أساسي لكنه لا يثبت ثبوت الكتاب والسنة بل يتجدد ويفتح الباب أمام الاجتهاد.

والمقاصد والمصادر ما كان منها ثابتاً، وما كان منها قابلاً للتجدد. توضح مدى مرونة الفكر الإسلامي في مجال التشريع، واتساعه للعقل المؤمن المؤهل للاجتهاد، بالعلم والرشد ومعرفة القرآن، وما يتصل به، والسنة وما يتعلق بها، وقواعد القياس والاستدلال، وأساليب اللغة، وضروب التعبير بها، ومعرفة مواقع الإجماع[٥٧]، بحيث لا نجد مصدراً من هذه المصادر يوصد باباً أمام مجدد، أو سدًّا يضعه أمام عقل مؤهل، ولا نجدها إلا كافية للاقتناع بأن هذا الدين لا يرضى جموداً على وضع قد حكم به في زمن ما لمصلحة اقتضته، ولكن الظروف من حوله لم تعد ترتضيه.

قال الشهاب القرافي في "الفروق" ...

"الجمود على المنقولات أبداً ضلال في الدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين، والسلف الماضين".

ولقد أجرى الله الحق على ألسنة كثير من المنصفين الذي اعترفوا بما للتشريع الإسلامي من فضل على سائر التشريعات التي تهتم بالحياة الإنسانية، وضبطها على موازين العدل والإنصاف.

- ففي المؤتمر الدولي للقانون المقارن الذي عقد في مدينة "لاهاي" سنة ١٩٢٧م وعلى أثر إلقاء وفد الأزهر في هذا المؤتمر بحثين عن المسئولية المدنية والجنائية في الإسلام، الذي أعده الشيخ محمود شلتوت عن علاقة القانون الروماني بالإسلام وعدم تأثر الشريعة الإسلامية بذلك القانون، أعجب المؤتمرون جميعاً بالإسلام وأجمعوا على أن الشريعة الإسلامية شريعة حية متجددة صالحة لكل زمان ومكان، وقائمة بذاتها وليست مأخوذة من أي قانون من قبل.
- وفي مؤتمر المحامين الدوليين الذي انعقد في سنة ١٩٤٨م بحضور ممثلي ٥٣ دولة، أجمع المؤتمرون، وكلهم من المحامين ورجال التشريع، بما في التشريع الإسلامي من مرونة قادرة على توجيه الحياة دائماً إلى الأفضل، وأوصوا بأن يقوم اتحاد المحامين الدولي بتبني دراسة مقارنة للتشريع الإسلامي والتشجيع عليها[٥٨].
- وفي يوليو سنة ١٩٥١م عقدت شعبة الحقوق الشرقية من المجمع الدولي للحقوق المقارنة مؤتمراً في كلية الحقوق بجامعة باريس تحت عنوان (أسبوع الفقه الإسلامي) حضره عدد كبير من علماء التشريع في العالم ومن المحامين العرب والفرنسيين. وبعد مناقشة حول التشريع الإسلامي وقف نقيب محاماة سابق في باريس ليقول .. "أنا لا أعرف كيف أوفق بين ما كان يحكي لنا عن جمود الفقه الإسلامي وعدم صلوحه أساساً تشريعيًّا يفي بحاجات المجتمع العصري المتطور، وبين ما نسمعه الآن في المحاضرات ومناقشاتها مما يثبت خلاف ذلك تماماً ببراهين النصوص والمبادئ".

ثم أجمع المؤتمرون على:-

- أن مبادئ الفقه الإسلامي لها قيمة حقوقية تشريعية لا يمارى فيها.
- وعلى أن اختلاف المذاهب الفقهية تمثل ثروة من المفاهيم والمعلومات، وبها يستطيع الفقه الإسلامي أن يستجيب لجميع مطالب الحياة الحديثة والتوفيق بين حاجياتها جميعاً.

ثم أوصى المؤتمر بتأليف لجنة لوضع معجم للفقه الإسلامي يسهل الرجوع إلى مؤلفات ويكون موسوعة حسب الأساليب الحديثة[٥٩].

وبعد ... هذه إمكانات الاجتهاد والتجديد في فكرنا الإسلامي ببراهينها التي حاولت أن أوردها من النصوص الثابتة ثبوتاً بيناً والدلائل المحصة تمحيصاً دقيقاً، والتجارب المستخلصة من واقع الحياة في ظلال هذا الفكر ... مع شواهد المنصفين من رجال العلم والفكر والقانون والتشريع.

ترى ... ما هي الظروف التي أدى فيها الفكر الإسلامي دوره في الاجتهاد؟ وكيف صار إلى التقليد؟ وكيف السبيل إلى العودة إلى الينابيع الأولى وممارسة الاجتهاد من جديد؟

الاجتهاد في عصر النبي ﷺ :

إذا كان الله قد أنزل شريعته على ما رأينا مؤهلة للعقل، مهيأة له ليؤدي رسالته، فقد فرض الله على المسلمين الاجتهاد وسوى بينه وبين الجهاد، إذ جعل النفرة في طلب العلم كالنفرة في الجهاد في سبيل الله، كلاهما من فروض الكفاية التي يجب القيام بها على القادرين عليها، فإذا لم يقم بها القادرون عليها حق الإثم على الجميع.

والإمام الشافعي – واضع علم أصول الفقه وجامع قواعده – يوضح فرضية الاجتهاد كفرضية الجهاد، فبين في كتابه القيم "الرسالة"[٦٠] أن العلم علمان:

- علم عامة لا يسع بالغاً غير مغلوب على عقله جهله. مثل: الصلوات الخمس، وصوم شهر رمضان، وحج البيت إذا استطاع إليه سبيلاً وزكاة في أموالهم، وأنه حرم عليهم الزنا والقتل والسرقة والخمر وما كان في معنى هذا، مما كلف العباد أن يعقلوه ويعملوه، ويعطوه من أنفسهم وأموالهم، وأن يكفوا عنهم ما حرم عليهم منه.

وهذا الصنف كله من العلم، موجود نصًّا في كتاب الله، وموجود عاماً عند أهل الإسلام، ينقله عوامهم عن من مضى من عوامهم، يحكونه عن رسول الله ولا يتنازعون في حكايته، ولا وجوبه عليهم، وهذا العلم العام لا يمكن فيه الغلط من الخبر، ولا التأويل، ولا يجوز فيه التنازع.

والوجه الثاني من العلم: ما ينوب العباد من فروع الفرائض، وما يخص به من الأحكام وغيرها مما ليس فيه نص كتاب، ولا في أكثره نص سنة، وإن كانت في شيء منه سنة فإنما هي من أخبار الخاصة، لا أخبار العامة، وما كان منه يحتمل التأويل، ويستدرك قياساً.

ويرى الشافعي: أن هذا الوجه الثاني من العلم يعدو أن يكون واجباً وجوب العلم قبله، يعني أن الاجتهاد فرض على المجتهد، بل يصل الشافعي إلى مساواة فريضة الاجتهاد بفريضة الجهاد على القادر على كل من الفرضين، فكما أن الجهاد فرض على القادر عليه يأثم بتركه، فكذلك الاجتهاد فرض على القادر عليه يأثم بتركه، يقصد فرض الكفاية، إذا لم يقم أحد من العلماء به أثم كل واحد منهم فيقول: "فرض الله الجهاد في كتابه وعلى لسان نبيه، ثم أكد النفير من الجهاد فقال: "إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويُقتلون وعدًا عليه حقًّا في التوراة والإنجيل و القرءان ومن أوفى بعهده من الله فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به وذلك هو الفوز العظيم"[٦١].

ثم استعرض الآيات الدالة على فرضية الجهاد، ثم أورد قوله تعالى: "وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون"[٦٢] ثم قال: "فأخبر أن النفير على بعضهم دون بعض، وأن التفقه إنما على بعضهم دون بعض" ثم قال: "فإذا قام به من المسلمين من فيه الكفاية خرج من تخلف عنه المآثم؛ ولو ضيعوه معاً خفيت أن لا يخرج واحد منهم مطيق فيه من المأثم؛ بل لا أشك إن شاء الله؛ تقوله تعالى: "إلاّ تنفروا يعذبكم عذابَ أليما"[٦٣].

وهذا الفهم من الإمام الشافعي صحيح؛ بدليل أن ذلك ما جرى عليه الرسول ﷺ، في تطبيقاته القولية والفعلية.

ففي عهده ﷺ كان:

- يجتهد هو بنفسه.
- يحض صحابته على الاجتهاد في فهم أقواله هو، وفي فهم كلام الله سبحانه وتعالى، وتصدر الاختلافات في الاجتهادات، ومع أنه كان قدراً على ترجيح اجتهاد على اجتهاد، إلا أنه كان يقر كلاً من الفريقين أو الفرقاء المتعددين على أفهامهم، سواء في أمور الدين أو أمور الدنيا، إلا ما كان فيه نص قطعي الثبوت قطعي الدلالة.

وقد اجتهد بنفسه في أمور كثيرة، فأصاب فيما أصاب فيه عليه الصلاة والسلام، ورجع عن رأيه أحياناً، ونزل عند رأى أصحابه أحياناً، وقال في بعضها بكل شجاعة وتواضع، وهو رسول الله ﷺ "لا تؤاخذوني. إنما ظننت ظناً".

وقد أشرنا إلى موقفه ﷺ في معركة بدر حين عسكر في مكان اختاره ملائماً لإدارة المعركة، ولكن الحباب بن المنذر سأل: أهذا منزل أنزلكه الله؟ أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ فلما قال ﷺ: بل هو الرأي والحرب والمكيدة، قال الحباب: إذن ليس هذا بمنزل، امض بنا إلى أدنى ماء من بدر، حتى إذا جمى الوطيس شربنا وهم لا يشربون.

وفي موقعة أحد نزل ﷺ عند رأي القائلين بالخروج من المدينة، لملاقاة المشركين الذين تجمعوا حولها، بعد أن كان هو وكبار الصحابة يرون المكث في المدينة، ومقابلتهم داخلها.

وعند خروجه إلى بني قريظة لمقاتلتهم، قال ﷺ لأصحابه: لا يصلين أحدكم العصر إلا في بني قريظة، ومع وضوح الحديث اختلف الصحابة في فهمه، فمنهم من أسرع بتجهيز نفسه ومتاعه وخرج، ومنهم من قال: إن رسول الله ﷺ لا يقصد الوقوف على منطوق اللفظ؛ وإنما يقصد المسارعة بالخروج، فمكث حتى صلى العصر حيث هو، ثم سارع بالخروج إلى بني قريظة، ولم ينكر ﷺ على أحد الفريقين، بل أقر كلا منهما على فهمه وأقر اجتهاده، وما ذلك إلا ليعلم أصحابه الاجتهاد في أمور الدين والدنيا معاً.

كذلك في حجته التي حجها ﷺ كان يأتيه الحاج فيقول: يا رسول الله: فعلت كذا، وآخر يأتيه فيقول: فعلت كذا، فيقول عليه الصلاة والسلام: لا حرج.

ولئن كان ذلك في الأمور الدينية، فقد كان عليه الصلاة والسلام في الأمور الدنيوية، في مجالات السياسة والاقتصاد والحرف والصناعات ووسائل المعاش أكثر حضًّا على الاجتهاد، ودفعاً لاستخدام الخبرة والتجارب الإنسانية والعلم المهني.

فقد أخرج مسلم عن موسى بن طلحة عن أبيه قال: "مررت مع رسول الله ﷺ بقوم على رءوس النخل، فقال: ما يصنع هؤلاء؟ فقالوا: يلقحون. يجعلون الذكر في الأنثى فتلقح، فقال رسول الله ﷺ ما أظن يغني ذلك شيئاً. فقال: فأخبروا بذلك، فتركوه. فأخبر رسول الله ﷺ بذلك. فقال: إن كان ينفعهم فليصنعوه. فإني إنما ظننت ظنا، فلا تؤاخذوني بالظن، ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئاً فخذوا به، فإني لن أكذب على الله عز وجل"(٦٤).

وفي رواية أخرى أخرجها مسلم أيضاً عن عائشة رضي الله عنها وعن ثابت عن أنس أن النبي ﷺ مر بقول يلقحون. فقال: "لو لم تفعلوا لصلح" قال: فخرج شيصاً (رديئاً)، فمر بهم فقال: "ما لنخلكم؟" قالوا: قلت كذا وكذا، قال: "أنتم أعلم بأمور دنياكم"[٦٥].

الاجتهاد في عصر الصحابة:

واللافت للنظر هنا أن الإمام مسلماً في صحيحه عنون لهذا الباب بعنوان "باب وجوب ما قاله شرعاً، دون ما ذكره ﷺ من معايش الدنيا على سبيل الرأي".

ومع أنه وهو رسول الله قائم بين الناس بكتاب الله المنزل، وهديه الشريف عليه الصلاة والسلام، كان حريصاً على أن يعلم صحابته الاجتهاد، والإفتاء، والفصل في الخصومات.

عن عبد الله بن عمرو بن العاص عن أبيه قال: جاء خصمان يختصمان إلى رسول الله ﷺ، قال لي: يا عمرو: اقض بينهما، قلت: أنت أولى مني بذلك يا رسول الله. قال: وإن كان. قلت: على ماذا أقضي؟ قال: إن أصبت القضاء بينهما فلك عشر حسنات، وإن اجتهدت فأخطأت فلك حسنة"[٦٦].

ولذلك كان بجانبه قضاة ومفتون يفتون على عينه وتحت رعايته، منهم أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، وعبد الرحمن بن عوف، وعبد الله بن مسعود، وأبي بن كعب، ومعاذ بن جبل، وعمار بن ياسر، وحذيفة بن اليمان، وزيد بن ثابت، وأبو الدرداء، وأبو موسى الأشعري، وسلمان الفارسي، وغيرهم، رضي الله عنهم[٦٧].

وبطبيعة الحال، كانت هناك اختلافات بين آراء هؤلاء الصحابة وفتاواهم، وكان رسول الله ﷺ يرى ذلك كله ويقره، ويعد ذلك من أكبر الدلالات على تشجيعه ﷺ على الاجتهاد، ليكون ضماناً لاستمرار التشريع الإسلامي في توجيه حركة الحياة.

وتمتلئ مدونات الفكر الإسلامي في نواحيه العديدة من تفسير القرآن الكريم، والحديث النبوي، والعقائد، والفقه وأصول الفقه بهذه الاجتهادات الراقية الدقيقة والمتنوعة.

يقول الإمام الشهرستاني واصفاً حال الصحابة رضي الله عنهم إزاء المعاملات المتجددة بتجدد الأحداث[٦٨]:

"فإن العلم قد حصل بالتواتر إذا وقعت لهم حادثة شرعية من حلال أو حرام، فزعوا إلى الاجتهاد، وابتدأوا بكتاب الله تعالى، فإن وجدوا فيه نصاً ظاهراً تمسكوا به وأجروا حكم الحادثة على مقتضاه، وإن لم يجدوا فيه نصاً فزعوا إلى السنة. فإن روى لهم في ذلك خبر أخذوا به ونزلوا على حكمه، وإن لم يجدوا الخبر فزعوا إلى الاجتهاد".

وقد دل على ذلك رسول الله ﷺ حين بعث معاذ بن جبل إلى اليمن – كما أشرنا من قبل – وسأله: بم تقضي؟ قال: بكتاب الله. قال: فإن لم تجد؟ قال: فبسنة رسول الله. قال: فإن لم تجد؟ قال: اجتهد رأيي. قال رسول الله ﷺ: "الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله إلى ما يرضي الله ورسوله".

وفي هذا الوقت المبكر أدرك الصحابة ذلك المعنى العلمي بالغ الأهمية في ضرورة الاجتهاد؛ لأن النصوص سواء كانت من القرآن أو السنة لها نهاية تنتهي عندها من حيث كونها نصوصاً، لكن دلالاتها وما جاءت به من قواعد كلية، تعد نصوصاً مفتوحة، يستطيعون بها إن يحكموا حركة الحاضر، ويستطيع المجتهد أن يجد فيها القدرة على الديمومة، لأنه إذا كانت الحوادث، لا تتناهى فإن النصوص وإن كانت تتناهى من حيث اللفظ فإنها لا تتناهى من حيث المعنى والدلالة.

وقد نبه الشهرستاني إلى أن النصوص تتناهى والوقائع لا تتناهى فكيف يمكن قياس أو حكم ما يتناهى على ما لا يتناهى؟ فأشار إلى أن الكتاب والسنة بينا العقائد والعبادات والأخلاق ثم حكمت الأمور الدنيوية. بقواعد ومبادئ كلية تنحصر تحتها المسائل الجزئية.

ومن هنا كان للصحابة اجتهادات كثيرة بحيث كان عصرهم هو العصر الذهبي بعد عصر رسول الله ﷺ لحركة الاجتهاد.

فعمر بن الخطاب الذي كان يقف حائراً أمام بعض المسائل ويشعر بحاجته إلى علي بن أبي طالب، ويقول: "هذه مسألة ولا أبا حسن لها"، كانت له اجتهاداته الباهرة في مضمون النص

القرآني نفسه، ومضمون بعض الأحاديث النبوية. بل في نظره الدقيق للظروف والملابسات ومدى تأثيرها على الأحكام. حتى بعض الأحكام التي حكم بها النبي ﷺ نفسه:

فمن اجتهاداته المشهورة رضي الله عنه اجتهاده في:-

- وقف سهم المؤلفة قلوبهم من الزكاة.
- وقف تطبيق حد السرقة.
- الحكم بوقوع الطلاق الثلاث بلفظ واحد ثلاثاً، بعد أن حكم الرسول ﷺ وصاحبه أبو بكر بوقوعه طلقة واحدة.
- فقد رأى أن المؤلفة قلوبهم إنما يصح وصفهم بالمؤلفة، إذا كان الإسلام والمسلمون في حاجة إلى تأليف قلوبهم، أما وقد عز الإسلام وقوى المسلمون فإن وصفهم هو بالمؤلفة لم يعد في محله، ولذا حرمهم من سهمهم الذي كانوا يأخذونه بنص القرآن الكريم وبفعل الرسول ﷺ وصاحبه أبي بكر؛ ولذلك فإنه أسقط الوصف ولم يسقط النص، أسقط الوصف عن هؤلاء، ولم يسقط مضمون الآية الكريمة أو النص القرآني:
- وكذلك في حد السرقة، فإنه نظر في عام المجاعة إلى حاجة الناس وما عمهم من فاقة، وأدرك أن العقوبة على السرقة إنما تكون عن ظهر غنى لا عن اضطرار، فالتمس الشبهة في وقف الحد بناء على ما قاله رسول الله ﷺ "ادرءوا الحدود بالشبهات".
- وفي جعله الطلاق الثلاث بلفظ واحد يقع ثلاثاً، بخلاف ما كان الرسول ﷺ يقضي به وأبو بكر من بعده، أن الناس أكثروا من الحلف بالطلاق فرأى أنه تحدث للناس أقضيات بقدر ما يحدثون من فتن، وقد وسع الله على الناس بالطلاق على ثلاث فقال: "إن الناس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناة فأمضوا على أنفسهم فأمضاه عليهم".

وغير ذلك من الاجتهادات التي وضعت المصالح والنصوص تحت مجهر النظر العقلي والاجتهاد.

الاجتهاد في عصر التابعين وتابعيهم:

وجاء عصر التابعين فساروا على النهج لا يألو أحدهم جهداً في ملاحقة الأحداث والوقائع بالاجتهادات التي تحفظ جدة الإسلام وديمومته وصلاحيته لكل زمان ومكان.

وحفل تاريخ الفكر الإسلامي بالأئمة الذين يعجز البحث العلمي المستوعب عن حصرهم، ولم يقتصروا على أربعة فقط مالك أبي حنيفة والشافعي وأحمد بن حنبل أو الثمانية بإضافة أئمة الشيعة الزيدية والإمامية والإباضية، وغيرهم؛ بل كان هناك كثيرون تحفل بذكرهم واجتهاداتهم بطون أمهات الكتب والمراجع العلمية الضخمة في جوانب التراث الإسلامي وعلومه العديدة، مثل: سعيد بن المسيب، والأوزاعي، والثوري، وابن عيينة، وحماد والنخعي وغيرهم، صف طويل من المجتهدين الذين كانوا يجتهدون وتبلغ جرأة اجتهادهم إلى النظر في أسباب الأحاديث النبوية ومقتضياتها التي حكم بها رسول الله ﷺ في واقعة.

مثل "رأى سعيد بن المسيب" في التسعير. فقد نهى رسول الله ﷺ عن التسعير وقال" فإن الله هو المسير"[٦٩] إلا أن سعيد بن المسيب عندما رأى جشع التجار وتكالبهم على المال وظلمهم للناس أدرك سبب ورود الحديث، وأن المصلحة تقضي بالتسعير؛ حماية للناس، وتحقيقاً لمقاصد الشريعة.

أسباب التقليد وتوقف الاجتهاد:

لكن الأمة ابتليت منذ القرن السادس الهجري بتعويق حركة الاجتهاد ثم وقفه وإغلاق بابه، والعكوف على فكر الأولين ترديداً، وشرحاً، وتلخيصاً، وتحشيه، وتهميشاً، دون إضافة فكر جديد، واجتهاد يناسب الأحداث، ويتعامل مع الوقائع والنوازل.

وقد تجمعت عدة عوامل ساعدت على انتكاسة الاجتهاد، نستطيع أن نقف على أبرزها، وهي:-

- موقف الخليفة المتوكل من تقريب الحنابلة والمحدثين، على حساب اضطهاد المعتزلة وأصحاب الأفكار الأخرى، تقرباً للعامة الذين تعاطفوا مع الإمام أحمد بن حنبل والمحدثين، إبان اضطهاد المأمون والمعتزلة لأتباع الإمام أحمد بن حنبل.

وإذا كان الحوار الفكري حول فتنة خلق القرآن قد اختلط باستخدام العنف من قبل المأمون نحو الإمام أحمد وأتباعه تحت حرص المأمون على الحفاظ على العقيدة، فلم يكن مبرراً للمتوكل أن ينحاز إلى رأى يجامل أتباعه على حساب إتباع رأي آخر، مما أثر على الحركة العلمية، وكان بمثابة تحذير للمجتهدين وأصحاب الأفكار الجديدة.

- ثم إن الخلفاء العباسيين الذين جاءوا بعد المتوكل، لم يكن من بينهم هذا النوع من الخلفاء الرواد، الذين كانوا يشجعون الحركة العلمية ويقربون العلماء، وبقدر ما يكون الحاكم وتصوراته تكون الأمور وأحوال الأمة. "فالناس على دين ملوكهم" حتى أمر المستعصم (٦٤٥هـ) بتقليد مذهب من المذاهب الأربعة المعروفة.
- كل هذا قلل من مساحة الحرية الفكرية، وطمأنينة العلماء، والعلم دائماً هو ابن شرعي للحرية والاستقرار، فإذا قل نصيب الأمة منهما قل نصيبها من العلم.
- انحاز الحكام إلى المذاهب المشهورة التي أقاموا لها مدارس ترعاها وتدافع عنها، كالمدرسة النظامية في بغداد، التي كانت حامية حمى المذاهب السني، والجامع الأزهر في القاهرة، الذي كان معقلاً للمذهب الشيعي، وأنشئ أصلاً خصيصا لتدريسه وترويجه والدفاع عنه، حتى أراد الله له أن يكون جامعة علمية عامة للمذهب السني ولغيره.
- لجوء الحكام أيضاً إلى الحد من كثرة اختلافات الناس، ومن ثم ظهرت المذاهب الأربعة (المالكي – الحنفي – الشافعي – الحنبلي) كمعالم بارزة تبدو السلامة في تقليدها؛ مما كان سبباً في بروز وقوة هذه المذاهب، وتقليدها، والتعصب بعد ذلك لها.
- وزاد في قوة هذه المذاهب وتقليدها وقف الأوقاف عليها وإعطاء وإعاشة شيوخها وتلاميذها منها، وكلما زادت الأوقاف على مذهب منها زاد مقلدوه.
- وزاد الأمر سوءاً أن هذه الأسباب المتقدمة جعلت بعض العلماء في البداية، يقبلون على الحكام ابتغاء نصرة مذاهبهم، وابتغاء العز بجوارهم، والتمتع بجاههم ونعمائهم، مع أن هذا خلاف ما كان عليه الأوائل من العلماء والأئمة العظام، حتى من أصحاب المذاهب الأربعة.

فالإمام مالك رفض عرض أبي جعفر والرشيد أن يترك المدينة – ويصحبه إلى بغداد مقدماً جوار الرسول ﷺ على جوار الخليفة ورفض أن يجعلا كتابه "الموطأ" كتاباً عاماً يقلده الناس ويلزمونه، لا يتجاوزونه إلى غيره.

والإمام أبو حنيفة رفض عرض الرشيد أن يتولى القضاء، حتى ليقال إن الرشيد آذاه بسبب ذلك. ونقل عنه قوله يا أمير المؤمنين أنا لا أصلح للقضاء، فسواء كنت صادقاً أو كاذباً، فلا يصلح أن تجعلني قاضياً.

والإمام الشافعي ظل متفرداً للعلم وبعده الإمام أحمد، بل إن هذا الأخير عارض المأمون وثبت على أذاه، كما هو معروف.

يقول شاه ولي الله الدهلوي:

"كان قد بقي من العلماء من هو مستمر على الطراز الأولى، وملازم صفو الدين، فكانوا إذا طلبوا هربوا وأعرضوا، فرأى أهل تلك الإعصار عز العلماء وإقبال الحكام عليهم مع إعراضهم، فاشرأبوا لنيل العز ودرك الجاه، فأصبح الفقهاء طالبين بعد أن كانوا مطلوبين، وبعد أن كانوا أعزة بالإعراض عن السلاطين، صاروا أذلة بالإقبال عليهم إلا من وفقه الله"[٧٠].

ويصف الدهلوي حال الناس قبل المائة الرابعة وبعدها فيقول:-

"كانوا غير مجمعين على التقليد الخالص لمذهب واحد بعينه، وكذلك أهل المائة الرابعة، وكان لا يتولى القضاء ولا الإفتاء إلا مجتهد، ولا يسمى الفقه إلا مجتهداً ... ثم بعد هذه القرون كان ناس آخرون. ذهبوا يميناً وشمالاً، وحدث فيهم أمور، منها الجدل والخلاف في علم الفقه".

ثم يقول:

"وفتنة هذا الجدل والخلاف والتعمق قريبة من الفتنة الأولى حين تشاجروا على الملك، وانتصر كل رجل لصاحبه، فكما أعقبت تلك ملكاً عضوضاً ووقائع صماء عمياء، فكذلك أعقبت هذه جهلاً واختلاطاً وشكوكاً ... فنشأت بعدهم قرون على التقليد الصرف لا يميزون الحق من الباطل، ولا الجدل عن الاستنباط ... فالفقيه يومئذ هو الثرثار المتشدق الذي حفظ أقوال الفقهاء، قويها وضعيفها، من غير تمييز، وسردها بشقشقة شدقيه"[٧١].

ولئن كان التقليد قد أدى بالأمة إلى هذا النتيجة المؤسفة، فإن كثيراً من العلماء – مع ذلك – يرون أن التقليد لهذه المذاهب الأربعة هو أهون الضررين.

يقول الدكتور عبد المنعم النمر[٧٢]:-

"فإذا كان في الشر خيار – كما يقال – والعقل والشرع يوصيان بارتكاب أخف الضررين، إذا لم يكن من واحد منهما بد، فمما لا شك فيه أن تقليد الناس لهذه المذاهب المحددة المعالم، الموثوقة الرأي فيها، وهم محل ثقة بين المسلمين، كان أفضل من أن يهيم المسلمون على وجوههم في صحراء لا معالم فيها يهتدون بها في سيرهم".

وهو في هذا يعتمد على مقولة شاه ولي الله الدهلوي – مع نفوره الشديد من التقليد وحمله عليه – إن تقليد هذه المذاهب الأربعة "فيه من المصالح ما لا يخفى ولاسيما في هذه الأيام التي قصرت فيها الهمم جداً، وأشربت النفوس الهوى، وأعجب كل ذي رأي برأيه".

ويرى أن ما يقوله ابن حزم من أن التقليد حرام، إنما يتم فيمن له ضرب اجتهاد (شيء من الاجتهاد) ولو في مسألة واحدة، إنما يحرم عليه التقليد أما الشر والعيب – كما يقول الدكتور النمر – أن يسير العلماء في قافلة العوام أو الذين لم يعرفوا الشريعة ولم يدرسوها، والشر الأكبر أن يكونوا هم في مقدمة القافلة وعلى رأسها"[٧٣].

ولعل الذي كان يحذره الشيخ النمر ويحذر منه كان هو الذي يحذره الشيخ المراغي شيخ الأزهر الأسبق عندما كان يدفع إلى الاجتهاد ويحض العلماء عليه قائلاً: "إن في المعاهد الدينية (على عهده) شيوخاً يحرم عليهم التقليد".

لكن – مع إجلالي وتعظيمي ووفائي، لشيخينا الجليلين النمر والمراغي – فإن ما نحذر منه أخطر وأقسى على الأمة من مجرد أن يسير العلماء في قافلة العوام، أو يرتكب العلماء حرمة التقليد، وهم سالمون.

فالخطورة من التقليد باتت تهدد مسيرة الإسلام وديمومة تشريعه، وتنذر بأن يقف الفقه الإسلامي عاجزاً أن يلاحق الحياة بمطالبها وتحدياتها المتنوعة، ولا يستطيع الفقهاء المقلدون أن يقدموا الحلول الواجبة للمشكلات الجديدة المطروحة.

ذلك أن هناك نوازل ووقائع لم تصادف فقهاءنا القدامى الأربعة، وغيرهم، وتلك طبيعة الحياة بوقائعها التي لا تتناهى، فلابد للفقه الإسلامي من الاجتهاد ليواكب هذه الوقائع، وإلا لجأت الأمة إلى حلول مستوردة، قد لا تتفق مع قيم الإسلام وأصوله، خاصة أن هناك من المتربصين في الداخل والخارج ما يسارعون إلى استيراد هذه الحلول، وإثبات عجز الفقه الإسلامي في ميادين عديدة.

- **ففي ميدان السياسة:**

أصبح التحدي لهذه الأمة وفقهها الإسلامي متمثلاً في معظم الحكام، الـذين يحكمـون الناس بغير ما جاء به الإسلام من الشورى والعدل والمساواة، ويستلبون إرادة الأمة متمـسكين بصور تاريخية محسوبة على الإسلام عبر تاريخه ويخلطون بين جوهر الإسلام في قيمه ومبادئه، وبين التاريخ في صوره التي استطاع فيها كثير من الخلفاء أن يتسنموا الحكم بغير قاعدة شرعية، تستند إلى الإسلام، أو إلى الأمة، حتى بات هؤلاء الحكام هدفاً للقوى العالمية، المتربصة بهم وبالإسلام.

لذا، بات الاجتهاد ضروريًّا لكشف قيم الإسلام ومعاييره في حق الأمة، وعقد الإمامـة، والترشيح، والبيعة، وحق التصويت، ومجالس الحل والعقد، وإشراك الأمة في الجهـاز التنفيـذي، وغير ذلك من أعمدة النظام السياسي في الإسلام، وإلا تولى غـير الأمـة الإسـلامية تـصحيح الأوضاع، أو قلبها. بما يتفق مع هوى الكائدين للإسلام والمسلمين.

ثم إن العلماء إن لم يبادروا بتحمل مسئولياتهم في الاجتهاد، فهناك نابتة من الشباب الذين ينتسبون إلى جماعات وأحزاب وقوى وتيارات سياسية تميل بالإسلام إلى تيارات وأهواء تحتاج إلى مراجعات. لأن هذه التيارات ربما تستند إلى فقه قديم تغيرت بعده معالم السياسة ومن المعلـوم أن السياسة والعلاقات الدولية في سيولة وتغير دائمين.

- **وفي ميدان الاقتصاد:**

نجد معاملات جديدة لا حصر لها وأنظمة مستحدثة ومسائل تحتاج إلى اجتهاد تضيق عنها كتب الفقه القديم كنظم البورصة، والتجارة في الأسـهم والـسندات، ودور المـال ووظيفتـه الاجتماعية، ومدى حق الملكية الفردية والصلة بينها وبين الملكية العامة، ومدى حرية الحـاكم في سن الضرائب، ومدى مسئوليته عن كفالة العمل لمواطنيه، وغير ذلك مما أصبح مثار اهتمام النظم العالمية التي تضع رأس المال محوراً يؤثر في النشاط الإنساني بمناحيه السياسية والاجتماعية، حـتى بات السوق وباتت آلياته هي الفيصل بين هذه النظم.

- **وفي الميدان الاجتماعي:**

تغيرت علاقة الرجل والمرأة في الأسرة، من حيث مشاركة كل منهما في الإنفـاق علـى البيت والأولاد، وفي مصاريف الزواج، مما اختلطت معه الحقوق والواجبات في الواقـع الـذي

اختلف كثيراً عن منظومة الحقوق والواجبات التي تحددها كتب الفقه بين الزوجين، مما فرض معه تساؤلات حول الكثير من هذه المسائل وغيرها.

بات التقليد إذن يشكل خطورة أساسية على استقرار الفرد والأسرة والمجتمع، مما يسبب البلبلة والإثارة، خاصة مع اختلاف الفتاوى، وتضارب الآراء، وعدم الاعتداء بالمرجعية العلمية التي يرجع إليها في هذه الفتاوى وهي الأزهر.

على أن الأزهر بدوره مسئول عن ملاحقة المشكلات، والمسارعة في تقديم الرأي الإسلامي ومد المجتمع به باستمرار حتى ينقطع الجدل والبلبلة، خاصة إذا تطاول بعض الهواة الذين لا يملكون أدوات الاجتهاد أو الإفتاء.

فالمجتهد له شروط لابد أن يتحقق بها، وهي:

- أن يكون حافظاً لكتاب الله كله حفظاً يمكنه من معرفة الآيات الواردة في موضوع واحد؛ لأن المعاجم والفهارس التي تصنف الآيات إنما تصنفها حسب الألفاظ، وقد توجد آية أو آيات تتحدث عن موضوع واحد، دون أن تكون العبارات واحدة. ومعرفة الآيات الواردة في موضوع واحد ضرورة للاجتهاد؛ لأن القرآن يفسر بعضه بعضاً ويكمل بعضه بعضاً. ولا تكتمل رؤية المجتهد إلى الموضوع إلا بعد الإحاطة بما ورد عنه في كتاب الله. والاقتصار على آية واحده منه قد يأتي بحكم غير صحيح أو حكم لا يعبر عن الموقف النهائي في الإسلام، لأن التدرج كان منهجاً من مناهج التشريع ومنهجاً أساسيًّا من مناهج نزول القرآن.
- أن يكون قادراً على التعامل مع السنة النبوية وتمييز أحاديث الرسول ﷺ ما ثبت صحته منها وما لم يثبت، ومعرفة سبب ورود الحديث، والمصلحة التي توخاها الرسول ﷺ .
- أن يكون مستوعباً لعقائد الإسلام وفقهه وأصول هذا الفقه، حتى يتمكن من الاستمساك بها وعدم مخالفتها.
- أن يكون دارساً للغة العربية، عارفاً بدلالات الألفاظ.
- ثم أن يكون لديه الورع والإحساس بالمسئولية الدينية والدنيوية، مترفعاً عن الصغائر، مطلوباً لا طالبا لشهوات المنصب ورغبات الطامعين متخلقاً بأخلاق الدين وقيمه.

ولا توجد هذه الشروط في أولئك الهواة الذين لم يدرسوا الثقافة الإسلامية دراسة منهجية، تحيط بعلوم الثقافة الإسلامية وصلتها بالحياة، إحاطة تمكنه من استجماع شروط الاجتهاد.

وإذا كان قانون الأزهر قد حرص على توفر هذه الشروط في أعضاء مجمع البحوث الإسلامية فإن مسئولية الأزهر الأولى: أن يحقق هذه الشروط، ويتحقق بالاجتهاد المتواصل الذي يحقق هوية الأمة ورسالتها، ويحفظ استقرارها ويحميها من البلبلة والقلق. ومن الطامعين فيها، الطامحين إلى تغيير أنظمتها وطريقة حياتها وثقافتها.

وإذا كانت الأسباب التي أدت إلى وقف الاجتهاد أو تعثره، وغلبة التقليد، ما زالت قائمة، سواء من الحكومات، أو بعض العلماء، فإن على الحكومات والعلماء والمؤسسات التي يعنيها أمر الأمة أن تعالج كل منها ما يخصها، أو ما يقع في مسئوليتها، من أسباب التقليد، لينطلق الفكر الإسلامي إلى الاجتهاد، فإن تقدم الأمم، مرهون بتقدم العقل والفكر. تحت ظلال التشريع، الذي يمثل هوية الأمة، ولذلك يستحوذ على احترامها له، والعمل به.

الهوامـــــــش

(١) سورة البقرة – الآية ٢٥٦.

(٢) سورة الشورى– الآية ٣٨.

(٣) سورة البقرة – الآية ١٨٩.

(٤) سورة البقرة – الآية ٢١٥.

(٥) سورة البقرة – الآية ٢١٧.

(٦) سورة البقرة – الآية ٢١٩.

(٧) البخاري. المناقب. باب ١٨.

(٨) سورة المائدة – الآية ٤٨.

(٩) سورة آل عمران – الآية ٥٠.

(١٠) سورة المائدة – الآية ٣.

(١١) سورة الأنعام – الآية ١١٥.

(١٢) سورة سبأ – الآية ٢٨.

(١٣) سورة الفرقان – الآية ١.

(١٤) رواه أحمد والأربعة إلا الترمذي وصححه الحاكم وأخرجه ابن حبان.

(١٥) رواه الطبراني، انظر فيض القدير للمناوي وصححه، شرح الجامع الصغير للسيوطي، مجلد ٤ صـــ ٣٤، دار المعرفة، بيروت.

(١٦) سورة الأحزاب – الآية ٥.

(١٧) سورة الجاثية – الآية ٢٤.

(١٨) سورة الأنعام – الآية ١٤٨.

(١٩) سورة يونس – الآية ٦٨.

(٢٠) صـــ ٣٣ المجلد الأول، ط ١، دار الحديث، القاهرة.

(٢١) صـــ ٥٠ نفس المصدر والطبعة.

(٢٢) رواه مسلم وأحمد عن بعض أمهات المؤمنين، وعينها الحميدي بأنها حفصة رضي الله عنها، وهو صحيح. فيض القدير للمناوي، شرح الجامع الصغير للسيوطي، ج ٦ صـــ ٢٢، دار المعرفة، بيروت.

(٢٣) سورة البقرة – الآية ١٧١.

(٢٤) ج ٢ صـــ ٢١٣، دار إحياء الكتب العربية، فيصل الحلبي. القاهرة.

(٢٥) ج ٣ صـــ ٥ ط ، دار الحديث. القاهرة.

(٢٦) ابن نجيم، الأشباه والنظائر، صـــ ٥ ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٢٨) سورة الحج – الآية ٧٨.

(٢٩) سورة البقرة – الآية ٢٨٦.

(٣٠) سورة النساء – الآية ٥٩.

(٣١) سورة النساء – الآية ٨٢.

(٣٢) سورة الأنعام – الآية ٣٨.

(٣٣) رواه أبو داود. كتاب الأقضية. باب ١١.

(٣٤) سورة النساء – الآية ١٢.

(٣٥) سورة البقرة – الآية ٢٢٨.

(٣٦) سورة آل عمران – الآية ١٥٩.

(٣٧) سورة النحل – الآية ٩٠.

(٣٨) سورة النحل – الآية ٤٤.

(٣٩) سورة الحشر – الآية ٧.

(٤٠) د. مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام، ط ٨.

(٤١) د. مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام، صـــ ٦٩، ط ٨.

(٤٢) الشيخ محمد أبو زهرة. الإمام الصادق. صـــ ٢٥٢. دار الفكر العربي. القاهرة.

(٤٣) إعلام الموقعين ج ٢ صـــ ٥.

(٤٤) الملل والنحل، صـــ ١٩٩ ج ١ تحقيق: محمد سيد كيلاني، ط ١.

(٤٥) سورة النساء – الآية ٨٣.

(٤٦) الدكتور محمد يوسف موسى. الفقه الإسلامي، صـــ ١٨٥ ط ٣.

(٤٧) الآمدي، الإحكام. نقلاً عن دكتور محمد يوسف موسى، الفقه الإسلامي، صـــ ١٨٨.

(٤٨) سورة الزمر – الآية ٥٤.

(٤٩) سورة الزمر – الآية ١٧، ١٨.,

(٥٠) يراجع: الفقه الإسلامي للدكتور محمد يوسف موسى، والمدخل الفقهي للدكتور مصطفى الزرقا. بحث: المصالح المرسلة.

(٥١) سورة البقرة – الآية ٢٩.

(٥٢) سورة الأعراف – الآية ١٩٩.

(٥٣) سورة الحج – الآية ٧٨.

(٥٤) انظر: ابن القيم. إعلام الموقعين، ج ٣، صـــ ١١١.

(٥٥) نفس المصدر، صـــ ١١٢.

(٥٦) الدكتور مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام، صـــ ١٠٥ ط ٨.

(٥٧) انظر: شروط الاجتهاد، الملل والنحل للشهرستاني، صـــ ٢٠٠، ج ١، تحقيق: محمد سيد كيلاني ط ١.

(٥٨) الدكتور محمد سلام مدكور، المدخل إلى الفقه الإسلامي، صـــ ٣١ ط ١.

(٥٩) الدكتور مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام، ج ٨ ط ٨.

(٦٠) الرسالة. تحقيق أحمد شاكر، ص ٣٥٧ – ٣٦٦، المكتبة العلمية، بيروت.

(٦١) سورة التوبة – الآية ١١١.

(٦٢) سورة التوبة – الآية ١٢٢.

(٦٣) سورة التوبة – الآية ٣٩.

(٦٤) رواه مسلم، كتاب الفضائل، ٤٣ باب ٣٨ حديث ١٣٩.

(٦٥) رواه مسلم، كتاب الفضائل، ٤٣ باب ٣٨ حديث ١٤١.

(٦٦) رواه أحمد في مسنده، ج ٤ صـ ٢٠٥، ط استانبول ١٤٠٢هـ ١٩٨٢م.

(٦٧) الخطط المقريزية ج ٢ صـ ١٤٢ نقلاً الشيخ مصطفى عبد الرازق تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، صـ ١٥٣.

(٦٨) الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، صـ ١٩٨، ج ١ ط ١.

(٦٩) رواه أبو داود والترمذي وأحمد في البيوع.

(٧٠) شاه ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة، صـ ٣٢٢، نشر دار الكتب الحديثة، نقلاً عن د/ عبد المنعم النمر. الاجتهاد صـ ١٩٢، ط ١، دار الشروق، القاهرة.

(٧١) المصدر السابق، الدهلوي حجة الله البالغة، صـ ٢٢١، د/ النمر، الاجتهاد ١٩٣.

(٧٢) في كتاب "الاجتهاد"، صـ ١٩٤٧، نفس الطبعة.

(٧٣) المصدر نفسه، صـ ١٩٥.

القرآن الكريم

السنة النبوية المطهرة

ابن حزم (أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد)

- الأحكام في أصول الأحكام.

ط ١ ١٤١٩هـ / ١٩٩٨م. دار الحديث. القاهرة.

ابن القيم (شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر)

- إعلام الموقعين عن رب العالمين.

ط ١ ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م. دار الحديث. القاهرة.

ابن نجيم الحنفي (زين الدين بن إبراهيم بن محمد)

- الأشباه والنظائر (على مذهب أبي حنيفة النعمان)

ط ١ ١٤١٩هـ / ١٩٩٩م.دار الكتب العلمية. بيروت.

بيومي (د. عبد المعطي محمد)

- رسالة دكتوراه. كلية أصول الدين. القاهرة. جامعة الأزهر).
- تجديد الفكر الإسلامي في العصر الحديث

مدخل إلى الفلسفة الإسلامية

ط١/ ١٩٧٣م. دار الطباعة المحمدية. القاهرة

الدهلوي (شاه ولي الله أحمد السرهندي)

- حجة الله البالغة

دار الكتب الحديثة.

الزرقا (د. مصطفى)

- المدخل الفقهي العام

ط ٨/ ١٩٨٣ هـ – مطبعة الحياة. دمشق.

السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر)

- الأشباه والنظائر (في قواعد وفروع الفقه الشافعي)

ط ١/١٤١٩هـ / ١٩٩٨م. دار الكتب العلمية. بيروت.

الشاطبي (أبو إسحق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي)

- الموافقات في أصول الأحكام.

ط ١/ دار إحياء الكتب العربية. فيصل عيسى البابي الحلبي.

الشافعي (محمد بن إدريس)

- الرسالة (تحقيق أحمد محمد شاكر)

بدون تاريخ. المكتبة العلمية. بيروت.

الشرستهاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد)

- الملل والنحل.

١٤٠٠ هـ/ ١٩٨٠م. دار المعرفة. بيروت.

المناوي (عبد الرءوف)

- فيض القدير شرح الجامع الصغير للسيوطي

دار المعرفة. بيروت. بدون تاريخ

النمر (دكتور عبد المنعم أحمد)

- الاجتهاد.

ط١/ ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦م. دار الشروق. القاهرة.

عبد الرازق (الشيخ مصطفى)

- تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية.

مدكور (دكتور محمد سلام)

- مدخل إلى القه الإسلامي.

١٩٨٢ هـ - الدار القومية. القاهرة.

موسى (الدكتور محمد يوسف)

- القرآن والفلسفة.
- بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط.

دار المعارف بمصر.

- الفقه الإسلامي.

ط ٣ / ١٣٧٧ هـ. – دار الكتاب العربي. القاهرة.

الفكر الديني بين التقليد والاجتهاد

تعتبر قضية الفكر الديني بين التقليد والاجتهاد، من القضايا الحيوية التي تؤثر تأثيراً مباشراً على تكوين وصياغة قيم وسلوكيات واتجاهات وثقافة أي مجتمع من المجتمعات، وبخاصة المجتمعات الشرقية، ومنطقتنا العربية.

يُعد الموقف الفكري من التراث أو التقليد، ومن الاجتهاد أو التأويل أو التجديد، من أهم المواقف الفكرية التي تحدد قدرة المجتمع والفرد على مواجهة التغيرات الكونية والمجتمعية، سواء على الصعيد السياسي، أو الثقافي، أو الاجتماعي، أو الاقتصادي.

وقد ظلت هذه المواقف الفكرية، على مدى التاريخ والعصور، من العوامل المؤدية لتقدم أو تأخر الشعوب والثقافات والدول، كما أنها المحددة لمدى انفتاح أو انغلاق الثقافات والحضارات مع الكون والطبيعة والبشر والمتغيرات، وبالتالي لموقفها من العلم والبحث والتقدم والفن والحرية والإبداع والديمقراطية، وغيرها من قضايا العصور والأجيال.

ولعلنا ونحن نبحث هذه القضية، نطرق أكثر العوامل حساسية، وبخاصة في منطقتنا العربية، وسوف يتم التركيز على المنظور المسيحي للقضية.

أولاً: تعاريف:

ما الدين؟

الدين هو النصوص والكتب المقدسة التي تدعو إلى عبادة الله والتقرب منه، ومعاملة الآخر معاملة حسنة.

ما الفكر الديني؟

الفكر الديني هو ما يُعبر به الإنسان عن فهمه للدين، وعن رؤيته الشخصية له، وعن انتمائه لهذا الدين.

ما الخطاب الديني؟

- الخطاب الديني هو محصلة مجمل الرسائل المتضمنة والمعلنة من القيادات والمؤسسات الدينية والإعلامية والتعليمية، المرسلة لأصحاب دين معين، ولتعريف الآخرين بغايات ووسائل هذا الدين.

- وهو أيضاً المنظومة الفكرية من المفاهيم والمقولات النظرية الدينية، التي تمد الفرد والمجتمع بمصادر فهمه وإدراكه للواقع الاجتماعي القائم.

ما المقصود بالتجديد؟

هو التجديد المستمر للفكر والخطاب الديني، أي تجديد ما يعبر به الإنسان أو المؤسسة الدينية عن فهمها لغايات ورسائل الدين للبشرية، وكيف يتكيف هذا الفكر والخطاب مع مستجدات العصر، ويمكن أن يحدث ذلك عن طريق صياغة الفكر والأساليب الدينية التي تُستخدم في التعليم والإدارة والعلاقات وغيرها، لتتلاءم مع المتغيرات والمعطيات الجديدة . فتجديد الفكر والخطاب حركة مستمرة لا تتوقف.

ثانياً: إشكاليات تجديد الفكر الديني:

إشكاليات الحركة بين التقليد والتراث، إلى الاجتهاد والتأويل والتجديد:

إشكالية المتغيرات الحادة والسريعة في عالم اليوم:

نعيش فترة زمنية تتسم بالتغيير الحاد والسريع، نتيجة للتطورات الهائلة في التكنولوجيا وفي حركة المجتمع، من عصر الزراعة إلى عصر الصناعة إلى عصر المعلوماتية. وقد أدت ثورة الاتصالات والمعلومات إلى تحول كبير إلى الكوكبية أو العولمة. كما نتج عن هذه الثورة محاولات بناء صيغ جديدة موحدة للإنسانية، في المجالات الاقتصادية والسياسية، والاجتماعية والثقافية والأخلاقية. والبعض من هذه الصيغ إنساني وعقلاني، والبعض الآخر يتسم بالهيمنة والسيادة.

كان لذلك تأثيرات ضخمة على سلوكيات الشعوب والدول، فمنها ما اتجه إلى الذوبان في هذه الحركة الشديدة للعولمة، ومنها ما وقف موقف الرافض لهذه الحركة الجديدة، ومنها ما وقف موقف المتشكك والمتردد، من الحركة.

كذلك كان موقف الفكر الديني من هذه المتغيرات الحادة والسريعة، من الرفض الكامل لكل ما تطرحه أو تصوغه الكوكبية، إلى الدعوة إلى التوحد الكامل والذوبان في الحركة، ويحيا أصحاب الفكر الديني الآن فترة صراع.

إشكالية المؤسسات الدينية وقدرتها على تجديد الفكر الديني أو قدرتها إلى التحرك من التراث والتقليد إلى الاجتهاد والتأويل للتجديد:

تقوم المؤسسات الدينية على تثبيت الكثير من الثوابت والقيم الدينية والحفاظ عليها، ومواجهة أية حركات لمحاولة مناقشتها أو الحوار حولها، ويصبح دور المؤسسة الدينية هو غرس هذه الثوابت والقيم في نفوس أتباع هذا الدين، والحفاظ على استمرارها. بعض هذه الثوابت هو نتاج الفكر الديني الذي تتبناه هذه المؤسسات وقياداتها، إذ إن إحداث أي تغيير أو تجديد في هذا الفكر وهذه الثوابت، ربما يعرض هذه المؤسسات لعدم الاستقرار والاهتزاز، وفقدان الثقة فيما ركزت عليه من ثوابت. لذا فإن حركة هذه المؤسسات بين التراث أو التقليد (الذي يتسم بكثير من الثوابت) إلى الاجتهاد والتأويل (بما يتضمن من نقد لبعض الثوابت) هي حركة بطيئة، بها الكثير من الجمود. لذا تواجه المؤسسات الدينية ــ وبخاصة التقليدية ــ تحديات كبيرة في محاولة بناء الحجة والمنطق والفكر، في مواجهة الاجتهاد والتفسير والتجديد.

إشكالية المناخ السياسي والاجتماعي والثقافي العام الذي يسود العالم والمنطقة:

يسود العالم الآن مناخ يتسم بتغيرات سياسية وثقافية جامحة، تفرض أوضاعاً سياسية وثقافية واجتماعية واقتصادية كثيرة، بين ما هو مرفوض منها وبين ما يمكن استيعابه وإدارته.

كما يتسم المناخ المحلي والإقليمي الذي نحيا فيه ــ في غالب الأحيان ــ بالجمود والسلفية، فالفكر الذي يسيطر على الأغلبية، هو الفكر الماضوي الذي يستعيد الماضي البعيد بثقافته وفكره وسلوكياته، ويحاول أن يفرضه على الحاضر والمستقبل، وكل ما يخالف هذا يعتبر مرفوضاً.إلى جانب سيادة مناخ الاستبداد السياسي، الذي لا يسمح بالحرية والإبداع والمشاركة الحقيقية.

لذا فإن القدرة على إدراك المناخ الكوكبي السائد وفهمه، إلى جانب ثقافة الاستبداد والماضوية في المجتمع، هي من الإشكاليات والتحديات التي تواجه الحركة بين التقليد والتراث، إلى الاجتهاد والتأويل والتجديد.

إشكالية الموقف من الدين:

تُشكل نظرة الناس والمؤسسات الدينية إلى الدين في حد ذاته إشكالية تؤثر بشكل مباشر على الحركة من التقليد والتراث إلى الاجتهاد والتجديد. ويمكننا تحليل هذه النظرة أو الموقف ــ وبخاصة من المنظور المسيحي ــ بإلقاء بعض التساؤلات:

- هل الدين هو انسحاب من المجتمع والعالم، والاغتراب عنه وعن قضاياه وهمومه؟
- هل الدين هو علاقة رأسية فقط بين الإنسان وربه دون النظر إلى علاقة الإنسان بأخيه الإنسان، وبالعالم المحيط به؟
- ما علاقة الدين بالسياسة أو الحكم؟
- ما علاقة الدين بالعلم والبحث العلمي؟ هل هي علاقات تطابق أم تمايز؟
- هل ينحصر الدين في الحديث فقط عن الآخرة والقيامة والغيبيّات، أم يتوجه الدين أيضاً إلى الحياة والإعمار، والإبداع، وإقامة العدالة، وصنع الخير والسلام، ونشر الحب بين الناس؟
- هل الدين تحذير وتغييب للعقل والفكر؟ وما دور العقل في الإيمان؟
- ما علاقة القيادات والمؤسسات الدينية بأتباع هذا الدين؟ هل هي علاقة فوقية سلطاوية تفرض فيها التعاليم والقيم؟

إن الموقف من الدين يعتبر من المحددات الرئيسية، كإشكالية لتجديد الفكر والخطاب الديني.

إشكالية الاقتراب من النص الديني:

يعتبر الاقتراب من النص الديني باعتباره نصاً مقدساً، من الإشكاليات الكبرى للحركة بين التقليد والاجتهاد.

الاقتراب هنا بمعنى الفهم للمعنى والرسالة المقصودين من النص، وبالتالي يأخذنا ذلك إلى التفسير والاجتهاد والتأويل، لكي نصل إلى جوهر ومغزى النص والقصد منه.

نفهم في المنظور المسيحي، أن النص كُتب من خلال إعلان من الله للإنسان. فالوحي هو إعلان الله عن نفسه للإنسان. وبهذا كَتب النص كُتَّاب من البشر، وتكلم الله من خلال هؤلاء البشر. لذا فإن النص له طبيعة مزدوجة في كتابته: طبيعة إلهية وطبيعة بشرية، ولذلك فالاقتراب إليه يجب أن يكون مزدوجاً باعتبار هاتين الصفتين. نقترب للنص بوقار باعتباره إلهياً، وأيضاً بالتحليل والبحث باعتبار الدور البشري فيه، وهذا يشكل تحدياً لكل الذين يقتربون من محاولة فهم النصوص المقدسة.

كما أننا ندرك أيضاً أن ما كُتب قد كُتب في سياق تاريخي وثقافي وحضاري مختلف عن السياق التاريخي والثقافي والحضاري الذي نعيشه اليوم. والتحدي هو كيف ندرك ونفهم المعنى والرسالة من النص، من خلال تميزه عن الجانب الثقافي والحضاري له. لذا فإن عاملي العنصر البشري والثقافي في النصوص المقدسة، يضعاننا في إشكالية كبرى عند محاولة فهم وإدراك القصد الرئيسي من هذه النصوص، وما هو الثابت فيها وما هو المتغيّر.

ثالثاً: حرية الفكر وحرية التفسير والاجتهاد:

في العصور الوسطى، عانى الشعب بأوروبا الكثير من القمع، ومن سلب حريته. وقد بدأت بوادر الحرية في الظهور عندما بدأ عصر النهضة من القرن الرابع عشر. وعندما بدأ الإصلاح كانت العقبة المهمة هي المطالبة بالحرية للشعب،، في ضوء حق الإنسان في أن يقرأ الكتاب المقدس بلغته، وأن يتعبد بلغة يفهمها.

ولقد فجر الإصلاح حرية الفكر وحرية التفسير، فبدون حرية الفكر لا نستطيع أن نجد الإبداع في كافة مجالات الحياة. ومن حقوق الإنسان أن يفكر، وأن يفكر بحرية، وحرية الفكر تتطلب الإدراك الواعي الفاهم، فبدون إدراك تكون الحرية بلا أساس أو ضوابط.

والحرية الفكرية هي حرية مسئولة أيضاً. فهي ترتبط بالاتفاق الجماعي دون محاكمة للأفكار الفردية، وإلا نكون قد سلبنا الحرية مرة أخرى. لذا فإن الاتفاق الجماعي يقوم على حق الاختلاف.

آمن المصلحون الأوائل بأن الله أرشد كُتاب الكتاب المقدس إلى الفكرة، وهم عبروا عنها كل بطريقته، وبالتالي تأثروا بثقافة عصورهم وهم يكتبون. ومن هنا قام الإصلاح الديني بفصل النصوص المقدسة عن التقليد الكنسي في ذلك الوقت، واعتبر أن المرجعية إنما هي للنصوص المقدسة فقط، وليست للتقليد الكنسي، الذي اعتبرته الكنيسة السائدة في ذلك الوقت موازياً للنصوص المقدسة ومرجعاً أساسياً أيضاً.

وكما رأينا أكد الإصلاح على حرية الفكر، مما أدى إلى انتشار حرية التفسير في إطار علمي واعٍ. فيجب على المفسر أن يكون دارساً للتاريخ واللغة، والثقافة التي ظهر فيها وبها النص

المقدس، لكي يكون قادراً على إدراك المعنى والمغزى والهدف من النص، مع تمييزه عن الثقافة والمعطيات التاريخية في وقت تحرير النص. فكان ذلك عاملاً هاماً في الحرية، والحركة من فهم التراث والتقليد إلى حرية الاجتهاد والتفسير، وانطلق ذلك إلى التجديد والإبداع في الفكر.

وفي ضوء تركيزه على الحرية الفكرية، أعان الإصلاح الديني على كثرة ظهور مدارس التفسير المسيحي، وانتشارها. وقد تدرجت هذه المدارس عبر العصور والأزمنة، من مدارس التفسير الحرفية إلى الرمزية إلى النقدية، وهذه بعض الأمثلة من مدارس التفسير المسيحية:

- المدرسة العقلانية في التفسير: وقد ظهرت في القرنين السابع عشر والثامن عشر، وقد نادت بأن معيار التفسير هو العقل. وقد ظهرت مدارس أخرى تقلل من سلطان العقل، بإظهار قصوره.
- مدرسة الأرثوذكسية الجديدة: وقد ظهرت في أوائل القرن العشرين بعد الحرب العالمية الأولى، وهي تيار محافظ، يُشكل مواجهةً لتيار الليبرالية الذي ظهر في القرون السابقة.
- مدرسة علم التفسير الحديث، وهي تعبر عن حركة عملية بُنيت على حاجة الإنسان المعاصر إلى فهم النصوص الدينية فهماً حقيقياً، وهي تركز على الجانب الإيجابي في التفسير.

وقد اعتبر البعض أن حركة الإصلاح الديني في أوروبا هي أصلاً حركة تفسيرية جديدة للنصوص الدينية.

هذا وتقف تقف المدارس التفسيرية المختلفة مواقف حادة من بعضها البعض. لذا فإن الموقف من النص يمثل تحدياً آخر يواجه الحركة من التراث إلى الاجتهاد.

رابعاً: قضايا أساسية في الفكر الديني المسيحي، وتباين المواقف الفكرية منها، في ضوء الحركة من التقليد والاجتهاد:

في ضوء الموقف أو الفهم الذي تتبناه جماعة مسيحية معينة من الوحي أو التفسير للنصوص الدينية، وكذلك في ضوء الثقافة العامة والظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية لهذه الجماعة، فإنها تتبنى إلى حد كبير موقفاً محدداً من بعض القضايا الدينية الفكرية، مما يوجه سلوكها وعلاقاتها وفهمها لنفسها كجماعة ولعلاقاتها بالمجتمع الأكبر.

ولنأخذ ــ على سبيل المثال ــ ثلاث قضايا فكرية محددة:

(أ) الموقف من الشريعة أو الناموس أو الوصايا أو القانون الديني

تباينت مواقف الجماعات المسيحية المختلفة عبر العصور، وفي العصر الواحد، من الشريعة. فبينما يرى بعضٌ أن الشريعة أو الناموس، لابد من تطبيقه حرفياً والامتثال له كما جاء به الوحي، يرى بعضٌ آخر أن هذا القانون أو الناموس كان مقصوداً به الناس في ذلك العصر ولا حاجة بنا إلى تطبيقه الآن. ويرى آخرون أنه القصد من هذا القانون لم يكن هو معاقبة الإنسان على أخطائه، بل كان نوعاً من التوجيه، كما لم يكن القصد هو تطبيق الشريعة أو القانون حرفياً، بل كان القصد هو فهم وإدراك ما وراء الشريعة المعني المقصود بها ومراعاته. مثلاً من الوصايا العشر "لا تقتل" لا يعني فقط القتل بمعناه المباشر، بل يعني أن النفس البشرية تحتاج إلى الرعاية والاهتمام، والعناية والاحترام، وبالتالي فقتلها مرفوض في الشريعة، فالقتل هنا ليس بمعناه الحرفي ، لكنه يتجاوزه بالمعنى إلى تحقير كرامة الإنسان والاستهانة به.

وهناك من يرى أن علينا أن نؤكد ما هو لصالح الإنسان وخيره وسعادته. وبالتالي فإن الأصلح هو تغليب مصلحة الإنسان على الشريعة أو القانون، وأن المسيحية قد غلَّبَت المحبة على الشريعة، فالشريعة لأجل الإنسان وليس الإنسان لأجل الشريعة، ونحن نرى ذلك واضحاً في كثير من كلمات وعظات وأمثلة السيد المسيح نفسه للتلاميذ والجماهير. فكيف نحكم ــ مثلاً ــ على فقير وجائع يسرق رغيفاً من العيش، بينما نترك هؤلاء الذين يستغلونه، ويثرون على حساب الشعوب، دون أن يظهروا للناس أنهم يسرقون أو ينهبون.

لذلك فإن تبني أي جماعة مسيحية لأي من المواقف السابقة يؤثر على نظرتها وعلاقاتها معاً، ومع الآخرين، ومع النصوص المقدسة، ومع الكنيسة كمؤسسة، ومع المجتمع الأكبر. ويؤثر ذلك بالقطع على حجم الثوابت الدينية،، التي لابد أن يرتبط بها الإنسان، ويكون مقيداً بها. فكلما اعتقد الفرد أن عليه أن ينفذ كل ما جاء بالنصوص حرفياً، زاد حجم الثوابت والمعتقدات والطقوس والتقاليد. وكلما قلت مساحة الحرية في استخدام العقل لاستخراج المعاني والمبادئ والقيم التي تحكم الحياة، كان العكس بالطبع صحيحاً. وبهذا تتأثر الحركة بين التقليد والتراث، الاجتهاد والتفسير.

(ب) الموقف من العالم المادي/ العالم الحاضر/ والعالم الآتي بعد الموت:

تباينت أيضاً مواقف الجماعات المسيحية المتنوعة عبر العصور وداخل العصر الواحد حول موقفها ومفهومها من العالم. البعض يرى أن هذا العالم شرير ويتحكم فيه الشيطان، وعليهم أن يحفظوا أنفسهم من شر هذا العالم بالانعزال عنه وعدم الانخراط فيه، وأن حياتهم في العالم قصيرة، وأن الأهم هو حفظ الإنسان في هذا العالم بلا دنس للحياة الآتية بعد الممات.

ويتبنى آخرون موقف أن العالم شرير، لكن عليهم أن يغيروا من هذا العالم إلى الأفضل وأن يعملوا على نزع الشر منه بمواجهته لا بالهروب منه. ويقف هؤلاء موقفاً معادياً لكل أساليب الترفيه والتجديد (غالباً) ويقومون باستمرار الحكم على الأشياء، باعتبارها خيراً أو شراً، ويتمسكون بأساليب حياة أغلبها تقليدي، فيها الكثير من الثوابت.

ويرى آخرون أن العالم هو خليقة جميلة بكل ما فيه، وأن على الإنسان أن يتمتع به دون أن يُفسده ووصل بعض هؤلاء إلى تبني مفهوم معين، هو أن التنمية المستدامة الحديثة هي مسئوليتنا كبشر لحفظ الموارد للأجيال القادمة، باعتبارها مسؤولية روحية أيضاً. يقف هؤلاء موقفاً إيجابياً من الحياة، ويعتبرون أن التمتع بها دون إسراف شيء مهم لهم.

وبالطبع فإن تبني أي موقف من المواقف السابقة يعكس تصورات متنوعة عن علاقة الجماعة بالعالم المحيط بها، سواء للانعزال عنه، أو محاوله تغييره وتنقيته من الشر، أو التفاعل معه باعتبار أن الجماعة شريكة فيه، وبالتالي فإن ذلك يشكل تبايناً ثقافياً بين هذه الجماعات. ويؤثر ذلك تأثيراً سلبياً مباشراً على الحركة بين التقليد والتراث إلى الاجتهاد والتفسير والتجديد.

(ج) الموقف من العقل والعلم

كما هو الحال في تباين المواقف من الشريعة والعالم، يتباين موقف الجماعات المسيحية أيضاً من العقل والعلم، فيرى بعضهم (خاصة في الماضي والعصور الوسطى) إلى أن العلم والحقائق العلمية محكومة بما جاء في الكتاب المقدس فقط، وأن أي تعارض بين العلم والكتاب المقدس يُغلب الكتاب المقدس على العلم. بينما يرى بعضهم الآخر أن الكتاب المقدس ليس كتاب علم، وأن العلوم لها مبادئها ومناهجها الدراسية والبحثية، وعلى الإنسان أن يُعمل عقله في التفكير والبحث، بغض النظر عما جاء في الكتاب المقدس، وأنه ليس من المفيد البحث فيما يتفق أو

يتعارض بين العلم والكتاب المقدس. و يحاول آخرون التوفيق بين ما يصل إليه العلم وبين الكتاب المقدس حتى لا يتعارضا معاً.

وبالتالي، فإننا نرى أيضاً أن تباين المواقف هذه يؤثر بطريقة مباشرة على سلوك الجماعة في نظرتها للعلم والتقدم والأبحاث العلمية الجديدة، إلى غير ذلك، وتصبح أيضاً عاملاً هاماً في تشكيل ثقافة هذه الجماعة.

فمثلاً يختلف موقف هذه الجماعات المختلفة من أية نظرية علمية جديدة، وقد لمسنا جميعاً المواقف المتباينة التي اتخذتها هذه الجماعات من الاستنساخ، فالبعض يرفض والبعض يبيح والبعض يضع ضوابط، وهكذا.

نؤكد هنا تشابك العوامل المحددة للحركة من التقليد إلى الاجتهاد، وما تعرضنا له هو بعض نماذج للعوامل الدينية التي يمكن أن تؤثر على ذلك بشكل مباشر وغير مباشر. وما تتبناه الجماعة الكبرى في مجتمع ما، يؤثر على الصيغة العامة لثقافة هذا المجتمع. فيمكن أن نقول مثلاً إن الأغلبية في المجتمعات الأوروبية قد تأثرت تأثراً كبيراً بالإصلاح الديني والنهضة الصناعية والتكنولوجية، فهي تتجه (رغم وجود أقليات بها تختلف عن الصيغة العامة للثقافة الأوروبية) نحو ثقافة تتسم بالحرية في التفكير، وباستخدام أكبر للعقل والتفكير العلمي، مع الاعتراف بأن هناك تجاوزات في ذلك. ويمكن أيضاً أن نقول إن الجماعة المسيحية الغالبة في الشرق قد تأثرت ــ إلى حد كبير ــ بالتقليدية وشرعية النص الديني، ووضعه فوق العقل، وإخضاع العقل للنص الديني، رغم وجود أقليات داخل هذه الجماعة تختلف عن الأغلبية في ثقافتها ومواقفها.

القيود الاجتماعية على الحرية الفكرية

الذات المفكرة: الحرية، المعرفة، المُكنة:

يتكون المجتمع من ذوات متفاعلة. ورغم أن الذوات المتفاعلة – عبر شبكة العلاقات في الحياة اليومية – تشترك في صور عامة من التفاعلات، تجتمع على حد أدنى من القيم والمعايير، فإن كل ذات فاعلة تكون لها خصوصية داخل الحقل الذي ترتبط به أكثر من غيره من الحقول. ومن هنا نجد أن الذات تميل دائماً إلى أن تأوي نفسها داخل الحقل الذي تستريح فيه، وتجد فيه تعبيراً عن قدراتها وإمكاناتها، أو إلى الحقل الذي تجد فيه آفاقاً للحرية تتوق إليها وتسعى إلى تملكها. فهذه ذات تأوي نفسها في عالم التجارة أو الصناعة، وتلك ذات تأوي نفسها في عالم الدين والوعظ والإرشاد، وثالثة إلى عالم السياسة، ورابعة تميل إلى عالم الفكر والثقافة.

وعندما نتحدث عن الذات المفكرة فإننا نقصد هذه الذات التي آثرت أن تأوي إلى عالم الفكر، والتي تجد في الإبداع الفكري والثقافي وسيلة لتحقيق طموحها وأهدافها. وإذا كان مفهوم الحرية هو أحد المفاهيم الأصيلة التي تتأسس عليها الحياة الاجتماعية الطبيعية التي لا يمسها قهر ولا ظلم ولا عدوان، فإن هذا المفهوم يكون أكثر جدوى وأهمية عندما نتحدث عن الحقل الثقافي والفكري. فهذا الحقل له استقلاليته الخاصة. وكلما استطاع هذا الحقل أن يحقق هذه الاستقلالية، وأن يحافظ على حدوده مفتوحة دون مساس باستقلاليته، استطاع أن يوفر لهؤلاء الذين يعملون في داخله آفاقاً رحبة للإبداع والإنتاج الفكري الخصب.

وأحسب أن النسق الثقافي – أو الحقل الثقافي – لا يستطيع أن يحقق هذه الاستقلالية دون أن تكون الحرية قيمة عامة تسري في بنية المجتمع برمته، وتسري في بنية الحقل الثقافي على وجه خاص. إن الذات المفكرة لا تستطيع أن تأتي بكل ما عندها من إمكانات للإبداع إلا إذا كانت ذاتياً حرة طليقة تغرد في آفاق الفكر والثقافة دون أن يمسها جور أو ظلم أو عدوان، ودون أن تؤثر عليها المؤثرات الثقافية الجامدة والأيديولوجيات السياسية المتحجرة، وصور الخطاب الفكري المتسلط والمتعصب. وتأتي معظم هذه المؤثرات من خارج الحقل الثقافي نفسه، وإن كان القليل منها يأتي من داخله. ورغم أننا على وعي بأهمية الصورة المثالية لتحقيق الحرية الفكرية للذوات المفكرة واستقلالية الحقل الثقافي، فإننا نسلم – في الوقت نفسه – أن هذه الصورة المثالية لا تتحقق إلا في النذر اليسير. غير أن تفهم المشكلة بشكل أفضل يجعلنا نضع هذه الصورة المثالية في مقابل صورتها النقيضة التي يظهر فيها نموذج للحياة تنسكب فيه الحقول بعضها على البعض الآخر فتؤثر على استقلالية الحقل الثقافي والفكري، وتتكاثر فيها الكوابح من كل

حدب وصوب، فيموت فيها الفكر، وتموت فيها الذات المفكرة. وما بين هذين القطبين (الحرية المطلقة للذات المفكرة والكبح المطلق لها) تقع المجتمعات – قرباً أو بعداً – من هذا القطب أو ذاك. وعلى أيه حال فإنه لابد من توفر قدر معقول من الحرية للذات المفكرة، ومن الاستقلال للحقل الثقافي، لكي يجد الإبداع الفكري له مكاناً في الوجود.

إذا تحققت للذات المفكرة هذه الحرية، وإذا حقق الحقل الثقافي هذه الاستقلالية، فإن الذات تصبح قادرة على أن تكون ذاتياً عارفة، ويصبح الحقل الثقافي قادراً على أن يتمثل بالمعرفة. وتتجاوز المعرفة داخل الحقل الثقافي المعرفة العادية، كذلك المعرفة التي تملكها الذات العارفة حدود المعرفة العادية. فالحقل الثقافي أكثر انفتاحاً على المعارف والمعلومات، وهو يطلبها من مظانها، ويتفاعل معها، مضيفاً إليها قبل أن يعاود بثها على بقية الحقول. وعلى قدر انفتاح الحقل الثقافي على قنوات المعلومات ومصادر المعرفة، وعلى قدر ما يتمكن هذا الحقل من استيعاب هذه المعرفة وهضمها، على قدر ما يتمكن من إنتاج الفكر وإعادة بثه من جديد على بقية حقول المجتمع. ثمة تطابق هنا بين قدرة الحقل الثقافي على الاستيعاب والهضم وعلى الدرس والتأمل، وبين قدرة الذوات المفكرة داخله على أن تنتج الفكر، وعلى أن تساهم في الإبداع الإنساني.

إن ثمة خيطاً قوياً هنا يربط بين مُكنة المعرفة وبين الفعل الحر، ومن ثم الفكر الحر. فكلما ازدادت مُكنه المعرفة، ازدادت مُكنة الفعل، أي تصبح الذات قادرة على أن تختار من بين كل الاختيارات المتاحة بما فيها اختيار النقيض. فثمة إمكانية هنا للتناقض والاختلاف، وثمة إمكانية للنقض والرفض، بل للتمرد أحياناً. وإذا ما تحقق هذا الظرف فإن الحقل المعرفي (الفكري) يصبح – عندئذ – الحقل القادر على توليد الوعي، وعلى بلورة الأفكار القائدة والرائدة، بل وعلى تطوير مستوى من الخطاب المتميز المفارق. وقد تكتمل صورته المثالية والمعيارية لو أنه أصبح قادراً على الانطلاق وعدم الالتصاق بالقدم والتقليد، والسعي الدائم نحو الانعكاسية والشفافية، وتأمل الذات من أجل الأفضل والأجود. تلك القدرة الحداثية هي التي تمنح هذا العقل وظيفته في منح المجتمع أجود الأفكار، وفى تمكين المجتمع بأسره من أن ينطلق مستمراً في آفاق التقدم.

قد تكون هذه الصياغة مثالية. هذا حق؛ ولكنها مفيدة في الكشف عن الصورة النقيضة التي نرى فيها غياباً لاستقلال الحقل الثقافي والفكري، وقصوراً في قدرته على تملك المعرفة، ومن

ثم قصوراً في قدرة الذوات الفاعلة فيه على أن تتحرك بحرية، أو أن تفكر بحرية أو أن تمتلك مُكنة الفكر والفعل. وتلك هي الطامة الكبرى التي تؤدى بالمجتمع إلى أن ينكفئ على نفسه، وأن يتأمل ذاته بالعكس (أي بالالتفاف الدائم حول الماضي وليس المستقبل)، وإلى أن تنمو فيه الحشائش الضارة بدلاً من الورود، وأن يجسم عليه الظلام بدلاً من نور الفكر.

البنية الطاردة للفكر:

تحتاج الذات المفكرة إلى أفق مفتوح، والى بيئة تحتضنها وتساعدها على أن تفكر وتبدع. ويعد هذا أحد الشروط الأساسية لنمو الفكر والإبداع. فالبذرة لا تنبت إلا في بيئة ملائمة توفر لها شروط نموها. وهكذا الفكرة، لا تنبت ولا تنمو إلا إذا توفرت لها بيئة اجتماعية ملائمة تكون محركة لها، وداعية لنموها وانتشارها، وقادرة على أن تحتضنها، وأن تطور من نفسها، لكي تتواكب مع ما تفرضه الفكرة من تغيرات. ومن ثم فنحن هنا بإزاء ثلاثة شروط بنيوية لنمو الفكرة، الشرط الأول: يتصل بقدرة البنية على أن تحرك الأفكار وتشجعها وتدفعها إلى الظهور، والثاني: يتصل بقدرة البنية على أن تنشر الفكرة وترعى حركتها، والثالث: المرونة في استجابة البنية للتغير في ضوء الفكرة الجديدة. وإذا لم تستطع البنية الاجتماعية توفير هذه الشروط الثلاثة معاً، فإنها تصبح بنية طاردة للفكرة، وغير قادرة على أن تشكل تربة صالحة لنمو الأفكار وانتشارها.

ولنا أن نسأل في ضوء هذا الافتراض النظري عما إذا كانت بنية المجتمع العربي بنية حاضنه للفكرة أم طاردة لها؟ ومن الواضح أننا لا نستطيع الإجابة على هذا السؤال بسهوله، كما أننا لا نستطيع أن نقطع بالقول حول أي قطب من قطبي هذه الثنائية تلتف البنية الاجتماعية العربية. لقد شهدت البنية الاجتماعية العربية نمو بعض الأفكار، ولكن المتأمل لحركة ظهور الأفكار يجد أنها حركة عشوائية غير مؤسسة، ولا تخضع إلا لاعتبار الاجتهاد الشخصي، ولهذا فإن الأفكار الأصيلة تظهر متباعدة، لا رابط بينها، وتكون أشبه بالوهج الذي ما يلبث أن ينطفئ. وكثير من الأفكار لا تنتشر بعد ظهورها، إذ إن البنية تفسح المجال لانتشار أفكار دون غيرها. وأغلب الظن أنها تسمح بانتشار الأفكار الأقرب إلى التراث، وتعاند الأفكار الحداثية والثورية. نستطيع أن نأخذ من تاريخنا الحديث مثالين يوضحان طبيعة تعامل المجتمع مع فكرتين ظهرتا في فترتين مختلفتين.

المثال الأول: الفكرة التي طرحها طه حسين (١٨٨٩-١٩٧٣) في كتابه الأدب الجاهلي (المنشور عام ١٩٢٦) والتي أسس فيها لمنهج جديد يقوم على الموضوعية والشك المنهجي، والتي طبقها على درس الشعر الجاهلي، داعياً إلى عدم الاعتداد بالنصوص الدينية كمصدر للتوثيق التاريخي. لقد وقف المجتمع ضد هذه الفكرة وصد عنها صدوداً كبيرة، وأجبر صاحبها على التخلي عن بعض منها. وتزعم الأزهر هذا الرفض للفكرة وجاراه المجتمع في ذلك، واختفت الفكرة دون أن تقوم لها قائمة حتى الآن.

والمثال الثاني: الفكرة التي طرحها سيد قطب (١٩٠٦-١٩٦٦) في كتابه "معالم الطريق" (المنشور عام ١٩٦٥)، الذي انتقد فيه النظم والأيديولوجيات السياسية المغايرة للإسلام، والذي دعا – فيه – إلى تأسيس مملكة الله في الأرض وفقاً لمبادئ الإسلام، بحيث "تكون شريعة الله هي الحاكمة، وأن يكون مرد الأمر إلى الله وفق ما قرره من شريعة مبينةً".

حقيقة إن قطب قد دفع حياته ثمناً لصراع مع السلطة السياسية، ولكن محاكمته لم تكن على أفكاره بقدر ما كانت تعبيراً عن صراع بين حركة الأخوان المسلمين ونظام الحكم الناصري. ولكن أفكاره لم تمت كما ماتت أفكار طه حسين وغيرها من الأفكار التنويرية، بل إنها وجدت تربة مهيأة وصالحة مع ظهور المد الأصولي في العالم الإسلامي، وأصبحت أفكار سيد قطب مرجعاً لكل باحث عن "حل إسلامي" لمشكلات عصرنا، ولم ير أحد في أفكار طه حسين أو غيره حلاً لأي مشكلة في حياتنا. وإذا أقدم أحد على فعل ذلك فإنه يتعرض لنقد مرير، ويتهم بأنه من غُلاء العلمانيين، وربما يتهم بالإلحاد كما حدث في قضية نصر أبو زيد الذي أثار كتابه- "مفهوم النص (المنشور عام ١٩٩٠) وكتابه "نقد الخطاب الديني" (المنشور عام ١٩٩٢) – عليه ثائرة المتزمتين، ودفعوا به إلى قائمة المحكمة مُتّهمَاً بالإلحاد.

تبدو البنية هنا وكأنها تلتصق بإطارها الثقافي الموروث، فتنبط عليه ولا تفارقه ولا تتجاوزه. وهذه هي الحالة التي أميل إلى أن أسميها بحالة "التوقف التقليدي" أو "السُبات التقليدي"، الذي يحاور فيه المجتمع الحداثة ويأخذ أشكالها، ولكنه لا يقترب من جوهرها، ولا يستطيع أن يطور من مورثه الثقافي جذراً حداثياً يستطيع من خلاله – أن يساير به حياة المجتمعات المعاصرة وفكرها، وهو في هذا الحوار يقلد الحداثة ويصبح أكثر التصاقاً بالتقاليد والموروثات وإن أصاب بعضها شيء من الحداثة. ودليلنا على ذلك قد يطول عرضه، ولكن حسبنا هنا أن نأخذ

مثالاً من الطريقة التي تعامل بها المجتمع مع الخرافات أو المعتقدات الشعبية المثبطة للهمم، والكابحة للمبادرة . ولننظر مثلا إلى الطريقة التي يتجسد فيها مفهوم الحسد في الحياة اليومية. إن الحسد يمكن أن يكون طاقة إيجابية يدفع الناس، إذا ما نظروا إلى من سواهم من الناجحين المتميزين، بهدف الوصول إلى مزيد من النجاح والتقدم. وهنا تتحول الطاقة النفسية السلبية إلى طاقة إيجابية تبنى المجتمع وتقرب بين الناس وتدفع إلى الثقة. ونستطيع أن نضرب أمثلة عديدة على الطريقة التي يتعامل بها الناس في المجتمع العربي الحديث، والتي تعكس الحالة التي نطلق عليها حالة "السُبات التقليدي"، أو التي أطلقنا عليها في سياق آخر"الحداثة البرّانية" (انظر كتابنا: تناقضات الحداثة في مصر). إن هذه الحالة قد تجعل المجتمع يقاوم أفكاراً أخرى، ويقبل أفكاراً معينة طبقاً لاعتبارات سياسية واقتصادية. وقد تنتهي هذه الحالة بأن يميل المجتمع ميلاً نحو صنوف الفكر وضروب السلوك التي "تلوك" الموروث دون مناقشة، وأن يحيد حيدة كبيرة عن صنوف الفكر، وضروب السلوك الحدايثة التي ترفع من شأن العقل والاجتهاد والاختلاف والتطلع الدائم إلى التقدم.

وقد يدعونا هذا التحليل إلى أن نطرح مفهوم الحرية الفكرية بمعنى جديد. أقصد الحرية التي يتيحها المجتمع لحقل الاختلاف، والسعي نحو قبول الآخر والتسامح والميل نحو تجاوز الموروثات المثبطة من الخرافات والعادات. فالحرية الفكرية لا تمنح فقط بقوانين تسنها الدولة، أو بسلوك الدولة إزاء الذوات المفكرة وما تنتجه من إبداعات فكرية وفنية وعلمية فهذه لا يشكل إلا جزءاً قليلاً من الحرية الفكرية. إن الحرية الفكرية هي حرية المجتمع في أن يعرف وأن يفكر، وأن يخلق من نسيج علاقاته اليومية وقيمه ومعتقداته، كل ما يتيح للفاعلين فيه حرية في الحركة وفى البوح وفي الاختلاف، وكل ما يتيح للفاعلين فيه أن ينتظموا في "اصطفاف أفقي" من أجل صناعة مجتمع للجميع، مقلصاً كل صور اللامساواة "والاصطفاف الرأسي" وبهذا المفهوم نكون بصدد بنية حاضنة للفكر، لا طاردة له، وبشأن مجتمع يستطيع أن يعطي للفكر وصانعيه مساحة فيه.

القيود الثقافية: بين الأطر المرجعية والمحظورات الثقافية:

تتأسس الحرية الفكرية على مفهوم الاختيار الحر، الذي يشير إلى السلوك القائم على حساب الوسائل والغايات، دون قيود تحد من شكل الاختيار أو مجراه. حقيقة إننا لا يمكن أن نتصور فعلاً اجتماعياً يخلو من القيود، فالأفعال الاجتماعية تقوم في النهاية على موازنة بين

الدافعية والمعايير الثقافية، أو بين الرغبة والثقافة. أي بين ما يفتعل في البناء النفسي والعقلي للفرد من دوافع ورغبات وميول وأهواء، وبين ما يحيط به في البيئة الاجتماعية من معايير للسلوك وضوابط للغريزة. وإذا ما مال الفعل إلى الغريزة والرغبة، فإنه ينحدر إلى مستوى الشهوانية التي تغيب فيها ضوابط العقل والثقافة، وإذا ما مال إلى الثقافة، فإنه يكون فعلاً جامداً آلياً غير قادر على الاختيار. ولذلك لا بد أن تتم الموازنة بين الرغبة والدافعية وبين المعايير السلوكية ومتطلبات الثقافة.

وهنا يظهر أمامنا سؤال كبير: هل يمكن أن تخلو الثقافة من قيود تقهر حرية الاختيار، وتجعل حدوده ضيقة أو معدومة؟ وهنا تظهر – أيضاً – المعضلة الكبرى المرتبطة بالقيد الذي يمكن أن تمارسه الأطر الثقافية والاجتماعية الجامدة على حرية الاختيار بعامة، وعلى حرية الاختيار الفكري بخاصة. لقد ناصبت الثقافة الجامدة والمجتمعات الجامدة الاختيار الفكري العداء. ويزخر التاريخ بالنماذج التي قدمت أفكاراً اعتبرتها الثقافة أفكاراً شاذة وغريبة. ومن هنا فإن لنا أن نتصور أن فكرة الاختيار الحر في الفكر ربما تكون فكرة مثالية، وأن المجتمعات تمثل أداة قهرية لضبط الاختيار وتوجيهه وجهة معينه. حقيقة إن المجتمعات تختلف فيما بينها في درجة الكبح ومداه، كما أن هناك بعض المجتمعات التي قطعت شوطاً كبيراً في التقليل من هذا الكبح، وفتح الآفاق أمام حرية التعبير وحرية الفكر، وحرية الاختيار بشكل عام. ومع هذا فلا يزال كثير من المجتمعات يحتفظ بقوالب جامدة تحد من حرية الاختيار. وأحسب أن مجتمعاتنا العربية تأتى على رأس المجتمعات التي تتعاظم فيها الكوابح والضوابط الثقافية يوماً بعد يوم. وتخترق هذه الكوابح كل الحقول، وبخاصة الحقل الفكري فتفقده استقلاليته. وتجد الذات المفكرة نفسها في وضع لا تستطيع فيه أن تمتلك مُكنة المعرفة أو مُكنة الاختيار وحرية الاختلاف، وهي إن فعلت تكون لها معيشة ضنكاً.

أ– الأطر المرجعية:

يميل المجتمع إلى أن يضع نفسه في قوالب وأطر. وعلى نحوها أكد كارل بوبر فإن الأطر "قد تكون حواجز، بل قد تكون سجوناً". ولا شك أن الإبداع الحق هو متعة اقتحام هذه الأطر وكسر حواجز هذه السجون. ولذلك فإذا كنا نبحث عن حرية فكرية مبتغاة فإن علينا أن نتطلع حولنا لنكتشف أي أطر تحدنا، وأي حدود تسيج تفكيرنا.

ويكتشف المتأمل للثقافة العربية ميلا للجدل حول قضايا تدلنا على هذه الأطـــر. لقـــد رسب هذا الجدل – في الميدان السياسي والثقافي والتعليمي – فئ الأذهان مفهومـــات الهويـــة، والخصوصية، والتراث، والأصالة. ولقد شكلت هذه مفاهيم مرجعية يعود لها المرء دائماً عنـــدما يفكر، فهو لا يحب أن يتجاوز الهوية أو الخصوصية، وعلية دائماً أن يكون أصيلاً، أو على الأقـــل يوفق ما بين الأصالة والمعاصرة.

ولا أود هنا أن أستبعد هذه المقولات من تفكيرنا أو من خطابنا، ولكن أود أن أؤكد أنها تحولت إلى مقولات راسخة في ضميرنا الجمعي، وتحولت بذلك إلى أسس يستدعيها العقل للمقارنة عندما يشرع في تأسيس فكر أو رسم سياسة. ومن ثم تحولت إلى أطر مرجعية تمارس تأثيراً قهريـــاً غير مباشر على حرية الفكر وانطلاقه. فمن ناحية لا يستطيع الفكر أن يتجاوزهـــا أو أن يغـــض الطرف عنها. ويؤدى ذلك إلى أن يدخل الفكر في جدل لا طائل من ورائه حول التوفيـــق بـــين القديم والجديد، أو بين ما هو أصيل وما هو معاصر. والفكر هنا لا يقدر على أن يصرف النظـــر عن الأطر المرجعية، بل إن شرط قبول الجديد والحديث يرتبط بالإبقاء على هذه الأطر المرجعيـــة دون مساس. ويكون النظر هنا في التوفيق لا في التجاوز. ومن ناحية ثانية فإن قوة إطار المرجعيـــة التراثية أو التقليدية لا تسمح بالتجاوز ، بل إنها تقف أمامه في مقاومة تؤدى بـــه إلى أن يـــتزوي بعيداً. ويؤدى هذا من ناحية ثالثة إلى أن تصبح الذوات المفكرة حذرة، ومن ثم عليها أن تراجـــع نفسها دائماً في ضوء الإطار الحاكم.

وإذا ما تجاوزت الذات المفكرة حدودها، فإنها تصطدم بسياج من الـــسدود والمقاومـــة، فتظل الفكرة تراوح مكانها أو تتزوي، دون أي استغلال للحقل الثقافي والفكري، بل إنه يمكـــن المبالغة في القول بأن هيمنة الإطار المرجعي تمنع حتى السياسي من أن يحقق اســـتقلاله. فالإطـــار ينسكب في كل الحقول، ويطل برأسه على كل فكرة وكل قرار، بل إنه يصل في ظروف معينة إلى أن يطل برأسه حارساً قرارات الناس وتفاعلاتهم في حياتهم اليومية، بحيث يكون على الـــشخص دائماً أن يراجع الإطار المرجعي قبل أن يتكلم في أي موضوع.

ب- المحظورات الثقافية

إذا كان الإطار المرجعي العام للثقافة يقيد استقلالية الحقل الثقافي وحرية الذات المفكرة، فإن ما يشاع داخل المنظومة الاجتماعية من قيم ومعتقدات حول موضوعات بعينها يضيف قيـــداً

جديداً على حرية الفكر والإبداع. وتتجه القيم والمعتقدات نحو تأكيد الحذر عن الحديث في موضوعات بعينها، إذ إن الدخول بعمق في عوالم بعينها قد يوقع في الخطأ، خاصة الخطأ الديني، أو التعدي عليه بشكل أو بآخر.

ومن الطبيعي في هذه الحالة أن يأتي "الدين" على رأس هذه الموضوعات التي لا يجب الخوض فيها بحثاً وفكراً، خاصة إذا كان الخوض يتم بمنهج مخالف للمناهج المتعارف عليها في المؤسسة الدينية. ولذلك فقد تخلفت – إلى حد كبير – دراسات علم الاجتماع الديني وعلم النفس الديني، وتخلف الاجتهاد في ميدان الدراسات الدينية عامة. فلم تظهر اجتهادات دينية تدخل المجتمعات في العصر الحديث، بقدر ما ظهرت أفكار تخرج هذه المجتمعات العربية من العصر الحديث. وعلى مستوى التحليلات السوسيولوجية للدين لم تظهر في الثقافة العربية تحليلات عميقة لعلاقة الدين بالمجتمع، ولأنماط التدين، أو الدور الذي يلعبه الدين في الحياة المعاصرة، أو طبيعة التحولات التي تطرأ على الدين من جراء تفاعله مع الحياة الحديثة.

ومن الموضوعات المثيرة للجدل موضوع "الجنس" الذي يعد واحداً من الموضوعات التي يصعب الخوض فيها بشكل صريح أو البوح فيها بتفاصيل. ولا أحسب أن السبب في ذلك يرجع إلى الدين بقدر ما يرجع إلى عنفوان الذكورية وفحولتها الثقافية. لا يراد لهذا الميدان الغامض المجهول أن يكشف عنه الستار، ولا يراد للعلاقة بين الرجل والمرأة أن تستقيم على أسس من المساواة، والموضوع برمته يختزل إلى عالم المرأة. ويبدو الحديث عن موضوع الجنس – في ضوء هذا الفهم – وكأنه محاولة لكشف السيطرة الذكورية، أو لإتاحة الفرصة للمرأة أن تقوم وأن تخرج من عالمها المظلم، أو من تحت خمارها إلى عالم الحرية والمساواة. فلابد إذن أن يظل هذا الموضوع محاطاً بهذا الغموض وبهذا الإهمال، لكي تستمر الأطر الحاكمة له في الوجود. ولعل هذه الهيمنة الذكورية هي التي تدفع المجتمع إلى أن يقاوم أي انتهاك لحرمة هذا العالم حتى لو كان بحثاً علمياً، أو عبر سرد روائي. وإلا لما ثارت ثائرة والد الطالبة التي كلفها أستاذها بقراءة رواية "موسم الهجرة إلى الشمال" للطيب صالح، ولما قامت المظاهرات استنكاراً لنشر رواية حيدر حيدر "وليمة لأعشاب البحر" ولما اعترض صحفي كبير على قيام المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية في السبعينات من القرن الماضي على نشر دراسة علمية عن السلوك الجنسي.

وإذا ما مال النظام السياسي في المجتمع إلى التسلطية، والأحادية، يظهر موضوع ثالث يتم الاقتراب منه بحذر شديد، إلا وهو موضوع "السياسة". علماً بأنه لا يوجد حقل من هذه الحقول

في حالة استقلال عن النظام، فالحقول جميعاً مأخوذة بقبضة الحاكم، ولا مجال للتنافس السياسي أو الخطاب السياسي المتعدد، ومن ثم يتحول الحديث في أمور السياسة إلى همس خوفاً من القمع الذي يمكن أن يقع برافع الصوت. ويؤدى هذا الظرف إلى أن يتحرى العقل الثقافي الحذر من الخوض في أمور السياسة، وتصبح الذات المفكرة – عندئذ – غير قادرة على اكتساب حريتها، إلا إذا هاجرت وتركت هذا الوطن البائس (قد نذكّر في هذا السياق ببعض المفكرين العرب الذين تركوا أوطانهم بحثاً عن الحرية من أمثال أدو نيس والجو اهرى وعبد الرحمن منيف وإدوارد سعيد، وقد نذكر أيضاً في بعض المفكرين الذين تركوا الوطن بحثاً عن الحرية إبان حكم عبد الناصر من أمثال محمود أمين العالم وأحمد عبد المعطى حجازي وغيرهم الكثير والكثير).

السياسة والفكر: بين القوة السياسية والقوة الثقافية:

يلزم للحقل السياسي – الذي هو معقل إنتاج القوة واستخدامها بشكل شرعي – قدر من الاستقلال، ولكنه استقلال يختلف عن استقلال الحقل الثقافي الفكري. فاستقلال السياسة يحقق له دوره الفعال في ضبط المجتمع، وفى تحقيق التوازن بين الجماعات والطبقات المكونة له، وتحقيق التوازن أيضاً بين الحقول المختلفة، والحفاظ على قدر من الاستقلال النسبي لكل حقل اجتماعي. أما استقلال الحقل الفكري فيرتبط بالدور الذي يلعبه هذا الاستقلال في النمو الداخلي للحقل الفكري، وما يؤدى إليه هذا الاستقلال نابع من مكُنة للذوات المفكرة، سواء كانت مكُنة معرفية أو مكُنة سلوكية.

وإذا ما قابلنا بين هذين النمطين من الاستقلال، فسنجد أن الغاية النهائية من كليهما مختلفة تمام الاختلاف. فالغاية النهائية من استقلال الحقل الثقافي هي السيطرة على بقية الحقول والقدرة على إنتاج مزيد من القوة، ومن ثم القدرة على مزيد من التعبئة والضبط والهيمنة. أما الغاية النهائية من استقلال الحقل الثقافي – الفكري فترتبط بما يحققه هذا الاستقلال من حرية وانطلاق. فالغايتان متناقضتان هنا. وينبع هذا الاختلاف من طبيعة الاختلاف بين البحث عن الحرية والبحث عن الضبط والسيطرة.

ولذلك فإن الطبيعة الداخلية – في كل من الحقل السياسي والحقل الفكري – الثقافي – تؤهلانهما لإمكانية الصراع أو على الأقل الاختلاف. ويتدعم هذا من خلال طبيعة القوة التي يتمتع بها كل حقل من الحقول. لقد ميز بير برديو بين القوة الثقافية والقوة السياسية والاقتصادية، فالأولى ما بعد تملك رأس المال الثقافي المتمثل في المعرفة والتعليم، أي الثقافة المكتسبة بطريقة

منظمة من خلال التمدرس أو القراءة. أما الثانية فنابعة من تملك رأس المال المادي أو السلطة السياسية المتمثلة في حق استخدام القوة بشكل شرعي. ولا شك أن العلاقة بين هذين النوعين من رأس المال هي علاقة جدلية، فكلما زاد رأس المال المادي قل رأس المال الثقافي، والعكس صحيح. ولهذا فإن حقل الثقافة والفكر لا يعتمد على المادة، وإنما يتملك قوته من المعرفة، أما الحقل الاقتصادي والسياسي فإنه لا يعتمد على المعرفة وإنما يتملك قوته من تملك السلطة أو النفوذ. ثمة أساس للاختلاف بل للتباعد.

وقد يؤدي هذا الظرف – في سياق اجتماعي معين – إلى أن يتولد لدى الحقل السياسي والاقتصادي قلق إزاء استقلال الحقل الثقافي – الفكري الأمر الذي يدفعه إلى أن يحكم السلطة من حوله. وهنا تصبح الحرية الفكرية، داخل الحقل الثقافي محل النظر. ومن ناحية أخرى فإن الحقل الثقافي يكون قلقاً إزاء أي صورة من صور التدخل، كما يكون ناقداً بشكل دائم لسلوك رجال السياسة وأدائهم. وتبدو الظروف هنا وكأنها ظروف مهيأة للتوتر والصراع، ذلك الصراع الذي يُفسر أحيانا على أنه صراع بين شرائح من الطبقة المسيطرة أو الطبقة الوسطى، أو صراع بين الطبقة المسيطرة وشرائح من المثقفين والمفكرين تتبنى مصالح وأهداف طبقات أخرى. وليس هذا هو موضوعنا، ولكن يجب التنويه إلى أن العلاقة بين ما هو سياسي وما هو ثقافي ليست بالضرورة علاقة مثالية خالية من التوترات. ويمكن أن نشير فيما تبقى من هذا الجزء إلى الطرق المختلفة التي يمكن أن تتشكل بها هذه العلاقة، وتأثير ذلك على الحرية الفكرية.

لعل الصورة المثالية لهذه العلاقة، والتي تتحقق فيها أبهى صور الحرية الفكرية، هي تلك التي تتيح فيها القوة السياسية الفرصة أمام قوة المعرفة لتكون ضميراً للأمة، تجسد وعيها، وتنبض بمستقبلها ، وتعمل بمثابة مرآتها الناقدة. في مثل هذا الظرف يحدث تواصل تاريخي في عملية إنتاج المعرفة، ويكون التراكم والإبداع المتواصل المنتظم – بل والرتيب – هو السمة الغالبة للجماعة المنتمية للثقافة والفكر. ويكون الحقل الفكري – إذا ما توفر له هذا الشرط – بمثابة خادم للمجتمع مستويات عديدة منها:

- إنتاج النصوص التي ترتقي بقيم التذوق والقيم الجمالية، والتي تسد الحاجة إلى الاستمتاع بلذة النص بصوره المختلفة.
- استقطاب أفراد جدد إلى عالم الفكر والثقافة لتحقيق الاستمرار والتواصل الإبداعي.

- إنتاج الفكر الذي يجسد الوعي الذاتي للمجتمع، يعرفه بمشكلاته، وآفاق مستقبله، ويضع بعض الأسس التي تصلح لرسم سياساته وصناعة استراتجياته.
- النقد الذاتي البناء الذي يضع المجتمع بشكل دائم في مزاج انعكاس (أو تأملي) ينظر ويعتبر، يفند وينقد، يجادل ويحاور، ويسمح لكل الأفكار أن تزدهر دون قيد . وكل ذلك من أجل حاضر أفضل ومستقبل أفضل .

ولا يحقق الحقل الثقافي هذه الخدمات للمجتمع بعامة، ولحقل السياسة بخاصة، إلا إذا فتحت له السياسة صدرها، واحتضن المجتمع الفكر، وقدم له كل ما يجعله مزدهراً من دعم مادي ومعنوي ومن قوانين تحمى الأفكار ومنتجيها، هذا فضلاً عن الاستعداد الدائم لاحترام الفكر وأصحابه ووضعهم في مراتب عليا من الإجلال والاحترام، والعمل بشكل متصل على ربط سياسات المجتمع بمنظومات فكرية وفلسفية.

وفى مقابل هذه العلاقة المثالية بين الثقافة والسياسة يأتي النمط النقيض لهذه العلاقة، والذي تنعدم فيه الحرية الفكرية. في هذا النمط يسيطر النظام السياسي على كل مقدرات المجتمع، وتسكب السياسة سياسة في كل حقل، فتطمس الحقول وتبقى السياسة. في هذا الظرف يبقى الفكر لو أنه جارى السياسة وأصبح ربيبها وبوقها المسموح. ويتوارى في مقابل ذلك كل فكر حر، وكل إبداع متميز. وقد يتحول رجال السياسة – إذا ما أرادوا أن يكملوا بطولاتهم – إلى رجال ثقافية، فيؤلفون القصص والروايات، ويقرضون الشعر. يتحول الفكر – هنا – إلى طنين وجلبة (أفكر في هذا السياق في المهرجانات التي تقام في بعض البلدان العربية، والتي لا تكون حصيلتها إلا مزيد من التمجيد بإسهامات الدولة في عالم الثقافة) وتملأ بالمغالطات التاريخية والسياسية. وغالباً ما يرتبط هذا النمط بعمليات من المذهبية الفكرية والتنشئة السياسية التي تقصد إلى وضع البشر جميعاً (داخل مجتمع من المجتمعات) في إطار لا يحيدون عنه. فهم يعرفون ما يمجدون وما يذمون، ويعرفون الحدود التي يجب أن يتحدثوا فيها، والحدود التي يجب أن يتخطوها. في هذا الظرف تموت ذوات مفكرة، وتهاجر ذوات أخرى، وتتزوي ذوات ثالثة، ولا يبقى داخل الحقل الثقافي إلا شر البقر.

وقد نصادف نمطاً ثالثاً للعلاقة بين ما هو سياسي وما هو فكرى، وهو النمط الذي يدّعى فيه كل حقل استقلاله، دون أن يكون ذلك "صبغة" أصيلة في طبيعة التعامل بينهما. في هذا النمط يدعى الحقل السياسي استقلاله وعدم تدخله في شئون الثقافة والفكر، ولكنه لا يعبر عن

هذه الاستقلالية بتشريعات أو سياسات فاعلة، فتظل عين السياسة ساهرة تراقب الفكر والمفكرين، وقد تتدخل لسن قوانين للرقابة أو المصادرة. وقد تستقطب من داخل الحقل ولكن هذا السلوك قد لا يخلو من هرولة نحو السياسة، الفكري والعلمي رجالاً ونساءً لدمجهم في عالم السياسة. وفى هذا النمط لا نجد الحقل الثقافي الفكري يعمل جاهداً على الاستقلال فحسب، بل نجده يسلك مثلما يسلك الحقل السياسي تماماً. فهو يرفع شعارات الاستقلال، ويعمل على طرح قضية الحرية الفكرية والاستقلال الفكري، والاغتباط بسلطتها وبريقها. وقد تتعالى الأبواق الداعية إلى الاستقلال، ولكنها ترضى "إذا أعطيت" شيئاً من السلطة. في هذا الظرف يبدو الحقل الثقافي متناقضاً متنافراً غير قادر على أن يحقق استقلالاً كاملاً أو تبعية كاملة.

وهكذا تتعضد علاقة الثقافي بالسياسي على صور أو أنماط مختلفة. ولا شك أن شيوع أي نمط من هذه الأنماط – أو غيرها – يعتمد على طبيعة التكوين الاجتماعي في المجتمع. بل إنها قد تظهر في فترات تاريخية متعاقبة، وفقاً لما يعتور هذا التكوين من تغير.

خاتمة:

إن قضية الحرية الفكرية في علاقتها بالمجتمع وظروف تكوينه الاجتماعي والثقافي تعد قضية معقدة، وأتمنى أن يكون التحليل الذي قدمته في هذه الورقة قد أكد ضرورة البحث في الجذور الاجتماعية للحرية الفكرية، وأعنى الكشف عن كوابح الحرية في التفاعلات الاجتماعية بعامة، والجذور التاريخية لهذه الكوابح. فالقضية ليست قضية سياسية. وأحسب أن في طرح الموضوع باعتبارها قضية سياسية قدراً من التبسيط، إن الجذر الحقيقي للحرية الفكرية يكمن في بنية المجتمع والأطر الثقافية الحاكمة له، وكلاهما ناتج عن تكوين تاريخي طويل يحتاج إلى درس أوسع.

العوائق المجتمعية للحرية الفكرية

مقدمة:

رغم أهمية كل الحريات، اجتماعية وسياسية واقتصادية ومدنية، لتحقيق الوجود الإنساني للإنسان، فهل يمكن لنا اعتبار الحرية الفكرية زهرة الحريات، وتجسيداً لها، فالحريات الأخرى لا تكتمل إلا بها، ولا تكتمل الحرية الفكرية و"تتعذر" إلا بضمان الحريات الأخرى. وكما ذهب أبو حيان التوحيدي في المقايسة رقم ٤١ "الفكر من خصائص النفس الناطقة، والنطق في النفس يتصفح العقل بنور ذاته" وهى مقولة تدعمها شواهد تبلور وتأجج النشاط العقلي الإنساني، ووصوله إلى إبداعاته المتنوعة والمتصاعدة تجدداً وإضافة. فإذا كانت غرائز وحاجات كثيرة تضغط على الجسم والنفس، فالفكر دوماً يسبق إشباعها، ويبدع في الأساليب المستجدة لتحقيق هذا الإشباع. وإن المتأمل في أهم "شفرات" العولمة، خاصة منها: إنتاج المعرفة، وإنتاج الميزات التنافسية **Competitive Advantages**، سيجد أن انطلاقها يأتي بالأساس من الحرية الفكرية.

ولأن الحرية الفكرية منتج اجتماعي تحدده خصائص البنية الاجتماعية في مرحلة تاريخية بعينها من مراحل تطورها، فهي أيضاً ليست مقصورة على فئة أو جماعة من جماعات المجتمع دون غيرها، ولو كانت تلك الجماعة هي محترفي الفكر والمشتغلين به. ذلك لأن الحرية الفكرية لكل المواطنين ضرورة حتى في أدق تفاصيل حياتهم اليومية وأكثرها خصوصية وربما أكثرها حساسية، كما هي ضرورية في حياتهم العامة بكل أصعدتها. إن انتشار "الحرية الفكرية" قيمة وغاية وحقاً من حقوق الإنسان هو الضمانة الأساسية لتجذرها وانتشارها مجتمعياً، لتكون معياراً من المعايير المحددة للتصرفات والأفعال وأنماط السلوك. وفي تقديرنا أن جانباً كبيراً من شواغل الصراع المجتمعي السياسي والاقتصادي والثقافي، وحتى الأسرى، كانت الحرية الفكرية هي القاسم المتقاطع معها جميعاً. وعند مستوى أولي لتحديد معنى "الحرية الفكرية" وفهم أبعادها يمكن رصد مجموعة من الاستخلاصات النظرية المستندة إلى الواقع الاجتماعي التاريخي لتطور المجتمعات الإنسانية، منذ أشكالها الأولية:

١ – أن الحرية الفكرية عند تفكيك وتأويل مدلولاتها المباشرة والرمزية تتضمن أمرين هامين يمكن تحديدهما على نحو عام في: حرية النشاط العقلي الإنساني، وحرية التعبير عن هذا النشاط وفق وسائط التعبير المختلفة التي تراكمت مع تطور أساليب التعبير الإنساني ويشتمل هذا على تحرير المنتجات الفكرية كافة، مباشرة ملموسة ورمزية.

٢ – أن حرية النشاط العقلي خاصة نشاط التفكير هي صيرورة متواصلة تبدأ بميلاد الإنسان وتطرد مع مراحل دورة حياته المتصاعدة، فتظل فاعلة متجسدة من مهد الإنسان إلى لحده.

٣ – أن حرية التعبير عن منتج التفكير وإن كانت حرية تنشأ بداخلنا، فقد كان وسيظل بداخلنا دوماً آخر، يقوي هذه الحرية ويدعمها، أو يعوقها ويكبلها. وهو آخر يقع بداخلنا بقدر ما يقع في خارجنا، في حقول البنية الاجتماعية ومجالاتها، العامة منها والنوعية، وذات الاستقلال النسبي منها عن بعضها، في الوقت الذي تتفاعل فيه جدلياً، فتنتج النوعي في العام المشترك وتنتج العام المشترك في النوعي المحدد ولكن حسب مدى استقلاله.

٤ – أن النوعي والمشترك بداخل عقولنا، وما يحدث خارجها، محدد بفضاء اجتماعي – حسب تعبير بيير بورديو – وهو تكوين اجتماعي اقتصادي **Socio Economic Formation** يجسد مرحلة بعينها من مراحل تطور المجتمع، ويحدد أسلوبه الإنتاجي **Mode of Production** أهم محددات الحقول والمجالات المجتمعية، باعتبارها نتاج توزيع الثروة – علاقات الإنتاج – وتوزيع السلطة – القوة والنفوذ – إن توزيع الثروة والسلطة – يحدد علاقات الهيمنة والإخضاع، الكلى أو الجزئي من قبل بعض الأطراف – المواقع من الثروة والسلطة حسب تعبير الماركسي الأمريكي أولين رايت **O. Wright** – للبعض أكثر من الآخر. ويجمع الحقول المجتمعية – حقول الفضاء الاجتماعي – معاً أنها مجالات للصراع حول المصالح المتناقضة التي تتوجه نحو إعادة إنتاج الأوضاع القائمة وتعزيزها، أو السعي إلى تحويلها كلياً أو جزئياً.

٥ – أن الحرية الفكرية في ضوء ما سبق حقل نوعي لصراع المصالح، بين الحريصين على تكبيل هذه الحرية ومحاصرتها وبين أولئك الراغبين في إزاحة العقبات والمعيقات التي تحول دون تجسدها متواصلة ومتجددة.

٦ – أنه بقدر ما تتأثر "الحرية الفكرية" إيجاباً وسلباً بحقول البنية الاجتماعية التي أنتجت أحوالها وتعمل على إعادة إنتاجها، في ضوء أنماط علاقات توزيع الثروة والسلطة، بقدر ما تتأثر بالحقل النوعي للحريات كافة. فمن الصعوبة أن تنمو الحرية الفكرية وتزدهر، في عينة أو حتى تشوه أو التباس الحريات الأخرى، الاقتصادية والسياسية والمدنية والاجتماعية والثقافية وكل ما يرتبط بحقوق المواطنة. إن هذا التوضيح

يساعدنا في الكشف عن حجم ومدى وكثافة المؤثرات العامة والنوعية في الحرية الفكرية.

٧ – أنه وإن تخير بعض الكتاب اختزال الحرية الفكرية وجعلها مقصورة على من صناعتهم الفكر، فإن الفهم السوسيولوجي يرى أن تحقيق وصيانة الحرية الفكرية لكل مواطن ولكل فاعل اجتماعي، بغض النظر عن خصائصه الديموجرافية والاجتماعية والثقافية أو غيرها من الخصائص، هو ضمانة وضرورة لحرية الفرد والمفكر، وللأفراد كافة، ومن ثم تكون الحرية الفكرية غاية وقيمة مجتمعية مشتركة تدعم صنوف التفكير المبدع في كل أنماط النشاط الإنساني، وعندئذ يمكن تمييز المجتمع الحر في فكره، مبدع في نشاطاته.

٨ – أنه بدون الاستناد إلى مقاربة حقوق الإنسان **Human Rights Approach**، يصبح فهمنا للحرية الفكرية، ولغيرها من الحريات الإنسانية جزئياً. ومن ثم لا نصل إلا إلى حلول جزئية آنية تتبدد فاعليتها مع الزمن. ذلك لأن مقاربة الحقوق تدعم الحريات، وتجعل المسئولية الاجتماعية ضماناً لكل نمط من أنماط الحرية، وأن كل حرية حق أصيل لكل مواطن وليست منحة أو خدمة، تقدمها سلطة الدولة ومؤسساتها لمتلقٍ سلبي عليه أن يسبح ويقدر ويتكيف مع ما يتيحه النظام القائم له. هذا وتلزم المسئولية الاجتماعية كل فاعل اجتماعي، بالعمل الدءوب، من خلال تعبئة مشتركة للأطراف المعنية بتدعيم واقع الحرية الفكرية، نحو المزيد من الاكتمال والتجدد المرغوب فيه.

> إن الحرية الفكرية نتاج مجتمعي، سياسي واقتصادي بقدر ما هو اجتماعي وثقافي، لها نقطة انطلاق محددة تاريخياً، حسب المرحلة التاريخية التي يمر بها المجتمع، وهي وإن كانت ضرورة للفرد فهي أيضاً ضرورة للجماعات، والمجتمع ككل، فالذي يحمي الحرية الفكرية للفرد هي المسئولية المجتمعية تجاه كل ممارسات هذه الحرية وليس العكس.

أولاً: إشكالية الدراسة

مع أن التفكير والفكر كمنتج خاصية إنسانية وجدت ملازمة للبشر في كل التجمعات الأولية وعبر الأنماط التاريخية والمعاصرة للمجتمعات الإنسانية، إلا أن "الحرية الفكرية" كمسألة مجتمعية ومطلب ضروري لاكتمال صيانة حقوق الإنسان، ارتبطت بدخول المجتمعات لمرحلة التحديث وتأسيسها المتواصل للحداثة كطريقة في الحياة. فمقومات التحديث وشروط الحداثة

أضحت كما لو كانت "مزود" الحرية الفكرية، ارتبطت بها على نحو جدلي أثرت علاقاته وعملياته كل منهما، الحداثة والحرية الفكرية. والسؤال الإشكالي الذي يفرض نفسه: كيف يمكن أن نحقق "الحرية الفكرية" في غيبة شروطها ومتطلباتها الأساسية. نحن مجتمع ظاهرة حداثى – الملبس، بعض مفردات اللغة، اقتناء منتجات تكنولوجية، السكن، وسائل اتصال – وتقليدي قيماً وتفضيلات وفي طرائق التفكير ومرجعياتها، وطبيعة السلطة وتبعاتها. وحتى يتضح لنا عمق هذه الإشكالية، سنأتي ببعض من أهم خصائص التحديث والحداثة. وبمقارنتها بما هو عليه حال مجتمعنا، سيتضح لنا حجم التحديات التي علينا التعامل معها لنمهد طريقاً نحو "الحرية الفكرية". (صاموئيل هانتجتون، ٢٠٠٤).

١ – الحداثة عملية ثورية تقتضى تغييراً كلياً وجذرياً في أنماط الحياة البشرية.

٢ – الحداثة عملية مركبة ومعقدة لا يمكن اختزالها في عامل أو بعد منفرد، سياسي فقط أو اقتصادي فقط، أو ثقافي فقط أو اجتماعي فقط. وتتضمن مكوناتها الأساسية على أقل تقدير، تطوير قوى وعلاقات الإنتاج، بالمعنى الفكري والقيمي والسلوكي وفي الحراك والتمايز الاجتماعيين وتجسد العلمانية لتحرير العقل، وتوسع وسائط الإعلام، وتطوير التعلم والثقافة والتوسع في المشاركة السياسية.

٣ – الحداثة مقاربة منهجية أقرب ما تكون إلى كل متماسك، من المهم أن تترافق عناصرها معاً. إن عقد مقارنة من خلال إطلالة سريعة على نمط المجتمع التقليدي والحديث تبين لنا أن:

أ – المجتمع التقليدي تتمفصل فيه أنماط إنتاج ما قبل رأسمالية حيث يمتزج فيها إنتاج الكفاف بالإنتاج العائلي المعيشي، بإنتاج سلعي صغير، وبعض علاقات إنتاج رأسمالية، أما المجتمع الحديث، فيعيش تنوعاً في الإنتاج وتنافسية، ومجتمعاً مدنياً فاعلاً وممارسات ديموقراطية... إلخ. (المصدر السابق ص٢٢٣–٢٢٤).

ب – إنسان المجتمع التقليدي أكثر تواكلاً وميلاً للإذعان والاعتماد على الحكومة، وعيه زائف ومنقوص – محصلة لعوامل تاريخية ومعاصرة – وقدرة الإنسان على التغيير والرغبة فيه. وهى خصائص مكتسبة تكاد تكون نقيضاً لإنسان المجتمع الحداثي الذي يعي ضرورة التغيير ويرغب فيه التوسم بالوهن، ويسارع إلى المشاركة في حدوثه وتوجيهه.

ج – وعند المستوى الفكري يتميز إنسان المجتمع التقليدي، باعتماد معرفته على الخبرة الماضية وعلى الأساطير وندرة التفكير في المستقبل والتسليم بالواقع المحيط. عكس إنسان المجتمع الحديث الذي يحيط به تراكم معرفي حول مختلف جوانب الحياة، وتنتشر معرفته عبر التعليم ووسائل الاتصال، يعتمد التفكير العلمي فيكون العلم لديه ثقافة.

د – روابط إنسان المجتمع التقليدي عائلية وقبلية محملة بعصبية عاطفية، علاقاته هرمية وسلطته أبوية بدءاً من الأسرة إلى مؤسسة الحكم، أما إنسان المجتمع الحديث، فروابطه مصلحية ومدنية ومهنية وسياسية، علاقاته شبكية.

في ضوء هذه المقارنات بين أنماط تقليدية إنتاجاً وفكراً وسلوكاً، وبين متطلبات الحرية الفكرية التي تتطلب: تفكيراً علمياً، وممارسة فعلية لحقوق الإنسان ، وعلاقات شبكية، وانتماءات مدنية، كيف يمكن لنا ضمان ممارسات فعلية للحرية الفكرية تتجاوز خطابات الأماني والشعارات.

ومع أنني – بمفردي – بغير قادر على المعالجة الشاملة والجذرية للإشكالية، سأحاول ضامناً أجراً واحداً على الأقل.

ثانياً: الأسرة المصرية والنفي المبكر للحرية الفكرية

تكاد تكون الأسرة المصرية صورة مصغرة لكل ما يطرأ على المجتمع المصري من تغيرات وتحديات ومخاطر وفرص، فهي عدسة مجمعة لكل ما يحدث في الفضاء المجتمعي بكل حقوله ومجالاته أو أنساقه الفرعية، وهى في الوقت نفسه فرصة مبكرة لما يسعى النظام القائم إلى إعادة إنتاجه. ولهذا يحق القول بأنه كما يكون النظام الاجتماعي ، بأبعاده الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية، تكون الأسرة. فالسلطة في الأسرة المصرية، تكاد تتقارب وتتشابه مع السلطة على مستوى المجتمع، من حيث المفاهيم والتصورات والأهداف، أو قل المصالح المراد تهيئة شروط تكريسها. ولهذا حرصت كل الدساتير المصرية / والعربية بلا استثناء أن تُحمل قواعد وتشريعات تكوين الأسرة واستمرارها قواعد وتشريعات استمرار السلطة في المجال العام.

حقيقة طرأت على الأسرة المصرية تغيرات، تفاوتت وفقاً للموقع الطبقي للأسرة ووفق محيط المجتمع المحلى ريفاً كان أو حضراً، أو عشوائياً (وما أكثر العشوائية في مصر، فكراً

ومؤسسات وبناءا"، وتعاملاً مع التحديات والمشكلات) غير أن ثمة تغيرات حـدثت في الأسـرة المصرية تكاد تكون مشتركة على مستوى التحليل العام وعلى مستوى الأسر المصرية، سنشير إلى الأكثر منها ارتباطاً بموضوع دراستنا:

١ – طرأ تغير على حجم الأسرة المصرية من حيث عدد أفرادها، نتيجـة لتـأخر سـن الزواج، لدى الذكور والإناث وإن كانت النسب في الحواضر أعلى منها في الأرياف. فقد وصل العمر عند الزواج الأول لدى الذكور ولدى الإناث بمتوسط عام ٢٠ عاماً ووصلت نسبة الإناث اللاتي لم يسبق لهن الزواج إلى ٤٦% في الفئة العمريـة ٢٠–٢٤ عاماً حسب بيانات تقرير التنمية البشرية الـدولي (UNDP: 2006) ولهـذا انخفض معدل الخصوبة لدى المرأة المصرية في الفئة العمرية من ١٥ – ٤٩ عاماً مـن ٤,٤ ما بين ١٩٨٦–١٩٨٨ إلى ٣,٢ عـام مـا بـين عامـا ٢٠٠٠–٢٠٠٣ (D.H.S:2003: 17).

غير أن هذا التغير في الحجم، لم يحول الأسرة تحولاً كاملاً من النمط الممتد الأبـوي، إلى النمط البسيط. فرغم سكنى الأبناء المتزوجين بعيداً عن أسرهم – اضطر بعضهم للـسكن مـع الأسرة نتيجة لارتفاع تكلفة الزواج وأزمة الإسكان – إلا أنهم نقلوا معهـم الـسلطة الأبويـة العمومية القائمة على العمر والنوع الاجتماعي، ولعوامل اقتصادية لا يزال أرباب الأسر الجديدة يرتبطون مادياً – نسبياً – بأسر آبائهم (ثريا الترك، هدى زريق، ١٩٩٩) وإذا كان قد حـدث بعض التعديل في السلطة حيث اتسعت نسبياً ليشارك فيها على نحو فعال الأبناء والبنات الأعلـى تعليماً والأكبر دخلاً مقارنة بأعضاء الأسرة الآخرين كما شاركت فيها الأمهـات الـتي هـاجر أزواجهن إلى خارج المجتمع المحلى، سواء هجرة داخلية أو خارج حدود البلاد، إن هذا التعديل لم يخرج بعد من إسار البطريركية التقليدية، ومن ثم وسمها البعض بأنها أبوية جديـدة لا تختلـف في فلسفتها وقيمها عن الأبوية التقليدية القائمة على الأمر والنهى من قبل الأكثر قوة ونفوذاً ماديـاً على مستوى الأسرة (FARG. 2000) ، وهى أوامر ونواهٍ يكثر ويتكاثر فيها إصدار الأوامـر الممزوجة باللاءات (لا) الموجهة للآخرين.

٢ – يدلل كثير من البحوث التي أجريت على الأسرة المصرية، أنه تغيـب عنـها فـرص التدريب على التفكير الحر والحوار بين أعضاء الأسرة، واحترام الآخر، بل إن عـدداً غير قليل من الأسر تحذر أبناءها من الانخراط في العمل السياسي، أو حـتى العمـل

التطوعي، لغياب ثقافة المشاركة على مستوى المجتمع. ولقد عزز من هذا غياب أحد الأبوين أو كليهما لفترات طويلة خارج "دار الأسرة" إما انشغالاً في العمل أو الهجرة ، وباتت بعض الأسر عبر الطبقات كما لو كانت مؤسسات "إيواء ليلى"، يغلفها الصمت الذي دعمه وأحدثه ثقافة الفرجة والصمت أمام أجهزة التلفزيون. (عبد الباسط عبد المعطى ٢٠٠٦).

وفي إطار الطبقة الدنيا، خاصة الفقراء منها، يقضى الأبناء غالباً وقتاً مطولاً في العمل خارج دار الأسرة، في الحقول وفي الورش وفي أعمال البيع وغيرها. أما أعضاء الطبقة الوسطى فتتباعد مواعيد لقاءاتهم اليومية، اللهم في العطلات، ولم يعد أفراد الأسرة يجتمعون لتناول الطعام إلا في ظروف نادرة. وهناك عدد كبير من الآباء، ينشغل بعمل أول وثان وربما ثالث، وكذلك بعض الأمهات، وتتباعد أوقات الأبناء إما بسبب ذهابهم لأعمالهم، أو داخل مؤسساتهم التعليمية. وبهذا انحسر وقت التعامل اليومي بين أعضاء الأسرة، لصالح مشاهدة التليفزيون أو الإنترنت، أو مع الأقران على الأرصفة ونواصي الشوارع، ومن ثم مالت القيم الأسرية نحو الفردية الممزوجة بمقادير من الأنانية والمادية أو المصلحة الشخصية.

٣ – صدرت السياسات الحكومية، العامة والقطاعية، وبالتالي مؤسسات الدولة، إخفاقاتها إلى الأسرة. فإخفاق النظام التعليمي جعل الأسرة تقوم ببعض أدواره، إما بتدريس أحد الأبوين للأبناء وإما اللجوء إلى الدروس الخصوصية التي تستقطع كمّاً لا بأس به من دخل الأسرة، واللافت للنظر هو انتشار هذه الظاهرة في الأرياف والحواضر ومن مختلف الطبقات (المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، معهد التخطيط القومي ٢٠٠٠).

كما أسهم إخفاق الاستثمار الاقتصادي في توليد فرص العمل إلى تزايد البطالة السافرة بين المتعلمين، تعليماً متوسطاً وجامعياً من ناحية، ونتيجة لانفصال مخرجات التعليم عن احتياجات أسواق العمل من ناحية أخرى. وأفضى ارتفاع الأسعار والتضخم إلى تآكل الدخول ومن ثم تزايد أعداد الفقراء وفق مؤشر الدخل، ووفق مؤشرات الحرمان البشري أيضاً (معهد التخطيط القومي ١٩٩٤–٢٠٠٥) ولا يعقل والحال هذا أن توجد فرص لحرية التفكير في سياق ركام المشكلات وانسداد أفق الفرص المجتمعية.

٤ – لقد أضحى التباعد واختزال التواصل بين أجيال الأسرة أحد أهم ملامح التغير في الأسرة المصرية، للمتغيرات المشار إليها آنفاً، التي يضاف إليها ويتفاعل معها اتساع الهوة المعرفية والقيمية واللغوية بين الأجيال ، وبالتالي انحسار فرص التعبير والحوار داخل الأسرة. وإذا كان البعض رأى أن فتور هذا التواصل قد يفسح المجال للتحرر النسبي من الأبوية الصارمة القاهرة للتفكير، فإنه يعرض أعداداً من المراهقين والشباب خاصة لمؤثرات أخرى، يدلل عليها أن بعض الآباء قد عرفوا متأخراً أن لديهم ابناً مدمناً للمخدرات، أو دخل عالم التطرف الفكري والديني، وهي مخاطر تؤثر على حرية العقل ونشاطه، ومن ثم الحرية الفكرية.

ثالثاً: التعليم المصري ومصادرة حرية التفكير

في ضوء عدد من الدراسات المهمة التي عنيت بقضايا التعليم، وتناولت ضمن اهتماماتها العملية التعليمية في بعدها الرسمي المؤسسي، يمكن استخلاص عددٍ من الملاحظات المهمة حول دور التعليم في إعداد المتعلم لحرية التفكير. وقبل أن نأتي بالملاحظات نذكر أن من تتاح له فرص التعلم يقضى خلالها إذا قدر له مواصلتها حتى المرحلة الجامعية حوالي ثمانية عشر عاماً كمتوسط تقريبي، وهو ما يساعدنا على فهم عمق تأثير العملية التعليمية في فكر وقدرات وقيم المتعلم (كمال نجيب ٢٠٠٥، وحامد عمار، ومحسن يوسف ٢٠٠٦):

١ – أن سياسات القبول بجميع مراحل التعليم، لا تخضع لأي اختيار من قبل المتعلم، ولم توجهه نحو التعليم الأكثر تنمية لقدراته ومهاراته، فالقبول مفروض وفي عمر محدد وفي مكان محدد. وإذا كان الأغنياء والموسرون تتسع أمامهم فرصة الاختيار مقارنة مع غيرهم، كالاختيار من بين تعليم حكومي أو خاص أو أجنبي، فإنه لا توجد فرصة للاختيار أمام الآخرين، حتى أن بعضهم يضطر إلى الالتحاق بتعليم تتلاءم فرصه مع القدرات المادية المحدودة كما هو الحال لدى أبناء أسر غير القادرين.

٢ – أن المعرفة التي تقدم للمتعلم في جميع مراحل التعليم، بما في ذلك حتى التعليم الجامعي العام، تختزل في أشكال وصيغ جاهزة في كتب مفروضة بلا اختيار – الكتاب المدرسي – الكتاب الجامعي – تنقل إلى المتعلم في نصوص جامدة عليه أن يحفظها في ذاكرته، وبالتالي اختزلت شخصية المتعلم من حيث هو قدرات مبدعة وإمكانات عقلية لتكون مجرد ذاكرة وظيفتها الحفظ. ويترتب على هذا من منظور تنمية القدرات على التفكير، ناهيك عن تحرير هذا التفكير ما يلي:

أ – تعد المتعلم ليكون "راوياَ" وليس صاحب رأى، يخشى الخروج على النص خشية العقاب أو الرسوب. لقد انعكس هذا حتى على الكتابات والبحوث التاريخية العربية فجعلها كما ذهب "عبد الله العروي" في عمله "العرب والفكر التاريخي" بحوثاً روائية قصصية، وقد يرتبط هذا بتراث متراكم عبر العصور، أثر فيه التراث المنقول – خاصة الأحاديث النبوية – في فكر المتلقي. وهو ما يسمى في ثقافة الكتاتيب "بالعنعنة" أي نقلاً عن فلان وعن فلان ثم فلان أنه قال وهكذا.

ب– تقديس النصوص التي يتلقاها المتعلم، وهو ما يجعل المتعلم أحادى الجانب أو البعد كما ذهب "هربرت ماركيوز" في كتابه "الإنسان ذو البعد الواحد"، أو كما يشيع في تراثنا الشعبي قول مفاده أن المتعلم كالذي يدور مع ساقية الري معصوب العينين، أو كالعيس في البيداء يقتلها الظمأ.. والماء فوق ظهورها محمول". وإيجازاً لهذا يفضي التعليم إلى توقيف القدرات العقلية في النص لحفظه، دون اعتبار حتى لأي نص آخر.

ج – لا يخفي على المتأمل لواقع الحفظ والتلقين والالتزام بالنصوص ما يمكن أن يترتب عليه من تعصب للنص وتعصب للجماعة المتشيعة له، وتلك بذرة من بذور التطرف الفكري.

ح – تبعد المناهج الدراسية المتعلم عن الواقع حيث التركيز على المجرد أكثر من الملموس، وأحياناً المنقول من سياقات اجتماعية وثقافية مغايرة لثقافة المتعلم وعلاقاته الاجتماعية. وهو ما عبر عنه "حامد عمار" عندما ذكر ما لاحظه أحد التلاميذ عند مقارنتهم بين "حمار الوزارة وحمار القرية"، ويقصدون هنا الحمار الواردة صورته في الكتاب المدرسي. وعبر نسج بعض خيوط "غربة" المتعلم عن واقعه فإن المقررات الدراسية ، تقدم للمتعلم معرفة مجزأة ومجتزأة، متباعدة عن بعضها، فتفقد المتعلم العلاقات بين الموضوعات والقضايا والظواهر، وبين النظر والعمل، فيأتي فكر المتعلم مجزأ – وآنياً، وهو ما يفسر نسيان المتعلم لما لقن في العام السابق مباشرة، فضلاً عن تنمية فكر وعلاقة سلبية بالواقع الحسي المعاش للتلميذ.

٣ – تعتمد عملية التلقين – التدريس – على العلاقة الأبوية البطريركية بين المعلم المتسلط، والمتعلم الخاضع الخانع. ويعزز هذا أساليب الثواب والعقاب التي يتبعها الُمعلم: فالثواب للمطيع القادر على الحفظ والملتزم بأوامر المتعلم ونواهيه والعقاب لمن يسأل ويفكر، أو يبدو أقل انصياعاً لأوامر ونواهي معلمه.

٤ – غلبة سياق مناهض للحريات ومقيد لها، خاصة في المرحلتين الثانوية والجامعية، وهما من أهم مراحل إعداد المتعلم إلى مرحلة النضج، والانتقال إلى المشاركة المجتمعية. فالتدخلات الأمنية معروفة للجميع، سواء في اختيار الإدارات الجامعية – العمداء بالتعيين بعد أن كانوا بالانتخاب، ومن ثم خضوع هذا الاختيار لانتماءات أيديولوجية أو علاقات مصالح أو علاقات نسب وشلل بعينها – أو في انتخابات طلاب الاتحادات الجامعية. ورغم تعالي الأصوات للحفاظ على إبعاد الطلاب عن العمل السياسي الحزبي، فقد استطاعت الجماعات الإسلامية أن تمارس عملها داخل الجامعات بشكل، أفضى إلى مزيد من التعصب والانقسامات بين الطلاب والطالبات داخل الجامعة. لقد بين أحد منشورات جماعة ٩ مارس المعنية باستقلال الجامعات في عددها الصادر عام ٢٠٠٣، عشرات المواقف المحجمة لحرية التفكير وحرية التعبير والحرية الأكاديمية، وكيف أن بعض بحوث الماجستير والدكتوراه رفض تسجليها، حيث تم تأويلها وقبل إنجازها، أنها تمارس نقداً للنظام القائم.

٥ – تقوم الإدارة التعليمية من الابتدائي وحتى الجامعة، على إدارة مركزية فوقية بطريركية، ترسل قراراتها في شكل نصوص إلى الأدنى ثم الأدنى، والانصياع لها، والتكيف معها، وهو توجه من شأنه محاصرة كل محاولة لمبادرة بفكرة جديدة أو رأى مغاير، فيصبح الكل كما لو كانوا "صوراً" كربونية، تختلف فقط في حجم تكبيرها، ما بين الابتدائي وحتى الدراسات العليا.

٦ – تبتعد العملية التعليمية تماماً عن أي اهتمام "بالمواطنة" حقاً وممارسة، وعن التدريب على المشاركة سواء الصفية أو اللاصفية.

> ينتج عن النظام التعليمي في التحليل النهائي شخصية تتصف بالجمود الفكري والتزمت والركون إلى معرفة جاهزة، يحفظها المتعلم حقائق مطلقة. ترفض أي تفسير مغاير.
>
> كمال نجيب: منظومة التربية العربية من أجل تمكين الشباب: التحديات وآفاق المستقبل. جامعة الدول العربية ٢٠٠٥، ص٤٧.

٧ – وإضافة إلى كل ما سبق فإن التعليم يعيد إنتاج التمايزات الاجتماعية: تعليم للأغنياء – الخاص والأجنبي – وتعليم للفقراء – الحكومي خاصة الفني والأزهري – وبين الذكور والإناث – مدارس ومعاهد وكليات للإناث، تخصصات للتمريض والاقتصاد

المترلي والطفولة، باعتبارها إعداداً للمرأة الدور الأساسي والوحيد لها داخل جـــدران دار الأسرة.

رابعاً: من تدين المجتمع إلى تكفير الفكر

المصري تاريخياً، عاشق للدين والتدين، مولع بهما ولهذا كان من أقدم البشر الذين عندما لم يجدوا لديهم ديناً، ابتدعوا هذا الدين، فعبدوا نهر النيل وقرص الشمس ووصـــلوا إلى توحيـــد إخناتون قبل غيرهم، ودخل قسم منهم في المسيحية ثم في الإسلام. ولهذا فالمصري من بين أكثـــر الشعوب إدراكاً لأهمية الدين في حياته اليومية، حتى بات من أهم مصادر تشكيل هويته الحضارية.

وعندما نتحدث عن التدين، لا نقصد الدين المرســـل ولا النـــصوص الدينيـــة، فلـــها المتخصصون فيها، وإنما نقصد النمط – أو الأنماط السائدة في الوعي الديني. والذي يقـــصد بـــه على نحو إجرائي بسيط كيف يفهم الناس الدين وكيف يخضعون لتوجهاته وأوامـــره ونواهيـــه في حياتهم اليومية، في ضوء معارفهم بشأنه، وتصوراتهم له، ومواقفهم منه، وسلوكهم أو تـــصرفاتهم المرتبط به.

وتدلنا الأدبيات السوسيولوجية النظرية والإمبريقية، أن حالة الوعي الديني في زمن محدد أو مرحلة بعينها من مراحل التطور الاجتماعي الاقتصادي، هي نتاج لمحصلة خصائص وعلاقـــات وتفاعلات البنية الاجتماعية، بتناقضاتها وصراعاتها. وهى خصائص تتحد بموقع البـــشر، أفـــراداً وجماعات وفئات من توزيع الثروة والسلطة، وعلى نحو أكثـــر تحديـــداً توجهـــات واختيـــارات المضمون الطبقي لسلطة الدولة ومؤسساتها الأكثر تأثراً وتجسيداً لمصالح هذا المضمون (عبير أمين فريد، ٢٠٠٦، عبد الباسط عبد المعطى ٢٠٠٢، الجمعية العربية لعلم الاجتماع ١٩٩٨).

ولكي نستخلص أهم ملامح الوعي الديني السائد والمهيمن في المجتمع المـــصري، يمكـــن التركيز على مجموعة من المصادر الأساسية التي أسهمت في تشكيل هذا الوعي. ومـــع أن تلـــك المصادر متفاعلة واقعياً فتنتج تركيباً لمضامين الوعي الديني، فإننا ســـنميز بينـــها يقـــصد الفهـــم والتحليل:

١ – لأن الحكم Governance عندما يفتقر إلى مشروعيته السياسية والمدنية فهو غالباً ما يلجأ إلى الدين ليوظفه في اتجاه دعم وتأكيد استمراره، ومن ثم يقتطف من الدين دلالات رمزية لدعم هذا الاستمرار، وفي الوقت نفسه التأثير في وعى الناس خاصة العامة وبدرجة أكبر والخاصة كلما كان ذلك ممكناً، لتأسيس وعى مجتمعي موات للحاكم والحكم ومؤسساته. ولهذا – ولدواعٍ أخرى – عندما "ركب السادات" على كرسي الرئاسة حرص على طرح شعار دولة العلم والإيمان، وكثيراً ما كان يستشهد بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة في خطاباته، كما حرص على نقل شعائر المساجد التي يصلي بها عبر شاشات التلفزيون ووسائل الإعلام الأخرى.

كما حرص "السادات" وفي السنوات الأولى من حكمة على تأسيس جماعات إسلامية بالجامعات المصرية، لخطورة وأهمية هذه المرحلة في تشكيل وعي الشباب، سعياً منه لمحاربة الاتجاهات المعارضة الأخرى، اليسارية والناصرية والتي مثلت له قلقاً سياسياً منذ عام ١٩٧٢ وهو العام الذي عرف في الفلكلور السياسي "بعام الضباب". وأتيحت فرص غير عادية لنمو هذه الجماعات والتي برزت منها قيادات ذات أدوار بارزة في شارع الإسلام السياسي المصري، نذكر منهم على سبيل المثال وليس الحصر" العريان/ والشاطر وازداد نفوذ تلك الجماعات بين الطلاب والطالبات، فأحدثوا انقساماً واضحاً بين شباب الجامعات وظفت فيه عناصر تمويل مختلفة المصادر، لنشر فكرهم عبر الإعلام وأشرطة الفيديو والكتب الدينية وغيرها. وبرز بين الطلاب، ذوو اللحى والملبس الباكستاني والمحجبات وأحيانا المنقبات.

٢ – أسهمت الهجرة الواسعة للمصريين، خاصة من الطبقتين الوسطى والعاملة، إلى بلدان الخليج العربي منذ عام ١٩٧٥، والذي وسع منها سرعة دورانها باعتبارها هجرة مؤقتة غالباً، ممزوجة ببعض "الإشعارات" المحددة المدة، فما بين كل خمسة إلى ست سنوات، كان هناك ربع المعلمين وربع أساتذة الجامعات. والمهم في أمر هذه الهجرة من منظور الوعي الديني ما يلي:

أ – مجاراة أعداد غير قليلة من المهاجرين وأسرهم للطقوس والشعائر الدينية في بلدان الخليج، والتي يجنح معظمها نحو الوهابية المحافظة، وكانت هذه المجاراة أحياناً لكسب رضا وود الآخر الخليجي، لضمان الاستمرار في العمل هناك أو لقناعة.

ب – تأثر أبناء المهاجرين الذين تمرسوا ـــ بالمدارس الخليجية ـــ بالمقررات الدينية وهـــي مقررات متعددة في نصوصها وفي كتبها، فضلاً عن تفسيراتها التي لا تخلو من سلفية.

ج – توظيف بعض الشباب المهاجر إلى بعض البلدان العربية بعـــد إعـــداده في الحـــرب الأفغانية في مواجهة السوفيت وأضحت أعداد منهم قياديـــة وعاملـــة في تنظيمـــات إسلامية، منها ـــ مثالاً لا حصراً ت تنظيم القاعدة.

د – بروز اتجاه متنامٍ لما سمى "بأسلمة العلوم" شارك بنصيب كبير فيه أســـاتذة جامعـــات مصريون، ونشرت كتابات لهم تحت مسميات الاقتصاد الإسلامي، وعلم الاجتمـــاع الإسلامي، ومناهج البحث الإسلامي، والطب النبوي وغيرها.

هـــ – نقل أعداد من المصريين، سواء خلال العطلات أو انتهاء الهجرة أو الإعارة، طقوسه معه، الملبس، اللحى، الحجاب وأحيانا العادات الاستهلاكية وعادات الطعام.

و – أقام بعضهم جسراً بين شركات توظيف الأموال وما سمى بالبنوك الإسلامية وتحويلات المهاجرين المصريين.

ز – ظهرت شركات إنتاج فني (تلفزيوني) خليجي استقطب مجموعة من الفنـــانين، وبـــدأ بعض المنتجين المصريين ينتجون أعمالاً فنية مشروطة بقواعد وأسس أرساها الموزع أو المنتج الخليجي، ومنها الاهتمام التدريجي بحجاب الفنانات، وألا ينفرد الرجل والمـــرأة في مكان ضمن سيناريو المسلسل، وألا يناقش العمل أفكـــاراً سياســـية أو دينيـــة أو جنسية.

٢ – دعم بعض الخليجيين الجمعيات الأهلية ذات الطابع الخيري شكلاً والديني مـــضموناً، وبدأ بعض تلك الجمعيات، يفصل بين الذكور والإناث عند المـــشاركة، ويـــشترط الالتزام بزى تصوروه إسلامياً. (عبد الغفار شكر، ٢٠٠٤).

٣ – تفاعل مع سبق وأسهم في بلورته، مصاحبات السياسات التنموية المصرية، العامة منها والقطاعية، خاصة سياسة الخصخصة وإعادة التكيف الهيكلي مع الرأسمالية العولمية ما بعد الاحتكارية، فأحدث ذلك فجوات في فرص التعليم والتشغيل وإشباع الحاجـــات الأساسية، فزادت معدلات البطالة والفقر والتهميش، والإحباط وخيبة الأمـــل بـــين الشباب في الحاضر والمستقبل. وبالتالي أصبح من اليسير نسج ســـياق لاســـتقطاب الشباب نحو التعصب والتطرف الديني.

٤ – ويلاحظ على الخطاب الديني الرسمي في إجماله، أنه خطاب لا تاريخي، يهتم بالعادات والشعائر، ويحفل بتبرير التصرفات التي تنتج عن بنية القـــوة الـــسياسية، وظهـــر في

مواجهة هذا الخطاب ، آخر استقطابي قدمه الدعاة الجدد "عمرو خالد والشيخ جبريل"، وغيرهما وهو خطاب وإن كان لا يخلو من تبرير فهو يركز على الحلول الفردية للمشكلات ويستقطب الشباب من خلال العصا والجزرة، أو إن شئت فقل الترغيب والترهيب.. ووجد المتطلعون إلى الاسترزاق والتربح في إنتاج مثل هؤلاء الدعاة فرصة للتربح، مقابل ترويج أعمالهم، إن المهم في كل هذا هو إتاحة فرص لهيمنة وعي ديني:

أ – سلفي ، غيبي، ما ضوي يتجاوز الحاضر وينفي المستقبل.

ب – وعي نصي يكبل التكفير ويحاصر الإبداع.

ج – وعي ملتبس اختلطت فيه دلالات النصوص بالاجتهادات بالإدعاءات والانطباعات، وبالرواية المنقولة التي حاربت الرأي.

وكان من أهم تأثيرات وتداعيات هذا الوعي على حرية التكفير:

١ – مصادرة أعمال إبداعية، في الرواية والقصص والأفلام، فكم من فيلم صودر أو أدخلت عليه تعديلات أو حذفت منه مشاهد.. بدءاً بوليمة لأعشاب البحر".

ب – محاكمة كل صاحب فكر جديد، رؤي أنه مغاير أو مناقض للسلفية وعبادة النصوص القائمة ولعل في تجربة "نصر حامد أبو زيد" و"سيد القمني" وغيرهما أمثلة دالة على تكفير مثل هؤلاء، بل إقامة الحسبة على بعضهم.

ج – واللافت للنظر أنك أصبحت تشاهد مثل هذه السلفية المتزمتة في مؤسسات التعليم، ومراكز البحث العلمي، بل أخذ بعض أساتذة الجامعات مواقف من طالبات غير محجبات، وطلاب لم يقنعوا أساتذتهم بأنهم متدينون ورفض تسجيل بعض الرسائل الجامعية، قبل إنجازها بدعاوى دينية أو سياسية أو أنها تتعرض لموضوعات حساسة ذات صلة بالصحة الجنسية والإنجابية وختان البنات كما سبقت الإشارة.

د – أسهم الإعلام الوطني وبعض الصحف القومية في إبراز طقوس وأفكار الوعي السلفي الصارم باحتفائه بالفنانات المحجبات والفنانين الذين اعتزلوا الفن.

> لقد أسهم كل ما سبق في تأسيس وعى ديني، حافل بالتحريم، تبنته بعض الأسر والمقررات التعليمية، والرسائل الإعلامية، فحاصر الفكر وأشاع تقديس النصوص، فأصاب كثيراً من عقول الأطفال والشباب بالإعاقة.

خامساً: الثقافة السائدة، وثقافة الحرية الفكرية

لست من الذين يميلون إلى الفصل التام بين الثقافة الشعبية والثقافة الرسمية، إلا بقصد التحليل الذي لا يخلو من تعسف. فمن الصعب الفصل بينهما واقعياً لأنهما متفاعلتان جدلياً وتكاد تعيد الواحدة منها إنتاج الأخرى. ويمكن افتراض أن ثقافة العامة في الظروف المجتمعية الراهنة أكثر تأثيراً في قيم الناس وتصرفاتهم من ثقافة الخاصة، نظراً لتعثر جهود تطوير ثقافة الخاصة وتجددها، نتيجة للبيروقراطية التي تسود معظم مؤسساتها وغيبة رؤية شاملة لما يمكن أن نسميه بالتجديد الثقافي لتكون الثقافة بعداً فاعلاً في المركب التنموي، الذي يضمن دعم التنمية وتحقيق تواصلها متجددة فضلاً عن دورها في تطوير وتعميق ثقافة المشاركة والمعرفة وحقوق الإنسان والشفافية والإتقان والتنافسية. إنه بوسع المتابع المدقق في أمر المركب التنموي المصري – إذا كان قائماً فعلاً – ملاحظة أن كل بعد من أبعاده أو مكوناته يعمل بمعزل عن الأبعاد الأخرى وبمنأى عنها أحياناً. فالخطط والسياسات التنموية تصاغ أو تكاد على مصالح بنية القوة، والمصالح التي تتوخى تحقيقها، أكثر من صياغتها جميعاً، نحو الأهداف الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية والعلمية..الخ. والتي لم يقع حوار جماعي بين كل القوى الاجتماعية والسياسية لتحديدها وأيضاً "تحديد أكثر الأساليب والآليات قدرة على الوفاء بها في زمن تنموي محدد.

ومع الاعتراف بالاستقلال النسبي لحقل الثقافة عامة فإن هذا الاستقلال لا يعنى وجود قطيعة مع معطيات التكوين الاجتماعي الاقتصادي الذي توجد فيه، خاصة إخفاق مؤسسات التعليم والإعلام – نسبياً – في تأسيس البعد العلمي في الثقافة، بل والعمل عكس هذا، حيث أسهمت في هيمنة وعي ديني سلفي واستقطاب غير عقلاني، وعى ارتبط وجوده بتواجد آليات متعددة للاستبعاد الاجتماعي **Social Exclusion** ومن ثم الانكفاء السياسي للبعض على وجوهه لتوفير حد أدنى من إشباع الحاجات المادية.

ولأن ثقافة الناس – قيمهم وأخلاقهم وطرائق تفكيرهم – تتحدد كما ذهب ابن خلدون بفرص الناس من المعاش، فإن الواقع المجتمعي المتغير المحمل بآليات الحرمان البشري وفقر القدرات، وفقدان الثقة بالنفس وانحسار الديموقراطية وغيره، يتيح استدعاء عناصر ثقافية جاهزة من الماضي، أو من أي آخر، وهو استدعاء للتبرير، تبرير السيطرة والهيمنة، وتبرير الخضوع والتواكل. ولهذا ليس بمستغرب أن تتكرر بيننا الآن أفعال ومقولات ثقافية، أنتجت في فترات سابقة ومنها:

١ – العودة للماضي لإعادة إنتاج عصور الخلفاء الراشدين، وهى عودة لا تاريخية توجد استحالات لممارساتها، حتى وإن وجدت خطابات فوقية يتشيع لها الإعلام ويساهم فيها بعض المشتغلين بالفكر أنفسهم.

ويدلل على هذا تزايد الكتب المسماة "بالتراثية" بمتوالية هندسية تطبع هنا وهناك، تباع بأسعار زهيدة وفيها يختلط الدين بالثقافة الغيبية بالأساطير بمصالح من يروج لها، أو على الأقل المتربح منها.

٢ – سطوة قيم السلبية واللامبالاة لغيبة ممارسات فعلية تدعم حقوق الإنسان، وقيم المساءلة، والشفافية، وقيم التفكير العلمي.

٣ – تكاد تكون الثقافة السائدة ذكورية أبوية الطابع عمودية مركزية في اتخاذ القرارات. وفق تصوراتها وقيمها والتي إن لم تكن سائدة فيستدعى من الماضي ما يبرر وييسر انتشارها.

أ – تعميق ما سمي بأخلاق القرية في خطابات السادات ومؤسساته، والتي تطلعت إلى إعادة إنتاج قيم العيب بالمعنى التقليدي والتي تكاد تتمحور حول "الكبير كبير – أكبر منك بيوم يعرف أكثر منك بسنة(عام)... الماء لا يجرى في العالي – الفرن فرن ولو بنى في الجرن.. كل فوله – الفول – ولها كيال: ويعنى هذا عند فك رموزه وتأويل إشاراته ومفرداته، أن على العامة ألا تفكر، فهناك من ينوب عنها والأب: المعلم والمدير في العمل والحزب المسيطر، ورأس الدولة.

ب – سطوة التفكير الخرافي على اختيارات وتفضيلات وتصرفات قطاعات عريضة من المجتمع، ولا يستثنى من ذلك المتعلمون وبعض الصفوة المثقفة والصفوة السياسية المشاركة في اتخاذ القرارات وصناعتها:

- برامج ورسائل إعلامية محملة بالتفكير الخرافي، وبقدرات الجن والشياطين والوصفات الشعبية على العلاج والتداوي، لم يقتصر هذا على القنوات الفضائية الخاصة المصرية وغير المصرية.
- جلسات لتحضير الأرواح من قبل صناع القرار حول مستقبلهم السياسي، وعلاقاتهم بخصومهم السياسيين، وهم غالباً ليسوا من المعارضة.
- استدعاء المشاهير في عالم الفن والرياضة للحوار معهم واستشارتهم في أمور اجتماعية

وسياسية وثقافية، استسهالاً وخشية من التفكير العلمي، والرأي المتخصص، الـــذي يخشاه بعض الإعلاميين الذين أضحوا ملكيين أكثر من الملك نفسه كمـــا يـــشيع في الثقافة الشعبية.

تتطور فرص ممارسة الحرية الفكرية، عندما تغدو الثقافة علماً، والعلم ثقافة، ويتوجه مركب التنمية نحو أهداف مـــشتركة، يـــسهم في تحقيقهـــا الفـــاعلون الاجتماعيون والمجالات المجتمعية كل حسب قدراته وتوجهاته وميزاتـــه وأهميتـــه النسبية، سواء منها الاقتصادي والسياسي أم الثقافي والاجتماعي والعلمي.

ويتفاعل مع الثقافة التي تحاصر الحرية الفكرية حصاد تفاعلات أصعدة البنية الاجتماعية: الأسرة والتعليم والإعلام والمؤسسة الدينية، والتي تجتمع جميعاً على التلقين وتقديس النـــصوص، وبالتالي هيمنة ثقافة تحاصر الإبداع وحرية التفكير والمبادرة، وتأتى الثقافة في ضـــوء الخـــصائص النوعية لها واستقلالها النسبي لتضيف إلى معوقات الفكر أخريات، تعوق النشاط العقلي، وقدراته على الإبداع والتعبير ، وأيضاً محاصرة تواصل المبدع مع جمهوره، لافتقاده الـــشروط الأساســـية لتوصيل إنتاجه لهذا الجمهور.

لقد حوكم طه حسين – الشعر الجاهلي – وسجن العقاد – لهجائـــه الملـــك – وحوصر إحسان عبد القدوس – رواية لا أنام – واضطر نصر حامد أبو زيد – بـــسبب اجتهاد تأويلي – إلى المنفي الاختياري. إنه يكفي وجود حالة واحدة في كل فترة زمنية، حتى تجنح العقول إلى البيات الدائم – طوال فصول السنة – فتشيع ثقافة خنق الحريـــة الفكرية.

شبه خاتمة

نظراً لاتساع مدى العوائق المجتمعية للحرية الفكرية، قصدنا اختياراً التركيز على عدد من الأبعاد المؤسسية الأساسية ذات التأثير في تشكيل حالة الوعي ذي العلاقة بالحرية الفكرية. ويهمنا التركيز في هذا السياق على غياب معظم الشروط المجتمعية لتدعيم قيم الحرية الفكرية، وجدواها للمواطن والوطن. ويطرح هذا تساؤلاً مهماً: هل ننتظر حتى تتوفر الشروط المجتمعية المواتية لتدعيم الحرية الفكرية وتكريسها، أم أن هناك إمكانات للحركة؟

وتهيئة للحوار بشأن هذا السؤال ربما يكون من الأصوب طرح سؤال آخر مرتبط به هو: هل من الأجدى أن نتفرغ لبحث معوقات الحرية الفكرية، التي باتت معروفة ، خاصة لدى الذين تابعوا التاريخ المجتمعي للحرية الفكرية في تجارب مجتمعات أخرى، أم الأجدى أن نتوجه مباشرة نحو إمكانات تطوير فرص مؤسسة الحرية الفكرية وممارساتها؟

وتنبع أهمية هذا السؤال من أنه ليس علينا بالضرورة أن نمر ونسير في الدروب نفسها التي سلكها الآخرون، بل علينا الاستفادة منها.

ولعل أول الدروس التي يمكن استخلاصها في هذا السياق، التطلع إلى أدوار أكثر فاعلية للمثقفين المصريين، الذين يمكن أن يكونوا أولى الحلقات المهمة في تطوير فرص الحرية الفكرية وتوسيع مجالات وآفاق ممارستها. فالمثقف أيا كان اختياره الأيديولوجي وانتمائه الحزبي، بحاجة إلى توفير شروط تلك الحرية، فهي أحد أهم الدعائم لوجوده الموضوعي، الفردي والجماعي والمجتمعي. ولدينا إرهاصات وإمكانات متاحة غير أنها بحاجة إلى التعبئة والتنظيم. فثمة جمعيات ومنتديات ثقافية غير قليلة في مصر. غير أنها جميعاً تفتقر إلى الرؤية المشتركة وصياغة الأهداف المحددة وذات الحد الأدنى المتغير نحو أهداف مستقبلية متجددة، كما تفتقر إلى التشارك **Partnership**، الذي يعتمد على تركيب الميزات النسبية لكل جمعية أو منتدى أو مؤسسة، تحدد فيها الأدوار والمهام والمسئولية، وفق ميثاق لا يهم أن يكون مكتوباً أو غير مكتوب، المهم الحركة نحو تقديم القدوة والمثل على التغيير ويمكن أن أذكر المثقف المصري بإحدى عبارات فراتز فانون الشهيرة في كتابة "المعذبون في الأرض":

> إذا كان بناء جسر لن يشري وعى أولئك الذين يبنون الجسر فليعبر الناس النهر سباحة أو على قارب أو لا يعبرون على الإطلاق.
>
> فراتز فانون
>
> معذبو الأرض

بعض مصادر ورقة الرؤية

١- إيمان فرج، "الأبعاد الاجتماعية والاقتصادية والثقافية للشباب والمراهقة"، المنتدى العربي للسكان، اللجنة الاجتماعية والاقتصادية لغربي آسيا (الاسكوا) الأمم المتحدة، بيروت، نوفمبر ٢٠٠٤.

٢- بيير كالام، المهمة الممكنة ، ترجمة سمير غبور، دار المستقبل العربى، القاهرة، ١٩٩٨.

٣- ثريا التركي، هدى زريق، تغير القيم في العائلة العربية، الاسكوا، اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغرب آسيا ، نيويورك، ١٩٩٩.

٤- حامد عمار، محسن يوسف، إصلاح التعليم في مصر، منتدى الإصلاح العربي، القاهرة ، ١٩٩٨.

٥- صاموئيل هنتجتون، التغيير إلى التغيير: الحداثة والتنمية السياسية" في كتاب تيمونز روبيرتس، وإيمى هايت، ترجمة سحر الشيشكلي ، من الحداثة إلى العولمة" سلسلة عالم المعرفة رقم ٣٠٩ الكويت ، ٣ نوفمبر ٢٠٠٤.

٦- عادل أبو زهرة، "مداخلة في ندوة البحث العلمي والتنمية في مصر"، مجلة قضايا التنمية، العدد ٢٨، مركز دراسات وبحوث الدول النامية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، القاهرة ٢٠٠٤.

٧- عبد الباسط عبد المعطى، التدين والإبداع، مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ديسمبر ٢٠٠٢.

٨- ـــــــــــــــــــ ، التعليم وتشكيل وعي التلاميذ، في كتاب التنمية البديلة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ٢٠٠٠.

٩- ـــــــــــــــــــ ، في مستقبل الأسرة العربية، المؤتمر العربي حول الأسرة والسكان، جامعة الدول العربية، القاهرة، إبريل ٢٠٠٦.

١٠- عبير أمين فريد، الوعي الديني لدى الشباب بين العولمة والدعاة الجدد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ٢٠٠٦.

١١- كمال نجيب، تطوير منظومة التربية العربية من أجل تمكين الشباب: التحديات وآفاق التطوير، إدارة السياسات السكانية (الهجرة) الأمانة العامة لجامعة الدول العربية، ٢٠٠٥.

١٢- المركز القومي للبحوث الاجتماعية ، الأسر المعيشية: الإنفاق الاجتماعي، القاهرة، ٢٠٠٠.

١٣- هالة مصطفي، النظام السياسي وقضايا التحول الديمقراطي في مصر، دار ميريت للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٩.

14- F. El- Zanaty, et al., Egypt: Interim Demographer and Health Survey, Ministm of Heath and Population, 2003.

15- F. Fargae, "Changing Hierach of Gender and Generation in The Arab and Population, UNFPA, N.Y, 1998.

16- UNDP, Human Resource Report 2000, N.Y. 2004