

عن الدين والثورة والأيدولوجيا

On Religion, Revolution and Ideology

أ. محمود مراد^{*1}

¹ كلية دار العلوم، جامعة القاهرة. مصر، moradmhmoud@gmail.com

تاريخ النشر: 2020/09/30

تاريخ القبول: 2020/08/10

تاريخ الاستلام: 2020/07/06

Abstract

The book "Religion and Revolution" by Dr. Hamdy Al-Sharif comes to fill a large gap in the Arab library in the field of political philosophy, as well as in the field of sociology of religion. It distinct from other writings in these two fields, shedding light on the practical and dynamic side of a number of social trends which they consider Religion as an ideological basis of their dynamics. The most important feature of the book is that its author absorbed in his research the essence of human thought on the subject of the relationship between "religion and revolution" through its Christian and Islamic branches, moreover the writer presents the basic features and characteristics of the "Theology of Liberation" in Latin America, and the "Islamic Left" in Iran and the rest of the Arab world. Also The writer draws attention to the weaknesses in both directions, in addition to the subjective and objective factors and reasons that led to their waning, declining their influence and their social and political roles.

Keywords: Religion, Revolution, Ideology, Islamic Left, Theology of Liberation.

الملخص

يأتي كتاب "الدين والثورة" للدكتور حمدي الشريف؛ ليسد فراغاً كبيراً في المكتبة العربية في ميدان الفلسفة السياسية، وكذلك في حقل علم الاجتماع الديني، متميزاً عن غيره من الكتابات الأخرى في هذين المجالين، بإلقاء الضوء على الجانب التطبيقي والحركي لعدد من التيارات الاجتماعية التي اتخذت من الدين أيدولوجيا لحركتها. ولعل أهم ما يُميّز الكتاب أن مؤلفه استوعب في بحثه خلاصة الفكر الإنساني بالنسبة لموضوع العلاقة بين "الدين والثورة"، وذلك من خلال رافديه المسيحي والإسلامي، بعد أن عرض للسمات والخصائص الأساسية لتيارا لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية، واليسار الإسلامي في إيران وبقية العالم العربي. ولم يفت الكاتب كذلك أن يلفت النظر إلى مواطن الضعف التي أصابت كلا التيارين، بالإضافة إلى العوامل الذاتية والموضوعية التي أدت إلى ذبولهما وانحسار نفوذهما وتراجع أدوارهما الاجتماعية والسياسية. الكلمات المفتاحية: الدين، الثورة، الأيدولوجيا، اليسار الإسلامي، لاهوت التحرير.

أ. محمود مراد: moradmhmoud@gmail.com^{*}

مقدمة:

يناقش المؤلف «حمدي الشريف» في مقدمة كتابه العلاقة بين الدين والثورة في إطار أعم هو العلاقة بين الدين والسياسة، وهي المشكلة التي سبق وأن أربكت مفكري عصر النهضة الأوربية، قبل أن تنتقل فيما بعد إلى مفكري النهضة العربية في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، وما زالت حتى الآن تُلقى بثقلها على المشهد السياسي والاجتماعي العربي، خاصة مع تصاعد نفوذ تيارات الإسلام السياسي وممارساتها الدموية.

وبحسب «الشريف»، فإن علاقة الدين بالثورة ستبدو أكثر وضوحًا بالنظر إلى قدرة البعض، جماعات أو أفراداً، على توظيف الدين لصالح السياسة. وإذا كانت العقيدة الدينية قد فُسرَت وفقًا لمنطق من يملك السلطة، فقد غلب على تفسيرها مفردات الطاعة والخضوع، وأظلمت طوال الوقت ظلٌّ من الرجعية التأبيدية للواقع، بعدما سعت أغلب الأنظمة السياسية إلى توظيف الدين لإضفاء الشرعية على وجودها، ولِيّ عنق النصوص الدينية لتصبح غطاءً أيديولوجيًا لممارساتها؛ أي بما يحقق أغراضًا حددتها السلطة لفرض ولائها وبسط نفوذها على رعاياها.

ويلفت المؤلف إلى حقيقة طالما غابت عن أذهان الكثيرين من باحثي العلوم الاجتماعية، على الرغم من بدايتها، وهي أن المفكر الديني ينطلق في آرائه ومواقفه السياسية من منظومة عقائدية ومذهبية؛ بحيث أن تصورات الدينية تصبح هي المسئولة عن رؤيته العامة في شئون السياسة والمجتمع. ثم يواصل مقدماته التأسيسية كاشفًا عن الموقف الماركسي من الدين، وفي اختياره لعرض الموقف الماركسي، بالذات، من الدين دلالة تستحق الانتباه، فعلى الرغم من أن الماركسية تُعدُّ من أكبر الإسهامات الفكرية التي روجت لمفهوم الثورة ودعت إليه، إلّا أن الدعاية المضادة لهذه النظرية ركزت على تصويرها في عداء مستحكم وأصيل مع الدين، ولذلك رأى المؤلف أن من واجبه أن يزيع الستار عن هذا الموقف الملتبس، خاصة وأن الدين ظل خاضعًا لتأويلات قراء ماركس، منذ أن كتب نصوصه حول هذه المسألة، مما زاد من تعقيد الموضوع وغموضه.

وبعد أن يعرض المؤلف لتأويلات عدد من المفكرين الماركسيين الذين عكفوا على تحليل نص ماركس الشهير عن الدين، والذي قال فيه "الدين هو تنهيدة المضطهد، هو قلب عالم لا قلب له... إنه أفيون الشعب" (ص. 19). وسنكتفي بالإشارة والإحالات لكتاب "الدين والثورة"، طبعة دار مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2016، في متن البحث من خلال رقم الصفحة فقط) - بعد أن يعرض المؤلف لتأويلات عدد من المفكرين الماركسيين حول نص ماركس الشهير عن الدين، يصل إلى استنتاج مؤداه أن ماركس لم يتخذ من الدين عدوًا، وإنما صَبَّ هجومه على أصحاب الفكر الديني ممَّنْ نجحوا في توظيف العقيدة الدينية واستغلالها لصرف الناس عن المطالبة بحقوقهم السياسية والاجتماعية المشروعة.

إن ماركس في نظر المؤلف تعامل مع الدين من منظور تاريخي واجتماعي، وليس مع الدين كعقيدة خالصة في حد ذاته، وقد توصل إلى استنتاج حاسم يتمثل في أن الوعي الديني يتحدد من خلال الوعي الطبقي، ذلك أن الدين يُعدُّ جزءًا من البناء الفوقي للمجتمع، وطبقًا لما وصل إليه ماركس، فإنه لا يمكن تحقيق نقد الدين تمامًا دون نقد الأيدولوجيا البرجوازية.

وفي الحقيقة إن عرض المؤلف لمقولات ماركس حول الدين لم يكن ترفًا فكريًا، أو بغرض حشو دراسته بمزيد من المعلومات، وإنما فطن إلى مركزية النظرية الماركسية كمرشد لكثير من الحركات الثورية لكافة شعوب العالم، مع التركيز على القراءة النقدية للتراث الماركسي حول الدين، وكما يقول «الشريف» صراحة: «من رَجم الماركسية تولَّدت نظريات وتيارات ثورية في العالم المعاصر حاولت التأسيس لوجود إنساني جديد بشكل أكثر تحرُّرًا، ولعل من أبرز هذه التيارات: تيار لاهوت التحرير المسيحي في أمريكا اللاتينية، وتيار اليسار الإسلامي المعاصر. فقد أسس هذان التياران لمجموعة من المفاهيم الجديدة - نسبيًا - من خلال قراءة جديدة للنصوص الدينية تقوم أساسًا على نقد الأوضاع التي تتخلَّل المجتمعات المعاصرة من جانب، والقراءة الثورية للدين من جانب آخر.» (ص. 21)

ولما كانت الماركسية تُمثِّل موقفًا جذريًا من الدين، ولما كان الدين ذاته قد صار أيدولوجيا ثورية لكثير من الحركات السياسية والاجتماعية في العالم المعاصر، خاصة أن «لاهوِّيَّ التحرير اتَّبَعُوا المنهج الماركسي في

التحليل الاجتماعي، بهدف الوقوف على العُلل الحقيقية للفقر، والاستغلال، والكشف عن تناقضات الرأسمالية، والتعرف على أسباب الصراع الطبقي، وهو ما أدى بهم إلى نقد الرأسمالية بوصفها نظامًا اقتصاديًا غير عادل، وشكلاً من أشكال ما يُسمونه (الخطيئة الاجتماعية)» (ص. 21)، لأجل ذلك كان لا بُدَّ من بحث العلاقة بدقة بين الدين والماركسية، على نحو ما فعل المؤلف، حيث محاولته للكشف عن «الكيفية التي تم بها تفعيل الماركسية، كنظرية، من جانب أنصار التيارين في قراءة الدين».

وقد جاءت أقسام بحثنا في دراستنا لهذا الكتاب دراسة تفصيلية نقدية في عدد من المحاور؛ هي:

1. مفهوم الثورة في التراث الغربي.
2. العوامل المحركة للثورات.
3. الثورة وتيار المعارضة في الفكر الإسلامي.
4. الثورة والاتجاه السلفي المحافظ:
5. لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية.
6. الرؤية الفكرية العامة لتيار لاهوت التحرير:
7. اليسار الإسلامي.. الإطار التاريخي والقراءة الثورية للدين.
8. أعلام اليسار الإسلامي
- 9 لماذا فشل اليسار الإسلامي؟

1. مفهوم الثورة في التراث الغربي

ينتقل المؤلف بعد ذلك - في المبحث الأول من الفصل الأول - إلى تأصيل مفهوم الثورة من داخل التراث الفلسفي الغربي، مُنقَّباً عن مفهوم "إجرائي" يصح اعتماده والتوافق عليه، ومفاده أن «الثورة» (Revolution) وسيلة لتغيير العلاقات الاجتماعية الطبقية، والنظام السياسي المصاحب لها، بصورة جذرية، وأحياناً ما تكون عنيفة. (ص ص: 29، 28) ويُسهب المؤلف في التمييز النظري بين عدد من المصطلحات السياسية التي ترتبط بمفهوم الثورة بشكل عام، والتحركات الجماهيرية على نحو أضيق، ومن ذلك

مصطلحات: «القوة» (Power)، و«السلطة» (Authority)، و«العنف» (Violence)، و«القسر» (Force)، وهي كلها مفاهيم لا يُمَيِّزها عن بعضها سوى فروق دقيقة من الناحية النظرية، مع صعوبة الفصل بينها من الناحية العملية.

ولعل أبرز وأهم هذه المصطلحات هما مصطلحا «القوة» و«السلطة» من حيث ارتباطهما الوثيق بمشروع الثورات، وحسب المؤلف فإن التفرقة بين هذين المفهومين ترجع إلى نوعي العقد الاجتماعي الذي ساد في الفكر السياسي الغربي منذ القرن السابع عشر. فالنوع الأول من العقد «معقود بين أفراد، فأنتج، على ما يُفترض، مجتمعاً»، أما النوع الثاني فهو «معقود بين شعب وحاكمه، فأنتج، على ما يُفترض، حكومة شرعية (ودولة مُنظمة)».

وعلى الرغم من أن «هذين النوعين من العقد هما في الحقيقة جانبان لعقد واحد مزدوج، أحدهما: بين الأفراد، لتكوين المجتمع، وثانيهما: بينهم وبين حاكمهم، لتأسيس دولة مُنظمة»، إلا أنه يجب عدم الخلط بينهما- من وجهة نظر المؤلف الكتاب- وذلك «لأن النوع الأول من العقد، وهو العقد المتبادل الذي بموجبه يرتبط الأفراد أحدهم بالآخر بهدف تكوين مجتمع إنساني، إنما يقوم على المقابلة بالمثل، ويفترض مُسَبِّقاً المساواة بين أفراد هذا المجتمع، وينتج عنه مجتمعاً يُجمَعُ القوة النسبية للأفراد المتحالفين ويربطهم بهيكل قوة جديد استناداً إلى وعود حرة.»

أما في النوع الثاني من العقد، «وهو العقد المبرم بين أفراد مجتمع معين وحاكم، فإن كُلَّ فرد من أفراد المجتمع يتنازل عن قوته النسبية من أجل تكوين حكومة تحفظ له حقوقه وحرياته، وهنا لا يكتسب أفراد المجتمع قوة جديدة، بل يتنازلون في الواقع عن قوتهم الحالية، ولا يلزمون أنفسهم بعود حرة، بل يُعَيَّرُونَ فقط عن (قبولهم) بأن يُحْكَمُوا من قِبَلِ الحكومة التي تتألف قوتها من الحصيلة الكلية لقوى الأفراد جميعاً، وتحتكر (الحكومة) هذه القوى من أجل منفعة المجتمع كله.» (ص: 33، 32)

وهنا يستنتج «الشريف» أنه بقدر ما يكسب الفرد من القوة عن طريق نظام الوعود المتبادلة، فإنه يخسر في الوقت ذاته بقبوله قيام الحاكم باحتكار القوة لصالحه.

هذه التفرقة بين هذين النوعين من انخراط الأفراد في العقد الاجتماعي، ستكون لها أثر مهم فيما يتصل بمشروعية الثورة، «حيث إن الفرد في النوع الثاني من العقد يتنازل عن بعض من قوته، ويصير احتكار هذه القوى في يد الحاكم الذي تُلقى عليه مهمة إدارة شؤون الدولة وحفظ حقوق الأفراد وحرياتهم في الداخل والخارج، وعندما يخرق الحاكم ذلك العقد الذي أبرمه مع أفراد المجتمع بشأن حماية مصالحهم وحفظ حقوقهم وحرياتهم في مقابل تنازلهم له عن بعض من قوتهم، فإنه يفقد بدوره حقه في امتلاك السلطة، أي يفقد مشروعية حكمه، ما يسمح بوجود مبرر "أخلاقي" لاستخدام القوة ضده؛ فعندما يسود الاعتقاد بين أفراد المجتمع بتفكك هذه السلطة وعدم قدرتها على تحقيق ذاك الاتفاق أو العقد الذي أبرمته معهم، فإن هذا يبرر استخدام العنف والقوة لنقل السلطة إلى أطراف أخرى داخل الدولة.» وهنا يكمن جوهر الثورة، أو الأساس العادل لها، وهو الادعاء الأخلاقي بعدم مشروعية السلطة السياسية القائمة، لتنتقل تلك المشروعية إلى القوى الثورية التي تستعد لاستلام مهام السلطة القديمة "نافضة العقد." (ص: 33)

وفي هذا الصدد يستعين مؤلف الكتاب بالباحث في علوم السياسة "دافيد كنلر" الذي يوضح «أن هناك نهجين أساسيين في تبرير الثورة، يركز أولهما على الفساد والخراب الذي يصاحب الطغيان، ويسوّغ المقاومة المنبثقة والتي تستهدف تطهير الدولة وإحلال نظام جديد يتسم بخصائص وأخلاقيات جديدة محل نظام الطغيان، أما النهج الآخر فيتمثل في رؤية المقاومة على أنها حق طبيعي في استعمال العنف لضمان مصالح المجتمع، وإرغام السلطة على العودة إلى القنوات الشرعية للحكم. وهكذا، ففي حين أن محور المفهوم الأول "للحق في الثورة" يتمثل في أنه المنافس الأخلاقي للقوة الراهنة، نجد أن محور المفهوم الثاني يتمثل في أنه ضحية لسوء استعمالها.» (ص ص: 33، 34)

تأسيساً على ما سبق، يصل الكاتب إلى تعريف إجرائي خاص به للثورة، ويتمثل في أنها «ظاهرة سياسية في المقام الأول، يُقصدُ بها أيّ تحرك جماهيري واسع النطاق داخل دولة مُعيّنة يستهدف الإطاحة بالنظام القائم في المجتمع؛ لفقدانه المشروعية الأصلية التي كان يحوزها، ويتم ذلك عبر الفعل الاجتماعي والسياسي العام الذي قد يلجأ - في بعض الأحيان - إلى أعمال العنف الثورية كوسيلة لتحقيق ذلك الهدف الشعبي المتمثل في إحداث تغيير جذري للنظام القائم.» (ص: 34)

2. العوامل المحركة للثورات

في المبحث الثاني من الفصل الأول يعرض «الشريف» للعوامل الرئيسية المحركة للثورات، ولا يخلو عرضه من توضيح مهم لمفهوم "الحالة الثورية"، وكذلك "الأيدولوجيا الثورية"، وهما الحالتان اللازمتان لقيام أية ثورة. ثم ينتقل بعد ذلك في مستهل فصله عن أرسطو، مقتبساً منه قوله: "إن اللامساواة تُمثّل دائماً علّة جميع الثورات"، هكذا تتحدد أسباب الثورات والعوامل المفضية لها، خاصة وأن هذه العلّة (اللامساواة) يندرج تحتها ثلاث علل فرعية توضح كلها الأساس الاجتماعي الوحيد لقيام الثورات، مثل الاستعداد النفسي لدى الجماهير النابع من إحساسهم بالفوارق الاجتماعية بينهم وبين طبقات أخرى في المجتمع حازت على امتيازات حُرمت منها هذه الجماهير. (ص:52)

كذلك نجد أن هناك عدة عوامل تتحكم في تشكيل الظروف المفضية إلى الثورة، كالخوف مثلاً، وخاصة عندما يكون هذا الشعور النفسي سبباً في اندلاع الثورات على نحو ما حدث في ثورة 25 يناير المصرية، عندما خرج مئات الآلاف من الشباب مطالبين بالقصاص لمقتل الشاب خالد سعيد، خوفاً من ملاقة نفس مصيره. يندرج ضمن هذه الظروف المفضية إلى الثورات، الشعور بالاحتقار والمهانة أيضاً، وهو السبب ذاته الذي أدى إلى قيام الثورة التونسية، بعدما شعرت الجماهير أن الإهانة الموجهة إلى الشاب محمد بوعزيزي الذي تعرض لاعتداء أفراد الشرطة عليه، مما دفعه إلى إشعال النيران في جسده احتجاجاً على بطالته وتعبيراً عن قلة حيلته، وهي في الأساس إهانة لهم واحتقار لكرامتهم. كما يُعدّ تردي الأوضاع الاقتصادية وصعود فئات انتهازية تمتاز عن كافة الجماهير بأوضاع اجتماعية خاصة، من أهم العوامل المفضية إلى قيام الثورات، إلى جانب إهمال تقديم الخدمات العامة للناس، وترك مفاصل الدولة في يد حفنة من الموالين للحاكم، والمنعمين بإنعامه. ويلخص المؤلف كل هذا الأسباب في عاملين رئيسيين: "الاحساس بالظلم"، و"الاحتياج المادي"؛ وهنا تأتي الثورة كرد فعل ضد هذا الاستلاب وضد هذه الديكتاتورية، كما حدث في دول أوروبا الشرقية، أو لتحقيق العدل الاجتماعي، كما كان الحال بالنسبة إلى الثورة البلشفية في روسيا.

ويؤكد «الشريف» أن الاستبداد السياسي يقف على رأس عوامل تفجّر الثورات في العصر الحديث، وفي الوقت ذاته يقف الفقر المدقع، وحالة البؤس الناجمة عنه، وراء كثير من الانتفاضات الجماهيرية الثورية. وفي ضوء تحليله للأصول المؤدية إلى قيام الثورات، يذهب الشريف إلى أن القاسم المشترك بين معظم ثورات العصر الحديث هو البعد الاجتماعي لها؛ أيّ سعي الجماهير إلى التحرير الاجتماعي بالمعنى العام والواسع للكلمة (وليس فقط التحرر السياسي بمعناه الضيق)، ولذلك يصح القول - وفق ما يرى المؤلف - إن جوهر الثورات الحديثة يكمن في نزوعها الاشتراكي. والثورة، وفقا للمفهوم الاشتراكي لها، هي حركة ترمي إلى تحرير الفقراء اقتصاديًا وسياسيًا، وإقامة مجتمع الحرية والوفرة المادية، ولذلك فإن الاشتراكية تُعدُّ صرخة المعذبين التي تضرب بجذورها في أعماق الماضي البعيد، وذلك على حد تعبير عالم الاجتماع «إميل دوركايم».

ويناقش المؤلف الاعتراضات التي وجهتها الفيلسوفة الألمانية «حنا أرندت» (Hannah Arendt) (1906-1975)، والتي ترفض الإقرار بمشروعية الثورات التي تهدف إلى تحقيق العدل الاجتماعي، وعلى حد تعبيرها: «إن الفقر وحالات البؤس والمعاناة المادية، وباختصار العوامل الاقتصادية، لا ينبغي أن تكون بأية حال من الأحوال هي العوامل المؤدية إلى الثورة». وتستند «أرندت» في ذلك إلى أن كل محاولة من محاولات التخلص من الفقر وحل مشكلته بوسيلة سياسية، تؤدي في نهاية الأمر إلى ممارسة الإرهاب الذي يؤدي بتلك الثورات إلى الفشل الذريع.

كذلك تذهب «أرندت» إلى أبعد من ذلك عندما تقول: «إنه ما من شيء عفا عليه الزمن أكثر من محاولة تحرير البشرية من الفقر من خلال الثورة.» (ص: 55) وهنا تظهر النزعة النقدية لدى المؤلف، فهو يرى في هذا الموقف توجهًا ليبراليًا محافظًا، يرفض التغيير الثوري بشكل عام، ويعكس في الوقت ذاته تعصبًا لدى «أرندت» لمفهوم الحرية بالمعنى الليبرالي، أي الحرية بمعناها السلبي الذي يقتصر على إلغاء القيود التي تُكبّل الفرد، دون مدّ النظر إلى عملية التحرير الاجتماعي ككل.

ويستكمل المؤلف مبحثه بشرح مجموعة من المصطلحات والمفاهيم السياسية والاجتماعية المهمة التي تُعدُّ مكملات أساسية في أدبيات الثورة، ومن هذه المفاهيم: «الانطلاقة العفوية» أو التلقائية التي تتسم بها الثورات، خلافاً للإصلاح الذي يقوم على التدرج السلمي في التغيير.

ويلفت المؤلف انتباهنا إلى نقطة مهمة للغاية وتتمثل في أن انفجار الثورات يرتبط في معظم الحالات بحدث قد يبدو للوهلة الأولى (تافهاً) بالمقارنة بالأحداث السياسية الكبيرة التي مرت بها الأمة، غير أن هذا الحدث قد يكون في نهاية الأمر تعبيراً عن التأصيل الفلسفي الماركسي الذي يذهب إلى أن "التراكم الكمي يؤدي إلى تغيير كيفي"، فتكون نتيجة هذا الحدث عظيمة الأثر في تغيير مصير الأمة، كما سبقت الإشارة إلى العوامل التي أدت إلى اندلاع ثورتي مصر وتونس. ووفقاً لما ينقله الكاتب عن العديد من الباحثين في علم السياسة، فإن «الانطلاقة العفوية للجماهير العازمة على تغيير الظروف المباشرة لحياتها شيء متكرر الحدوث في المراحل الأولى من الثورات، وإنه بالرغم من تكرار هذه الانفجارات والانطلاقات العفوية، إلّا أننا لا نعلم سوى القليل عن القوة الأولية التي تدفع فجأة الآلاف، أو حتى الملايين، إلى العمل الجماعي الثوري.» (ص:56)

كذلك يتعرض المؤلف إلى مفهوم آخر مهم، وهو مفهوم «الحالة الثورية»، وهي الحالة التي تسبق وقوع الثورة مباشرة، اعتماداً على ثلاثة عناصر حدّدها السياسي ورجل الدولة والقائد الشيوعي «فلاديمير لينين»: أولها وجود أزمة بصورة أو بأخرى بين الطبقات العليا، وعندئذ يشعر النظام الحاكم بعدم قدرته على الاستمرار في الحكم دون إحداث تغييرات، ويُعبّر لينين عن ذلك بقوله: «لا يكفي لوقوع الثورة عادة شعور المحكومين بعدم الرغبة في الاستمرار في العيش في ظل الأوضاع القائمة، بل من الضروري كذلك أن يشعر النظام الحاكم ذاته بعدم قدرته على العيش في ظل النظام القائم ذاته.»

أما العنصر الثاني المؤسس للحالة الثورية فيتلخص في ازدياد معاناة المحكومين، وتفاقم الأوضاع الاجتماعية لهم تحت مطحنة الفقر والبؤس، ليأتي العنصر الثالث المتمثل في الوعي السياسي للجماهير، ليجسد نشاط المحكومين في حركات المقاومة، وهو الوعي اللازم والضروري لقيام الثورة، وهي الحالة التي يسميها الأستاذ "عزمي بشارة": «القابلية للثورة» والتي تفترض وعي الطبقات الشعبية بالظلم والاستلاب، وأن المعاناة

التي يعيشونها ليست مبررة، ولا هي حالة طبيعية جرت عليها الأمور، وإنما هي حالة تستدعي الفعل ضدها. ومن هذا المنطلق فإن الحالة الثورية هي محصلة لاجتماع عاملين: عامل موضوعي يتمثل في الواقع القهري القائم، وعامل ذاتي يتمثل في الوعي بالحقوق المسلوقة، وضرورة تغييرها. ولذلك فإن اندلاع الثورات لا يرتبط فقط بزيادة معدلات الفقر وتفشي الظلم والمعاناة، وإنما لا بُدَّ من وجود حالة من الوعي لدى الطبقات المحكومة بأن وضع المعاناة هذا غير أبدي أو محتوم. (ص ص: 58-61)

أما مصطلح «الأيدولوجيا الثورية»، فهو عبارة عن مجموعة المبادي التي تؤسس (نظرياً) لاندلاع الثورة، وتُعرف الأيدولوجيا الثورية بأنها «مجموعة من الأفكار والمعتقدات السياسية والاجتماعية التي تدفع الجماهير إلى الفعل الثوري، وتحول الضرورات، والأفضليات، والأفكار المتصلة بالمسائل الاجتماعية إلى دعائم للفعل الاجتماعي من أجل إحداث تحول سريع وجذري في البنى المؤسساتية القائمة وعلاقات القوة بين الناس، وعلى مستوى الوعي الفردي والجماعي». (ص: 62)

ويلاحظ المؤلف أن الأيدولوجيا المستندة إلى الهوية، أو الذات القومية، أو الوطنية، أو الدين، هي الوسيلة الرمزية الأكثر فعالية في عملية التعبئة الثورية واختراق كافة طبقات المجتمع وتوحيد فئاته. ومع ذلك، فهو يؤكد من الناحية الأخرى أن كثيراً من الثورات التي شهدتها التاريخ لم يكن لها برنامج أيدولوجي، ومن أمثلة ذلك ثورة أكتوبر 1964 في السودان، والتي تأتي على رأس الثورات الشعبية في العالم العربي، وكذلك ثورات الربيع العربي التي اندلعت بعفوية لم تسبقها أية أجنداث أيدولوجية، وهو ما يؤكد القول - وفقاً لما يراه الشريف- أن البرامج الأيدولوجية دائماً ما تضعها الأحزاب السياسية المشاركة في الثورات بعد نجاحها، وليس قبلها!

ويختتم المؤلف بالحديث عن مفهوم «العنف الثوري»، وعلى الرغم من أنه لا يعتقد بوجود العنف لتحقيق غايات الثورة، إلا أنه يعترف بأن العنف قد يكون وسيلة ضرورية في كثير من المراحل الثورية، مع اختلاف درجة حدته حسب كل حالة. وتُعدُّ مسألة العلاقة بين العنف والثورة محل اختلاف كبير بين الباحثين في الفلسفة السياسية، فتتنظر الماركسية، مثلاً، إلى العنف بوصفه عاملاً أساسياً وضرورياً لنجاح الثورات، وقد

عبر ماركس نفسه عن ذلك في بيانه الشيوعي بقوله: «إنه لا سبيل لبلوغ أهداف الشيوعية إلا بإسقاط النظام المجتمعي القائم بالعنف.» (ص: 66)

ومع هذا يذهب «الشريف» إلى أن تعامل الأنظمة الحاكمة مع ثورات شعوبها هو الذي يحدد في النهاية أهمية ومدى اللجوء إلى العنف كعامل حاسم من عوامل نجاح الثورات؛ فإذا كان النظام مستجيباً لمطالب الثوار، كانت الثورة سلمية في الغالب، خالية من الدم، أما إذا واجههم بأساليب القمع المختلفة، فإن هذا من شأنه أن يدفعهم إلى استخدام العنف ضده كرد فعل منهم، وعلى هذا يمكن القول إن العنف الثوري يُعدُّ مبرراً فقط في حالات معينة، وطبقاً لشروط محددة استطاع «الشريف» أن يقف عليها بدقة شديدة، ويُلخصها في أن يكون العنف موجهاً للدفاع عن النفس أولاً، وألا يستهدف المنشآت والأبنية العامة أو الخاصة من ناحية ثانية، وأن يكون متناسباً مع طبيعة القوة التي يستخدمها النظام ضد الثوار من ناحية ثالثة، وأن يأتي كخيار شعبي لا مفر منه، وليس سلوكاً لبعض الجماعات أو الأفراد من ناحية رابعة، وأن يكون في النهاية ملائماً أخيراً بعد أن تُستنفذ كل الوسائل السلمية الممكنة لتحقيق مطالب الثوار والجماهير. (ص: 68)

3. الثورة وتيار المعارضة في الفكر الإسلامي

في الفصل الثاني من كتابه، يقدم «الشريف» ملخصاً وافياً لموقف التيارات والفرق الإسلامية من الثورة، أو "الخروج" على الحاكم، حسب المصطلح الذي استقر تأصيله في كتب (السياسة الشرعية)، ولا يخلو هذا الملخص من تمرير لرؤيته الخاصة حول طبيعة العلاقة بين الدين والثورة. ويؤكد أن مفهوم الثورة في الأدبيات السياسية الإسلامية التي وُضعت في العصر الوسيط، قد ارتبط بمصطلح "الخروج"؛ للدلالة على عزل أئمة الجور والفسق، وقد جرى تعميق دلالة المصطلح وتمديدتها على يد الخوارج الذين مثّلوا ذروة المقاومة للحكام الظالمين على مدار التاريخ الإسلامي.

ويمتد الإشكال إلى باكورة التاريخ الإسلامي نفسه، والذي لا يخلو مع ذلك من وجود بذرة احتجاجية لم تتبلور فقط في شكل تيار أو حركة، وإنما تبنّتها شخصيات كان أبرزها الصحابي أبو ذر الغفاري، الذي نحض في عام 30 هـ مستنكراً السياسات الاقتصادية التي اتبعها الخليفة الثالث "عثمان بن عفان" (ت: 35

هـ/656م) في المدينة، ومُنددًا بوجود أغنياء مفرطين في الغنى وبجانبهم فقراء معدمين، وراح ينذر الأغنياء ليُجِدّوا من أنانيتهم ويحضّهم على مد يد العون للفقراء، فكان بذلك أكبر صرخة للفقراء والمضطّهدين.

كان أبو ذر قد بنى آراءه الثورية على فهمه البسيط والعميق للإسلام الذي رأى فيه مثلاً تحض على الاكتفاء بالقليل من الدنيا، وإيثار الخلق، والبكاء على شقائهم، والسعي نحو راحتهم، ويقع هذا كله ضمن مهام الحاكم الذي يتولى مسؤولية توزيع الثروة. فقد راع أبا ذر سلوك الأغنياء الذين كنزوا الأموال وبخلوا عن إنفاقها، فهبّ خطيباً في أهل الشام "يا معشر الأغنياء، واسوا الفقراء"، متسلحاً بالآية الكريمة التي وردت في سورة التوبة " (الذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم". كما كان أبو ذر قد صدع وسط قومه وأرشد أتباعه إلى مشروعية الثورة عندما رفع شعاره الخالد: «عجبتُ لِمَن لا يجد قوتاً في بيته كيف لا يخرج على الناس شاهراً سيفه!» (ص ص: 88، 87)

ومع الخوارج سيتجلى مفهوم العنف الثوري بشكل أوضح، ويمثل الخوارج، أو "الشراة" كما يحبون أن يُسمّوا، تياراً أصيلاً من تيارات الفكر الإسلامي، كما أنهم من أهم منظري الفكر الثوري في تاريخ الإسلام، سواء من الناحية النظرية التي أدلت فرقه فيها بدلوها، أو حتى على المستوى التطبيقي في نضالهم ضد بني أمية، وما كان من أمرهم. «ومن ضمن المبادئ التي تقوم عليها عقيدتهم الدينية: اقتران النظرية بالممارسة، حيث ذهبوا إلى أنه لا إيمان دون عمل، وهذا الاقتران بين الإيمان والعمل ترتب عليه دلالة سياسية بالغة الخطورة، تجلت في ربطهم الإيمان الديني بالنضال السياسي، وهو ما يعني أن من لا ينخرط في المقاومة الثورية فهو ليس بمؤمن.» (ص ص: 90، 89)

وتتفرع أفكار الخوارج السياسية إلى نظريتين رئيسيتين: نظرية الإمامة، ونظرية الثورة، و"الإمامة عندهم من الأمور الجائزة لا الواجبة، وإنما تجب بحسب الحاجة، ولذلك فقد عدوها من فروع الدين، وأجازت بعض فرقه ألا يكون في العالم إمام أصلاً إذا تناصف الناس فيما بينهم. ومن أهم المبادئ التي أقاموا عليها نظريتهم في الإمامة مبدأ الكفاءة والمساواة، حيث ساووا بين المسلمين في تولي منصب الإمامة العظمى وحياسة هذه

الدرجة السياسية العليا، دون النظر إلى أصل أو عرف أو عرق، وبذلك ألغوا شرط القرشية وأجازوا أن يكون الإمام عبداً حبشياً طالما توافر فيه شرط القوة وتفهم حاجات الناس وأقر العدل. (ص:90)

وامتد نظر الخوارج إلى أبعد من ذلك عندما أجازت إحدى فرقهم (الشبيبة) تولي المرأة منصب الإمامة العظمى (الرئاسة بلغة عصرنا) إذا قامت بأمر الجماعة. كذلك فقد أكدوا على مبدأ الشورى عند اختيار الإمام وعقد البيعة له، والشورى عندهم تعني أن يتم تنصيب الإمام طبقاً لمبدأ الاختيار الحر من بين المسلمين.

وبالنظر إلى آرائهم فيما يتعلق بنظرية الثورة، فقد أقرت جميع فرق الخوارج وجوب عزل أئمة الضعف والفسق والجور: فإذا كان الإمام عادلاً على طريق الحق قوياً، لا يجوز عزله أبداً، أما إذا حاد عن الحق فلا سمح له ولا طاعة، وقد قالوا في ذلك: «كُلُّ مَنْ نَصَبَهُ الْمُسْلِمُونَ، وَالتَزَمَ الْعَدْلَ، وَاجْتَنَبَ الْجُورَ كَانَ إِمَامًا، وَمَنْ خَرَجَ عَلَيْهِ يَجِبُ نَصْبُ الْقِتَالِ مَعَهُ. وَإِنْ عَدَلَ عَنِ الْحَقِّ وَجَبَ عَزْلُهُ وَقَتْلُهُ.» (ص:91)

وقد أقر الخوارج باستعمال السيف (أو العنف)، في الخروج على أئمة الضعف والجور، وذلك استناداً إلى مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقد جعلوا من هذا المبدأ أداة أصيلة في إزالة الظلم والطغيان. كما كانوا في تأصيلهم الإسلامي النظري وسلوكهم السياسي العملي أكثر تيارات الفكر الإسلامي راديكالية، ولهذا كان تاريخهم سلسلة طويلة من النضال الاجتماعي والحروب والصراعات المستمرة ضد حكام بني أمية، ونظموا العديد من الانتفاضات المسلحة التي جاءت تفاصيلها وافرة في المطولات التاريخية، ومع ذلك؛ لم يطمحوا يوماً إلى السلطة، بل كانوا يهدفون إلى تطبيق تصورهم الأمثل عن نظام الحكم في الإسلام.

ومع الشيعة ستصبح الإمامة واجبة، بل وأصلاً من أصول الدين. وقد تفرعت الشيعة إلى عدة فرق من بينها الزيدية، وهم أتباع الإمام زيد بن علي الذي استشهد في عام 122 هـ بعد خروجه على الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك، وقد أقرت الزيدية بإجماع علمائها بوجوب استخدام السيف في الخروج على أئمة الجور والظلم والفسق. ولعل أبرز فرق الشيعة التي أسهمت بنصيب وافر في الفكر الثوري هي فرقة الإسماعيلية (ثالث أكبر فرقة معارضة في تاريخ الشيعة بعد الكيسانية والزيدية). وقد كانت التغيرات الاجتماعية التي أصابت المجتمع الإسلامي في ذلك الوقت سبباً مباشراً في تبني الإسماعيلية لبرنامج ثوري ذي نزعة اشتراكية طالبوا من

خلاله بدك أركان الدولة العباسية، وتأسيس دولة تقوم على مبدأ المساواة في الحقوق والواجبات، وإبطال ملكية الأراضي وإعادة توزيعها على المحتاجين.

ومع المعتزلة سيخطو الفكر السياسي الإسلامي خطوة واسعة إلى الأمام، ورغم اختلافنا مع «الشريف» الذي يرى أن نشأة المعتزلة كانت لأسباب دينية بحتة، إلّا أننا نوافقه على أن الخلاف الديني الذي وقع بين المعتزلة من جهة، وأهل السنة والأشاعرة، من جهة أخرى، قد ترتب عليه دلالة سياسية بالغة الخطورة، ويرجع هذا إلى طبيعة العقيدة الجبرية التي يعتمدها جموع أهل السنة ومعهم الأشاعرة، مما يسمح باستخدام هذه العقيدة لتبرير المظالم وتأييد الحكم الجائر، على أساس أن وصول هذا الأسرة الحاكمة، أو تلك، إلى سدة الحكم إنما جرى بقضاء الله ووفقاً لمشيئته، "وأن ما يعملون به من تسلط وقهر وقتل للعباد وسلب أموالهم وأموالهم، ما هو إلا نتيجة لقدر إلهي قدّر منذ الأزل." (ص:98)

ويذهب الشريف إلى أن قول المعتزلة بخلق الإنسان لأفعاله على سبيل الحقيقة لا المجاز، وإقرارهم بمسؤولية الإنسان عن أفعاله، وأنه من أجل ذلك يُثاب أو يُعاقب - كل هذا قد ترتب عليه قولهم بتنزيه الله عن الظلم والجور، فهو (سبحانه وتعالى) لا يصدر عنه الشر أبداً. وفي رأي «الشريف» أن "لهذا الأصل دلالة سياسية مهمة تتمثل في أن القول بالجبر يخدم في الواقع فكرة الطاعة وقبول الظلم، أما القول بحرية الإرادة الإنسانية فيعني حق الإنسان في مقاومة الظلم والجور." (ص:99) كذلك يولي «الشريف» أهمية كبيرة لتوضيح الأصل المعتزلي الخامس: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وينقل عن الأشعري أن المعتزلة أجمعت على تغيير المنكر بالقوة، لكنهم وضعوا شروطاً ألزموا بها كل من يقوم على تغيير المنكر، وهذه الشروط هي:

العلم: أي أن يكون الناهي عن المنكر على علم بأن ما ينهي عنه منكر وما يأمر به معروفاً على وجه اليقين لا الظن.

البرهان: أي أن يرى الناهي بعينه أن ثمة شواهد ودلائل تؤكد على انتهاك المحرمات ووقوع المنكر، ولا يكفي بالسماع أو النقل في ذلك.

المنفعة: أي أن يتأكد من أن تغيير المنكر سيؤدي إلى نتائج أكثر نفعاً للمجتمع.

التناسب: أي أن يعلم، أو يغلب على طنه، أن تغيير المنكر لن يؤدي إلى وقوع ما هو أشد منه نكراً، أو وقوع مضرة قد تؤدي إلى شر عظيم.

الاحتراز عن المال والنفس: أي أن يعلم أن تغيير المنكر لن يلحق ضرراً بالأموال أو بالنفس. (ص: 100)

وقد سحب المعتزلة هذا الأصل من أصولهم الفكرية إلى المجال السياسي وقاموا بتطبيقه على مسألة الإمامة، وكانت غايتهم إقامة الحرية السياسية للشعوب في عزل قادتها واختيار الأفضل لهم. ويقول المؤلف إن المعتزلة قد وضعوا قواعد عامة لتنصيب الإمام، وقد دارت هذه القواعد في مجملها حول مبدئين أساسيين: مبدأ الانتخاب الحر من جانب الأغلبية، حيث ذهبوا إلى "أن الإمامة اختيار من الأمة، وذلك أن الله عز وجل لم ينص على رجل بعينه، وأن اختيار الإمام مفوض إلى الأمة تختار رجلاً منها ينفذ فيها أحكامه، سواء كان قرشياً أو غيره من أهل الإسلام وأهل العدالة والإيمان، ولذلك فإنهم لم يراعوا في ذلك نسباً أو غيره."

أما المبدأ الثاني فيتمثل في اختيار الإمام طبقاً لقاعدة الأفضل، حيث أكدوا على أحقية كل مسلم في تولي الإمامة واعتلاء السلطة دون النظر إلى جنسه أو عرقه أو لونه أو عشيرته وعزوته، وإنما تنبع الحاجة إلى المنصب من تفهم حاجات الناس والعدل بينهم، ووضعوا لاختياره شروطاً منها: "الأهلية"، أي أن يكون متمكناً من القيام بمهامه مع خلوه من الموانع الجسدية والنفسية التي تحول دون واجبه نحو رعيته، وأيضاً شرط العلم بشئون الدولة وسياستها وعمالها ووزارتها وجيشها ومواردها المالية، وفوق ذلك أن يكون متصفاً بالأمانة والنزاهة عفيف اليد سباً بالفضل. (ص: 101، 102)

أما عن رأي المعتزلة في مسألة الثورة، فيقول المؤلف: "إنهم أقروا بحق الناس في خلع الإمام إذا هو ضعف أو فسق أو جار، كما أقروا بمشروعية استخدام القوة في الخروج على الحاكم، وحسب ابن حزم فإن المعتزلة ذهبوا جميعاً إلى أن سلّ السيوف واجب إذا لم يمكن دفع المنكر إلا بذلك." وقد وضع المعتزلة عدة شروط للخروج على الحاكم الجائر، ولعل خبرتهم الثورية ومعايشتهم للثورات التي اندلعت في العصرين الأموي

والعباسي، ومشاركتهم فيها، هي ما ساعدتهم على صياغة نظرية للخروج على الحاكم الجائر تضع في اعتبارها مدى توافق ومشروعية وتُبل المطالب، مع إمكانات الثوار من حيث العدد والقوة، ومن ذلك:

الجماعة: أي أن يخرج الثوار جماعة منظمة لا أفرادا متفرقين، وقد منعوا الخروج ي ذلك إذا كانوا قلة لا تملك القوة الكافية لإزالة الظلم.

القيادة: أي أن ينتخب الثوار من بينهم قائداً يقود مسيرة الثورة، وقالوا في ذلك: "لا يكون الخروج إلا مع إمام، ولا يتولى تنفيذ الأحكام والقود إلا إمام عادل."

فرصة النجاح: أي أن يكون الامل في نجاح الثورة أقرب من فشلها، ولا يكفي مجرد الظن إذ كان فيه هلكة الجماعة وقتلهم.

الاستطاعة والقدرة: أي أن يكون لدى الثوار إمكانات مادية تؤهلهم لمجابهة الحاكم الجائر، وهو ما يسمونه بشرط "التمكن". (ص ص: 103، 102)

ويؤكد المؤلف أن ما دفع المعتزلة إلى وضع هذه القيود على الفعل الثوري هو مبرر مزدوج: مبرر نظري، ويتمثل في النزعة العقلية التي يتَّصف بها فكرهم، وآخر عملي، ويتمثل في أنهم عاصروا الكثير من التجارب الثورية الفاشلة التي قام بها كل من الخوارج والشيعة منذ العقد السادس من القرن الأول الهجري، وبالتالي حاولوا الاستفادة من نقاط الفشل الكامنة في البنية النظرية والتي أدت في بعض الأحيان إلى وأد الكثير من هذه التحركات. (ص ص: 104، 103)

ويختتم بحثه عن المعتزلة بالتنويه إلى أن "المبادئ التي وضعوها تمثل في حد ذاتها قواعد مبدئية لتأسيس نظرية متكاملة الأبعاد في الثورة، وفي هذه الناحية نجدها قد تفردت عن جميع الفرق والتيارات الإسلامية الأخرى في وضع أسس سليمة وقوية للخروج على الحاكم الظالم واستخدام العنف لعزله." (ص: 104)

4. الثورة والاتجاه السلفي المحافظ

من أهم التيارات التي أدلت بدلوها حول مسألة الثورة، التيار السلفي بجناحيه الذي يضم أصحاب الحديث والأشاعرة، فأما أصحاب الحديث فقد رفضوا الخروج على الأئمة بإطلاق، واستندوا في ذلك إلى نصوص قرآنية وأحاديث نبوية تأمر بطاعة الأئمة وولاء الأمر، وقالوا في ذلك: «إن السيف باطل، ولو قُتِلَت الرجال وسُيِّت الذرية، وإن الإمام قد يكون عادلاً، وقد يكون غير عادل، وليس لنا إزالته وإن كان فاسقاً». ويستطرد «الشريف» في توضيح موقف أهل الحديث وممثلهم الإمام أحمد بن حنبل من مسألة الثورة، مؤكداً أن الإمام أحمد قد أقر بمبدأ الطاعة للأئمة على إطلاقه، بل وجعله أصلاً من أصول السنة، وقال في ذلك: «والسمع والطاعة للأئمة وأمير المؤمنين: البرّ والفاجر، ومن وليّ الخلافة، واجتمع الناس عليه ورَضُوا به، ومن عليهم بالسيف حتى صار خليفةً ومُتَمِّمَ أمير المؤمنين». (ص: 107)

ويلفت «الشريف» إلى خرق شديد الخطورة في بنية الفكر السلفي مسترشداً في ذلك بما سبق وأشار إليه الدكتور عبد الجواد ياسين في كتابه عن السلطة في الإسلام، وهو أن المفكر السلفي لا يكتفي بإقرار فكرة إمامة القهر والتغلب وترويج مبدأ الطاعة، بل يزيد إلى ذلك التحريم الديني للخروج على الحاكم في جميع الحالات، فقد استخدم المفكر السلفي عبارة "لا يَحِلُّ" ليضعنا أمام حكم شرعي لا يكتفي بتجريم الخروج على أئمة الجور والظلم، وإنما كذلك على من ينفي في داخله صفة الشرعية عن النظام القائم؛ ليس ذلك فحسب! بل أن الأمر يتعداه إلى وجوب اتخاذ موقف إيجابي من السلطة القائمة بغض النظر عن ممارستها، واعتقاد الشرعية لها، وإلا وقع المسلم في محذور الحرام! (ص: 108)

ولم يختلف الأمر كثيراً مع الأشاعرة، فقد ذهبوا بدورهم إلى عدم جواز الخروج على الأئمة، وتبدو المفارقة في الخطاب الذي ألقاه أبو الحسن الأشعري يوم أعلن للناس براءته من الانتماء للفكر المعتزلي، وهو نفسه الخطاب الذي جاء فيه: «ونرى الدعاء لأئمة المسلمين بالصالح والإقرار بإمامتهم، وتضليل من رأى الخروج عليهم، إذا ظهر منهم ترك الاستقامة. وندين بإنكار الخروج عليهم بالسيف، وترك القتال في الفتنة». (ص: 108) واتخذ أبو حامد الغزالي موقف أسلافه من الأشاعرة، فمع أنه أقر بمشروعية خلع الحاكم

المستبد الذي لم يستكمل شروط الإمامة، فإنه فضّل لزوم طاعة الإمام الظالم إذا كان في الخروج عليه فتنة. لكن المشكلة في هذا الطرح، سواء الحنبلي، أو الأشعري، أنه لا يحدد مفهوم "الفتنة" تحديداً واضحاً؛ فقد جرى الفكر السني، وخصوصاً الأشعري منه، على تعويم المفاهيم وعدم إعطائها صفة الوضوح حتى تسهل عليه مهمة مراوغتها والتملص من أي التزام معرفي أو عملي نحوها. وهكذا ظل الفكر السني، بما يحمل من توجهات مهادنة للحاكم، قوة فكرية تقطع الطريق على حركات المعارضة في الإسلام، إلى أن كُتبت الغلبة لهذا الفكر في نهاية الأمر بفضل عوامل سياسية سلطوية - لا معرفية - ونجح في السيطرة على مجمل حركة الفكر السياسي في تاريخ الإسلام.

5. لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية

في الفصل الثالث من كتابه يتناول «الشريف» تجربة الدين والثورة في أمريكا اللاتينية؛ أو ما يُعرف بلاهوت التحرير، وبعد أن يبرهن على أن صعود هذا التيار جاء استجابة للعوامل السياسية والاجتماعية التي سادت في فترة الخمسينات والستينات من القرن العشرين في دول أمريكا اللاتينية، وهي الفترة التي صعدت خلالها تيارات اليسار الماركسي إلى سدة العمل السياسي وتسَلَّلت أفكارها إلى وعي الجماهير التي عانت بدورها الفقر والبطالة مع ارتفاع معدلات الكساد، وبالتالي ظهر تيار لاهوت التحرير آنذاك، ليكون إحدى القوى التي تحاول تغيير الواقع الاجتماعي، بعد أن تخلت الكنيسة الكاثوليكية عن كبريائها وأقرت بعمق الأزمة الاجتماعية.

ويقدم المؤلف عرضاً وافياً لتاريخ شعوب القارة التي تم اكتشافها في نهاية القرن الخامس عشر الميلادي، ويتضح من هذا العرض أن القارة اللاتينية عانت منذ لحظة وجودها من الاستعمار الأوربي الذي نهب ثرواتها واستذل سكانها قديماً، ثم التوغل الأمريكي الذي جعلها سوقاً لمنتجاته، ومنتجاً لرفاهيته؛ بل ومسرّحاً لمؤامراته وأطماعه السياسية.

من هنا ومع حلول فترة السبعينات، واشتداد الأزمة الطاحنة لدول أمريكا اللاتينية، ظهرت حركة "اليسار الكاثوليكي الجديد" من داخل الكنيسة الكاثوليكية ذاتها، وهي الحركة التي حاولت تغيير الأوضاع

القائمة جذريًا، والتمهيد للطريق نحو الاشتراكية. "(ص:130) ولا شك أن عوامل كثيرة قد ساعدت على ذلك، من بينها نمو الوعي السياسي للجماهير المسيحية، وكذلك الاهتمام بالبعد الاجتماعي في الأبرشيات المسيحية وتغلغل النزعة الثورية داخل الكنائس. وخلال هذه الفترة حدث اللقاء بين المسيحية والماركسية، وتحديدًا في البرازيل التي لعبت دورًا كبيرًا في هذا التقريب الأيدولوجي، نظرًا لتأثر الكنيسة البرازيلية باللاهوت الفرنسي الذي يمثل مرحلة متقدمة من التجديد الديني المسيحي.

وبوجه عام، مرَّ لاهوت التحرير بأربعة أطوار رئيسية، فمن حيث النشأة والتكوين كانت الكتابات الكنسية التي صاغها المجمع الفاتيكاني الثاني بمثابة الإلهامات الأولى لتيار لاهوتي تحرري، بالإضافة إلى الرسائل الاجتماعية البابوية التي بلغت أوج تطورها مع البابا بولس السادس ضمن رسالته "ترقي الشعوب" التي بدا فيها انحيازه للفقراء واضعًا.

وجاءت فترة السبعينات لتشهد الطور التاريخي الثاني لتشكل لاهوت التحرير عبر صياغات لاهوتية متكاملة حول الثورة وإعادة تفسير البشارة الإنجيلية من منطلق التضامن مع المقهورين والفقراء لتحريرهم. ولعبت كتابات اللاهوتي البرازيلي "باولو فرايري" الدور الأبرز في صياغة نظرية لاهوتية تحررية من خلال كتابه "تعليم المقهورين" الذي أصدره في عام 1970، وفيه يحدد المعالم الرئيسية لفلسفة التحرير بوصفها ممارسة اجتماعية يقوم بها المقهورون أنفسهم من أجل تجاوز مجتمع القهر وإحلال مجتمع إنساني عن طريق النضال الثوري.

أما اللاهوتي البيروني "جوستافو جوتيريز"، فقد أصدر كتابه "لاهوت التحرير" في عام 1971 ليستكمل ما بدأه "فرايري" من المناداة بربط الإيمان المسيحي بقضايا النضال الاجتماعي، وانخراط الكنيسة في عملية التحرر الإنساني، قبل أن تأتي محاولة الأب "ليوناردو بوف" والتي أعطت أهمية قصوى للمسألة الاجتماعية في كتابه "يسوع المسيح محرراً".

وترجع جدة هؤلاء اللاهوتيين إلى أنهم طرّقوا أدوات نظرية وطرق بحثية من خارج مجال اللاهوت التقليدي، وقد استفادوا بشدة من النظريات الاقتصادية المعاصرة لهم، وخصوصًا نظرية التبعية، كما استعانوا

بأفكار جرامشي ومدرسة فرانكفورت للكشف عن الوعي الزائف وطبيعة المؤسسات الأيدولوجية ودورها في مد ظلال السيطرة والهيمنة على كافة الطبقات المستغلة. وكان تيار لاهوت التحرير في هذه الفترة الهامة من تاريخه قد استهدف الكثير من المهام النقدية المرتبطة بعضها بعضاً، ومن بينها تفسير الإيمان المسيحي في ضوء معاناة الفقراء ولزومية تحررهم، ونقد الأيدولوجيا المحافظة في المجتمع، ونقد ممارسات الكنيسة ضوء مصالح الفقراء.

ومع نهاية السبعينات وبداية الثمانينات دخل لاهوت التحرير في طور الانحسار والمواجهة مع الكنيسة التقليدية التي استخدمت نفوذها لمقاومة هذا التيار وتقليص تأثيره على الجماهير المسيحية، معتبرة إياه يهدف إلى تطويع الدين ليتماشى مع العقيدة الماركسية، وهو ما جعل التيار اللاهوتي التحرري مضطراً إلى إعادة صياغة أفكاره من جديد، والتنازل، أحياناً، عن نزعته الثورية في التسعينات، ضمن (خطاب ترضية) أذن بأفوله في مرحلته الأخيرة. (ص ص: 134، 135)

6. الرؤية الفكرية العامة لتيار لاهوت التحرير

6. 1: التوجه نحو الفقراء اقتداءً بالمسيح

يذهب لاهوتيو التحرير إلى أن رسالة المسيح جاءت في الأصل لفقراء هذا العالم، وأن المسيح نفسه عاش مع الفقراء وكرس حياته لخدمتهم، من أجل رفع المعاناة عنهم، وكما يرى "هيلدر كامارا" - أحد أعلام لاهوتي التحرير - أن "المسيح يتجسد بصور شتى في الفقراء وبحضوره الحي في المتألمين والمُسحوقين"، ويذكر أنه "كلما أصغيت إلى شخص يتألم سمعت صوت المسيح، وكلما رأيت أحد المعذبين أكون قد قابلت المسيح شخصياً". كما يشدد لاهوتيو التحرير على فكرة أن تطبيق الإيمان المسيحي يتم من خلال النضال والمقاومة للظلم الاجتماعي، ومن ثم اتخاذ موقف تجاه الفقراء وعدم الوقوف على جانب الحياد حيال معاناتهم.

6. 2: "التحرير" و"الترقية الإنسانية"... هكذا جاءت البشارة الإنجيلية

إن الهدف من إعلان البشارة الإنجيلية هو تغيير الواقع الاجتماعي القهري إلى الأفضل من خلال التنديد بالظلم، والتوجه نحو العدالة، والكفاح ضد أشكال الاستغلال والاستلاب من أجل مجتمع أكثر عدلاً وإنسانية، وهو ما يقتضي التحرير الشامل لكافة أشكال الاستغلال والتبعية، وتنمية قدرات الأفراد على جميع المستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

6. 3: المهمة التقدمية للكنيسة

إن الكنيسة ليست فقط مكاناً للعبادة وتأدية القداس والصلوات، وإنما هي في الأساس مكان مفتوح يلبي احتياجات المجتمع ويناقش فيه الناس همومهم، وبحسب الأسقف السلفادوري "أوسكار روميرو": فإذا كانت الكنيسة لا تثير أية أزمة، وإذا كان الإنجيل لا يثيرنا البتة، وإذا كانت كلمة الله لا تؤثر فينا ولا تتلمس الخطيئة الحقيقية في المجتمع الذي نعلن فيه، فأين إنجيل هذا وأية كلمة هذه؟

6. 4: ممارسة اللاهوت في ضوء واقع الفقراء والمهمشين

يعطي لاهوت التحرير أولوية للممارسة الاجتماعية العملية على التفكير اللاهوتي النظري، وهم ينظرون إلى اللاهوت بوصفه ممارسة عملية في المقام الأول، لخدمة الأفراد والشعوب المقهورة، لا لخدمة السلطة الكنسية، وينبغي على اللاهوت أن يتوجه إلى الواقع الاجتماعي المعاش، كما ينبغي إعادة قراءة الإنجيل في ضوء معاناة الفقراء ولزومية تحررهم، بحيث يكون له دور فاعل في حياة الناس.

ويوضح «الشريف» الفقرة السابقة، نقلاً عن جوتييريز، فيقول: "بذلك يمكن بناء صلة منهجية بين الخطاب اللاهوتي وتغيير المجتمع تغييراً جذرياً؛ فإذا كان اللاهوت في الأساس مسلماً نقدياً حول الممارسات الاجتماعية، فإنه يأبى أن يعمل على تبرير الأوضاع الظالمة، إنه محاولة عيش الإيمان انطلاقاً من الممارسة التحريرية التي يقوم بها الفقراء والطبقات الاجتماعية المستغلة، وهو يسعى إلى التأكيد على أنه ما لم نلتزم بحل مشكلة الفقر، فإننا نبتعد تماماً عن الرسالة الحقيقية للإنجيل."

6. 5: ربط الإيمان المسيحي بالنضال الاجتماعي

يربط لاهوتيو التحرير الإيمان المسيحي بالممارسة الاجتماعية، وينظرون إلى الدين بوصفه ممارسة عملية في المقام الأول، وهم بذلك يجعلون العمل شرطاً أساسياً لقبول الإيمان. ويوضح المؤلف ذلك بقوله: "وتُعَدُّ مملكة الله إحدى المسائل الهامة التي يركز عليها لاهوتيو التحرير في فكرهم، حيث يذهبون إلى أنها موجودة بالفعل بين ظهرانينا، رافضين بذلك الفصل بين ملكوت الأرض وملكوت السماء."

ولعل من أهم الأفكار التي ركز عليها لاهوتيو التحرير هي فكرة الخطيئة الاجتماعية، التي لم يُعَدِّ مفهومها عندهم يقتصر على الذنوب والآثام الدينية، وإنما يتعدى ذلك إلى وجود البنى والمؤسسات الاجتماعية التي تعمل على استلاب جماهير الفقراء واستغلالهم، وتُعَدُّ الرأسمالية - ضمن هذا التصور - هي أكبر الخطايا الاجتماعية.

6. 6: الثورة كسبيل أوحدهم للتحرر الإنساني

طبقاً للاهوتي التحرير، فإن الخلاص يتم في الأساس من خلال تأسيس مجتمعات للفقراء تجسد مملكة الله، ويقتضي هذا أولاً التنديد بالظلم الاجتماعي والكشف عن الشرور الحقيقية في المؤسسات القائمة، ثم الثورة كسبيل وحيد للتحرر الإنساني. ومن أجل ذلك استفاد لاهوتيو التحرير من أساليب النضال الماركسي وأدبياته في الكشف عن تناقضات الوضع الاجتماعي، ودعوا إلى تحرير الفقراء وأن هذا التحرير لن يتم إلا عبر انخراطهم في النضال الثوري ضد مستغليهم، وكما يقول الكاهن الكولومبي "كاميلو توريس"، أحد أهم منظري لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية: فإن الثورة هي الطريق الوحيد الفعال إلى حكم يطعم الجائع ويلبس العاري ويعلم الجاهل ويقوم بواجب المحبة تجاه القريب، لا بشكل ظرفي ومؤقت؛ بل بشكل دائم."

ومن هنا فإن الدور الجديد المفروض على الكهنة هو أن يتضامنوا مع الفقراء، بدلاً من أن يكونوا مجرد ممثلين للسلطة التراتبية، وأداة في خدمة الطبقة الحاكمة. (أنظر: ص ص: 159-172)

7. اليسار الإسلامي.. الإطار التاريخي والقراءة الثورية للدين

يعرض المؤلف في هذا الفصل تجربة اليسار الإسلامي في مصر وتونس وإيران والسودان، ويستهل مبحثه بالتأكيد على أن مصطلح اليسار ونقيضه "اليمن" قد انسحب من علم السياسة ليدخل حقل الدين؛ إذ أن الدين يمكن أن يُفسّر بما يحقق مصلحة الفقراء والمستضعفين، وقد يُفسّر بعكس ذلك لمصلحة الأغنياء وأصحاب القوة والنفوذ.

وتركز رؤية اليسار الإسلامي على كون الدين أداة للتغيير الاجتماعي، ووسيلة للتقدم، ويرى الأديان بصفة عامة كنشورات كبرى في تاريخ الإنسانية تستهدف تغيير العالم جذرياً، والانتقال إلى مجتمعات أكثر عدلاً، وقد مثل الإسلام ذروة هذا التوجه بالثورة ضد العقائد الفاسدة والأوضاع المتردية وانقسام المجتمع الجاهلي إلى طبقتين: طبقة مستغلة، هم الوجهاء والأعيان والصفوة الذين سماهم القرآن "المأث"، وطبقة مستغلة محرومة من كل شيء وهي التي وصفها القرآن بـ"الأراذل" في معرض توبيخه لسياسة المأث.

وفي رأي دعاة هذا التيار أن الرسالة الثورية للإسلام سرعان ما تحولت إلى مؤسسة دينية كهنوتية لها رجالها وطقوسها ومراسمها؛ بل ومصالحها الخاصة، وهنا تأتي أهمية ودور اليسار الإسلامي في إعادة الروح الثورية إلى الدين، والتي تضافرت عوامل عديدة على طمسها، بجانب كشف ادعاءات المؤسسة الدينية وفضح فسادها، وإثبات أن الإسلام قد حمل الثورة على الظلم بمختلف أشكاله.

إذن فإن مهمة اليسار الإسلامي تكمن في الكشف عن العناصر الثورية في الدين، أو بلغة أوضح "تأويل الدين على أنه ثورة"، ويتضح هذا أكثر عندما نعرف أن الدكتور/ حسن حنفي - أحد رموز هذا التيار في مصر والعالم الإسلامي - حدد وظيفة المفسر بأنه الذي يتبني خطاباً أيديولوجياً صرفاً لا يتردد خلاله بتحويل الدين إلى أيديولوجيا ثورية، توجهه رؤية واضحة هي الدفاع عن الإنسان المعذب المقهور، وتأويل النصوص القرآنية حسب حاجات الأمة المعاصرة. (ص ص: 216، 217)

ويذهب رواد اليسار الإسلامي إلى أن الاشتراكية نزعَة إنسانية تتجلى في تعاليم الأنبياء ومحاولات المصلحين منذ أقدم العصور. ووفقًا لما يقوله الأستاذ/ مصطفى السباعي صاحب كتاب "اشتراكية الإسلام"، الذي ينقل عنه الشريف، فإن القوانين والأحكام التي جاءت في الإسلام لتنظم الملكية وتحقيق التكافل الاجتماعي سُمّيت "اشتراكية الإسلام"، ومن خصائصها أنها تحارب الفقر والجهل والترف وحياة البذخ، وتوسّع دائرة التكافل بين أفراد الشعب. (ص: 217)

ولعل أهم ما يميز دعاة هذا التيار أنهم لا يدعون وجود مبادئ لما اصطلح عليه "الاقتصاد الإسلامي"، وفي رأيهم أن الإسلام حقق أول تجربة اشتراكية في العالم وأسس لأول دولة اشتراكية، وكان النبي محمد قد وضع أساسًا لسياسات التأمين قال فيه "الناس شركاء في ثلاث: الماء والكلاء والنار".

وبذلك فقد احتلت قضية العدالة الاجتماعية مكانة محورية في كتابات اليسار الإسلامي، والملاحظ أن النهج الذي سلكوه في طرحهم هذا لا يستند على مفاهيم قرآنية أولية؛ بل على تحديد فلسفي للاقتصاد استفادوا خلاله من كتابات روسو وماركس، ويستنتج حسن حنفي طبقًا لهذه الفلسفة بأن المال لا يجوز اكتنازه أو استعماله في استغلال الآخرين، ويجب على الدولة أن تصدر ما فاض على حاجة الناس تحقيقًا للمصلحة العامة. (ص: 224)

ومن هنا نرى أعلام اليسار الإسلامي يدعون إلى إقامة المجتمع اللاتبقي، ويؤكدون أن الإسلام لا يعرف التصنيفات الطبقيّة أو المراتب الاجتماعية؛ فلم يكن في مجتمع المدينة طبقات مخصوصة للأغنياء أو رجال الدين، أو الزعماء السياسيين.

8. أعلام اليسار الإسلامي

8. 1: علي شريعتي وبناء الذات الثورية

يُعدُّ علي شريعتي من أهم منظري تيار اليسار الإسلامي، وقد اصطبغت أفكاره بصبغة راديكالية جعل منها مرجعًا للعديد من الحركات الثورية في إيران والعالم الثالث، واستحق الأستاذ الشهيد لقب "مُعلِّم الثورة

الإيرانية"، فهو منظرها وملهمها الفكري والأب الروحي لها. وفي رأي علي شريعتي أن العلاقة بين الدين والثورة تتلخص فيما اصطلح عليه "دين التوحيد"، ولعل أهم ما يميز هذا الدين أنه يتفادى تبرير الأوضاع الظالمة تبريراً دينياً، ولا يؤمن بمبدأ الرضوخ للأمر الواقع، واتخاذ موقف اللامبالاة حيال ما يحدث.

وفي مقابل دين التوحيد، ظهر دين الشرك، حسب مصطلح شريعتي، وهو الدين الرجعي الذي لا يهتم بأمور الناس ومعاشهم، والذي يسعى دائماً إلى تبرير الأوضاع الظالمة عبر ترويج المعتقدات التغيبية، كما يسعى إلى تشويه المبادئ العقائدية والدينية وبيالغ في تعظيم الأشخاص والآثار المقدسة ليقنع الناس بأن وضعهم هو الأمثل وعليهم أن يقبلوا به لأنه مظهر من مظاهر الإرادة الإلهية ومصير محتوم كتبه الله عليهم.

ويشير شريعتي إلى الأساليب التي اعتمدها الرجعيون في تمرير مفهومهم وتبرير الوضع القائم، ومنها أن المجتمعات البشرية منقسمة ما بين شريف ووضيع وغني وفقير وسيد وعبد، كما أن هناك شعوباً ذات أفضلية عرقية، وأخرى فاقدة للشرف والسيادة، وتنسحب هذه الأفكار ذات الطبيعة الطبقية التفاوتية إلى فكرة الألوهية نفسها، فكان لا بُدَّ لأصحاب دين الشرك أن ينظروا إلى وضع الإنسان، ليس فقط من حيث انتمائه الطبقي، وإنما أيضاً من حيث شرف الإله الذي يعبد.

كذلك يرى شريعتي أن العامل الأساسي الذي ارتكز عليه دين الشرك هو الاقتصاد، أي تملك فئة قليلة من الناس وحرمان الأغلبية الفقيرة، وكان هذا العامل في حاجة إلى دين يحميه ويبرر له امتيازاته الاجتماعي.

ويوضح الشريف الغرض من تقسيم شريعتي الدين إلى "توحيد"، و"شرك"، فيقول: والواقع أن دين الشرك في اصطلاح شريعتي لا يعني تلك الأديان الوثنية فحسب، وإنما يعني كل دين، وضعياً كان أم سماوياً، وكل اتجاه يفسر الدين لتكريس الأوضاع القائمة وتبريرها. (ص: 229)

ويرى شريعتي أن مهمة إعادة الطابع الثوري لدين التوحيد، وتثبيته في نفوس الناس، ينبغي أن تكون هي رسالة العلماء والمفكرين التقدميين، ودورهم يتمثل في غرس وجدان ديني يقظ وإع يفهم الناس من خلاله معنى التوحيد. ومن هذا المنطلق كانت قضية إعادة إحياء دين التوحيد هي القضية التي ناضل من أجلها شريعتي

وعبر عنها بـ "العودة إلى الذات"، والتي تعني تحويل الإسلام من مجرد مجموعة من المعارف والطقوس إلى إيمان واع وقوة تحب الإنسان المسؤولة عن تغيير الأوضاع القائمة، عن طريق ثلاثة محاور لبناء الذات، هي: الحرية، والوعي، والأخلاق.

8. 2: محمود محمد طه والرسالة الثانية للإسلام

جاء كتاب "الرسالة الثانية من الإسلام" بمثابة حجر الزاوية في مشروع محمود محمد طه الذي عكف على تطوير أفكاره طيلة ثلاثين عامًا، لينتهي إلى تصور جديد يخالف الرؤية التقليدية التي اتسم بها عصره. وقد أفضت رؤية طه في مشروعه في محصلتها النهائية إلى أن الآيات التي نزلت في صدر الدعوة الإسلامية بمكة تمثل أصل القرآن.

في هذه الآيات يبدو الإسلام دينًا متسامحًا ينبذ الإكراه، وهي الآيات التي بدأ بها النبي دعوته في مكة، ومن أمثالها قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ [البقرة: 256]، وقوله: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمَرْ وَمَن شَاءَ فَلْيُكْفَرْ﴾ [الكهف: 29]، وقوله: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيِّرٍ﴾ [الغاشية: 21-22]. ويرى الأستاذ طه أن المدعوين إلى تلك الآيات كانوا أقل قامة من ذلك الخطاب المتسامح، ولذلك فقد رفضوا الدعوة وناوأوها بالحرب والعصيان، وضيقوا على الدعاة الأوائل وعذبوهم حتى الموت، وتأمروا على حياة النبي نفسه بالقتل، حتى اضطروه إلى الهجرة، ومن هنا ظهرت الحاجة إلى آيات الفروع، وهي آيات الجهاد ومثلها: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾ [الأنفال: 39]، ثم كان الحديث النبوي "أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا ألا لا إله إلا الله..."، بعد أن كان الأصل: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: 125]، وبعد أن كان المسلمون في أول أمرهم ممنوعين من قتال الكفار والمشركين، مأمورين بالصبر على أذاهم. ويستمر الأستاذ طه في تطوير أفكاره حتى يصل إلى أن نسخ أصول القرآن بفروعه في القرن السابع الميلادي لم يكن إلغاءً نهائيًا لأحكامه، وإنما كان مجرد إرجاء لتلك الأحكام لادخارها في المستقبل، والسبب الذي يراه في ذلك هو النزول بحسب حاجة ذلك المجتمع وطاقته.

ويفطن الأستاذ طه إلى عدة نقاط على قدر كبير من الأهمية، وهي أنه لو كان النسخ نهائياً لأصبح أحسن ما في ديننا منسوخاً بما هو أقل منه، أي أن السماح وهو خير من الإكراه، يكون قد نُسخ إلى الأبد بحكم أقل منه، ويستمر طه في ملاحظاته الثاقبة من أن الأحسن في الشرائع ليس أحسن في ذاته، وإنما يُقاس بملائمته لحاجة المجتمع وظرفه التاريخي، وهذا ما حدث بالنسبة لآيات الفروع التي نزلت في المدينة، ونسخت آيات الأصول التي نزلت في مكة نسخاً مؤقتاً فرضه السياق التاريخي للقرن السابع الميلادي، بما لا يعني تعميمه إلى الأبد خارج ذاك السياق، ولذلك فإن زماننا- بحسب ما يرى الأستاذ طه- هو زمان بعث آيات الأصول حيث "لا إكراه في الدين".

وأطلق الأستاذ طه على هذا التصور المفضي إلى استعادة روح الآيات المكية مصطلح "الرسالة الثانية من الإسلام"، وهي عنده الرسالة الأصل، وقد تضمن مؤلفه الذي حمل نفس الاسم بضع عناوين جاء من بينها "الجهاد ليس أصلاً في الإسلام"، "عدم المساواة بين الرجال والنساء ليست أصلاً في الإسلام"، "الحجاب ليس أصلاً في الإسلام"، "تعدد الزوجات ليس أصلاً في الإسلام"، وبذلك ألقى الضوء على كثير من آيات الأحكام التي لم تُعد مناسبة لمتطلبات العصر الحديث وتطور قيمه الروحية والجمالية، قاصداً من ذلك أن ينوّه إلى الطاقة الكامنة في التشريع الإسلامي والتي تستطيع أن تستوعب المتغيرات الجديدة إذا تم بعث "الأصول" دون "الفروع" التي شكلت شريعة القرن السابع الميلادي، وهي الدعوة التي قضى فيها الأستاذ طه عمره ليثبت أن النصوص التي جرى تطبيقها في القرن السابع الميلادي ذات طبيعة مرحلية، ولذلك فهي لا تصلح لمسلمي اليوم، ويرى أن المخرج يكمن في الانتقال من نص فرعي في القرآن خدم غرضه حتى استنفذه، إلى نص أصلي ظل مرجئاً ومدخرًا حتى يحين تطبيقه، وها هو قد حان وقته اليوم، بشرط أن نتحرك من شريعة الفروع وفقهها الذي تبعها طيلة القرون التالية على فجر البعثة، نحو أحكام آيات الأصول المنسوخة لأنها القادرة على استيعاب طاقات وحاجات الحياة المعاصرة.

كذلك وفيما يبدو فإن الأستاذ طه تأثر إلى حد كبير بمبادئ الشيوعية الماركسية، فقد رأى وجوب نزع الملكية العقارية وتخصيص الربيع العقاري لتغطية نفقات الدولة، بالإضافة إلى إلغاء قانون الوراثة، وتركيز وسائل

النقل والخدمات في يد الدولة، وحل المسألة الزراعية حلاً اجتماعياً، وتحريم ملكية مصادر الإنتاج، وتعيين حد أدنى وأقصى لدخل الفرد. (ص: 251)

8. 3: حسن حنفي وتجديد العقيدة

تبلورت أفكار الدكتور/ حسن حنفي حول مشروع اليسار الإسلامي في فترة السبعينات، عندما تعرف أثناء سفره إلى الخارج على كتابات تيار لاهوت التحرير من أمثال كاميلو توريس، وكامار، وغيرهما. وقد تحول الدين عند حنفي إلى أيديولوجيا ثورية للشعوب المقهورة، وهنا طرح خطاباً وصفه بأنه تيار ثالث بين التيارات العلمانية من جهة، والتيارات الدينية من جهة أخرى.

وفي مشروعه الأكبر، الذي جاء في مجلدات "من العقيدة إلى الثورة"، يتعامل حنفي مع الدين من منظور نفعي صرف، إذ يرى أن الدين يُقاس بوظيفته، لأنه جاء لخلاص الإنسان وتنظيم حياته وعلاقته بالآخرين، ويتساءل: كيف تعود إلى الدين فاعليته في قلوب الناس ليعود نظاماً سياسياً لمجتمعاتهم؟ وكيف تصبح العقيدة باعثاً ثورياً عند الجماهير؟

من هذا المنطلق انصب اهتمام حنفي على تجديد العقيدة وتحويلها إلى أيديولوجيا ثورية وطنية تعكس هموم المسلمين ومشكلاتهم وتطلعاتهم، وكما يقول: "هدفنا هو تحويل العقائد الدينية إلى أيديولوجيا ثورية للمسلمين."

كذلك فقد أصبح علم أصول الدين من وجهة نظر حنفي قابلاً للتطور ليكون ذا مضمون اجتماعي تحرري ولديه القدرة على التغيير الفعلي لواقع المسلمين، ومن هنا فلا يشغل حنفي باله بالجدل حول صحة هذه العقائد من عدمه، بقدر ما يهتم بفاعليتها وقدرتها على تحريك الواقع وكسر حدة الجمود الذي سيطر على الشعوب المسلمة.

ويحدد حنفي أهدافاً أساسية لمشروع اليسار الإسلامي، أو تجديد العقيدة الدينية، جاء من بينها تحرير الأراضي العربية من الاحتلال والغزو الأجنبي، وتحقيق الديمقراطية وتعزيز الحريات في مواجهة القهر والاستبداد

السياسي، وتحقيق العدالة والمساواة في مواجهة سوء توزيع الثروة، وتحقيق الوحدة في مواجهة التشرذم، وترسيخ الهوية الوطنية في مواجهة التغريب، والتنمية في مواجهة التخلف الحضاري.

8. 4: الإسلاميون التقدميون وتثوير التراث

يركز تيار "الإسلاميون التقدميون" في تونس على ثلاثة أسس، أولها: استلهام المبادئ العامة للتشريع الإسلامي، وذلك لصياغة ما يحتاجه المجتمع من قوانين في كافة المجالات، بحيث تشكل النصوص الإسلامية الإطار الدستوري العام الذي يحكم المجتمع في ضوء ملابسات البيئة الاجتماعية وطبيعة الحياة المعاصرة.

وثانيها: يعتقد ممثلو هذا التيار أن المجتمع الإسلامي يؤمن بالإنسان كذات معنوية وذلك بصرف النظر عن دينه أو لونه أو جنسه، وهو أداة التغيير. وأخيراً المنحى الجماعي للإسلام كدين أنحاز إلى صف الجماعة وتقدم مصلحتها على مصلحة الفرد.

ويرتكز الخطاب التجديدي لهذا التيار على عدد من العناصر، من بينها تأكيد الهوية الإسلامية والانتماء إلى الإسلام كعقيدة وثقافة وحضارة، والاجتهاد في إطار استيعاب الوعي التاريخي بالوضع الراهن للمسلمين سواء على مستوى قطري أو عالمي، والاعتراف بالحق في الاختلاف كضرورة إنسانية وبالتالي رفض أية نزعة مذهبية أو عقائدية تحمل طابعا إقصائيا لغيرها وتدّعي أنها وحدها تمثل الإسلام، وأولوية العامل الثقافي في مشروع النهضة وتحديث العقل المسلم، وإعادة بناء العلوم القديمة، حتى تتحول العقائد والأحكام إلى بواعث على السلوك الإيجابي، والفهم المقاصدي للنصوص الدينية، أي فهمها من خلال سياقها الاجتماعي والتاريخي وعدم فصلها عن الأهداف العامة للدين، والتركيز على المصالح الرئيسية لجماهير الأمة والارتباط بقضايا الجماهير، بالإضافة إلى الانفتاح الفكري على كل تراث وتجارب الإنسانية.

ومن هذه العناصر نستنتج أن الدين احتل مكانة جوهرية في فكر "الإسلاميين التقدميين"، وقد اعتمدوا عليه بوصفه أداة من أدوات التغيير الاجتماعي وتحقيق النهضة، وأكدوا على ضرورة تجديد العقيدة عن طريق ربطها بالصراع الاجتماعي وقيم الحرية والمساواة والعدل. وقد حاول مؤسسو هذا التيار قراءة التراث قراءة نقدية

من منطلق وظيفي تحرري يهتم بقضايا النضال السياسي والاجتماعي، ولعل الخطاب الثوري لفترة الستينات والسبعينات لعب دوراً كبيراً في تشكيل أفكارهم.

ولعل من أهم الأفكار التي تميز بها هذا التيار هي تأكيده على ضرورة القيام بثورة ثقافية أولاً، تمثل العنصر الجوهرى في إعادة بناء الوعي الجمعي، لأن الاستبداد، من وجهة نظرهم، موجود في الممارسات التربوية للأسرة، ويغذيه الفهم القهري للدين وسيادة الأفكار الجبرية على العقول. وهكذا نرى أن القاسم المشترك بين كل رواد حركة اليسار الإسلامى هو الدعوة إلى تجديد العقيدة الدينية وتنقية التراث من كل ما علق به من شوائب فقهية وأصولية، وإعادة قراءته قراءة ثورية تأخذ في اعتبارها قضايا الواقع ومشكلات المجتمعات العربية والإسلامية.

9. لماذا فشل اليسار الإسلامى؟

قبل أن يجيب «الشريف» عن هذا السؤال، يعرض أولاً لأصول الاتفاق والاختلاف بين تيارى اليسار الإسلامى ولاهوت التحرير، ويرى أن عوامل النشأة التاريخية للتيارين تتشابه إلى حد كبير، حيث سيطرة الرأسمالية، وتغلغل نفوذ التبعية والاستعمار الأجنبيين، بالإضافة إلى المظالم الناتجة عن الإقطاع الزراعى في تلك البلدان التي نشأ فيها التياران. وتمتد حدود الاتفاق بينهما إلى تقديم قراءة ثورية للدين ورؤيتهما له كباعث أساسى للثورة وركيزة للتحرر الإنسانى، ويجمع بينهما التفسير التقدمى لتراثهما، سواء كان مسيحياً أم إسلامياً، لتحويله إلى أيدولوجيا ثورية وطنية للجماهير.

أما أوجه الاختلاف بين التيارين فتتلخص في عدم الاتفاق على تبرير استخدام العنف في الثورة، ففي الوقت الذي اختلف فيه ممثلو تيار لاهوت التحرير المسيحى على استخدام العنف الثورى، نجد نفس الأمر بالنسبة لرواد اليسار الإسلامى، فهناك من رأى ضرورة الثورة العنيفة سبيلاً أوحداً للتغيير، كعلى شريعتى، وهناك من رفض العنف من أساسه كمحمود محمد طه.

وعلاوة على ذلك فقد كان للماركسية، كأداة للتحليل، أثر لا يمكن تجاهله على قراءة العديد من أنصار لاهوت التحرير المسيحي واليسار الإسلامي المعاصر على النصوص الدينية، فقد ربطا بين النظرية والممارسة، وعند كليهما "الإيمان قول وعمل"، بالإضافة إلى اعتماد مفهوم الصراع الطبقي في فهم التاريخ وتحليل بنية المجتمعات، والتركيز على الفقراء كركيزة أساسية في التحرر الاجتماعي.

ويمكن القول إن أنصار التيارين استفادوا بشكل عام من الإرث الاشتراكي ومن الفكر الغربي التقدمي، وكان لذلك أثر كبير على رؤيتهم للتراث وقضايا التجديد. ويختتم «الشريف» دراسته بتحليل العوامل التي أفضت إلى فشل مشروع اليسار الإسلامي؛ وترجع أسباب هذا الفشل إلى عدة عوامل: إحداها ذاتية، والأخرى موضوعية، وحسب المؤلف، فإن تناقضات حسن حنفي كانت سبباً رئيسياً وراء إجهاض مشروعه على أرض الواقع، كما رأى أن مشروعه لا يمكن أن يكون مشروعاً حضارياً في ظل هذا التخبط الشديد على المستوى المنهجي، أو الموقف من القضايا المطروحة على جدول المشروع، بالإضافة إلى النخبوية الشديدة التي عانى منها هذا التيار والتي منعت من أن يتحول إلى قوة فكرية معارضة على أرض الواقع.

وبالانتقال إلى مشروع محمود محمد طه، فإن «الشريف» يرى أن الأمل كان معقوداً على الأفكار التجديدية للمرحوم الشهيد طه، إلا أن الحركة الإسلامية التقليدية في السودان وقفت بالمرصاد لهذا المفكر ونجحت في وأد أفكاره مبكراً، ووصله إلى منصة الإعدام. ونفس الأمر تقريباً - وإن بطريقة مغايرة - حدث مع شريعتي وزملائه بعد الثورة الإيرانية وردتها ضد كل الأفكار التقدمية التي ساعدت على نجاحها، وتراجع الرؤية الاجتماعية التي جسدها الثورة إلى نقيض سلفي محافظ يتسم بالجمود ويولي كل اهتمامه إلى التعبد الشكلي والطقوسي.

يبقى الأمل معقوداً على تيار "الإسلاميين التقدميين" في تونس، حسب المؤلف الذي يرى أنه على الرغم من مرونتهم الفكرية، وعدم انغلاقهم ضمن إطار عقائدي جامد، فإنهم لم ينجحوا - حتى الآن - في تقديم قراءة تجديدية للتراث الإسلامي، فضلاً عن تأثيرهم المحدود والذي يرجع - من وجهة نظر المؤلف - إلى تأثيرهم الشديد بأفكار حسن حنفي وما تتسم به من تناقضات فكرية.

وفي نهاية الكتاب، يذهب «الشريف» إلى أن الحركات الإسلامية إذا أرادت أن تسير حركة التاريخ، فإن عليها أن تبدأ في إعادة قراءة التراث الديني من منظور نقدي تقدمي، وأن تتخلى عن التأويلات المذهبية التي وقفت عائقاً أمام تقدمها الفكري، وأن تعترف بوجود أكثر من قراءة للدين؛ أي تفسيرات عديدة للإسلام، ما يعني الفصل بين الدين كمنظومة أخلاقية وثقافية، وبين الشريعة بوصفها تأويلات تاريخية مرتبطة بأشخاص وبأوضاعهم الاجتماعية.