

(إصلاح) نشأة براداييم وتطوّره في العالم الإسلامي



محمّد الحدّاد
باحث تونسي

مؤمنين بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

(إصلاح)

نشأة براداييم وتطوره في العالم الإسلامي⁽¹⁾

1- هذا العمل من تأليف محمد الحداد، وهو يمثل الفصل السادس من كتاب "تجارب كونية في الإصلاح الديني" (جماعي) - إشراف: محمد الحداد، منشورات مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ط1، ص ص 115 - 137.

الملخص:

يحاول محمّد الحدّاد في هذا الفصل أن يضع الخطوط الكبرى لنظرية عامّة في الإصلاح الدينيّ، تستوعب كلّ إمكانيات الإصلاح الدينيّ للثقافات المختلفة، وخصوصاً للثقافة الإسلاميّة، على اعتبار أنّ هذا الإطار هو الذي يمكّن من تجاوز اقتصار الدراسات المقارنة على بعض النماذج الثقافيّة دون غيرها. ولأجل هذا الهدف يستند الحدّاد إلى تعريفه الذاتي للإصلاح الدينيّ بوصفه سعيّاً لملاءمة مثمّنة بين تمثّلات الحداثة وضرورات الواقع المعيش. وتبعاً لهذا التعريف تمثّل عمله في البرهنة على وجود هذا الإصلاح الدينيّ الإسلاميّ في التاريخ الحديث في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين، فاستعرض تفاصيله في عمل ثلاثة أجيال تتالت على صياغته، وعلى محاولة إدخال العالم الإسلاميّ في براديم جديد للتفكير الديني. فمن الجيل الأوّل بيّن الحدّاد الطريقة التي تمثّل بها الحركة الوهابيّة في زمانها تعبيراً أولاً على هذا البراديم، فيشبهه عملها بما فعله لوثر وكالفن، ومن الجيل الثاني كان توقّفه مع التنظيمات العثمانيّة ومع الطهطاوي وخير الدين التونسي، بينما توقّف مع الجيل الثالث مع الأفغاني ومحمّد عبده وأديب إسحاق. ورغم كونها أجيالاً لم يتطوّر أثرها في اتجاه حداثّة مثيلة بنظيرتها الغربيّة، إلّا أنّها كانت تعبيراً عن إصلاح حقيقي كان على وعي بضرورة الملاءمة بين تغيّرات الواقع المعيش ومدلول الدين.

1- من أجل نظريّة عامّة للإصلاح الديني:

لا تخلو كلمة «إصلاح» من الغموض، عندما تُستعمل في الفضاء الثقافي الإسلامي قليل التعمّد على التمييز بين الديني والدنيوي. فالكلمة تحمل دلالات دينيّة قويّة، لكنّها لم تفتأ «تتعلمن»، منذ القرن التاسع عشر، وكلّ الإصلاحات المطروحة في العالم الإسلامي تواجه، بشكل أو بآخر، قضية الدين، لكنّ الدين، بدوره، يطرح الإصلاح بسبب الارتباط بينه وبين المجالات الاجتماعية الأخرى.

وعندما أُستعمل كلمة «إسلام» حضاريّاً، فإنّني أعني أنّها قد تدفع، بدورها، إلى الغموض، وقد توجي بالإحالة إلى جوهر متعالٍ وثابت. لا شكّ في أنّ الفضاء الإسلامي من الامتداد ما يمنع التعميم، وأنّ المجتمعات الإسلامية متنوّعة، ومتباينة، وتمرّدة، أحياناً، على التقسيمات السياسيّة والإداريّة للعالم الإسلامي، كما هي عليه اليوم، وثمة مجتمعات مصغّرة احتفظت بخصائص ذاتيّة منذ عهد طويل. ومع ذلك، يبدو أنّ ثمة أشكالاً ثقافيّة سائدة في الفكر والسلوك الإسلاميين (أقول سائدة، لا مشتركة)، وأنّها تعبّر، على الرغم من الاختلاف والتنوع، عن وضع ثقافي يميّز حقبة معيّنة، وليست هي بالثوابت التي لا تقبل التغيير.

لقد طُوّرت، على امتداد سنوات، منهجيّة لدراسة الفكر العربي والإسلامي في القرن التاسع عشر، تنتزّل في إطار دراسة في الأديان المقارنة مطبّقة على الإصلاحات الدينيّة. وكان الهدف من ذلك فتح مسالك جديدة للبحث، والتخلص من شكل وتصوّر سائدين منذ أكثر من قرن. سأعرض معالم هذا السائد، لكنني أسارع، قبل ذلك، بالإجابة عن اعتراض محتمل، فقد يرى بعضهم أنّ ثمة تناقضاً بين الحديث عن أديان مقارنة والبحث في قضايا ترتبط بالعصر الحديث، فهل من وجهة في هذا الاعتراض؟

قد يظنّ بعضهم أنّ وظيفة الأديان المقارنة البحث في جنس الملائكة، والأسماء الإلهيّة، وقوائم الأطعمة بين مختلف الأديان. وبصرف النظر عن قيمة مباحث من هذا القبيل في العصر الحديث، فإنّني لا أرى أين المانع من طرح قضايا حديثة للدراسة المقارنة، ومن طرح محور «الإصلاح» تحديداً، في إطار الدراسات المقارنة للتواريخ والتقاليد الدينيّة.

وقد كانت قضية (الإصلاح) في العديد من المجتمعات قضية دينيّة قبل أن تتعلمن، والعلمنة ذاتها لا تمثّل خروجاً عن الدين، فالعديد من الأديان مرّ بطور (إصلاحي)، كي يتلاءم ومجتمعات تتجه نحو العلمنة السياسيّة والمجتمعيّة، وهذه المجتمعات لم تتخلّص، بدورها، من كلّ القضايا الدينيّة، وإن خفّ الوقع الاجتماعي لهذه القضايا. ومحور (الإصلاح)، في الإسلام الحديث، محور قائم ومهمّ، وهذه معايينة لا تحتاج إلى الكثير من الاستدلال، وهو يظلّ مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بالدين، فلا يصحّ أن نغضّ النظر عن هذا

الارتباط؛ بل ينبغي تحليله، وتبيين أسبابه ونتائجه. والوصف التاريخاني، أو السوسيولوجي، لن يكون كافياً وحده لإبراز تعقّد هذا المحور، فلا بدّ من أن يطعّم ببُعد تفسيريّ من الصنف الهرمينوطيقي.

سأختم هذا التقديم المنهجي السريع بتوضيح لكلمة الحادثة، فهذه الكلمة تطرح مشكلين: مشكل التحقيق، ومشكل المفهوميّة. إنّ مشكلة تحقيق التاريخ الإسلامي مشكلة معقّدة. يمكن أن تختار التحقيق (الغربي)، الذي يفصل، بحدّة، بين عصر وسيط وحديث ومعاصر، أو يمكن أن نختار تحقيقاً خاصّاً بالوضع الاجتماعي والثقافي للعالم الإسلامي، وقد نفَضل اعتماد التاريخ الهجري بدل الميلادي.

ميزة الاختيار الأوّل أنّه يسمح بعرض التاريخ الإسلامي ضمن سياق أكثر شمولاً، ويربطه بالتاريخ الإنساني العام، لا سيّما أنّ مشكلة الحادثة تتمثّل، أساساً، في هذا الارتباط بين الوضع الإسلامي والعولمة. أمّا إذا ما حافظنا على التواريخ الهجريّة، أو التقسيمات القديمة للتاريخ الإسلامي حسب الدول، فإنّنا نعمّق الشعور بأنّ هذا التاريخ منفصل عن التاريخ العام للبشريّة، لكنّ الاختيار الأوّل يتضمّن، أيضاً، نقيصة، فقد يؤدي إلى أن نقطّع التاريخ الإسلامي بشكل متعسّف. هل يمكن، مثلاً، أن نتحدّث عن عصر حديث بدأ في القرن السادس عشر؟ إنّ قضية الحادثة لم تُطرح إلّا نتيجة التصادم بالغرب، وهو حدث قد حصل في القرن التاسع عشر، لذلك سأحدّث عن العصر الحديث الإسلامي، باعتباره قد شهد بواره الأولى في القرن الثامن عشر، لكنّه لم يتّضح ويتأكّد إلّا في القرن التاسع عشر.

2- لتتلّص من نظريّة الأدوار:

ما الذي يمنح قضية الإصلاح الإسلامي من أن تُطرح في إطار دراسة في الأديان المقارنة، أو ضمن نظريّة عامّة في الإصلاح الديني؟ هذا السؤال يستدعي جوابين متكاملين: أولاً، لا تقدّم دراسات الأديان المقارنة، حالياً، إطاراً نظرياً ومفهومياً يمكن أن يدمج التجربة الإسلاميّة. ثانياً، غالباً ما تقدّم التجربة الإسلاميّة في شكل سرديّة لا تسمح بالمقارنة بالتجارب الأخرى. فكيف يمكن أن نتخطّى هاتين العقبتين في أن واحد؟

أحاول أن أقدم تعريفاً للإصلاح الديني يمكن أن يُستعمل في كلّ السياقات الممكنة، وقد كنت اقترحتّه منذ دراستي حول (محمد عبده)¹: «الإصلاح الديني سعيّ لملاءمة مثمّنة بين تمثّلات القداسة، وضرورات الواقع المعيش، وإعادة التناسب بين المتخيل الديني والمتخيل الاجتماعي، ويترجم هذا السعي في حالات الديانات التوحيدية بالملاءمة بين الأوضاع التأويلية، ومتغيّرات العصر».

1- محمد عبده، قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني، دار الطليعة، بيروت، 2003م. يُراجع أيضاً: ديانة الضمير الفردي، دار المدار، بيروت، 2007م.

يسمح هذا التعريف بمعاينة المشابهات الهيكلية بين أوضاع التقاليد الدينية الثلاثة: اليهودية، والمسيحية، والإسلامية. إنَّ مشابهات الحاضر هي استمرار لما كان مشتركاً في الماضي بين مجموع الأديان المدعوة بالتوحيدية، أو الإبراهيمية، التي تشترك في جدلية الإيمان، والعقل، أو النص والتأويل.² وينبغي التأكيد، بصفة خاصة، على كلمة (مثمّة) الواردة في التعريف، فالوعي بالقيمة الإيجابية/ التثمينية للمسار الإصلاحي هو شرط فتح باب التأويل، وعليه، هو شرط الإصلاح ذاته؛ ذلك أنَّ لحظات التغيّر الكبرى تتميز بانفصال المتخيل الاجتماعي عن المتخيل الديني، وكلّ إصلاح ديني يعبر عن نفسه في صورة البحث عن المعنى الأصيل والحقيقي.

وثمة ما يشبه (حيلة العقل)، التي تحوّل البحث عن الأصول إلى بحث عن تصوّرات ذهنية أكثر ملائمة لروح العصر. فالاتجاهات الأصولية هي التي تتمسك بالفهم الحرفي لفكرة العودة إلى الأصول، وتظلّ سجيناً في مشاعر الحنين الساذج إلى نماذج الماضي. أمّا الاتجاهات الإصلاحية، فهي التي تعمل على تقديم التأويل على حرفية النصوص، وطرح العودة إلى الأصول لتجديد التأويل.

يبدو لي أنَّ التعريف الذي قدّمته يمكن أن يستوعب تجارب دينية مختلفة قامت على محور الإصلاح، بصرف النظر عن المسارات المختلفة التي شهدتها. من هذا المنظور، لا تتقاطع الأديان التوحيدية في مستوى اشتراكها التاريخي في نشر فكرة التوحيد فحسب، لكنّها تتقاطع، أيضاً، في عنصر يرتبط بالحاضر والمستقبل خاصّة، وأعني القدرة والرغبة في الإصلاح لملاءمة الوضع الحديث للإنسان.

سيكون حديثي عن العائق الثاني، من العائنين المذكورين سابقاً، أكثر تفصيلاً. إنَّ فكرة الإصلاح قد ارتبطت، لدى المسلمين المعاصرين، بتصوّر دوري هو خليط غير موفق بين ابن خلدون وتوينبي. كان العثمانيون أوّل من شعر بـ «انحطاط» العالم الإسلامي، وأوّل من بدأ التفكير في طرق معالجة هذا الانحطاط. وقد ظنوا أنّهم وجدوا، لدى ابن خلدون، عناصر تفسيرية يغلب عليها الطابع العملي، فالإخباري العربي المشهور كان قد عرض، في مقدمته، نظرية دورية تعدّ كلّ «دولة» متدرّجة في مراحل تبدأ بالولادة، والنشأة، وتنتهي إلى الهرم، والسقوط. فعمل بعض العثمانيين على نقل هذه النظرية إلى مستوى «الحضارة» الإسلامية، عندما بدأت تظهر عليها علامات الهرم والأفول. لكنّهم استدركوا بإضافة ذات بال، فلم يكتفوا بالمرحلة الخلدونية؛ بل تصوّروا مرحلة موالية هي الإصلاح، وإعادة البعث. والمفكّرون العثمانيون ليسوا أتراكاً بالضرورة، إنّما هم كلّ المفكرين الذي عدّوا أنَّ إصلاح الأوضاع الإسلامية يمرّ بإصلاح الإمبراطورية العثمانية، التي كان يدين لها بالولاء الجزء الأكبر من المسلمين.

2- من أهمّ هذه المشتركات عقيدة التوحيد، ورموزها المختلفة، واستعمال الفلسفة الإغريقية لعقائد الفلاسفة اليونانية.

والمفارقة -كما نرى- أنّ إضافتهم لمرحلة الإصلاح في نظرية الأدوار الخلدونية تمثل خيانة لابن خلدون، فهو الذي عقد فصلاً عنوانه (في أنّ الهرم إذا نزل بالدولة لا يرتفع)، وكتب: «ربّما تحدث، عند آخر الدولة، قوّة توهم أنّ الهرم قد ارتفع عنها، ويومض ذبالها إيماضة الخمود، كما يقع في الذبال المشتعل، فإنّه عند مقاربة انطفائه يومض إيماضة توهم أنّها اشتعال، وهي انطفاء»³.

وفي مرحلة لاحقة، بدت هذه النظرية المعدلة أكثر ملاءمة لتطلّعات جيل آخر من الإصلاحيين المسلمين عقدوا العزم على أن يتركوا الإمبراطورية تشقّ طريقها إلى الأفول والاندثار، وأن يستبدلوا بها إمبراطورية عربية تسترجع منها الريادة، لهذا السبب تدعّمت الرؤية الدورية للتاريخ وللإصلاح، واضطرّ ابن خلدون إلى أن يضطلع، دون رغبة منه ولا علم، بدور المنظر في قضية لم تكن مطروحة في عصره.

ومع بداية النصف الأوّل من القرن العشرين، ازدادت الرؤية الدورية رسوخاً بالاقتباس من مؤرّخ أوروبي هذه المرّة، وهو الإنجليزي أرنولد توينبي، فقد أصبح بمثابة الضامن الحديث لهذه الرؤية! وهو بطبيعة الحال، قد اضطلع بهذا الدور دون رغبة منه، ولا علم أيضاً!

من المعلوم أنّ توينبي قد ميّز بين (34) حضارة كبرى في التاريخ البشري، منها خمس حضارات كبرى تتقاسم المعمورة (في عصره)، وهي: الغرب، والشيوعية، والإسلام، والهند، والشرق الأقصى، ورأى توينبي أنّ كلّ حضارة لا يمكن لها أن تستمرّ إلّا إذا قامت برفع التحديات التي تواجهها، وهذا ما دعاه قانون التحدي. لقد أعجب الكثير من الكتاب العرب والمسلمين بهذه النظرية، واتخذوها دعامة لسعيهم نحو إصلاح الحضارة الإسلامية (أو العربية)، بوساطة العودة إلى الأصول لرفع تحديات العالم المعاصر، وعدّوا أنّ التحدي المطروح على الحضارة الإسلامية هو تحدي المنافسة الغربية.

إنّ نظرية الأدوار، سواء استندت إلى ابن خلدون، أم إلى توينبي، تتضمن العديد من المساوئ، فهي ترسخ رؤية تقابلية. ليس مهماً -حسب هذه النظرية- أن نحدّد (الأنا)، بل المهمّ أن نختلف عن (الآخر)؛ لذلك تبرز مقابلات حادة من نوع: إسلام/ كفر، شرق/ غرب، عرب/ عجم... إلخ، وكلّما ابتعدنا عن تحديد هذه الكلمات، عمّقنا هذا التقابل المقصود، فالبحت المضني عن التميّز يُصبح عائقاً أمام تفهّم الماضي ودراسته من منطلقات العلوم الإنسانية والاجتماعية. وبحسب نظرية الأدوار، لا يمكن أن تتغيّر حضارة ما لأسباب داخلية، إنّها تتصرّف بحسب العلاقة بالخارج لا غير، وإذا ما حصل فيها بعض التغيّر، فالدافع إنّما هو التصديّ لعوامل خارجية وحسب.

3- ابن خلدون، المقدّمة، تحقيق: عبد السلام الشداوي، الدار البيضاء، 2005م، ج2، ص 92-93.

وتتمثل نهضة حضارة ما -حسب هذه النظرية- عودة إلى أصولها لاسترجاع القوة، وتجاوز دور الانحطاط. هذه الرؤية للتاريخ تحجب التنوع داخل حضارة معيّنة، وتحجب ضرورات التغيير التي تفرضها عوامل داخلية. فهي تحوّل كلّ لقاء بين الحضارات إلى صدام بينها. وتنتهي هذه النظرية، في كثير من الأحيان، إلى ربط كلّ الأحداث بالدين، وتجعله عامل تقابل وتضادّ؛ إذ تصبح الحضارة الإسلامية غير معنيّة بالتطوّر، أو التغيّر، أو الانسجام مع العالم الجديد، لولا الاضطراب والإكراه، وتنفي عنها وقائع الاختلاف والتنوع في الماضي، حسب الأزمنة، والبيئات، ومساعي التطوير والتجديد في الحاضر، ويصبح متعذراً أن توجد أديان عديدة داخل الحضارة الواحدة.

3- الوعي الديني والحدثة:

تأسيساً على ما سبق، يتعيّن أن نراجع العلاقة بين الوعي الديني والحادثة خارج نظرية الأدوار، وقانون التحدي والاستجابة. لقد انطلقت الحادثة الفكرية في الغرب نتيجة اكتشافين مهمين: اكتشاف فلكي أثبت أنّ الأرض ليست محور الكون، واكتشاف جغرافي جعل الأوروبيين المسيحيين يكتشفون ما أطلقوا عليه (الإنسان البدائي). ولو حصل هذان الاكتشافان في العالم الإسلامي بدل الغرب لما كان لهما الأثر نفسه. فمركزية الأرض لم تكن محوراً رئيساً في علم الفلك الإسلامي، وأولى أن لا تكون كذلك في اللاهوت الإسلامي. أمّا التنوّع العرقي، فقد كان أمراً بديهياً في إمبراطوريات الإسلام الواسعة الامتداد والمتميزة بالاختلاف والتعددية. في المقابل، ثمة اكتشاف قلب العالم الذهني والروحي للمسلمين، وذلك عندما أدرك الوعي الإسلامي أنّ ما عدّه تفوقاً دينياً أبدياً لا يضمن له التفوّق الحضاري؛ أي: عندما أدرك أنّ المسلمين لم يعودوا الطرف الأقوى في العالم، وإن كانوا أصحاب الدين الأحقّ. قد يبدو الأمر بديهياً، لكنّه طرح، في الحقيقة، تحدّيات هائلة في القرن الثامن عشر، ثمّ في القرن التاسع عشر خاصّةً.

أولاً: لقد أصبح الميثاق مع الله مشكلاً. لم يعد الإسلام فوق الدين كله كما كان موعوداً، ولم يعد المسلمون {خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ}. هل تغيّر الميثاق، أو تغيّر المسلمون؟ وإذا ما كفّ المسلمون عن أن يكونوا مسلمين، فماذا نطلق عليهم؟ أعادوا إلى الشرك، ويحتاجون إلى الدخول من جديد في الإسلام، أم أنّ القضية الدينيّة باتت منفصلة عن عالمهم «الدنيوي»؟ وهل هذا المصير الذي آل إليه المسلمون من علامات نهاية الزمان، فلا بدّ من الاستسلام له، أم هو وضع طارئ يجب السعي لتغييره؟

ثانياً: اُحتدّت الهوّ بين الصورة التي يحملها المسلم عن نفسه وبين وضعه الحقيقي في العالم المعاصر، ومن هذه الهوّ نشأة الشعور بالانحطاط، وبدأت الأسئلة حول الهوية والمصير، وأصبح الإسلام شيئاً مفقوداً

يُبحث عنه، ويُتجادل حوله، بعد أن كان مُعطىً بديهياً وتلقائياً في حياة الأفراد والجماعات. الهوية المسلمة لم تعد مُعطىً مباشراً، بل أصبحت بحثاً مضنياً عن الذات.

ثالثاً: كان لا بدّ من إنقاذ العظمة الإلهية بإقرار نوع من الفصل بين الدين والحضارة، بين الروحي والدنيوي. كيف يمكن أن يعتقد المسلم أنّه على الدين الحق، وهو يعيش في حالة انحطاط ودونية بين الشعوب الأخرى؟ لا مخرج من هذا التناقض إلاّ بقبول الفصل بين «تفوق» في المجال الروحاني مقابل الإقرار بالدونية في المجال الدنيوي. من هنا، بدأ الإسلام مساراً للعلمنة منذ القرن التاسع عشر، ولن يكون قادراً على التراجع عنه، وإنّ تباطأ في المضيّ فيه. وقد بدأ هذا المسار مع الأفكار الساذجة، التي طرحها إصلاحيو القرن التاسع عشر، مثل فكرة الامتحان الإلهي للمسلمين، أو انتقال الإسلام إلى الغرب دون المسلمين، وبقاء المسلمين في مجتمعاتهم دون الإسلام.

ونعلم أنّ شعوباً عديدة قد عرفت المقدّس، ومارست الشعائر والعبادات، لكنّها لم تعرف مفهوم الدين. ولا يمكن لهذا المفهوم أن يتبلور إلاّ ببروز نظام (دنيوي) مستقل بذاته وبشرعيته، فلا يكون نظاماً (مذبناً)، أو (مسموحاً به)، وحسب. وعلى عكس ما يذهب إليه بعض الأنثروبولوجيين، إنّ المسيحية والغرب لا يحتكران مفهوم الدين بالمعنى الذي بينّا. لقد قامت الحضارة الإسلامية، أيضاً، على التمييز بين الدين والدنيا، الشريعة والحكمة، الفقه والقانون... إلخ. ولم تقتصر معرفة القراءة والكتابة، في هذه الحضارة، على رجال الدين، كان ثمة، دائماً، رجل الدين والأديب (بالمعنى العام)، وكلّ منهما يحظى بشرعية خاصة.

إلاّ أنّ التغيير، الذي انقذ في القرن الثامن عشر، وتأكّد في القرن التاسع عشر، كان يحمل أبعاداً غير مسبقة. ولم يكن مجرد تواصل لمجاذلات الإسلام الكلاسيكي، أو السكولائي (المدرسي)، مع أنّه يقتبس من هذه الأصول، لقد كان برادايماً جديداً، هو ما دعونا: براداييم الإصلاح.

لقد اشتهرت كلمة «براداييم» منذ أن أصدر توماس كون (Thomas Khun) كتابه المشهور (بنية الثورات العلمية)⁴، واستقرّ معناها على أنّه تغير في أفق التفكير دون أن يكون، بالضرورة، تغيراً في العناصر المكوّنة للتفكير. وهذا هو المعنى الذي أقصده، عندما أستخدم، في هذه الدراسة، كلمة (براداييم الإصلاح). تغير الأفق هو الذي سمح بالتفكير في مسألة كانت في الماضي من قبيل اللامفكر فيه: أنقوم بإصلاح ديني أم نستعمل الدين للإصلاح؟

إنّ الفارق بين الأمرين بيّن، لكنّه لم يكن مدرّكاً في الماضي بين المسلمين. وثمة سببان يفسّران ذلك: أولاً، الإيمان بأنّ الإسلام دين منزل، وأنّه الصيغة النهائية للوحي الإلهي. لا يمكن الحديث، حينئذٍ، عن

4- توماس كون، بنية الثورات العلمية، ترجمة: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، 168، الكويت، 1992م.

إصلاح؛ بل إحياء لتعاليمه إذا ما تداركها النسيان. ثانياً، تشوّش العلاقة بين الديني والدنيوي، ما يجعل كلّ موضوع قابلاً لأن يُطرح من خلال الحكم الديني. فالدين يُستفتى في كلّ المواضيع، ومنها البعيدة جداً عن ميدان اختصاصه، مثل الفيزياء والطب.

كان التأويل ينجذ المفسرين، ويخفف من صلابة العقيدة. لقد قبل مبدأ ختم الأنبياء بنبي الإسلام، لكنّ العلاقة بين الله والبشر لم تتوقّف عند هذه اللحظة الاستثنائية، فقد عدّ الإسلام مواصلة لكلّ الديانات التوحيدية السابقة، كما عدّت العلاقة بين الله والبشر مستمرة بعد الوحي في أشكال شتى. فالفقهاء يعدّون أنّها تتواصل بوساطة الاستنباط والقياس للحكم على القضايا الحادثة من خلال قضايا عصر التنزيل. والمتصوفة يعدّون أنّها تتواصل بوساطة الولاية. والشيعية يرون أنّهم الأوصياء الأبديين على الرسالة المحمدية. ثمّة، حينئذ، نوع من الوحي المستمر (révélation continue) يمثّل، في ذاته، إصلاحاً أدياً لما يفسده الدهر من أمر الدين، وما تنحطّ فيه الإنسانية من موبقات.

لقد جاء برادايه الإصلاح ليحلّ محلّ هذا النظام القديم في الثقافة الإسلامية، فهو يأخذ العناصر نفسها، لكنّه يتصرّف فيها تصرّفاً جديداً. إنّهُ يمثّل نظرية الوحي المستمرّ في صيغة معاصرة، فكأنّ مفهوم الإصلاح طُرِح ليعوّض، منذ القرن التاسع عشر، الدعائم التأويلية للإسلام السكولائي (المدرسي)، وهي: الاستنباط الفقهي، والولاية الصوفية، والإمامة الشيعية، لكنّ مهمته بدت عسيرة بانبعاث أصوليتين: أصولية التراث، وأصولية النصّ، وقد حلّا محلّ التأويلية القديمة.

4- الجيل الأوّل:

في اللحظة، التي أدرك فيها الوعي الإسلامي التناقض بين إيمانه بتفوّق دينه، ومعاينته لدونيته الحضارية، تحوّل الدين من حلّ إلى مشكلة، وأصبح موضوع مساءلة بعد أن كان مصدر الجواب. وقد بدأ يبرز، منذ القرن الثامن عشر، موقفان نموذجيان، ثمّ تأكّدا في القرن التالي. الموقف الأوّل هو موقف ورعيّ (puritain)، والثاني حركيّ (activiste)، وكلّ منهما تجسّد في بيئات حضرية أو ريفية، واستعمل اللغة الدينية للتعبير.

يتّجه الوعي الديني إلى البحث عن خلاصه الشخصي في الأزمات، لذلك كان هذان الموقفان إفراساً طبيعياً لأزمة الحداثة. وأعني بالنموذج الورعي: الموقف الذي يبحث عن النقاء الذاتي، والهروب من الدنس المنتشر. وتبدو طهارة النفس، هنا، وسيلة الاستعداد لكلّ طارئ، فالمهم، من وجهة نظر دينية، ليس ما يحصل في الدنيا الفانية. وقد كان القرن الثامن عشر قرن الطريقة بامتياز، ونشأت، خلاله، طرق صوفية كثيرة، وامتدّ نفوذها إلى كلّ الأوساط.

وبينما كانت فلسفة الأنوار تتقدّم في أوروبّة، فإنّ العالم الإسلامي كان يعيش تطوّر الطرق والزوايا الصوفيّة. لم ينشأ التصوّف، بطبيعة الحال، في هذه الحقبة، لكنّه نجح، خلالها، في اختراق كلّ الأوساط الاجتماعيّة، والانتشار بشكل منقطع النظير، ووجد التصوّف الشعبيّ القبول في الأوساط الريفية، وفي المدن التي كانت تستقبل النازحين من الأرياف المنكوبة، بسبب التغيّرات العميقة التي شهدتها الاقتصاد العالمي، ولم يكن الوعي الإسلامي قادراً على مجرّد فهمها، فضلاً عن مواجهتها بطريقة موضوعيّة.

أمّا الموقف الثاني، فهو النموذج الحركي، فقد شهد القرن الثامن عشر ظاهرةً موازية لما ذكرنا سابقاً، وهي تضخّم روح المسؤوليّة الدينيّة لدى الكثيرين، والشعور بأنّ عليهم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بعد أن عمّ الفساد، وانتهكت تعاليم الإسلام في كلّ مكان.

لقد ظهرت أعداد ضخمة من الوعاظ بين عامّة الناس والطبقات الدنيا، سواء في الأرياف أم في الأحياء الفقيرة للمدن. إنّ هزال الثقافة السائدة قد جعل الوعظ يتحوّل إلى ثقافة قائمة الذات. كان يمكن لإمام مسجد صغير، أو شخص من عامّة الناس، أن يتحوّل إلى فاعل اجتماعي مرموق، إذا أحسن مداعبة المشاعر الدينيّة للجمهور، وخاطر بتحدّي الفقهاء الرسميين، والحكّام الذين يساندونهم، ونازع رجال الدين أهليّة الحديث باسم الله، وقد كانت هذه الظاهرة تبرز أكثر في فترات الأزمات المتكاثرة، مثل: المجاعات، والجفاف، والفتن الأهليّة، والحراية... إلخ.

إنّ النموذجين اللذين قدّمت ينبغي أن يُعدّا نمطين مجرّدين (ideal-type) بالمعنى المعروف لدى ماكس فيبر. فكلاهما إذا تحوّل من الفرد إلى المجموعة فقدّ بعضاً من تميّزه، واقترب من الآخر. لقد كان من نتائج هذا الوضع أن تطوّر شكل من الخلاصيّة، أو المسيانيّة (messianisme) المناضلة داخل المجتمعات الإسلاميّة، وانتشرت فكرة نهاية الزمان مع انتشار البؤس في المجتمعات، ولئن لم تكن الظاهرة في ذاتها جديدة في تاريخ الإسلام، فإنّ نتائجها بدت مختلفة؛ لأنّها لم تعد تعبّر عن الاحتجاج الاجتماعي فحسب، لقد أصبحت تعبّر، أيضاً، عن عالم انقطع عن المفاهيم الذهنيّة للمجموعة. من هنا نشأ إسلام هامشيّ حمّله أئمّة ووعاظ صغار، وعبروا عنه بلغة بسيطة وتلقائيّة، لكنّه ما فتئ ينمو ويتضخّم لينافس الإسلام الرسمي والمأسس.

تقدّم الحركة الوهابيّة مثلاً عن هذا الإسلام الهامشي المتعاضم الدور منذ القرن الثامن عشر. لقد انطلقت الحركة من الجزيرة العربيّة على يد الشيخ محمّد بن عبد الوهاب (1703-1792م)، الذي كان يدعو إلى العودة إلى الروح البسيطة لإسلام الأصول. وقد انتشرت هذه الدعوة في الصحراء البعيدة عن الحضارة، لاسيّما بعد التحالف مع قبيلة آل سعود، وتحوّلت إلى حركة مسلّحة مارست العنف في كثير من الأحيان. ولم تنتشر الوهابيّة إلّا في المناطق ضعيفة الخضوع للمؤسسة الدينيّة الرسميّة، التي يرهاها الخلفاء العثمانيون،

مثل الهند، واليمن، والصحراء الإفريقية، إلى أن بلغت سلطنة مراکش، واستهوت مولاي محمد بن عبد الله (1757-1790م)، ومعلوم أن المغرب الأقصى لم يكن خاضعاً للسلطان العثماني. وقد ضغط علماء المالكية على محمد بن عبد الله ليتصدى للوهابية. أما الخليفة العثماني، فقد أمر باعتبارها بدعة، وكلف والي مصر، محمد علي، باجتثاث جذورها في الجزيرة العربية سنوات (1812م) إلى (1818م). ثم لما ضعفت الخلافة، في بداية القرن العشرين، استعادت الوهابية جذوتها بقيادة شيخ قبلي نابه هو عبد العزيز آل سعود، المؤسس للمملكة العربية السعودية، وقد استفاد، أيضاً، من النفط الذي بدأ يتدفق في المنطقة.

إن المذهب الوهابي يذكر، في بعض النواحي، بحركة لوثر، وكالفن، فهو مذهب يعمل على تقويض أسس الديانة الرسمية الممأسسة، وعلى التشكيك في شرعية العلماء الرسميين، والمؤسسات الدينية المعترف بها، وعلى نقض الآليات المنتجة للسلطة والمعرفة الدينيين، وعلى إعادة تشكيل العلاقة الاجتماعية بالمقدس. ولنأخذ على ذلك مثالين: الأول هو قضية الاجتهاد. لن ننتظر من الوهابية مواقف حديثة في هذا الصدد، لكن تلويحها بمبدأ الاجتهاد كان يتضمن تحدياً لسلطة العلماء، والقضاة، وبقية ممثلي الإسلام الرسمي الممأسس، فهو لاء يستمدون سلطتهم من تقليد معرفي متواصل منذ قرون. إن إدانة التقليد إنما يؤدي إلى سحب البساط من هذه الأرستقراطية المتسلطة بالمعرفة، فهي ستفقد امتياز تمثيل الإسلام، وإصدار الفتاوى باسمه، ثم إن للاجتهاد نتيجة أخرى أكثر عمقا، فإذا كان الخلاص هو مطلب كل وعي ديني، فإن فتح باب الاجتهاد يعني تحميل كل فرد مسؤولية هذا الخلاص.

لا يعني ذلك دعوة كل فرد إلى التأمل والتفكير، وإنما يعني جعله مسؤولاً مسؤولية مباشرة عن تطبيق أحكام الدين «الحقيقية»، كما يعلنها الكتاب والسنة؛ لذلك لم ير الوهابيون من حاجة إلى علم الكلام الذي كان سائداً، ولا إلى المباحث المعقدة لأصول الفقه، فقد ظنوا أنه يمكن الاكتفاء بعلاقة مباشرة ورعوية، لكنها حازمة وحرافية، بالنصوص المقدسة، التي لم ينظر إليها إلا على أنها قائمة من الواجبات والمحرمات.

أما المثال الثاني، فهو منع مراسم زيارة قبور الصالحين، وغيرها من المجسّدات الحسية للقداسة. لقد قام الوهابيون بتدمير تلك القبور إلى حدّ تدمير بعض ما كان يُنسب إلى الشرفاء والصحابه. إن تشدد الوهابيين، في هذا الموضوع، يذكر بالحرب التي شنها كالفن ضدّ رفات القديسين (la guerre des reliques)، وهذا المثال يتقاطع مع السابق، فالقديس، أو الولي، كانا يضطلعان بدور الوساطة بين البشر والألوهية عند عامة المؤمنين. أما اللاهوت والفقه، فكانا يمثلان الوسيط بين الله والمسلمين لدى المتعلمين والخاصة.

لقد سعت الوهابية إلى نقض مرتكزي الديانة السائدة بنسف السلطة الدينية لفقيه المذاهب الأربعة، ونسف السلطة الروحية للمتصوّف الطرقي، وهما دعامة الديانة التقليدية، كما استقرت على مدى قرون. ولئن كانت الوهابية دعوة محافظة، فإنها كانت أول حركة ترجّ المؤسسات التقليدية للإسلام في العصر الحديث.

ورعيّة أم حركيّة؟ إنّ العالم الحضري الإسلامي قد انقسم، بدوره، أمام هذا السؤال، ولنحكم من خلال موقفين لسفيرين عثمانيين زارا أوروبّة، في مطلع القرن التاسع عشر، فقد كان السلطان سليم الثالث راعياً في التعرّف، عن كثب، إلى أحوال أوروبّة، فأرسل سفراء لهذا الغرض. إنّ تقارير هؤلاء السفراء هي التي أطلقت المجادلات حول إصلاح الإمبراطوريّة، وعلاقة الدين بالحضارة الحديثة. كان سيّد علي أفندي أحد هؤلاء، وكان موقفه من الصنف الحركي، فالدين لا يمثّل -من وجهة نظره- عائقاً أمام الإصلاح؛ بل المطلوب تحويله إلى عنصر مكثّف ليسارع بهذا الإصلاح، ويمكن المسلمين من استعادة الغلبة على الغرب. هذا الموقف قد استعاده، بعده، كاتبان أكثر شهرة هما: الطهطاوي في مصر، وخير الدين في تونس.

وقد خلفه، سنة (1802م)، سفير يُدعى خالد أفندي، فكان يدافع عن موقف يقع على الطرف النقيض، فكتب ما يلي: «يسألوننا عن الأحوال هنا، لقد تسلّط الكفر، وحقّ بكلّ مكان (...)، إنّنا نحاول شغل النفس بتبادل أطراف الحديث بين المؤمنين، أو قراءة القرآن. إنّ أحوال بلاد الإفرنج عذاب للمسلمين، اللهمّ خلصنا منها في أقرب الآجال».⁵

هذان الموقفان لا يمثلان ردّ فعل شخصي تجاه عالم دنّسه (الكفر)، ولا هما موقفان سياسيان متنافسان داخل النخبة العثمانية. إنّهما موقفان دينيان بالأساس، موقف حركي يقبل بالمخاطرة بالدنس الفردي من أجل إصلاح الإمبراطوريّة (الدين في خدمة الإمبراطوريّة)، وموقف ورعيّ يرجع القضية إلى الخلاص الشخصي، ويغلب هاجس التوقّي من دنس العصر على كلّ الاعتبارات الأخرى، فكأنّه يترك لله وحده الفصل في مصير المسلمين، والمتغلبين عليهم، ويرى أنّ تغلب الكفر عقاب عادل للمسلمين بسبب ما اقترفته أيديهم من آثام، وسيكون من الحق أن يتصدّوا للإرادة الإلهية، ويدنسوا أنفسهم بتقليد (الكفار) والاقْتباس منهم ليتخلّصوا ممّا أصابهم. ألا يذكر هذا الموقف بلوثر، عندما عدّ الزحف العثماني على أوروبّة عقاباً إلهياً للمسيحيين الذين حرّفوا دينهم؟

5- الجيل الثاني:

انتشرت الأزمة في القرن التاسع عشر، فلم تعد محصورة في هوامش العالم الإسلامي، وأذهان بعض المتعلمين. لقد رجّت مراكز السلطة الدينية والسياسية، وترتّب على ذلك بداية الإصلاحات التي تقودها الدول.

كان (الإسلام الإمبراطوري) مضطراً إلى التلاؤم مع وضع سياسي دولي جديد يميّز ببروز القوميات. واقتربت قضية العلاقة بين الروحي والزمني من الوضع الذي عاشته المسيحية في أوروبّة منذ القرن

5- نُشر النصّ مُترجماً في:

Relations d'ambassades. Traduction Stéphane Yerasimos. Actes sud, 1998.

السادس عشر، فالقضيّة، في العمق، هي الانتقال من شكل معيّن للتنظيم السياسي والاجتماعي إلى شكل آخر جديد، ومن سلطة تقليدية متراخية إلى سلطة حديثة ممتدة ومركزيّة. كانت القوميات في أوروبا قد فرضت نفسها في مواجهة مشروع «الإمبراطورية المقدّسة»، وكان من نتائج ذلك تشطّي السلطة الدينيّة التي أصبحت محلّ تنازع بين البابا والملوك والأمراء (la querelle des investitures). وتشطّلت أيضاً المعرفة، وأصبحت محلّ نزاع بين اللاهوتيين والمفكرين العلمانيين. وكانت المحصّلة النهائيّة أن تحوّلت قاعدة الإيمان من الخارج إلى الضمير الفردي لكلّ إنسان مؤمن.

ولا شكّ في أنّ تاريخ المسيحيّة الحديثة لا يُختزل في الصورة السائدة لتيّارين متنازعين؛ التيّار الكاثوليكي الذي يدافع عن التقليد، والتيّار البروتستانتي الذي يحاول التحديث، فالحركات البروتستانتية أسهمت في الحداثة، دون أن يكون ذلك مقصدها الأصلي، والحركات الكاثوليكية وجدت سبلها الخاصّة للإصلاح. ولا يمكن تبين تعقّد المسارات التاريخيّة إلّا إذا تابعتها على المدى الطويل.

وكان من نتائج دعم القوميات في أوروبا بروز نزعات التوسّع والاستعمار، وكانت موازين القوى قد مالت نهائياً، وبصفة واضحة، في القرن الثامن عشر، لصالح أوروبا، وأصبح العديد من المناطق الإسلاميّة محتلاً، أو مهدّداً. وتأكّد المسلمون من أنّ ما كانوا يعدّونه تفوّقاً دينياً لم يعد كافياً ليضمن لهم التفوّق في التجارة والحرب.

لقد وجد الوعي الإسلامي نفسه مدفوعاً إلى البحث عن طريق توفيقي يضمن له اقتباس وسائل القوّة من تجارب القوميات الأوروبيّة، مع المحافظة على الخلافة الإسلاميّة، وهي شكل إمبراطوري لا قومي. كان الدافع إلى البحث عن هذا الشكل الهجين الخوف من انحلال عرا الوحدة بين المسلمين، ووقوعهم فريسة سهلة للاستعمار الأوروبي. ومع دخول سنة (1830م)، بدأ العديد من الأقليات يثور ضدّ الإمبراطوريّة العثمانيّة، ويستقلّ عنها بدعم من القوى الأوروبيّة. كان شكل التصدي هجيناً؛ لأنّه حاول الاقتراب من النموذج القومي من أجل إنقاذ عظمة الإسلام الإمبراطوري السابق لعصر القوميات. لقد أصبحت قضية الشرعيّة مطروحة في شكل مفارقة مستحيلة: إذا أرادت الدولة المسلمة أن تكون شرعيّة بقوّتها، فعليها أن تنسج على منوال الدول القوميّة الأوروبيّة، وإذا أرادت أن تحظى بالشرعيّة التقليديّة، فعليها أن تحافظ على طبيعتها الإسلاميّة المتعالية على كلّ القوميات. فكأنّ الفكرة القوميّة لم تنشأ في العالم الإسلامي نقيضاً لفكرة الدولة الدينيّة الموروثة عن العصر الوسيط، بل جاءت إحياء لها، في قالب خلافة عربيّة أولاً، ثمّ قوميّة ممزجة بالدين ثانياً.

ولكنّ من الخطأ الظنّ بأنّ التمييز بين الدين والدولة كان غائباً تماماً عن المسلمين. لقد عرفت الإمبراطوريّة العثمانيّة، مثلاً، شكلاً من هذا التمييز، مع أنّ الدولة كانت تُعدّ نظرياً في خدمة المقاصد

الدينية العليا. كان المسلمون يعترفون للهيئة الحاكمة بشرعيتها الذاتية، وحقها في اتخاذ شتى أنواع القرار ما لم تصطدم اصطداماً صريحاً بالدين، وكان يمكن التغاضي عن بعض الانتهاكات إذا كانت تخدم المصلحة العليا. فشرعية الدولة لم تكن دينية فحسب، لقد كانت شرعية سياسية أيضاً تركز على المصلحة العليا للدولة، وينبغي ألا نخلط بين اعتبار الدولة خادمة للمقاصد الدينية، واعتبارها مجرد وسيلة في خدمة المؤسسة الدينية. كان ثمة شكل ما من العلمنة السياسية، لا سيما في العصر العثماني، وهذا الشكل المضطرب هو الذي حاول الإصلاحيون السياسيون في القرن التاسع عشر تطويره ليحتوي إصلاحاتهم. وكان على هؤلاء الإصلاحيين أن يعالجوا متناقضين، أولاً: تناقض الدولة التي تريد أن تكون، في الآن الواحد، قومية وإمبراطوريةً وديناً. وثانياً: تناقض الإصلاح الذي يركز على الدين للتخفيف من حضوره في إدارة المجتمع. إن التجارب الإصلاحية الكبرى للقرن التاسع عشر تكشف عن هذه المفارقات، وتظهر كم كان عسيراً الخروج منها.

انطلقت أولى التجارب الإصلاحية في مصر بفضل محمد علي (1805-1848م) الذي حكم البلاد، بعد انهيار نظام المماليك، ونهاية الحملة المصرية لنابليون بونابرت (1798-1801م). سلك محمد علي سياسة نشيطة تلقي محاورها حول المركزية في المجالات الأساسية: الإدارة، والضرائب، والزراعة، والتجارة الخارجية. ولم يكن محمد علي مصري المولد والنشأة، وكانت شخصيته تذكّر بالفاتحين ومؤسسي الدول في العصر الوسيط، فقد كان مغامراً وماكراً وإدارياً موهوباً، لكنه لم يكن متعلماً، ولا متشبعاً بالمبادئ السياسية الحديثة، فعاش ممزقاً بين حلمين: أن يكون نابليون بونابرت الشرق، أو أن يكون الوصي الجديد على الخلافة الإسلامية. وقد دفعته الروح المغامرة إلى التورط في السودان، وسورية، والجزيرة العربية، إلى أن وجد نفسه في صدام مباشر مع الخليفة العثماني، ويبدو أنه فكر في أن يفرض وصايته عليه، أو ربما في أن يتخلص منه، ويحول كرسي الخلافة إلى مصر. لقد اصطدمت طموحاته بسياسات القوى الأوروبية، وحساباتها، ولم يحقق محمد علي، في نهاية المطاف، من الحلم الإمبراطوري إلا الاعتراف بأبنائه خلفاء له على العرش المصري.

بموازاة التجربة المصرية، كانت الخلافة العثمانية تسعى إلى تأسيس سلطة مركزية في إمبراطورية شديدة الامتداد تجمع عدداً هائلاً من المجتمعات والأعراق. وقد أطلق على هذه الفترة عصر «التنظيمات»، وافتتحها السلطان سليم الثالث (1789-1807م)، ومحمود الثاني (1808-1839م)، وبلغت أوجها في عصر عبد المجيد الأول (1839-1861م).

كانت حركة «التنظيمات» مراهنة غير مأمونة العواقب سعت إلى فرض إدارة مستوحاة من أنظمة السلطة القومية في إمبراطورية غير متجانسة، بدعوى الإصلاح، واستعادة القوة؛ ذلك أن الإمبراطورية لم

تحقق، في السابق، حدّاً أدنى من التعايش إلّا لأنها تركت المجتمعات والأعراق تدبر شأنها بنفسها، وتفاقت أن تفرض عليها نموذجاً مركزياً واحداً.

إنّ اقتباس المنوال القومي كان يؤدّي، ضرورةً، إلى تقويض الإمبراطوريّة، والتحديث لم يكن ممكناً إلّا بانهيائها. وقد قدّمت التجربة التركيّة الصورة الأكثر حدّةً للتناقض، عند محاولة استعادة القوّة باقتباس الوسائل الأوروبيّة، مع المحافظة على الأشكال السياسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة البالية.

في تونس، تخلّص أحمد باي (1837-1855م) سريعاً من أحلام العظمة، عندما عاين بنفسه التفوّق الأوروبي، من خلال زيارة قام بها إلى فرنسا سنة (1846م). وقد كانت تلك أوّل زيارة يؤدّيها حاكم مسلم إلى بلد أوروبي. فهم أحمد باي أنّ الملكيّة الحديثة المقيدة شيء آخر غير حكم العصر الوسيط. لكنّه لم يتخلّ، تماماً، عن طموحاته، فقد أطلق، بعد عودته إلى تونس، مجموعة من المشاريع أثقلت كاهل الدولة، وكانت مستوحاة من النظم المركزيّة الغربيّة. وأقرّ خلفه محمّد باي، سنة (1857م)، ما عرف بـ (عهد الأمان)، الذي يقضي بالمساواة بين كلّ أفراد الرعيّة، بصرف النظر عن الانتماءات العرقيّة والدينيّة. وظهر، في تونس، أوّل دستور في العالم الإسلامي سنة (1861م). لكنّ فتح السوق المحليّة ذات الشكل الوسيط أمام التجارة الأوروبيّة، سرعان ما أدّى إلى الخراب الاقتصادي، وزادت على ذلك الكوارث الطبيعيّة، فانهارت موازنات الدولة، وتوقّف عصرها الإصلاحية.

ما الدور الذي اضطلع به الدين في هذه المحاولات الإصلاحية؟ لقد كان القرن التاسع عشر -كما ذكرنا سابقاً- مسرحاً للتنافس بين منوالين: الورعي والحركي. بدا التسليم بالأمر الواقع مشروعاً باعتباره أمراً شاذّاً وانتقالياً، وعلامة على نهاية الزمان، وأمل كثيرون أن يسترجع المسلمون العزّة والتفوّق يوم القيامة، أو أن يتولى الله مصيرهم، ويكيد بنفسه لأعدائهم. وإذا ما ذكّر الجهاد في هذا السياق، فإنّما قصّد به التعجيل بتخليص الأرواح المعذّبة في عالم لم يعد عالمها، فالتضحية بالنفس طهارة لها من الدنس، وتعجيل لها بالخلاص. إنّ العالم الأرضي هو عالم الجميع. أمّا الآخرة، فهي مأوى المؤمنين دون غيرهم.

على أنّ الأوساط الحضريّة والارستقراطية كانت تحمل ثقافة أكثر واقعيّة، ولم تكن ترضى بأن تنغلق في هذه الرؤية المتشائمة للأحداث. وقد تحوّل لديها الانتظار الأخروي إلى أخرويّة مناضلة، بمعنى أنّها انتهت إلى الإيمان بأنّ شيئاً ما سيحدث هنا، في الدنيا، ليعيد الأمور إلى نصابها. فكأنّ فكرة النهضة وأدوارها قد نشأت تحديداً لتكون البديل الحضري للاعتقاد بنهاية الزمان.

لقد ساندت الأوساط الحضريّة مبدأ الإصلاح طمعاً في استعادة مجد الإسلام، واستعادة مجدها، لكنّها بدأت تصطلي شيئاً فشيئاً بالعواقب الاجتماعيّة للإصلاح، التي لم تكن لصالحها. فقد شجّعت الحكومات

الإصلاحية قيام طبقة جديدة من الموظفين زاحمت الأسر الأرستقراطية التقليدية، وبدأ التملل يعمّ هذه الأسر، ويدفعها إلى مواقف أكثر محافظة، واستعيدت فكرة الجهاد، لكنّها أصبحت برنامجاً سياسياً، وليست مجرد رغبة في الخلاص الفردي، وتعمّق هذا التوجّه بسبب النتائج الهزيلة التي انتهت إليها التجارب الإصلاحية، مقابل تعاظم الضغوط الأوروبية، وتراجع مستوى عيش الناس.

إنّ هذا الوضع السياسي والاجتماعي والثقافي الجديد هو الذي رسم معالم إسلام مختلف، إنّه إسلام سعى، في آن واحد، إلى استرجاع الأمجاد، وتيسير التغيير، ودعم الخلافة، وتحديث أشكال الحكم، وقد اضطلع، في الوقت نفسه، بمهمة تقديم الشرعية الدينية للإصلاحات التي قادها الحكام، والتخفيف من الضغط الديني، كي لا يكون عائقاً في وجه هذه الإصلاحات. وقد توسّل هذا الإصلاح الفوقي الفتوى لغةً له.

تمثّل الفتوى قراراً دينياً يصدر عن جهة دينية مُعترف بها، وقيمة كلّ فتوى ترتبط بقيمة السلطة التي تمثلها هذه الجهة. ولا يكفي أن يكون صاحب الفتوى مسنداً من الحكام، ينبغي أن يحظى باعتراف المؤسسة الفقهية خاصّة، ومن شروط الفتوى، أيضاً، ألا تصطدم بالمخيال الديني السائد. إنّ إصدار فتوى ذات قيمة لم يكن بالأمر الهين، فليس من اليسير، دائماً، الجمع بين كلّ هذه الشروط. يضاف إلى ذلك أنّ الفتوى قائمة على قياس الحالات الجديدة العارضة على حالات قديمة، فإذا أراد فقيه أن يشجّع الإصلاحات وجد لها من الماضي حالات مشابهة. أمّا إذا كان موقفه مناهضاً للإصلاحات، فإنّه يقيسها على ما عدّ سابقاً من البدع المذمومة. ومن المهمّ أن تكون معرفة الفقيه واسعة كي يجد حالات قديمة يمكن أن يقيس عليها الحادثة.

والفتوى ليست مجرد رأي، إنّها خطاب سلطوي لا بدّ من أن يتمتّع بما تدعوه التداوليّة اليوم: القوّة القوليّة (force illocutoire). لا يكفي أن يقول أيّ شخص: إنّ المحاكمة قد بدأت لتبدأ فعلاً، وكذلك لا يكفي أن يقول أيّ فقيه: إنّ الأمر ممنوع، أو جائز، ليحرّمه الناس، أو يستحلّوه. كان على الفقيه أن يوفّق بين رغبات الحكام في الإصلاح، وميل الرأي العام إلى المحافظة على الأوضاع القديمة، فإنّه إذا مال كلّ الميل إلى الحاكم أصبح أمره مريباً في أعين الناس، وفقدت فتاواه سلطتها، وإذا خلع عن عنقه طاعة الحاكم أصبح منبوذاً غير معتبر من الفقهاء المسموعين، وعليه، في كلّ الحالات، ألا يشذّ كثيراً عن السائد. إنّ توسّل الإصلاح الحكومي لغةً الفتوى مثّل جزءاً من عقبات الإصلاح؛ لأنّ لغة الفتوى تميل إلى المحافظة أكثر من ميلها إلى التغيير.

من المهمّ إدراك هذه الفروقات؛ لنفهم لماذا لم يكن يسيراً على الحكام الإصلاحيين أن يجدوا سنداً قوياً بين رجال الدين. ولئن كان بعضهم يشكو، اليوم، من كثرة تدخّل الفقهاء في المجال العام، فإنّ الوضع، في القرن التاسع عشر، كان عكسياً؛ إذ انكفأ رجال الدين على أنفسهم في الغالب، وتركوا الحكام يتخبّطون وحدهم لمعالجة القضايا الطارئة والمعقدة. وهذا الموقف هو الذي أدانته الإصلاحيون، باعتباره تمسكاً

بالتقليد، ورفضاً للاجتهاد، لكننا إذا تأملنا جيداً رأينا التقليد تعبيراً عن القبول بالفصل بين الدين والسياسة؛ إذ تُترك المسؤولية للحاكم ليحكم في أوضاع جديدة ليست لها أصول في الأقضية والنوازل القديمة. وبدل أن يشغل الفقهاء أنفسهم بقياس الطارئ على المألوف، فإنهم اكتفوا بالشرح والتعليق على علومهم القديمة. وقد دفع هذا الوضع الحكام الإصلاحيين إلى تشجيع قيام طبقة جديدة من الموظفين لا تملك العمق نفسه في العلوم الدينية، لكنها تتميز بجرأة أكبر في الدفاع عن الجديد في لغة دينية، وهؤلاء هم رواد الإصلاح، مثل الطهطاوي في مصر، وخير الدين في تونس.

لقد شهد القرن التاسع عشر، وبداية القرن العشرين، حروب الفتاوى بين الإصلاحيين والمحافظين، لكن مكانة الطرفين ما فتئت تتراجع، فالمحافظون فقدوا سلطتهم في المجتمع، والإصلاحيون فقدوا بريقهم وإشعاعهم، بسبب النتائج الهزيلة للإصلاحات، وتنامي التدخلات الخارجية. وثمة شريحة اجتماعية كانت تتداعى، بصرف النظر عن مواقف أفرادها من التجديد، أو المحافظة، ولم يتطلب الأمر أكثر من جيلين كي تفقد حرب الفتاوى ضراوتها، وتتقلص سلطة الفقيه في المجتمع.

لعلنا ندرك، بوضوح أكثر، الطابع السريع لهذا التحول، إذا قارناه بأوروبية. لقد نتج عن اختراع غوتنبرغ للمطبعة أفول طبقة الكتبة والنساخ، لكن ذلك تطلب أكثر من قرن. في المقابل، حدث انهيار النخبة المتعلمة التقليدية بسرعة أكثر في العالم الإسلامي، وساعدت، في ذلك، التحوّلات الاقتصادية المتلاحقة. فتخلّصت قضايا الإصلاح من شكل الفتاوى والفتاوى المضادة، واتّضح للفقهاء أنّ قضايا العصر أكثر تعقّداً من أن تحلّ بالقياس على قضايا عصور سابقة⁶.

إنّ الطابع التجزيئي للفتوى يجعلها، في الظاهر، قابلةً لأن تبيح الشيء ونقيضه، لكنّ الفتوى ليست في الحقيقة إجراءً اعتباطياً، فهي تتحدّد بشروط تقبلها أكثر من شروط إصدارها. والقارئ المعاصر ينظر إلى فتاوى القرن التاسع عشر في صورة نصوص، لكنّ متقبّل الفتوى، في ذلك العصر، كان يراها خطاباً؛ أي: نصّاً مثقلاً بواقع مجتمعه.

كان الطهطاوي (1801-1873م)، وخير الدين (1822-1890م)، أشهر ممثلي الجيل الثاني للإسلام الحديث، وهما يجسّمان الخصوصية التي سعينا إلى إبرازها. لم يكن مقصدهما إصلاح الدين الإسلامي؛ بل العمل على ألا يتعارض مع الإصلاحات الضرورية لتطوير المجتمع. وقد رغبا، أيضاً، في أن يسهم الوازع الديني في دعم تلك الإصلاحات. لقد أسّسا خطاباً مختصره ما يأتي: على الفقهاء أن يدعموا السلطة السياسية

6- الحديث، بطبيعة الحال، عن الفقهاء بالشكل التقليدي، فقد ظهر بعد هذا الجيل صنف جديد من الوعاظ - الفقهاء هم المسمّون الدعاة، ويختلفون كثيراً، في تكوينهم، عن الفقهاء القدامى.

في سعيها لإصلاح المجتمع، وأن يقنعوا المؤمنين بأنّ هذا المسعى لا يتناقض مع أحكام الدين الإسلامي، ثمّ يمكن إذا شأوا أن يعودوا، بعد ذلك، إلى شروهم العتيقة.

أكان غائباً عن الطهطاوي، أو خير الدين، أنّ العالم الذهني للفقهاء بعيداً شاسعاً عن العالم الحديث، أم أنّهما كانا يفضّلان تخفيف التوتر بين العالمين؛ كي لا تتعدّد قضية الإصلاحات؟ لا يمكن أن نقدّم إجابة جازمة عن هذا السؤال، لكنّ المؤكّد أنّهما لم يكونا يحملان الوعي نفسه الذي يحمله المعاصرون اليوم حول قضية الأصالة والحداثة.

والحقيقة أنّ التطلّع إلى الإصلاح لم ينشأ إلاّ نتيجة الاطلاع على تقدّم الأوروبيين، والخشية من توسعهم في اتجاه العالم الإسلامي، فلا معنى للجدل حول التواصل أو القطيعة، الأفضل أن نقرّ بنشأة برادام جديد هو الذي أصبح يوجّه التفكير في هذه القضايا. كانت الفكرة السائدة أنّ التوقّي من القوى الغربيّة لا يحصل إلاّ باقتباس وسائل القوة منها، ويشتمل هذا الاقتباس على المجالات العسكريّة والإداريّة دون الدين والأخلاق، وكانت أوروبّة تقدّم نفسها على أنّها علمانيّة متخلّصة من المسيحيّة، لذلك كانت تبعث على الاطمئنان من جهة قلّة خطر الاقتباس منها على الدين الإسلامي؛ بل ذهب بعضهم إلى أبعد من ذلك، عندما أكّد أنّ الحضارة الأوروبيّة الحديثة استنقت أصولها من العالم الإسلامي، وأنّ علومها إنّما هي تطوير لعلوم المسلمين ومعارفهم. وربّما لم يكن الطهطاوي، أو خير الدين، مؤمناً بهذا القول، لكنّه استعمله لإقناع مخاطبيه.

لم يكن الطهطاوي أوّل عربي، ولا أوّل مسلم، يزور أوروبّة، في العصر الحديث، ويدوّن مشاهداته في كتاب، لكنّ أثر (تخليص الإبريز في تاريخ باريز) (1834م)، في الوعي الإصلاحي، لا يضاهيه كتاب آخر. لم يطرح الطهطاوي القضية الدينيّة طرْحاً مباشراً، لكنّ الصورة الإيجابيّة التي صوّر بها فرنسا العلمانيّة تؤكّد أنّه كان يسعى إلى الإقناع بضرورة تحديث المجتمعات العربيّة والإسلاميّة.

لقد نبّه الطهطاوي قارئه إلى أنّ كلمة (عالم) لم تعد تُطلق في فرنسا على رجل الدين؛ بل هي تُطلق على الخبير في العلوم الحديثة، وأعلمه أيضاً أنّ أمة تعيش في اليسر والرخاء يمكن أن تنتفض ضدّ حاكمها إذا حاول أن يحدّ من حريّاتها العامّة. وعرب الطهطاوي الدستور، الذي أصدره لويس الثامن عشر، (أو الشريعة (Charte) في (1814/6/4م)، وفسّر أحداث (ثورة 1830م) بأنّها نتيجة انقسام الفرنسيين إلى دعاة الملكيّة المطلقة، يساندهم رجال الدين، ودعاة الحرّيّة، ويساندهم العلماء والمستنيرون. ولئن تملّص الطهطاوي، في الغالب، من التصريح بالنتائج والعبر، وتظاهر بالاعتصار على العرض، وغلب التضمين على التصريح، فإنّ القارئ، في عصره، لا تغيب عنه النوايا الحقيقيّة للكاتب، ولا بدّ من أن يتملّكه شعور الإعجاب بهذه الحضارة الغربيّة عنه، وبنظامها الجديد القائم على الحرّيّة، والعدل، والعلم. وهل قصد الطهطاوي غير حثّ المسلمين على الاقتباس من الليبراليّة الغربيّة؟

ومع ذلك، فإنّ الطهطاوي لم يكن يرى عملية التحديث خارج الأشكال التقليدية لاقتسام السلطة الفعلية والثقافية بين المؤسستين السياسية والدينية. هذا ما يتّضح، مثلاً، من قراءة كتاب (المرشد الأمين في تربية البنات والبنين). فلئن عدّ هذا الأثر من أولى الآثار التي اهتمت بقضية التعليم، وأشارت إلى تعليم الفتيات، فإنّه يقوم، في الواقع، على بنية تقابلية بسيطة: يدعو إلى المحافظة على التعليم الديني، مع إضافة تعليم (مدني) تحشر تحته كلّ العلوم الحديثة، ويتحدّث عن العقل والنقل بالمضامين نفسها المعروفة في علم الكلام القديم، ويعظّم من شأن المكتشفات والمخترعات الأوروبية، لكنّه يؤكّد أنّها لم تكن إلّا اقتباساً سابقاً من الحضارة العربية والإسلامية... إلخ، وهو ما يفتأ يؤكّد، بطبيعة الحال، أنّ الاقتباس من الحضارة الحديثة لن يكون له أثر في دين المجتمع وأخلاقه، وما تعود عليه من سلوك وعادات.

كلّ فكر الطهطاوي قائم على ثنائيات متباينة: الانتماء إلى وطن، والانتماء إلى وحدة سياسية دينية متعالية على الأوطان، وقبول تفوّق الذكور على الإناث، مع الدعوة إلى إشراك البنات في التعليم، والمحافظة على التعليم الديني التقليدي، والدعوة إلى إدخال العلوم الحديثة، والمحافظة على المذاهب الفقهية الأربعة، واقتباس القانون العصري... إلخ. إنّ المتأمل في بعض كتبه يتساءل: أقصد تجميع المعلومات بشئى أنواعها في الموضوع الواحد، أم كان قصده عرض الجديد في حلة لا تصادم القديم والمألوف؟

وإذا ما رأى الطهطاوي أنّ التناقض أصبح صارخاً بين الجديد والقديم، التجأ إلى طريقة مستوحاة من الحيل الفقهية، فهو الذي أطلق، مثلاً، فكرة بقيت مشهورة إلى الآن تقول: إنّ تعدّد الزوجات منوط بالعدل بينهنّ، فيصبح إبطال التعدّد جائزاً إذا ما غاب العدل، وبذلك وجد الطهطاوي مستنداً شرعياً لإبطال تعدّد الزوجات، إلّا في حالات الضرورة.

وفي كتاب (المرشد الأمين) أشاد الطهطاوي بفضل أحد الوزراء الإصلاحيين، وهو خير الدين صاحب (مقدمة أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك) (1867م)، التي نسجها على مثال مقدمة ابن خلدون، وأرادها برنامجاً للإصلاحات في الأقطار الإسلامية عامّة، وفي المملكة التونسية تخصيصاً. يهّمنا، هنا، من برنامج خير الدين رؤيته للعلاقة بين الدين والإصلاح. إنّهُ يتفادى، بدوره، الطرح المباشر لقضية الدين، لكنّه يجعل كتابه شبيهاً ببنية الفتوى، فهو يتساءل عن حكم الاقتباس من أوروبة: أهو جائز أم مندوب، أم أنّه أصبح ضرورياً بسبب الخطر الذي يهدّد الأمم الإسلامية؟ لم يكن خير الدين من الفقهاء، أو الرجال المسموح لهم بالفتوى، لكنّه جمع من أقوال علماء الدين، وفقهاء المذهبين الحنفي والمالكي، ما يدعم رأيه بجواز الاقتباس؛ بل وجوبه في الأزمنة الحديثة. واستعمل كلّ وسائل الاستدلال التقليدية من نقل، وعقل، وعيان، لإقناع قارئه بهذا الحكم.

كان خير الدين رجل دولة، ولم تكن غايته الاستطرد والبلاغة، فطرح قضيته بشكل واضح جلي: لا مخرج من اتقاء الخطر الأوروبي إلا باقتباس وسائل القوة والمنعة من أوروبة نفسها. ولا يتم ذلك -في رأيه- إلا بأمرين؛ أولهما: التخفيف من الاستبداد السياسي، وثانيهما: التخفيف من الجمود الديني. كأن خير الدين قد أراد تجاوز الفتاوى الفرعية في قضايا الإصلاح المطروحة في عصره؛ ليؤسس لفتوى واحدة جامعة، فتوى تقرّر الأصل الذي تُبنى عليه الفروع، ولا شك في أنه كان على علم بما أحدثته التنظيمات التركية من جدل حول مناقضتها لبعض أحكام الدين الإسلامي، لا سيما خطي همايون الصادر سنة (1856م).

لقد صدر كتاب خير الدين في العشرية التالية، وتفاذى الخوض المفصل في الجدل، لكنّه حاول أن يجنب الإصلاحات في تونس المال السيئ الذي شهد عليه ذلك الجدل. وقد كانت رؤية خير الدين، في هذه المسألة وغيرها، رؤية عملية بالأساس، فلم يكن راغباً في فتح مجادلات دينية وتأويلية معقدة، واكتفى بالتذكير بالتقاسم التقليدي للأدوار، كما كان سائداً منذ قيام الدولة العثمانية، فالحاكم هو الذي يتولّى أمر الإصلاحات، والقرارات السياسية والاجتماعية، والفقيه يدعم قراراته، ويقنع الرعية بملاءمتها للشرع؛ بل كان خير الدين يتمنى لو تحقّق أكثر من ذلك، وهو أن يضغط رجال الدين على الحاكم كي يمضي في طريق الإصلاح، ولا يتراجع عنه، فشرط صحة البيعة له أن يكون قادراً على حماية المسلمين وأوطانهم، ولن يتحقّق هذا الشرط في نظر خير الدين إلا باقتباس وسائل القوة من أوروبة نفسها، لكنّ فشل تجربة إصلاح الدولة أدّى، بالضرورة، إلى تراجع قدرة هذا المثقف الجديد على توجيه الوعي والأحداث في المجتمع.

لم يكن خير الدين، ولا الطهطاوي، من الفقهاء أصحاب الفتوى؛ بل كانا أقرب إلى صورة الأديب بالمعنى المعروف في العصر الوسيط؛ أي: الشخص القادر على تقديم الحجج الدينية لدعم ما يرشد إليه العقل، وتؤكدّه التجربة، وكلاهما قد دفع إلى نوع من الفتوى الحضارية ترفع الموانع الدينية في وجه الإصلاحات الضرورية لتطوير المجتمعات الإسلامية، وحمايتها، وقد آمنا بأنّ الإصلاحات الليبرالية ليست خطراً على الدين، واضطلعا بدور (المثقف) الجديد الذي أصبح ينافس رجل الدين التقليدي في السيطرة الرمزية على المجتمع.

6- الجيل الثالث:

لقد برز فاعل اجتماعي جديد هو هذا المتعلم (المثقف) الذي يتمتّع بمعرفة دينية، لكنّه لم يبلغ درجة كبار الفقهاء، ويدرك جوانب من المعرفة الحديثة، لكنّه لم يتخرّج في المدارس الأوروبية. وشعر هذا الفاعل الجديد بأنّه المعني، قبل غيره، بمصير المجتمع، ومن هنا، بدأت تنشأ حركة أخرى في الإصلاح لا تنطلق

من جهاز الحكم ورجال الدولة؛ بل تنطلق من المجتمع، حيث برز هؤلاء المثقفون ثقافة دينية مفتوحة على معارف العصر.

والحقيقة أنّ هذا الفاعل الاجتماعي الجديد نشأ، أولاً، خارج ديانة الأغلبية؛ لأنّ مسالك المعارف الحديثة كانت، في البداية، أكثر يسراً لأبناء الأقليات الدينية، بحكم وجود المدارس الإرسالية، والتعود على اللغات الأجنبية. وهذا يعني، أيضاً، أنّ الشأن العام لم يعد شأناً حصرياً على المسلمين، ناهيك عن أنّ بعض أبناء الأقليات غير المسلمة كانوا الأكثر قدرةً على فهم طبيعة العالم الحديث، وتفهمه للآخرين. ولم يعد هؤلاء يرضون بمواطنة من الدرجة الثانية تستوحي من نظام الذمّة القديم. لقد كانوا، في السابق، يضطلعون بما يترفع عنه المسلمون، مثل مهن المحاسبة، والترجمة، والوساطة في التجارة الخارجية، لكنّ هذه المهن أصبحت ذات أهمية قصوى في العصر الرأسمالي، وأصبح لأصحابها دور اجتماعي أساسي.

من المهمّ أن نتوقف، هنا، على عامل كان له الدور الأخطر، وهو ظهور الطباعة والصحافة. فهذا النمط الجديد من (المثقف) هو الذي بدا قادراً على مسايرة الثورة التقنية في وسائل الاتصال التي حصلت في العالم الإسلامي متأخرةً بقرون عن ظهورها في أوروبا، وهو الذي استفاد، بطبيعة الحال، من الامتيازات المترتبة على ذلك (الطباعة مثلاً). وقد نما التأثير الفكري للمسيحيين العرب بسبب سبقهم في إتقان الطباعة والصحافة، ثمّ لحق بهم مسلمون متمردون قليلاً، أو كثيراً، على المؤسسات الدينية السائدة.

ولعلّ أبرز ما يجسّد هذا الجيل الثالث من الإسلام الحديث الحركة التي قادها جمال الدين المدعوّ بالأفغاني (1893-1896م)، منذ أن حلّ في مصر سنة (1871م)، بدعوة من كبير وزرائها. ولئن كان يُعدّ من العلماء، فإنّ سمعته، لدى الأزهريين، لم تكن طيبة، والغريب أنّه لم يتّجه إلى الأزهر، ويشرف على حلقة تدريس فيه، وتلك كانت العادة بالنسبة إلى العلماء الوافدين، لكنّه سعى إلى تأسيس حلقة ماسونية يجمع، من خلالها، أتباعه، وفي هذه الحلقة، تتلمذ عليه كثيرون، من أبرزهم: أديب إسحاق، ومحمّد عبده.

نشأ أديب إسحاق (1856-1884م) في دمشق، في أسرة أرمنية كاثوليكية، ودرس لدى اليسوعيين في بيروت، وأعجب بالأفكار الليبرالية الأوروبية، وأنشأ صحيفة للدعوة إليها أطلق عليها (التقدم)، وعلى صفحاتها، خاض مجادلات ضدّ اليسوعيين حول بعض القضايا الدينية، ثمّ سافر إلى باريس، وعمّق معرفته باللغة الفرنسية. وتعرّف إليه الأفغاني في الحلقات الماسونية، فأعجب به، وأوعز له بإنشاء صحيفة «مصر» لتكون منبراً للحركة الإصلاحية الناشئة.

أمّا محمّد عبده (1849-1905م)، فكان أزهرياً متمرداً لم يواصل تعليمه في الأزهر إلّا بضغط من والده. وكانت علاقته بشيوخه سيئة، فذاق منهم الأمرين. وكان فيه ميل إلى العزلة والتصوّف، فلمّا تعرّف

إليه الأفغاني فجّر طاقاته المكبوتة، ووسّع دائرة معارفه في التراث أولاً، فعرفه بالفلسفة، وعلم الكلام الشيعي، والتصوّف الإشراقي، كما عرّفه، ثانياً، ببعض الأفكار الحديثة، وقضايا السياسة الدوليّة. وتحول عبده من فلاح أزهرى إلى شخص يؤمن بأنّه حامل رسالة إصلاحية كونيّة.

لقد أحاط بالأفغاني، وعبده، وإسحاق، نفر من النبهاء من المسلمين والمسيحيين، بل اليهود أيضاً، وأسهموا جميعاً في بثّ أفكار جديدة عبر الصحافة، والترجمة، والنشر، واستقدام الكتب المطبوعة في الهند. وسنحدث عن أثرين يشهدان على ثراء هذه التجربة، وعلى عمق تفكيرها في الميدانين الأكثر حساسية؛ أي: السياسة، والدين.

فالأثر الأوّل يتمثّل في تعريب كتاب الوزير والكاتب الفرنسي فرنسوا غيزو، حول تاريخ الحضارة الأوروبيّة. وقد نُشر التعريب سنة (1877م)، تحت عنوان (التحفّة الأدبيّة في تاريخ الممالك الأوروبيّة)، وقام بالتعريب صديق للأفغاني من المسيحيين العرب المهاجرين من الشام يدعى حنين نعمة الله خوري. ونشر الأفغاني وعبده، في العدد (41) لسنة (1877م)، من صحيفة الأهرام المصريّة، مقالاً في تقرّظ هذا الكتاب، فوصفاه بأنّه يقدّم منهجاً صالحاً لإصلاح أحوال الشرق.

ما سرّ الاهتمام بهذا الكتاب؟ إنّه عرض تاريخي لأوروبّة الحديثة كتبه غيزو، رجل السياسة البروتستانتي، وهو أحد رموز الليبراليّة الفرنسيّة بعد ثورة (1789م)، وكان مناصراً للعهد الثوري، ومنذداً بتجاوزات الثوار في الآن ذاته، كما كان مناصراً للنظام العلماني، لكنّه لم يكن ينظر إلى الكنيسة وتاريخها بالصورة السلبية التي استقرّت منذ العصر الثوري. وقد دافع غيزو عن الفكرة القائلة إنّ تاريخ الحداثة يبدأ بلوثر، وينتهي بالثورة الفرنسيّة، وإنّ الحدث الثاني مثل النتيجة البعيدة للحدث الأوّل.

من المرجّح أنّ الأفغاني وصحبه قد أعجبوا بهذه الطريقة في قراءة تاريخ الحداثة، وأملوا أن يدفعوا نحو حركة تجمع بين الإصلاح الديني، والتحديث السياسي، فيتحقّق في الشرق ما تحقّق في أوروبّة بفضل لوثر، والثورة الفرنسيّة. وثمة جانب آخر، ربّما جلب اهتمامهم، وهو وسطية موقف غيزو بين الثوريّة العنيفة والمحافظة، وميله عن الإيمان بالجماهير، واعتباره التغيير قضية النخبة، وأداته العقل. باختصار، لقد أمل الأفغاني أن يقود حركة تُحقّق في الشرق ما تحقّق في أوروبّة، وجمع حوله نخبة من المسلمين والمسيحيين كانوا يشاركونه هذا الحلم، ويتطلعون إلى تغيير الأوضاع البالية، ولكن بصفة تدريجيّة، كي لا يسهموا في إضعاف الأقطار الشرقيّة لصالح القوى الغربيّة المتربّصة.

أمّا الأثر الثاني، فهو أكثر عسراً في القراءة؛ لأنّه تعليقات كلاميّة وفلسفيّة على رسالة في العقائد. وقد كان للأفغاني فضل تنظيم حلقات لتدريس الكلام، والفلسفة القديمة، والتصوّف، وإعادة مناقشة القضايا

المختلف فيها، والبحث عن مواقف جديدة توحد بين المذاهب، لكن ضاعت دروس الأفغاني، ولم يبق صدًى لها سوى شرح كتبه محمد عبده مستوحياً من تلك الدروس، ومضيفاً إليها آراءه الخاصة.

وعرف هذا الأثر بـ: حاشية محمد عبده على (شرح الدواني للعقائد العنصرية)، ويدعى، أيضاً، التعليقات على شرح الدواني. و(العقائد العنصرية) نصّ كلامي وضعه عضد الدين الإيجي (ت 756هـ/1355م)، وقد شرّحه كثيرون، منهم جلال الدين الدواني (ت 907هـ/1502م)، وقد توقّف عبده عن الكتابة فجأة، سنة (1876م)، بسبب الأزمة السياسيّة التي عصفت بمصر، وانتهت بنفي الأفغاني، بعد ثلاث سنوات، ثم بالتمرد العسكري الذي قاده عرابي، واتّخذة الإنجليز ذريعة للتدخل العسكري في مصر سنة (1882م). ومن الغريب أنّ عبده لم يقرّر نشر هذا الكتاب إلّا وهو يشعر باقتراب أجله، وقد توفي بعد تصحيح طباعته، وقبل أن يخرج الكتاب للناس مطبوعاً.

لقد كُتِبَ هذا الأثر بالطريقة الأزهرية القديمة، ولم يلتفت الباحثون إلى قيمته؛ لأنّ قراءته لا تخلو من العسر، لكننا إذا تأملنا جيداً في مباحثه ألفيناه كتاباً مهماً وخطيراً، فهو يقدم أفكاراً في ميدان العقائد واللاهوت تتّصف بالجرأة والتجديد. وأول مظاهر التجديد مراجعته للمسلمة القائلة إنّ الفرقة الناجية هي أهل السنة والجماعة المنسوبة كلامياً إلى أبي الحسن الأشعري، فهو يناقش مطوّلاً حديث الفرقة الناجية، ويرى أنّ كلّ المذاهب تدّعي الحقيقة، فلا بدّ من أن تطرح أقوالها جميعاً على طاولة النقد والتمحيص، وأن يكون العقل وحده المرجع في الفصل بينها. والمهمّ، في هذا التمشي، أنّه يرجّ اعتقاداً تواصل قروناً عديدة، بحكم استفراء الأشعريّة بعقيدة العالم السنّي، ويؤسّس لوعي ديني فردي ينشد الخلاص بالتعقّل، لا بالاحتماء بهذا المذهب أو ذاك. فلم يعد الخلاص، من هذا المنظور، مرتبطاً بنشأة الفرد في بيئة سنيّة أو شيعيّة، وانتمائه إلى أهل السنة، أو أحد المذاهب الأخرى، إنّما الخلاص نتيجة استفراء الجهد في البحث والتأمّل للوصول إلى الحقيقة، فإذا ما انقضى العمر، قبل أن يصل المتأمّل إلى الحقيقة، كان أولى بالنجاة من المقلّد.

وثاني الأفكار الجريئة، في هذا الأثر، تحديد مجال الدين، والتمييز بين الإيمان و(هو شعور فردي) وبين العقائد الكلاميّة، وهي ليست كلّها ضروريّة للإيمان. واعتبر صاحب النصّ كلّ الأديان قائمة على مجموعة محدودة من العقائد الأساسيّة، هي الإيمان بكائن أسمي، وبشكل معيّن من التواصل بين هذا الكائن والبشر، وهو ما يدعى النبوة، وبشكل معيّن من تواصل الروح بعد الموت، وهو ما يدعى المعاد. فالأديان، جميعاً، متّفقة في هذه العقائد الكبرى، لكنّها تؤوّل هذه العقائد تأويلات مختلفة، وتزيد عليها مسائل أخرى ليست من صلب العقائد الأساسيّة. فهذا الموقف يميّز بانفتاح كبير لا يكتفي بتقبّل الاختلاف داخل الدائرة الإسلاميّة، بل هو يقبل الاختلاف بين الأديان، ويسعى إلى التقريب بينها.

وثالث الأفكار الجريئة، في هذا الأثر، تحديد سلطة النصّ الديني، وطرح ثلاث قواعد أساسية للتعامل معه، فهو يعدّه نصّاً لغوياً يقبل تعددية المعنى، وكثرة التأويلات لا يمكن حسمها إلا بتدخل العقل وتحكيمه، وإذا ما جاز استعمال العقل في موضوع، فلا موجب لمنع استعماله في موضوع آخر.

إنّ هذه الأفكار الجريئة تتّجه نحو «تفريد» الوعي الديني أو «شخصنته»، وهي بعيدة عن الديانة البسيطة للوهابية، وعن الدين الملحق بالحكومات الإصلاحية، إنّها تهدف إلى أن تؤسّس ليبرالية دينية، أو ديانة ليبرالية، تركز على الضمير الفردي لكلّ مؤمن. وهي لا تعترف بالمذهبية، وترى أنّ كلّ إنسان مطالب بأن يُعمل العقل ليصل إلى الحقيقة.

صحيح أنّ التقاء الفكر العربي بالأفكار الليبرالية بدأ منذ نهاية القرن الثامن عشر، لكنّ الأهمية الرمزية لسنة (1871م) تتمثّل في الدمج بين تيارين: تيار نخبوي مسيحي ثار ضدّ الطائفية المنحطة، كما شجعتها الإمبراطورية العثمانية، وتيار نخبوي مسلم تمرّد على المؤسسات الدينية التقليدية. لقد تحوّل الدين من أيدي رجال الدين إلى هذه النخب الجديدة من المتعلمين، التي كانت عازمة على أن تضطلع بدور ما في مجتمعاتها، وتنهض بها، وهي لم تتكوّن في المدارس الدينية، بقدر ما تكوّنت في دور الطباعة والصحافة. ولم تنشأ هذه الحركة من فوق، أو برغبة أمير أو حاكم، لكنّها نشأت في صلب طلبة المؤسسات الدينية، وبعض الشيوخ الصغار، وطائفة من أبناء الأسر الأرستقراطية أو التجارية من الذين أُتيح لهم السفر. وقد أصبح نقدها موجّهاً إلى النظام السياسي أيضاً، ولم يعد مقتصرّاً على جمود رجال الدين.

لقد بدا الإصلاح الإسلامي، حينئذٍ، عوداً إلى الديانة الأصلية، ليس بمعنى العودة إلى حرفية النصّ الديني الإسلامي، ولكن بمعنى التوق إلى الديانة الواحدة الجامعة التي حلم بها الشرق منذ القديم، ديانة يلتقي فيها ويتقارب المسلم، والمسيحي، والسني، والشيوعي، والكاثوليكي، والأرثوذكسي. ولم يصدر هذا التصرّف عن نزعة تأليفية (syncretique)؛ بل صدر عن رؤية صوفية للحقيقة الدينية، باعتبارها حقيقة واحدة الجوهر متعدّدة الأشكال. ولم تكن الحركة الإصلاحية التي قادها الأفغاني حركة سلفية؛ بل كان مصدرها الأوّل صوفياً سنيّاً إشرافياً.⁷

والمؤسف أنّ هذه الحركة، التي مثلها الأفغاني، وعبدّه، وإسحاق، لم تتواصل وتتّعمق، كما لم تتواصل قبلها الحركة التي بعثها خير الدين في تونس، أو تلك التي أرادها الطهطاوي في مصر. لقد توفيّ أديب إسحاق في سنّ مبكرة (28 سنة)، وتاه الأفغاني في شعب السياسة الشرقية المعقدة، وحاول عبده مواصلة تلك الروح الجريئة، لكنّه كان أقلّ جرأة من أستاذه، وأكثر محافظة. ثمّ حرّفت «روح 1871م»، عندما انتزع منها طابعها الليبرالي، وقُدّمت على أنّها سلفية إحيائية، ذلك أنّ غلبة نظرية الأدوار في قراءة التاريخ

7- راجع كتابنا: محمّد عبده، مرجع مذكور.

الإصلاحي قد فرضت قالباً جاهزاً، فعَدَّت الإصلاح عوداً على الماضي، وتقليداً للأسلاف، لكنَّ الحقيقة أنَّ الحركة التي قادها الأفغاني لم تكن تقصد السلف بالمعنى الوهابي، وإنما أرادت استرجاع أمجاد الشرق، وهي أمجاد أسهمت فيها أديان، وأعراق، ومذاهب عديدة.

ومع ذلك، فقد انتصرت تلك القراءة التحريفية، وتواصلت من كتاب رشيد رضا (تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده) (2200 صفحة!) إلى مقال (إصلاح) في دائرة المعارف الإسلامية، وقد أعدّه علي مراد، الأستاذ في جامعة السوربون الفرنسية، وأسهم في ترسيخها، أيضاً، محمد عمارة، عندما تولّى نشر الأعمال الكاملة للطهطاوي، والأفغاني، وعبده. ومن الملاحظ أنَّ التحريف لم يقتصر على حجب بعض الأحداث، لكنّه تعمّد، أيضاً، حجب بعض النصوص، فوقع تهميش حاشية محمد عبده التي تحدثنا عنها، وتهميش رسالة صوفيّة كتبها بعنوان (رسالة الواردات)، وحُذِفَت فقرة من كتابه (رسالة التوحيد) يدافع فيها عن فكرة خلق القرآن المعتزليّة، وحُذِفَت بعض مراسلاته مع الأفغاني... إلخ.⁸

ومن الواضح أنَّ الجيل الثالث في الإسلام الحديث لم يكتفِ بإصدار الفتاوى الداعمة للإصلاحات الحكوميّة، لقد كان يرغب في أن يكون بنفسه قوّة دافعة للإصلاح، وأن يوسّع الإصلاح من المجال السياسي والإداري إلى إصلاح الفكر الديني نفسه، بعد أن أصبح مكبلاً لحركة المجتمع. ومن الخطأ الجسيم أن نضع هذه الحركة جنباً إلى جنب مع الوهابيّة قبلها، و(الإخوان المسلمين) بعدها، إنّها ليست حركة سلفيّة؛ بل ليبراليّة في مقاصدها، بحسب ما كان متاحاً اقتباسه من الليبراليّة في ذلك العصر.

وقد أدّى التصنيف التحريفي، الذي يفضلُه الكثير من السلفيين والعلمانيين على حدّ سواء، إلى حجب العصر الليبرالي للفكر العربي والإسلامي الحديث، ناهيك عن أنَّ أحد المراجع الرئيسة، التي كانت تحمل في العنوان كلمة ليبراليّة قد حُذِفَت منها هذه الكلمة عند تعريبها هذه الكلمة، أقصد التاريخ الذي كتبه ألبرت حوراني سنة (1962م) باللغة الإنجليزيّة، وكان عنوانه: (Arabic Thought in the Liberal Age)

لقد عُرِّب هذا الكتاب تحت عنوان مختلف: (الفكر العربي في عصر النهضة) (1968م). والحقيقة أنَّ ما سُمِّيَ عصر النهضة إنّما كان العصر الليبرالي للفكر العربي والإسلامي.

من الضروريّ التشديد على هذا الأمر؛ لأنَّ الإسلام الحديث لم يكن سلفياً كلّهُ، وأثر الوهابيّة فيه كان محدوداً في البداية، إلى أن ظهرت الطفرة النفطية، وأسهم رشيد رضا في التحريف؛ لأنّه آمن، في مرحلة ثانية من حياته، بالوهابيّة، ومشروعها السياسي والديني، عندما ظهر عبد العزيز آل سعود في الجزيرة العربيّة، وقام، آنذاك، بكتابة تاريخ الإصلاح الليبرالي من منطلقات سلفيّة.

8- المرجع نفسه.

وثمة خطأ آخر يرتكبه العلمانيون هذه المرّة، فهم يقولون: إنّ حركة الإصلاح الديني كانت تراجعاً عن علمانيّة الرّواد، مثل خير الدين والطهطاوي. من المؤكّد أنّ خير الدين لم يكن علمانيّاً بالمعنى الحديث، وإنّما بالمعنى السائد في العصر العثماني، الذي يقتضي التمييز بين المؤسّسة الدينيّة والمؤسّسة السياسيّة، أمّا تصنيف الطهطاوي في خانة العلمانيّة، فهو أكثر مجانبة للصواب، وكلاهما كان يدفع إلى توظيف الدين للتّعجيل بالإصلاحات، وقد كان التوظيف الديني أكثر قوّة مع الأفغاني وجماعته؛ لأنّهم كانوا يناضلون خارج فضاء الدولة، ولأنّ الدول الأوروبيّة قد تحوّلت في عهدهما إلى المرحلة الاستعماريّة، ما يذكّي الالتجاء إلى الدين وسيلةً لمقاومتها.

وأخيراً، لا بدّ من أن نراعي عوامل أخرى، مثل العامل الطبقي، فخير الدين كان من كبار الملاك والأثرياء، فيما كان الأفغاني وأمثاله من الطبقة الوسطى، ومن الملتحمين بالمزارعين، وعامّة الشعب. وتطلّ المسألة الاستعماريّة ذات البعد الأكثر عمقاً، ففي عصر خير الدين والطهطاوي كانت أوروبّة تُعدّ نموذجاً للاقتداء، ولم يكن متوقّعاً أن تتوسّع في اتّجاه كلّ العالم الإسلامي، مع أنّها قد بادرت، منذ بداية القرن التاسع عشر، بمحاولات من هذا القبيل (الحملة المصريّة: 1798-1801م)، احتلال الجزائر: (1830م)، الاحتلال الإنجليزي لميناء عدن: (1839م)... إلخ). لكنّ في سنة (1881م)، سقطت تونس تحت الحماية الفرنسيّة، ثمّ في السنة الموالية، (1882م)، جاء دور مصر لمواجهة المصير نفسه مع الإنجليز، مع أنّ هذين القطرين كانا يمثلان قطب الرّيادة في الإصلاحات. ولا شكّ في أنّ هذه الأحداث قد غيرت مسارات التفكير وآفاقه، ودفعت إلى جعل قضيّة الهوية والمقاومة على رأس الأولويّات، وعلى حساب دعوات الإصلاح الداخلي. لذلك تحوّل الأفغاني إلى باريس، ودعا إليها بعض أتباعه القدامى، وأسس، سنة (1884م)، جمعيّة (العروة الوثقى)، وصحيفتها، وأصبحت قضيّة التحرّر محوراً أساسيّاً، وخفّت الروح الليبراليّة، لكنها لم تختفِ، فمقالات (العروة الوثقى) كانت قائمة، في الغالب، على تحليل سياسي للأوضاع الدوليّة، وكان أصحابها واعين بأنّ دوافع المواجهة ليست دينيّة، بل اقتصاديّة ومصلحيّة.

7- الإصلاحات الدينيّة المقارنة:

سعت هذه الدراسة إلى تقديم خطاطة عامّة لمحاولات الإصلاح في الإسلام المعاصر، فمن المهمّ أن نحدّد الوقائع، قبل الخوض في الجوانب النظريّة المستخرجة منها، وقبل القيام بمقارنات بين تقاليد دينيّة مختلفة، وسياقات تاريخيّة متباينة. ومن المهمّ، أيضاً، أن نراجع نظريّة الأدوار التقليديّة بنسف مستنداتها النظريّة و«الحديثيّة» في آن واحد.

ينبغي التفكير، بعد هذا كله، في فتح المجال لرؤية جديدة ذات أبعاد هرمينوطيقية وأثرولوجية، ولعلنا نميز ثلاث مجموعات من القضايا يمكن أن تمثل المدخل إلى الدراسات المقارنة للإصلاحات الدينية، فنقترح أن تتضمن المجموعة الأولى العناصر الموضوعية التي تمثل (الجوهر) المحسوس للحدث، وقد واجهتها مختلف التقاليد الدينية، ويمكن أن نعدّ هذه العناصر فواعل اجتماعية «أفقية»، وهي تتمثل فيما يأتي: أ- توسع المدن، ب- ظهور مفهوم الشعب، ج- ثورة الطباعة والصحافة.

تمثل هذه العناصر النتيجة الطبيعية لثلاثة تحولات ذات بعد كوني، وهي: التطور الديمغرافي، ونشأة الحدود بين المجموعات البشرية، ونشأة التكنولوجيا المعممة، وتتضمن المجموعة الثانية العناصر الثقافية التي تحدّد «الأنا» الجمعي في علاقته بمصادر ثلاثة للمعرفة هي: أ- التقليد الثقافي، ب- الحدوس المؤسّسة، ج- اتجاهات التفكير، وتتضمن المجموعة الثالثة عناصر أكثر تجريداً هي: أ- العالم غير المسكون (désenchantement du monde)، ب- السلطة (autorité)، ج- الاكتفاء (autonomie).

يمكن للإسلام الحديث أن يُدرس في هذا الإطار، ومن منظور المقارنة الديناميكية (comparatisme dynamique)، بدل التعسف في تأكيد المقابلة المطلقة بينه وبين الأديان الأخرى، في المنشأ وفي المصير. ولا وجه لقول بعضهم: إنّه «ديانة دون رجال دين ولا إصلاح» (مارسيل غوشه)، ولا بدّ من تجاوز وجهتي النظر السائدتين: وجهة النظر الأصولية، ووجهة النظر الاستثنائية؛ الأولى تدافع عن الاستثناء الإسلامي على أنّه أمر إيجابي، والثانية تدافع عنه بصفته أمراً سلبياً.

ينبغي التخلّص من وهم الاستثنائية؛ لكي يصبح ممكناً قيام دراسات مقارنة تطرح ضمنها التجارب الإسلامية على قدم المساواة مع التجارب الأخرى، وتعامل بطريقة نقدية، ومن خلال مجموع المعارف والمناهج في العلوم الإنسانية والاجتماعية. فالإسلام الحديث يقدم تجربة أخرى لها خصوصياتها، لكنّها ليست استثناءً مطلقاً بين التجارب البشرية، وهو يمثل، بالنسبة إلى الحدث، مسلكاً من مسالكها الممكنة، ومساراً من مساراتها لم يكتمل، إلّا أنّه قد بدأ.

المراجع

- محمّد الحدّاد، محمّد عبده، قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني، دار الطليعة، بيروت، 2003م.
 - محمّد الحدّاد، ديانة الضمير الفردي، دار المدار، بيروت، 2007م.
 - ابن خلدون، المقدّمة، تحقيق: عبد السّلام الشّداد، الدار البيضاء، 2005
 - توماس كون، بنية الثورات العلميّة، ترجمة: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، 168، الكويت، 1992م.
- Relations d'ambassades. Traduction Stéphane Yerasimos. Actes sud, 1998.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com