بحث محكم | قسم الدراسات الدينية | 25 مارس 2019

الهويـــة الدينيّـــة والتجـــديـــد:
مفارقات الفكر السلفي الإصلاحي

جمال لخلوفي
باحث مغربي

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

جميع الحقوق محفوظة © 2019
All rights reserved © 2019

الملخّص التنفيذي:

الهويّة معطى يتحدّد من خلال الشّرط التاريخي، ومن خلال أشكال تدخّل الفاعل في صياغة تفاصيل هذه الهوية. وهكذا، نحاول أن نفهم كيفية مساهمة المصلحين السلفيين في تحديد معالم تطوّر الهوية في العالم الإسلامي، والنتائج المعرفية والثقافية المترتّبة عن إصلاحاتهم، وذلك عبر مقارنتها بمثيلاتها المسيحية التي رافقت النهضة الأوروبية، حيث ندافع على تضمّن الفكر السلفي الإصلاحي مفارقات عميقة حالت دون إمكانيات تحقيق أهدافه في التقدّم. ونسعى من خلال هذه الدراسة إلى تجاوز الكثير من الأبحاث التي اهتمّت بجوانب معيّنة من أفكار المصلحين السلفيين دون النظر إليها في إطار النسق الكلّي لبنية هذا الفكر؛ فنبدأ بالمقارنة بين طبيعة العودة إلى الأصول عند كلّ من بعض أعلام الإصلاح الديني المسيحي والإصلاح السلفي، ثمّ ننتقل إلى ضوابط فهم النصوص عند كلا الطرفين، كي ننتهي إلى الموقف من الثنائيات من قبيل: عقل/نص، ودين/علم، وعقيدة/شريعة.

تقديم

يعدّ الدين أحد المرتكزات الأساسية في تشكيل مختلف الهويات؛ غير أنّ الديني بما هو معطى تاريخي، يخضع إلى التغيّر كلّما أظهر الواقع تجاوز الأشكال التي يظهر هذا الدين من خلالها، ما يجعل الهوية معطى يعاد بناؤه وفق خصوصيات المرحلة التاريخية، ووفق أشكال تدخّل الفاعل في تحديد معالم هذه الهوية، والتي يكون لها أثر في أشكال وجود الإنسان وثقافته التي يتمثّل العالم من خلالها. وقد عرفت كلّ من أوروبا والعالم الإسلامي محاولات إعادة تشكيل الهوية الدينية من خلال حركات إصلاح استهدفت تجاوز المنزلقات التي وقع فيها التراث الديني عبر القرون.

وهكذا، ارتبط عصر النهضة الأوروبية بإصلاح ديني ساهم في رسم ملامح جديدة لهوية الإنسان الأوروبي الحديث. وعلى خلاف ما يعتقد عادةً، لم يكن هذا الإصلاح مؤسّسا على رفض الديني بقدر ما كان قائما، في معظمه، على إعادة قراءة تراثه برؤى استشرافية للمستقبل؛ إذ إنّ "التجديد" في تحديداته، يحمل بين طيّاته رؤيةً معيّنة للمستقبل، لكنّه، في الوقت نفسه، يحمل بذورا من الماضي، وتتحدّد فعّالية هذا التجديد في طبيعة العلاقات التي ينسجها بين الماضي والمستقبل. هذا وقد عرف الفكر الإسلامي المعاصر -أيضا- محاولات للإصلاح الديني، ارتكزت على قراءات معيّنة للتراث في أفق التأسيس للإصلاح الذي يستهدف المستقبل.

نحاول أن نفهم الأسس التي قامت عليها بعض هذه المحاولات الإصلاحية من أجل تأسيس هوية دينية "جديدة"، وذلك من خلال المقارنة بين بعض أعلام التجديد الديني في كلّ من أوروبا والعالم الاسلامي، وتحديدا من خلال المقارنة بين بعض المقولات[1] التي قامت عليها هذه المحاولات؛ باعتبار أنّ غنى المقولات يفتح آفاقا للتطوير والتوجّه نحو المستقبل، بينما يؤدّي فقرها إلى سرعة الارتداد نحو الماضي. وعليه، نقارب الموضوع من خلال طرح السؤال التالي: ماهي المقولات الأساسية في بناء الهوية الجديدة التي قامت عليها محاولات الإصلاح الديني في أوروبا (اللوثرية والكالفينية نموذجا)، وتلك التي أطّرت الإصلاحات السلفية في العالم الإسلامي(محمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي نموذجا)؟

قامت اللوثرية على مقولة رفض الوساطة بين الإنسان والخالق، بينما حملت التيارات السلفية بذور وساطة من خلال الدعوة إلى العودة إلى الأصول، لكن بفهم السلف الصالح. وكان ذلك نتيجة كيفية إدراك مخيال هذه الجماعة لمعاني التقدّم، وكيفية تصوّرها للمجتمع المثالي و"الجمهورية الفاضلة" التي تستهدف

1 لا نقصد بالمقولة هنا المعنى المنطقي الذي ينبني عليه الفكر في اتّجاهه نحو التعميم، والمترجم عن الكلمة اليونانية «كاتيغوريا». وإنّما نقصد بمفهوم المقولة «القول»، حيث إنّ مقولة فلان هي قوله، وإنّما استخدمنا هذه الصياغة المتداخلة مع اللفظ الفلسفي لكي نربطها بالبعد المنطقي، باعتبار أنّ هذه المقولات أو الأفكار التي يتبناها شخص ما تشرط المعرفة التي ينتجها.

تأسيسها، أو إعادة بنائها كما هو الحال مع السلفية، والتي ترى أنّ أقصى درجات تقدّم "الأمّة" إنّما كان في الماضي، و"لن يصلح حال هذه الأمّة إلا بما صلح به أوّلها". أمّا المقولة الثانية، فهي الفردانية (فردانية الفهم)، وما يترتّب عنها من اجتهاد فردي، تجلّى في إحدى صوره في ترجمة الكتاب المقدس إلى اللهجات المحلية الأوروبية، ممّا فتح إمكانية الفهم أمام الجميع. في المقابل، يرتبط فهم القرآن عند التيارات الأصولوية، بصفة عامّة، بشروط تعجيزية، تجعل إمكانية الاضطلاع بتفسير القرآن جدّ محصورة، زاد هذا الفكر من التضييق عليها برفض تفسير من يصفهم بأهل البدع. وتتجلّى المقولة الثالثة في الفصل بين المجالات المختلفة مع اللوثرية، بينما عمدت التيارات السلفية إلى الوصل من خلال مقولة الوسطية.

ونعمد إلى تحليل هذه المقولات بالنظر إليها في إطار نسق متكامل، يرتبط بعضها ببعض، بدل ما درج عليه البعض من نزع بعض الأفكار من سياقها، ومناقشتها بشكل منفرد، الشيء الذي يجعلهم يبالغون في تقدير بعضها، دون النظر إلى ما ينتج عن البنية الكلية لفكر الشخص الذي ينتجها. وبهذا، نقسّم البحث إلى ثلاثة عناصر، نناقش في الأوّل مقولة الوساطة بين استبعادها والتأسيس لها. وفي العنصر الثاني مقولة ذات ارتباط عضوي بالأولى، وهي طبيعة فهم النصوص بين التقليد وفردانيته. أما العنصر الثالث، فنناقش فيه مقولة أخرى مترتّبة عن المقولتين السابقتين، وهي الموقف من الثنائيات المتقابلة بين الفصل والتوفيق.

1- منابع الإصلاح الديني: ما بين العودة إلى النص والعودة إلى زمن النصوص

اقتنع مارتن لوثر Martin Luther، بعد تأمّلاته في الكتاب المقدّس، أنّه يمكن الوصول، انطلاقا من النصّ الديني إلى نتائج قد تتجاوز التفاسير والتعاليق المكتوبة عنه؛ فقراءة النصوص قد تفتح أعيننا[2] على أشياء يمكن لأخرى أن تغفلها أو تسيء فهمها[3]. ولم يعن لوثر بذلك استبعاد التفاسير بشكل كلّي، وإنّما المطلوب هو جعل هذه التفاسير تحظى بموقع ثانوي أمام **النصّ الأصلي**[4]، وهي نفس الفكرة التي ارتكز عليها جون كالفن Jean Calvin في الدعوة إلى العودة إلى منابع الدين المسيحي[5]، كما يشترك كالفن مع

2 John Dillenberger, *Martin Luther: Selections from His Writings*, Anchor Books, New York, 1961, p. 11

3 "عندما كنت صغيراً، قرأت الكتاب المقدس مراراً وتكراراً، وكنت على دراية تامة به، لدرجة أنني صرت أستطيع أن أحدد، في لحظة، موضع أية آية تم ذكرها. ثم قرأت التفاسير، لكنني سرعان ما استبعدتها، لأنني وقفت على أشياء كثيرة لا يستطيع ضميري أن يوافق عليها، باعتبارها مخالفة للنصّ المقدس. فمن الأفضل دائمًا أن يرى الإنسان بعينيه لا بعيون الآخرين».

Hugh T. Kerr, *A Compend of Luther's Theology*, The Westminster Press, Philadelphia, 1943, p. 16

4 "من كلّ هذا، لا يقصد لوثر استبعاد قراءة الكتب [التفاسير] نهائيا. ففي نهاية المطاف، هو أيضا قد ألف كتبا. لكن ما يطلبه منا، هو جعل هذه الكتب ثانوية.»

John Piper, *The Legacy of Sovereign Joy: God's Triumphant Grace in the Lives of Augustine, Luther, and Calvin*, Grossways Books, Illinois, 2000, p. 94

5 John Dillenberger, *John Calvin, Selections from His Writings*, Scholars Press Atlanta, 1975, p. 113

لوثر في المكانة التي يحظى بها نصّ الكتاب المقدّس في البناء الثيولوجي الذي حاولا تأسيسه[6]. غير أنّ هذا لا يعني أنّ لوثر كان ينطلق من تخميناته أو تصوّراته، بل كان دائما يبقى مرتبطا بالنصّ الذي يشكّل أساس تفسيراته، وتعليقاته على الكتاب المقدس[7].

وكأيّ بناء نظري فلسفي أو لاهوتي، احتاج لوثر إلى مقدّمات توفّر المشروعية لدعواه، لما يترتّب عنها من نتائج قد تعصف بما كان قد أصبح من البديهيات في تلك الفترة. هكذا، ومن أجل التأسيس لقراءة جديدة تبحث في النصّ الديني، يؤكّد لوثر على أنّ إرادة الإله تجسّدت من خلال الكلمة[8]، وهذه الكلمة تمثّلت في الكتاب المقدّس[9]. ومن صفات كلمة الإله، أنّها «خارجية external "، وهذا المعطى مهمّ بالنسبة إلى تصوّر لوثر في سعيه أن يجعل منها معطى موضوعيا يتّسم بالاستمرارية[10]. وقد مكّنه هذا التوصيف من إضفاء المشروعية على محاولاته لإعادة قراءة النصّ الديني؛ إذ لمّا كانت كلمة الإله تتّسم بهذه الخاصية، كانت قابلة لأن يعاد التفاعل معها في كلّ مرحلة، وكانت قابلة لأن تعطي أبعادا ومعان جديدة ترتبط بالفترات التاريخية التي تعايشها.

وقد جعل هذا التوجّه أفكار لوثر في صراع مع المعتقدات والتأويلات السائدة[11]. كما أتاحت ملاحظاته الكشف عن الطريقة التي تعامل بها مع النّصوص، والتي ابتعدت عن مجرّد الأخذ بالمعاني الظاهرة منها، بل استهدفت الكشف عن خباياها التي تحتاج إلى الكثير من التدقيق والبحث[12]. ومن خلال تفكيك بعض الإشارات التي تضمّنتها أعماله، يمكن الوقوف على منهجية لوثر في التعامل مع الرموز المتضمّنة في النصوص الدينية، كما حدث من خلال توظيفه لوقائع رمزية في الكتاب المقدس وإعطائها أبعادا ومعان

6 "رأى كالفن، أنّ عظمة الرب [تجلت] في الكتاب المقدس. وقد أقنعه ذلك، بأن الكتاب المقدس كان كلمة الله ذاتها، فقال: «نحن مدينون للكتاب المقدس بالاحترام نفسه الذي ندين به للرب، لأنّ مصدره كان منه وحده، ولم يختلط به [قول] رجل».

John Piper, *The Legacy of Sovereign Joy: God's Triumphant Grace in the Lives of Augustine, Luther, and Calvin* Crossway Books, Illinois, 2000, p. 137

7 *Paul Althaus,* "The Ethics of Martin Luther", translated by Robert C. Schultz, www.**luther**ansonline.net, 01/04/2015, p.1

8 «في هذا المزمور، يقول داود دائماً إنّه يتكلّم، ويفكر، ويتحدّث، ويسمع، ويقرأ، ليلاً ونهاراً وبشكل مستمر، ولكن ليس عن أيّ شيء آخر، غير كلمة الربّ ووصاياه؛ لأن الربّ يريد أن يمنحك روحه من خلال الكلمة الخارجية فقط.»

Ewald M. Plass, *What Luther Says: An Anthology*, vol. 3, Concordia Publishing House, St. Louis, 1959, p. 1359

9 John Piper, *The Legacy of Sovereign Joy,* op. cit., p. 78

10 "هذه العبارة مهمّة للغاية: "الكلمة الخارجية" هي الكتاب. ويقول: "إنّ النجاة والقداسة وتنوير الروح القدس، [إنما] تأتي إلينا من خلال هذا" الكلمة الخارجية". ويسميها لوثر بـ"الكلمة الخارجية" كي يؤكد على أنّها موضوعية وثابتة، وخارج ذواتنا، وهي بذلك لا تتغيّر؛ إنّه كتاب، فلا يمكن لا لهرمية الكنسية ولا لإدراك متعصّب أن يحلّ محلّه أو يشكّله. إنّه "خارجي"، يمكنك أن تأخذه أو تتركه، ولكن لا يمكنك أن تجعله غير ما هو عليه. إنّه كتاب، به أحرف ثابتة وكلمات وجمل". Ibid., p.78.

11 «هذا التركيز الراديكالي على نصّ الكتاب المقدس نفسه، وجعل الأدب الثانوي في مرتبة لاحقة، قد قاد لوثر إلى صراع حادّ وخطير مع بولس وغيره من الكتاب التوراتيين».

John Piper, *The Legacy of Sovereign Joy,* op. cit., p. 95

12 John Piper, *The Legacy of Sovereign Joy,* op. cit., pp. 95-96

جديدة[13]. ويشترك كالفن مع لوثر في هذا التوجّه، والذي ترتّب عليه تقزيم دور الكنيسة ومكانتها في البناء العقدي[14]، بينما يحظى البعد الذاتي بمكانته بما يساهم في دفع الوساطة بشكل صريح[15]. ومن تجلّيات ذلك أنّه عندما استُدعي أمام الملك من أجل الدفاع عن مواقفه، توجّه إلى معارضيه أن يقنعوه بالكتاب المقدّس لا بفهم أي أحد[16].

ومثلما كان الحال مع لوثر، يبدأ محمد عبده بانتقاد التقليد، ويعتبره مخالفا لجوهر الإسلام[17]، وهو نفس موقف عبد الرحمن الكواكبي الذي يؤكّد على القضية نفسها[18]. وكما هو الشأن مع حركات الإصلاح الديني التي قامت في أوروبا، ينطلق كلّ من عبده والكواكبي من نقد واقع المسلمين، وكان هذا النقد مؤسّسا على رفض كلّ ما يمتّ إلى هذا الواقع بصلة؛ فقد كان حال المسلمين، في نظرهم، ليس من "الإسلام الحقيقي" في شيء[19]. لهذا رأوا ضرورة الدعوة إلى تجاوز المرحلة التي تأثّرت بعلم الكلام، والعودة بالإسلام إلى عفويته[20]. ومن أجل تحقيق ذلك، وجب الانطلاق من الواقع[21]. كما تشترك هذه الحركات مع مختلف تيارت السلفية، عبر تاريخها، في أنّها ترى أنّ المرحلة، من تاريخ الإسلام، القمينة بتوفير نموذج **للمحاكاة**، هي مرحلة "السلف الصالح قبل ظهور الخلاف"[22]. من هنا مقولة العودة إلى الأصول[23]، حيث أكّدوا أنّه "لن يصلح حال هذه الأمّة إلا بما صلح به أولها"، و"الرجوع إلى ما كان عليه النبع الصافي"[24].

---

13 Ibid., p. 96

14 Ibid., pp. 123-124

15 John Piper, *The Legacy of Sovereign Joy,* op. cit., p. 124

16 محمد أبو حطب خالد، **مارتن لوتر والإسلام**، ط. 1، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2008، ص. 165

17 «أنحى الإسلام على التقليد، وحمل عليه حملة لم يردّها عنه القدر، وبدّدت فيالقه المتغلّبة على النفوس، واقتلعت أصوله الراسخة في المدارك(...)» محمد عبده، **رسالة في التوحيد**، تحقيق محمد عماره، ط. 1، دار الشروق، بيروت، 1994، ص. 140

18أحمد برقاوي، **محاولة في قراءة عصر النهضة: الإصلاح الديني، النزعة القومية**، ط. 2، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 1999، ص. 112

19 نعيم يافي، **حركة الاصلاح الديني في عصر النهضة**، مركز الانماء الحضاري، حلب، 2000، ص. 49

20 المرجع نفسه، ص. 49

21 المرجع نفسه، ص. 50

22 «على هذا النحو صاغ ابن حنبل عقائد السلفية، ودعا إلى إسلام العرب الأولين، إسلام المجتمع العربي البسيط، إسلام النصوص والمأثورات، ... وبهذه العقائد، (...) صارع المتكلّمين والكلام والفلسفة، والرأي والقياس والتأويل.» محمد عمارة، **تيارات الفكر الإسلامي**، ط. 2، دار الشروق، بيروت، 1997، ص.132

23 «تحرير الفكر من التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف الأمّة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعه الأولى.» محمد عبده، **الأعمال الكاملة**، ج. 2، تحقيق محمد عمارة، دار الشروق، بيروت/القاهرة، 1993، ص. 310

24 نعيم يافي، **حركة الاصلاح الديني في عصر النهضة**، م. س.، ص. 50

لذلك، نجد أنّ الإصلاح السلفي يبدأ بمسلّمة تحدّد إطار "الإسلام الصحيح"[25]؛ أي الزمن الأوّل قبل ظهور الخلاف[26]، وهو بذلك يختلف عمّا وقفنا عليه مع مارتن لوتر وجون كالفن، حيث العودة كانت إلى النصّ، وهو نصّ له وجود في **الحاضر**، من خلال ما أشرنا إليه من خصائص الكلمة التي تتّسم بالاستمرارية. وقد كان لهذا التمايز نتائج على مستوى تفاصيل المعاني التي تعطى إلى النصّ، والذي أصبح مع التيّار السلفي **نصوصا** (بالجمع)[27]؛ فالمبالغة في تقدير الزمن الأوّل، وإضفاء أوصاف قد تخالف الوقائع، تجعل من هذا الزمن ذا أبعاد أسطورية، حيث تضفى القداسة على أحداثه وأشخاصه، فتتحوّل هذه الأحداث وهؤلاء الأشخاص وأفعالهم من مستوى الوجود العادي إلى مستوى المتعالي المقدّس، من هنا احتفاء السلفية بالنصوص والمأثورات وتشديدها، كما سنقف في المحور المقبل، على الضبط الشعائري والطقوسي.

ويحدّد محمد عبده هذا الإطار الزمني بالفترة الممتدّة من بعثة الرسول إلى حين مقتل الخليفة الثالث، وهي فترة كان فيها القرآن "**مفهوما**" للناس[28]، غير أنّ هذا الفهم الذي يصادر عليه محمد عبده، تلوح فيه إشارات عن توجّه معيّن في فهم هذا النصّ، باعتبار أنّ ذلك هو الأصل ومسلك السلف قبل ظهور الخلاف[29]. وعليه، فهو يعطي معنى معيّنا وتصوّرا لما كان عليه الأمر في البداية. ولا يخفى أنّ هذا الرأي يعكس تصوّر مذهب أهل الحديث لفترة البداية التي شكّلت "السلف الصالح" وفق ما يتمثّله هذا التوجّه[30]؛ إذ لا يوجد ما يدلّ على أنّ هؤلاء (الذين عاشوا في العصر الأوّل) كانوا يعتقدون بالتنزيه ويفوّضون فيما يوهم التشبيه، وهي مقولة متأخّرة تعبّر عن قولة مالك المشهورة: "الاستواء معلوم والكيف مجهول والسؤال عنه بدعة". ومن هنا سلفية عبده، وطريقة عودته إلى الأصول التي ترتكز على **البعد الزمني**، بخلاف ما وقفنا عليه من تأكيد مارتن لوثر على النصّ وحده بوصفه الأساس الوحيد لهذه العودة.

---

25 "هو الدين الذي جاء به محمد (ص)، وعقله عنه من وعاه من صحابته ومن عاصرهم، وجرى العمل عليه حينا من الزمن بينهم بلا خوف ولا اعتساف في التأويل، ولا ميل مع الشيع." محمد عبده، **رسالة في التوحيد**، م. س.، ص. 135

26 «مضى زمن النبي (ص)، وهو المرجع في الحيرة، والسراج في ظلمات الشبهة، وقضى الخليفتان بعده (...) وما كان من اختلاف قليل ردّ إليهما، وقضي فيه بحكمهما، بعد استشارة من جاورهما من أهل البصر بالدين، (...)، وأغلب الخلاف كان في فروع الأحكام لا في أصول العقائد.» نعيم يافي، **حركة الإصلاح الديني في عصر النهضة**، م. س.، ص. 21

27 "ولقد صاغ ابن حنبل منهج السلفية النصوصي، الذي يأخذ الإسلام أصولا وفروعا من النصوص والمأثورات، وذلك في مواجهة منهج متكلمي المعتزلة، الذين كان للعقل والتأويل شأن عظيم في المنهج الذي أخذوا بواسطته الإسلام." محمد عمارة، **تيارات الفكر الإسلامي**، م. س.، ص. 137

28 «ثمّ كان الناس في الزمنين يفهمون إشارات الكتاب ونصوصه.» محمد عبده، **رسالة في التوحيد**، م. س.، ص. 21

29 "يعتقدون بالتنزيه، ويفوّضون فيما يوهم التشبيه." المرجع نفسه، ص. 21

30 كما نراه يدافع عن تصوّر المذهب من خلال الاحتقار الخفي للمذاهب الأخرى وإن كان بالاستنجاد أحيانا بشخصيات تاريخية فيها قول مثل عبد الله بن سبأ. يمكن الرجوع إلى: محمد عبده، **رسالة في التوحيد**، م. س.، ص. 22

2- النصوص بين فردانية الفهم، وضوابط الفهم

يقرّر مارتن لوثر وجون كالفن، كما أسلفنا، أنّ إرادة الربّ تجسّدت في الكلمة، وهذه الكلمة متاحة أمام الجميع من أجل فهمها وتدبّرها دون الحاجة إلى العودة لا إلى أسقف ولا إلى كنيسة[31]. إذن، تعتبر فردانية فهم النصّ الديني إحدى النتائج المترتّبة عن العودة إلى الكتاب المقدّس واستبعاد الوساطة؛ فالبابا لا يستطيع أن يعطي النعمة لأيّ إنسان»، و«لا يستطيع أن يدرك ما إذا كان هو نفسه، أو أي إنسان آخر، هو في حالة من النعمة»[32]، و«يكون الأمل الوحيد للمؤمن صاحب الخطيئة هو الدخول في علاقة شخصية مع الربّ، والثقة به، وعليه أن يتعاطى مع نصوص الكتاب المقدّس بصفة فردية من أجل إدراك خلاصه[33].

غير أنّ هناك علاقة جدلية قد تكون غير ظاهرة، لكنّها تربط بين مسألة الفردانية وركن أساسي في البناء الثيولوجي الذي نظّر له مارتن لوثر بقوّة، وهو مقولة الخلاص بالإيمان وحده[34]؛ فلمّا كانت العودة إلى النصّ المصحوبة باستبعاد الوساطة تقتضي فردانية الفهم[35]، فإنّ ذلك يؤسّس لاختلاف القراءات والمعاني المستنبطة من النصّ من شخص إلى آخر، دون أن يملك أيّ واحد منهم سلطة الحسم، والقول بامتلاكه الحقيقة كاملة أو المعنى النهائي للنصّ دون الآخرين. تجد الفردانية إذن، أساسها العميق في هذا المبدأ؛ فالنّجاة غير مرتبطة لا بالعمل ولا بالمؤسّسة، بل بالاصطفاء الإلهي وحده. وكلّ فرد يسعى إلى الخلاص، يمكن أن يتحسّس بنفسه هذا الهبة الإلهية، وهو نقيض ما يمكن أن يحدث عند ربط الخلاص بالعمل، حيث يصبح التشريع بعدا أساسيا في النجاة والحصول على المنّة الإلهية. كما يمكن أن يكون للتشريع امتداد في تدبير الشأن العام، فيصير هناك تداخل مع السياسة، وهو ما سعى المصلحون السلفيون دائما للدّفاع عنه[36].

---

31 John Piper, *The Legacy of Sovereign Joy,* op. cit., p. 78

32 مارتن لوتر نقلا عن كوينتن سكينر، **أسس الفكر السياسي الحديث: عصر الإصلاح الديني**، ج. 2، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، ط. 1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2012، ص. 44

33 المرجع نفسه، ص. 44

34 "كان جوهر ثيولوجيا لوثر عبارة عن عقيدة تبرير (fide sola)؛ أي "بالإيمان وحده." وقد ظلّ يؤكد على الفكرة المفيدة أن لا أحد يستطيع أن يأمل في التبرير –أي منحه الخلاص- عن طريق أعماله." كوينتن سكينر، **أسس الفكر السياسي الحديث: عصر الإصلاح الديني**، م. س.، صص. 20-19

35 "وأخيرا نقول: إنّ العقيدة الإيمانية التبريرية –عقيدة التبرير "بواسطة الإيمان وحده"- أدّت به إلى الإعلان عن السمتين الرئيستين لمفهومه الإبداعي الخاص بالكنيسة. فقبل كلّ شيء قلّل من أهمّية الكنيسة كمؤسسة مرئية. (...) حالتئذ لا تعدو الكنيسة أن تكون أكثر من جمع مؤمن. (...) وتمثلت السمة المميّزة الأخرى لمفهوم لوثر للكنيسة في أنّ التأكيد على فكرة ecclesia، والقول بأنّها لا تعني أكثر من جماعة المؤمنين، جعله يقلّل من أهمية الطابع المقدّس والمنفصل للكهانة. وكان الحاصل هو القول 'بكهانة جميع المؤمنين'. (...) والنتيجة هي أنّه عبر تصوّره للكهانة والثيولوجيا التي قال بها، ككلّ، أعادنا، باستمرار، إلى الصورة المركزية للمسيحي الفرد وإيمانه بنعمة الله المخلّصة.» المرجع نفسه، ص. 25-23

36 محمد عمارة، **المنهج الإصلاحي لمحمد عبده**، مكتبة الإسكندرية، الإسكندرية، 2005، ص. 119

وكان من نتائج ذلك، أن ثار لوثر على تفاسير التراث، كما أكّد أنّ البابا لا يملك الحقّ في احتكار تفسير الإنجيل. وقد سعى من خلال الترجمات التي حظيت بنجاح كبير[37]، إلى توسيع مجال تدخّل الفئات الواسعة في فهم النصّ الديني[38]. كما دفعته أوضاع الشأن الديني المتردّية إلى محاولة تقديم الإنجيل بلغة جديدة، وكان الهدف هو تبسيط الدين، ومواجهة الجمود والوساطة البشرية، من خلال جعل نصوص الإنجيل الأصلي تحلّ محلّ التفاسير والتعليقات عليها[39]. وعليه، يمكن القول إنّ الترجمات قد قدّمت قراءات محيّنة للنصوص المقدّسة، حيث رأى لوثر أنّ رسالة العهد الجديد هي رسالة فرح وحبور وحياة ومتعة، مع عدم التقيّد **بحرفية** الوصايا، وكتب في ذلك كتابه عن حرية الإنسان المسيحي[40].

وكما حرص لوثر، عند ترجمته للكتاب المقدّس، على أن يستخدم كلمات عامّة الشعب[41]، وعمل على تبسيط لغة الإنجيل، وطلب من صديق له تبسيط المزامير وجعلها في متناول العامة[42]. ونحا إلى استخدام الحكاية الشعبية، وهذا دليل على عدم استبعاد التراث الثقافي للشعب المراد إصلاحه[43]، بدل العودة دائما الى بيئات مختلفة عن بيئة الناس المخاطبين كما وجدنا مع التيار السلفي، الذي رأى ضرورة محاربة البدع، رغم أنّ هذه «البدع» ربّما تكون أشكالا ثقافية نابعة من البيئات المحلية. كما قام لوثر بتبسيط الأغاني، ودعا إلى مشاركة الجميع، كبارا وصغارا، داخل الكنيسة وخارجها أثناء أدائها[44]. وحرص على عدم انتقاد ممارسات الناس، بل وجّه ذلك نحو أفعال الكنيسة. وكان من أدوات لوثر الأساسية في تقريب النصّ من العامّة، التجديد اللغوي في المعاني، خاصّة في ما يتعلّق بالعديد من الألفاظ الدينية مثل التوبة، والخطيئة والرحمة والتقوى والكاهن، إلى غير ذلك[45]. وبذلك، لم يكن من الضروري الاحتفاظ باللغة التي نزل بها النصّ المقدّس[46]، حيث أدرك لوثر من «خلال تأملاته وتعمّقه في دراسة العهد الجديد، أنّ هناك روايات متعدّدة من إنجيل

37 بيعت أكثر من أربعمائة طبعة من ترجمة لوتر للإنجيل إلى حدود سنة 1546م. يمكن الرجوع إلى: محمد أبو حطب خالد، **مارتن لوتر والإسلام**، ط. 1، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2008، ص. 86

38 أشرف صالح محمود سيد، **أصول التاريخ الأوروبي الحديث**، دار ناشري للنشر الالكتروني، الكويت، النشرة الإلكترونية الأولى، 2009، ص. 101

39 محمد أبو حطب خالد، **مارتن لوتر والإسلام**، **م. س.**، ص. 115

40 المرجع نفسه، ص. 114

41 المرجع نفسه، ص. 87

42 المرجع نفسه، ص. 94

43 المرجع نفسه، ص. 120

44 محمد أبو حطب خالد، **مارتن لوتر والإسلام**، م. س.، ص. 104

45 المرجع نفسه، ص. 134

46 المرجع نفسه، ص. 92

لآخر، وأنّ معرفتها واستيعابها ليس بالضرورة مرتبطا بصياغة ما أو بلغة ما، (...)، فالكلمة هي خادمة المعنى وليس العكس»[47].

في المقابل، نتذكّر أنّ عصر البداية في نظر المصلحين السلفيين هو «عصر عدم الاختلاف»، وبالتالي فهو عصر **الوحدة** التي استمرّت بعد انفراط الوحدة السياسية، واستمرّ العلماء في وحدتهم قبل أن ينقسموا[48]. إذن، وجدنا أنّ قطب الرحى في فكر مختلف المصلحين السلفيين هو هذا **الزمن**، حيث لا خلاف ولا اختلاف، حيث الجميع يفهم القرآن. وهذا يعني أنّ هناك فهما واحدا يدركه الكلّ من النصّ الديني، وهو على خلاف التعدّد الذي يفضي إليه توجّه مارتن لوثر. ولمّا كان الزمن الأوّل زمن الوحدة، فلا مكان لتعدّد النصّ القرآني وأحرفه السبعة في التأطير النظري لهؤلاء المصلحين السلفيين، في مقابل ما ذكرناه عن تأكيد لوثر على تعدّدية نسخ وروايات الإنجيل التي أشرنا لها سابقا.

ولمّا كانت الوحدة هي الأصل في الزمن الأوّل، فلا بدّ أنّ هناك عقيدة «صحيحة» وحيدة، وهي العقيدة التي نقلها العلماء المحافظون على هذه «العقيدة الصحيحة»[49]. ومع الوحدة، لا مكان للاختلاف، وإن وجد فهو خلاف في الفروع[50]. ومع استبعاد التعدّد والخلاف، لا بدّ من استبعاد الفهم الفردي، إذ هو بوّابةٌ للفرقة، ولا بدّ أن تتصدّى نخبة من «المختارين»، وفق معايير محدّدة، إلى تبيان هذا الفهم[51]. ومن هنا تبدأ ضوابط التفسير والتشريع كي تنحصر في جهة معيّنة، وتؤدّي الضوابط إلى جعلها تقتصر على التوجّه الذي تنتمي إليه كلّ فرقة. كما تؤدّي في النهاية إلى حصر التفسير في فئة معيّنة، تشكّل وساطة بين النصّ وبين العامّة. وكمثال على ذلك، نجد محمد عبده، حتّى في مسألة الخلافة، وهي من مسائل تدبير الشأن العام، يشترط أن يتقيّد الخليفة بالمنهج الذي وضعه طلاب العلم[52]، فنعود دائما إلى فكرة الوساطة التي بدأنا منها المبحث.

ويمكن أن نؤكّد على ملاحظة جوهرية من أجل فهم فكر محمد عبده وغيره ممن تبنّى التوجّه السلفي (الإصلاحي ضمنا)، وهي رفض الفكر المتأخّر على ظهور الخلاف، غير أنّ الفحص يبيّن أنّ هذا الموقف غير دقيق، إذ لم يكن الغرض من هذا الكلام استبعاد كلّ المذاهب المتأخرة، وإنّما بعضها فقط، وإلا فإنّنا

47 محمد أبو حطب خالد، **مارتن لوتر والإسلام**، م. س.، ص. 92

48 ألبير حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة 1798-1939**، ترجمة كريم عزقول، دار النهار للنشر، بيروت، د. ت، ص. 150

49 ألبير حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة 1798-1939**، م. س.، ص ص. 149-150

50 محمد عبده، **رسالة في التوحيد**، م. س.، ص. 25

51 «لكن المكلّفين بالاجتهاد هم فقط الحائزون على المعرفة الضرورية والمقدرة العقلية، وأمّا الباقون فعليهم اتباع أيّ مجتهد يثقون به.» ألبير حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة 1798-1939**، م. س.، ص. 182

52 أحمد برقاوي، **محاولة في قراءة عصر النهضة: الإصلاح الديني، النزعة القومية**، م. س.، ص. 71

نجد محمد عبده يستعيد في تفسيره الأقوال المتأخّرة للسلف الصالح في نظره، في الوقت نفسه الذي يهاجم المواقف المتأخّرة للتيارات الأخرى[53].

غير أنّ العودة إلى هذا السلف الذي يفهم القرآن بعفويته البسيطة، تحتاج إلى التمكّن من اللغة العربية، من هنا اهتمام محمد عبده باللغة، التي دعا إلى إصلاحها، ورفض اللغة السائدة في عصره. وهنا نلاحظ اختلافه عن لوثر الذي سعا إلى الاستفادة من اللهجات المحلية التي تحولّت إلى لغات، في مقابل إصرار الكنيسة على اللغة اللاتينية، وكان الهدف من ذلك كسر احتكار الكنيسة لفهم هذه النصوص، كما أشرنا إلى ذلك في الفقرات السابقة. وكان تعامل محمد عبده مع اللغة، أثناء البحث في المعاني، ينحو نحو البساطة، حيث لا يستحضر البعد الرمزي في النصوص كما فعل لوثر، بل حاول البقاء قريبا من معنى الألفاظ الحرفي أو الظاهري[54]، وحرص دائما على أن يبتعد عن التأويل، بل وجّه في الكثير من الأحيان معول النقد نحو الممارسة التأويلية في التعامل مع النصّ القرآني.

من خلال العناصر السابقة، نجد أنّ تشديد الضوابط سواء فيما يتعلّق بأشكال استخدام اللغة وتطبيقاتها، والأخذ عن السلف، واستبعاد الخلاف والاختلاف، يؤدّي إلى ضرورة وجود الرأي الواحد الذي يجب على الجميع أن يتبنّاه، وإلا كان موقف المخالف شاذّا، أو خارج عن الجماعة، أو مبتدعا. ويمكن لهذا أن يجعلنا نفهم سبب رفض محمد عبده نشر أعمال ابن عربي لمّا تقلّد المسؤولية[55]، وهو الجانب الإقصائي العميق في الفكر السلفي الذي نجد تجلياته تستمرّ إلى اليوم، رغم كلّ محاولات التجديد التي يحاول القيام بها من حين إلى آخر. كما يمكن أن يجعلنا نفهم مواقفه بخصوص العديد من المسائل التي ربّما كان من المنتظر من أيّ فكر إصلاحي أن يقدّم آراءً أكثر تطوّرا إزاءها، مثل الموقف من المختلف عقائديا، والتي نجد، مثلا، أنّ محمد عبده اكتفى أثناء تفسيره للقرآن بتبرير أسباب الجزية[56]، دون محاولة تجاوزها إلى الاستفادة من التراث

53 «تفرّقت السبل بأتباع واصل، وتناولوا من كتب اليونان ما لاق بعقولهم، وظنوا من التقوى أن تؤيّد العقائد بما أثبته العلم بدون تفرقة بين ما كان منه راجعا إلى أوليات العقل، وما كان سرابا في نظر الوهم، فخلطوا بمعارف الدين ما لا ينطبق حتّى على أصل من أصول النظر، ولجوا في ذلك حتّى صارت شيعهم تعدّ بالعشرات.» محمد عبده، **رسالة في التوحيد**، م. س.، ص. 25

54 «إذ لا يجوز للتفسير أن يتجاوز حدودا معيّنة، إذ لا يجوز للتفسير أن يتعارض مع ما نصّ القرآن والحديث عليه. أمّا إذا كان فيهما ما يبدو منافيا للعقل، فعلى المجتهد أن يتحرى معنى الألفاظ الحقيقي، وإلا فليسلّم أمره لله ويقبل النصّ كما هو.» محمد عبده، نقلا عن ألبير حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة 1798-1939**، م. س.، ص. 182

55 "لجميع هذه الأسباب بدا لمحمد عبده أنّ مذهب المفكرين الصوفيين أمثال ابن عربي (...) إنّما يقوّض أسس الجماعة. وعندما رئس، (...)، لجنة تشرف على نشر الروائع الكلاسيكية، لم يسمح بنشر **الفتوحات المكية** لابن عربي." ألبير حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة 1798-1939**، م. س.، ص. 185

56 «والثاني وهو الأدلّ على عدم الإكراه قبول الجزية، وهي شيء من المال يعطوننا إياه جزاء حمايتنا لهم بعد خضوعهم لنا.» محمد عبده، **الأعمال الكاملة، ج. 4**، ط.1، دار الشروق، بيروت/القاهرة، 1993، ص. 704

الثقافي الذي كان قد بدأ في الغرب في ما يتعلّق بحقوق المواطنة، وهو نفس ما يمكن أن يقال عن تبريره للانتقاص من شهادة المرأة[57]، دون أن يحاول تجاوز الموقف عند انتفاء مبرّرات الحكم.

3- المتقابلات بين الفصل والوصل

حسم عصر النهضة الأوروبية في إشكالية العقل والدين، في حين أنّ عصر الإصلاح السلفي قام بتكريسها. وكان من مظاهر ذلك توجّه النهضة الأوروبية نحو التراث الفلسفي اليوناني، وتجاوز فلسفة العصر الوسيط، في حين توجّهت النهضة الإسلامية إلى التراث الفلسفي الاسلامي[58] المسكون بإشكاليات التوفيق بين العقل والنصّ، وبين العلم والدين. وقد كان لهذا التوجّه نتائج على مستويات عدّة، سواء المعرفية أو الثقافية أو السياسية.

وقد رأينا كيف انتهى ماتن لوثر إلى أخذ موقف واضح من مسألة الخلاص، من خلال ربطه بالإيمان وحده. غير أنّ محمد عبده انتقد هذا الفصل الذي أقامه لوثر بين الخلاص والتشريع معتقدا أنّه من خصائص المسيحية[59]؛ فلا مكان في تصوّره للإسلام لمثل هذا الفصل. ويمكن أن نشير، أنّه كانت لهذا التمايز نتائج ثيولوجية وثقافية؛ فالعمل[60]، يحيل على أشكال طقوسية تكتسي صبغة التكرار والتقليد، إذ الفاعلية المرجوة من الشعائر ترتبط بالتفاصيل الطقوسية التي ينبغي الإتقان في إنجازها كي تضمن نجاعة الطقس أو الشعيرة، وهذا ما يمكن أن نستفيده من الدّراسات الأنثروبولوجية حول الأداء الطقوسي في علاقتها بالفعالية؛ فكلّ فشل في تحقيق الغايات غالبا ما يردّ إلى خطأ في مراسيم إتمام الطقس. وقد كان من نتائج هذا التوجّه، الجهد الكبير الذي تمّ بذله على الضوابط الفقهية الكثيرة؛ فنتجت المؤلّفات الضخمة التي تدور حول بعض المسائل الفرعية المنظّمة لإنجاز بعض الشعائر الدينية.

57 «والسبب الصحيح أنّ المرأة ليس من شأنها الاشتغال بالمعاملات المالية، ونحوها من المعاوضات، ولا تكون كذلك في الأمور المنزلية التي هي شغلها فإنّها أقوى ذاكرة من الرجل(...).» المرجع نفسه، ص. 732

58 أحمد برقاوي، **محاولة في قراءة عصر النهضة**، م. س.، ص. 40

59 «إنّ القول بنفي الرابطة بين الأسباب والمسبّبات جدير بأهل دين ورد في كتابه أنّ الإيمان وحده كاف في أن يكون للمؤمن أن يقول للجبل تحوّل عن مكانك فيتحول الجبل ! (...) وليس هذا الدين هو الإسلام». محمد عبده، نقلا عن محمد عمارة، **المنهج الإصلاحي لمحمد عبده**، م. س.، ص. 76

60 «وظل يؤكد على الفكرة المفيدة ألا أحد يستطيع أن يأمل في التبرير –أي منحه الخلاص- عن طريق أعماله. (...) وبذلك كان قادرا على القول بأنّ الهدف الوحيد للخاطئ هو أن يحقق الإيمان؛ أي الإيمان ببر الله الخاضع كليا له، وبإمكانية الخلاص والتبرير بواسطة نعمة الله الرحيمة.» كوينتن سكينر، **أسس الفكر السياسي الحديث: عصر الإصلاح الديني**، م. س.، ص. 20

كما رفض مارتن لوثر الخلط بين العقل والدين[61]؛ فالبناء العقدي المسيحي لا يمكن أن يقبله العقل[62]. في المقابل، يستعيد محمد عبده التراث التوفيقي الذي نما داخل الثقافة الإسلامية، ويستمرّ في الدّفاع عن العلاقة الوطيدة التي لا تنفصل بين الدين الإسلامي والعقل. وقد كان يرى أنّ التناقض، إنّما وجد بين المسيحية والعلم الذي كان تحرّره مرتبط بتخلّصه من هيمنة هذه الديانة[63]، وهذا موقف يستبعد ربط تحرّر العلم بالقطيعة مع الدين ككلّ؛ إذ وقفت الكنيسة ضدّ العلم، بينما عمل الإسلام –حسب رأيه- على دعم العقل والعلم[64]. و«انطلق محمد عبده يبيّن أنّ الإسلام ينطوي على بذور هذا الدين العقلي، وهذا العلم الاجتماعي، وهذا القانون الخلقي، ممّا يجعله صالحا لأن يكون أساسا للحياة الحديثة، ولأن يوجد النخبة التي **تتولّى حراسته وتفسيره**»[65]، بل كثيرا ما يلجأ عبده إلى تبرير تطوّر أوروبا بالقول إنّ المصدر هو الإسلام[66]، وبالتالي علينا العودة إلى الدين الاسلامي «النقي» الذي أخذ عنه الأوروبيون.

وهكذا، يعطي محمد عبده، الأسبقية للعقل في بنائه النظري المتعلّق بالإيمان والتوحيد، غير أنّه يضع حدودا لمجال تدخّل هذا العقل؛ فبعد إثبات صحّة النبوّة، يتراجع العقل كي يفسح المجال إلى الوحي[67]. ومن هنا يبدأ المشكل، إذ إنّ توقيف العقل عند حدود الوحي، تخفي بين ثناياها مسلّمة أساسية، وهي أنّ هذا الوحي واضح ومفهوم لا خلاف حوله. وهذا موقف منسجم مع مسلّمات التيار السلفي الذي يرى أنّ هذا ما كان عليه حال «سلف الأمة». وحتّى عندما يكون هناك عدم وضوح في النصّ، فإنّ التعامل مع ذلك يكون بسيطا، حيث يتمّ البحث عن معنى الألفاظ، وإن تعذّر فالمسلك هو التسليم[68]، إذ لا بدّ من أنّه يدخل في مجال ما «السؤال عنه بدعة».

والحقيقة أنّ مسألة البساطة هذه تقود إلى نتيجة ثقافية ومعرفية أساسية مرتبطة بالفكر السلفي في معظمه، وهي الوثوقية؛ فتفكيك التفكير السلفي، والوقوف على نتائجه الثقافية، يقتضي الانتباه إلى تفاصيل دقيقة، قد تسهم في فهم الارتباط بمرحلة البداية والسعي المتكرّر لإعادة تجسيد التجربة التاريخية. ونشير

61 "كما أنّ المؤمن لا يستطيع أن يقبل كلا من الإنجيل والعقل؛ فأحدهما يجب أن يفسح المجال للآخر." مارتن لوثر، نقلا عن محمد أبو حطب خالد، **مارتن لوتر والإسلام**، م. س.، ص. 166

62 «وكثيرا ما كان يردّد في حواراته وعظاته، كيف يتسنّى لأحمق ماكر، أن يكون هناك شيء أكثر مجافاة للعقل واستحالة تصوّره، من أنّ المسيح يعطينا جسده لنأكله، ودمه لنشربه في العشاء الأخير، أو بعث الموتى، أبوة الله للمسيح، وحمل مريم العذراء له.» محمد أبو حطب خالد، **مارتن لوتر والإسلام**، م. س.، صص. 166-167

63 أحمد برقاوي، **محاولة في قراءة عصر النهضة**، م. س.، ص. 65

64 المرجع نفسه، ص. 65

65 ألبير حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة1798-1939**، م. س.، ص. 174. (التشديد من عندنا).

66 أحمد برقاوي، **محاولة في قراءة عصر النهضة**، م. س.، ص. 64

67 ألبير حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة1798-1939**، م. س.، ص. 181

68 محمد عبده، **رسالة في التوحيد**، م. س.، ص. 50

هنا إلى ملاحظة ألبير حوراني عن تعلّق «ولفريد بلنط»[69] بأجواء الجزيرة العربية، والذي يربطه بالتنظيم البسيط، ومفهوم العدالة غير المركّب الذي خلّفته الدولة الوهابية[70]. ما يهمّنا من ملاحظة حوراني هو هذه الطبيعة البسيطة التي تنتظم هذا المجتمع الذي قام على أنقاض دولة ذات توجّه سلفي، حيث إنّ الأساس الذي تقوم عليه هذه الأفكار، في الغالب، هو الطابع البسيط[71] ومن هنا جاذبيتها، غير أنّ المشكلة في هذه البساطة، هو أنّها تتحوّل إلى وثوقية، كما أنّها تنفصل عن المجتمع في أطوار تطوّره، والذي يترافق، لا محالة، مع تعقّد تنظيماته وتوجّهاته. ومواجهة المركّب بالفكر البسيط، يؤدّي إلى الرغبة في وقف التقدّم حتّى يظلّ الواقع مستجيبا لهذا الفكر البسيط، ومن هنا المفارقة المعرفية للفكر السلفي الإصلاحي، إذ إنّ محاولة التركيب تخلق مشاكل؛ فالمتطوّر المركّب لا يمكن أن يضاهي البسيط، وتلك مشكلة تسكن مخيال السلفيين وتقف حائلا أمام أيّة محاولة للتطوّر.

كما أنّ القول بمسألة الفردانية وعدم الوساطة يستلزم فصلا بين الدين السلطة، وذلك بأن يكون مجال تدبير الشأن العام وممارسة السلطة القمعية من اختصاص السلطة المدنية[72]، إذ يميّز لوثر بين مجال الحكم الديني ومجال الحكم الدنيوي[73]، و«تكون جميع السلطات القمعية زمنية بالتعريف. أما سلطات البابا والأساقفة، فلا تتعدّى أن تكون غرس كلمة الله في العقول، ولذا، فهي ليست «سلطة وسلطانا» بالمعنى الدنيوي. وينتج عن ذلك ما يفيد أنّ أيّة مطالبة من قبل البابا أو الكنيسة بممارسة سلطات قضائية دنيوية بفضل مركزهما، إنّما تمثّل اغتصابا للسلطات الزمنية»[74]. بل أكثر من ذلك، يرى لوثر ضرورة إخضاع رجال الدين أنفسهم إلى سلطة المدنية[75].

أمّا محمد عبده، فكانت إحدى غاياته الأساسية، التوفيق بين الإسلام وبين الفكر الأوروبي الحديث[76]. كما تابع نهج الطهطاوي والأفغاني في التقريب بين المفاهيم التي تطوّرت ضمن الحضارة الإسلامية، وبين

---

69 ألبير حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة 1798-1939**، م. س.، ص. 139

70 «حيث بدت لهما مملكة ابن الرشيد الصغيرة القائمة على أنقاض الدولة الوهابية الأولى، تجسيدا للمثال الأعلى للحرية الإنسانية بمساواتها القائمة على البساطة وعدلها القائم على النظام الأبوي القديم. وذلك على الرغم من قساوتها البدائية. التي لم يلاحظها، وربما حبّذها.» ألبير حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة 1798-1939**، م. س.، ص. 139

71 يرى الكواكبي هذا الطابع البسيط للإسلام. أحمد برقاوي، **محاولة في قراءة عصر النهضة**، م. س.، ص. 117

72 «فالمنطق يقول: إذا لم تكن الكنيسة إلا جماعة من المؤمنين، فالنتيجة التي تتبع هي وجوب أن تملك السلطات الدنيوية الحقّ الوحيد في ممارسة جميع السلطات القمعية، بما في ذلك ممارسة السلطة على الكنيسة.» كوينتن سكينر، **أسس الفكر السياسي الحديث: عصر الإصلاح الديني**، م. س.، ص. 30

73 *Paul Althaus,* "The Ethics of Martin Luther", op. cit., p. 3

74 كوينتن سكينر، **أسس الفكر السياسي الحديث: عصر الإصلاح الديني**، م. س.، ص. 30

75 أشرف صالح محمود سيد، **أصول التاريخ الأوروبي الحديث**، دار ناشري للنشر الإلكتروني، الكويت، النشرة الإلكترونية الأولى، 2009، ص. 101

76 ألبير حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة 1798-1939**، م. س.، ص. 178

المفاهيم الحديثة، مثل الشورى والديموقراطية، والإجماع والرأي العام[77]. ذلك أنّ «الإسلام وشريعته وفقه معاملاته هو المرجعية الحاكمة لسلطات الأمّة والدولة في هذا النسق الفكري والسياسي المتميّز، فهي دولة **مدنية** قامت وتقوم **لتنفيذ الشريعة وإقامة حدود الله**»[78]. وهذا ناتج عن الربط بين الإيمان والتشريع، «إذ إنّ عاقلا من العقلاء لا يمكن أن يجيز على الإسلام وجود <شريعة> دون <دولة> تضعها في الممارسة والتطبيق. لذلك، كانت الدولة الإسلامية ضرورة لازمة لتطبيق الحلّ الإسلامي في النهوض، والمنهج الإسلامي في الإصلاح»[79]، كما أنّه لا مجال في الإسلام أن يتمّ الفصل بين ما لقيصر وما لله[80].

وإذا كان الفصل بين السلطتين الدينية والمدنية قد فتح الطريق، كي يكون الشعب مصدر السلطات في الفكر الغربي، فإنّ التوفيق السلفي يجعل من الإسلام مصدر السلطات الأوّل، قبل أن تعطى إلى الشعب، في إطار التجديد والحركات الإصلاحية، أدوار الرقابة. غير أنّ هذه الرقابة، بدورها، قد تنحصر في فئة معيّنة[81]، أي شورى أرستقراطية، تستبعد مشاركة العامّة[82]. ويمكن لذلك أن يكون مدخلا للمفارقات؛ فالأساس الذي قامت عليه الديمقراطية الغربية تعاقدي وضعي، في حين أنّ أساس الشورى عند السلفية ديني لاهوتي. هكذا، أدّى الحديث عند المصلحين عن الشورى، إلى الخلط بين هذا المفهوم وبين الديمقراطية الغربية التي قامت في أساسها الفلسفي على العقل؛ إذ الشعب مصدر السلطات في الديمقراطية، في حين أنّ مصدر التشريع والسلطات في التراث الإسلامي هو الخالق، والقرآن هو الدستور أو على الأقل المصدر الأساسي في صياغته[83]، وكان من نتائج ذلك أن قبل الكثير منهم فكرة المستبدّ العادل.

كان لمحاولات محمد عبده التوفيقية جوانب مرتبطة بالتراث الإسلامي، حيث حاول الأخذ عن مذاهب مختلفة[84]، غير أنّ ذلك لم يكن مؤسّسا على رؤية منهجية، وبناء فلسفي تنتظم ضمنه هذه الآراء، وقد أدّى به ذلك إلى الضبابية والانتقائية؛ إذ الجمع بين المذاهب والآراء المتشكّلة على أسس مختلفة، قد يجذب معه تناقضات قد لا تظهر إلا بعد التدقيق. ويمكن الإشارة أيضا إلى أنّ هذا المسعى قد حكم توجّهات الأفغاني المعرفية أيضا. وقد أشار ألبير حوراني إلى هذا الالتباس الذي طبع أفكار محمد عبده، بشكل أثّر على

77 ألبير حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة 1798-1939**، م. س.، ص. 179.

78 محمد عمارة، **المنهج الصلاحي لمحمد عبده**، م. س.، ص. 114. (التشديد من عندنا)

79 المرجع نفسه، ص. 119

80 محمد عبده، **الأعمال الكاملة، ج. 3**، تحقيق محمد عمارة، ط. 1، دار الشروق، بيروت/القاهرة، 1993، ص. 223

81 أحمد برقاوي، **محاولة في قراءة عصر النهضة**، م. س.، 71

82 المرجع نفسه، ص. 118

83 أحمد برقاوي، **محاولة في قراءة عصر النهضة**، م. س.، ص. 69

84 ألبير حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة 1798-1939**، م. س.، ص ص. 176-177

قدرته على الحسم في بعض المسائل الدقيقة التي قد تنتج عن مقدّماته المأخوذة من الفرق المختلفة[85]، إذ أنّ الأهداف السياسية هي التي كانت تدفعه إلى نوع من البراغماتية في تعامله مع المسائل الفكرية.

خاتمة

كتب رولان أومنيس Roland Omnès[86] أنّ بعض المبرهنات الرياضية تقود إلى أراض يانعة، في حين يقود بعضها الآخر إلى أراض جرداء. وهذا ما حاولنا أن نقوله عن المقولات؛ فبعضها يقود إلى نتائج وإمكانات كبيرة، قد تفتح آفاقا للتطوّر، وتوفّر لبنات البناء عليها والدفع في اتّجاه الأمام، بينما تقود مقولات أخرى إلى نتائج هزيلة، وقد لا تسمح بآفاق كبيرة ولا تنير سناء المستقبل. من هنا، لا بدّ من التأكيد، أنّ ما حاولنا القيام به عبر الفقرات السابقة، ليس إثبات أنّ محاولات محمد عبده الإصلاحية وغيره من رموز السلفية لم يكن لها أيّ إيجابيات. كما لم نسع إلى الإعلاء من شأن أفكار لوثر في مجملها؛ فمن الأكيد أنّ الكثير من مواقف التيارات الإصلاحية السلفية تعتبر متقدّمة في العديد من المجالات، خاصّة إذا ما ربطناها بالسياق التاريخي الذي جاءت فيه. كما أنّ العديد من أفكار لوثر ومواقفه تعرّضت إلى الكثير من النقد. كان الهدف الأساسي هو التركيز على بعض الجوانب، وبعض المقولات التي نعتقد أنّه كان لها أثر على طبيعة النتائج التي أعقبتها.

تتجلّى المفارقة الأساسية في الفكر السلفي الإصلاحي، أنّه حين يروم تحقيق الإصلاح في المستقبل، فإنّما يتوجّه إلى الماضي من أجل النماذج. غير أنّ النموذج يقتضي الكمال، من هنا السعي الدّائم إلى تخليصه من المشاكل والمفارقات التي عاشها، ومحاولة التعالي به إلى مجال المقدّس، ولمّا كان هذا النموذج مشروط تاريخيا، فإنّ التعالي يحوّل هذا التاريخ إلى زمن أسطوري حتّى يتخلّص من الشرط التاريخي. وبما أنّ الزمن الأسطوري هو زمن البدء حيث يتحقّق الكمال، فإنّ غاية تطوّر التاريخ هو إعادة زمن البداية إلى ما يشبه أسطورة العود الأبدي بحسب تعبير مرسيا إلياد Mircea Eliade. ومن بين نتائج ذلك، أنّه لمّا كان زمن البداية مرتبطا تاريخيا بالعرب، بحكم النشأة، فإنّ إضفاء القداسة على هذه المرحلة، قاد التيار السلفي أن يجعل من العرب المؤهلين لقيادة الأمّة الإسلامية» في جميع العصور[87]، وكثير منهم جعل الخلافة مقصورة، لا على العرب ككلّ، بل على النسب القرشي. وقد رأى الكواكبي أنّ «العرب هم الوسيلة الوحيدة

85 "وتبدو الانتقائية لدى محمد عبده وكأنّها تتضمّن نزعة إلى التهرّب من الأسئلة الصعبة. فهو، مثلا، لم يجابه، ولو مرة واحدة، قضيّة خلق القرآن. فقد حذف بكل بساطة من الطبعات اللاحقة لكتابه "رسالة في التوحيد" مقطعا ظهر في الطبعة الأولى يؤيّد خلق القرآن." المرجع نفسه، ص. 177

86 رولان أومنيس، **فلسفة الكوانتم: فهم العلم المعاصر وتأويله**، ترجمة أحمد فؤاد باشا ويمنى طريف الخولي، سلسلة عالم المعرفة، ع. 350، أبريل 2008

87 «وحتى عندما يكون الحديث عن الإصلاح الديني للإسلام، والمتدينون به عرب وغير عرب، (...)، وبصدد التخطيط لنهضة الشرق دينيا، نجد أعلام هذا التيار ينيطون بالعرب القيادة والريادة في هذا الميدان.» محمد عمارة، **تيارات الفكر الإسلامي**، م. س.، ص. 323.

لجمع الكلمة الدينية، بل الكلمة الشرقية. والعرب أنسب الأقوام لأن يكونوا مرجعا في الدين وقدوة للمسلمين، حيث كان بقيّة الأمم قد اتبعوا هديهم ابتداءً، فلا يأنفوا من اتباعهم أخيرا»[88].

مسألة أخرى ينبغي التأكيد عليها، وهي أنّه لا يمكن فصل المنهج عن الرؤية. ولعلّ هذا من نتائج مفارقات الفكر السلفي، إذ كلّما أراد التقدّم إلى الأمام، شدّته قوى أصوله إلى الوراء. لذلك، تبدو الوساطة نتيجة منطقية للزمن الأسطوري. كما تبدو فردانية الفهم، وما ينتج عنها من إمكانيات التعدّد والاختلاف مستبعدة، بل يجب إنكارها باعتبارها مخالفة لنهج «السلف الصالح» الذي عاش بدون خلاف. ولا شكّ أنّ عدم الخلاف يستوجب البساطة؛ إذ التعقيد باب من أبواب الاختلاف، ما يقود في النهاية إلى طرق الوثوقية المعرفية.

وأحد تجليات مفارقات الفكر السلفي الإصلاحي، أنّه لم يقو على تحقيق القطيعة أو على الأقل البناء على ما توصّل إليه السابقون، وكلّ محاولة للعودة الدائمة إلى الأصول، تحول دون بناء يتأسّس بعضه فوق بعض؛ فلا يستطيع هذا الفكر القيام بقطائع، ولا يراكم النتائج من أجل التغيير التدريجي، إذ كلّما تطوّر إلا وابتعد عن الأصول التي ينطلق منها، وعن الزمن الأسطوري الذي ينهل منه، ما يستوجب مرّة أخرى ضرورة العودة إلى الأصول (عود أبدي). من أجل ذلك، ربمّا تكون حدود المنهج هي بعض المرونة التي تحدّثنا عنها سابقا. لكن، وحتّى نكون منصفين، ربّما تكمن المفارقة في أنّنا نريد من السلفية أن تخالف أصولها فلا تكون سلفية.

88 عبد الرحمن الكواكبي، **الأعمال الكاملة**، تحقيق محمد عمارة، بيروت، 1975، ص. 358

لائحة المراجع

- أبو حطب خالد (محمد)، **مارتن لوتر والإسلام**، ط. 1، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2008
- أومنيس (رولان)، **فلسفة الكوانتم: فهم العلم المعاصر وتأويله**، ترجمة أحمد فؤاد باشا ويمنى طريف الخولي، سلسلة عالم المعرفة، ع. 350، أبريل 2008
- برقاوي (أحمد)، **محاولة في قراءة عصر النهضة: الإصلاح الديني، النزعة القومية**، ط. 2، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 1999
- حوراني (ألبير)، **الفكر العربي في عصر النهضة 1798-1939**، ترجمة كريم عزقول، دار النهار للنشر، بيروت، د. ت.
- سكينر (كوينتن)، **أسس الفكر السياسي الحديث: عصر الإصلاح الديني**، ج. 2، ط. 1، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2012
- صالح محمود سيد (أشرف)، **أصول التاريخ الأوروبي الحديث**، دار ناشري للنشر الالكتروني، الكويت، النشرة الإلكترونية الأولى، 2009
- عبده (محمد)، **الأعمال الكاملة**، ج. 2، تحقيق محمد عمارة، دار الشروق، بيروت/القاهرة، 1993
- محمد عبده، **الأعمال الكاملة، ج. 3**، تحقيق محمد عمارة، ط. 1، دار الشروق، بيروت/القاهرة، 1993
- عبده (محمد)، **الأعمال الكاملة**، ج. 4، ط.1، تحقيق محمد عمارة، دار الشروق، بيروت/القاهرة، 1993
- عبده (محمد)، **رسالة في التوحيد**، تحقيق محمد عمارة، ط. 1، دار الشروق، بيروت، 1994
- عمارة (محمد)، **المنهج الإصلاحي لمحمد عبده**، مكتبة الإسكندرية، الإسكندرية، 2005
- عمارة (محمد)، **تيارات الفكر الإسلامي**، ط. 2، دار الشروق، بيروت، 1997
- الكواكبي (عبد الرحمن)، **الأعمال الكاملة**، تحقيق محمد عمارة، بيروت، 1975
- يافي (نعيم)، **حركة الاصلاح الديني في عصر النهضة**، مركز الانماء الحضاري، حلب، 2000

- Althaus (Paul), "The Ethics of Martin Luther", translated by Robert C. Schultz, www.**luther**ansonline.net, 01/04/2015.
- Dillenberger (John), *John Calvin, Selections from His Writings*, Scholars Press Atlanta, 1975.
- Dillenberger (John), *Martin Luther: Selections from His Writings*, Anchor Books, New York, 1961.

- Ewald M. Plass, *What Luther Says: An Anthology*, vol. 3, Concordia Publishing House, St. Louis, 1959.

- Kerr (Hugh T.), *A Compend of Luther's Theology*, The Westminster Press, Philadelphia, 1943.

- Piper (John), *The Legacy of Sovereign Joy: God's Triumphant Grace in the Lives of Augustine, Luther, and Calvin*, Grossways Books, Illinois, 2000.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

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

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2019

All rights reserved © 2019