

الإصلاح والمصالحة : سؤال السياسة وسؤال الحداثة

رضوان زيادة *

ارتبطت الحاجة إلى الإصلاح الديني بالرغبة في النهضة أو التمدن مع أواخر القرن التاسع عشر. حينها كان الإصلاح جزءاً من رؤيةٍ أوسع تشمل بين ما تشمل إصلاح المؤسسات التعليمية والدينية كالأزهر مثلاً كما هي حال مشروع محمد عبده، وإصلاح المجتمع بإعادته إلى فضائل الأخلاق وغير ذلك.

لقد استعملت كلمة الإصلاح الديني، كإشارة إلى الحركة التي قام بها كل من الأفغاني ومحمد عبده، إذ دعا الأول إلى تأسيس حركة في الإسلام تضطلع بما اضطلعت به الحركة البروتستانتية في التاريخ المسيحي(1)، وكما عبّر هو بنفسه " لا بد من حركة دينية. إننا لو تأملنا في سبب انقلاب حالة أوروبا من الهمجية إلى المدنية نراه لا يتعدى الحركة الدينية التي قام بها "لوثر" وتمت على يده. فإن هذا الرجل الكبير لما رأى شعوب أوروبا زلت وفقدت شهامتها من طول ما خضعت لرجال الدين، وتقاليد لا تمت بصلة إلى عقلٍ أو نفس قام بتلك الحركة الدينية، ودعا إليها أمم أوروبا بصبرٍ وعناء وإحاح زائدين " ثم يقارن بين البروتستانتية والكاثوليكية معتبراً أن الصراع والمنافسة بين أنصار كلا الفريقين هو الذي ولد المدنية الحديثة التي نراها ونعجب بها"(2).

فاستخدام كلمة الإصلاح هنا كان المقصود منه استحضار التجربة الأوروبية وخاصة البروتستانتية في القيام بعملية الإصلاح الديني المنشود في الإسلام(3)، لكن السؤال هو لماذا استُبعد تماماً لفظ الإصلاح (Reform) لحساب مصطلح التجديد (Reconstruction).

يمكن القول تاريخياً بأن مصطلح "التجديد" أسبق إلى الاستخدام في الأدبيات الدينية من مصطلح "الإصلاح"، وتتبع شرعية اللفظة الأولى من الحديث النبوي الشهير (إن الله يبعث على رأس كل مائة سنة من يجدد لهذه الأمة أمر دينها)(4)، بيد أن تأثر الأفغاني ومن بعده عبده بما قرؤوه من تجربة الإصلاح الديني المسيحي خاصة كتاب الفرنسي فرانسوا غيزو (تاريخ الحضارة في أوروبا) الذي نقله إلى العربية سنة 1877م "حينين نعمة الله خوري" تحت عنوان (التحفة الأدبية في تاريخ الممالك الأوروبية)، جعلهم يحاكون التجربة ذاتها قارئين إياها في سياقٍ تاريخي مختلف تماماً، بيد أنها تصب في النهاية في رؤيتهم الكلية للنهضة التي تنحصر في تعثر إدراك التقدم دون امتلاك أسبابه المتمثل في الإسلام، ولذلك جرى قراءة تجربة الإصلاح الديني المسيحي في البروتستانتية كسندٍ إضافي مضاعف، يجابهون به بداية أولئك الذين يزعمون في إمكانية تحقيق النهضة باستبعاد

الدين تماماً عن الحياة، وهو ما تجلى في حوار عبده مع فرح أنطون في كتابه الشهير (الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية) (5)، ومن جهة أخرى يُقارعون علماء الدين التقليديين الذين عناهم عبده بقوله:

أحاذر أن تقضي عليه

ولكن ديناً قد أردت صلاحه
العمائم

وذلك عبر مخاطبتهم بالإحالة قائلاً "إذا أردنا أن نلحق بركب الأمم المتقدمة فعلينا أن نقوم بإصلاح ديننا كما فعل الغربيون أنفسهم في إصلاح دينهم" وهكذا تبدو الحجة مزدوجة وتصحُّ لكلا الطرفين.

لكن "عبده" الذي عُرف بموقفه الحاد تجاه أسرة محمد علي ومهادنته تجاه الإنكليز بدا معنياً بالإصلاح أكثر من عنايته بالتحريم أو طرد الاحتلال كما هي حال تلامذته سعد باشا زغلول وغيره وهو ما يجعلنا نرتب أولويات عبده التاريخية بشكل مختلف تماماً عن أولويات من أتى بعده.

بمعنى آخر فخضوع مصر للاحتلال البريطاني وانبثاق النضال الوطني ضدها وتأجج المشاعر القومية المعادية للغرب في المشرق العربي ومغربه بدءاً من سورية والعراق مروراً بالجزائر والمغرب الأقصى، كل ذلك خلق صورة ملتبسة للغرب في نظر المفكرين العرب وجعل صورته النهضوية والإصلاحية تهتز تماماً لصالح صورته الاستعمارية، وعندها تغدو الحاجة ماسة إلى إعادة الاعتبار لمفهوم الهوية الذاتية بوصفه الحصن المنيع أمام ما يتهدد الأمة من أخطار خارجية.

إن منظور الهوية هو أشبه برؤية الأمة لذاتها وللعالم، إذ هو يحكم نظرتها لتاريخها ول مستقبلها، فيغدو التاريخ هنا متمسكاً بالواقع الحاضر جاذباً إياه إليه وتصبح عندها قدرة الأمة على التواصل أو الالتقاء متوترة ومسكونة بالحفاظ على الذات الأصلية. وهكذا وضمن منظار الهوية ذاته ستختفي تماماً لفظة الإصلاح ذات الإحياءات "الخارجية" الغربية لحساب كلمة التجديد النابعة بحسب الأدبيات العربية "من تراثنا وذاتنا".

وما يبرر ذلك أن الكتابين الأبرز اللذين تحدثا عن التجديد وهما كتاب محمد إقبال (تجديد التفكير الديني في الإسلام) (6)، وكتاب عبد المتعال الصعيدي (المجددون في الإسلام) (7)، وقد كانا من أوائل الكتب الحديثة التي تحدثت عن التجديد، كلاهما استخدم لفظة التجديد ليؤكد على قدرة الإسلام على التجديد بحجة أنه بدعة في الإسلام، فكلا الكتابين إذن ينتهيان إلى نتيجة واحدة برغم أن هديهما مختلفان تماماً (8).

يمكن القول إذاً بأن استبعاد لفظة "الإصلاح الديني" لحساب "التجديد الديني" كانت متساوقة من التغيرات التاريخية والسياسية والعسكرية التي فرضت على العالم العربي ودفعته باتجاه التقوقع على ذاته والبحث عن خيارات داخلية بدل المقارنة مع تجارب غربية أصبحت بالنسبة إليه محل إدانة واتهام.

مسارات الإصلاح الإسلامي والإصلاح البروتستانتي

إذا كان الإصلاح الإسلامي مع الأفغاني ومحمد عبده قد ارتكز على تجربة الإصلاح البروتستانتي في تبرير مشروعيته لجهة حصول النهضة الصناعية في أوروبا مع إغفال العوامل الأخرى المتعددة التي ربما تكون أكثر أهمية كالعوامل الاقتصادية والسياسية والصناعية. لكن "عبده" كما قلنا يرغب حقيقة في توجيه رسالة مزدوجة إلى طرفين متناقضين وهما أصحاب التوجه العلماني والمحافظةون التقليديون مع المراهنة على أن الإصلاح الإسلامي وحده هو القادر على بعث النهضة في الشرق وهو سر تقدمه.

بيد أن "عبده" لم يتوقف ولو لبرهة ليلحظ الفوارق بين تجربتي الإصلاح في مناخين مختلفين تماماً، فالبروتستانتية فتحت طريق الحضارة الحديثة بما أنها أسهمت في غرس الفردانية الدينية التي اتسعت بعد ذلك لتشمل كل ميادين الحياة.

هذا بالرغم من أن هذا الدور لم يكن مقصوداً بل لعله كان مدموماً بالنظر إلى المقاصد الأصلية. وهكذا فقد نشأ العالم الحديث مستقلاً عن البروتستانتية بل ربما نشأ رغماً عنها كما ينتهي إلى ذلك محمد الحداد، الذي يضيف أن البروتستانتية ربما أعانت على ولادة هذا العالم عبر خصخصة الدين، وتلك هي المفارقة فالخطاب البروتستانتي كان قد طمح إلى تجديد المثل الثقافية التي قامت عليها الكنيسة وإلى تثبيتها إلا أنه -ورغماً عنه- أسهم في تشييد مثل جديدة مختلفة (9). لقد كان انعكاس هذه المثل حقيقياً على مختلف مجالات الحياة كالقانون والنظام السياسي والاقتصادي والعلوم والفنون.

أما الإصلاح الإسلامي مع عبده فقد كان يهدف بشكل رئيس إلى الاستفادة مما حصده البروتستانتية في تحطيم طبقة رجال الدين وذلك عبر التأكيد على أن لا وجود لمثل هكذا طبقة في الإسلام مما يجعل الإصلاح الإسلامي وفقاً لذلك أكثر سهولة ويسراً.

ولما كان الإسلام يحضُّ على الاجتهاد بكل أحواله مخطئاً كان أم مصيباً فإن الإسلام يشيع إذاً روحاً فردية تلزم صاحبها بالإبداع والابتكار وتحضه بكل تصرفاته على العمل مما سينفي عنه صفات الاتكالية والتكاسل والانتظار ويحضه على ركب موجات روح المغامرة، بيد أن هذه الصفات على مركزيتها في النهضة الأوروبية الحديثة اصطدمت بحاجز سياسي واجتماعي منيع يرسخ التقاليد والاتجاهات المحافظة ويسعى ما أمكن إلى تثبيت الوضع القائم على ما هو عليه.

بيد أن بعضهم يرى أن فشل الإصلاح الإسلامي لا يعود إلى المناخات المضادة لمشرعه وإنما ينبع من طبيعة تكوين وبنية المعرفة الدينية بذاتها، ولذلك يدعو بسام طيبي إلى ما يسميه "إخماد الرؤية الدينية واستبدالها برؤية ذاتية" (10). ذلك أن العقلانية الغربية قد أدت في أوروبا إلى تمزيق رؤية العالم الدينية مولدة ثقافة علمانية، كما أنها مهدت الطريق لمعالجة تأملية للتقاليد التي فقدت مكانتها شبه الطبيعية، فرؤية العالم، بحسب الطريقة الديكارتية، وبوصفه وحدة موضوعية، توازي اكتشاف الإنسان لقدرته على تأسيس معرفة

بشرية عن العالم الموضوعي. فالإنسان يتصرف كمادة مفكرة قادرة على اكتشاف العالم الموضوعي(11).

فمعرفة الإنسان، كما يراها ديكرت، إنما تتبع من الشك الذي تصدر عنه معرفة الإنسان بالعالم الموضوعي. فالوعي الإنساني بالذات يدخل على الشك، ويُسهّم في تأسيس اليقين على أساس النزعة الذاتية المجردة. وتساعد الديكارتية الإنسان في تحقيق وعيه بنفسه كمادة مفكرة. وبحسب المصطلح الأستمولوجي، فإن مبدأ الذاتية هذا هو الذي يؤسس الأساس للانتقال من رؤية دينية إلى رؤية حديثة للعالم، وهو ما يناقض تماماً كما يرى طيبي- أسس المعرفة الدينية وبشكل خاص الإسلامية التي تسيطر رؤيتها على العالم الإسلامي.

أما محمد الحداد فيعود مجدداً ليضع تساؤلاً- آخر من شأن الإجابة عليه أن نقودنا إلى تعليل فشل الإصلاح الإسلامي، فإذا كان طيبي قد وجد في سيطرة الرؤية الدينية على العالم الإسلامي مرتبط الفرس في تعثر الإصلاح الإسلامي منذ طلبه على مدى قرن، فإن الحداد يضيف إلى ذلك ما يسميه ترسخ مفهوم "الفرقة العقدية" في الثقافة الإسلامية الذي يمثل ما يشبه موقع السلطة الكنسية في الثقافة المسيحية. فالمدرسة الإسلامية عالم حي من الداخل إذ يستطيع علماء الدين التعبير عن آرائهم الشخصية عبر عمليات التأويل المختلفة، لكنهم مضطرون دائماً إلى الالتزام بشرط واحد ألاّ لا ينسبوا هذه الآراء إلى أشخاصهم رأساً. إذ لا يكون الرأي مقبولاً إلا إذا تطلت سلطة معرفية معترف بها.

لذلك فالاحتماء بسلطة مرجعية قديمة هو ضمان لحق التعبير أكثر منه تكرار لرأي سابق، وهكذا فإن عبده لم يبتعد عن الإسلام أو الأشعرية عندما انتهك شعائر الاحتماء بالسلطات المرجعية القديمة لكنه حاول تأسيس العقائد على قناعات شخصية وعلى استدالات لا تستمد سلطتها إلا من قدرتها(المفترضة على الإقناع)(12). وإذا كان عبده قد أضعف روح الأرثوذكسية ومثلها وثقافتها إلا أنه كان قد جرّع المنظومة اللاهوتية مقادير كبيرة، أو على حد تعبيره فتح على مصراعيه باب التواصل بينها وبين الثقافة الحديثة فجعلها كالغريق يتجرع ماء البحر غصباً عنه. إذ سمح بدخول أفكار جديدة ليس باليسير على العقل اللاهوتي إدراجها في نسقه لأنها ترتبط بأنساق فكرية لا نقل قوة وصلابة، إنها أفكار حضارات غازية وشعوب متسلطة فلا يمكن استيعابها بدون عواقب. وهكذا شهدت الحضارة الإسلامية أزمة دينية ووضعاً جديداً لم يسبق لهما مثيل؛ لأن القضية لم تعد تتعلق بما ينبغي رفضه وما يمكن قبوله، بل بالآليات التي تمكن من تحقيق التوازن بين العالم الذهني والعالم الخارجي ومن المحافظة على النسق مع الاقتباس من الآخر. لقد باتت هذه الآليات عديمة الجدوى(13)، ولكن، إذا اختلفت مسارات الإصلاح البروتستانتية عن الإصلاح الإسلامي، فكيف كانت نهاية كل منهما؟.

الإصلاح البروتستانتية كان فاتحة التحول باتجاه رؤية علمانية مسيطرة في الثقافة الأوروبية، أقصت الإرث التاريخي المسيحي اليهودي محولة إياه إلى تاريخ حضاري

وثقافي لا أكثر، بمعنى آخر مهّد الإصلاح البروتستانتي لولادة الحداثة بأقانيهما المعروفة المتمثلة في الذاتية والعقلانية والتاريخية وهي التي يعتبرها "الآن تورين" أسس الحداثة (14)، والتي من حاضنتها ولدت الحداثة السياسية متجسدة في الأنسنة والديمقراطية وحقوق الإنسان. أما الإصلاح الإسلامي فقد شهد تعثراً فكرياً مع جيل ما بعد محمد عبده كرشيد رضا الذي نحا منحى أصولياً أقرب إلى الوهابية منه إلى التوفيقية التي اشتهر به أستاذه عبده، وما عقّد مسار الإصلاح الإسلامي ومنعه من تطوير آلياته ومفاهيمه إلا تآجج مناخ سياسي خارجي وداخلي لا يشجع ترف الاختيار الفكري بقدر ما يحرص على الاحتماء الذاتي لا سيما خلال الشعور باجتياح أو تهديد الهوية.

وهو الأمر الذي جعل الإصلاح الإسلامي ينجرف باتجاه ولادة الأصولية الإسلامية ذات المفاهيم والرؤى والأسس التي تقطع تماماً مع مفاهيم ورؤى وتصورات الإصلاح الإسلامي. فمحاولات عبده للمواءمة بين الإسلام والحداثة انتهت مع سيد قطب إلى تغليب مفهوم الحاكمية على ما سواها من مفاهيم الحداثة السياسية التي جهد عبده في تأليفها عبر مفاهيم ذات دلالات تراثية كالعدل والمساواة والقسط وغيرها.

أما جهوده في إعلاء قيمة العلم والعمل بوصفهما محركاً أساسياً في توليد التاريخ الأوروبي، فقد انتهى مع غلبة التيار التقليدي المتحالف مع السلطة السياسية إلى تعظيم قيم الطاعة والولاء، وهكذا فالمسار الذي لم يكن فكرياً بحثاً إذ تقاطع مع تدخلات سياسية واقتصادية وعسكرية واجتماعية تحول إلى استعصاء حقيقي، بحيث إننا عدنا نتساءل بعد قرن كامل من زمن عبده، لماذا فشل الإصلاح الإسلامي؟

التعليل الخاطئ لتعثر مسار الإصلاح الإسلامي

تسيطر على مجموعة من المفكرين والمثقفين رؤية تقوم على تفسير فشل الإصلاح الإسلامي لأسباب فكرية وعقدية تعود بجذورها إلى القرون الهجرية الأولى وخاصة في القرن الرابع الهجري حيث سيطرت الأرثوذكسية الدينية ممثلة في الغزالي على حساب الفكر العقلاني الذي كان قد انتهى مع خفوت الفكر الاعتزالي، إذ يعتبر فريدون هويدا على سبيل المثال أن إنكار وجود القوانين الطبيعية مع الأشعري وإلغاء السببية مع الغزالي لاحقاً مهّداً بشكل حقيقي لانتصار الأرثوذكسية العقدية في القرن الرابع الهجري والثاني عشر الميلادي (15)، ولا- يختلف نصر حامد أبو زيد في كتابه (مفهوم النص) عن هذا التفسير الثقافي لأزمة تخلف العالم الإسلامي (16).

وقد انسحبت هذه الرؤية ذاتها لتفسير "رؤية العالم" الخاصة بالحركات الأصولية الإسلامية، وذلك انطلاقاً من نصوصها التأسيسية وأدبياتها الفكرية والثقافية، وهو ما يُوقع الكثير من الباحثين في خلل بنيوي عميق، فإدراك التصور المعرفي والثقافي للحركات الأصولية الذي تنطلق منه في تعاملها مع العالم، من شأنه -وبلا شك في ذلك- أن يمدنا بآليات تحليل استراتيجية وليست آنية لعلاقاتها وصرعاتها مع ذاتها ومع غيرها من التصورات والإدراكات، لكنه ليس كافياً لتفسير تحولاتها السياسية وخطابها الديني

والسياسي والاجتماعي والاقتصادي، فَمَتَّهَاجُ والاجتماعي والسياسي الذي تسير فيه سيقدم لنا آليات تفسير أدق من اللجوء إلى التاويلات الثقافية والفكرية، وعلى حد تعبير دلتاي "الوعي يملك مقومات ثقافية بارزة، لكن التغيير لا يتم في الوعي، بل في الواقع، وهو تغيير سياسي واجتماعي وفردى" (17).

إن خطاب الأصولية الإسلامية يتشابه تماماً خلال فترة من فتراته مع خطاب الحركات القومية واليسارية العربية الذي ساد خلال الحرب الباردة خاصة فيما يتعلق بالنظرة إلى الغرب، وهو ما يدعو إلى القول بأن البنية الأساسية لوعي العقديات والاحتميات لدى سائر التيارات الفكرية والسياسية العربية والإسلامية كانت واحدة، وقد ظلت كذلك حتى مطالع التسعينات من القرن العشرين. أما الصراعات بينها فهي صراعات على ساحة السلطة وعلى الواقع في دولها ومجتمعاتها، وليس نتيجة الاختلاف حول رؤية العالم.

إن مفهوم "رؤية العالم" كان الفيلسوف الألماني فلهلم دلتاي قد صكّه ثم شاع في أوساط المؤرخين والإنثربولوجيين منذ مطالع القرن العشرين، وهو يستند إلى ما يطلق عليه دلتاي "الصورة الكونية" التي تؤلف الكتلة الأساسية للمعتقدات والمسلّمات الافتراضية من العالم الحقيقي الواقعي، والتي يمكن في ضوئها الوصول إلى إجابات شافية عن التساؤلات حول مغزى الكون والوجود، يضاف إلى ذلك فإن مفهوم "رؤية العالم" غالباً ما يستند إلى السياق التصوري -الواعي والإرادي- الذي تضع فيه الذات الجمعية نفسها ضمن تقسيمات العالم الواقعية أو المركبة من النواحي الثقافية في الأصل، لكن أيضاً من النواحي الأخلاقية والاجتماعية والسياسية (18).

لكن هذه التفسيرات الثقافية تحولت ومن قبل عدد كبير من المثقفين الغربيين إلى أشبه بالبنية الثابتة القارة التي لا تتحول ولا تتبدل وتتحمل فشل أو سوء التصرف الدائم للعالم العربي والإسلامي، بمعنى آخر فالثقافة الإسلامية تصبح وبدرجة واحدة هي المسبب للإرهاب وغياب الديمقراطية واستمرار انتهاك حقوق الإنسان، يعبر "ويليام فاف" أحد الكتاب الرئيسيين في صحيفة الهيرالد تريبيون عن ذلك بقوله "إن الثقافة السياسية الديمقراطية، هي عنصر واحد من مجموعة ضخمة من القيم العلمانية، وكثير منها معاد للدين الإسلامي" ثم يضيف: "إن التراث الثقافي يصنع القيم الاجتماعية. وصحيح أنه يتحول ويتعرض للتأويل، لكن صيغاً مختلفة من ذلك التراث تبقى قوية، وتظل واقفة وراء مقولات ومبادئ مستمدة بالفعل من الدين الرسمي القديم" (19)، ولا تختلف كتابات برنارد لويس أو دانييل بايبس عن ذلك كثيراً (20).

إن الفخ الذي توقعنا هذه الكتابات فيه هو جوهرية التخلف الإسلامي بوضعه معطى ثقافياً لا-تتغير معه كل الوضعيات الفكرية أو الأيديولوجية، ومن ثم يبدو الحل الوحيد الناجع معه هو أسلوب الصدمة (Shock) (السياسية الصاعقة التي من شأنها أن تحدث التحول المطلوب لتُخرج العالم الإسلامي من أزمتة المستعصية على التغيير باتجاه المواءمة أو التوافق مع مبادئ الحداثة العصرية، وهو ما جعل مثل هذا النوع من الكتابات تبرّر بشكل

شرعي وثقافي الاحتلال الأمريكي للعراق بوصفه الطريق الوحيد لتغيير ثقافة العنف المستأصلة في الشرق الأوسط. وأن كسب معركة صراع الأفكار حسب تعبير وزير الدفاع الأمريكي دونالد رامسفيلد لا يكون إلا بإعادة تركيب ثقافة جديدة للمنطقة يسودها التسامح والسلام.

هل من الممكن قيام حادثة إسلامية؟

يقتصر تعريفنا للحادثة هنا على أنها مجموعة من القيم سادت في مرحلة أواخر القرن التاسع عشر الأوروبي وترسخت خلال القرن العشرين مع سيادة مبدأ الدولة - الأمة ثم تجاوز عصر الدولة القومية وعصر الحروب الاستعمارية باتجاه تحقيق دولة الحق والقانون التي ترسخ فيها مبدأ الديمقراطية والتداول السلمي على السلطة وسيادة القانون كمبادئ أساسية تقوم عليها الدولة في الغرب الأوروبي.

وبذلك تكون الحادثة في مرحلة تحول دائم وتطور مستمر، ومن الخطأ قراءتها على أنها فترة تاريخية ثابتة وناجزة، وهي لذلك أشبه بالمشارك الإنساني الذي يضم جهد الحضارات جميعها في بلورتها. وعلى ضوء ذلك يغدو السؤال عن إمكانية انسجام الإسلام والحادثة أو تطوير العالم الإسلامي لحادثة خاصة به سؤالاً مشروعاً وممكناً؟ (21).

كنا قد قلنا سابقاً: إن الإصلاح الإسلامي خلال فترة "الأفغاني ومحمد عبده" كان يسعى لمقاربة الحادثة ولكن بأدوات تقليدية أشبه بالبحث عن المشترك المتوافق والمؤتلف منه إلى إعادة بناء تصور إسلامي على أسس معرفية جديدة تعيد صياغة علاقة المسلم بذاته وبالعالم. بل إن بعضهم رأى أن الوحدة المعرفية (episte`me`) لجملة الثقافة الإسلامية التقليدية كانت في نظر الأفغاني وعبده تدور على التوارثية المتناقلة (transmissibilite) التي تجعل المعرفة وتثبتها كما لو أنها وقف قليل المردودية العامة. وهكذا فالأفغاني وعبده قاربوا الحادثة مُزَوِّدين بأدوات ذهنية تضرب بجذورها في فلسفات إسلامية ذات طابع عرفاني وصوفي، وهي كانت في نظرهما أرقى الأدوات المتوفرة للمسلم المنتور كي يتعقل الحادثة في معناها الحقيقي، أي الحادثة المشدودة إلى مبادئ وأصول إسلامية، وعليه تكون الحادثة تنويراً انتقائياً يوفر الشعور بالسيادة والوفاء للذات (22).

وهذه الانتقائية التي بررت توفيقية عبده خَلَقَتْ لديه عدداً من الثنائيات كان مُجْبَراً لإيجاد حلول لها ولو على حساب أحد الأطراف، إذا كان يفترض فصلاً بين (الإسلام) والمسلمين وذلك لمواجهة التحدي الأوروبي المزدوج: تحدي القوة العسكرية ممثلاً في الاحتلال والسيطرة المادية، وتحدي (النقد) ممثلاً في إصاق تهمة (التخلف) ومعاداة التطور بالإسلام. وهذا التمييز كما يرى نصر حامد أبو زيد كان أداة فعّالة مكنت مشروع محمد عبده الإصلاحية من إعادة قراءة النصوص التأسيسية وإعادة تفسيرها وتأويلها بما يتناسب مع التحديات التي طرحتها الحادثة الأوروبية. لكن هذا التمييز كان له وجهه السلبي، إذ أسهم في تجميد صورة الماضي وتمجيده في مقابل إدانة الحاضر ونقده (23).

وهكذا، ففشل الإصلاح الإسلامي في تبيئة قيم الحداثة داخل التربة الإسلامية أعاد طرح السؤال مجدداً ولكن بصيغة استنكارية أشبه للنفي منها إلى الإثبات، الأمر الذي دفع إلى نشوء مقاربات مختلفة تنظر إلى علاقة الإسلام مع الحداثة وفقاً لسياقات متعددة.

إذ يرى بعض المفكرين أن الإسلام واجه الحداثة في وجهها الغربي الاستعماري، بيد أنها لم تؤد إلى تفكك المنظومة الروحية والفكرية للإسلام بالرغم من السطوة الحضارية الطاغية التي رافق قيمها، بل إن الذي حصل هو العكس تماماً إذ كانت الحداثة عامل تجديد وتغذية لمنابع الإسلام وأنظمتها الرمزية، ووفقاً لذلك تكون الإصلاحية الإسلامية قد تمكنت إلى حدٍ مهم من السيطرة على التحديات والصعوبات المرافقة مما جعلها توفر الأرضية الأولية المناسبة لتأسيس خطاب إسلامي حديث متميز عن "الخطاب الإسلامي التقليدي" (24). وفي مقابل ذلك ينفي بعض العلمانيين العرب إمكانية الإسلام على التوائم أو الانسجام مع الحداثة قطعاً، إذ هناك قطيعة إبستمولوجية بين المنظومتين، ولا يمكن لأحدهما أن تتلاقح مع الأخرى إلا- على حساب أحدهما (25). وتبقى المواقف الأخرى تنوس بين الطرفين جيئة وذهاباً.

ما نرغب في قوله أننا نحن لا- ندعي وجود حلٍّ للإشكالية التي هي في حقيقتها تملك شقين: أحدهما عملي والآخر نظري، وإنما نحاول أن نقاربها من زاوية مختلفة تسعى إلى بناء منظومة قيمية إنسية (humanism) تحاول أن تدرك الإنساني ولكنها في الوقت نفسه لا تتجاهل الذاتي والخاص.

ولذلك فالتجديد المطلوب حقيقة جهد فكري تأسيسي يرمي إلى إعادة بناء المنظومة الإسلامية من داخلها حتى تتجاوز كل أشكال التعارض بينها وبين القيم الإنسانية الموحدة لجميع البشر (26)، لكن المشترك الإنساني لا ينبع حقيقة من خصوصية ذاتية غربية وإن كان هو المهيمن والأكثر تحدثاً باسم هذه القيم في عالم اليوم، وإنما هو حصيلة أو ائتلاف قيم الحضارات والثقافات خلال تاريخها، إلا أن تعبيراتها الظاهرة عن تلك القيم تختلف بين ثقافة وأخرى، كما هي حال مفهوم حقوق الإنسان على سبيل المثال، لكن وفي الوقت نفسه وبالدرجة نفسها التي تستشعر الثقافة الإسلامية نفسها أنها في موقع المدافع عن القيم الخاصة بها يمكن تاريخياً وعبر سياقات سياسية ونضالات اجتماعية وتطبيقات فكرية وثقافية صقل قيم إسلامية تفتح على الإنساني وتصب فيه وتتعايش معه، بل تعمل على تظهيرها وإبرازها كقيم عالمية وإنسانية يمكن للحضارات والثقافات الأخرى أن تنهل منها وتدمجها في إطار سياقها الحضاري والثقافي الخاص.

لكن، لنكن صادقين وواعين في الوقت نفسه، فتحقيق ذلك يتطلب كما ذكرنا مساراً تنموياً متكاملًا لا يبدأ بالسياسة أو بالدين وحدهما ولا ينتهي بالاقتصاد والمعرفة وحدهما، وإنما يتكامل في إطار حلقة حضارية متكاملة تتعايش مع العصر لأنها تدرك أنها بنت تاريخه، وتغنيه وتتبادل معه لأنها تطمح إلى إيصاله نحو الأفضل والأسمى، هذا الطموح الذي لا شك أنه مازال يطارد الإنسانية والخليقة منذ بدئها، لكنها ما تنفك تبعد وتناهى عنه، فهل

يمكن الوصول إلى "عالم إنساني مشترك" كما تبشرنا تقارير الأمم المتحدة؟!.

بين الإصلاح الديني والإصلاح السياسي

لقد أصبح الحديث عن الإصلاح الإسلامي جزءاً من استراتيجيات السياسات الدولية لمنطقة الشرق الأوسط، فعولمة تحديث الإسلام -إذا صحَّ التعبير- ارتبطت بشكل كبير بحدث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر 2001م، ذلك أن الأصولية ذات تأثيرات دولية بالغة الأثر على الاقتصاد وحركة المال والسياحة الدوليتين.

وفورة الاهتمام بالإسلام تتبع أيضاً من حجم تأثيره الطاغي في ثقافة شعوب المنطقة، التي تبدو للكثير من المراجعين والمتابعين عَصِيَّةً على التغيير، وكل محاولات التحديث والدمقرطة ليست جزئية ومحدودة فحسب، وإنما تجميلية أيضاً، ولم تدخل إلى عمق ثقافة سكانها. الأمر الذي دفع الكثير من السياسيين إلى ربط عملية الإصلاح السياسي المطلوب إجراؤها بالإصلاح الديني المتعثر حصوله.

ولذلك شهدنا الكثير من المؤتمرات والندوات التي طالبت بالربط بين الإصلاحيين على اعتبار أنه "لا يمكن تحقيق تجديد الخطاب الديني دون الشروع في إصلاح سياسي شامل يشيد دعائم دولة ديمقراطية تؤمن بالتعددية وتحمي الحريات العامة وحرية الفرد وحقه في التفكير والاختيار، وهو الحق الذي بدونه لا-تتوفر حرية البحث العلمي" وربطاً بذلك "فتجديد الخطاب الديني لن يؤتي ثماره المرجوة من غير إصلاح ثقافي مجتمعي ينطلق من الإيمان بنسبية المعارف، وبحقوق البشر في الحوار والمساءلة، وهو ما يعني خلق حالة فكرية اجتماعية سياسية شاملة، وفك الارتباط بين السلطات السياسية المستبدة وبين الفكر الديني المتجمد أو المتخلف أو المتطرف" (27)، كما جاء في إعلان باريس حول سبل تجديد الخطاب الديني، أما إعلان القاهرة الذي يدعو إلى تجديد المشروع الحضاري العربي، فإنه يدعو في بيانه الختامي إلى "إلغاء الأوضاع العرقية التي تحاصر الحريات العامة، ومنها حرية الرأي و الفكر والإبداع الفني. وهذه الدعوة إلى تحرير المجتمع وقواعده المبدعة لا تتفصل عن ضرورة التحديث والإصلاح بما يعطي الشعوب العربية حقوق الرفض والقبول والمبادرة والمراقبة، لهذا يدعو المؤتمرون إلى أفق مجتمعي جديد، يضمن حرية الاجتهاد الفكري المسؤول، بوصفه اجتهاداً وطنياً وقومياً، يؤمن بالاتفاق والاختلاف" (28).

لكن هذا الربط بين المشروعين الإصلاحيين: الديني والسياسي لم يقتصر على المثقفين العرب فحسب، بل إن الكثير من المثقفين والمتابعين الغربيين أصبح لا يرى إمكانية للإصلاح الديني دون عملية إصلاح سياسي شامل، وعلى حد تعبير فيليب بورينغ فإن المحافظة السياسية هي السبب الأبرز في تعويق التطوير أكثر من الدين" (29)، فالإسلام بحاجة اليوم إلى ثورة فكرية عمادها السياسة (30).

لكن ما يجري تناسيه أن الإصلاح السياسي أسهل من الإصلاح الديني، إذ هو يتناول

ضرورات راهنة ويمتلك قنوات معروفة، أما الإصلاح الديني فإنه يعني رؤية مختلفة للعالم ويتطلب إعادة قراءة النص الديني، والتجربة التاريخية للمسلمين (31)، ولذلك فقد يسبق الإصلاح السياسي ويساعد على ولادة الإصلاح الديني وقد تكون العملية العكسية صحيحة أيضاً، بمعنى أن إصلاح دور الدين في المجتمعات العربية ربما يساعد على تنظيم العملية السياسية وفق أسس سلمية وقانونية أفضل، لكن لن يحسم الإصلاح السياسي بشكل أكيد الإصلاح الديني، ذلك أن مساره صعب ومعقد ويحتاج إلى أجيال متتابعة، وإذا استخدمنا مصطلحات المؤرخ الفرنسي الشهير فرنارد بروديل لقلنا إن الإصلاح السياسي يدخل ضمن زمن التاريخ القصير، أما الإصلاح الديني فهو أقرب إلى تاريخ الحقب أو التاريخ الطويل، فهو عملية تربوية وثقافية متكاملة تنشأ الأجيال خلالها على مفاهيم جديدة وتبني العلاقات بين الأفراد أيضاً وفقاً لأسس جديدة. فالدين لا يتدخل فقط في علاقة الفرد بربه وإنما ينسج المنظور الذي يرى الفرد من خلاله ذاته وغيره وعالمه.

ومن هنا يأتي الرهان على أن إنجاز الإصلاح الديني من شأنه أن يعيد تنضيد العلاقات الاقتصادية والاجتماعية وفق علاقة تبادلية تسهم بلا شك في إعلاء قيمة الإنسان وشأنه، وهو الأمل الذي تطمح لتحقيقه جميع الحضارات والثقافات وعلى رأسها الحضارة الإسلامية مصداقاً لقوله تعالى:- (ولقد كرّمنا بني آدم).

الهوامش:

(* كاتب وباحث من سوريا.

1 - محمد الحداد، محمد عبده: قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني، بيروت: دار الطليعة، ط1، 2003م، ص30.

2 - نقلاً عن: عبد القادر المغربي، جمال الدين الأفغاني، ذكريات، أحاديث القاهرة، دار المعارف، 1948م، ص95 - 96.

3- لا- بد هنا من الاطلاع على أطروحة ماكس فيبر النموذجية فيما يتعلق بالعلاقة بين البروتستانتية والرأسمالية، انظر: ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ترجمة محمد علي مقلد، بيروت، مركز الإنماء القومي، دت.

4- أخرجه أبو داود بسند صحيح.

5 - محمد عبده، الإسلام بين العلم والمدنية، تحقيق طاهر الطنجي، كتاب الهلال، سبتمبر/أيلول 1960م.

6 - محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط2، 1968 م.

- 7 - عبد المتعال الصعيدي، المجددون في الإسلام من القرن الأول إلى الرابع عشر، القاهرة، مكتبة الآداب، د ت.
- 8 - للمزيد حول ذلك، انظر: رضوان زيادة، التجديد بوصفه سؤال العصر: مراجعة لقرن مضى، الاجتهاد، السنة 15، العددان 59 و 60، صيف وخريف 2003م، ص 129 - 151.
- 9 - محمد الحداد، محمد عبده: قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني، م. س، ص 36.
- 10- B.Tibi, The Crisis of Modern Islam, Salt Lake City: Utah University Press, 1988.
- 11- انظر: بسام طيبي، جداليات الأصولية الإسلامية وتحديات الثقافة الحديثة، الاجتهاد، السنة 15، العددان 59 و 60، صيف وخريف 2003م، ص 196 - 197.
- 12- محمد الحداد، محمد عبده: قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني، م. س، ص 37 - 38.
- 13- المرجع نفسه، ص 38.
- 14- آلان تورين، نقد الحداثة، ترجمة صياح الجهم، دمشق، وزارة الثقافة، 1998م.
- 15 - انظر: فريدون هويدا، انسداد العالم الإسلامي بالفرنسية وانظر مراجعة وافية للكتاب في: الشرق الأوسط، لندن، 30 / 11 / 2003م.
- 16- انظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1990م.
- 17 - انظر: رضوان السيد، الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية بيروت، دار الكتاب العربي، 2004، ص 43.
- 18- المرجع نفسه، ص 125 - 147.
- 19- International Herald Tribune, March 6, 2003.
- 20 - انظر مثلاً: Bernard Lemis, What went wrong? Oxford University Press, 2001
- 21 - حول ذلك انظر: محمد أركون، كيف نصلح الإسلام والحداثة؟ Le monde Diplomatique, April 2003.

- 22 - حسن شامي، في بعض أصول الإصلاح الإسلامي، العالم العربي في البحث العلمي، العددان 10 و11، 1998م، ص189.
- 23 - نصر حامد أبو زيد، تجديد الخطاب الديني ضرورة معرفية وليس استجابة لاستحقاقات 11 سبتمبر، لندن، 11 / 9 / 2002م.
- 24- رفيق بوشلاله، الإسلام يستوعب الحداثة في داخله، الحياة، لندن، 10/3/1998م.
- 25- من أشهر من يمثل هذا التيار صادق جلال العظم والعفيف الأخضر وغيرهم.
- 26- صلاح الدين الجورشي، الإصلاح الديني جبهة من جبهات النضال الحقوقي، ورقة قدمت إلى مؤتمر: هل يسير العالم العربي في طريق الإصلاح الديمقراطي وتعزيز حقوق الإنسان، بيروت، آذار / مارس 2004م.
- 27- إعلان باريس حول سبل تجديد الخطاب الديني، مؤتمر عقد في باريس بدعوة من مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان تحت عنوان "لا خطاب ديني جديد بدون إصلاح سياسي شامل" وذلك في 12 - 13 آب / أغسطس 2003م.
- 28- إعلان القاهرة: المثقفون العرب يدعون إلى وحدة ثقافية من أجل تجديد المشروع الحضاري العربي، مؤتمر الثقافة العربية عقد في القاهرة بدعوة من المجلس الأعلى للثقافة المصري تحت عنوان "نحو خطاب ثقافي جديد: من تحديات الحاضر إلى آفاق المستقبل" وذلك في يوليو / تموز 2003م.
- 29- The Herald Tribune, July 30, 2002.
- 30 - انظر: عبد الوهاب المؤدب، في مواجهة الإسلام بالفرنسية، وانظر مراجعة وافية للكتاب في: السفير، بيروت، 27 / 7 / 2002 إذ يقول المؤدب: إن الإسلام يحتاج إلى مفكر مثل سينوزا.
- 31- رضوان السيد، التجديد الفقهي والديني، الاجتهاد، السنة 15، العددان 57 و 58، شتاء وربيع 2003م، ص16.