الفصل الرابع

التاريخ الإسلامي، تاريخ الشرق الأوسط، التاريخ الحديث

اسمحوا لي - قبل كل شيء - أن أعبّر عن عظيم امتناني إذ شرّفتموني بمنحي هذه الجائزة❖ التي أسعدتني وأثرت في نفسي كثيراً، ولا أعتقد أنني أستحقها، وليس هناك ما يقنعني بأنه يمكن مقارنتي مع العلماء الكبار الذين حصلوا على الميدالية قبلي، أو أن شيئاً كنت قد كتبته سوف يدوم كما دامت كتاباتهم. أتذكر في لحظات كهذه كلمات أدلاي ستيفنسون Adlai Stevenson ، والذي يقول إن "المديح غير مؤذ إنْ لم تستنشقه"؛ دعوني إذاً أحاول أن أعرّف الشعور الذي أستطيع به أن أقبل هذه الجائزة بأمان. إنني أعتبرها إشارة إلى أن الدراسات الحديثة التي أهتم بها قد أصبحت محترمة، وأنني ربما قد قمت بدور ما في هذا الأمر، حيث باستطاعتي القول عن أعمالي بأنها شيء يشبه ما قاله الشاعر يتس Yeats عن نظرياته لما وراء الطبيعة، وهي أنه لم يكن يؤمن بها فعلاً ولكنها كانت تُشكّل السقالات التي تمكّن بناء أشياء أخرى بدعم منها.

لم ألتق جيورجيوليفي ديلا فيدا Giorgio Levi Della Vida سوى مرة واحدة فقط، لكنني تعلّمت شيئاً منه من خلال كتاب كان قد ألفه في أخريات حياته، يتحدث فيه عن أصدقائه في مرحلة شبابه، وعن نضجه العقلي والمعرفي، وكذلك عن الكيفية التي تبدّت بها موهبته العلمية. وكيف أنه - منذ نعومة أظفاره - كان مدركاً لعظمة إيمانه اليهودي، والذي لم تكن أسرته متمسكة به إذ ذاك، إلا أنها لم تتخلّ عنه تماماً. لكنها كانت قد اقتربت كثيراً من اعتناق المذهب الكاثوليكي. وقبل أن يتمكن من

الاختيار بينهما، رغب في دراسة كل منهما، بالإضافة إلى أديان أخرى وذلك في نصوصهما الأصلية. وبهذه الطريقة وقع تحت تأثير التفسير الألماني للكتاب المقدس في القرن التاسع عشر، والذي طرح أهم الأسئلة، كتلك التي طُرحت حول صحة ومرجعية الكتاب المقدس. وقاد هذا بدوره إلى دراسة فقه اللغة؛ حيث يقول لنا إن رينان قد أصبح "قدوته في مرحلة المراهقة والإله الحارس لخطواته الأولى على طريق المعرفة".(٤)

ثابر في مهمته هذه في إطار ثقافة معقّدة وغنية. حيث توجد في ثنايا الكتاب موضوعات كثيرة و كانت أساسية للثقافة الإيطالية في النصف الأول من القرن العشرين، وتعتبر حركة الحداثة الكاثوليكية، في شكلها الإيطالي، واحدة من تلك الموضوعات. وفي الوقت الذي كتب فيه الكتاب، كان ينتقد تركيز مبدأ الحركة الحديثة في حلول الله في العالم، والذي قد يحوّل الديانة المسيحية إلى نوع من الديانة الإنسانية؛ لقد وجد هذا الأمر أيضاً في فكر معلمه الأول كيتاني Caetani، الذي كان يعتبر الديمقراطية دين المستقبل، حيث يتجلّى الله في حياة الإنسان. في تلك الأثناء، كان ليفي ديلا فيدا نفسه قد تحرّك باتجاه الاعتراف بما هو فوق الوجود المادي؛ والذي من شأنه أن يقدم إجابة للأسرار الكبيرة للحياة الإنسانية، كتلك المرتبطة بالمعرفة والمعاناة؛ ومع ذلك فقد رأى الأهمية التاريخية للتحديث في الحياة الكنسية.(٥)

كتب فيدا أيضاً عن نمو الفاشية، وهي وليدة "الخوف الأكبر" للبورجوازية في العشرينات من القرن العشرين. وكان هو نفسه من أوائل ضحاياها، حيث إنه رفض قسم الولاء المفروض على أساتذة الجامعات، ويوجد هناك سمة لسلطة صارمة في أحكامه ولكنها متلطفة. وعندما يكتب عن جينتايل Gentile، وهو فيلسوف الحركة الفاشية، فإنه ينتقد رغبته بالقرب من مركز الأشياء، وقدرته البارعة في خداع النفس والتي جعلته ينسب إلى بلاغة الفاشية عمقاً ومعنىً لم تكن تمتلكه؛ بيد أنه يعترف بنبل وإخلاص شخصه. وبحسب قوله، فإنه عندما طُرد الأساتذة الذين لم يقبلوا بالقسم، كانت الدموع التي ذرفها جينتايل هي دموع التمساح، ولكن على الأقل كانت دموع

تمساح جيد، إذ كان حزيناً حقاً لأن العملية الجدلية للتاريخ قد أجبرته على أكل ضحاياه.[٦]

يعلّمنا الكتاب شيئاً مهماً آخر عن طبيعة ما يعرف "بالدراسات الشرقية" في عصره، حيث كانت تلك الدراسات متأصلة في الاهتمامات الفكرية الكبرى للعصر، و قامت بإسهام خاص بها في تلك الاهتمامات. ينبثق نفس الموضوع من كتاب آخر، والذي يمكن أن يكون تعبيراً عن الوعي الجماعي لأولئك المهتمين "بالدراسات الشرقية"، والكتاب هو بعنوان "مجريات المؤتمر الدولي السابع عشر للمستشرقين"، الذي عقد في أوكسفورد عام ١٩٢٨.[٧] قد تترك قراءة هذا الكتاب انطباعات واضحة، وأولى تلك الانطباعات هي سيطرة طريقة معينة من العمل، والتي تبدأ بتحليل دقيق للمعنى الدقيق للنصوص الأدبية؛ وهكذا، ولنأخذ بعض الأمثلة، فقد قدّم فارمر Farmer بحثاً عن النصوص الموسيقية اليونانية في اللغة العربية، وقدّم متووك Mittwoch بحثاً عن النصوص الطبية العربية وليفي بروفنسال Levi ñ Provencal عن ابن بسّام. وكانت تلك الطريقة، بالطبع، بعيدة عن كونها بسيطة أو محدودة كما يمكن أن تبدو لأولئك الذين لم يعرفوها. فقد استفادت من كل أنواع العلوم المساعدة لإلقاء الضوء على النصوص، وقامت بذلك لكي تفسر ما هو أبعد من تاريخ تقليد علمي وأدبي. وهنا نأتي مرة أخرى على جذور "الدراسات الشرقية" في علم فقه اللغة الهام، وكان أحد العلوم الواعدة في القرن التاسع عشر. لم يكن هذا العلم أحد علوم اللغات التي ننظر إليها من خلال علاقاتها بعضها ببعض، ولكنه كان يهدف إلى إعطاء نوع من التاريخ الطبيعي للبشر، حيث إن دراسة العلاقة بين اللغات هي أيضاً دراسة للأعراق، والثقافات، والأنظمة الدينية، والأساطير التي تعبر عن وعي شعب ما. ولم تكن العلاقات التي يجب أن تُدرس علاقات تشابه واختلاف، ولكنها كانت أيضاً علاقات نسب وقرابة؛ حيث إن وجود الأسر اللغوية، كان يدل على وجود أسر عرقية وثقافية. إنّنا مدركون الآن لمخاطر هذه الطريقة من التفكير، ولما يمكن أن تسببه من أفكار الاستعلاء والدونية، ولكنها في الوقت نفسه كانت قوة محرِّرة؛ إذ إننا ننظر إلى

الأنظمة الدينية على أنها نتاجات إنسانية، أو كجهود إنسانية للتعبير عن تجربة ما لما هو إلهي، ويمكننا أن نتفحصها ونحكم عليها بنفس الحرية كما نفعل مع المظاهر الأخرى للروح الإنسانية.

كان لهذه الفكرة صلة وثيقة بفكرة أخرى كانت قد أعطت التوجه للبحث العلمي، وهي فكرة تاريخ الثقافات، إذ أنَّ الشيء الذي له قيمة حقيقية في التاريخ الإنساني هو ما أنتجه الإنسان فيما يخص المعتقدات، وأنظمة الفكر، والأشكال الفنية، والمؤسسات، وأن كل مرحلة من التاريخ تتميز بروح معينة، بحيث تتشابه كل نتاجات ثقافتها بعضها مع بعض وتظهر نفس الحقيقة. ويمكن لهذه الفكرة أن تتطور باتجاهات مختلفة؛ حيث يمكننا أن ننظر إلى حضارة الغرب الحديث، منذ عصر النهضة وما بعده، على أنها ذروة التاريخ، وبالتالي سوف تقاس كل الحضارات السابقة بنسبة ما ساهمت به في تلك العملية التي انبثق الغرب الحديث عن طريقها؛ وإلا فإن الحضارات التي أنتجتها الروح الإنسانية يمكن أن تعتبر على أنها منفصلة بعضها عن بعض، وتقف على نفس المستوى، و لكل منها قيمة خاصة.

يبدو أن وجهة النظر هذه هي التي سادت حقاً في مؤتمر عام ١٩٢٨. فقد كان هناك اتفاق عام على أنَّ عمل أعضائه كان يُسهم في التفاهم الإنساني، وبالتالي يسهم في السلام والسعادة. ويبدو أنه كان هناك سبب خاص لظاهرة تهنئة النفس في الخطابات الرسمية، حيث كان ذلك هو أول مؤتمر يُعقد عقب الحرب العالمية الأولى التي عطلّت مجتمع العلماء. تضمن ذلك المؤتمر، شيئاً ذو أهمية عامة أكثر. فقد نظر أولئك الحاضرون إلى أنفسهم على أنهم يعملون على إرجاع "الشرق" إلى معرفة ذاته الحقيقية، وأيضاً لاستحضار "نورالشرق" ليشارك بالمعضلات المشتركة للإنسانية. يقول البروفسور بريستيد Breasted في أثناء المأدبة: "إنها مهمتنا...أن نبسط أيدينا بالاحترام والولاء على الرؤية المشوهة والمتبدلة للماضي، مع آلام لا تنتهي لكي نعرف ما هي تلك الملامح المبجلة التي كانت كذلك في الماضي، ومن ثم نعيدهم لكي نعلن عن رسالتهم إلى العالم الحديث".[٨]

وفي رد على ذلك، هتف رئيس المؤتمر لورد شالمرز Lord Chalmers قائلاً: "إن المجاملة الدولية في مأمن على أيد المستشرقين الخائنة الخادمة".[٩]

يبدو أنه كان هناك شعور دافئ ينبض بروح الجماعة بين أولئك النفر من الحاضرين. كان جميعهم كهنة لسرٍ ما. وعلى الرغم من قصوره، كان ذلك هو النوع الوحيد من التجمع في ذلك الوقت، والذي كان من الممكن فيه مناقشة أيّ مظهر لثقافة أو تاريخ أو للحياة الاجتماعية "للشرق" باهتمام ومعرفة بالغين. لم يكن هناك حقاً أية مؤتمرات متخصصة (فالمؤتمرات الجدية الأولى التي عقدت لتناقش مشكلات المجتمع والثقافة العربية المعاصرة كانت هي اللقاءات الثلاثة التي عقدت في باريس في الأعوام (١٩٣٦ و ١٩٣٧ و ١٩٣٨).[١٠] وعلاوة على ذلك، فقد كان معظم الحاضرين مدركين نقاط التشابه الفكري. وكما هو الحال مع أتباع الطرق الصوفية، فقد كان كل منهم يعرف السلسلة التي ينتمي إليها؛ أي سلسلة المعلمين التي ينتمي إليها كل منهم وأخذ علمه ومعرفته عنها ابتداء. ذهب أعضاء شعبة الشرق الأقصى بعضهم مع بعض ليضعوا إكليلاً من الزهورعلى قبر جيمس ليك James Legge، وهو مترجم المؤلفات الصينية الكلاسيكية،[١١] واقترح أعضاء الشعبة الإسلامية "بحماس" إرسال برقية إلى تيودور نولديكه يسمونه فيها "المدرس العظيم الذي نوقّره جميعاً".[١٢]

كان الشيء الذي يبدي بجلاء الطبيعة الخاصة لمجتمع العلماء هذا، هو الغياب النسبي لأولئك الذين لا ينتمون إلى السلسلة؛ أي أولئك الذين تُدرس ثقافتهم وتاريخهم. لقد كان بعضهم حاضراً فعلاً، مثل ك. ز. م. فؤاد بيك من تركيا، الذي عُرف فيما بعد باسم فؤاد كوبرولو؛ وطه حسين وعلي عبد الرازق من مصر؛ وبعض منهم من الهند. ولكن لم يكن هناك كثيرون، كما أن إطار المحاضرات التي كان عليهم أن ينسجموا معها، لم تكن ربما تلك التي كانوا ليختارونها أنفسهم. فقد قدّم فؤاد بيك مقالة عن قاموس تركي؛ وقدّم طه حسين مقالتين، تتحدث إحداهما عن استخدام الضمير في القرآن، والأخرى عن بعض نقاط التشابه الغريب بين لايبنيتز Leibnitz والمعتزلة؛ ولم يُشر محمد كرد علي إلى أي نقاط جدلية عندما تحدث عن الدراسات

الإسلامية في أوروبا.[١٣] وتحدّث خلال المأدبة العلامّة الهندي يوسف علي بتعابير محترمة، ولكن ربما بنبرة من الدهشة:

> كان يرغب كرجل شرقي، أن يعبّر عن احترامه وإعجابه لأولئك النساء والرجال العظام والنبلاء الذين شغلوا أنفسهم بدراسة الشرق، في وقت لم يكن الشرق مهتماً كثيراً. كانت الدراسات الكلاسيكية في الغرب، تجري بروح الاستفسار عن عمل العقل الإنساني بدلاً من الاستفسار فقط في علم الآثار للحضارات القديمة، وقد تخيّل إمكانية أن تأتي روح مشابهة على الدراسات الشرقية...وختم المتحدث قائلاً، "أعتقد أن الشرق لن يستطيع أن يفهم نفسه حتى يجلس بتواضع عند أقدام الغرب، تماماً كما أعتقد بأن الغرب سوف يجد تفسيراته الخاصة بالحياة ناقصة حتى يجلس هو أيضاً عند أقدام رجال الشرق الحكماء".[١٤]

تذكّرنا قراءة اقتباس كهذا بمدى تغيّر مناخ الفكر والمعرفة خلال الخمسين سنة الأخيرة. قد يكون النقد الموجّه الآن تجاه تقليد الدراسات الشرقية، وخصوصاً الدراسات الإسلامية. وقد أصبح مألوفاً جداً ويحتاج أن يوصف على نحو موسّع، لأنه يشكّل - بطريقة ما - البداية لنقاشنا، فربما يجدر بنا أن نلّخصه بإيجاز.[١٥] لنبدأ من الاقتراح بأن طريقة المستشرق ـ وهي تحليل لنوع معين من النص المكتوب، وهو عبارة عن نتاج لثقافة دينية رفيعة ـ تعتبر غير كافية إذا ما رغب العالم أن يقول شيئاً مهماً عن الشخصية الإنسانية، أو التاريخ والمجتمع، أو الأدب. يحتاج هذا النوع من العمل، على الأقل، أن يتوسع عن طريق استخدام فروع أخرى من المعرفة لها علاقة بموضوع الدراسة. وبالإضافة إلى ذلك، فقد تكون الطريقة القديمة أكثر خطورة إذا ما قادتنا إلى الاعتقاد بأن هناك جوهراً لا يتغيّر من المجتمعات الإسلامية أو "الشرقية"، والمعبّر عنه في كتابات الثقافة الإسلامية الرفيعة والتي يمكن أن يفهم فقط من خلال دراستها، وأنّ ذلك الجوهر لا يتغير، وبالتالي لا يمكن أبداً لتلك المجتمعات بأي حال أن تتطور.

وبحسب ما يرى النقاد، فإنه عندما يدرك طلاب الشرق المسلم الحاجة إلى فرع معين من الفكر بعيداً عن تحليل النصوص، والحاجة إلى إدخال عملهم في تقليد حي من الفكر، فإنهم لا يستطيعون الاستفادة الكاملة من الأفكار الإبداعية لثقافتنا الحديثة. فهم ما زالوا عبيداً لتقاليد معينة من فقه اللغة المقارن، أو لوجهات نظر بالية عن الأدب أو التاريخ، وبالتالي فإن ما ينتجونه يعتبر هامشياً بالنسبة للحياة العلمية في عصرنا. يتعلّق هذا الضعف، بالنسبة للنقاد، بحقيقة أن علماء الغرب ينظرون إلى العالم الذي يدرسونه على أنه غير فعال أو تعوزه الحيوية، وهو عاجز عن خلق صورة ذاتية تجبرهم على تغيير الصورة التي ورثوها. ويتصل هذا الأمر بدوره بعلاقة قوية معينة، ظهرت في القرن التاسع عشر ولا تزال موجودة، ولكن بشكل مختلف: إنّها علاقة، كما هي دائماً، أقل وضوحاً لهؤلاء الذين يمتلكون القوة من أولئك الذين تمارس عليهم القوة.

إنني لا أنوي الدخول في هذا النظام الكامل من الأفكار. إنني أتّفق مع بعضها وأختلف مع أخريات، وهناك أيضاً أخريات لا أفهمها تماماً؛ ولكنني متأكد على الأقل أنه علينا أن نهتمّ بها بجدّية. إن الأصوات القادمة من الشرق الأوسط وشمال أفريقيا والتي تقول لنا أنها لا تتعرف على نفسها في الصورة التي رسمناها لها، هي أصوات كثيرة للغاية، وهي تلحُّ على أن يتم تفسيرها وفقاً لتنافس علمي أو تفاخر عقلاني. وإذا لم يكن بإمكان العرب والفرس أن ينقلوا صورهم عن أنفسهم لأولئك الذين يدرسونهم من الخارج، فإنه يجب علينا أن نجد التفسير في ثقافتهم ومجتمعاتهم الخاصة بهم بالإضافة إلى تلك المجتمعات الكائنة في أوروبا وأمريكا. وقد يكون صحيحاً أيضاً أنه إذا كانت دراساتنا هامشية للثقافة العامة للعصر، فإننا نكون بحاجة إلى تفسير معقد. إنه من الجدير- على الأقل- أن نسأل أسئلة كهذه، وعلى وجه الخصوص أن نسألهم عما يمكن أن نعتقده كمفهوم مرشد لنا، عن الإسلام ذاته، وعن الحضارة والمجتمع الإسلامي. هذه هي نقطة البداية لنقاشاتنا التي جلبت عدداً من العلماء ليجلس بعضهم مع بعض لكي يفكّروا بالشيء الذي يفعلونه أو يجب عليهم فعله، وما حاول أن يفعله آخرون في الماضي، وهم يحتلون مكاناً في سلسلة أساتذنا العظام.

وإلى حد ما، طبعاً، فإن أولئك الذين يتابعون ما ندعوه الدراسات الإسلامية لا يحتاجون تبرير عملهم بأية تعابير بخلاف تلك الخاصة بهم. فعندما ندرس ديانة تبدأ من الاعتقاد بأن الله قد كشف عن إرادته في كتاب مقدس، فإنه من الأصوب والمهم أن نحاول أن نفهم الطريقة التي فُسّر بها الكتاب وكيف فُسّرت تعاليمه في أنظمة فكر رسمية. هذا هو التقليد الرئيسي للدراسات الإسلامية، والذي أنتج الأعمال الكبيرة لكولدزيهير وآخرين من جيله، ويتم الآن تجديده ودفعه للأمام في أعمال ذات أهمية وأصالة أكثر مثل: التحقق من أصول الفكر الإسلامي، وعلى وجه الخصوص، فكر المعتزلة فيه، والوعي الجديد لأهمية التقليد الحنبلي، ووجهة النظر الأكثر دقة عن العملية التي انفصل بها المذهب السني والشيعي بعضهما عن بعض، ووجهة النظر الأكثر اقناعاً عن الفلسفة الإسلامية بوصفها أسلوباً للفكر استخدمه المسلمون لأهداف إسلامية، وما إلى ذلك من أنظمة غيبيّة كبيرة في أوائل الأزمنة الحديثة. بدأت هذه الأبحاث بالتأثير في الطريقة التي يفكر بها المسلمون بالماضي الخاص بهم، إذ إنَّ نوعاً معيناً من الفكر العربي الحديث يميل إلى أمثال المعتزلة، سواءً أكان يظهرهم بشكل صحيح أم لا. وإن كانت الفلسفة ظهرت مرة أخرى كأسلوب اعتقاد حي.

من الممكن، أيضاً، أن نكوّن وجهة نظر للتاريخ عندما نعتبر انتقال المعرفة عن الله من فرد إلى آخر على أنها العملية المهمة الوحيدة، وبالتالي تكون هي العملية الأكثر جدارة بالدراسة. لقد كان ذلك اعتقاد لويس ماسينيون، الرجل ذي العبقرية الشخصية الفذة والذي انجذب إلى مجال الدراسة هذا. فقد عبّر عن مفهومه للتاريخ على نحو واضح في سلسلة من المؤلفات التي تظهره بقوة فريدة، وذلك في رسائله إلى الشاعر بول كلوديل Paul Claudel.[١٦] إنَّ معنى التاريخ، بحسب اعتقاده، لا يمكن أن يوجد في موضوعية التطور الاجتماعي، بل إنما في العمل الإلهي في البذرة الواحدة،[١٧] ويتم هذا العمل عن طريق وسطاء من بني البشر. قد تظهر صورة الله الغامضة في المواجهة مع "الآخر". ويمكن لمواجهات كهذه أن تحدث ضمن الإطار المنظم لتقليد راسخ، ولكنها يمكن أيضاً أن تكون مواجهات مفاجئة: فقد يتدخل "الآخر" غير

المتوقع في الحياة العادية ويمزقها ويحوّل مسارها. يمكن للإنسان في لحظة تجلي أن يتجاوز صوره الدنيوية ويرى وراءهما جمالاً آخر؛ فالتاريخ عبارة عن سلسلة من الشهود يدخلون حياة بعضهم بعضاً كرسل لحقيقة أبعد من أنفسهم، وسلسلة يمكن لها أن تعبر الحدود الاعتيادية للأديان المختلفة.

كان ماسينيون يعتقد أنه قد انجذب إلى هذه السلسلة، وذلك في حادثة من الصعب أن نقبل كل تفاصيلها كما وصفها هو، ولكنها حدّدت فعلاً وجهة حياته. وهبط عليه عن طريق الشاهد الإنساني للمسلمين سرّ السموّ الإلهي كالسيف يقول: " لقد عرفت الله في المرة الأولى باللغة العربية، وبها صلّيت له أول مرة." [١٨] كانت هذه الحادثة هي بدايته كشاهد، وكمشارك في لغز الاستعاضة، التي يستطيع الإنسان بواسطتها أن يزوّد الآخرين بالشيء الذي لا يستطيعون أن يحصلوا عليه لأنفسهم. وبما أنه اكتسب عن طريق المسلمين معرفة السمو الإلهي، فكيف كان من الممكن له هو أن يكون القناة التي يمكنهم من خلالها أن يصلوا إلى معرفة تجسّد المسيح؟ ترتبط محادثاته مع كلوديل ببحثه عن مهمة ثابتة، وهي الحاجة للاختيار بين التخلّي عن العالم، منتهياً ربما بالشهادة، وبين دراسة مدى الحياة ضمن أحد فروع العلم المعروفة. نجد في الرسائل، أن ماسينيون هو الذي يلح وكلوديل يتردّد. وإلى حد ما، فهو يدفع الآخر تجاه مصير بطولي، وتلاحقه فكرة أنه هو نفسه من أدار ظهره له. وبحسب اعتقاده، فإنه الرد الصحيح الوحيد لنعمة غامرة باعتناق دين جديد. فاعتناق دين هو بمثابة الكارثة، تماماً مثل تغيير الجنس. ولكن شعور ماسينيون المفرط بالروح يجعله قلقاً، كونه رجلاً ذا إدراك وتدبر جيدين، وهو يتلّقى بارتياح من نوع ما قرار الآخر لكي يبقى عالِماً: "أنت لم تعد رومانسياً ولا ممتعاً يا ماسينيون، ولكنه شيء جيد جداً ألا تكون لا هذا ولا ذاك."[١٩]

تعتبر هذه وجهة نظر يمكن أن يُرى التاريخ من خلالها، ولكن ليست لكل فرد، فمعظمنا يعمل على "موضوعية التطور الاجتماعي" ، أو على أفضل الأحوال يحاول أن يتتبع نقاط الصلة بينه وبين "العمل الإلهي المنطلق من بذرة واحدة". وبالنسبة

لنا، فإن السؤال الذي سوف يطرح نفسه حتماً هو: إلى أي مدى، وبأية طرق يمكننا أن نفهم تاريخ وطبيعة المجتمعات حيث يكون الإسلام هو الدين الموروث للأغلبية وذلك وفقاً للديانة الإسلامية.

أودّ أن أقول شيئاً حول هذا السؤال من وجهة نظر من يشتغل بالتاريخ الحديث. كنت أستعدّ مؤخراً لنشر مجموعة من المقالات كنت قد كتبتها في أوقات مختلفة، وكنت أفكر بالأفكار والطرق التي استخدمتها فيها.[٢٠] ويبدو لي الآن أنني قد كتبتها من خلال ثلاثة أنظمة من الأفكار المختلفة، والمتداخلة، والتي يمكن أن نطلق عليها "تاريخ الشرق الأوسط"، و"التاريخ الحديث"، و"التاريخ الإسلامي".

أعني "بتاريخ الشرق الأوسط" تاريخ تلك المنطقة التي تعرف بمسمى لاينطبق عليها، وبالتحديد، في المرحلة الحديثة، حيث تعرّف من خلال علاقتها بنمو القوة الأوروبية وزوالها وبالتالي، فإن موضوعها الرئيس هو التوسع الأوروبي، والعلاقات الخاصة بين القوى الأوروبية الناتجة عن تفكك الإمبراطوريات الإسلامية الكبيرة في العصور الحديثة. تبدو شعوب المنطقة في تاريخ كهذا، إما كأجسام غير فعالة تستجيب لما يحدث لها عن طريق نوبات عرضية من الغضب، أو في وضعية اتكالية، وهي تحاول منع التوسع الأوروبي عن طريق تشكيل حكومة إصلاح فردية، أو في الحصول على مكانة مميزة في النظام الاستعماري، أو في كسب استقلال سياسي ضمن نظام تبعية اقتصادية مستمرة.

إن الفكرة الأساسية لما أسميه "التاريخ الحديث" هي تلك العملية التي تدعى "التحديث"، التي تحدث في مراحل مختلفة تنشأ من جراء التعاقب الطبيعي بعضها خلف بعض: فالتحديث يعرّف بتعابير مشتقة من العلوم الاجتماعية، ليعني مثلاً، توسيع السلطة البيروقراطية على المجتمع، أو ازدياد سيطرة المدن في الريف، أو الاتجار بالزراعة، أو الابتداء في صناعة على نطاق واسع، أو نشوء طبقات في المدن بشكل معروف، كما هو الحال في المجتمعات الصناعية الغربية، أو تشكيل نخبة مثقفة بطريقة معينة.

يمكن أن نعرّف "التاريخ الإسلامي" ضمن سياق حديث، من خلال الاستمرارية لتقليد ما في حضارة ذات ثقافة راقية، أقيمت حول مركز من القوانين والمبادئ الدينية، وفي تفاعله التدريجي مع أفكار قادمة من الخارج، وخصوصاً مع مجموع الأفكار التي يمكن أن نطلق عليها اسم "القومية".

تبدو الطرق الثلاث جميعها صحيحة بالنسبة لي فيما أرى، والمشكلة التي تطرحها هي في الحدود التي يمكن من خلالها لكل واحدة منهما أن تستخدم بفائدة. فالخطر المتضمن في استخدام الطريقة الأولى أو الثانية هو في توسيعها إلى الحد الذي يجعل الطبيعة الخاصة للمنطقة وشعوبها مغيّبة، وكأننا نراهما كأمثلة لعملية فردية متصلبة عالمية النطاق. ونستطيع أن نتجنب هذا المأزق إذا ما حدّدنا بعض الفروق الدقيقة. ويمكننا أن ننظر إلى تاريخ السيطرة البريطانية والفرنسية في الشرق الأوسط، على سبيل المثال، على أنه مختلف عن السيطرة البريطانية في الهند؛ لأنها تحدث إلى حد كبير ضمن الحدود التي يفرضها بقاء الدولة العثمانية والدولة الفارسية والدولة المغربية. ويجب على القوى أن تراعي مصالحها ضمن ذلك الإطار، مكوّنة محميّات غير رسمية، وتتصرف - أحياناً - على أنها هيئة واحدة، أي "المحفل الأوروبي"، وتتصرف أحياناً أخرى على شكل تنافسي؛ وتتابع تلك المنافسات من خلال المجتمعات والدول المحلية التابعة. وهكذا، وبالنظر إلى تاريخ الشرق الأوسط من هذا المنظار، فإنه يصبح تاريخاً للعلاقة المعقدة بين القوى العظمى والقوات المحلية الصغيرة، وهي علاقة مأساوية وغير مستقرة، وتنتهي من وقت لآخر بدمار المجتمعات القديمة.

وبنفس الطريقة، إذا أردنا أن ننظر إلى تاريخ الشرق الأوسط وفقاً "للتحديث" فعلينا أن نأخذ في الحسبان طبيعته الخاصة: أولاً، التوازن المتنقل والهش بين الزراعة المستقرة والحياة الرعوية البدوية في المناطق شبه القاحلة في العالم. وهذا يعني، كما يذكرنا مارشال هودكسون، أن القاعدة الزراعية للمجتمع المتحضّر ضعيفة وأن إنجازاتها عرضة للضياع؛ [٢١] وثانياً، فإن أساليب العمل الاجتماعي خاصة بالمجتمعات التي ليس لها مؤسسات رسمية دائمة إذ تحدد الطرق التي يتم بها اكتساب

القوة واستخدامها ونقلها. يجب أن يتم تحليل العمل الاجتماعي، في مجتمعات كهذه، حسب التحالفات، وحسب أنظمة رعاية وعلاقات متغيرة بين المناورة السياسية والسيطرة البيروقراطية، وحسب أدوار الوساطة التي تضطلع بها الجماعات الغامضة التي اعتدنا الآن على تسميتها بـ "الوجهاء" وفي نفس الوقت قادة ومحركي الرأي ووكلاء للسلطة.

إنَّ خطر المفهوم الثالث، ذلك الذي سميته "التاريخ الإسلامي"، هو نوع مختلف ما، وهو رؤية التاريخ على أنه تكرار لا نهاية له من أنماط معينة من السلوك، ومشتق من نظام غير متغير من المعتقدات. وهكذا، فإذا ما نظرنا إلى أمثلة من أفكار متداولة هذه الأيام، فسنجد أننا ننظر إلى القومية على أنها ليست أكثر من نسخة جديدة لفكرة "إسلامية" للسيطرة السياسية، كما يتم تفسير نقاط ضعف معينة لمجتمعات الشرق الأوسط الحديثة نسبة إلى غياب فكرة الدولة، أو ضعف التقليد العقلاني في الفكر الإسلامي.

هذه المشكلات التي يطرحها المفهوم الثالث هي ما أود دراستها الآن. هل من الممكن أن نفسّر التاريخ الحديث بتعابير إسلامية محددة، دون الوقوع في فخ الإيمان بجوهر غير متغيّر للإسلام ومعرّف بحسب صيغه المكتوبة؟

نستطيع أن نجد بداية الجواب لهذا السؤال في أفكار أصبحت الآن مألوفة، لمفكرين اجتماعيين مثل كليفورد جيرتز Clifford Geertz.[٢٢] وإذا ما نظرنا إلى الدين من وجهة نظر عالم اجتماع أو مؤرخ، فإننا نجد أنه ليس فقط عبارة عن نظام من الافتراضات عن طبيعة الله والإنسان، ولكنه نظام (إذا لم تكن تلك كلمة رسمية جداً) من الرموز: أي صور أو أجسام أو كلمات أو شعائر تفيد في التعبير عن مفهوم معيّن للكون، أو فكرة ذات انسجام بعيد نوعاً ما بين طبيعة الواقع وطرقنا الاعتيادية في التصرّف والتفكير والتخيل. هذه الرموز هي التي تعطي المعنى للعمل الاجتماعي، وبالتالي هي التي توجهه، إذ إنها ليست انعكاسات بسيطة إطلاقاً لكل ما يوجد، وهي تحتوي بداخلها أيضاً على نوع ما من المبادئ التي يمكن عن طريقها أن ينظر إلى الأفعال

على أنها تستحق الثناء أو اللوم، وبالتالي تحدد الحدود لما يجب أو يمكن فعله. ويجب ألا نفسر بالتالي مثل هذه الرموز في عزلة عن سياقاتها، ولكن عن طريق اتصالها بالأعمال الاجتماعية التي تعبر عنها وتوجهها. وهكذا، فعندما تتغير، فإننا نحتاج أن نسأل فيما إذا كان ذلك يكشف عن تغيير اجتماعي مهم، وثمة لحظات من التمزق أو الاضمحلال وذلك عندما تتلاشى الرموز ذاتها وتستبدل بأفكار مجردة أو ايديولوجيات ليست مقبولة على نحو تام لكي تجسّد في رموز مستقرة ومعروفة عموماً. وحتى عندما لا تبدو أنها قد تغيّرت، يجب علينا أن نسأل فيما إذا كانت تعبّر عن نفس الحقيقة الاجتماعية التي كانت تعبر عنها في الماضي. لربما تمكنا هنا أن نجد تشابهاً مع تلك الأسماء القبلية التي تتواصل عبر القرون، والتي يمكن باستمرارها أن تخفي عنّا حقيقة التغيير، هذا إذا لم ينظر لما وراءها. فعندما نقرأ عن القرى الفلسطينية في القرن التاسع عشر وهي تعبّر عن نزاعاتها نسبة للصراع القبلي القديم بين القيسية واليمنية، أو نسبة لجماعتين تتنافسان على الأرض والماء في السودان في القرن الثامن عشر، وتزعم تحدرها من سلالة الأمويين والعباسيين، فإنه يجب علينا أن نحذر من أن نعزو ذلك إلى استمرارية لا توجد حقاً.

يترتب على ذلك أنه من الخطر بمكان أن نحدد تمايزاً دقيقاً بين الإسلام "الحقيقي" وبين شيء آخر، أو أن نعطي للتصريحات الرسمية الموجودة في كتب التشريع وعلم اللاهوت مكانة لا تستحقها. وإذا ما نظرنا من هذا المنظار، فإن كل ما اعتقد فيه الناس على أنه الإسلام فإنه هو الإسلام، وإن الشيء الذي كنا ندعوه الإسلام "الشائع" قد يكون له أهمية مميزة، مهما كثرت إمكانية شجبه من قبل القانونيين وعلماء اللاهوت. وقد انبثق من هذه الرؤية توسع مهم لدراستنا للإسلام؛ لذا لم نعد ننظر إلى الدين شائع الانتشار على أنه بدعة يجب إنكاره وشجبه، أو أنه يتألف من مجموعة من الأساطير والخرافات السمجة التي لا يؤبه لها. لقد تمت دراسة دور الأضرحة الريفية ونسب الأولياء بطريقة تكشف عن القوة المحركة للمجتمع الريفي، وقد بدأنا نفهم أهمية النظر مجدداً إلى تلك الحركات المعروفة التي استخدمت لغة الجهاد، وأن ننظر

إليها على أنها أكثر من حركات " تعصّب" لا هدف لها، وكذلك كحركات من أكثر من نوع واحد، حيث يمكن للغة الجهاد أن تعبّر عن حقائق مختلفة عديدة.[٢٣]

ما أنشده هنا، ليس دراسة لهذه الحركات المعروفة، بل سأحصر عملي على تقليد رفيع ومدني ومثقف للإسلام. حتى ولو لم يعتبره المؤرخ أنه الإسلام "الحقيقي" الوحيد، فإنه لا يزال مهماً بالنسبة له. ومرة أخرى، عندما ندرس ديناً منبثقاً من الاعتقاد بأن الله قد تجلّى للإنسان من خلال كلمته، ومجتمعاً تسيطر عليه المدن، كمراكز حكومة وسيطرة اجتماعية، فإنه علينا ألاّ نتجاهل أو ألا نقدّر جيداً أهمية المثل الأخلاقية المتمثلة في آدابه، وخصوصاً أنواع الأدب التي تعتبر ذات صلة بالكلمة الموحاة من الله. وعندها نستطيع أن نجد في كتابات كهذه ليس تعاليم أخلاقية وقانونية فحسب، ولكن ـ ما يمكن أن يكون أكثر أهمية ـ أنماطاً مثالية معينة من الشخصية الإنسانية، وطرقاً معينة من التفكير والعقل تعتبر نوعاً ما مقدسة، كونها طرقاً تخدم أهداف الله لأجل العالم الإنساني.

ومن الطرق الجيدة للوصول إلى دراسة لهذه الأنماط المثالية في سياقها التاريخي هي تلك التي تكون من خلال كتب و معاجم السيرة. وهنا يذكر إتش. إي. آر. جيب، في مقالة مشهورة، أن الهدف الأساسي لكتب السيرة والمعاجم هو تسجيل التاريخ الداخلي الحقيقي للإسلام، ذلك المتعلق بتطور ونقل قوام الحقيقة والثقافة، وذلك عن طريق سلسلة متواصلة من الرجال والنساء، أي الشهود على الحقيقة.[٢٤] هذا صحيح، ولكن يجب أن نضيف شيئاً آخر: تحتوي هذه الكتب والمعاجم فيما تسجله وتحذفه وفي أساليبها المميزة في التعبير، على صورة إنسانية معينة؛ أي نمط مثالي لما يجب أن يكون عليه المسلم المهتم والمثقف والملتزم بالقانون، ولا تصف هذه الصورة حقيقة تاريخية فحسب، بل إنها ساعدت في صياغتها، وعملت كواحدة من تلك القوى التي أطرت نظرة الرجال لأنفسهم وبالتالي لحياتهم.

وبالطبع، فإنَّ أعمالاً كهذه يجب أن تُفسّر بقدر من العناية والحذر. فالصورة التي تحتفظ بها كانت قد تطوّرت ببطء عبر مرحلة طويلة وعلى مدى قرون عديدة.

ويجب علينا ألا نهمل الاختلافات المكانية والزمانية وسوف أركز اهتمامي، فيما أقوله، على المرحلة الأخيرة من التطور؛ أي القرنين الأخيرين أو نحو ذلك، وخصوصاً تلك الأمصار التي تمتد، من تونس إلى العراق، التي تعرّضت لتجربة عميقة وطويلة للحكم العثماني؛ وقد نحتاج ربما إلى أن نفكر في المغرب وإيران وشمال الهند بطرق مختلفة نوعاً ما.

وعلاوة على ذلك، فإن لكل كاتب مبادئه الخاصة في الانتقاء والتأكيد؛ فهو يكتب بهدف يجب علينا أن نتنبّه إليه. وإذا أخذنا مثالين من القرن التاسع عشر، حيث يوجد هناك التونسي ابن أبي الضياف الذي يكتب على مستوى الجماعة الداخلية للساسة والمسؤولين رفيعي المستوى، ويركز على خدمة الدولة والنجاح الدنيوي؛ [٢٥] أما عبد الرزاق البيطار والذي يسجّل حياة الرجال المتعلمين والأتقياء داخل وحول دمشق، فإنه يفعل ذلك من وجهة نظر الوجيه المحلّي بثقافة دينية مع بعض السجلات من الخدمة المحلية؛ وكان يركز أكثر على القيادة التعليمية الاجتماعية.[٢٦]

مرة أخرى، هناك شيء ما غير حاسم في ما يقوله كتّاب كهؤلاء؛ فهم لا يصفون كيف كان الرجال وماذا فعلوا فحسب، بل إنما ـ سواء عرفوا ذلك أم لا ـ وضعوهم في ذلك النمط لما يجب أن يكونوا عليه، وما يجب أن يفعلوه؛ إذ تتكرر نفس تعابير الثناء مراراً وتكراراً. ومن الأمثلة التي يذكرها البيطار، نجد أحمد باشا من بين العلماء والأولياء، وقد كان حاكم دمشق آنئذ في زمن المذبحة التي حدثت للمسيحيين في عام ١٨٦٠، وقد أقدمت الحكومة العثمانية على إعدامه بسبب تواطئه المزعوم في تلك المذبحة. كان البيطار ينتمي إلى تلك المجموعة من الوجهاء من ساحة الميدان الذين أدانوا المذبحة، ومن الواضح أنه كان يتهم أحمد باشا ببعض الإهمال لواجباته، ولكن انتقاداته كانت مغلفة، وبلغة المديح التقليدية غالباً. ويبدأ السيرة بنسب أحمد الديني: فقد كان دارساً للفقه ومنتسباً لجماعة الخلواتية. وكانت تقواه تعتبر نوعاً من المبرّر لعدم كفاءته، إذ كان منكبّاً على الصيام والصلاة وبالتسليم لله، مما جعله يهمل ما يخصّ

العمل الدنيوي، وترك الباب مفتوحاً أمام الرجال الأشرار ليقوموا بأفعال سيئة. وعندما مات، جعلوا موته أيضاً ضمن نمط مألوف: فقد دُعي شهيداً.[٢٧]

من الممكن، مع هذه التحفظات، أن نستخلص من قصص السيرة صورة للشخصية الإنسانية التي كان لها تأثير ليس على الطريقة التي كان ينظر بها الكتّاب إلى أولئك الذين يكتبون عنهم فحسب، بل إنما على الطريقة التي كان يفكر بها هؤلاء الأشخاص بأنفسهم، وكانوا يحاولون أن يرسموا بها حياتهم. إنها صورة معقدة ومتنوعة وتحتاج أن تُعرَّف بأكثر من وجه؛ أولاً، إنها صورة العالم أكثر منها من صورة "الولي". وقد أصبح هذا الاختلاف الآن اختلافاً مألوفاً،[٢٨] فهو يشير إلى طريقتين في اكتساب ونقل المعرفة عن الله، ويوازيهما نوعان مختلفان من الدور الاجتماعي. "فالعالم" هو من تكون وظيفته الأساسية تطوير ونقل مجموعة العلوم الدينية المستخلصة من القرآن والحديث، وهو بالتالي يؤدي وظائف معينة في المجتمع، كمعلّم أو قاض، أو مفتي، أو خطيب في مسجد للمصلّين، ولكنه بإمكانه أيضاً أن يكون قائداً ومتحدثاً عن الرأي المدني. أما "الولي" فهو ذلك الصوفي الذي يكون هدفه الأساسي متابعة طريق ذي تهذيب أخلاقي وروحاني، ويمر عبر مراحل معروفة، وينتهي بمعرفة تجريبية عن الله، ويقوم أيضاً بمهام اجتماعية محددة، كمعلّم لهذا الطريق، وكمرشد روحي لأولئك الذين يرغبون بتعلّم ذلك الطريق، وذلك كقناة يمكن من خلالها للنعم الإلهية أن تصل إلى الإنسان. وفي المجتمعات الريفية، يمكن للولي، أو العائلة التي تحافظ على قبره بعد موته، أن يقوم أيضاً بوظيفة عامة أكثر، وذلك كموقع محايد تجتمع عنده الطوائف الاجتماعية المختلفة، ويتم فض النزاعات، ويمكن، في وقت الحاجة، أن تنشأ قيادة تتجاوز خلافات الجماعات. يوازي هذين النوعين أسرتان من الكلمات تجسدان مفاهيم مختلفة للطرق التي يتجلّى بها الله للإنسان، وهي تلك المشتقة من الجذر ع ـ ل ـ م (علم، علوم، عالم، علماء)، وتلك التي تأتي من الجذر ع ـ ر ـ ف (معرفة).

في المرحلة التالية التي نتناولها الآن، نجد الفرق بين الاثنتين قد أصبح أقل وضوحاً مما كان عليه من قبل، فقد أصبح معظم "العلماء" أعضاءً في الطرق الصوفية، وقد شغل بعضهم مناصب رفيعة فيها، وفي معظم الأحيان، كانوا ينتمون إلى طرق كانت تصرّ على الطاعة الصارمة للشريعة، ولكننا نسمع عن عالم تونسي رفيع كان ينتمي إلى إحدى الطرق الأكثر تطرّفاً، ألا وهي العيساوية.[٢٩] وبما أن قواميس السيرة تعتبر بشكل رئيس شكلاً مدنياً من الأدب، فيكون التركيز تجاه العالِم أكثر منه تجاه الولي، وتجاه الوصول إلى المعرفة أكثر منه تجاه الحالات الروحية النادرة أو عمل العجائب. ويعبّر هذا الأمر عن الحياة المدنية، حيث كان أعضاء الطرق الصوفية، والأوصياء على قبور الأولياء، ينجذبون إلى نظام العلم إلى درجة أصبحوا فيها جزءاً من المجتمع المدني بشكل كامل.[٣٠] وهكذا فإن ابن الضيّاف يسجّل تاريخ عائلة مرتبط بضريح من ساحة مشهورة في تونس، وهي باب سويقة، حيث يذهب حفيد الولي الريفي الذي أسسه إلى جامع الزيتونة، ويدرس الفقه إلى مستوى متقدم، ومن ثم يعود ليصبح شيخ الزاوية (الضريح).[٣١] إن المعلّم الصوفي الذي لم يكن يقبل حدود التعلم المدني كان يثير بعض المقاومة، إذ يُسجّل أحد المؤرخين الصدمة التي شعر بها المجتمع الدمشقي عند قدوم وليٍّ كردي كانت تعاليمه ترفض الحلول الوسط للحياة المدنية، وكان تأثيره على حاكم المقاطعة، الذي كان كردّياً أيضاً، تأثيراً سيئاً.[٣٢]

يمكن أن يُعرّف النمط المثالي للعالِم وفقاً لطيف آخر والذي كان يتراوح بين خدمة الحاكم والبعد عن القوة وشؤون العالم. وكان المتخصصون في الحديث والمتخصصون في الفقه يتوازنون بشكل متقلقل في المجتمعات حيث كانت الأدوار الاجتماعية تميل إلى الغموض. فقد قبلوا في معظم الأحوال التقليد اللاحق للفكر الاجتماعي السنّي، والمتمثل بطاعة السلطة والتعاون معها، وذلك كأمر واقع وضروري للحفاظ على مجتمع متحضّر ومنظّم، ولكنهم حافظوا أيضاً على مسافة أخلاقية معينة من الحكّام. فغالباً ما كان العالم يظهر على الأقل ممانعة رسمية في قبول منصب القاضي، ولكنه لم يكن يمانع كثيراً في تولي منصب المفتي، وقد عكس ذلك

حقيقة اجتماعية: فباعتبارهم حاملي لواء القيادة والرفعة في المجتمع المدني، فقد رغب العلماء بالمحافظة على موقع بحيث لا يكونون مجبرين بالقيام بكل ما يطلبه منهم الحكّام، أو أن يكونوا مرتبطين بشكل مباشر بالنزاعات التي تطرأ بين الحكّام والمحكومين، أو بين طائفة أو عائلة وأخرى. وكانوا يعبّرون أحياناً عن عدم رضاهم عن تصرفات الحاكم، ولكن بطريقة حذرة وحكيمة، وذلك كي لا يفقدوا الوصول إلى السلطة التي بدونها لم يكن بإمكانهم أن يقوموا بدورهم كقادة اجتماعيين على نحو فعّال.(٣٣)

كان هذا الموقف من السلطة أحد مظاهر العلاقة المتناقضة مع المجتمع وشؤونه. فقد كانت الحياة المثالية للعالِم حياة مكرّسة للتعلّم، وتتصف بازدراء أو زهد وعدم ثقة في أمور الدنيا. عبّر هذا الأمر المثالي عن نفسه في أشكال معينة من الكلام والعمل، حيث كان العالم يتجنب التجمعات العامة، ولم يكن يشارك في الضحك أو الكلام الصاخب، وكانت أخلاقه رفيعة ولغته مترفعة. ولكنه مع ذلك كان مشاركاً في حياة المدينة. وكان شاغلوا المناصب الدينية يسيطرون على الكثير من ثروة المدينة. حيث كانت لديهم رواتب أو كانوا يتلقون مخصصات ويديرون بها الأوقاف الدينية؛ وربما كان لهؤلاء الذين ينحدرون من عائلات ذات تقليد في التعلم والمنصب الديني في مدينة معينة علاقات مصاهرة مع عائلات التجار أو مشائخ الحرف؛ ويمكن أن يكونوا في شراكة مع المسؤولين المحليين أو التجار بغرض استغلال مصادر المدينة والريف. ولذلك، فإن موقفهم تجاه المدينة يمكن أن يتأرجح بين المراقبة المستقلة الموجهة، وفقاً لمبدأ أخلاقي، وبين الاهتمام بمصالح عائلة أو نظام اجتماعي، ويمكن أن يتنوّع موقف سكان المدينة تجاههم بنفس الطريقة. (وفي الريف أيضاً، يمكن للعائلة المتحدّرة من أحد الأولياء أو الأوصياء على قبره أن تريح نفسها بطريقة ما وكأنها منعزلة عن هموم وعلاقات المجتمع، ولكن في الوقت المناسب كانوا يحصلون على الثروة والمركز الاجتماعي، ويمكن أن يكونوا مرتبطين بشكل وثيق مع ولاة المنطقة أو يصبحوا أنفسهم ولاة، وكان الناس ينظرون إليهم بمزيج من الاحترام والسخرية.)

لم تقدم هذه الصورة الإنسانية الغامضة والمعقدة نموذجاً لحياة العلماء المحترفين فقط. فمفهوم العالِم ليس فئة اجتماعية بحد ذاته. فقد كان من بين أولئك الذين شاركوا- إلى حد ما في الثقافة الدينية الرفيعة- ثلاث مجموعات اجتماعية مختلفة على الأقل؛ ففي عاصمة السلالة الحاكمة التي كانت من القوة والرسوخ لتكون قادرة على السيطرة على المجتمع المدني، كان هناك مجموعة صغيرة من العلماء والقضاة والمفتين والمعلّمين المحترفين ورفيعي المستوى، و كانوا جزءاً مكملاً لجهاز الحكومة. وكان الحال كذلك لدى أولئك الذين شغلوا أعلى المناصب القانونية في إسطنبول والمجموعة الصغيرة من علماء البلاط في تونس. فقد ذهبوا إلى تشكيل مجموعات مغلقة وذات امتياز، كونهم مستقطبين من مدارس مميزة وأيضاً من مجموعات ذات قرابة معينة، وربما ارتبطوا بزواج من المسؤولين الرفيعين أو مع الأسر الحاكمة؛ ففي تونس، فقد كانوا معزولين عن معظم الناس بواقع أنهم ينتمون إلى مدرسة التشريع الحنفية. ثانياً، كان هناك شاغلوا المناصب الدينية والقانونية في المرتبة الثانية، وعلى وجه الخصوص مساعدي القضاة والمفتين والمعلّمين والخطباء في المدن الإقليمية، ثالثاً، كان هناك ممن لم يكونوا علماء، ولكن كان لديهم نفس الثقافة، على الأقل حتى مستوى معين، وبالتالي تطابقوا مع نفس النمط الإنساني؛ وقد يكونوا من مجموعات التجار ومعلّمي الحرف، وموظفي الحكومة المحلية، والأوصياء على الأضرحة أو الزوايا. ولذلك فإن مفهوم العالِم يحدد وضعاً أو منزلة اجتماعية، ولكن ليس طبقة اجتماعية.

يبدو أنه بحلول القرن الثامن عشر تم التوصل إلى استقرار معين في النمط الإنساني المثالي كما عرضناه هنا: وهو نموذج الإنسان المتعلّم حسب التقليد والشريعة، والمنتمي إلى طريقة صوفية ضمن حدود الشريعة، والمحترم للسلطة، والراغب في خدمتها، ولكن مع ابتعاده عنها، مسلماً القيادة لأهل المدينة، ومرتبطاً عن طريق المنفعة في الحفاظ على نسيج من حياة المدينة المنظمة والمزدهرة، والذي لديه خوف وازدراء معين لقوى الريف. بقي هذا النمط تقريباً في حالة استقرار حتى منتصف القرن التاسع عشر. وقد يكون في بعض الحالات تحديدنا المعتاد لمراحل التاريخ خاطئاً،

وقد لا تكون بداية القرن التاسع عشر هي نقطة تحول مهمة جداً، من كافة النواحي، كما تبدو من النظرة الأولى. و صحيح أنه قد حدث في ذلك الوقت شيء علّمنا مارشال هودكسون أن ندعوه التحول الغربي الكبير،[٣٤] وهو اكتساب المهارة التقنية التي مكّنت أوروبا الغربية من تحرير نفسها من قيود قاعدتها الزراعية، وقد قاد هذا التحول إلى توسع شاسع للتجارة الأوروبية، وإلى حدث سيصبح على المدى البعيد حاسماً في تاريخ كلٍ من أوروبا وآسيا، ويتمثل ذلك في تأسيس الحكم البريطاني في البنغال في الستينيات من القرن الثامن عشر. وبعد نصف قرن، وفي نهاية الحروب النابليونية، أدّى التوسع في التجارة على نحو جديد، إلى عملية لا يمكن عكسها؛ أي تقسيم العمل على نطاق عالمي بين منتجين صناعيين أوروبيين وآخرين مصدّرين للمواد الخام الأولية. على كل حال، كانت هذه العملية - في مراحلها الأولى - تحدث في معظم الوقت ضمن إطار إداري وقانوني يحافظ عليه حكام محليون. ولمدة نصف قرن آخر تقريباً، كان لا يزال تفسير الحياة السياسية للشرق الأوسط، ومثلها في ذلك أجزاء أخرى من آسيا، يتم وفقاً لذلك التوتر بين الحكومات المركزية وسلطات الأقاليم التي ظهرت قبل ذلك بكثير، أما خارج الجماعات الصغيرة للمسؤولين الرفيعين الذين يخدمون الحكام الأوتوقراطيين (المطلقين)، فقد كانت التغيرات التي تحدث في أوروبا بالكاد قد بدأت في التأثير في أذهان الرجال. حتى الحدث الذي يبدو لنا الآن على أنه كان حاسماً، كالاحتلال الفرنسي للجزائر عام ١٨٣٠، يمكن أن يكون قد بدا في البداية على أنه حلقة أخرى من الصراع الطويل للسيطرة على موانئ شمال أفريقيا، حيث إنّ الحلقة السابقة قد حدثت فقط قبل أربعين سنة، وذلك عندما استولى الداي في الجزائر على وهران من الإسبان.

خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر، إذاً، كان من الممكن لتفاعل القوى الاجتماعية أن يحدث بنفس الطريقة تماماً كما حدث من قبل، ومن أجل الصورة الذاتية التي عكستها وشكّلتها لكي تستمر بالوجود. يمكننا أن نجد مثالاً لهذا - ليس مثالاً نموذجياً تماماً ولكنه لا يزال مهماً - في قصص السيرة عن البطل الجزائري عبد

القادر الجزائري. لدينا على الأقل اثنتان منها حيث قام بكتابتها عالمين في دمشق، حيث قضى سنواته الأخيرة في المنفى: كتب البيطار واحدة، وكتب الأخرى مؤرّخ ينتمي إلى الطريقة النقشبندية، وهو عبد المجيد الخاني.[٣٥] يتمكن الاثنان من رؤية سيرته من وجهة نظر تقليدية. فيتم في البداية إثبات نسبه الروحي: أي تحدّره من سلالة الرسول، ودراساته في الفقه، ودخوله في الطرق الصوفية ـ القادرية في بغداد، على أيدي سلالة الولي والوصي على ضريحه، والنقشبندية في دمشق عن طريق مولانا خالد، الذي قابله في الحج، وينظر إلى نضاله ضد الفرنسيين من منظار الجهاد، والاعتراف الرسمي لحكمه (البيعة)، ويتضمن اتخاذه للّقب سلطة مصدق عليها سماوياً، ألا وهي أمير المؤمنين. وينطبق نفس الأمر أيضاً على سنواته في دمشق، حيث يخبرنا كتّاب السيرة عن حجّاته، ودخوله في طريقة أخرى ـ وهي الشاذلية، والمأخوذة عن الشيخ محمد الفاسي ـ ولدراسته لابن عربي مع مجموعة من الطلاب، ودفنه قرب قبر ابن عربي. لاشك أن هناك عنصراً تقليدياً في هذا، ولكن يبدو أن عبد القادر نفسه قد شكلّ حياته الخاصة فيما بعد وفقاً لنموذج تقليدي. وعلى الرغم من أنه من الممكن أن تكون هناك عناصر تجديد في سياسته خلال سنوات الصراع مع الفرنسيين، إلا أن مواجهته للقوة الأوروبية لا تبدو أنها هزته بشكل كبير. فقد عاش في دمشق كما عاش وجهاء المدينة، ولكن بوجود اختلاف متعلق بالقوى التي وازن بينها، وذلك بين الحاكم وبين مجتمع المدينة، والذي أضيف إليه أمر ثالث، وهو القناصلة الأوروبيون. يمكن أن تفسّر أعماله العامة بسهولة وفقاً لدور الوجيه أكثر منه تلك الطموحات السياسية التي كانت أحياناً تنسب إليه، وهذه الأعمال العامة لم تكن كل حياته. وربما عبّرت السلسلة الطويلة من التأملات الصوفية التي كتبها في منفاه، بعنوان "المواقف" أو "المحطّات الروحية"، بشكل عام عن حقيقة حياته، كما رآها الآن، أكثر من عمله الذي سمّاه "السنوات التي لم أكن أعرف فيها نفسي".[٣٦]

في الوقت الذي بدأت تهتز فيه هذه الصورة؛ أي بالقلاقل والاضطرابات الاجتماعية والأخلاقية، التي حدثت في بعض الأجزاء من الشرق الأوسط خلال

ستينيات وسبعينيات القرن التاسع عشر، فقد حلت عقبها عقود تعد فاصلة حاسمة في تاريخ هذه المنطقة. يحدث هناك تغيرٌ أساسيٌّ في القوة؛ فالتغيرات الحاسمة في القوة العسكرية وتراكم رأس المال، والذي يجعل السيطرة على الأسواق والمواد الخام أمراً ضرورياً فيما بينها، وقد أدى ذلك إلى التوسع في السيطرة الأوروبية. لم تعد أوروبا راغبة في إدارة أعمالها ضمن إطار قانوني وإداري بحيث تتم المحافظة عليه من قبل حكام أوتوقراطيين محليين، كما حدثت سلسلة من التدخلات الحاسمة: الهجوم الإسباني على المغرب عام ١٨٦٠، وتأسيس السيطرة المالية في الدولة العثمانية، واحتلال تونس عام ١٨٨١، ومصر عام ١٨٨٢. وفي نفس الوقت، نشأت هناك طبقة مثقفة من نوع جديد. تأسست مدارس حديثة: كالاتاساري في إسطنبول، والصديقيّة في تونس. كان لدى أولئك الذين تعلّموا فيها وسائل تواصل جديدة تحت تصرفهم. فقد وصلت خطوط التلغراف (الرسائل البرقية) إلى الشرق الأوسط في الستينات من القرن التاسع عشر، حيث أدخلته إلى السوق العالمي وفتحته على أحداث العالم بأسره، فالأزمة الشرقية في السبعينات من القرن التاسع عشر وأحداث أخرى في نفس العقد كانت الأحداث الكبيرة الأولى التي عرفت في كل أنحاء العالم بمجرد حدوثها. ظهرت صحف الرأي الأولى، في اللغة العربية و التركية والدوريات الثقافية؛ وظهر هناك شيء ما يمكننا أن نسميه " رأي عام" وجماعة جديدة حاولت أن تظهره، وهي أهل الفكر.

ولكي نفهم الاضطرابات التي سببتها هذه التغيرات السريعة، فنحن بحاجة لدراسة تفاعل التغيرات الاجتماعية والرموز الدينية أو الوطنية في الحركات الكبيرة المعروفة لتلك الحقبة: مثل تلك التي حدثت في المدن العثمانية والتي بلغت ذروتها بأحداث عام ١٨٦٠ في دمشق، والثورة التونسية عام ١٨٦٤، والثورة الجزائرية عام ١٨٧١، والتي أدّت إلى فرض الهيمنة الكاملة للنظام الاستعماري. وعلى مستوى آخر، نستطيع أن نلحظ في هذه الحقبة اضطراباً كبيراً في حياة المثقفين، ليس فقط أولئك المتدربين في المدارس الجديدة، بل أولئك الذين نشؤوا في الطرق التقليدية

للفكر؛ حيث لا تتخذ مهنهم سبلاً مختلفة فحسب، ولكن الطرق التي يرون بها حياتهم الخاصة تبدأ هي بالتغيّر أيضاً.

مرة أخرى، دعونا نأخذ مثالين لحياة شخصيتين ليستا نمطيتين على الإطلاق، ولكن يمكننا أن نتعلم منهما شيئاً ما. الأولى لمحمد بيرم والتي نعرفها من خلال ما كتبه هو ومن سيرة حياة كان قد كتبها ابنه.[٣٧] فقد ولد في عام ١٨٤٠ لعائلة تونسية من أصل عثماني وكان الخامس ممن يحمل ذلك الاسم، وكانت العائلة قد احتكرت شغل منصب المفتي ونقيب الأشراف الشطر الأكبر من ذلك القرن، حيث كانت العائلة ذات علاقة وطيدة بالبلاط، وترتبط بالسلالة الحاكمة عن طريق المصاهرة. كانت مهنته تقليدية في بدايتها: إذ قام بدراسات في الفقه مع مدرّسين من كلا المذهبين المالكي والحنفي، حيث كان هذا الأمر مألوفاً في تونس، وتقلّد منصباً للتدريس في جامع الزيتونة في عمر مبكر، ونال ترقية سريعة بجهود الباي. ومن ثم نلحظ تغييراً في النمط، إذ يعارض عائلته ومعظم العلماء في دعم إصلاحات محمد بيك ويبدي عدم موافقته على الثأر من قبل الحكومة بعد ثورة ١٨٦٤؛ وهناك إشارة للوعي بالاضطهاد الذي كان يرزح تحته الفلاحين. وتبدأ في عام ١٨٧٣ مرحلة قصيرة من السلطة، إذ يطلب منه رئيس الوزراء خير الدين أن يتولى المنصب، فيرفض في البداية قائلاً إنّه لا يريد أن يكون ملتزماً بطريقة يمكن أن تمنعه من فعل الصواب (فالشروط التقليدية ربما كانت أكثر من ذلك بالنسبة له)؛ ويقبل بالمنصب بعد ذلك، ويتولى مناصب عدة، ويبعث في مهمات إلى فرنسا. وبحلول عام ١٨٩٧، يسقط ظهيره خير الدين من السلطة، ويصبح موضع شك، فيشد الرحال إلى إسطنبول، ويحث الحكومة العثمانية على التدخل في تونس لكي تمنع احتلالاً فرنسياً، وبعد ذلك، وعندما يحدث الاحتلال، يبيع ممتلكاته ويقطع علاقاته مع تونس. في عام ١٨٨٤ يغادر إسطنبول إلى القاهرة، حيث يلعب دوراً ثانوياً كتابع لرياض باشا، ويشغل بعض المناصب الرسمية، ولكنه يعمل بشكل رسمي كصحفي.

إنَّ حياة معظم الأشخاص غامضة، ويمكننا أن نقرأ حياة بيرم بأكثر من طريقة. قد تبدو أنها حياة سياسي قام بدعم الطرف الخاطئ وخسر، ولكنه لم يكن ليرى نفسه بهذه الطريقة. هناك فيما يكتبه إحساس بضعف الإسلام؛ وقد رفض في مرحلة من المراحل منصب المفتي الذي كان وقفاً على العائلة، وذلك بسبب أن "الوقت لم يكن ملائماً لاستعادة مجد هذا المنصب".[٣٨] وكان ينوي أن ينهي كتابه الكبير عن التاريخ والأسفار بعنوان "صفوة الاعتبار"، مزوّداً بمقدمة على نمط مقدمة ابن خلدون (حيث عادت المعرفة الخاصة بفكره إلى الوعي الجماعي للعرب، والأتراك بشكل رئيسي عن طريق الجماعات الحاكمة العثمانية في إسطنبول، والقاهرة، وتونس)؛ ويبيّن فيه كيفية إصلاح الظروف واستعادة "عصر الشباب في الإسلام".[٣٩] كانت وظيفته الرئيسة في المنفى هي العمل في الصحافة؛ فقد أصبح العالِم عن طريق الوراثة عضواً في جماعة أهل الفكر الجديدة، ومستخدماً وسيلة جديدة في إرشاد الناس وتوجيههم في مسار إصلاح التشريع والمجتمع الإسلامي عن طريق إعادة فتح باب الاجتهاد. وفيما يكتبه هو، وما يكتبه الآخرون عنه، يصبح المرء مدركاً لشخص غريب يعيش في العالم، وقد أصبح هذا العالم غريباً: "كان ينظر بحزن إلى العالم وقد بدا له أنه قد جنّ؛ وجد أن كل ما كان نبيلاً في الدين الذي كان يجلّه قد قيدته التناجات الطفيلية؛ وأشار إلى أن الإسلام كان يترنّح وفي سبيله إلى السقوط بسبب انحطاط داخلي".[٤٠]

نأخذ المثال الثاني من الجيل التالي ومن بيئة مختلفة. فقد ولد محمد رشيد رضا في عام ١٨٦٥ في قرية لبنانية. وقد وصف عائلته وبداية حياته في جزء من سيرة حياته.[٤١] كانت عائلته من الأسياد والفقراء (المتحدرين من الرسول)، ولم يكن لديهم من الوقف ما يعيلهم، ولكن كان لديهم تقليد في التعلم، حيث كانت القرية تقع بالقرب من طرابلس، وكانت مركز التعليم السنّي منذ عهد المماليك. إن ما ينقله لنا عن عائلته، يظهر النموذج التقليدي لحياة العالِم. حيث كانوا يفضّلون صحبة المتعلّمين على صحبة حكام طرابلس، وهناك قصص عديدة (بعضها غير مقنع تماماً) عن

الطريقة التي كانوا يقاومون بها إغراءات السلطة؛ فقد كانوا يفتخرون بانصرافهم وزهدهم عن العالم. فقد كان عمّه الأكبر، وهو رأس العائلة، يجتمع فقط بالعلماء والأصحاب، وكان يفضل العزلة والصلاة على صحبة الآخرين، ولم يكن ليسمح بالأصوات العالية أو الضحك في مجلسه، وكان قد ترك نبذة من الشعر تمجّد الحقيقة أنه لم يزر أحداً ولم يقم أحد بزيارته.[٤٢]

يذكر محمد رشيد رضا أنه عندما كان صبياً في مقتبل العمر، بدت عليه بوادر لموهبة فكرية مبكرة، إلا أنه كان يؤثر الوحدة ويحب العزلة. كما أنه كان لا يلقي بالاً لطعامه ولباسه إلى حد بلغ به إهمال ذاته. وقد كانت أسرته وأهل قريته يعرفون عنه بأن الله قد وهبه بعض المنن والنعم، ومن ذلك أنه كان يرى صوراً للأموات، ويبرئ المرضى، ويتنبأ بالمستقبل، وكان معروفاً أنه إذا قام أي شخص بإيذائه، فإنه سوف يعاقب في هذه الحياة. وبالنظر إلى شبابه بعد أربعين سنة، كان يعتقد بأن معظم هذه التجارب كان لها تفسير طبيعي، ولكن قد يكون بعضها رؤى ونعماً إلهية حقيقية، يجب على المسلم التقي ألا يبوح بها لأحد. في ذلك الوقت، على كل حال، كانت عائلته والناس في قريته، يعتقدون أنه كان ولّياً في مرحلة الإعداد. اشتركت جميع الأمور بدفعه نحو مهمّة معينة، وكان هو نفسه مستعداً للذهاب في ذلك الاتجاه، فقد انضمّ إلى الطريقة النقشبندية، ووجد ارتياحاً في طقسها الصامت (الذِكر)، والذي أخذ في ذلك المكان يردد اسم الله وبصمت ٥٠٠٠ مرة يومياً، وعيناه مغمضتان وقلبه موصول مع قلب الشيخ، وعن طريقه هو يتصل مع شيوخ الطريقة ليصل إلى الرسول.[٤٣] انفصل، على كل حال، تدريجياً عن هذه المهمة وعلّمته دراسته للغزالي أنه يجب على الإنسان أن يتصرّف بحرية نابعة من قناعة صادقة، وألا يخشى لائم، وكانت جلسة ذِكر ملاويّة هي المناسبة ليقوم بتطبيق هذا الدرس. أما الموسيقى والرقص فقد جعلته يدرك المخاطر المتضمّنة في استخدام صور للجمال الدنيوي؛ حيث أدانهم بصراحة على الرغم من نصيحة معلّمه، الذي حثّه أن يكون حذراً.[٤٤] وقد بدأ التغيّر في حياته منذ ذلك الوقت، فقد أخذ معه إلى الوعظ أهمية الطاعة الصارمة للشريعة،

والإثم في إجلال قبور الموتى. ازداد إحساسه بالفساد الأخلاقي للإسلام عن طريق المقارنة لما علمه عن أوروبا من الصحف والدوريات. وكانت نسخة من "العروة الوثقى"، الدورية التي كان ينشرها جمال الدين ومحمد عبده في باريس، ويدعوان فيها بالإصلاح الإسلامي، قد أظهرت له إمكانية وجود طريق آخر، وقرّر أخيراً أن يغادر طرابلس إلى القاهرة، وأن يغادر حياة العالِم في المدارس إلى حياة الصحفي.

مرة أخرى، من الممكن أن نفهم هذه الحياة بأكثر من طريقة. حيث إنّ بعضاً مما يقوله لنا يتفق مع عملية مألوفة، وهي تلك لعالِم يدير ظهره لخرافات الريف، ويبحث عن مهنته في المدينة. كان هو نفسه، على كل حال، يراها بشكل مختلف؛ فقد كانت رفضاً مقصوداً لمهمة ما، واختياراً متعمداً لطريق جديد، وإشارةً لاضطراب في نفسه بالإضافة إلى اضطراب في عالمه.

يمثل كل من بيرم التونسي ومحمد رشيد رضا مثالاً لعدد كبير من الرجال من أمثالهم الذين خرجوا وانقلبوا على النمط التقليدي للفكر والحياة في السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر. حيث يحدث معهم نوع من التحول في النمط المثالي للعالِم، وهو تحول يرتبط بشكل رمزي مع شخص محمد عبده. وإذا أردنا أن نفهم هذا التحول وأين تقع أهميته خلال الجيلين التاليين، فيجب أن نسأل ماذا كان يعتقد هذان الرجلان أنهما كانا يفعلان، وما الشيء الذي فعلاه في الواقع؛ وقد نجد أن ما فعلاه ليس تماماً ما كانا يأملان به.

كان هدفهما هو تأسيس مدرسة جديدة من العلماء الذين يجب أن يكون لهم نفس الموقع في الحكومة والمجتمع، كما كان لهم ذلك دائماً. كرّسا معظم وقتهما للتطور الدقيق لعلوم الدين. وكان يطلق عليهما غالباً مصطلح "العصريين"، ولكنّ الكلمة لا تحمل نفس المعاني المتضمنة للتغيير المذهبي، كما حدث مع العصريين الكاثوليك. لقد حاولا في كل موضع أن يربطا نفسيهما بما كانا يعتبرانه التقليد المركزي للفكر الإسلامي، ويظهر تحليلاً دقيقاً فقط، كذلك الذي قام به جيه. جومبير J.Jomier عن تفسير القرآن لعبده ورضا في "تفسير المنار"،[٤٥] وكريستيان ترول Christian Troll في

تحليل أكثر من حديث لو سيد أحمد خان، [٤٦] تلك المواضيع التي يختلفان فيها عن أسلافهما، وذلك عن طريق تفسير جديد ما لآية من القرآن أو استخدام أحد الأحاديث بدلاً من آخر.

ومهما كان حرصهما، فقد قوبل عملهما بمقاومة من قبل عامة العلماء. وكان رضا على علاقة سيئة مع الأزهر، وكان محمد عبده موضع شك هناك، وفي زيارته الثانية لتونس استقبله مدرّسو جامع الزيتونة ببرود؛[٤٧] أما المجموعة التالية من الإصلاحيين الجزائريين، فقد عملت خارج إطار المدارس الدينية الراسخة. لذا كان تأثيرهم بين العلماء جزئياً، وقد جاء متأخراً، وذلك في زمن أصبح فيه التعليم التقليدي والمدارس الدينية أقل أهمية في حياة المجتمع، بسبب أنها لم تعد تعلّم الرجال ما كانوا يحتاجون إلى معرفته لكي يفهموا العالم الحديث، ولم تعد تؤدي إلى مناصب تعطيهم الثروة والهيبة والسلطة. وبالنسبة للعلماء، فقد كان الأثر الباقي للحركة الإصلاحية هو في توسيع الهوّة بينهم وبين الطرق الصوفية؛ وفي الأجيال التالية من العلماء أصبحت العضوية النشطة في إحدى تلك الطرق أمراً نادراً.

يتركز التأثير الرئيس للإصلاحيين - نوعاً ما - في قدرتهم على إعطاء نوع من الشرعية الإسلامية لأناس كان تعليمهم وأهدافهم مختلفة جداً عنهم، وأولئك الذين كانوا يعيشون في عالم من الفكر العلماني (اللاديني). يوجد هنا تضارب في موقفهم، وهو أمر اعتيادي للعلماء الذين ورثوا عنهم هذا التقليد. وفي المراحل الأولى - أي السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين - اتهمهم خصومهم بأنهم كانوا مقرّبين جداً من الحكام، حتى ولو كان الحكام من الأجانب أو من المستبدين، فقد اعتبروا أن محمد عبده كان خانعاً جداً للبريطانيين، وكان بيرم يعتقد بالتأكيد أنه على المصريين أن يحاولوا أن يستفيدوا من الوجود البريطاني، وكان للإصلاحيين التونسيين فترات من التعاون مع الفرنسيين،[٤٨] وكان رضا متهماً بخيانة ذكرى محمد عبده لمحاولته كسب عطف الخديوي عباس حلمي.[٤٩] وقد أصبحت صلاتهم فيما بعد أقرب إلى القوميين من الجيل الأول، أولئك الذين ولدوا في

السبعينيات والثمانينيات والتسعينيات من القرن التاسع عشر، وتعلّموا في مدارس علمانية وتقلّدوا مناصب مدنية. يمكننا في الواقع أن نرى القومية في هذه المرحلة، سواء كانت تركية، أو عربية، أو مصرية، أو تونسية على أنها نابعة من التقاء تيارين من التأثير: الأول هو لأفكار معينة قادمة من أوروبا، والآخر هو لهذه المجموعة من العلماء الإصلاحيين، الذين أمّنوا الشرعية الإسلامية التي كانت ضرورية إذا ما أراد القوميون أن يجذبوا من هو خارج دائرة المثقفين الصغيرة، أو أن يكونوا في حالة طمأنينة مع أفكارهم الخاصة. لم يكن هذا الاتحاد بين المجموعتين اتحاداً سهلاً في بعض الأحيان، فمهما كان العلماء عصريين، فإنه من الممكن ألا يثقوا ببعض نزعات القومية، كما أنهم لم يعطوا ولم يستطيعوا أن يأخذوا دوراً سياسياً رئيساً، ولكن كانت لهم، لمدة جيل أو ما إلى ذلك، الأولية في السمعة الحسنة.

يمكننا أن نرى التقاء هذين التيارين الفكريين في الصورة التي يعطينا إيّاها كتّاب هذا الجيل والجيل التالي لهم عن تطوّر أفكارهم. يذكر طه حسين، في المجلد الثاني من سيرة حياته بعنوان "الأيام" عن المعنى الذي يمثّله "الإمام" محمد عبده، لشخص خرج عن مبادئ الأزهر، وكانت وجهة نظره منفتحة على العلم الحديث وعلى أدب العالم: لقد أكّد له محمد عبده أنه لم يكن يخون الماضي. تظهر نفس الصورة في الجيل التالي في كتاب للجزائري مالك بن نبي. يصف كتاب "مذكرات شاهد على القرن" [٥١] تعليم شاب جزائري نشأ في العقود الأولى من القرن الحالي. وبسبب انغماسه في الأدب الرومانسي الفرنسي، ورؤيته حتى لمجتمعه الخاص من خلال نظرة بيير لوتي Pierre Loti فهو يرفض الإسلام الذي يعرفه، وهو المرتبط بالزعماء الصوفيين في الريف، الذين جلبوا السمعة السيئة للدين، وخدموا مصالح القوى الاستعمارية. كان فكره منفتحاً على فكرة القومية العلمانية، التي جاءته عن طريق جماعة "الشباب الجزائري" ومن مثال مصطفى كمال، ولكنه كان يعارض القبول بها بشكل كامل، وقد تخلّص من مشكلته في تلك الفترة من العشرينيات من القرن العشرين عندما "أصبح الذوق الجزائري مصرياً" [٥٢]، حيث تظهر التسجيلات الأولى للحاكي (الفونوغراف)،

تلك لسلامة الحجازي، في الأسواق؛ وتنتشر أخبار عن سعد زغلول وحزب الوفد؛ وتبدأ جمعية العلماء الجزائريين بنشر الصحف، والتي من خلالها تأتي أفكار الإصلاح إلى الجزائر مع مرور فترة تمتد إلى جيل. يخبرنا المؤلّف أن "ما شعرت به في هذه اللحظة كان شعوراً جديداً لم يفارقني طوال حياتي... كنت وطنيّاً... كان من الممكن أن أقدّم نفسي من هذه اللحظة على أنني ثوري سياسياً ومحافظ نفسياً." (٥٣)

تتمثّل الأهمية الأخيرة للإصلاحيين في أنهم قاموا بتمهيد الأرضية الأخلاقية للتغيير الذي أرادت أن تحدثه الحكومات المتبنية للطرائق العصرية، سواء كانت أجنبية أم وطنية، والحركات الوطنية، حيث كان هناك توسع السيطرة البيروقراطية على المجتمع بأكمله، ورافقه تعزيز للسيطرة الاجتماعية للمدينة على المناطق الريفية المجاورة لها. تضمّنت هذه العملية تدميراً للسلطات الريفية، وعلى الأخص أولئك الذين كانوا يدّعون القدسية الدينية. وكان هناك نوع من الإسلام بسيط وعالمي، يتصف بالحث على احترام الشريعة ولكنه يسمح بإجراء تغييرات فيها، ويعارض السيطرة المعنوية للريف عن طريق قبور الأولياء والأوصياء عليهم، إذ استطاع هذا النوع من الإسلام من إعطاء القدسية الدينية لتغييرات كهذه. (٥٤)

كانت تلك مرحلة قصيرة فقط من التاريخ الحديث. إذ نأتي إلى نقطة فاصلة أخرى في الأربعينيات والخمسينيات من القرن العشرين، وهي بداية مرحلة جديدة قد تحتاج إلى تفسير في عبارات مختلفة؛ ولكن على الأقل في الجيلين أو الثلاثة السابقة، يوجد شيء ما في العملية التاريخية التي لا زال من الممكن أن نطلق عليها تاريخاً "إسلامياً".