الحداثة والتراث: وضع الإسلام في أيّامنا

الأب كريستيان فان نسبن اليسوعيّ*

إنّ الإسلام في أيّامنا هو واقع في غاية التعقّد، وتنوّعه أشدّ بكثير ممّا يتصوّره معظم المراقبين وممّا يظهر لأوّل وهلة، من خلال الخطاب الإسلاميّ المعاصر. إنّه واقع بالغ التطوّر، وهو ينتج من التفاعل بين عناصر متعدّدة. وقد ساعدتني رحلة قمت بها هذه السنة إلى أندونيسيا، وهو أكبر بلد مسلم في العالم، على إدراك ذلك إدراكًا حيًّا. وفي هذا المجال كثيرًا ما ألاحظ خطر نوع معيَّن من «الجوهريّة» (essentialisme)، أي من الرغبة في تحديد نوع معيَّن من «جوهر» الإسلام وحصر الإسلام في هذا الجوهر المزعوم.

لذلك أُظهر كثيرًا من الادّعاء إن أردت أن أعرض، في داخل حدود هذه المقالة، نظرة شاملة إلى العلاقة بين الحداثة والتراث في الإسلام اليوم. ولذلك لا أروي هنا إلاّ بعض معالم هذه الإشكاليّة، كما ألاحظها. فأبدأ بذكر صورة مألوفة نجدها في ذهن عدد من الناس، عندما يتكلّمون على العلاقة القائمة بين الإسلام والحداثة. ثمّ أشير إلى عدد من «المواضع» التي يتركّز حولها النقاش الخاصّ بهذا الموضوع، ممّا يساعد أيضًا على تحديد بعض النتائج.

(*) باحث في الإسلاميّات. أستاذ في كلّيّة العلوم الإنسانيّة واللاهوتيّة بالمعادي (القاهرة)، وفي معهد التربية الدينيّة بالسكاكيني (القاهرة).

صورة مألوفة عند بعض الناس

عندما ينظر باحثون من غير المسلمين إلى قضيّة الإسلام والحداثة، كثيرًا ما يرون أنّ الإسلام - أيًا كان استعماله بعض تيار الحداثة، وخاصّة التكنولوجيّة الحديثة - يمثّل رفضًا للحداثة من حيث هي عمليّة ثقافيّة. وإذا نظروا إلى الإسلام عامّة هذه النظرة، أكّدوا بمزيد من الإلحاح هذه الفكرة عن التيّار الإسلاميّ (islamisme)، أي عن كلّ نظام يحاول تحقيق مجتمع إسلاميّ مبنيّ على بعض القيَم الإسلاميّة والشريعة الإسلاميّة.

يمكن تلخيص الأسباب التي على أساسها يعتبرون (في هذه الصورة المألوفة عند بعضهم) أنّ الإسلام - وخاصّة التيّار الإسلاميّ - يمثّلان رفض الحداثة، في النقاط الآتية:

١) حيث تكون الحداثة متّجهة بكلّ وضوح نحو المستقبل، يعتبر أصحاب هذه الصورة أنّ الإسلام هو عودة إلى الماضي، بما يجعل من ماضي الأمّة نموذجًا شاملًا للمجتمع، فيحول بذلك دون الإبداع والابتكار ويمنع من ابتكار نماذج اجتماعيّة وثقافيّة جديدة ومتنوّعة.

٢) حيث يكون التمييز بين السلطة الدينيّة والسلطة السياسيّة، أو، على مستوى أعمق، بين الدين والمجال السياسيّ، وهو «موضع» من المواضع التي برزت فيها الحداثة، فأخذت ملامحها المتميّزة، يعتبرون أنّ الإسلام هو رفض لمثل هذا التمييز بين الدين والسياسة.

٣) يعتبرون أنّ الإسلام - وخاصّة التيّار الإسلاميّ - هو رفض لبعض قِيَم الحداثة الأساسيّة، كالاحترام الجذريّ للغيريّة وحرّيّة الفرد (وخاصّة الحرّيّة الدينيّة)، والديمقراطيّة، وحقوق الإنسان، وتحرير المرأة الشامل.

٤) وأخيرًا، يعتبرون أنّ الإسلام هو رفض العقل النقديّ، ولا سيّما رفض ممارسة العقل النقديّ في مجال النصّ المقدّس، ويعتبر أصحاب هذه الصورة أنّ هذا الرفض يُغلق الصلة بذلك النصّ التأسيسيّ ويجمّدها.

إنّ هذه الصورة هي التي كثيرًا ما تتحكّم في نظرة عدد من الناس إلى العلاقة بين الإسلام والحداثة، وأرى أنّ هذه الصورة لها تأثير في بعض النظريّات المختصّة بما يسمّونه «اصطدام الحضارات والثقافات». إقتناعي الشخصيّ هو أنّ هذه الصورة لا تحترم واقع العالم الإسلاميّ وأنّها صورة نابعة من النزعة «الجوهريّة» (essentialiste) المذكورة، وفيها كثير من التعميم والتبسيط، وأنّها، بذات الفعل، صورة ظالمة وخطيرة. وهذا لا يعني أنّها لا تثير عددًا من المسائل الحقيقيّة الواقعيّة، فتُبرز بعض النقاط الحسّاسة، والمواضع التي يتركّز عليها النقاش والبحث في داخل الإسلام.

بعض التطوّرات والأبحاث داخل الإسلام في أيّامنا

أريد، في هذه المقالة، أن أُظهر بعض الملامح التي تتّسم بها حركة البحث والتنوّع داخل الإسلام في أيّامنا، بكلّ ما قد ينتج عن ذلك من المناقشات، بل من النزاعات في بعض الأحيان. وأستقي أمثلتي من كلٍّ من الإسلام التقليديّ، ومن التيّار الإسلاميّ (islamisme)، ومن إسلام بعض المفكّرين.

١) عن الإسلام التقليديّ، أختار مثلًا من خارج الإسلام العربيّ. اكتشفته عند زيارة لأندونيسيا قمت بها هذه السنة، وتأثّرت تأثّرًا شديدًا بهذا الاكتشاف، ويبدو لي أنّ الإسلام غير العربيّ قد يصير منبع إلهام وتجديد للإسلام العربيّ، بعد أن كان الإسلام العربيّ غالبًا مرجعًا لغيره من المجتمعات الإسلاميّة.

إنّ أندونيسيا، التي يزيد عدد سكّانها عن ٢٠٠ مليون نسمة (منهم حوالى ١١٥ مليونًا في جزيرة جاوه وحدها)، ما زالت في أغلب سكّانها مجتمعًا ريفيًّا (وإن كانت حركة الهجرة إلى المدينة شديدة هناك أيضًا). ففي أندونيسيا منظّمتان إسلاميّتان كبيرتان: إحداهما التي اسمها «المحمّديّة» (أُنشئت سنة ١٩١٢)، لها تأثير بعيد في المدن، والأخرى

التي هي الكبرى واسمها «نهضة العلماء» (أنشئت سنة ١٩٢٦)، تمثّل ذلك الإسلام الريفيّ خاصّةً (ويقدّر بعضهم عدد أعضائها بـ ٣٠ مليونًا). إنّ «نهضة العلماء» هي الحركة التي تنتمي إليها أغلب المدارس التي تسمّى «بيسانترين» (pesantren) والتي هي مدارس داخليّة دينيّة إسلاميّة نجدها خاصّةً في الريف. تعيش هذه المدارس في تفاعل عجيب ورائع بينها وبين القرى التي تعمل فيها. ويبدو أنّ عدد هذه المدارس الداخليّة الإسلاميّة يقارب الـ ٧٠٠٠ مدرسة. ويرتبط كلّ «بيسانترين» ارتباطًا شديدًا بالشيخ الذي يديره - والذي يسمّى في لغتهم «كياي Kiyai» (أو «نياي Niyai» في حال كونه شيخة)، لأنّ هناك عددًا من هذه المدارس للبنات - وكثيرًا ما يأتي التلاميذ إلى هذه المدارس منجذبين إلى كياي معيّن. وكانت هذه المدارس أصلًا (وأحيانًا ما لم تزل) تقليديّة إلى حدٍّ بعيد، فتدرس ما يسمّونه هم أنفسهم «الكتب الصفراء» («kitab kuning» في لغتهم)، وهي كتب كبار الفقهاء القدماء من المذهب الشافعيّ (الذي هو المذهب الفقهيّ السائد في أندونيسيا).

والحال أنّ بعض هؤلاء الشيوخ (كياي)، العاملين في إطار هذه المدارس، قد جعلوا من هذه الـ «بيسانترين» مراكز للتنمية؛ إمّا بما يُدخلون فيها من نظم مدرسيّة حديثة جدًّا (وهذا ما يكون دائمًا في صلة بتكوين دينيّ متعمّق فيه)، وإمّا بما يربطون فيها بين التنشئة العقليّة والزراعة (ممارسة الزراعة و/أو تعليم الزراعة) أو أنواع أخرى من النشاط الاقتصاديّ. ومن ناحية أخرى، يبحث بعضهم، في إطار هذه المدارس، عن الوصول إلى ما يسمّونه هم أنفسهم «contextualisation»، أي ربط الدروس الفقهيّة بالإطار (contexte) الواقعيّ، بكلّ ما فيه من التطوّرات والتحدّيات. وفي كلّ ذلك بدء تغيير تدريجيّ لافت النظر في داخل معنى كلمة «الفقه»، لأنّي لاحظتُ هناك أنّ معنى كلمة «الفقه» يتّجه نحو التوسّع، فينتقل من مجرّد «العلم والتفكير في الأمور القانونيّة الشرعيّة» إلى تفكير أوسع من ذلك، فيصبح نوعًا ممّا قد نسمّيه، في الإطار المسيحيّ، «علم اللاهوت الأدبيّ والاجتماعيّ» (ولا ننسى أنّ معنى «الفقه» في

الإسلام كان أوسع بكثير من المعنى الذي أصبح مألوفًا بعد ذلك. وفي هذا الباب، أذكر الكياي الحاج محمّد أحمد سجل محفوظ، الذي قابلته والذي يحاول بلورة ما نسمّيه بالعربيّة «فقهًا اجتماعيًا» (بالأندونيسيّة «fikh social»)، فيتفقّه، في نوع من علم اللاهوت العمليّ (بحسب المصطلح المسيحيّ)، جميع المشاكل والمسائل التي يواجهها المجتمع الراهن في أيّامنا. فأشعر أنّ في كلّ هذا حركة كبيرة تتناول مجموعة من الأفكار التقليديّة، من دون أن يحول دونها الكثير من التحفّظات والمخاوف.

ومن ناحية أخرى، نرى عددًا من خرّيجي هذه المدارس (البيسانترين) يواصلون دروسهم في «الأكاديميّات الدينيّة الإسلاميّة الوطنيّة» بمختلف كلّيّاتها الدينيّة، وانطلاقًا منها، لا يقلّ عدد الذين يُكملون تخصّصهم بالدروس الإسلاميّة في أوروبّا أو أمريكا (جامعة ماك جيل Mc Gill خاصّةً في مدينة مونتريال Montréal الكنديّة).

في الحقيقة لا أرى كثيرًا ممّا يعادل هذه الظاهرة في الإسلام التقليديّ الذي يعرفه العالم العربيّ، حيث الذين يلتزمون فكرًا حديثًا في العمق يجدون أنفسهم عادةً، في يوم من الأيّام، خارج الإسلام التقليديّ وفي صراع معه. ومع ذلك فإنّ هناك مفكّرين يحرصون على وضع تفكير حديث في داخل قوالب التفكير التقليديّة، تجنّبًا للعمل بمعزل عن الآخرين. ومن أمثالهم الليبيّ عارف علي النّايذ الذي أعدّ دكتوراه بالتفسير في ماك جيل (لا بل كرّس سنة كاملة لدرس الروحانيّة المسيحيّة في الجامعة الغريغوريّة الباباويّة بروما) وحرص على أن يُعرف بأنّه «سنّيّ مالكيّ أشعريّ شاذليّ».

وما أعنيه بكلّ ذلك هو أنّ الإسلام التقليديّ يستطيع أن يكون الإطار الذي يُعدّ فيه تطوّر إيجابيّ خلاّق بين التقليد والحداثة، ولو بدا حتّى الآن أنّ مؤسّسات الإسلام التقليديّ في العالم العربيّ - ولا سيّما الأزهر - لا تساهم إلاّ قليلًا في مثل هذه الحركة (بل تفضّل في أيّامنا أن تستفيد من جميع الإمكانيّات التي توفّرها التكنولوجيّة الحديثة، من أن تصبح مثارًا

للجدل من قِبَل القِيَم التي أبدعت تلك التكنولوجيّة، كما أشار إلى ذلك مسلم مصريّ هو نبيل عبد الفتّاح).

٢) وهناك تطوّر ثانٍ أحبّ أن أشير إليه، وهو تطوّر التيّار الإسلاميّ نفسه. حين أتكلّم على الإسلاميّين، أقصد ما هو أوسع بكثير من ظاهرة «المتطرّفين»، ولا سيّما «الإرهابيّين». فأشهر حركات التيّار الإسلاميّ هي حركة الإخوان المسلمين، التي أُنشئت بالإسماعيليّة في ١٩٢٨ عن يد حسن البنّا (المتوفّى سنة ١٩٤٩). هذه الحركة في مصر أنشأت فروعًا أو مؤسّسات مشابهة في عدّة بلدان من العالم العربيّ، لا بل في خارجه، وشاهدت أيضًا نشأة منظّمة الإخوان المسلمين الدوليّة. ثمّ ظهرت، في السبعينات بوجه خاصّ، حركات أشدّ صبغة راديكاليّة، وأشدّ تطرّفًا، أمسى بعضها إرهابيّة، كالجماعة الإسلاميّة أو الجهاد وغيرهما. ولكنّنا نجد غالبًا، من ناحية أخرى، حول الإخوان المسلمين، عددًا لا يُحصى من الأفراد الإسلاميّين، ولا سيّما من المفكّرين. وإلى جانب هذا كلّه، هناك بعض الحركات الإسلاميّة، ينتمي أكثرها إلى جنوب القارّة الهنديّة، كالتبليغ. وأخيرًا، عرفت هذه السنوات الأخيرة، في مصر، مجموعة كبيرة من الإخوان الشباب، كثيرًا ما كانوا أصحاب كفاءات علميّة رفيعة إلى حدّ ما، تنفصل عن المنظّمة وتحاول أن تؤسّس حزبًا جديدًا، حزب الوسط، تحرص على أن ينضمّ إليه أعضاء مسيحيّون.

وفي جملة ذلك التيّار الإسلاميّ، نجد، في آن واحد، تنوّعًا كبيرًا إلى حدّ ما في النزعات والخيارات، وفي التطوّرات الحقيقيّة، وهي ليست مجرّد تكييفات منهجيّة، ولكنّها تستند إلى شعور بتحدّيات العالم العصريّ، وتفكيرًا رزينًا، وحوارًا صحيحًا مع الآخرين، وانفتاحًا صادقًا.

لا يُطلب منّا أن نكون ساذجين وأن نُنكر كلّ ما في شرائح واسعة من الحركة الإسلاميّة من جيّد في خدمة المصالح الشخصيّة ومن صراعات للوصول إلى السلطة. ومع ذلك، فمن الخطير أن نقول إنّ الحركة الإسلاميّة ليست إلاّ ذلك.

فمنذ نقطة الانطلاق بدت حركة الإخوان المسلمين لبعض أعضائها أو لبعض مؤيّديها أنفع وسيلة لمقاومة نفوذ الغرب. فقد كان بينهم أناس أذكياء ونزهاء ومنفتحون.. أمّا اليوم فإنّي أرى أنّ الخيار الإسلاميّ لا يعني، في نظر بعض الإسلاميّين، لا عودة إلى الماضي ولا انغلاقًا على النفس. فإنّ الشريعة عندهم لا تعني مشروعَ مجتمع جاهزًا، بل عددًا من المبادئ لا بدّ لأيّ مشروع مجتمع من أن يأخذها بعين الاعتبار لكي يكون صحيحًا، علمًا بأنّ كلّ مشروع مجتمع يجب استئنافه حتمًا في كلّ مرحلة من مراحل التاريخ، وهذا ما يعتقده هؤلاء الإسلاميّون. وكذلك يؤكّد بعضهم بوضوح أنّ مفهومهم للمشروع الإسلاميّ لا يجوز أن يشتمل على أيّ استبعاد لغير المسلمين من المشروع السياسيّ.

وأريد هنا أن أذكر أوّلًا محمّد سليم العوّا: ذلك بأنّ فكره في تنامٍ دائم، ثمّ إنّنا نجد عنده عدّة أمثلة عن اجتهاد حقيقيّ إلى أبعد حدّ. ودليلًا على ذلك، أودّ أن أروي كيف أنّه، إزاء موقف اتّخذه مرشد الإخوان المسلمين الحاليّ، أكّد وأثبتَ، في مقال نشرته إحدى الجرائد الكبرى، أنّه لا يجوز اليومَ، في شرع إسلاميّ صحيح، أن يدور الكلام على وضع «ذِمّة» لغير المسلمين، وأنّ الوضع المقبول الوحيد الذي يحقّ لهم هو المواطنة.

وما يعنيه، في نظر بعضهم، مشروعُ مجتمع إسلاميّ وتطبيق الشريعة هو رفض مجتمع خالٍ من القِيَم ومن أيّ نظام مراجع متعالٍ لهذه القِيَم. وهم يشعرون بأنّ المجتمع الغربيّ قد فقد أساس المراجع المتعالي لقِيَمه، فوقع في النسبيّة، إن لم نقل في العدميّة. وفي نقاش بيني وبينهم، صرّح أحدهم بأنّه مستعدّ لاستبدال عبارة «مشروع إيمانيّ» بـ«مشروع إسلاميّ». وغالبًا ما يُفاجأون بطيبة خاطر، حين يكتشفون تعليم الكنيسة الاجتماعيّ، ويرون أنّ ذلك يوافق اهتماماتهم إلى حدّ بعيد.

وفي مصر، عدّة أسماء تستحقّ الذكر في وجهة النظر هذه، ولقد اختبرتُ إلى أيّ حدّ يمكن إقامة نقاش واضح وصريح ومن دون أيّ تحفّظ مع بعضهم.

أريد أن أذكر، في هذا الإطار، طارق رمضان، حفيد حسن البنّا من أمّه، وابن سعيد رمضان (الذي أقام في جنيف سنة ١٩٥٨، حيث توفّي سنة ١٩٩٥). وُلد طارق في جنيف، وكان من الجنسيّة السويسريّة، ودرّس الأدب الفرنسيّ والفلسفة الغربيّة في إحدى ثانويّات جنيف الرسميّة. وكان في الوقت نفسه عضوًا ناشطًا في منظّمة الإخوان المسلمين الدوليّة. وقد ألّف بعض الكتب وتطرّق فيها إلى قضيّة الإسلام والحداثة، ودلّ على نفاذ بصيرة في تحليله معنى الحداثة، وهذا ما نراه بوجه خاصّ في كتابه الذي صدر سنة ١٩٩٥: *Islam, le face à face des civilisations: Quel projet pour quelle modernité?* (الإسلام وتواجه الحضارات: «أيّ مشروع لأيّ حداثة؟» (ليون ١٩٩٥، ٤٤٥ ص)، حيث كاد أن يتطرّق إلى جميع الأمور المعتبرة مشكوكًا فيها في تلاقي الإسلام والحداثة. وحاول أن يُثبت فيه أنّ الإسلام يستطيع، في آن واحد، أن يستوعب الحداثة وأن يساهم فيها مساهمة خاصّة ولا سيّما في ما يراه حاليًا «أزمة الحداثة» (مستندًا في هذه العبارة إلى آلان تورين (Alain Touraine).

كلّ ذلك لا يعني عدم وجود مشاكل والتباسات في المشروع الإسلاميّ (علينا أن نقول بالأحرى: في المشاريع الإسلاميّة)، لكنّ المقصود هنا هو أن نكتشف أنّ هذا النمط من المشاريع ليس هو مرتبطًا حتمًا برفض جذريّ للحداثة وقيمها. ولذلك يهمّنا أن نكتشف عن أيّ هموم يصدر هذا النمط من المشاريع، وأن نعرف ما هي المستلزمات والتطوّرات التي بوشرت، وانطلاقًا من ذلك، أن تدخل في حوار واعٍ وواضح وصادق: ففي مثل هذا الحوار، عندنا كثير من الأمور التي يجب علينا أن نتقاسمها، ويمكننا أن نكتشف طرقًا لتعاون حقيقيّ لكي نبني المجتمع.

٣) يختصّ التطوّر الثالث بقضيّة العقل النقديّ وتطبيقه على النصّ المقدّس، عند بعض المفكّرين المسلمين.

لا شكّ أنّه، في شرائح واسعة من العالم الإسلاميّ، ما زال هناك

انشقاق بين عمل العقل في جميع المجالات العلميّة (سواء أكان في العلوم الوضعيّة أو في العلوم الإنسانيّة) وعمله في المجال الدينيّ. لقد كثر عدد الذين لا يرون المشكلة، مشدّدين على أنّ الإسلام، منذ نشأته وحتّى في القرآن نفسه، يدعو إلى استخدام العقل. إنّ هؤلاء لا يرون بالكفاية أنّ العقل الذي يحيل عليه القرآن ليس هو عقل العلوم الحديثة. على كلّ حال، لا ننسَ أنّ المشكلة المماثلة في العالم المسيحيّ ما زالت قائمة.

وفضلًا عن ذلك، وبما أنّ القرآن، في نظر الإسلام، ليس هو فقط ما هو الكتاب المقدّس في نظر المسيحيّين، بل يعادل ما هو المسيح في نظر المسيحيّين، فإنّ كلّ ما يتّصل بالقرآن يتّصل مباشرة بقلب الإسلام. ولذلك، فإنّ كلّ مقاربة نقديّة هي حسّاسة إلى أبعد حدّ، ويُشعَر ولا شكّ بأنّها عداوة للإسلام، إن صدرت عن غير مسلمين، وبأنّها نوع من الخيانة العظمى، إن صدرت عن مسلمين. فلا يصعب علينا أن نفهم أنّ القليل من المسلمين نسبيًّا يقبلون مقاربة نقديّة، وأنّ الذين يرون في المقاربة النقديّة فائدة ممكنة للإسلام، لا بل ضرورة لمستقبله، هم أقلّ عددًا.

ومع ذلك فإنّنا نشاهد هنا أيضًا بداية تطوّر. وإذا كان عدد الذين يدخلون في بحث نقديّ لا يزال محدودًا، فإنّ وجودهم نفسه (وهو يزداد، على ما أظنّ) يُظهر، من جهة، إمكانيّة مثل هذا المسعى، وإنّه، من جهة أخرى، أمر معبِّر أن نرى أنّهم، حتّى حين يمسون ضحايا الاستكبار، يلقون تجاوبًا في جمهور يزداد عددًا.

لا أروي هنا إلاّ مثالَين، أوّلهما الباكستانيّ فضل الرحمن (توفّي قبل بضع سنوات)، فهو، في كتابه «الإسلام»، الذي صدر سنة ١٩٦٦ (في نيورك)، ينفي كلّ تنافس بين وجه القرآن الإلهيّ ووجهه البشريّ. فاستطاع أن يقول «إنّ القرآن هو كلّيًا كلام الله، وكلّيًا أيضًا، بمعنى عاديّ، كلام محمّد» (ص ٢٧). إنّ فضل الرحمٰن، الذي وجب عليه أن ينتفي اختياريًّا إلى شيكاغو، معروف قليلًا في العالم العربيّ، ولكنّه مشهور، على ما يبدو لي، في آسية الجنوبيّة والجنوبيّة الشرقيّة.

وثانيهما المصريّ نصر حامد أبو زيد، وهو المنتفي اختياريًا إلى ليدن (Leiden). فقد شدّد على التمييز بين طبيعة القرآن الإلهيّة وطبيعته البشريّة، علمًا بأنّ هذه الطبيعة البشريّة وحدها تقبل بأن يتناولها العلم. وهذا ما جعله يرى في القرآن ظاهرة ثقافيّة مرتبطة بإطار ثقافيّ معيَّن، لا يُفهم، في سير التاريخ، إلاّ في صلة جدليّة بإطارات ثقافيّة لا تزال جديدة، ممّا يحول دون فهم وحيد ومطلق للقرآن. ولأنّ الخطاب الدينيّ الإسلاميّ نَسيي أو تجاهل ذلك، فقد تجمّد وأصبح، في كثير من الحالات، أداة تجاوز للسلطة وتطرّف.

والحال أنّي، بقدر ما اشتدّت التهجّمات على نصر أبو زيد، دهشتُ لضخامة عدد الذين اعتنقوا أفكاره ولوفرة المناقشات التي قامت في شأنه طوال سنتين على الأقلّ.

وإلى جانب مثال مفكّرَين، فضل الرحمن ونصر أبو زيد، هناك مفكّرون آخرون كانت لهم مقاربات شبيهة صدرت عن روح نقديّ، من غير أن يكون لهم اهتمام خاصّ بخدمة الإسلام. فالمفيد عند هذين الشخصين هو أنّهما يتوخّان بصدق، عن طريق مقارباتهما، خدمة قضيّة الإسلام، كما يرونها، وسيزداد عدد أمثالهما يومًا بعد يوم.

أروي هذا التطوّر، وإن كان لا يزال محدودًا، لأنّه يُظهر الإمكانيّات الكامنة حاليًا في داخل الإسلام. كما جرى في المسيحيّة، قد يؤدّي ذلك إلى أزمات شاقّة وأليمة، ولكن يبدو لي أنّ في الإسلام ما يكفي للوصول إلى تخطّيها. ومن جهة أخرى، ليس من الواضح أنّ عليهم أن يمرّوا تمامًا بالطرق التي مررنا بها.

وهنا، في كلامي على المقاربة النقديّة، يمكنني أن أروي ما أكثر عدد الباحثين المسلمين الذي يقومون أنفسهم بتحليل مدروس لمختلف مواقف الإسلام على أنواعه من الحداثة، على مثال المصريّ نبيل عبد الفتّاح في كتابه الأخير الناس والرصاص (بيروت ١٩٩٧).

«مواضع» النقاش والبحث المختصّة بالحداثة

انطلاقًا من كلّ ما سبق، سواء أكان المخطّط المألوف والمنتقَد هنا أم مختلف التطوّرات المذكورة، نستطيع أن نحاول استخلاص «المواضع» (على غرار «المفاتيح» اللاهوتيّة إلى حدّ ما)، التي يتمّ فيها النقاش حول مسألة الحداثة والتقليد. فإنّ الخيارات التي تُتّخذ هنا لها تأثير حاسم في المواقف وبالتالي في وجه الجماعة المعنيّة، علمًا بأنّنا نجد في هذه الخيارات علاقة جدليّة متشعّبة بين الخيارات التي اتّخذها بعض الأفراد والخيارات الجماعيّة.

يقع «موضع» أوّل من «مواضع» هذا النقاش حول مفهوم الشموليّة وفي الوقت نفسه حول مفهوم التعدّديّة. فبأيّ قدر وبأيّ وجه يستطيع الإسلام أن يسلّم بتعدّديّة ثقافيّة حقيقيّة وأن يحقّق شموليّة لا تكون على نسق واحد؟ هل يستطيع أن يحقّق وحدة إيمان عبرَ عدّة نماذج؟ إنّ الوضع المعترَف به للغة العربيّة، وللإسلام العربيّ أيضًا، هو مرتبط بما نقوله. فبأيّ شكل يستطيع المسلمون أن يقبلوا شيئًا من المسافة بين إيمانهم الدينيّ واللغة العربيّة، وبالتالي شيئًا من نزع الطابع المقدّس عن هذه اللغة، ومن ثمّ شيئًا من المسافة بين لغة القرآن واللغة العربيّة الحيّة، من دون أن يُعتبر ذلك انتهاكًا للحرمات؟ وهل يستطيعون، بالتالي، أن يقبلوا أن لا يكون الإسلام العربيّ مقياسيًّا حتمًا، ومن جهة أخرى أن يستطيع الإسلام العربيّ نفسه أن يحقّق عبر عدّة ثقافات عربيّة، فيقبل، على سبيل المثال، أن يكون للإسلام المصريّ خصوصيّته وتختلف عن خصوصيّة العربيّة السعوديّة؟ إنّ هذا التنوّع قائم في الواقع، لكنّ شرعيّته تبقى، في الوقت نفسه، موضوع نقاش هامًّا. وفي هذه الأحوال، يستطيع إسلام جاوه في أندونيسيا، على سبيل المثال، أن يقوم بدور، علمًا بأنّه عرف، على ما يبدو لي، أن يستوعب خلفيّة ثقافيّة هامّة جدًّا تُضفي عليه خصوصيّته.

وهناك «موضع» ثانٍ من «مواضع» النقاش المختصّ بالحداثة في صلته بالتقليد، يبدو لي أنّه «موضع» دور «الوقت التأسيسيّ» والنصّ

المقدّس. فما هو الذي يجب اعتباره هنا إلهيًّا والذي يجب اعتباره بشريًّا، وما هي العلاقة بينهما؟ وبناء على ذلك، أيّ طراز مقياسيّ يُضفى على النصّ المقدّس وعلى الوقت التأسيسيّ، وأيّ طراز تاريخيّ يمكن أن يُضفى عليهما؟ وما هي العلاقة في ذلك بين الحرف والروح؟

وهناك ما يشابه هذا «الموضع»، وهي العلاقة بين ما يسمّى «العقل» و«النقد»، أي بين ما يعود إلى الوحي والعقل البشريّ. وأيّ طراز في ممارسة العقل يُعتبَر مقبولًا، لا بل مرغوبًا في مقاربة ما أُوحي به؟

وهناك «موضع» آخر من «مواضع» النقاش، وهو «موضع» استقلال الإنسان وتبعيّته. فبأيّ قدر وبأيّ وجه يُعترَف للإنسان بالاستقلال؟ وفي أيّ مجالات؟ وما هي الحدود التي يجب فرضها على هذا الاستقلال؟

وفي صلة مباشرة بذلك نجد قضيّة حقوق الإنسان. فهل تُقبل حقوق إنسان وُضعت وصيغت خارجَ إطار الدين الإسلاميّ وبالاشتراك مع غير مسلمين؟ وهل هناك حدود لمثل هذا القبول؟ وهل يُرى أنّ هناك تنافسًا بين حقوق الإنسان وحقوق الله؟ وهل تُقبل الحرّيّة الدينيّة من دون أن توضع لها حدود، وباسم ما؟ بما فيها الحقّ في الانتقال من دين إلى دين آخر، أو في عدم الانضمام إلى أحد الأديان، باسم كرامة الضمير؟

وهناك مسألة تشابه إلى حدّ بعيد كلّ ما سبق، وهي مسألة الصلة بالآخَر، وبالآخَر المختلف: بغير المسلم، وبالمسلم المختلف أيضًا. فبأيّ قدر يمكن أن يُعترَف له بمساواة تامّة في الحقوق - بصفته فردًا وبصفته جماعة - وذلك سواءٌ أكان في عداد الفئات التي ينصّ عنها التقليد الإسلاميّ (كـ «أهل الكتاب») أم لم يكن في عدادها (بصفته، على سبيل المثال، غير مؤمن أو معتقًا دينًا لا يعترف به هذا التقليد)؟

ومن «مواضع» هذا النقاش، أرى كلّ ما يختصّ بوضع المرأة. فهل يمكن أن يُعترَف لها بمساواة تامّة في الحقوق، وعلى أيّ وجه؟ وهل يمكن أم لا إعادة تفسير ما حدّده التقليد أو النصّ التأسيسيّ؟ لفت أحدهم الانتباه إلى أنّ هذه المسألة لم تَحظَ، من باب الصدفة، بأهمّيّة خاصّة،

علمًا بأنّ المرأة تُعتبَر، في بعض وجوهها، رمز الهوية الإسلاميّة.

يبدو لي أنّ آخر «موضع» يجب ذكره هنا هو مسألة تحديد الحداثة نفسه. فكيف يجب تحديدها للجماعة الإسلاميّة، لا بل للجماعات الإسلاميّة في تنوّعها؟ فبأيّ قدر ترتبط الحداثة بالغرب، وهل من الضروريّ أن تمرّ الحداثة بشيء من التغريب، وبأيّ قدر؟ قال بعضهم إنّ المصلحين كانوا، قبل مئة سنة، يسعون لـ«تحديث» الإسلام، في حين نرى اليوم بعضهم يسعون لـ«أسلمة الحداثة». إن صحّ هذا، فلا بدّ أن نعرف أيّ مضمون ملموس يُطلق على هذه الأسلمة. وفي الوقت نفسه، أشعر بأنّنا أمام مسألة في إمكاننا أن نتطرّق إليها معًا، فإنّي أرى، وراء عبارة «أسلمة الحداثة»، اهتمامات قد تكون مشتركة جزئيًا، منها مسألة المعنى، والتعالي، والقِيَم، والمطلَق والنسبيّ، أضيف إليها كيف نتصرّف لكيلا يمسي التحديث اغترابًا، وما معنى الحداثة في المجتمعات التي عاشت تاريخًا يختلف كلّ الاختلاف عن تاريخ أوروبّا وأميركا الشماليّة.

في تحديد «المواضع» التي يتمّ فيها النقاش بين التقليد والحداثة، من الواضح أنّ جميع هذه «المواضع» هي، في الواقع، «مواضع» تطبّق على المسيحيّين أيضًا، وإن بوجه مختلف. وفي الوقت نفسه، أرى أنّ العديد من مسيحيّي مجتمعاتنا في الشرق الأدنى يعيشون تلك المسائل حتمًا بوجه لا يختلفون فيه إلاّ قليلًا عن المسلمين.

ولقد عبّرتُ عن «مواضع» النقاش والبحث هذه في صيغة أسئلة. ذلك بأنّنا، في الكلام على جميع هذه الأسئلة، يمكننا أن نميّز عند المسلمين تنوّعًا في الأجوبة، وإن ما زالت بعض الخيارات تبدو ولا شكّ أنّها خيارات الأكثرين.

الخاتمة

أردت بهذا العرض أن أبيّن، في الكلام على إشكاليّة الحداثة والتقليد عند المسلمين، ما أكثر أنواعها وأشدّ حركيّتها، وأن أشير إلى

بعض التطوّرات الجارية - وإن بوجه لا يزال شروعيًا - وألفت الانتباه إلى «المواضع» التي تُطرح فيها الأسئلة، لنرى، على وجه أفضل، كيف يمكننا أن ندخل في النقاش ولا نكون مجرّد مشاهدين يحترمون آراء الآخرين، بل أن نباشر تبادلًا صريحًا وعميقًا، علمًا بأنّ المطلوب منّا هو أن نبني معًا المجتمع البشريّ.

وفي هذا التحليل، تطرّقتُ بوجه خاصّ إلى التيّارات الفكريّة، وذلك، من جهة، لأنّ الفكر يمكّن من إدراك ما يجري، بوجه دقيق إلى حدّ ما، ومن جهة أخرى، لأنّ الفكر، وإن اقتصر على الأقلّيّة، يؤثّر في المستقبل ويكيّفه. وذلك ما يحتاج إلى الاكتمال بفضل تحليل اجتماعيّ دينيّ، لنرى كيف تعيش عامّة الناس، في واقع الحياة، تلك القِيَم المختلفة وتواجهها. وأظنّ أنّ ذلك يرينا أيضًا صورة متشعّبة ومليئة بالمفارقات.

وفي كلّ ذلك، لا يستطيع الدين أن يساعد الناس على السير في الرجاء إلاّ بقدر ما يتخطّى العقائديّة ويكون قوّة إيمان حيّ بالله الذي ينعم على الناس بأن يحيوا.