الفصل الرابع

# اليهود والمسلمون والحداثة

## (١٧٠٠-١٨٧٠)

Qeikandl.com

إذا كان المسيحيون في أوروبا وأمريكا قد وجدوا التحديث عسيراً، فلقد واجهت اليهود والمسلمين مشكلات أعوص في التحديث، فكان المسلمون يرون الحداثة قوة أجنبية غازية، ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالاستعمار والسيطرة الأجنبية، وكان عليهم أن يتكيفوا مع حضارة شعارها الاستقلال، وهم يعانون من التبعية السياسية.

4

وكانت صيغة الحداثة تتسم بعداء واضح لليهودية، فكان مفكرو التنوير، على الرغم من كل ما يقولونه عن التسامح، لا يزالون ينظرون باحتقار إلى اليهود، إذ وصفهم فرانسوا-ماري فولتير (١٦٩٤ - ١٧٧٨) في قاموسه الفلسفي (١٧٥٦) بأنهم "أمة تتسم بالجهل المطبق" وبأنهم يجمعون بين "البخل الحقير وأبشع الخرافات وبين البغض الشديد لجميع الأمم التي احتملتهم بصدر رحب". وأما البارون دولباخ (١٧٢٣ - ١٧٨٩) الذي يعتبر من أوائل الأوربيين الذين أعلنوا إلحادهم صراحة، فكان يصف اليهود بأنهم "أعداء الجنس البشري". وكان كانط وهيجل يعتبران اليهودية ديناً خانعًا حقيراً يناقض العقلانية تمامًا، وكان كارل ماركس، الذي ينحدر من أصول يهودية، يقول بأن اليهود هم المسئولون عن الرأسمالية، والتي كانت تعتبر في نظره مصدر شرور العالم جمعاء، وهكذا كان على اليهود أن يتكيفوا مع الحداثة في جو من الكراهية.

أما في أمريكا فإن تطورات القرنين الثامن عشر والتاسع عشر قد قسمت المسيحيين البروتستانت إلى معسكرين متعارضين، وكان هناك صراع مماثل بين يهود أوربا الشرقية في الوقت ذاته، إذ انقسم يهود بولندا وجاليسيا وبيلاروسيا وليتوانيا إلى حزبين متعارضين، وقد نهض كل منهما بدور حاسم في تكوين الأصولية اليهودية. وكان الحزب الأول يسمى حزب "الحسيدية"(*) الذي لم يكن يختلف عن "الأضواء الجديدة"، وظهر في نفس الوقت الذى كان الكالفينيون الأمريكيون يشهدون فيه "الصحوة الكبرى الأولى". ففي عام ١٧٣٥ أعلن يهودى فقير من أصحاب إحدى الحانات، اسمه إسرائيل بن إليعزير (١٧٠٠ -

(*) "الحسيدية" Hassidism بالعبرية "حسيدوت" المشتقة من كلمة "حسيد" التى وردت فى العهد القديم، ومعناها "تقى" أو "ورع". وكانت الكلمة تُستخدم للإشارة إلى جماعات يهودية تتسم بالمس الدينى والتقوى، يُقال إنها كانت موجودة فى القرن الثانى قبل الميلاد، ثم أصبحت تشير إلى الحركة الدينية الصوفية التى أسسها وتزعمها "بعل شيم طوف" فى القرن الثامن عشر.

١٧٦٠ ) أنه أُنزل عليه وحيٌ جعله "سيد الاسم" ("بعل شيم"(*) بالعبرية) وهي الصفة التي تطلق على الذين يداوون المرضى بالإيمان ويخرجون العفاريت من الأجساد - في اعتقادهم - والذين كانوا يطوفون بالقرى والمناطق الريفية في بولندا لممارسة معجزات الشفاء باسم الإله. ولكن سرعان ما اكتسب إسرائيل سمعة خاصة لأنه كان يلبي حاجات الفقراء الروحية والجسدية معًا، فأصبح يعرف باسم "بشط" وهو اختصار يضم الحروف الأولى للتعبير العبري "بعل شيم طوف" أي صاحب الاسم الطيب، أو الأستاذ ذو المكانة الاستثنائية. وكانت الفترة التي ظهر فيها من الأوقات العصيبة في حياة اليهود البولنديين، إذ لم يكن الناس قد أفاقوا تمامًا من هول فضيحة "شابتاي"، وكانت الجاليات اليهودية التي وقعت في مشكلات اقتصادية خطيرة منذ مذابح عام ١٦٤٨، تواجه أزمة روحية، إذ إن أغنياء اليهود لم يقوموا، في صراعهم من أجل البقاء، بتوزيع أعباء الضرائب على الجميع بالعدل والإنصاف، فاتسعت الفجوة الاجتماعية بين الأغنياء والفقراء، وقام الأقوياء الذين يرتادون بلاط النبلاء بالسيطرة على "القهال" (مجلس الإدارة المحلية) وأصبح الفقراء بلا عائل ولا سند، وزاد الطين بلة تواطؤ كثير من الحاخامات في ذلك القهر، فلم يراعوا الفقراء، وأهدروا طاقاتهم الذهنية في مناقشات سوفسطائية حول التفاصيل الدقيقة للشرعة اليهودية، فشعر الفقراء بأنهم منبوذون، ونشأ فراغ روحي، وانحطّت الأخلاق العامة، وانتشرت الخرافات. وحاول الوُعّاظ الشعبيون تعليم أفقر فقراء اليهود، وتبنوا قضيتهم، وهاجموا المؤسسة الحاخامية بسبب إهمالها الواجب المنوط بها. وكان هؤلاء "الحسيديون" (أي الأتقياء) كثيرًا ما يشكلون خلايا مستقلة ومجموعات عبادة مستقلة عن الكنيس اليهودي. وهكذا قدم "بشط" المذكور نفسه إلى هذه الدوائر

---

(*) "بعل شيم" Baal Shem عبارة عبرية تعني "سيد الاسم" أو "من امتلك ناصية الاسم"، والمقصود هنا اسم الإله، إذ كان من المعتقد أن من أجاد استخدام هذا الاسم سيصبح قادرًا على التحكم في الكون من خلال التحكم في الذات الإلهية. وتشير تسمية "بعل شيم" إلى مجموعة من المتصوفين اليهود ادعوا مقدرتهم على الإتيان بالمعجزات، وكان مؤسس الحركة الحسيدية إسرائيل بن إليعازر ( الذي عُرف بلقب "بعل شيم طوف" ) أحد هؤلاء.
المسيري، الموسوعة، م ٥ ص ص ٣٥٨ : ٣٥٩.

"الحسيدية" في عام ١٧٣٥ عندما أعلن أنه "بعل شم"، وأصبح الحاخام الخاص بها.

وتمكن "بشط" من إجراء تغييرات جذرية في الحركة الحسيدية التي أصبحت تسعى إلى انتزاع السلطة من أيدي الحاخامات الفاسدين، وتلبية الحاجات الروحية للشعب. وبحلول عام ١٧٥٠ كانت خلايا الحركة الحسيدية قد ظهرت في معظم مدن 'بودوليا'، و 'ڤولهينيا'، و 'غاليسيا'، و 'أوكرانيا'. وتشير تقديرات المصادر المعاصرة إلى أن "بشط" تمكن في أواخر حياته من اجتذاب نحو أربعين ألف من الأتباع، وكانت كل مجموعة منهم تصلي في الكنيس الخاص بها والمستقل عن سواها. وفي أوائل القرن التاسع عشر أصبحت الحركة تسيطر على معظم الجاليات اليهودية في بولندا، و 'أوكرانيا'، وشرق غاليسيا، ورسخت دعائمها في روسيا البيضاء ورومانيا، بل وبدأت تغزو ليتوانيا.

وكانت الحسيدية، شأنها في ذلك شأن بروتستانتية الأضواء الجديدة، حركة جماهيرية تعارض المؤسسة الدينية، فشكلت جماعاتها الدينية، مثلما أنشأت الأضواء الجديدة كنائسها الخاصة بها. وكانت كل منهما حركة شعبية تضم عناصر الموروث الشعبي التقليدي، ومثلما كان رجال البروتستانتية الثورية يهاجمون 'النخبة' بسبب اعتماد رجالها على 'العلم' والخبرة اللاهوتية، كان الحسيديون يهاجون الحاخامات بسبب دراساتهم العقيمة للتوراة، فأعلن "بشط" أن الصلاة لها الأسبقية على دراسة التوراة - وهي خطوة ثورية حقًا، إذ كان اليهود على امتداد قرون طويلة يجعلون دراسة التوراة أساسًا لقبول سلطة الحاخام، ولكنهم رأوا الحاخامات وقد أهملوا المشاكل الاجتماعية الملحة للناس، وحصروا أنفسهم في النصوص المقدسة، وهكذا أدانت الحسيدية تلك الدراسة التي تجعل الدين مقصورًا على 'التوافه'، ولو أن الحسيديين لم يهملوا دراسة النصوص المقدسة بمنهجهم الخاص.

وإذا كانت حركة الأضواء الجديدة في البروتستانتية حركة تحديث روحية، فإن الحسيدية كانت حركة إصلاحية محافظة، وكانت روحانيتها تعتمد على الأساطير، وتقوم على الرموز اللّورية، أي على أسطورة الشرار الإلهي الذي حُبس

في المادة أثناء الكارثة الأولى، ولكن "بشط" غيّر من هذه الصورة أو الرؤية المأساوية إلى تعبير إيجابى عن وجود الإله فى كل مكان، قائلاً إن الإنسان يستطيع أن يجد الشرارة الإلهية فى جميع الأشياء وبصورة مطلقة، فلا يوجد مكان لا يوجد فيه الإله، وكان سبيل المؤمن بالحسيدية حقًا إلى إدراك ذلك الجانب الإلهى الخفى هو أسلوب التركيز التوحّد بالإله ("ديفيقوت"(*) بالعبرية ) فى جميع الأوقات، وكان يقول إنه لا يوجد أى نشاط إنسانى يمكن وصفه بالدنس، مهما كان مغرقًا فى طابعه الدنيوى أو الجسدى، فالإله موجود دائمًا وقريب من الناس، ويمكن الإحساس بوجوده أثناء قيام 'الحسيدى' بتناول الطعام والشراب أو المضاجعة أو إجراء الصفقات التجارية، وكان يؤكد ضرورة إظهار أتباع الحسيدية لوعيهم بهذا الوجود الإلهى. وهكذا كانت الصلاة الحسيدية منذ البداية صاخبة زاخرة بضجيج النشوة والحركات الجسدية الغريبة العنيفة التى كان يقصد بها أن تساعدهم على الاستغراق بكيانهم كله فى الصلاة. فكانوا يصفقون بالأكُفّ، ويلقون برؤوسهم إلى الخلف وإلى الأمام، ويضربون الجدران بأيديهم، ويميلون بأجسادهم إلى الأمام وإلى الخلف. وكان على 'الحسيدى' أن يتعلم - على مستوى أعمق من المستوى الذهنى - أن كيانه كله يجب أن يصبح أداة طيعة فى أيدى القوة الإلهية القائمة فى محيطه المباشر، مثلما يتراقص لهب الشمعة مع كل هبة من هبات الريح. بل وكان بعضهم يقلب نفسه رأسًا على عقب فى الكنيس، تعبيرًا عن انقلاب الذات على نفسها فى استسلامها الكامل للإله.

ولكن التجديدات التى أتت بها "الحسيدية" كانت تضرب بجذورها فى الماضى، وكان يقدمها أصحابها باعتبارها استعادة لحقيقة قديمة عريقة. وكان "بشط" يزعم أنه قد أحاط بعلم الأسرار الإلهية المنسوبة إلى أحيجا الشلواهى

---

(*) "ديفيقوت" Devekut كلمة عبرية تعنى "الالتصاق بالإله" أو التوحد معه ، وتشير إلى مفهوم جوهرى فى التراث الصوفى اليهودى (القبالاه) ، يستند إلى العبارة التى وردت فى سفر التثنية (١١ / ١٢) : "لتحبوا الرب إلهكم وتلتصقوا به" . إلا إن "مفهوم ديفيقوت" لا يعنى الخضوع للإله أو الفناء فيه ، وإنما يعنى التوحد الذى يقود الإنسان إلى معرفة سر الإله وطبيعته ، ومن ثم إلى التحكم فى الكون بل والتأثير فى الإله نفسه .
المسيرى ، الموسوعة ، م ٤ ص ١٧٨ .

Ahijah of Shilo ، معلم النبى إليا Elijah ، وأنه هو نفسه تجسيد لروح ذلك النبى. وكان "بشط" وأتباعه لا يزالون يقرأون النصوص المقدسة بنفس الأسلوب الصوفى القديم، أى إنهم لم يكونوا يقرأون الكتاب المقدس بعين ناقدة أو للحصول على المعلومات، بل كانت دراستهم للتوراة فى ذاتها رياضة روحية. وكان "بشط" يقول لحواريه "سوف أعلمكم أفضل طريقة لتعليم التوراة : يجب ألا يكون الهدف هو أن يشعر المرء [ أو أن يكون واعيًا ] بذاته على الإطلاق، بل أن يصبح مثل أذن صاغية تسمع عالم الأصوات وهو يتكلم، دون أن تتكلم هى" . ومعنى ذلك أنه كان ينصح 'الحسيدى' بأن يفتح قلبه للنص، ويخلص نفسه من الذات، بمعنى تجاوزها والتعالى عليها، وهو صورة من صور النشوة التى تتطلب من 'الحسيدى' أن يدرب نفسه على إحكام السيطرة على طاقاته النفسية، وهو الذى يختلف اختلافًا بيّنًا عن انطلاقات النشوة الجانحة لدى أصحاب مذهب 'الإحياء' الأمريكى . أى إن "بشط" لم يكن يعير أى اهتمام للقراءة الحرفية للنص بل كان يتخطى الكلمات المكتوبة فى الصفحة إلى مصدرها الإلهى، مثلما كان يعلم أتباعه أن يتخطوا سطح العالم الخارجى حتى يدركوا الحضور أو الحضرة الإلهية الساكنة فيه. وتقول قصة من القصص إن "دوف بير" زاره ذات يوم، وكان "دوف بير" هذا ( ١٧١٠ - ١٧٧٢ ) عالمًا متبحرًا فى فنون القبّالة (التصوف اليهودى ) وكُتب له أن يخلف "بشط" فى زعامة الحركة الحسيدية، وناقش الرجلان أحد النصوص "اللوريّة" الخاصة بالملائكة، وانتهى "بشط" إلى أن التفسير الحرفى الذى قدمه "دوف بير" للنص صحيح وإن كان ناقصًا، فطلب من زائره أن ينهض واقفًا، توقيرًا للملائكة واحترامًا، وما كاد "دوف بير" ينهض من مقعده حتى "فاض النور فغمر المنزل كله، وتصاعدت ألسنة النيران من حولهما، فأحسا [ كلاهما ] بوجود الملائكة التى كانا يذكرانها" وقال "بشط" لزائره عندها "إن المعانى البسيطة للنص هى التى انتهيت إليها ولكن أسلوب دراستك لا روح فيه" . أى إن القراءة العقلانية الخالصة، التى تفتقر إلى المواقف 'الشعائرية' وطقوس العبادة التى تصاحب الصلاة، لم تكن كافية لتمكين الحسيدى من رؤية الحقيقة التى تنتمى إلى عالم الغيب والتى يشير إليها النص.

كانت 'الحسيدية' تتناقض من عدة وجوه مع روح التنوير الأوروبية التى كانت

قد بدأت تصل إلى شرقى أوروبا فى أواخر حياة "بشط"، فإذا كان الفلاسفة الفرنسيون والعلماء يعتقدون أن العقل وحده قادر على الوصول إلى الحقيقة، فإن 'بشط' كان يدعو إلى الحدس الصوفى إلى جانب الحدس العقلانى. وكانت 'الحسيدية' تعارض الفصل الذى تدعو إليه الحداثة - بين الدين والسياسة، وبين المقدس والدنيوى - وتتوسل برؤية تكاملية شاملة ترى القداسة فى كل مكان. وإذا كان العلم الحديث قد جرد العالم من سحره القديم، ورأى الكون خاليًا من روح الإله، فإن المؤمن 'بالحسيدية' كان يشعر بوجود الإله وحلوله فى الكون. وعلى الرغم من أنها كانت حركة شعبية، فلم تكن ديموقراطية بأى معنى من المعانى. وكان 'بشط' يعتقد أن 'الحسيدية' العادى يستطيع تحقيق التوحد مع الإله مباشرة، وأنه لن يعثر على الطابع الإلهى إلا فى شخص "الصِّدِّيق" ( أى الرجل الصالح ) الذى تمكن من إحكام فنون "الديفيقوت" أى الوعى الصوفى الدائم بالإله، وهو الذى ليس فى طوق معظم الناس. أى إن 'الحسيدى' كان يعتمد اعتمادًا كاملاً على 'الصَّدِّيق' الذى يرعاه، وهو الموقف الذى كان يمكن أن يدينه 'كانط' باعتباره لونًا من الوصاية الحقيرة. وهكذا كانت 'الحسيدية' تتعارض على أعمق مستوى مع التنوير الذى رفضه كثير من 'الحسيديين' عندما بدأ يتغلغل فى أوروبا الشرقية.

ولم تكن المؤسسة الدينية اليهودية تأخذ 'بشط' مأخذ الجد أثناء حياته، ولكن 'دوف بير' الزعيم الجديد للحركة كان عالمًا نحريرًا ويختلف اختلافًا شاسعًا عن 'بشط'، وسرعان ما انتشرت الحركة تحت لوائه، وعندما وصلت إلى ليتوانيا، لفتت انتباه شخص ذى قوة وسطوة، هو إليجا بن سولومون زالمان ( ١٧٢٠ - ١٧٩٧ ) رئيس (جاءون) أكاديمية فيلنا، الذى استاء أشد استياء من الحركة، خصوصًا تحقيرها لدراسة التوراة، التى كان يحبها حبًا مشبوبًا، ولو أن دراسته للتوراة كانت تختلف كثيرًا عن الدراسات السوفسطائية التى كان يقوم بها الحاخامات البولنديون الفاسدون، كما كانت تتميز بنزعة صوفية عميقة. ويقول لنا أبناؤه إنه كان يعكف على الدراسة طول الليل، وقد وضع قدميه فى ماء مثلج حتى يظل يقظًا متنبهًا. وكانت دراسة التوراة لهذا الجاءون عملاً إيجابيًا لا يقارن بموقف 'الحسيدية' منها، فكان يجد لذة فيما يسميه "جهد" الدرس، ويبدو أن

نشاطه الذهني والنفسي العميق قد أوصله إلى مستوى جديد من الوعي. وحينما كان يسمح لنفسه بالنوم، كانت التوراة تتخلل أحلامه وتجعله يشعر بصعود صوفي إلى الألوهية. وهكذا كانت دراسة التوراة بمثابة مقابلة مع الإله. فعلى نحو ما أوضح الحاخام حاييم فولوزينر (١٧٤٩ - ١٨٢١) الذى سوف نلتقى به فيما بعد، "إن من يدرس التوراة يتصل بالإله، فالإله والتوراة شيء واحد". ولكن الجاعون خصص بعض الوقت أيضًا للدراسات الحديثة فكان ضليعًا فى الفلك والتشريح والرياضيات واللغات الأجنبية وكان يرى أن 'الحسيدية' بدعة مارقة وتعتيمية، فاشتد الخلاف بينهما واحتد، حتى إن مؤيدى 'الجاعون'، الذين كان 'الحسيديون' يسمونهم 'المتنجديم' (أى الخصوم) أحيانًا ما يقيمون شعائر الحداد إذا تحول واحد منهم إلى 'الحسيدية' كأنما مات، وكان 'الحسيديون' بدورهم لا يعتبرون أنصار المؤسسة الحاخامية "المتنجديم" من اليهود الحقيقيين، وانتهى الأمر إلى قيام 'الجاعون' فى عام ١٧٧٢ بإعلان أن 'الحسيديين' فى 'فيلنا' و'برودى' قد حرموا من رحمة الكهنوت اليهودى، وكان طردهم بمثابة صدمة عنيفة قيل إنها أودت بحياة "دوف بير".

وفى أواخر حياة 'الجاعون' حاول حاخام يدعى "شنور زالمان" (١٧٤٥ - ١٨١٣) وكان من زعماء 'الحسيدية' فى أوكرانيا وبيلاروسيا، إجراء مصالحة بين الطرفين ولكن 'الجاعون' رفض الكلام معه، بل إن قيام "زالمان" بنشر كتاب عنوانه هاتانيا (الدستور) (عام ١٧٩١) أدى إلى إصدار مرسوم جديد بطرد 'الحسيديين' من الرحمة الكهنوتية، وكان ذلك يدعو للأسف لأن "زالمان" كان يعمل على وضع نمط جديد من 'الحسيدية' يدعى 'حبد'(٥) وكان يقترب كثيراً من الاتجاه الروحى لخصومهم (المتنجديم) إذ جعل الفكر العقلانى نقطة الانطلاق

---

(٥) "حبد" Habad اختصار للكلمات العبرية الثلاث: "حوخماه" (الحكمة)، و"بيناه" (الفهم)، و"دعت" (المعرفة)، وتدل التسمية على أعلى مراتب التجليات النورانية العشرة حسب المنظور الصوفى اليهودى (القبالى). وقد أطلق الاسم على الحركة التى أسسها زالمان، وابتعد بها عن بعض المفاهيم الحسيدية المتطرفة مثل "التسامى عن طريق الغوص فى الرذيلة"، وإن ظل بشكل عام يدور فى فلك الأفكار الحسيدية التقليدية.
المسيرى، الموسوعة، م ٥ ص ص ٣٦٤ : ٣٦٦.

في رحلة البحث الروحية. كما لم يكن 'زالمان' يعارض بعد المثل العليا للتنوير، بل وحاول إدراجها في الإطار الصوفي الذي وضعه، إذ كان يعتقد أن طاقاتنا العقلية وحدها تعجز عن الاهتداء إلى الإله، فإذا اعتمدنا على حواسنا وحسب - بناء على ما يقوله العلماء والفلاسفة - بدا العالم فعلاً خاليًا من الألوهية، ولكن المتصوف يستطيع أن يتوسل بطاقات الحدس لديه في النفاذ إلى نمط مختلف من أنماط الإدراك يكشف له عن الحضور الإلهي الذي يحلُّ في جميع الظواهر. ولم يكن "زالمان" يعارض العقل، ولكنه كان يدعو وحسب إلى الفكرة المحافظة القديمة التي تقول بأن التفكير العقلاني لا يمثل النمط الوحيد من أنماط الإدراك، ومن ثم فعلى العقل والحدس الصوفي أن يتعاونا في العمل جنبًا إلى جنب. وكان "زالمان" يقول إن اليهود إذا انغمسوا في التأملات العقلانية وفي دراسة الموضوعات العلمانية الحديثة، أدركوا حدود عقولهم وقصورها، فسعوا إلى تجاوزها عن طريق الصلاة التي تهبهم النشوة الروحية. وكان يشجع "الحسيديين الحبديين" على أن يهيئوا أنفسهم للإحساس بالتعالي الروحي عن طريق الحركات العنيفة التي أتى بها "بشت"، وكان "زالمان" نفسه يتدحرج على الأرض حتى يصل إلى نشوة الغيبوبة ويرقص رقصًا جامحا مثل الناس العاديين. ولكن هذه النشوة كانت تضرب بجذورها في الدراسة والتركيز المنتظم، وكان يعلّم "الحسيديين الحبديين" أن يتحكموا في نفوسهم اللاوعية عن طريق النزول إلى مستويات أعمق في عقولهم حتى يلاقوا الحضرة الإلهية في أساس كيانهم، شأنهم في ذلك شأن المتصوفة في جميع التقاليد العظيمة.

ولكن الصراع احتدم بين الحسيديين ومعارضيهم، وقضى 'زالمان' عدة أعوام في السجن في مدينة بطرسبرغ عندما أبلغ 'المناغديم' السلطات الروسية أنه من مثيري الفتن، ولكن العداء بينهما بدأ يهدأ في السنوات الأولى من القرن التاسع عشر، إذ أدرك الجانبان أن خوفهما من بعضهما البعض لا يقارن بما ينبغي خشيته من جهات أخرى، وأن عليهما من ثم أن يتكاتفا ويتعاضدا لمعارضة هذه التهديدات الجديدة، وكان من بين أشد ما يبعث على القلق من تطورات بروز ما يسمى 'بالهسكلاه' Haskalah أو حركة التنوير اليهودي، التي كانت قد بدأت لتوها تتغلغل في صفوف يهود أوروبا الشرقية، وكانت تبدو من البدع المارقة في عيون

الحسيديين والمستاغديين جميعًا.

كانت "الهسكلاه" من ابتكار 'موسى مندلسون' (١٧٢٩ - ١٧٨٦) الابن النابغة لعالم من علماء التوراة الفقراء في بلدة 'ديساو'، بألمانيا، وكان قد انتقل إلى برلين وهو في الرابعة عشرة من عمره ليلحق بمعلمه الأثير لديه هناك، حيث استهوته الدراسات العلمانية الحديثة، وما لبث أن تمكن - وبسرعة خارقة - من إتقان اللغات الألمانية والفرنسية والانجليزية واللاتينية والرياضيات والفلسفة، وكان يطمح في المشاركة في حركة التنوير الألمانية، وأصبح صديقًا شخصيًا لكانط، وكان يقضي وقت فراغه كله في الدراسة. وكان أول كتاب ينشره (عام ١٧٦٧) وعنوانه فايدون محاولة لإثبات خلود الروح على أسس عقلانية، ولم يكن يتضمن أي عنصر من عناصر الدين اليهودي. ولكن 'مندلسون' وجد نفسه مضطرًا للدفاع عن اليهودية، عندما واجه معاداة التنوير للدين اليهودي، وكان ذلك رغم إرادته، إذ تحداه كاهن سويسري يدعى 'يوهان كاسبار لافاتير' في عام ١٧٦٩ بأن يقدم على الدفاع عن اليهودية علنًا، قائلاً إنه إذا لم يستطع أن يدحض الأدلة العقلية التي تثبت صحة المسيحية، فعليه أن يعتنقها، كما أزعجه التعصب في معاداة السامية الذي كشف عنه كتيبٌ أصدره احد المسؤولين الحكوميين في بروسيا عام ١٧٨١، وكان اسم المسؤول 'كريستيان ڤيلهلم ڤان دوم' وعنوان الكتيب 'حول التحسين المدني لأحوال اليهود'. وكانت الحجة التي ساقها 'ڤان دوم' في هذا الكتيب تقول إنه لابد للدولة أن تقوم بحشد مواهب أكبر عدد ممكن من الناس حتى تعمل بكفاءة وتستطيع منافسة الدول الأخرى في العالم الحديث، ولذلك فلابد من تحرير اليهود وتمكينهم من الإندماج الكامل في المجتمع، وإن كان من الواجب ألا يُمنحوا جنسية الدولة أو يسمح لهم بتقلد المناصب الحكومية. وكان المفترض ضمنًا في ذلك الكتيب أن اليهود كانوا بغضاء وأن دينهم همجيّ.

وشعر مندلسون أنه مرغم على الرد فنشر في عام ١٧٨٣ كتابًا عنوانه "القدس : دراسة للسلطة الدينية واليهودية". وكانت حركة التنوير الألمانية تتخذ موقفًا إيجابيًا تمامًا من الدين، وكان 'مندلسون' نفسه، فيما يبدو، يشارك 'لوك' إيمانه المتزن بالإله دون كتبه ورسله، ولكن هذا الإيمان يصعب اعتباره إيمانًا باليهودية.

ويظهر أن مندلسون كان يرى أن الإيمان بوجود إله خيّر أمر يعتمد على المنطق السليم، ولكنه كان يؤكد دائماً أن العقل يجب أن يسبق الإيمان، قائلاً إننا لا يمكن أن نقبل سلطة الكتاب المقدس إلا بعد إثبات صحته عقلانياً. وكان ذلك - بطبيعة الحال - يعكس ترتيب الأولويات الخاصة بالعقيدة التقليدية المحافظة التي كانت تقوم على التسليم بأن العقل لا يستطيع إثبات صحة القصص الواردة في الكتب المقدسة، والتي تقوم على منطق الروح، كما كان 'مندلسون' يدعو أيضاً إلى فصل الكنيسة عن الدولة، وإلى أن يقتصر الدين على الحياة الخاصة للفرد - وكان ذلك من الحلول ذات الجاذبية الكبيرة لليهود الذين كانوا يشتاقون لتحطيم القيود التي تحصرهم في أحيائهم الخاصة، وللمشاركة في التيار الرئيسي للثقافة الأوروبية، فإذا أصبح دينهم مسألة خاصة محضة، فسوف يستطيعون أن يجمعوا بين اليهودية والانتماء إلى أوروبا، وكان مندلسون يصر على أن اليهودية دين عقلاني مناسب تماماً لروح العصر، وأن عقائده تقوم على العقل، قائلاً إن الإله عندما تجلى لموسى عليه السلام فوق الجبل، أنزل على الشعب اليهودي شريعة ولم ينزل مجموعة من العقائد، وإن اليهودية - من ثم - لا تتناول إلا الأخلاق والسلوك الإنساني، وتتيح لعقول اليهود حريتها الكاملة. ويبدو أن 'مندلسون' لم يكن يحيط بالكثير من العناصر الصوفية والأسطورية في اليهودية، وكانت محاولته المذكورة هي المحاولة الأولى في سلسلة من محاولات إقناع العالم الحديث بقبول اليهودية عن طريق فرض قالب عقلاني عليها، وهو غريب عنها - مثلما كان غريباً عن معظم الأديان.

كانت أفكار 'مندلسون' - بطبيعة الحال - بغيضة للحسيديين وخصومهم (المتنجديم) في أوروبا الشرقية، بل ولليهود من أتباع المذهب 'الصحيح' في العالم الغربي كله، إذ شتمه الجميع، وقالوا إنه سبينوزا جديد، وإنه مارق هجر الدين وانضم إلى 'الأمميين'، ولابد أن 'مندلسون' أحزنه ذلك، فعلى الرغم من أنه كان يجد الكثير من الغريب والمستعصي على التصديق في اليهودية التقليدية، فإنه لم يكن يريد أن يتخلى عن 'الإله' الذي يؤمن اليهود به، ولا عن هويته اليهودية. ومع ذلك فقد كان لديه عدد كبير من الأتباع، إذ كان الكثير من اليهود قد أعربوا عن رغبتهم، منذ حادثة 'شابتاي زيفي'، واشتياقهم إلى تجاوز القيود التي تفرضها اليهودية التقليدية عليهم، وكانوا يجدون فيها لوناً من الحبس، ومن

ثم أسعدهم أن يحذوا حذو 'مندلسون'، فيخالطوا مجتمع 'الأمين'، ويدرسوا العلوم الحديثة، ويحافظوا على خصوصية إيمانهم. وكان مندلسون من أوائل الذين ابتدعوا طريقة للخروج من 'الغيتو' والانضمام إلى أوروبا الحديثة دون أن يضطر اليهود في سبيل ذلك إلى رفض انتمائهم لشعبهم وتراثهم الثقافي الخاص بهم.

وبدأ بعض هؤلاء 'الماسكليم' ("المتنورين") يجمعون بين الانخراط في الحياة الفكرية لحركة التنوير وبين دراسة تراثهم الخاص من وجهة نظر علمانية. واتجه بعضهم، على نحو ما سوف نرى، إلى إجراء استكشاف علمي حديث للتاريخ اليهودي، وبدأ الآخرون في دراسة اللغة العبرية والكتابة بها، وهي اللغة المقدسة التي كانت مخصصة للصلوات وشعائر العبادات بين اليهود التقليديين. وبدأ دعاة التنوير 'الماسكليم' في خلق أدب عبري جديد، فأضفوا العلمانية على تلك اللغة المقدسة، في سعيهم للعثور على أسلوب أو شكل جديد للشخصية اليهودية، والتخلص مما كانوا يعتبرونه من خرافات الماضي، وتشجيع المجتمع المتنور على قبول اليهودية.

ولكن قدرة اليهود على المشاركة في التيار الرئيسي للثقافة كان محدودة إلى درجة بعيدة، بسبب القيود الخارجية المفروضة عليهم، فلم تكن الدولة تعترف بهم قانونًا، ولم يكونوا قادرين على المشاركة في الحياة السياسية، وكانوا من الناحية الرسمية، ما يزالون معزولين عرقيًا. ولكن الماسكليم كانوا يعلقون آمالاً كبيرة على التنوير، إذ رأوا أن اليهود قد ظفروا بحق المواطنة في الدولة العلمانية التي قامت في الولايات المتحدة بعد الثورة الأمريكية. وعندما جاء نابليون بونابرت، الحاكم الذي تشرب روح التنوير، فأمسك بزمام السلطة في فرنسا، وبدأ يبني امبراطورية قوية، بدا لليهود - لفترة ما - أن قرون الاضطهاد الطويلة قد انتهت وأنهم سوف يُمنحون المساواة والاحترام أخيرًا في أوروبا أيضًا.

كانت الحرية هي صيحة المعركة للثورة الفرنسية واللواء الخفاق لحكومة نابليون في فرنسا، وشعر اليهود الذين كانوا يتوقون للفرار من 'الغيتو' بفرحة طاغية، وهم بين مصدّق ومكذب. حين أعلن نابليون أن يهود فرنسا سوف يتمتعون بحق المواطنة الكاملة في الجمهورية، ومن ثم قام في يوم ٢٩ يوليو ١٨٠٦ باستدعاء

رجالات اليهود من رجال الأعمال وأصحاب البنوك والحاخامات إلى فندق أوتيل دى فيل فى باريس حيث أقسموا قسم الولاء للدولة. ولم تمض أسابيع معدودة حتى دعا نابليون إلى عقد هيئة لأعلام اليهود أطلق عليها اسم "السنهدرين الأكبر"(*) - و"السنهدرين" هو المجلس الحاكم اليهودى الذى لم يجتمع منذ تدمير المعبد فى القدس عام ٧٠ ميلادية. وكانت صلاحية هذه الهيئة هى الموافقة الدينية على قرارات المجلس القديم. وغمرت اليهود نشوة عارمة، وأعلن الحاخامات أن الثورة الفرنسية كانت بمثابة "الشريعة الثانية التى أنزلت على طور سيناء"، و"خروجنا من مصر، وحريتنا الثانية"، وأن "العصر المشيحانى قد وصل إلى هذا المجتمع الجديد القائم على الحرية والمساواة والإخاء". وكلما اكتسحت جيوش نابليون بلداً من بلدان أوروبا، طبق نابليون هذه المبادئ فيه - فى هولندا، وإيطاليا وإسبانيا، والبرتغال، وبروسيا. وكان يرغم البلدان واحداً بعد الآخر على تحرير اليهود فيه.

ولكن عداء التنوير لليهود كان قائماً حتى أثناء اجتماع المجلس الأول فى عام ١٨٠٦، على نحو ما اتضح فى الخطاب الذى ألقاه 'لويس كونت موليه'، رئيس شرطة نابليون، وتضمن الإساءة إلى اليهود، إذ قال إنه سمع أن المرابين اليهود فى 'الألزاس' كانوا يتجنبون الالتحاق بالجيش ويسلخون السكان بفرض الفوائد الربوية على القروض، وإن على المندوبين اليهود فى المجلس أن يقوموا - من ثم - ببعث روح الأخلاق المدنية القويمة التى فقدها اليهود على امتداد قرون طويلة من "الوجود الحقير". وفى ١٧ مارس ١٨٠٨ فرض نابليون قيوداً اقتصادية على اليهود بموجب ما أصبح يسمى فيما بعد "بالمراسيم البشعة"، إذ أدت إلى إفلاس آلاف الأسر اليهودية فى السنوات الثلاث التى طبقت فيها، ويقول المؤرخ

---

(*) "السنهدرين" Sanhedrin صيغة عبرية للكلمة اليونانية "سندريون" وتعنى "مجلس". وكان الاسم يطلق على الهيئة القضائية العليا المختصة بنظر القضايا السياسية والجنائية والدينية فى المناطق التى كان يعيش فيها اليهود فى فلسطين. وثمة خلافات بين المؤرخين حول ظهور "السنهدرين" كمؤسسة، وإن كان من المتفق عليه أنه بدأ يفقد أهميته تدريجياً حتى اختفى تماماً فى القرن الرابع الميلادى.
المسيرى. الموسوعة، م ٤ ص ص ٦٣ : ٦٥.

الأمريكى "نورمان كانتور" إن نابليون قدم لليهود صفقة مثل "صفقة فاوست"، أى إنهم كان عليهم أن يبيعوا روحهم اليهودية الفريدة فى مقابل تحريرهم. والواقع أن الدولة المركزية الحديثة لم تكن قادرة - على الرغم من تشدقها بالحرية - على السماح بوجود 'جيوب' مستقلة غريبة عنها، مثل 'الغيتو'، وكان على بناء الدولة المستنيرة أن يتسم بالوحدة القانونية والثقافية، وكان اليهود يمثلون "مشكلة" لابد من حلها بإزالتها، بمعنى أنه كان على اليهود أن يصبحوا فرنسيين بورجوازيين ينتمون إلى المجتمع الكبير، وأن يتخلوا عن أسلوب حياتهم المنفصل، ويقتصروا على الحياة الشخصية الخاصة فى ممارسة دينهم، أى إنه كان على اليهود، باعتبارهم يهوداً، أن يختفوا.

أصبح الحل الفرنسى هو النمط المتبع فى تحرير اليهود فى سائر أوروبا. وإذا كان الاتجاه الجديد إلى قبولهم فى المجتمع أفضل من العزلة القديمة، فلم يكن السبب فى ذلك مقصوراً على المثالية النبيلة للتنوير، بل كان ناجماً عن حاجات الدولة الحديثة، ولقد سبق أن أدت هذه النزعة البراجماتية نفسها، على نحو ما رأينا، إلى قبول التعددية فى دستور الولايات المتحدة، أى إن الحكومات كانت تحتاج إلى الانتفاع بجميع الموارد البشرية المتاحة لها حتى تستجيب استجابة فعالة لتحدى العالم الحديث وتبنى المجتمع المزدهر، ومهما يكن الدين الرسمى للدولة، فإن البرامج الاقتصادية والصناعية الجديدة كانت تحتاج إلى الجميع من يهود وبروتستانت وكاثوليك وعلمانيين. وكانت تحتاج بصفة خاصة إلى ما ذاع عن اليهود من ذكاء وفطنة فى التجارة، بل كانت الحكومات ترى من الضرورى أن تفيد الدولة بهذا الرصيد البشرى.

ولكن مظاهر التعصب القديمة ظلت قائمة، فإذا استثنينا فرنسا وهولندا وجدنا أن هزيمة نابليون فى موقعة واترلو (١٨١٥) وما تلاها من انهيار امبراطوريته، أدت إلى حرمان اليهود مما كانوا مُنحوه من حقوق، فأعيد اليهود إلى الحياة فى 'الغيتو'، وعادت القيود التى كانت قد رفعت، ووقعت مذابح جديدة. ولكن حاجات الدولة الحديثة عادت فأرغمت الحكومات، واحدة بعد الأخرى، على منح حق المواطنة الكاملة لليهود بشرط قبولهم 'صفقة فاوست'. وازدهرت البدان التى

منحت المساواة والمواطنة لليهود، مثل بريطانيا وفرنسا، وهولندا، والنمسا، وألمانيا؛ وأما دول أوروبا الشرقية التي لم تأخذ بالديموقراطية وحاولت قصر مزايا الحداثة على النخبة، فقد تخلفت. وما إن حل عام ١٨٧٠ حتى كان تحرير اليهود قد تحقق في شتى أرجاء أوروبا الغربية، وأما في أوروبا الشرقية وروسيا، حيث لجأت الحكومات إلى أساليب الإكراه والقسر للقضاء على النزعة الانفصالية لليهود، فقد أحس ملايين اليهود باغترابهم عن الدولة الحديثة واستمسكوا بإصرار بتقاليدهم الحاخامية والحسيدية.

ولكن كثيراً من شباب اليهود كانوا يشعرون بالحيرة والضياع في السنوات الأولى التي تلت إلغاء الحقوق الأصلية التي كان نابليون قد منحها لهم، بل وكانوا يحسون بالخيانة أيضًا، بعد أن تلقوا تعليمًا علمانيًا جيدًا وأصبحوا مستعدين للمشاركة في المجتمع الحديث، ثم وجدوا الدولة تمنعهم من ذلك. وكان 'مندلسون' قد رسم لهم طريق الخروج من 'الغيتو'، وكان نابليون قد وعدهم بالحرية، ولم يكونوا قادرين على العودة إلى أسلوب حياتهم التقليدي. وهكذا شعروا بالإحباط الذي دفع كثيراً من اليهود الألمان إلى التحول إلى المسيحية كيما يتمكنوا من الاندماج في التيار الرئيسي للثقافة. ورأى آخرون أن بقاء اليهودية يفرض عليهم اتخاذ إجراءات حاسمة للحيلولة دون استمرار تحول هؤلاء إلى المسيحية. وهكذا نشأت حركتان في ألمانيا، تربطهما صلات وثيقة، وتضرب جذور كل منهما في تربة التنوير اليهودي. وكان دعاة التنوير 'الماسكيليم' يعتقدون أنهم قادرون على أن يكونوا الجسر الموصّل بين 'الغيتو' والعالم الحديث، فهم يجيدون التحدث بالألمانية، ولديهم أصدقاء من 'الأميين'، وكانوا متناغمين في الحياة العامة تمامًا - فيما يبدو - مع أسلوب الحياة الأوروبية، وهكذا قرر بعضهم إصلاح الدين اليهودي نفسه، حتى يتيح له توافقًا أيسر مع العالم الحديث.

وكانت حركة اليهودية الإصلاحية في بدايتها تقترب من البراجماتية الخالصة، وكانت تهتدي في مسيرها، من ثم، بمبادئ المنطق العقلاني وحده، بل إن هدفها كان إلغاء منطق الروح الذي تقوم عليه اليهودية التقليدية. وكان 'إسرائيل

جيكوبسون' (١٧٦٨ - ١٨٢٨) يعتقد أن تقليل ملامح الغرابة فى اليهودية أمام الشعب الألماني من شأنه زيادة فرص التحرر. ولم يكن 'جيكوبسون' من رجال الدين وإن كان من رجال الخير والإحسان، فأنشأ مدرسة فى 'زيزين'، بالقرب من جبال 'غاتز' حيث يتعلم الطلاب المواد العلمانية إلى جانب الموضوعات اليهودية. كما فتح كنيساً كانت الصلوات فيه أقرب إلى البروتستانتية منها إلى اليهودية، إذ كانت تقام باللغة المحلية لا بالعبرية، وكانت الجوقة تنشد أناشيدها بالألمانية، إلى جانب جوقة مختلطة، وموعظة بالألمانية، وكانت تحتل موقعًا رئيسيًا فى الصلوات، كما قلل كثيراً من نسبة الطقوس التقليدية. وفى عام ١٨١٥ اشترك 'جيكوبسون' مع آخرين من غير رجال الدين فى الانتقال بهذه الصور الحديثة للعبادة إلى برلين، حيث فتحوا ما كانوا يطلقون عليه صفة "المعبد" الخاص، للتمييز بينه وبين الكنيس المعتاد، وأنشأوا العديد منها. وفى عام ١٨١٧ أنشأ إدوارد كليى معبداً جديداً فى هامبورغ اتخذت فيه مظاهر الإصلاح طابعًا أكثر 'ثورية' إذ توقف أداء الصلوات التى تدعو إلى مجئ الماشيح والعودة إلى صهيون وحلت محلها صلوات تحتفل بأخوّة أبناء البشرية جمعاء، إذ كيف يتفق دعاء اليهود بالعودة إلى فلسطين مع رغبتهم فى أن يصبحوا مواطنين ألمان ؟ وبحلول عام ١٨٢٢ بدأت إقامة شعائر "التهويد" على غرار شعائر "التنصير" البروتستانتية، للبنين والبنات، وأُلغى الفصل بين أماكن جلوس الرجال والنساء فى أثناء الطقوس. ولكن حاخامات هامبورغ أدانوا هذه الحركة الإصلاحية بل نجحوا، من خلال مناشدة الحكومة البروسية فى إغلاق معابد برلين. وهكذا شهدت السنوات التالية تحوّل كثير من شباب اليهود إلى المسيحية، وهم من كانوا يمكن أن يتجاوبوا مع هذه اليهودية المعدلة. ومع ذلك فقد ظل معبد هامبورغ مفتوحًا، وأقيمت معابد أخرى فى لايبزغ، وڤيينا، والدانمرك. وفى أمريكا أنشأ الكاتب المسرحى 'أيزاك هاربى' معبداً لليهودية المعدلة فى مدينة 'تشارلزتون'. وأقبل اليهود الأمريكيون إقبالاً شديداً على مظاهر الإصلاح الجديدة، وما إن حل عام ١٨٧٠ حتى أصبحت نسبة كبيرة من كنائس اليهود فى الولايات المتحدة، وكان عددها يبلغ مائتين، قد بدأت تطبق بعض مظاهر الإصلاح على الأقل.

كانت اليهودية الإصلاحية تنتمى برمتها إلى العالم الحديث، فكانت عقلانية،

وبراجماتية، وتميل ميلاً شديداً إلى قصر الدين على الحياة الشخصية الخاصة. وكان المصلحون على استعداد - بل كانوا حريصين على قطع الصلة تمامًا مع الماضى والتخفف من المذاهب والعقائد التقليدية. فلم يعودوا ينظرون إلى المنفى باعتباره كارثة وجودية، بل كانوا يرون الحياة فى الشتات معقولة وطبيعية. وكان الجميع يدعون إلى اليهودية باعتبارها دينًا حافلاً بفضائل الحداثة : فهو عقلانى ومتحرر وإنسانى ، وعلى استعداد للتخلص من خصوصياته العتيقة البالية حتى يصبح دينًا عالميًا. ولم يكن المصلحون يطيقون صبراً بأى شيء يناقض العقل، أو يتسم بالغموض أو النزعة الصوفية، قائلين إنه إذا كانت العقائد والقيم القديمة تمنع اليهود من المساهمة البناءة فى الحياة الحديثة، فلابد من القضاء عليها، وكانت اهتماماتهم فى الأيام الأولى ذات طابع علمى تمامًا، ولكن حركة الإصلاح فى الأربعينيات من القرن التاسع عشر كانت قد بدأت تجتذب الباحثين والحاخامات الذين كانوا قد أجروا دراسة نقدية للتاريخ اليهودى ، مثل 'ليوبولد زونتس' (١٧٩٤ - ١٨٨٦) و'زكريا فرانكل' (١٨٠١ - ١٨٧٥) و'نحمان كروحمال' (١٧٨٥ - ١٨٤٠) و'إبراهام غايغر' (١٨١٠ - ١٨٧٤) الذين طبقوا مناهج البحث العلمية الحديثة على المصادر المقدسة لليهودية، وشكلوا مدرسة أُطلق عليها اسم مناسب هو "علم اليهودية" وكان يبدو فيها بوضوح وجلاء تأثير فلسفة كانط وهيجل، إذ قالوا إن اليهودية ليست دينًا أُوحى به ذات يوم فى صورة قاطعة ونهائية، بل هى دين نشأ وتطور ببطء فاكتسب المزيد من العقلانية والوعى فى غضون ذلك، وهكذا فإن الخبرات الدينية التى كانت تتخذ حتى تلك اللحظة صورة الرؤى والأحلام، يمكن وضعها فى أطر فكرية وإدراكها بطاقة الذكاء الناقدة. ويمكن القول بعبارة أخرى إن منطق الروح قد تحول إلى منطق العقل.

وحاول الباحثون أن يقيموا توازنًا دقيقًا بين شتى المواقف اليهودية، فكان 'كروحمال' و'فرانكل' يتفقان مع أصحاب النظرة التقليدية مثلاً على أن التوراة أنزلت على موسى دفعة واحدة فوق طور سينين، ولكنهما أغضباهم بإنكار الأصل الإلهى للشريعة 'الهالاخاه' أى التطور الكبير والتفاصيل الكثيرة القائمة على التوراة فى الشريعة اليهودية فكان 'فرانكل' يقول إن 'الهالاخاه' من وضع

البشر، وإنها من ثمار العقل، ومن ثم فيجوز تغييرها حتى تفى بحاجات هذا العصر. وكان 'كروحمال' يقول إن التاريخ اليهودى يدل على أن اليهودية كانت دائمًا ما تستعير الأفكار من الثقافات الأخرى، وإن ذلك هو سر بقائها، ومن ثم فلا يوجد ما يمنع اليهود من دراسة العالم الحديث واعتناق بعض قيمه الجديدة، بل إن ذلك هو الأسلوب الأوحد لمنع اليهود من التحول إلى المسيحية حتى يتمتعوا بمزايا المجتمع الحديث وما يمثله من تحديات. وكان 'غايغر' يعتقد أن 'مندلسون' قد بدأ عهدًا جديدًا فى اليهودية، فاليهودية الإصلاحية قادرة على تحرير العقيدة بإعطائها جرعة من فلسفة التنوير تكفل لها العافية.

ولكن علم اليهودية كان أحيانًا ما ينتقد الإصلاح، فكان كروحمال، مثلاً، يهوديًا محافظًا على الطقوس القديمة مخلصًا لها، وهى التى كان المصلحون يعملون على إلغائها. وكان 'فرانكل' و'زونتس' يعتقدان أن الإلغاء الشامل للتقاليد على هذا النحو يمثل خطرًا داهمًا، فكتب 'زونتس' فى عام ١٨٤٩ مقالاً يصف فيه الطقوس اليهودية بأنها دلائل خارجية ظاهرة على حقائق أساسية باطنة. فالقواعد الخاصة بالطعام وارتداء الرباط الذى يحمل آيات التوراة قد أصبحت على مر القرون جزءًا أساسيًا من الحياة اليهودية، فإذا ذهبت هذه الطقوس تدهورت اليهودية فأصبحت نظامًا من العقائد التجريدية. وكان 'زونتس' يقدر شعائر العبادة حق قدرها فهى وحدها التى تمكن الإنسان من تفهم المعتقدات الدينية ومنطق الروح، كما كان فرانكل يدرك أهمية الطقوس ودورها فى مساعدة الناس على تكوين المواقف الروحية الصحيحة، وكان يخشى أن تبلغ العقلانية بالمصلحين حدًا يقطع الصلة بينهم وبين مشاعرهم. فالعقل وحده لا يستطيع إرضاء المشاعر أو تمكين الناس من الإحساس بالفرح والغبطة، وهو ما كانت اليهودية فى أفضل صورها قادرة على تحقيقه دائمًا. وكان يقول إنه من الخطأ إلغاء الطقوس القديمة والمعقدة 'ليوم كيبور' أو إلغاء أى ذكر للعودة المشيحانية إلى صهيون، لأن هذه الصور قد شكلت الوعى اليهودى وساعدت اليهود على غرس الإحساس بالرهبة، وفى التعلق بالأمل فى ظل ظروف يصعب احتمالها. ولا شك أن بعض التغيير كان لازمًا، ولكن المصلحين كانوا فيما يبدو عاجزين عن إدراك دور المشاعر فى العبادة. وقد انتبه 'زونتس' و'فرانكل' إلى عنصر منطق الروح فى الدين، ولم يكونا

يتفقان اتفاقًا كاملاً مع الاتجاه الحديث إلى اعتبار العقل وحده الطريق الموصل إلى الحقيقة. أما 'غايغر' فقد كان عقلانيًا خالصًا، وكان يؤيد إجراء إصلاحات شاملة. ومع ذلك، فإن الإصلاحيين اليهود تمكنوا، على مر السنين، من إدراك حكمة بواعث قلق 'زونتس' و'فرانكل'، وأعادوا العمل ببعض الممارسات التقليدية، بعد أن اتضح لهم أن الإيمان والعبادة يفقدان روحهما إذا جُرِّدا من عنصر الإحساس ومنطق الروح.

وكان المصلحون والباحثون في علم اليهودية جميعًا مشغولين بقضية الحفاظ على دينهم في عالم يريد القضاء عليه مهما يكن من حسن مقاصده، فكانوا يشهدون إخوانهم اليهود يهرعون إلى مياه التعميد النصرانية، فيعصرهم القلق على مستقبل اليهودية، وكانوا يبذلون جهودًا مستميته في البحث عما يكفل لها البقاء، وسوف نجد أن كثيرًا من المتدينين في العالم الحديث يشاركونهم هذا القلق. ففي كل دين من أديان التوحيد الثلاثة وجدنا من أعربوا مرارًا عن الجزع والرعب من الخطر الفتاك الذي يتهدد الإيمان التقليدي، فإن هول الفناء من أولى صور المخاوف البشرية الأساسية، وكان عدد كبير من الحركات الدينية التي نشأت في العالم الحديث يضرب بجذوره في ذلك الخوف من الزوال والانقراض. وعندما سادت الروح العلمانية وتمكنت، وزاد عداء العقلانية المهيمنة للإيمان، ازداد اتخاذ المتدينين مواقف الدفاع وازداد إحكام الحصار المضروب حول روحانيتهم.

ولا شك في أن اليهود التقليديين - الذين كان المصلحون يطلقون عليهم تعبير "المؤمنين القدماء" - قد بدأوا يشعرون بأنهم محاصرون في مطلع القرن التاسع عشر، إذ كانوا ما يزالون يعيشون، حتى بعد التحرير، بإحساس من تحيط به جدران 'الغيتو'، فكانوا يستغرقون تمامًا في دراسة التوراة والتلمود، ويصرون على ضرورة تجنب الحداثة، استنادًا إلى اعتقادهم بأن دراسات غير اليهود لا تتفق مع اليهودية. وكان من أبرز المتحدثين باسمهم الحاخام موسى صوفر من بلدة بريسبرغ (١٧٦٣ - ١٨٣٩) الذي كان يعارض أي تغيير أو تواؤم مع الحداثة - قائلاً إن الإله لا يتغير، ومن ثم كان يمنع أبناءه من قراءة كتب مندلسون، ورفض السماح لهم بالتعليم العلماني أو المشاركة في المجتمع الحديث بأي صورة من

الصور. وكان رد فعله الفطرى، إن صح هذا التعبير الموجز، هو الانزواء والانسحاب. ولكن الآخرين من أنصار المذهب التقليدى كانوا يؤمنون بضرورة اتخاذ موقف يتسم بالابتكار والإبداع لدرء خطر المؤثرات العلمانية والعقلانية.

وهكذا فعل الحاخام 'حاييم ڤولوشينر' فى عام ١٨٠٣، وكان من تلاميذ جاعون 'ڤيلنا'، حين اتخذ خطوة حاسمة كُتب لها أن تغيّر من شكل الحياة الروحية اليهودية تمامًا، إذ أنشأ صومعة 'إتز حاييم' فى مدينة 'ڤولوشين' فى ليتوانيا. وكان الاسم العبرى للصومعة هو "يشيڤا" (المشتقة من فعل عبرى بمعنى يجلس، وجمعها يشيڤوت)، وأنشئت منها أعداد أخرى على امتداد القرن فى شتى مناطق أوروبا الشرقية - فى 'مير'، وفى 'تلتس'، وفى 'سلوبودكا'، وفى 'لومزا'، وفى 'لوڤوغرودوك'. وكانت 'اليشيڤا' فى الماضى تتكون من سلسلة من الحجرات الصغيرة خلف الكنيس، يدرس الطلاب فيها التوراة والتلمود، وكانت إدارتها عادة فى يد المجتمع المحلى. ولكن ڤولوشين كانت تختلف تمامًا، إذ كان الطلاب الموهوبون يؤمونها من شتى بقاع أوروبا للدراسة على أيدى الخبراء الذين ذاع صيتهم دوليًا. وكان المواد الدراسية عسيرة، وساعات الدرس طويلة، واختبار القبول فى 'اليشيڤا' أبعد ما يكون عن السهولة. وكان الحاخام حاييم يتولى تدريس التلمود وفق المنهج الذى تعلمه من الجاعون، فكان يحلل النص ويؤكد أهمية الاتساق المنطقى، وإن كان ذلك بأسلوب يهيئ اللقاء الروحى مع المقدس. ولم تكن الدراسة تقتصر على اكتساب معلومات عن التلمود، إذ كانت عملية الاستظهار أو الحفظ عن ظهر قلب، والإعداد للدرس، والمناقشات الساخنة، ذات أهمية لا تقل عن أهمية أى نتيجة نهائية يتوصل الطالب إليها فى الفصل، إذ إنها كانت شكلاً من أشكال الصلاة، أو من الشعائر التى تجعل الطالب يستشعر الوجود الإلهى. أى إنها تمثل لحظات وجود مكثفة. فكان الشبان يعزلون فى مجتمع يشبه مجتمع الدير، وكانت 'اليشيڤا' تتحكم تمامًا فى تشكيل حياتهم الروحية والذهنية، فكانوا يبتعدون عن أسرهم وأصدقائهم وينغمسون تمامًا فى عالم الدراسة اليهودية. وكان يسمح لبعض الطلاب بقضاء وقت محدود فى دراسة الفلسفة الحديثة أو الرياضيات ،ولكن أمثال هذه الموضوعات العلمانية كانت ثانوية، وكان الرأى أن دراستها تسرق الوقت المخصص للتوراة.

وكان الغرض من هذه الصوامع الجديدة هو مواجهة تهديد "الحسيدية"، فكانت بذلك مشروعًا ينتمي بوضوح إلى المؤسسة الحاخامية "المتنجديم"، ويستهدف إعادة ترسيخ الدراسة الصارمة للتوراة. ولكن السنوات اللاحقة في القرن التاسع عشر أتت بتغيير تدريجي في النظرة، إذ أصبحت حركة التنوير اليهودي تعتبر مصدر خطر أكبر، وبدأت الحركة الحسيدية وخصومها من المؤسسة الحاخامية "المتنجديم" في التضافر ضدها، إذ كان أتباعهما يرون فيها 'حصان طروادة' الذي يحمل في باطنه شرور العلمانية إلى داخل أسوار المجتمعات اليهودية. وهكذا أصبحت الصوامع الجديدة، تدريجيًا، قلاعًا وحصونًا للدين الصحيح، وكانت مهمتها الأولى درء ذلك الخطر المتسلل، استنادًا إلى أن دراسة التوراة هي السبيل الوحيد لمنع زوال اليهودية الحقة وانقراضها.

وأصبحت 'اليشيفا' هي المؤسسة التي حددت ملامح الأصولية التي تطرفت في ادعاء 'الصحة' والتي نشأت وتطورت في القرن العشرين، وكانت من أوائل تجليات هذا النوع الناشئ والمحصور من التديّن، ولنا أن نتعلم منها دروسًا مهمة، فالأصولية - سواء كانت يهودية أو مسيحية أو إسلامية - يندر أن تنشأ في صورة معركة ضد عدو خارجي (وفي حالة ڤولوشين كان يمكن أن يكون ذلك العدو هو الثقافة الأوروبية للأمين) ولكنها تبدأ عادة في صورة صراع داخلي يناضل فيه أصحاب النظرة التقليدية ضد إخوانهم في الدين لأنهم يتنازلون في رأيهم عن الكثير للعالم العلماني. وكثيرًا ما يتخذ تصدي الأصولي - بفطرته - لهجوم الحداثة صورة إنشاء "جيب" حصين للإيمان الخالص، مثل 'اليشيفا'، مما يعتبر انسحابًا من العالم الذي هجر الإله إلى مجتمع مستقل يحاول فيه المؤمنون إعادة تشكيل الوجود برغم التغييرات الجارية خارج ذلك 'الجيب'. وهكذا فإنها تمثل في جوهرها خطوة دفاعية، ولو أن الانسحاب يحمل في داخله إمكانات القيام بهجوم مضاد. فالطلاب الذين يدرسون في تلك الصوامع قد يشكلون ما يسمى بالكادر أو الكوادر التي تشترك في دراستها وأيديولوجيتها والمجهزة للدعوة داخل مجتمعاتها المحلية. ومثل هذا "الجيب" يساعد على إنشاء ثقافة مناهضة، أو بديل عن المجتمع الحديث. والواقع أن رئيس الصومعة (راش يشيفا - بالعبرية) أصبح لا يختلف عن 'الصَدّيق' 'الحسيدي'، فكان يؤثر في طلابه تأثيرًا بالغًا،

وبات يطلب الطاعة المطلقة للوصايا وللتقاليد، مما حد من طاقتهم الخلاقة وقدرتهم على التفكير الأصيل. وهكذا أنشأت 'اليشيفا' صيغة تتعارض تعارضاً مباشراً مع الروح الحديثة وتأكيدها على الاستقلال والتجديد.

ولكن الغرض الأساسي من صومعة 'فولوشين' وأخواتها لم يكن الكفاح ضد الثقافة العلمانية في أوروبا، بل صياغة نفوس الشبان بانغماسهم في تقاليد العالم القديم. ولكننا نصادف هنا مفارقة سوف يتكرر ظهورها باستمرار في تاريخ الأصولية. فعلى الرغم من ارتباط صومعة فولوشين والصوامع الجديدة بالروح المحافظة، فإنها كانت في جوهرها مؤسسة حديثة وتمارس التحديث، فقد كانت ملتزمة بالمركزية والعقلانية في دراسة التلمود، كما كان إنشاؤها ينم أيضاً عن إمكانية الاختيار. فلقد كان أسلوب الحياة التقليدي في 'الغيتو' لا يتغير أبداً، وكان الناس يرون أن قيمه وعاداته 'مكتوبة' عليهم ولا تقبل المناقشة، ولم يكن هناك أسلوب حياة آخر متاح لليهود. ولكن اليهودي أصبح يستطيع اليوم أن يتخذ قراراً بكامل وعيه بالالتحاق بمؤسسة فولوشين والالتزام بالتقاليد. وهكذا ففي إطار العالم الجديد الذي جعل الدين يخضع للاختيار الشخصي، كان 'فولوشين' نفسها مؤسسة طوعية. وحتى حين يعارض الأصوليون الحداثة، نجد أن إيمانهم، إلى حد ما، حديث ومجدد.

وحاول يهود آخرون السير في طريق وسط، ففي عام ١٨٥١ طلب أحد عشر فرداً من أبناء الجالية اليهودية في فرانكفورت، التي كانت حركة الإصلاح تسيطر عليها، من بلدية المدينة أن تسمح لهم بتكوين جماعتهم الدينية الخاصة، إذ كانوا من أتباع المذهب التقليدي، ودعوا صمويل رافائيل هيرش (١٨٠٨ - ١٨٨٨) إلى قبول العمل حاخاماً لهم. وسرعان ما أنشأ هيرش مدارس ثانوية وأولية، تدرس فيها الموضوعات اليهودية والعلمانية، بمعونة مالية من أسرة "روتشايلد"، وأوضح هيرش أن إهمال اليهود دراسة الفلسفة والطب والرياضيات كان مقصوراً على 'الغيتو'، أما في سالف الأزمان فقد كان المفكرون اليهود أحياناً ما يضطلعون بدور رئيسي في الحياة الفكرية للثقافة السائدة، خصوصاً في العالم الإسلامي - وأما في 'الغيتو' فقد انفصل اليهود عن الطبيعة وكان من المحتوم أن يتجاهلوا

دراسة العلوم الطبيعية. وكان هيرش على اقتناع بأنه لا خوف على اليهودية من الاتصال بالثقافات الأخرى، بل يجب على اليهود أن يستوعبوا أكبر كمية ممكنة من التطورات الحديثة دون أن يدمروا الماضي على نحو ما فعل دعاة الإصلاح.

وكان 'هيرش' قد نشر في شبابه كتاباً بعنوان خطابات بن عزيل التسعة عشر (١٨٣٦) وهو كتاب يتضمن دعوة مؤثرة إلى التمسك بأهداب الدين الصحيح، ولو أنه يلوم فيه جمود التقليديين الذين كانوا يتحاشون الحداثة، ويحملهم تبعة انتشار تحول اليهود إلى اعتناق النصرانية والانضمام إلى حركة الإصلاح. وقال فيه إنه لا يشاركهم الحرفية الأصولية، فعلى اليهود - في اعتقاده - أن ينشدوا المعاني الباطنة الخبيئة في الوصايا عن طريق الدراسة والبحوث الدقيقة. وأما القوانين الخالية من المعنى العقلاني فيجب أن تعتبر بمثابة 'تذكرة' فحسب. فممارسة الختان، على سبيل المثال، 'تذكر' الإنسان بواجب الطهارة للجسم، وحظر خلط اللحم باللبن يرمز إلى ضرورة الحفاظ على النظام الإلهي في الخلق. وقال إن جميع القوانين لابد أن تطاع لأنها تبني الشخصية القويمة، ولأنها تضفي مسحة قداسة على اليهود فتمكنهم من أداء رسالتهم الأخلاقية للإنسانية.

وأصبح الطريق الوسط الذي انتهجه هيرش يعرف باسم 'المذهب الصحيح الجديد'، وتدلنا سيرة حياته، من جديد، على أن ما يسمى 'بالصحة الدينية' في العالم الحديث كان ذا طابع طوعي، بمعنى أن اليهود أصبحوا في حاجة إلى النضال وقراع الحجج لبلوغ هذه 'الصحة' بعد أن كانت التقاليد مسلماً بها ولا نقاش فيها.

أما في مصر وإيران فقد كانت صورة الغرب 'داعية الحداثة' تختلف اختلافاً كبيراً في أعين المسلمين، فعندما غزا نابليون مصر في عام ١٧٩٨ كان يبدأ بذلك مرحلة جديدة في العلاقات بين الشرق والغرب، وكانت خطته هي أن يقيم قاعدة في السويس، ومنها يستطيع أن يقطع على بريطانيا طرقها البحرية إلى الهند، وأن يحاول أيضاً مهاجمة الدولة العثمانية عن طريق الشام. وكان معنى ذلك أن أصبحت مصر وفلسطين ميدان قتال بين انجلترا وفرنسا للسيطرة على العالم، أي إنها لعبة من 'ألعاب القوة' الأوروبية، ولكن نابليون قدم نفسه للمصريين باعتباره

حامل لواء التقدم والتنوير. فبعد أن انتصر على فرسان المماليك فى معركة الأهرام يوم ٢١ يوليو ١٧٩٨، أصدر إعلانًا باللغة العربية يتضمن الوعد بتحرير مصر من الحكم الأجنبى، قائلاً إن المماليك الشراكسة والأرنؤوط وغيرهم قد ظلموا شعب مصر ونهبوه قرونًا طويلة، وإن الأوان قد آن للقضاء على ذلك، وذكر نابليون للعلماء أنه لم يكن يشن حملة صليبية جديدة، وكان يتوجه بخطابه إليهم لأنه يعرف أن العلماء كانوا يمثلون الشعب المصرى الأصيل، وانتهى إلى القول بأنه يود أن يطمئن أى فرد يتصور أنه جاء للقضاء على الدين، وجاء فيه :

"يا أيها المصريون... قد قيل لكم إننى ما نزلت بهذا الطرف إلا بقصد إزالة دينكم، فذلك كذب صريح.. فلا تصدقوه، وقولوا للمفترين إننى ما قدمت إليكم إلا لأخلص حقكم من يد الظالمين، وإننى - أكثر من المماليك - أعبد الله سبحانه وتعالى، وأحترم نبيه والقرآن العظيم".

"وقولوا لهم أيضًا إن جميع الناس متساوون عند الله، وإن الشىء الذى يفرقهم عن بعضهم هو العقل والفضائل والعلوم فقط".

ولكن ذلك التحرير وذلك العلم جاءا بصحبة جيش حديث. وكان المصريون قد شهدوا لتوهم آلة الحرب الفذة التى جاء بها وهى تلحق هزيمة نكراء بالمماليك، فلم يقتل من الفرنسيين إلا عشرة جنود، ولم يجرح إلا ثلاثون، وفقد المماليك ما يزيد على ألفى رجل، وأربعمائة جمل وخمسين مدفعًا. الواضح أن ذلك التحرير كان له جانبه العدوانى البتار، شأنه فى ذلك شأن "معهد مصر" العلمى الحديث الذى أجرى البحوث الدقيقة فى تاريخ المنطقة فمكّن نابليون من إذاعة إعلانه بالعربية ومن الإحاطة إلى حد معقول بالمثل العليا للإسلام ومؤسساته. وهكذا أصبحت البحوث والعلوم وسيلة لخدمة المصالح الأوروبية فى الشرق الأوسط وإخضاع شعوبه للحكم الفرنسى.

ولكن العلماء لم يصدقوا ذلك فقالوا إنه لا يعدو أن يكون خداعًا ومخاتلة، "فبونابرت نصرانى وابن نصرانى" أى إن احتمال خضوعهم لحكم الكفار هو الذى أقض مضاجعهم، فإذا كان القرآن يقول إن الناس لن يضلوا إذا التزموا بما بيّنه الله وهداهم إليه، فإنهم يواجهون الآن هزيمة للقوات الإسلامية على أيدى بعض

الأجانب، فماذا حدث ؟ كان الشيخ عبد الرحمن الجبرتي أحد أبناء 'مدرسة' الأزهر، يرى أن الغزو كان أولى

الملاحم العظيمة، والحوادث الجسيمة، والوقائع النازلة، والنوازل الهائلة، وتضاعف الشرور، وترادف الأمور، وتوالي المحن، واختلال الزمن، وانعكاس المطبوع، وانقلاب الموضوع، وتتابع الأهوال، واختلاف الأحوال، وفساد التدبير، وحصول التدمير، وعموم الخراب، وتواتر الأسباب. وما كان ربك مهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون.

أى إنه كان يواجه الإحساس بانقلاب العالم رأسًا على عقب، وهو الذى كثيرًا ما اقترن بحلول الحداثة. وعلى الرغم من غلبة الصنعة البلاغية على عبارات الجبرتي، فإن قلقه كان له ما يبرره، إذ كانت الحملة الفرنسية بداية السيطرة الغربية على الشرق الأوسط، مما كان في حقيقته 'انعكاسًا' و'انقلابًا' و'اختلالاً'، ومما دفع الناس إلى مراجعة الكثير من معتقداتهم وتوقعاتهم.

ومنح نابليون العلماء سلطة تزيد عما كانوا يتمتعون به في أى يوم من الأيام، إذ كان يريد أن يتخذهم حلفاء له في التصدى للأتراك والمماليك، فعينهم في أرفع المناصب الحكومية، ولو أن العلماء لم يستجيبوا له بالصورة التى كان يريدها، فلقد ظل المصريون يعيشون في ظل السيطرة المملوكية والعثمانية دهورًا حتى غدت فكرة 'الحكم المباشر' فكرة غريبة عليهم. فرفض بعضهم الوظائف التى عرضها عليهم وفضلوا الدور 'الاستشارى' الذى اعتادوه، ولم يكونوا يحيطون بفنون الدفاع أو فرض القانون والنظام، ولذلك فضلوا أن يلتزموا بما يحيطون خير إحاطة، ألا وهو إدارة الشئون الدينية والقانونية والإسلامية، والواقع أن معظم العلماء قد تعاونوا مع نابليون، إذ إنهم عندما رأوا أنه لا خيار لهم، دخلوا إلى الساحة ليملأوا الفراغ، ونهضوا بدور الوسيط بين الحكومة والشعب، على نحو ما كانوا يفعلون دائمًا. وقام البعض بثورات ضد الفرنسيين مثلما حدث في أكتوبر ١٧٩٨ وفي مارس ١٨٠٠، ولكن الفرنسيين أخمدوها.

ولكن الحيرة ظلت قائمة إزاء الفرنسيين، فلم يستطع العلماء أن يفهموا أفكار التنوير التى أتى بها نابليون عن الحرية والحكم الذاتي، وبدا الاختلاف شاسعًا بين

المصريين والأوروبيين، وعندما زار الجبرتى 'المعهد المصرى' أبدى إعجابه بحماس العلماء الفرنسيين واجتهادهم، ولكنه لم يعرف كيف يفسر تجاربهم العلمية، وقد 'حار فكره' كما يقول عندما شاهد المنطاد الذى يرتفع بدفع الهواء الساخن، فلم يكن مثل ذلك مما ألفه فى عالمه الفكرى، ولم يكن باختصار قادراً على أن ينظر إليه نظرة الأوروبى الذى يستند إلى قرنين كاملين من دراسة العلوم الطبيعية التجريبية. وكتب بعد ذلك [ فى أحداث يوم الأربعاء ٥ ديسمبر ١٧٩٨ / ٢٦ جمادى الآخرة ١٢١٣ ] يقول : "ولهم فيه أمور وأحوال وتراكيب غريبة، ينتج عنها نتائج لا تسعها عقول أمثالنا".

وتمكن البريطانيون فى عام ١٨٠١ من إخراج الفرنسيين من مصر، وكان البريطانيون آنذاك ملتزمين بالحفاظ على سلامة أراضى الدولة العثمانية، فأعادوا مصر إلى الأتراك، ولم يحاولوا إقامة حكم بريطانى فى مصر. ولكن انتقال السلطة سادته الفوضى، إذ رفض المماليك الوالى التركى الجديد الذى جاء من استامبول، واستمر التناحر عامين بين المماليك والانكشارية والحامية الألبانية التى أرسلها العثمانيون وأشاع الجميع الرعب بين السكان. وفى غمار هذا الاختلاط برز ضابط ألبانى شاب يدعى محمد على ( ١٧٦٩ - ١٨٤٩ ) فأمسك بزمام السلطة. وكان العلماء قد أرهقتهم الفوضى وخاب ظنهم فى المماليك لعدم كفاءتهم، فأعلنوا مؤازرتهم لمحمد على، وقاموا - بزعامة عالم نابه يدعى عمر مكرم - بثورة شعبية ضد الأتراك، وأرسلوا وفداً إلى استامبول للمطالبة بتعيين محمد على حاكماً - أى باشا - على مصر، وعندما وافق السلطان هلل أهل القاهرة وكبروا، وكتب أحد المراقبين الفرنسيين يقول إن حماس الجماهير ذكره بالثورة الفرنسية. وكانت تلك أزهى لحظات يشهدها العلماء، وكان محمد على قد ضمن تأييدهم بأن وعدهم بعدم إجراء أى تغيير فى مصر دون استشارتهم أولاً، وتصور الجميع أن 'الأوضاع الراهنة' قد عادت لما كانت عليه وأن الحياة سوف تعود أخيراً لمجراها الطبيعى بعد فورات السنوات القليلة السابقة.

ولكن محمد على كانت لديه خطط تختلف اختلافاً شاسعاً عما تصوروه، فلقد حارب الفرنسيين فى مصر وأعجب إعجاباً شديداً بذلك الجيش الأوروبى الحديث،

ومن ثم كان يريد أن يكون لديه جيش حديث وبالغ الكفاءة، كما عقد العزم على إنشاء دولة حديثة في مصر تتمتع باستقلالها عن استامبول. ولم يكن محمد على يبدى اهتماماً بالثورة الفكرية التى حدثت فى الغرب، إذ كان رجلا غير متعلم. ينحدر من أسرة من الفلاحين، ولم يتعلم القراءة إلا فى الأربعينيات من عمره، ولم يكن يطلب فى الكتب إلا تعلم فنون الحكم والعلوم العسكرية. وكان محمد على ، مثل الكثيرين من المصلحين اللاحقين، لا يريد إلا اكتساب التكنولوجيا والقوة العسكرية اللتين أتت بهما الحداثة، وكان على أتم استعداد لتجاهل تأثير هذه التغييرات في الحياة الثقافية والروحية للبلد، ومع ذلك فلقد كان محمد على رجلاً رائعاً فذاً، وكانت إنجازاته هائلة. إذ كان قد نجح - عندما حانت منيته فى عام ١٨٤٩ - فى الخروج بمصر، وحده تقريباً، من حالة التخلف والعزلة التى عاشتها ولايةٌ من ولايات الدولة العثمانية والدخول بها إلى العالم الحديث. وسيرته العملية تلقى بعض الأضواء على الصعوبات التى تكتنف إدخال الحداثة الغربية فى مجتمع غير غربى .

ويجب علينا أولاً أن نذكر أن الغرب دخل عالم الحداثة تدريجياً، وبدوافع وقوى ذاتية محضة. فلقد قضى الناس فى أوروبا وأمريكا ما يقرب من ثلاثمائة سنة فى اكتساب التكنولوجيا والخبرة اللتين كفلتا لهم الهيمنة على العالم. ومع ذلك فقد كان الطريق شاقًا عسير المطلع، زاخراً بالمصاعب النفسية، سالت على جانبيه دماء فياضة، وأدى إلى حالات اغتراب روحية، ولكن محمد على كان يحاول إجراء هذا التحول، على تعقيده الشديد، فيما لا يزيد عن أربعين سنة. وتحقيقًا لغاياته وجد نفسه مضطراً لأن يعلن ما كان بمثابة حرب على شعب مصر. كانت مصر فى حالة يرثى لها، بعد أن شهدت ما شهدته من السلب والنهب والتخريب، وبعد أن هجر الفلاحون أراضيهم وفروا إلى الشام، إذ كانت الضرائب باهظة وتعسفية، كما كان خطر عودة المماليك إلى الحكم ما يزال قائماً. كيف يمكن إذن تحويل الأوضاع المزرية فى ذلك البلد إلى دولة قوية مركزية ذات جهاز إدارى حديث وجيش حديث ؟ كان الغرب يسبقها بمراحل، فكيف ترجو مصر أن تلحق به، وتهزم الغرب فى لعبته، وتمنع أى محاولة أخرى من جانبه لغزوها أو التعدى عليها ؟

بدأ محمد على بناء امبراطوريته بالقضاء على زعماء المماليك. ففى أغسطس ١٨٠٥ عمل على إغراء كبارهم بالحضور إلى القاهرة، وأعد لهم كمينًا، ثم قتلهم جميعًا باستثناء ثلاثة [ سجلها الجبرتى فى أحداث يوم ١٩ أغسطس ١٨٠٥ ] وتولى ابنه إبراهيم بك القضاء على البكوات الآخرين على امتداد العامين التاليين، فى حين كان محمد على مشغولاً بالتصدى للبريطانيين [ وردهم على أعقابهم بعد أن حاولوا التدخل بغزوة فاشلة ] بعد أن أفزعتهم البراعة التى أبداها محمد على فى زعامته التى أدهشت الجميع. وخضع محمد على آخر الأمر لضغوط السلطان العثمانى، فأرسل حملة لمحاربة الوهابيين فى شبه الجزيرة العربية، بعد أن قاموا بالتمرد على الهيمنة العثمانية، وعين ابنه طوسون لقيادة الحملة، وعقد حفلة رسمية كبرى قلده فيها مراسيم القيادة، وعندما سار الموكب فى ممرات القلعة أغلق الحراس الباب، فانحصر زعماء المماليك بين الأسوار، وانقض عليهم الجنود فحصدوهم حصدًا. ثم سمح محمد على لرجاله بعد ذلك بالانطلاق فى شوارع القاهرة لنهب منازل المماليك واغتصاب نسائهم. وقيل إن عدد المماليك الذين راحوا ضحية تلك المذبحة وصل إلى ألف مملوك، وكانت تلك هى نهاية طائفة المماليك فى مصر. وهكذا نرى من جديد أن التحديث قد بدأ بعمل من أعمال التطهير العرقى.

يبدو أن الدخول بشعب من الشعوب إلى العالم الحديث يتطلب من الزعيم أن يكون على استعداد للخوض فى الدماء. ففى غيبة المؤسسات الديموقراطية الثابتة، يصبح العنف هو السبيل الوحيد لإقامة حكومة قوية. وكان موقف محمد على من الاقتصاد لا رحمة فيه ولا هوادة هو الآخر، إذ اهتدى بحصافته إلى أن الأساس الحقيقى لقوة الغرب يكمن فى أساليب الإنتاج العلمية. وفى الفترة من عام ١٨٠٥ إلى ١٨١٤، أصبح تدريجيًا وبصورة منتظمة المالك الشخصى لكل فدان من أراضى مصر، وقد بدأ ذلك بالاستيلاء على عقارات المماليك، وانتقل إلى الاستيلاء على حيازات المزارعين المسؤولين عن الضرائب والذين كانوا يطبقون نظمًا فاسدة طال عليها الأمد، ثم استولى أخيرًا على الأوقاف الخيرية من أراض وعقارات، أى التى كان ريعها مخصصًا للإنفاق على الأغراض والمؤسسات الدينية، والتى تدهورت حالتها على مر السنين، وتعهد شخصيا بسداد جميع

الالتزامات المالية التي لم تف بها إلى تلك المؤسسات. كما استخدم أساليب تعسفية مماثلة في احتكار كل منشأة تجارية أو صناعية في مصر. وهكذا تمكن في ما لا يزيد إلا قليلاً عن عقد واحد من أن يجعل نفسه المالك الأوحد، والتاجر والصناعي الأوحد في مصر. وتحمل المصريون ذلك لأن محمد علي عوّضهم تعويضًا عظيمًا عنه، إذ ساد القانون والنظام بعد سنوات من الفوضى وسوء الإدارة، وانتظم أداء القضاء ومجرى العدالة، وكان من حق كل فرد أن يتقدم بمظلمته أو شكواه إلى محمد علي شخصيًا، كما إنه لم يكن يدس العوائد في جيبه بل ينفقها في تنمية مصر، وكان أعظم إنجاز له هو زراعة القطن، الذي أصبح من بضائع التصدير العالية القيمة ومصدرًا للدخل، وكان بذلك يأتي للباشا بالنقد الأجنبي الذي يحتاجه لشراء الآلات والأسلحة والبضائع المصنعة من أوروبا.

ولكن ذلك نفسه كان يدل على اعتماده على الغرب. فلقد كانت جهود التحديث في أوروبا جميعها مدفوعةً بالحاجة إلى الاستقلال ذاتيًا، وكان لا يفصل بين جهد وجهد سوى إعلان استقلال جديد، في مختلف الميادين - الفكرية والاقتصادية والدينية والسياسية. ولكن الأسلوب الوحيد القادر على تمكين محمد علي من السيادة على مصر والاستقلال عن أوروبا هو فرض سيطرة مستبدة مطلقة. لم يكن يستطيع النجاح إلا إذا بنى قاعدة صناعية قوية، ومن ثم أنشأ مصنعًا لتكرير السكر، وترسانة، ومناجم للنحاس، ومصانع لحليج الأقطان، ومسابك للحديد، ومصابغ، ومصانع للزجاج، ومطابع. ولكن التصنيع لا يتم دفعة واحدة، فلقد اكتشف الأوروبيون أن تشغيل مشروعاتهم المختلفة يحتاج إلى تدريب المزيد من الناس العاديين على العمل بكفاءة واكتساب المهارات المتخصصة التي تتطلبها العمليات الصناعية الحديثة. واستغرق ذلك بعض الوقت. فلم يكن الفلاحون الذين يعملون في مصانع محمد علي يتمتعون بأية مهارات فنية أو خبرة، ولم يستطيعوا التكيف مع الحياة الجديدة خارج الحقول، وكان لابد لهم من التعليم حتى يتمكنوا من الإسهام في إنتاجية البلد، وكان ذلك - في حد ذاته - معناه حدوث تحولات اجتماعية هائلة قد تستعصي على التصور، ومن ثم لم يحالف التوفيق معظم المشروعات الصناعية التي بدأها محمد علي.

وهكذا كانت عملية التحديث تكتنفها صعوبات كأداء، ومشاكل مستعصية. كانت الراية المرفوعة في أوروبا هي التجديد والابتكار، ولكن معظم المصريين كانوا ما يزالون في قبضة الروح المحافظة التي سبقت الحداثة. ولذلك لم يكن سبيل محمد علي إلى تحويل مصر إلى دولة حديثة هو التجديد (مثل أوروبا) بل كان سبيله الأوحد هو محاكاة الغرب، ومن ثم ألزم نفسه ببرنامج من المحاكاة (أو التقليد بالتعبير الإسلامي) في المجالات الإدارية والتكنولوجية والتعليمية، وكان ذلك يمثل نقيض روح الحداثة، فكيف يمكن بغير الاستقلال ونزعة الابتكار اللتين أصبحتا من القيم الثمينة في الغرب أن تصبح دولة مثل مصر دولة "حديثة" بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة ؟

ولكن محمد علي لم يكن أمامه أي خيار، فأقام نظامًا إداريًا بالأسلوب الغربي، وكان معظم موظفيه من الأوروبيين والأتراك والشوام، الذين شكلوا طبقة جديدة في المجتمع المصري، وأرسل الواعدين من الشباب في بعثات دراسية إلى فرنسا وانجلترا. وأنشأ في منطقة القصر العيني كلية عسكرية التحق بها ١٢٠٠ طالبًا، وكان يتولى الإنفاق على معيشتهم ويشترى ملابسهم، إلى جانب مدرستين للمدفعية في طره والجيزة، وكان المدرسون فيها إما من الأوروبيين أو من المصريين الذين تعلموا في الخارج. وكان الطلاب يصبحون من الأملاك الشخصية للباشا بمجرد دخولهم الكلية، وكانوا يدرسون اللغات الأوروبية والرياضيات وفنون الحرب الغربية. وقدمت هذه الكليات طبقة من الضباط الذي تلقوا تعليمًا جيدًا إلى مصر، ولكن الفلاحين كانوا محرومين من التعليم الأولي، إذ كان محمد علي يرى أنهم أكثر فائدة لمصر وهم في الحقول يدعمون للبلد قاعدتها الزراعية، مما كانت له عواقبه المصيرية. فالذين كانوا على أوثق اتصال بالحضارة الغربية كانوا عسكريين، وذلك في بلد غير غربي يسير في طريق التحديث، مثل مصر، وكان معنى ذلك أن الغالبية العظمى للسكان كانت بالضرورة مستبعدة من هذا الجهد. وسوف يكون من نتائج ذلك أن يصبح ضباط الجيش في حالات كثيرة الزعماء والحكام الطبيعيين، وأن تتخذ الحداثة تركيزا عسكريا يختلف هو الآخر عن تركيز الغرب.

كان الجيش هو الهم الأول والشغل الشاغل لمحمد على ، وكان يحتاج إليه لتحقيق أهدافه إذ وجد نفسه مرغما على امتداد حياته العملية على التصدى والصمود أمام البريطانيين من ناحية وأمام الأتراك العثمانيين من ناحية أخرى، فلم يكن الأتراك ليقبلوا إنشاء محمد على لدولة شبه مستقلة لو لم يكونوا فى حاجة إلى آلته الحربية الفائقة لمساعدتهم فى حملاتهم، سواء ضد الوهابيين فى شبه الجزيرة العربية أو لإخماد الثورة اليونانية (١٨٢٥ - ١٨٢٨ ) ولكن ابنه إبراهيم باشا قام فى عام ١٨٣٢ بغزو فلسطين وسوريا، الولايتين العثمانيين، وألحق هزائم ساحقة بالجيش التركى، فوضع أباه فى موقف فذ باهر إذ جعل له سلطنة داخل السلطنة. وكان الجيش المصرى يستند فى بنائه، بطبيعة الحال، على النموذج الفرنسى، إذ كان محمد على يحاول محاكاة النظام والكفاءة اللتين شهدهما فى جيش نابليون، ونجح بالفعل فى بناء قوة تستطيع بسهولة اختراق جيش يفوقها عددًا والتغلب عليه، ولكن هذا الإنجاز أيضًا تضمن عدوانًا وحشيًا على رعاياه. والواقع أن محمد على قام أولاً بتجنيد وتدريب نحو ٢٠٠٠٠ شاب من السودان أنزلهم فى ثكنات هائلة فى أسوان، ولكن السودانيين لم يستطيعوا التكيف وحسب. فكان البعض يمرضون ويموتون على الرغم من جهود أطباء الجيش المضنية لإنقاذهم (وكانوا ممن تخرجوا من كلية الطب التى أنشأها محمد على فى أبو زعبل ) وهكذا اضطر الباشا إلى تجنيد الفلاحين، فكان ينتزعهم من بيوتهم وأسرهم وحقولهم، ولم يكن يتوافر لهم فى العادة الوقت الكافى لعمل الترتيبات اللازمة مما كان يؤدى إلى وقوع الأسرة فى براثن الفقر المدقع واضطرار النساء للعمل بالدعارة. وكان احتمال التجنيد والحياة العسكرية الغريبة عن الفلاحين كل الغرابة تملأ قلوبهم بالرعب حتى أنهم كثيرًا ما كانوا يلجأون إلى تشويه أجسادهم، إما بقطع أصابعهم أو بخلع بعض أسنانهم أو حتى بفقأ أعينهم وهكذا أنشئت قوة حربية ذات كفاءة، ولكن تكاليفها الإنسانية كانت باهظة، ولم تقتصر أضرار التجنيد الإجبارى على ما لحق بالفلاحين أنفسهم، بل تجاوزت ذلك إلى الزراعة التى تأثرت برحيل الرجال عن الأرض.

كان لكل إصلاح إيجابى جانبه السلبى. وكانت السياسات الاقتصادية التى اتبعها محمد على تشجع التجارة الأوربية على دخول مصر، ولكن ذلك كان على

حساب الصناعة المحلية، وعندما أصبح الباشا المحتكر الأوحد فى مصر، كان بذلك يضرب طبقة التجار الوطنية ضربة قاصمة. ولقد وجه استثمارات هائلة إلى قطاع أشغال الرى والمواصلات النهرية والبحرية، وكانت البلد فى حاجة ماسة إليها، ولكن ظروف العمال فى ظل السخرة كانت بالغة السوء، حتى قيل إن عدد من ماتوا بسببها بلغ ٢٣٠٠٠ شخص. وكانت النظم الاجتماعية القديمة تتقوض دون هوادة، دون أن تتغير أساليب الحياة أو العقائد المحافظة التى تنتمى لما قبل الحداثة، عند الغالبية العظمى من المصريين. وهكذا كان مجتمعان ينشآن بالتدريج فى مصر الحديثة. الأول ينحصر فى العسكريين والموظفين الإداريين، وقد أخذ بأسباب الحداثة. وأما الثانى الذى كان يعمل بمعايير مختلفة تمام الاختلاف فلم يأخذ بأسبابها.

ولا شك أن العلماء كانوا يرون فجر الحداثة مندرا بالدمار. فلقد كانوا قوة يعمل حسابها فى البلاد عندما تولى محمد على زمام الحكم. ولقد خطب ودهم، وقدم لهم الوعود، واستمر "شهر العسل" ثلاثة أعوام بين الباشا ورجال الدين. ولكن الباشا ألغى فى عام ١٨٠٩ إعفاء العلماء من الضرائب، وهى المزية التقليدية لهم، فحثهم عمر مكرم على معارضة محمد على وإرغامه على العدول عن قراره، ولكن العلماء نادراً ما وقفوا جبهة واحدة، ونجح الباشا فى إغراء عدد لا يستهان به منهم بالانضمام إلى معسكره، وذهب مكرم إلى المنفى، وذهبت معه آخر فرصة يصادفها العلماء لمعارضة محمد على. وكان رحيله يمثل أيضًا هزيمة للعلماء باعتبارهم طبقة اجتماعية. وكان محمد على يحرص، باعتباره مسلماً، على أن يتشدق بالثناء على علماء الدين ومدارسهم، ولكنه دأب على تهميشهم وتجريدهم من أى سلطة، فكان يعزل الشيوخ الذين يعارضونه مما جعل معظم العلماء، حسبما يقول الجبرتى، يوافقون على سياساته الجديدة، كما كان يبخل عليهم بالمال، وكان استيلاؤه على عوائد الأوقاف معناه حرمان العلماء من المصدر الأساسى للدخل. وبحلول عام ١٨١٥ كان عدد كبير من كتاتيب تحفيظ القرآن الكريم قد تهدم، وبلغت الضائقة المالية التى تعرضت لها المؤسسة الدينية ذروتها بعد ستين سنة، فلم تكن الرواتب تصرف للمدرسين، ولم يكن لدى المساجد ما تنفقه على الأئمة، أو المؤذنين، أو المقرئين، أو البوابين، وتدهورت المبانى المملوكية العظيمة،

بل وتدهور حال الأزهر نفسه.

وإزار هذه الهجمة الضارية، دب الخوف فى قلوب العلماء فى مصر، وسادت الرجعية بينهم، بعد أن فقدوا دورهم الاستشارى التقليدى فى الحكم، وبعد أن حلت محلهم نخبة أجنبية جديدة من رجال الإدارة، وكان معظمهم لا يولى التقاليد المحلية احتراماً كبيراً. أى إن العلماء تخلفوا عن ركب التقدم، وتركهم الباشا فى عزلة مع كتبهم ومخطوطاتهم. وإزاء استحالة المعارضة، أدار العلماء ظهورهم للتغيير، ورسخوا مواقفهم وتقاليدهم العلمية. وقد كتب لذلك أن يصبح الموقف الرئيسى للعلماء فى مصر، فلم يكونوا يرون أن الحداثة تمثل تحدياً فكرياً. بل رأوا فيها سلسلة من اللوائح الكريهة المدمرة، واغتصابا لقوتهم وثروتهم، وفقداناً أليماً للهيبة والمكانة والنفوذ. وهكذا فعندما واجه المسلمون فى مصر الأفكار الغربية الحديثة، لم يجدوا الإرشاد من رجال الدين، واتجهوا بطلب العون من جهات أخرى.

كان العلماء على مر القرون شركاء للنخبة الحاكمة فى مصر، فقطع محمد على تلك العلاقة التليدة وبدأ دون تمهيد تطبيق علمانية جديدة لم تكن تستند إلى قاعدة فكرية، بل فُرضت باعتبارها أمراً واقعاً سياسياً. ولقد أتيح للناس فى الغرب الوقت الكافى للتكيف مع الفصل التدريجى بين الكنيسة والدولة، بل إنهم أضفوا بعض القيم الروحية على الحياة الدنيوية، وأما التحول إلى العلمانية فقد ظل غريباً، وأجنبياً، وغير مفهوم عند معظم المصريين.

لقد شهدت الامبراطورية العثمانية إصلاحات تحديثية مماثلة، ولكن أبناء استامبول كانوا على وعى أكبر بالأفكار التى قام عليها التحول الغربى الكبير، إذ كان العثمانيون يعملون دبلوماسيين فى أوروبا، وكانوا يختلطون بالساسة الأوربيين فى بلاط السلطان. ونشأ فى العشرينيات والثلاثينيات من القرن التاسع عشر جيل كامل يعرف العالم الحديث ويلتزم بإصلاح الامبراطورية. فكان والد أحمد وفيق باشا، الذى أصبح الصدر الأعظم فيما بعد، يعمل فى السفارة التركية فى باريس، وكان أحمد نفسه قد قرأ 'جيبون'، و'هيوم'، و'آدم سميث'، و'شيكسبير'، و'ديكنز'، كما كان مصطفى رشيد باشا قد درس فى باريس.

وتخصص فى العلوم السياسية والأدب. وكان على اقتناع بأن الدولة العثمانية لن يكتب لها البقاء فى العالم الحديث إلا إذا أصبحت دولة مركزية، وأصبح لها جيش حديث، ونظام قانونى وإدارى جديد، وأقرت بالمساواة بين جميع المواطنين، قائلاً إنه يجب الكف عن الإشارة إلى اليهود والمسيحيين باسم 'الذميين'، ويجب أن يتمتعوا بنفس الأوضاع التى يتمتع بها المسلمون. وكان انتشار هذه الأفكار الأوروبية هو الذى يسرّ على السلطان محمد الثانى الشروع فيما كان يسمى 'بالتنظيمات' عام ١٨٢٦، وهى التى ألغت الانكشارية، وبدأت تحديث الجيش، وبدأت العمل ببعض التجديدات التقنية. وكان السلطان يتصور فى البداية أن ذلك كان كافيًا لوقف التدهور المطرد للامبراطورية، ولكن تقدم الدول الأوروبية بخطى ثابتة وتغلغلها الاقتصادى والسياسى فى الأراضى الإسلامية أوضحت له - تدريجيًا - ضرورة القيام بتغييرات جوهرية.

وفى عام ١٨٣٩ أصدر السلطان عبد الحميد، بإيعاز من رشيد باشا، مرسوم 'جولهان' وهو الذى يقرر - دون مساس فى الظاهر بالشريعة الإسلامية - أن السلطة المطلقة للسلطان تعتمد على علاقة تعاقدية مع رعاياه، وكان ذلك إيذانًا بتغيير أساسى فى مؤسسات الامبراطورية التى كان لابد من إدارتها بمزيد من الانتظام والكفاءة، وهكذا أعيد تنظيم الحكومة المركزية والحكم المحلى على امتداد العقود الثلاثة التالية، وصدرت القوانين وأنشئت المحاكم الجنائية والتجارية، ولكن ذلك أدى إلى صدام محتوم مع العلماء الذين كانوا يرون أن هذه التجديدات بمثابة تقويض للشريعة. وهكذا كان على الملتزمين بالإصلاح أن يواجهوا السؤال التالى : كيف يمكن للمسلمين أن يصبحوا جزءًا من العالم الحديث دون التخلى عن تراثهم الإسلامى ؟ وهكذا فمثلما تغيرت صورة المسيحية واستمرت تتغير تحت تأثير التحديث والفكر التنويرى، تغيرت صورة الإسلام فى العصور التالية.

كان السؤال يتطلب حلاً عاجلاً، فكل عام يمر كان يكشف بوضوح أليم عن ضعف العالم الإسلامى بالمقارنة بالغرب، فإذا كان محمد على قد استطاع الوقوف فى وجه السلطان، فقد أرغمته الدول الأوروبية فى عام ١٨٤٠ على التنازل عن الأقاليم الجديدة التى فتحها فى الشام وشبه الجزيرة العربية واليونان. وكانت تلك

ضربة مريرة لم يكتب له البرء الكامل منها أبدا، وكان حفيده عباس (١٨١٣ - ١٨٥٤) الذى خلفه فى حكم مصر يكره أوروبا وكل ما هو غربى. وكان عباس باشا الأول جنديًا، ولكنه كان يختلف عن المصلحين العثمانيين فى أنه لم يدرس العلوم الإنسانية المتحررة، فكان الغرب يمثل له الاستغلال والمهانة، وكان يكره المزايا التى اكتسبها رجال الإدارة ورجال الأعمال الأوروبيون فى مصر، ويبدى استياءً عميقًا من حث الأوروبيين لجده على محاولة تنفيذ مشروعات مستحيلة تعود عليهم وحدهم بالكسب المادى. فألغى الأسطول الذى أنشأه محمد على، وخفض عدد الجيش، وأغلق المدارس الجديدة. ولكن عباس لم يكن محبوبًا كذلك من المصريين، ولم يلبث أن اغتيل عام ١٨٥٤. وخلفه محمد سعيد باشا (١٨٢٢ - ١٨٦٣) رابع أولاد محمد على. والنقيض الكامل لعباس. فكان محبًا للفرنسيين، ويتخذ لنفسه أسلوب حياة غربى، وكان يستمتع بصحبة الأجانب، ونهض بالجيش. ولكن سعيد باشا نفسه اكتشف قرب نهاية حكمه أساليب الخداع والمشروعات المريبة لبعض الشركات والمقاولين الأوروبيين فخاب أمله فيهم.

وكان أبرز وألمع هذه المشروعات الأوروبية مشروع شق قناة السويس، وكان محمد على دائما ما يعارض أى خطة لربط البحر الأحمر بالبحر المتوسط، خشية أن تلفت نظر الدول الأوروبية من جديد إلى مصر، وتؤدى إلى مرحلة جديدة من الغزو والسيطرة الأوروبية. ولكن الفكرة راقت لسعيد باشا، فمنح بصدر رحب امتياز المشروع لصديقه القديم فرديناند دى ليسبس (١٨٠٥ - ١٨٩٤) الذى كان قنصلاً لفرنسا، والذى أقنعه أن القناة سوف تمكن مصر من الصمود فى وجه انجلترا، وأنها لن تكلف مصر مليمًا واحدًا، لأن المشروع سينفذ بتمويل فرنسى. وكان سعيد ساذجًا، وكان عقد الامتياز الذى وُقع فى ٣٠ نوفمبر ١٨٥٤ بمثابة كارثة على مصر. وعارض السلطان المشروع، وعارضه اللورد بالمرستون رئيس وزراء انجلترا آنذاك، ولكن دى ليسبس لم يتوقف بل أنشأ شركته الخاصة، وعرض الأسهم على الولايات المتحدة، وبريطانيا، وروسيا، والنمسا، والدولة العثمانية. وعندما تعثر بيع هذه الأسهم، قدم الباشا ضمانات بها، إلى جانب استثماراته الخاصة فى المشروع. ومن ثم بدأ العمل فى إبريل ١٨٥٩.

والذى حدث فى الواقع هو أن مصر قدمت كل ما يلزم تقريبًا من أموال وعمال ومواد، إلى جانب التبرع بمائتى ميل من الأراضى المصرية دون مقابل. وفى عام ١٨٦٣ توفى سعيد وخلفه إسماعيل، ابن أخيه (١٨٣٠ - ١٨٩٥) الذى كان يؤيد مشروع القناة، ولكنه رفع عقد الامتياز إلى الامبراطور الفرنسى نابليون الثالث، طالبًا التحكيم وآملاً أن يحسّن من وضع مصر فى الصفقة. وفى عام ١٨٦٤ صدر الحكم بإلغاء حق الشركة فى الحصول على العمال دون مقابل، وأعادت الشركة إلى مصر بعض أراضيها، فى مقابل تعويض تدفعه حكومة مصر للشركة ويبلغ ٨٤ مليون فرنك (أى ما يزيد على ثلاثة ملايين جنيه). ولم يكن أمام إسماعيل إلا أن يقبل الحكم، ومن ثم استؤنف العمل فى شق القناة. وكان الحفل الكبير الذى أقيم بمناسبة افتتاح القناة ضخمًا رائعًا، فاستمتع الزوار برحلات مجانية إلى مصر، وكلف الموسيقار فيردى بتأليف أوبرا خصيصًا فألف أوبرا عايدة التى قدمت فى افتتاح دار الأوبرا الجديدة بالقاهرة، وبُنى طريق جديد يربط القاهرة بالأهرام لتيسير وصول الزوار إليها. وكان الهدف من ذلك السخاء فى الإنفاق إقناع المجتمع الدولى برخاء مصر واجتذاب المزيد من الاستثمارات، ولكن الحقيقة أن الحكومة المصرية كانت على شفا الإفلاس.

لا شك أن شق القناة قد ساعد على زعزعة الاقتصاد المصرى الذى كان متعثرًا قبل المشروع، ولكن القناة لم تكن السبب الأوحد. فنحن نرى من جديد فى حياة إسماعيل التكاليف الباهظة للتحديث فى بلد غير غربى، إذ كان إسماعيل يريد الاستقلال، وكان هدفه تحرير مصر من السيادة العثمانية. أى إنه كان يتمتع بالرؤية الحديثة للحكم الذاتى، ولكنه لم يحقق سوى التبعية التى قيدت يديه، والتى أدت آخر الأمر إلى احتلال دولة أجنبية لبلاده. فإذا كان محمد على جنديا حاول أن يصل إلى الحرية عن طريق القتال، فلقد حاول إسماعيل شراء حريته، ففى ٨ يونيو ١٨٦٧، اشترى من السلطان الحق فى إطلاق لقب الخديوى عليه (وهى كلمة فارسية تعنى 'الأمير العظيم') حتى يتميز عن سائر الباشوات العثمانيين. وفى مقابل هذا الامتياز زاد مقدار الجزية السنوية التى تدفعها مصر لاستامبول بمقدار ٣٥٠٠٠٠ جنيه استرلينى. كما كان عليه أن يتصدى لنفقات القناة، والانهيار المفاجئ فى أسعار القطن، بعد أن ارتفعت إبان الحرب الأهلية

الأمريكية، وكان عليه أيضًا تمويل مشروعات التحديث الطموحة التى وضعها، وكان من بينها بناء خطوط للسكك الحديدية بلغ طولها ٩٠٠ ميل، و ٤٣٠ جسرًا، و ١١٢ ترعة زادت من مساحة الأرض المزروعة بنحو ١٣٧٣٠٠ فدان. والواقع أن مصر أحرزت من التقدم السريع فى ظل حكم الخديوى ما لم تحرزه فى ظل أى حكم سابق، كما كانت لديه خطط لتعليم الجنسين، والبحث العلمى، والاستكشافات الجغرافية، وأصبحت القاهرة مدينة حديثة، تعلو فيها المبانى الجديدة الجميلة، وتخترقها شوارع واسعة، وحدائق ومتنزهات عامة. ومما يؤسف له أن إسماعيل لم يستطع تغطية نفقات ذلك كله. وكان سبيله للحصول على المال هو نظام القروض الميسّرة، فاقترض مبالغ طائلة. اختفت منها مقادير كبيرة فى جيوب الأوربيين من سماسرة ورجال بنوك ومقاولين. وكانوا يدفعونه على إنفاق المزيد. وسقط الخديوى فريسة فى أيدى المرابين. وعندما انهارت أسعار الأوراق المالية العثمانية فى بورصة لندن. فى أكتوبر ١٨٧٥، انهارت معها الأوراق المالية المصرية. فكانت القشة التى قصمت ظهر البعير.

واكتسبت مصر بفضل قناة السويس أهمية استراتيجية جديدة كل الجدة، ولم تكن الدول الأوروبية لتسمح بإفلاسها التام، فقامت بريطانيا وفرنسا، من باب الحرص على مصالحهما، بفرض قيود مالية على الخديوى، وهى القيود التى كانت تهدد بأن تصبح قيودًا سياسية، مما أثبت صحة خوف محمد على من أن تؤدى القناة إلى تهديد استقلال مصر. وعُيّن بعض الوزراء الأوروبيين فى الحكومة المصرية للإشراف على معاملاتها المالية، وعندما طردهم إسماعيل فى إبريل ١٨٧٩ اتحدت الدول الأوروبية - بريطانيا وفرنسا وألمانيا والنمسا - فى موقفها ضده، وضغطت على السلطان حتى يخلع الخديوى. أما خليفة إسماعيل، ابنه توفيق (١٨٥٢ - ١٨٩٢) فكان شابًا حسن النوايا، ولكن من الواضح أنه كان لا يزيد عن ألعوبة فى أيدى الدول، ولم يكن - من ثم - يتمتع بحب الشعب أو الجيش، وهكذا فعندما قام الضابط المصرى أحمد بك عرابى (١٨٤٠ - ١٩١١) بتنظيم ثورة فى عام ١٨٨١، مطالبًا بترقية أبناء الشعب من المصريين إلى الرتب العليا فى الجيش والحكومة؛ ونجح فى السيطرة الإدارية على البلاد، تدخلت بريطانيا بالاحتلال العسكرى لمصر. وهكذا فإذا كان إسماعيل يحلم بأن يجعل

مصر قطعة من أوروبا، فإنه لم ينجح إلا فى جعلها مستعمرة أوروبية فى الواقع الفعلى.

كان محمد على قاسيًا لا يعرف الرحمة ولا الهوادة، وكان خلفاؤه سذجًا وشرهين وقصار النظر، ولكن الإنصاف يقتضى أن نذكر أنهم كانوا يواجهون عقبات يتعذر تخطيها، وأولها هو أن الحضارة التى كانوا يحاولون محاكاتها كانت جديدة كل الجدة، ولم يكن من الغريب إذن أن يعجز هؤلاء الرجال، الذين لم تكن لديهم خبرة كبيرة بأوروبا، عن إدراك أن بعض الإصلاحات العسكرية والتكنولوجية لا تكفى لجعلهم أمة "حديثة"، فذلك يتطلب إعادة تنظيم المجتمع كله، وإقامة اقتصاد صناعى مستقل على أسس راسخة، وإبدال الروح التقليدية المحافظة بعقلية جديدة، فإذا لم تفعل ذلك كان الثمن باهظًا، لأن أوروبا كانت قد بلغت قوة لا تجارى، فلقد استطاعت الدول الأوروبية أن ترغم مصر على تمويل شق قناة السويس وحرمانها فى الوقت نفسه من امتلاك سهم واحد فى شركة القناة. ولقد بينت "الأزمة الشرقية" (١٨٧٥ - ١٨٧٨) - إذا استعملنا المصطلح الشائع - أن إحدى الدول الأوروبية العظمى (روسيا) تستطيع التغلغل فى أراضى الدولة العثمانية فلا يوقف زحفها إلا التهديد الصادر من الدول الأوروبية الأخرى لا من الأتراك أنفسهم. بل إن الامبراطورية العثمانية العظيمة نفسها، آخر معقل للقوة الإسلامية، لم تكن قادرة على السيطرة على الولايات التابعة لها. وقد اتضحت هذه الحقيقة المؤلمة فى عام ١٨٨١ عندما قامت فرنسا باحتلال تونس، وفى عام ١٨٨٢ عندما احتلت بريطانيا مصر. وهكذا كانت أوروبا تغزو العالم الإسلامى وتشرع فى تقويض الامبراطورية.

لكنه حتى لو لم يرتكب الحكام المصريون تلك الأخطاء الخطيرة، فإنه لم يكن من الممكن لتلك البلدان الإسلامية الضعيفة أن تصبح "حديثة" بنفس الأسلوب الأوروبى أو الأمريكى لأن عملية التحديث فى هذه البلدان غير الغربية كانت تختلف اختلافًا جوهريًا، ففى عام ١٨٤٣ قام الكاتب الفرنسى جيرار دى نيرفال بزيارة القاهرة، وأشار برنة ساخرة إلى أن القيم البورجوازية الفرنسية يجرى فرضها على المدينة الإسلامية، فكانت قصور محمد على الجديدة مبنية فى صورة

الثكنات الحربية، وكراسيها الوثيرة من خشب الماهوجنى ، وتزين جدرانها لوحات زيتية لأبناء الباشا فى أزيائهم العسكرية الجديدة، وأما القاهرة الشرقية الغريبة التى أثارت خيال نيرڤال

فكان يغطيها التراب والرماد، إذ انتصرت عليها الروح الحديثة ومقتضياتها انتصار الموت. ولن تمضى عشرة أعوام حتى تكون الشوارع الأوروبية قد قطعت المدينة القديمة المتربة المتواضعة، بزوايا قائمة... وأما ما يبرق ويتسع فهو فى حى الافرنج، بلدة الانجليز والمالطيين والفرنسيين من مارسيليا.

كانت مبانى القاهرة الجديدة، التى بناها محمد على وإسماعيل، تمثل عمارة السيطرة، وقد ازداد ذلك وضوحًا إبان الاحتلال البريطانى، فكانت السفارات والبنوك والڤيلات والمبانى الأثرية فى بعض أحياء القاهرة تعبيراً عن الاستثمار الأوروبى فى ذلك البلد الذى ينتمى إلى الشرق الأوسط، ويتجلى فيها خليط من الأساليب، والعهود التاريخية، والوظائف، مما كان يعتبر غير متسق فى أوروبا. وعلى نحو ما أشار إليه عالم الأنثروبولوجيا البريطانى مايكل جيلسنان، "لم تكن القاهرة تمر بنفس المراحل التى مرت بها أوروبا فى طريقها إلى الرأسمالية، وأعنى به التطورات المتلاحقة فى خط مستقيم"، إذ لم تصبح مركزاً صناعيًا، ولم تكن تتقدم عامدة من الصورة التقليدية إلى الصورة الحديثة، ولم تكن تكتسب تماسك المدينة الحديثة واتساقها :

ولكن القائمين عليها كانوا يحولونها إلى مدينة محلية ذات تبعية تمكنهم من إدارة شئون المجتمع فيها والسيطرة عليه. وكانت الأشكال المكانية قد نبعت من علاقة قائمة على القوة وعلى نظام اقتصادى عالمى تلعب فيه بريطانيا فى هذه الحالة الدور الحاسم.

كان تجربة التحديث برمتها تختلف اختلافًا حاسمًا فى الشرق الأوسط، فلم تكن تتسم بنقل السلطة إلى الشعب، والاستقلال والتجديد، كما كان عليه الحال فى أوروبا، بل كانت تتسم بالحرمان والتبعية والمحاكاة الناقصة وغير المتسقة.

وكانت تلك التجربة أيضًا تجربة اغتراب للغالبية العظمى من الناس، الذين لم يشاركوا فى التحديث، فإن أى مدينة "حديثة"، مثل "قاهرة" محمد على، يقوم

بناؤها على أسس تختلف كل الاختلاف عن الأسس التي تمنح المدن المصرية الأصيلة معناها. فإذا كان السياح والمستعمرون والرحالة كثيراً ما يشعرون بالحيرة بل وبالخوف، على نحو ما يقوله جيلسنان، في المدن الشرقية، حيث الشوارع لا أسماء لها ولا أرقام، وحيث الطرقات الملتوية تتعرج دون نظام أو مقصد فيما يبدو، وحيث يتوه الغربيون ولا يستطيعون إدراك معنى ما حولهم، فإن معظم الشعوب المستعمرة في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا كانوا لا يفهمون المدن الجديدة، التي اكتسبت الطابع الغربي، ولم تكن تربطها أي صلة بإحساسهم الفطري بما ينبغي أن تكون عليه المدينة. وكثيراً ما كانوا يشعرون بالتيه داخل بلدهم، وكان عدد كبير من هذه المدن ذات الطابع الغربي، والمفروضة من "فوق"، تحيط "بالبلدة القديمة" التي كانت تبدو، إن قورنت بالجديدة، مظلمة تتهدد الداخل إليها وتقع خارج العالم الحديث المنظم تنظيماً عقلانياً. وهكذا اضطر المصريون إلى العيش في عالمين معاً، الأول حديث وغربي، والثاني تقليدي. وقد كتب لهذه الازدواجية أن تؤدي إلى أزمة خطيرة في الهوية، وإلى إيجاد بعض الحلول الدينية غير المتوقعة، على نحو ما حدث في غير ذلك من تجارب التحديث.

ولم تكن إيران قد شرعت بعد في عملية التحديث، ولو أن وصول نابليون إلى الشرق كان قد بدأ عهداً من السيطرة الأوروبية في هذا البلد أيضاً، إذ كان نابليون يعتزم غزو الهند الخاضعة لبريطانيا، بمساعدة امبراطور روسيا، مما أضفى على إيران أهمية استراتيجية جديدة كل الجدة في عيون الدول الأوروبية. ففي عام ١٨٠١ وقعت بريطانيا معاهدة مع فتح علي، ثاني شاه من أسرة قجار، (١٧٩٨ - ١٨٣٤) تعده فيها بتقديم المعدات والتكنولوجيا العسكرية في مقابل دعم إيران لها. وهكذا أصبحت إيران هي الأخرى قطعة شطرنج في ألعاب القوة الأوروبية التي استمرت بعد سقوط نابليون بفترة طويلة. وكانت بريطانيا تريد أن تسيطر على الخليج الفارسي والمناطق الجنوبية الشرقية من إيران حتى تكفل الحماية للهند، وكانت روسيا تحاول إنشاء قاعدة في الشمال. ولم تكن أي الدولتين تريد تحويل إيران إلى مستعمرة، بل عملت كلتاهما على الحفاظ على استقلال إيران، ولكن الشاهات الإيرانيين لم يجرؤوا في الواقع على إغضاب أي من الدولتين دون ضمان مؤازرة إحداهما. وكان الأوروبيون يقدمون أنفسهم إلى الإيرانيين في صورة

حملة لواء التقدم والحضارة، ولكن بريطانيا وروسيا لم تكونا تؤيدان إلا التطورات التي تخدم مصالحهما، وعارض كل منهما إدخال بعض التجديدات مثل السكك الحديدية، التي كانت يمكن أن تعود بالفائدة على الشعب الإيراني، خشية تعريض الخطط الاستراتيجية لأي منهما للخطر.

وفي مطلع القرن التاسع عشر كان ولي العهد عباس، الحاكم العام لأذربيجان، يدرك الحاجة إلى وجود جيش حديث، بل وأرسل الشبان للدراسة في أوروبا لاكتساب الخبرة اللازمة لذلك، ولكنه توفي في عام ١٨٣٣ قبل أن تتاح له فرصة اعتلاء العرش. ولم يقم شاهات أسرة قجار بعد ذلك إلا بمحاولات متقطعة للتحديث، إذ أنهم كانوا ضعفاء، وكانوا يعيشون في ظل بريطانيا وروسيا إلى الحد الذي جعلهم لا يستشعرون الحاجة إلى جيش خاص بهم، فالأوروبيون سوف ينهضون بعبء حمايتهم في أي حالة من حالات الطوارئ، وكانوا يفتقدون إلى الإحساس بضرورة التعجيل بالعمل، وهو الإحساس الذي كان يدفع محمد علي دفعًا، وإن كان الإنصاف يقتضي أن نذكر أن تحقيق التحديث في إيران كان أصعب كثيرًا من تحقيقه في مصر، فالمسافات الشاسعة وطبيعة الأرض تجعل الاتصال عسيرًا بين شتى المناطق، كما أن الحكم الذاتي الذي تتمتع به القبائل الرُّحَّل في الشمال يجعل المركزية شبه مستحيلة دون الاستعانة بالتكنولوجيا المتقدمة التي أتى بها القرن العشرون.

ويكاد المرء أن يقول إن إيران كانت تجمع بين ما لا يجتمع من سوء الأحوال، فهي تعاني من العجز الناجم عن التبعية دون التمتع بأي مزايا قد تعود من الاستثمارات الجادة والاستعمار، ففي النصف الأول من القرن التاسع عشر كانت روسيا وبريطانيا تفرضان ما يسمى بالامتيازات الأجنبية في إيران، التي كانت بمثابة تقويض لسيادة سلاطين الدولة العثمانية، وكان معناها منح امتيازات خاصة للتجار الروس والبريطانيين في الأراضي الإيرانية، فأعفتهم من تطبيق قانون البلد عليهم، وحددت تعريفات جمركية منخفضة على بضائعهم، مما أدى إلى استياء شعبي عميق. كما أعطت الأوروبيين الحق في التغلغل في الأراضي الإيرانية، وكانت المحاكم القنصلية التي تنظر جرائمهم متساهلة إلى الحد الذي أدى إلى

إفلات بعض مرتكبى الجرائم الخطيرة من العقاب كما كانت للامتيازات الأجنبية أضرارها بالصناعة المحلية، إذ حلت البضائع الصناعية الغربية محل منتجات الحرف اليدوية الإيرانية، وإن كانت بعض السلع قد أفادت من التجارة الغربية مثل القطن والأفيون والسجاجيد التى كانت تصدر إلى أوروبا ولكن صناعة الحرير انهارت عندما استوردت إحدى الشركات الأوروبية شحنة من ديدان القز المريضة، وانخفضت الأسعار الدولية للفضة، التى تصنع منها النقود الإيرانية، انخفاضاً شديداً، كما ازداد النفوذ الاقتصادى الأوروبى فى إيران فى الخمسينيات من القرن التاسع عشر عندما بدأت الدول الأوروبية تطالب بامتيازات خاصة فى أنشطة معينة، فحصلت بريطانيا على امتياز جميع خطوط البرق فى إيران فى أواخر عقد الخمسينيات المذكور، ابتغاء تحسين المواصلات بين انجلترا والهند، وفى عام ١٨٤٧ حصل أحد رعايا بريطانيا، وكان اسمه البارون جوليوس دى رويتر (١٨١٦ - ١٨٩٩) على امتياز باحتكار الحق فى إنشاء جميع خطوط السكك الحديدية والترام فى إيران، واستخراج جميع أنواع المعادن، وجميع أشغال الرى، وإنشاء بنك وطنى، وشتى المشروعات الصناعية الأخرى. وكان من وراء هذا الامتياز رئيس الوزراء ميرزا حسين خان الذى كان يسعى للإصلاح، ويحتمل أنه كان لا يرى الكفاءة فى الشاهات ففضل السماح للبريطانيين بتحديث البلاد. ولكن حساباته جانبها الصواب، إذ تصاعدت أصوات الاحتجاج على امتياز رويتر من المسئولين الذين يعنيهم الأمر، ومن العلماء، وكان على رأس هذه الموجة زوجة الشاه نفسها، فاضطر ميرزا خان إلى الاستقالة. ومع ذلك فما إن حلت نهاية القرن التاسع عشر حتى كانت بريطانيا وروسيا قد ظفرتا بامتيازات اقتصادية كبيرة فى إيران، بلغت فى بعض المجالات حد السيطرة السياسية. وهكذا فإن التجار الذين كانوا يدركون مزايا التحديث، ويخافون خوفًا له ما يبرره من ذلك التصاعد فى النفوذ الأجنبى، بدأوا يشنون حملة لمعارضة النظام الحاكم.

وحظى هؤلاء بمؤازرة العلماء، الذين كانوا فى موقف أقوى كثيراً من موقف علماء مصر، إذ كان النصر "الأصولى" فى نهاية القرن التاسع عشر قد منح المجتهدين سلاحًا ماضيًا، إذ إن فتاواهم كانت ملزمة من حيث المبدأ، حتى للشاه نفسه. ولم يكن أى شاه من أسرة "قجار" يستطيع إخضاعهم أو تهميشهم بسبب

حاجته إلى مؤازرتهم، كما كان العلماء يتمتعون بقاعدة مالية مأمونة، وكانوا يتركزون في المدينتين المقدستين 'النجف' و'كربلاء' في العراق الخاضعة للدولة العثمانية، أي حيث لا تصل إليهم أيدي الشاهات. أما في إيران فكان التمييز واضحًا كل الوضوح بين طهران، العاصمة الملكية، وبين مدينة 'قُم' حيث المزار الديني الشيعي مما يعني واقعيًا الفصل بين الدين والسياسة. وكان الشاهات يختلفون عن محمد علي في افتقارهم إلى الجيش الحديث، وإلى جهاز الحكومة المركزية القادر على فرض إرادتهم على العلماء، في بعض المجالات مثل التعليم، والقانون، وإدارة الأوقاف الخيرية والدينية، وهي التي ظلت مقصورة على العلماء، ولكن رجال الدين لم يكونوا يتدخلون في السياسة في مطلع القرن التاسع، استنادًا إلى المبادئ الشيعية، وهكذا فعندما أصبح الشيخ مرتضى الأنصاري - في الواقع - أول مجتهد يُعترف به 'مرجعًا أعلى وأوحد للتقليد'، أي نائبًا أعلى للإمام المختفي، فضّله الناس على شيخ آخر يفوقه علمًا، وكان ينافسه على ذلك المنصب، بسبب ما أقرّ به شخصيًا من "اشتغاله بشئون الشعب" إذ كان مستشارًا قانونيًا في الشئون التجارية والشخصية للتجار والحجاج إلى المزارات المقدسة. وكان معنى ذلك أن القاضي الأعلى للمؤمنين يجب أن يكون رجل علم ودين، لا رجل عمل ودنيا.

ولكن ازدياد القوة التجارية في أيدي الأوروبيين في إيران دفع التجار والحرفيين بصورة مطردة إلى نشدان المشورة من العلماء. وكان هناك تحالف طبيعي بين رجال الدين والتجار والحرفيين من أهل البازارات، الذين كانوا يعرفون 'بالبازاريين'، إذ كثيرًا ما كانوا ينتسبون إلى نفس الأسر ويؤمنون بالمثل العليا الدينية نفسها، وهكذا منح العلماء مؤازرتهم الفكرية للتجار في معارضتهم للتغلغل الأجنبي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر قائلين إن إيران لن تظل بلدًا إسلاميًا إذا استمر الشاهات في منح تلك السلطات الواسعة للكفار.

وحاول الشاهات الرد على هذه الاعتراضات عن طريق المشاركة في التيار الديني لجماهير الشعب، وخصوصًا بالمشاركة في مراسم الحداد على الحسين، فكان لديهم الشاعر الشعبي الذي يسمى 'خان الروضة' والذي كان ينشد

القصص الملحمية لمأساة كربلاء كل يوم، كما بنوا مسرحًا ملكيًا في طهران لتقديم مسرحية التعزية وهي المسرحية التي تصور آلام الحسين، مرة في كل عام، وكانت تقدم في خمس أمسيات متعاقبة في شهر المحرم، وهو من الأشهر الحرم، في الفناء الكبير للقصر الملكي. وكانت أحداث المسرحية تصور المعركة بين الحسين وبين يزيد، ومقتل الإمام وأبنائه، وأما في الليلة الكبيرة عشية يوم الصوم - عاشوراء - وهو الذكرى السنوية لكارثة كربلاء، فكان يسير موكب كبير في شوارع المدينة، يحمل البعض فيه تماثل الشهداء (مع نماذج واقعية لمزارتهم وجوقات من الأطفال ) ومن ورائهم تسير جموع الشعب، يضربون صدورهم، وكانت الستائر السوداء تزين جميع المساجد طوال شهر المحرم، كما كانت تقام أثناءه أكشاك 'لخانات الروضة' الذين كانوا ينشدون المراثي بأصوات عالية ونواح متقطع، وفي تلك الأيام كان هناك عدد كبير من خانات الروضة الذين ذاع صيتهم واشتد تنافسهم على مراكز الصدارة في طول البلاد وعرضها.

وأصبحت شعائر 'التعزية' من المؤسسات الإيرانية الكبرى في ظل شاهات أسرة 'قجار'، وكانت لها أهمية ذات شقين، فهي أولاً تربط بين الشاه وبين الحسين وكربلاء فتساعد في إضفاء الشرعية على الحكم، وهي ثانيًا صمام أمان يقدم للجماهير فرصة التنفيس عن مشاعر الإحباط والاستياء. ولم يكن جمهور المشاهدين سلبيًا أثناء تلك العروض، بل كانوا 'يشعرون الجميع بوجودهم' على نحو ما ذكره الزائر الفرنسي الذي ذكر أن "المشاهدين جميعًا كانوا يتجاوبون مع الممثلين بالبكاء والآهات العميقة". فكان المتفرجون يشاهدون أحداث المعركة على المسرح وهم ينهنهون وينشجون، ويضربون صدورهم والدموع تسيل على خدودهم. وهكذا فبينما كان الممثلون يعربون عن استنكارهم وحزنهم من خلال النص، كانت مهمة الجمهور، ولا تزال، القيام بالتعبير الصريح والعنيف، الذي يمثل جانبًا مهمًا من جوانب الدراما الكاملة. أي إن الجمهور كان يعيش في مكانين في وقت واحد، فهو يعيش رمزيًا في سهول كربلاء، وواقعيًا في دنياه الحقيقية، باكيًا من مآسيه وآلامه. ويشرح الباحث الأمريكي وليم بيمان ذلك قائلاً إن 'التعزية' تحث أفراد الجمهور على البكاء على ما يقترفونه من آثام وما يواجهونه من متاعب، وتذكير أنفسهم بما كابده الحسين من معاناة أنكى وأمرّ، ومن ثم

يستطيعون التوحّد مع قصة كربلاء، فيستقدمونها إلى الزمن الحاضر عن طريق هذه الطقوس الدرامية، وبذلك يضفون على هذه المأساة التاريخية صفة الأسطورة اللازمنية. وإذا كان من يضربون أنفسهم يمثلون أهل الكوفة الذين تخلوا عن الحسين فجعلوا يعاقبون ذواتهم، فهم يرمزون أيضًا لجميع المسلمين الذين تقاعسوا عن مساعدة الأئمة في إنشاء مجتمع العدل والإنصاف. والشيعة يبكون الحسين ويقيمون له جنازة رمزية، لأنه حرم من تلك الجنازة في الحياة الواقعية، ولأن مثله العليا لم تتحقق في يوم من الأيام. ويقول الإيرانيون، حتى يومنا هذا، إنه يذكرون أيضًا في شهر المحرم من كل عام معاناة أصدقائهم وأقاربهم. ولكن هذه الذكريات الشخصية تساعدهم على الوصول إلى إدراك عاطفي لمشكلة الشر: فلماذا يعاني الأخيار وينتصر الأشرار فيما يبدو؟ الواقع أن المشاركين في تلك المراسم - حين يئنون ويصفعون جباههم ويبكون فتنهمر الدموع مدرارًا - إنما يثيرون في أنفسهم ذلك التحرق للعدالة الذي يمثل صلب الورع الشيعي فالمراثي ومسرحيات التعزية تذكرهم كل عام بالشر المقيم في الدنيا وتؤكد من جديد إيمانهم بانتصار الخير آخر الأمر. وكانت هذه الصورة الإيمانية الشعبية تختلف اختلافًا شاسعًا، وبوضوح وجلاء، عن الصورة القانونية العقلانية للشيعة لدى المجتهدين، كما كانت تتضمن إمكانات ثورية واضحة، إذ كان من الممكن استخدامها - بل وسوف تستخدم - في التنبيه للشرور الاجتماعية ولمظاهر التشابه التي كانوا يرونها بين الحاكم الحالي ويزيد بن معاوية. ولكن هذه النبرة الثورية كانت تخضع لقيود القائمين على 'التعازي'، إبان حكم الدولة 'القجارية' والدولة الصفوية من قبلها، وكان التأكيد ما زال منصبًا على معاناة الحسين، وكان ينظر إليها باعتبارها تضحية بديلة، بسبب آثام شعبه. أما في خلال القرن التاسع عشر فلم تكن 'التعزية' هي الصورة التي اتخذتها ثورة الناس، فالواقع أن الكثيرين كانوا يعربون عن استيائهم وغضبهم من خلال حركتين مشيحانيتين شعبيتين.

أما الحركة الأولى فكاد يتزعمها الحاج محمد كريم خان الكرماني (١٨١٠ - ١٨٧١) وهو أمير قجاري، وهو قريب وربيب فتح علي شاه، وكان والده حاكمًا على إقليم كيرمان المتسم بالقلاقل، حيث انخرط كريم في الطائفة الشيخية، وهي حركة صوفية ثورية أسسها الشيخ أحمد الأحسائي (١٧٥٣ - ١٨٢٦) وهو من

كربلاء، وكان قد تأثر تأثراً عميقًا بمذهب التصوف الخاص بالملاّ صدره ومدرسة إصفهان التي حاول رجال الدين الأصوليون القضاء عليها. وكان الأحسائي وتلميذه سيد كاظم روشتي (١٧٥٩ - ١٨٤٣) يقولان بأن الإرادة الإلهية قد تجلت كاملة في كل نبي وإمام، وإن سيرهم وسننهم تقترب بالبشرية جمعاء تدريجيًا من حالة الكمال، وإن الإمام المختفي ليس مختبئًا في هذه الدنيا بل تحوّل إلى عالم المثال، وإنه يواصل من ذلك العالم هداية البشر، عن طريق ممثليه على الأرض الذين عرفوا كيف ينفذون إلى ذلك العالم الصوفي، وهو يهدي البشر إلى الحالة التي يستطيعون فيها الاستغناء عن قوانين الشريعة، فهي حالة التمثل الداخلي للإرادة الإلهية وإدراكها مباشرة بدلاً من اتباع مجموعة من القواعد الخارجية. وكان المجتهدون يمقتون ذلك، بطبيعة الحال، مقتًا شديدًا، وكان الأحسائي يقول إن الدنيا لم تَخْلُ في يوم من الأيام من "الشيعة الكاملة" التي كان يصفها بأنها مجموعة نادرة من البشر المعصومين من الخطأ، القادرين على الاتصال بالإمام المختفي عن طريق نظم التأمل الحدسي. وكان يترتب على هذا القول أن إيمان المجتهدين ناقص، وذو طابع قانوني ومنهج حرفيّ، وأنه بالتأكيد أدنى منزلة من النظرات الصوفية العميقة للأحسائي وحوارييه.

وكانت هذه المدرسة الشيخية، وهو الاسم الذي أطلق عليها، تحظى بشعبية كبيرة في العراق وأذربيجان، ولكنها ظلت فلسفةً أو فكرًا مجردًا، لا برنامجًا سياسيًا عمليًا، وكان كريم خان، الذي أصبح الزعيم الشيخي بعد وفاة رشتي، هو الذي حولها إلى تمرد على المجتهدين، إذ هاجم علنًا طابعهم القانوني الضيق، ومنهجهم الحرفيّ الذي يفتقر إلى الأصالة، وعزوفهم عن الأفكار الجديدة، فقال إن على المسلمين ألا يتصوروا أن واجبهم الأوحد هو التقليد، أي محاكاة الفقهاء، فكل فرد قادر على تفسير النصوص المقدسة، وقال إن المجتهدين يقتصرون على تقديم حقائق قديمة، والعالم في حاجة إلى ما هو جديد كل الجدة، فالإنسانية تتغير باستمرار وتتطور دائمًا كما يشهد على ذلك حلول الخلف من الأنبياء محل السلف، مؤكدًا أن الشيعة الكاملة في كل جيل من الأجيال تميط اللثام عن المزيد من المعاني الخبيئة في القرآن الكريم، وفي الشريعة، وتتغلغل في أعماقها الخفية، في ما يعتبر لونًا من الوحي المستمر، وأن على المؤمنين أن يصغوا إلى هؤلاء المعلمين

من المتصوفة الذين عينهم الإمام والذين اغتصب المجتهدون سلطانهم.

وكان كريم خان على اقتناع بأن ذلك الوحي المستمر كان على وشك الاكتمال، وأن الطبيعة البشرية سوف تصل إلى الكمال عما قريب، وكان بذلك يرد بوضوح وجلاء على التغييرات التي كان الأوروبيون قد أحدثوها في إيران، ولم يكن كريم خان ديموقراطيا، بل كان، مثل جميع الفلاسفة في الفترة التي سبقت الحداثة، من أنصار النخبة أو الصفوة والحكم المطلق، ولما ضاق ذرعًا بالخلاف في الرأي بين المجتهدين، قرر أن يفرض رؤيته الخاصة على الشعب. ومع ذلك فقد كان من أوائل رجال الدين الإيرانيين الذين تعرفوا على الأفكار الجديدة في أوروبا، فإذا كان العلماء التقليديون قد اقتصروا على معارضة مظاهر التعدي التجاري من جانب البريطانيين والروس، فإن كريم خان كان يتمتع ببعد النظر الذي جعله يعرب عن قلقه إزاء العلوم الجديدة وعلمانية الغرب. وكان يقوم في وقت الفراغ بدراسة علم الفلك والبصريات والكيمياء واللغويات وكان يفخر بمعرفة العلوم الطبيعية. وكان يدرك في الخمسينيات والستينيات من القرن التاسع عشر - وكان يندر في تلك الفترة أن تتوافر خبرة مباشرة للإيرانيين بأوروبا - أن الثقافة الغربية تمثل تهديدًا خطيرًا على الحضارة الإيرانية. فكانت إيران تمر بفترة انتقالية، وكان يرى أنه لابد من إيجاد حلول جديدة لمواجهة هذا التحدي غير المسبوق، مما يفسر وضعه مذهب اللاهوت المتطور، الذي يسمح بإمكان الاتيان بالجديد القشيب، وتوقعه القائم على الحدس لتغييرات جذرية وشيكة.

ومع ذلك فقد كانت جذور الحركة الشيخية تضرب في أعماق العالم القديم، وخصوصًا رؤيتها للمعرفة المقصورة على النخبة، كما كانت تتخذ موقف الدفاع أيضًا، بسبب إدراكها لتأثير الغرب الصناعي، وهكذا كان كريم خان يعارض دار الفنون الجديدة معارضة شديدة، وهي أول مدرسة عليا مجانية في طهران، وكان أحد وزراء حركة الإصلاح هو الذي أنشأها، واسمه أمير كبير، وكان معظم أساتذتها من الأوروبيين، وكانوا يقومون بالتدريس بمساعدة مترجمين فوريين، وكانت المواد تتضمن العلوم الطبيعية، والرياضيات العليا، واللغات الأجنبية، وفنون الحرب الحديثة، إذ كان كريم خان يرى أن المدرسة تمثل حلقة من حلقات المؤامرة الرامية إلى توسيع النفوذ الأوروبي والقضاء على الإسلام. وكان يقول إن

أفواه العلماء لن تلبث أن تكمم، وإن أطفال المسلمين سوف يتعلمون في مدارس مسيحية، ويصبح الإيرانيون أوروبيين زائفين. وكان يدرك أخطار الاغتراب وفقدان الهوية المقبلة، وهكذا فإن موقفه - إزاء التعدى الأوروبى المتزايد - كان موقف رفض وانفصال. وكانت أيديولوجيته الصوفية تعتبر محاولة لتفتيح عقول الإيرانيين حتى يبصروا حلاً جديداً كل الجدة، ولكن الوجود الغربى فى إيران، خيراً كان أم شراً، كان من حقائق الواقع القائمة، وكان على أى حركة إصلاحية تريد النجاح أن تقبله. وترددت بعد ذلك شائعات تقول إن كريم خان يوشك أن ينشئ حكومة دينية خاصة به، فاستدعى إلى القصر ووضع تحت المراقبة ثمانية عشر شهراً. وفى الخمسينيات والستينيات بدأ ينسحب من ساحة الحياة العامة، وبدأ يمتنع عن التصريح بآرائه، حتى توفى فى ضيعته وقد غُصّ حلقه بمرارة الهزيمة.

وكانت الحركة المشيخانية الثانية فى تلك الفترة تضرب بجذورها فى الروح المحافظة أيضًا، ولكنها كانت قد انفتحت هى الأخرى على بعض القيم الغربية الجديدة، وكان مؤسسها هو السيد على محمد (١٨١٩ - ١٨٥٠) الذى شارك فى الحركة الشيخية فى النجف وكربلاء أول الأمر ثم أعلن فى عام ١٨٤٤ أنه قد أصبح 'الباب' إلى الألوهية وهو الذى كان العلماء قد أعلنوا إغلاقه فى وقت 'التعمية'، أى عند اختفاء الإمام. وتمكن من اجتذاب بعض العلماء والأعيان وأثرياء التجار فى إصفهان وطهران وخراسان إلى صفوف حركته. وكانت له تلميذة تتقد ذكاءً وفطنة فى كربلاء، وتدعى قرة العين (١٨١٤ - ١٨٥٢) ويؤمها خلق كثير، وأما أهم تلاميذه من الرجال فكان من بينهم المُلاّ صادق (المعروف باسم المصدق) وميرزا محمد على البرفروشى الذى أطلق عليه لقب القُدُّوس (ت ١٨٤٩) وكانا يدعوان لما كان يعتبر فى الواقع دينًا جديداً، فأصبح اسم 'الباب' يذكر فى الأذان، وكان المصلون يؤمرون بأن يولوا وجوههم فى الصلاة قبلة جديدة هى منزل 'الباب' فى شيراز. وعندما قام الباب بالحج فى ذلك العام ووصل إلى مكة، وقف بجوار الكعبة وأعلن أنه تجسيد للإمام المختفى. وبعد خمسة عشر شهراً فعل ما كان جوزيف سميث قد فعله من قبل ألا وهو وضع ما زعم أنه كتاب مُنزّل جديد، اسمه البيان، قائلاً إن جميع الكتب المقدسة القديمة قد

نُسخت أى ألغيت وإنه كان الرجل الكامل فى ذلك العصر، وإنه يجسد فى شخصه جميع الأنبياء العظام على مر التاريخ. وقال إن الإنسانية قد اقتربت الآن من الكمال، وإن الأديان لم تعد كافية. وكان البيان، مثل "المورمون"، يدعو إلى إقامة نظام اجتماعى أكثر عدلاً وإنصافًا، وكان يظاهر القيم البورجوازية للحداثة، مؤكدًا القيمة العليا للعمل المنتج، وداعيا إلى حرية التجارة، وتخفيض الضرائب، ووضع ضمانات للملكية الشخصية، وتحسين أوضاع المرأة. وكان أهم ما يلفت النظر فيه هو أن الباب قد تشرب عقيدة القرن التاسع عشر بأن الإنسان ليس لديه سوى هذه الدنيا، فإذا كان الشيعة قد ركزوا أبصارهم بصورة تقليدية على مآسى الماضى، وعلى المستقبل المشيحانى، فإن الباب كان يركز على ما هو قائم مكانًا وزمنًا، فأنكر يوم القيامة والآخرة، زاعمًا أن الجنة موجودة فى هذه الدنيا، وكان يقول للشيعة فى إيران إن عليهم ألا يركنوا إلى السلبية انتظارًا للغفران بل عليهم أن يعملوا على إنشاء مجتمع أفضل على الأرض وأن يسعوا إلى تحقيق الخلاص فى حياة كل منهم.

وهناك جوانب كثيرة فى الحركة البابية تذكرنا بالسيرة العملية لشابتاى زيفى، إذ كان الباب قد افتتن الناس به مثل شابتاى، وعندما ألقته السلطات فى السجن كان انتقاله من معتقل إلى معتقل يعتبر مسيرة نصر مؤزّر، تخرج الجماهير الغفيرة فيها لتحيته وملاقاته، وكان الناس يحجون إلى كل سجن يحبس فيه، وكان يُسمح له فى السجن باستقبال أعداد كبيرة من مريديه، أثناء كتابته الخطابات الشديدة اللهجة إلى محمد شاه "مغتصب" الحكم من أسرة قجار. وحتى حين نقلته السلطات إلى قلعة شهريح النائية، خارج أرومية، لم تكن القاعة تتسع لجميع الزوار مما اضطر الجماهير للوقوف خارجها فى الطريق العام. وعندما كان يزور الحمامات العامة كان مريدوه يشترون مياه اغتساله، وبلغت الإثارة ذروتها عندما قُدّم أخيرًا للمحاكمة فى تبريز فى صيف عام ١٨٤٨، إذ احتشدت الجماهير لتحيته فدخل قاعة المحكمة دخول الظافرين. وتزاحم مؤازروه خارج المبنى أثناء محاكمته، فى انتظار قيام الباب بالقضاء على أعدائه وبداية عهد جديد من العدالة والإنتاج والسلام، ولكن ما حدث لشابتاى تكرر، وكانت خيبة الأمل قاصمة، إذ لم يستطع الباب أن يتغلب على حجج المحققين، بل يبدو أنه رسب رسوبًا مهينًا إذ

كشفت المحكمة عن ضعفه فى اللغة العربية واللاهوت والفلسفة، واتضح أنه لا يفهم شيئًا فى العلوم الحديثة، فتساءل القضاة كيف يمكن لهذا الرجل أن يصبح إمامًا أو أن يحيط بالعلم الإلهى ؟ وحكمت المحكمة على الباب بالسجن، دون أن تقدر مدى الخطر الذى كان يمثله للنظام الحاكم - وكان سوء تقديرها خطيراً، إذ لم تكن الحركة البابية آنذاك مجرد دعوة للإصلاح الخلقى والدينى ، بل كانت تمثل دعوة إلى إنشاء نظام اجتماعى واقتصادى جديد.

ومثلما كانت "الشابتية" قد اجتذبت جميع الطبقات الاجتماعية، كان الباب قادرا على اجتذاب الجماهير بدعوته المشيحانية. فكان لاهوت التصوف لديه يجتذب أصحاب الميول الفلسفية والمذاهب الخاصة، وكانت مبادئه الاجتماعية تجتذب الثوريين من أصحاب الفكر العلمانى . ومثلما حدث فى الحركة اليهودية السابقة للبابية كان أتباع البابية قد نشروا الإحساس - القائم على الحدس وحسب - بأن العالم القديم يحتضر. وأن المقدسات التقليدية لم تعد صالحة، فعقد زعماء البابية مؤتمراً شعبيًا فى بوداشت، فى إقليم خراسان، فى يونيو ١٨٤٨ ، أعلنوا فيه رسميًا أنهم قد نسخوا القرآن (أى أبطلوه) وأن الشريعة سوف يستمر العمل بها ريثما يعترف العالم بالباب وحسب، وأن على المؤمنين - مؤقتًا - أن يتبعوا ما تمليه عليهم ضمائرهم، وأن يتعلموا التمييز بين الشر والخير بأنفسهم، بدلاً من الاعتماد على العلماء، أى إن لهم إذا أرادوا أن يرفضوا قوانين الشريعة، وكانت الخطيبة المفوّهة قرة العين ذات شخصية ساحرة، فخلعت النقاب للدلالة على انتهاء عصر تبعية المرأة وعلى انتهاء العصر الإسلامى القديم، وقالوا أيضًا إن ما كان يعتبر رجسًا أو نجسًا قد أصبح حلالاً طيبًا، مؤكدين أن الحقيقة لا تكمن فى مبدأ ينزّل مرة واحدة، وفى لحظة واحدة من الزمن، بل أن شرائع الله يكشف عنها تدريجيًا للناس عن طريق من اصطفاهم ربهم وهكذا كان البابيون يسعون، مثل شابتاى نفسه، إلى تعددية دينية جديدة، وهكذا تتوحد، وفقًا لذلك النظام الجديد، جميع الأديان السابقة وتتحد فى دين واحد.

وفزع كثير من البابيين الذين حضروا مؤتمر بوداشت من هذه الرسالة الثورية التى وجدوها بشعة فظيعة، وفروا فى هلع وقام غيرهم من المسلمين الصادقين بالهجوم على المارقين. وانفض الاجتماع فى هرج ومرج. ولكن الواقع هو أن عمل

زعماء الحركة كان قد بدأ لتوه، فعاد كل منهم على حدة إلى بلدة مازنديران، حيث كان الزعيم البابي المُلاّ حسين بُشروى (ت ١٨٤٩) قد جمع مائتي رجل، وألقى في الحشد خطابًا ناريًا مفاده إن على البابيين أن يضحوا بأملاكهم الدنيوية ويعتبروا الإمام الحسين مثالاً لهم، فالاستشهاد وحده هو الذي سيأتي لهم بالنهار الجديد، وعندها يقيل الباب المستضعفين من عثرتهم ويحول الفقراء إلى أغنياء. وقال إنه لن ينقضي عام واحد حتى يفتح الباب أقطار العالم ويوحّد جميع الأديان. وقد أثبت بشروى أنه قائد بالغ الذكاء، إذ إن جيشه الصغير دفع جنود الشاه إلى الفرار، وكانوا يفرون - وفقًا لما سجله تاريخ البلاط - "مثلما يفر قطيع الأغنام هربًا من الذئاب". وانطلق البابيون في حملة ضارية يسلبون وينهبون ويقتلون ويحرقون، وكان المتدينون منهم يعتقدون أن حملتهم كانت أهم من معركة كربلاء، وأما الفقراء الذين قد يكونون قد انضموا إلى صفوف الحركة لأسباب دنيوية، فكانوا أفضل أنصارها، إذ أحسوا للمرة الأولى أن لهم شأنًا يعتد به، وكانوا يعاملون باعتبارهم شركاء في الجهد، إن لم يعاملوا على قدم المساواة مع الآخرين.

ونجحت الحكومة في قمع الثورة آخر الأمر، ولكن عام ١٨٥٠ شهد ثورات أخرى في يزد، ونيريز، وطهران، وزنجان. وأثار البابيون جوا من الرعب الشامل، إذ انضم المنشقون السياسيون إلى الثورة، وكذلك انضم الطلاب في كل مكان، بل إن النساء ارتدين ملابس الرجال وحاربن ببسالة نادرة، أي إن الحركة قد وحدت صفوف جميع المستائين من النظام الحاكم - من الملالي الذين كانوا يشعرون بقهر المجتهدين لهم، إلى التجار الذين كانوا يعترضون على بيع الموارد الإيرانية إلى الأجانب، إلى البازارين وملاك الأراضي وفقراء الفلاحين - إذ تكاتف الجميع لمؤازرة البابيين الملتهبين حماسًا دينيًا. فإذا كانت العقيدة الشيعية قد ساعدت الإيرانيين طويلاً على اكتساب الرغبة والتحرق شوقًا إلى العدالة الاجتماعية فإن ظهور الزعيم المناسب والفلسفة المناسبة أدى إلى تكاتف المستائين من الحالة الراهنة، بشتى ضروبهم، للقتال تحت راية دينية.

وتمكنت الحكومة هذه المرة من قمع المتمردين، ونفذ حكم الإعدام في الباب يوم ٩ يوليو ١٨٥٠، كما أُعدم الزعماء أيضًا، وقبضت السلطات على المشتبه

فيهم من غير هؤلاء ، وقتلتهم جميعا ، ولكن بعض البابيين تمكنوا من الفرار إلى العراق التى كانت خاضعة للحكم العثمانى ، حيث انقسمت الحركة إلى فصيلتين فى عام ١٨٦٣ ، وكان بعض أفرادها ، من أتباع ميرزا يحيى نورى صبح الأزل ( ١٨٣٠ - ١٩١٢ ) الذى عُيّن خليفة للباب ، لا يزالون على إخلاصهم للمقاصد السياسية للتمرد ، وتحول موقف الكثيرون من هؤلاء 'الأزليين' بعد ذلك فتخلوا عن التصوف البابى القديم وأصبحوا علمانيين وعقلانيين . وعلى نحو ما حدث فى الحركة 'الشابتية' أدى التخلص من المحظورات ، والتخفيف من القوانين القديمة ومذاق الثورة الفريد إلى طرحهم الدين كله جانبًا ، وهكذا نرى من جديد كيف كانت الحركة المشيحانية جسرًا عبره أصحابها إلى الأيديولوجية العلمانية .

ولكن معظم البابيين الناجين انضموا إلى أخ لصبح الأزل يدعى ميرزا حسين على نورى بهاء الله ( ١٨١٧ - ١٨٩٢ ) الذى هجر السياسة ، وأنشأ الدين البهائى الجديد ، والذى كان يحتضن المثل العليا الغربية الحديثة . مثل فصل الدين عن السياسة ، والمساواة فى الحقوق ، والتعددية ، والتسامح .

ويجوز لنا أن نعتبر الثورة البابية من كبرى ثورات الحداثة ، إذ إنها وضعت نسقًا ثابتًا فى إيران ، إذ تكررت المناسبات التى يجتمع فيها - فى القرن العشرين - رجال الدين وغيرهم ، والعلمانيون والمتصوفة ، والمؤمنون والملحدون ، لتحدى نظام إيرانى ظالم باعتبارهم جبهة واحدة . وكانت المعركة فى سبيل العدالة ، التى أصبحت من القيم المقدسة لدى الشيعة ، عاملاً شجع أجيال الإيرانيين اللاحقة على التصدى لجيوش الشاه ، ابتغاء تحقيق نظام أفضل . ولقد حدث فى مناسبتين على الأقل أن ساعدت الأيديولوجية الشيعية أبناء إيران على إنشاء مؤسسات سياسية حديثة فى بلادهم . وهكذا نرى من جديد كيف بينت الحركة البابية أن الدين قادر على مساعدة الناس فى استيعاب قيم الحداثة ومثلها العليا بترجمتها من المصطلح العلمانى الأجنبى إلى اللغة والرموز والروحانية التى يستطيعون فهمها وتحقيق انتمائهم إليهم . وإذا كانت الحداثة عسيرة المطلع على المسيحيين فى الغرب ، فلقد اكتنفتها مشكلات أعوص لدى اليهود والمسلمين ، إذ كانت تتطلب نضالاً - يسمى الجهاد بالمصطلح الإسلامى ، وقد يصبح أحيانًا حربًا مقدسة .