ترجمات

تحدي المثقف المؤمن
الدين والحداثة

• جون أوبرت فول •

ترجمة الدكتورة:
جوهرة محمد

مركز نهوض
للدراسات والنشر
NOUHOUD CENTER
FOR STUDIES
AND PUBLICATIONS

جميع الحقوق محفوظة © ٢٠١٨
All rights reserved © 2018

تحدي المثقف المؤمن
الدين والحداثة

لجون أوبرت فول[1]

ترجمة الدكتورة: جوهرة محمد

(١) جـون أوبـرت فـول هـو بروفيسـور التاريـخ الإسـلامي والمديـر المسـاعد لمركـز الأمـير الوليـد بـن طـلال للتفاهـم الإسـلامي المسـيحي بجامعـة جـورج تـاون بواشـنطن دي سي. وهـو مختـص في التاريـخ الإسـلامي الحديـث، وقـام ببحـوث حـول الحـركات الإسـلامية في إفريقيـا جنـوب الصحـراء وجنـوب شرق آسـيا. ويلقـي في جامعـة جـورج تـاون دروسًـا حـول الحـركات الإسـلامية والفكـر الإسـلامي الحديـث.

الملخّص:

تحلِّل هذه الورقة دورَ البروفيسور إسماعيل الفاروقي؛ باعتباره مثقفًا مؤمنًا ساهمَ في تطوير نموذج بديل للحداثة، يلعب فيه الدينُ دورًا محددًا وأساسيًّا؛ فالحداثة البديلةُ ليست بالضرورة علمانيةً أو لا دينية، والنسخة الإسلامية من الحداثة هي واحدةٌ من بين الحداثات المتعددة في العالم المعولم، فهي تُقدم معرفةً «حديثة».

لقد ساهم البروفيسور إسماعيل الفاروقي في هذه المغامرة عبَر مشروعِه المسمى «إسلامية المعرفة»؛ إذ على هذا النحو يجسد البروفيسور الفاروقي الدورَ المتغيِّر للمثقفين المؤمنين في النصف الثاني من القرن العشرين.

يتفاعلُ الدين والحداثة بطُرُق متغيِّرة في العصر الحديث؛ فهذا التفاعل ليس بين مفهومين مجردين ومجسدين، وإنما يتجسَّد في حياة مؤمنين ومثقفين وتفكيرهم، عندما يواجهون قضايا متعلقة بالإيمان في سياقات التاريخ الحديث، فمن الشائع الاعتقادُ أن الإيمانَ الديني والحداثة أساسًا متعارضان، ووفق هذه الرؤية، يكون المؤمنون والمثقفون الحديثون خَصْمين يُمثلان رؤًى مختلفةً للعالم.

ونتيجةً لذلك، تبدو فكرة «مثقف مؤمن» للعديد متناقضةً ذاتيًّا؛ إلا إنه مع الربع الأخير من القرن العشرين، أصبح واضحًا أن الحداثة ليست بالضرورة علمانيةً أو لا دينية، ففي هذا السياق لم يعُد المثقف الذي هو أيضًا مؤمنٌ بأحد التقاليد الدينية الكبرى في العالم - نوعًا من الشذوذ، بل يعتبر المثقفون المؤمنون أنهم يقومون بأدوار مهمة في تعريف الحداثات المتنوعة للعالم الحديث المتطور؛ إذ يجسد علماء مثقفون مثل إسماعيل الفاروقي ديناميكيةَ الأدوار المتغيرة للمثقفين المؤمنين في النصف الثاني من القرن العشرين[1].

---

(١) لقد بدأت البحث في موضوع المثقف المؤمن في:

John Obert Voll, "Believing Intellectuals and Their Contemporary Challenge," American Muslim Quarterly 1, no. 1 (Fall 1997): 9–18.

في ٢٦ أغسطس ٢٠١٠، قدّمت أيضًا محاضرة البروفيسور إسماعيل الفاروقي السنوية في المعهد العالمي للفكر الإسلامي في هارندون بفرجينيا، حول موضوع «تحدي المثقف المؤمن: الدين والحداثة». ويستفيد هذا المقال من التعاليق المقدّمة في حصة النقاش آنذاك.

لقد كانت بدايةُ الثمانينيات فترةَ انتقالٍ مهمةً في العلاقة بين الدين والحداثة؛ فقد أكد تأسيسُ الجمهورية الإسلامية الإيرانية نتيجةً لثورة سنَتَي ١٩٧٨ و١٩٧٩، على الصلابة المستمرة للدين، باعتباره قوةً في العالم الحديث؛ فالدين لم يكن مجرَّد بقايا لما هو «تقليدي» وهي بصدد التلاشي، وإنما كان أيضًا ظاهرةً حديثة.

لقد سلطت الثورة الإيرانية الضوءَ على ما سماه العديد «الصحوة الإسلامية» للربع الأخير من القرن العشرين؛ ففي هذه الصحوة لعب المثقفون الذين تلقوا تعليمًا حديثًا دورًا مهمًّا، وتبرز الطبيعة الفكرية لإسهامات ناشطين مؤمنين مهمين في الثمانينيات، من خلال إسهامات أناس مثل حسن الترابي (السودان)، وأنور إبراهيم (ماليزيا)، وخورشيد أحمد (باكستان)، وإسماعيل الفاروقي، في فعاليات ندوة تمَّ تنظيمها سنة ١٩٨٠م من قبل جون آل إسبوزيتو، وأقيمت في جامعة نيوهامبشاير في الولايات المتحدة[٢].

لقد لعب المثقفون الناشطون المؤمنون المسلمون دورًا مهمًّا في نشأة الصحوة الإسلامية ذات المدى الطويل، وكانوا هم بطرق مختلفة مَنْ صاغ أفكارَ الحركات الإسلامية المعاصرة وبرامجها[٣].

مع ثمانينيات القرن العشرين، أصبح واضحًا أن مفاهيم «الدين» و«الحداثة» و«المثقفون» الرئيسة كانت بصدد التغير بشكل كبير في معانيها وفي الظواهر الإنسانية التي تحيل إليها؛ فكلما كان المثقفون المؤمنون أكثر نشاطًا باعتبارهم مثقفين عامِّين، كانت العلاقة الأوسع بين الدين والحداثة يُعاد تعريفها بشكل كبير.

إن «المثقف» و«الدين» و«الحداثة» ليست مصطلحات ثابتةً، بل يمكن اعتبارها من بعض النواحي ضمنَ ما سماه والتر برسي غاردنر «المفاهيم المتنازع عليها جوهريًّا»[٤]. تعكس هذه التعريفات المتغيرة أبعادًا مهمة للواقع المتغيِّر للدين والحداثة في المجتمعات المعولمة المعاصرة.

---

(٢) انظر المقالات في الكتاب المنشور الذي هو نتاج تلك الندوة:

John L. Esposito, ed., Voices of Resurgent Islam (New York: Oxford University Press, 1983).

(٣) انظر على سبيل المثال موضوع "المثقفون الناشطون" الذي تم نقاشه في:

John L. Esposito and John O. Voll, Makers of Contemporary Islam (New York: Oxford University Press, 2001).

(٤) انظر:

W. B. Gallie, Philosophy and the Historical Understanding, 2nd ed. (New York: Schocken Books, 1968), chapter 8.

المثقفون والإيمان الديني:

ظهرت الصورة الكلاسيكية لـ«المثقف» الحديث في نهاية القرن التاسع عشر «عندما ولَدَت قضية دريفوس [في فرنسا] هُويةً جماعية إيجابية وتقريبًا ماسيحانية بين المثقفين»[5]. ففي تعريفهم لأنفسهم، يرى المثقفون أنفسهم أنهم دون روابط مفسدة تلزمهم بالطبقة الاقتصادية أو بمؤسسة اجتماعية محددة؛ إذ يعتبر جوليان بندا فيما أصبح بعدها تحليلًا أساسيًّا مؤثرًا لسوسيولوجية المثقفين في عشرينيات القرن العشرين: أن «واجب المثقف الحقيقي هو تأسيس جماعة دينها الوحيد هو دين العدالة والحقيقة، في مقابل الشعوب والمظالم التي حكمت بها عليهم أديان هذه الأرض»[6].

ولقد تبلور مفهوم «المثقفون» باعتبارهم جهازًا منفصلًا يتكون من المفكرين الموضوعيين النزهاء القادرين على الالتزام بالتحليل غير المتحيز، الذي سيقودهم إلى معرفة الحقيقة في الربع الأول من القرن العشرين. ولقد تشكل مفهوم «المثقف» من نواحٍ متعددة في ضوء التطورات في فرنسا؛ ففي سياق السياسة والحياة الفكرية الفِرَنْسِيَّتَيْن آنذاك، أصبح نشاطُ الكتاب والفنانين والأكاديميين الذين يُنظر إليهم كـ«مثقفين» مقترنًا بالليبرالية، ورغم أنه كان هناك بعض المحافظين البارزين «فسرعان ما أصبح المثقف يحيل إلى حامل القيم اليسارية»[7].

وفي هذا السياق، أصبح مفهوم المثقف مرتبطًا بالنزعة الفكرية المعادية للكهنوت، وبالرؤية العلمانية للعالم، الفرنسيتين؛ إذ يُعتبر المثقفون في كل أنحاء العالم أساسًا منافسين للمُثُل والتقاليد الدينية الكبرى، وأصبح ينظر إلى الدين والحداثة كـ«نقيضين».

في ظل هذا التجاذب بين الدين والحداثة، تم إحداث تمييز مهم بين الإيمان وإعمال العقل؛ ففي منتصف القرن العشرين، عرف المفكر المسيحي الكبير بول تليتش هذا الصراع،

---

(5) Charles Kurzman and Lynn Owens, "The Sociology of Intellectuals,"Annual Review of Sociology 28 (August 2002).

تم الاطلاع عليها إلكترونيًّا دون اعتماد الصفحات.

(6) Julien Benda, The Treason of the Intellectuals, trans. Richard Aldington(New York: Norton, 1969), 57.

(7) Lois Oppenheim, "France Takes Its Intellectuals to Heart, Even as They Doubt Themselves," The Chronicle of Higher Education, September 7,2001, B8.

فمن خلال تعريفه للمثقف باعتباره «ذلك الذي يسأل» وإشارته إلى أن المثقف «باعتباره مثقفًا يسائل كل شيء»، يلاحظ تليتش أنه «إذا ما أصبح السؤال هو وظيفة المثقف المسيطرة، فإن صراعًا ينشأ بين إرادة السؤال الجذرية لدى المثقف وبين اليقين المباشر المبارك لدى رجل الدين وامرأة الدين»[8].

لقد ترسخت صورة «المثقف» باعتباره لا أدريًّا موضوعيًّا (أو ملحدًا) بشدة في النزعات الحديثة، وتواصل ذلك في القرن الحادي والعشرين. وتتجسد هذه الرؤية على أحسن وجهٍ في أعمال المثقفين العاملين وصِيتهم، مثل كريستوفر هيتشنز الذي يحمل كتابه الحديث الأكثر مبيعًا عنوان «كيف يسمم الدين كل شيء»[9]، أو سام هاريس الذي يوصف كتابه الحديث حول العلم كونه «هجومًا شرسًا وفتاكًا على لاعقلانية الأديان»[10].

لقد كان مفهوم «المثقف» العقلاني الموضوعي المحض بَعدُ بصدد التطور خلال النصف الأول من القرن العشرين، عندما كان يعتبر أن للمثقفين هوياتٍ شخصيةً قادرة على تشكيل موضوعيتهم «النزيهة»؛ إذ طرح المفكر الماركسي الإيطالي أنطونيو غرامشي أن مفهوم «المثقفون» باعتبارهم فئةً اجتماعيةً متميزةً ومستقلةً عن الطبقة هو ببساطة خطأ؛ إذ يستطيع أحدهم عندها إذن أن يقول: إن كل الناس مثقفون، ولكن ليس لدى كل الناس وظيفة المثقفين في المجتمع.

«فعندما نفرق بين المثقفين وغير المثقفين، فنحن نُحيل في الواقع فقط إلى الوظيفة الاجتماعية المباشرة، التي تقوم بها فئة المهنيين من المثقفين، وهو يعني أننا ننحو في أذهاننا إلى ذلك الاتجاه؛ حيث يتمُّ وزن نشاطهم المهني المحدد ما إذا كان تطويرًا فكريًّا أو مجهودًا عضليًّا عصبيًّا»[11].

في إطار هذه المقاربة، يرتبط المثقفون ارتباطًا عضويًّا بطبقتهم أو جماعة المصالح الأساسية التي ينتمون إليها داخل المجتمع، وتتمثل وظيفتهم عندئذٍ في توفير السرديات المقنعة لامتلاك السلطة لتلك الطبقة أو لتلك الجماعة.

---

(8) Paul Tillich, "Religion and its Intellectual Critics," Christianity and Crisis (March 1955).
تم الاطلاع إلكترونيًّا دون اعتماد الصفحات.

(9) Christopher Hitchens, God is not Great: How Religion Poisons Everything (New York: Twelve, 2007).

(10) Kwame Anthony Appiah, "Science Knows Best." New York Times Book Review, October 3, 2010, 12. Review of Sam Harris, The Moral Landscape (New York: Free Press, 2010).

(11) Antonio Gramsci, Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci, ed. and trans. Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith (New York: International Publishers, 1971) 1, 9.

إن العنصر الأساسي في وظيفة المثقف - سواء تمَّ اعتباره مثقفًا عقلانيًّا منفصلًا أو مثقفًا عضويًّا ذا أساسٍ طبقي - هو تطوير الأُطر المفاهيمية، ووسائل المثقف في ذلك هي الأفكار.

يشير توماس سويل إلى ذلك بوضوح في نقاشه للمثقفين المعاصرين، إذ يقول: «يحيل لفظ (المثقفون) إلى فئة مهنية: فهم أناس تتعلق مهنتهم أساسًا بالأفكار - كُتَّاب وأكاديميون وأمثالهم... فعمل المثقف يبدأ بالأفكار وينتهي بها»[12]. لهذه الأفكار وظيفة مهمة في المجتمعات الإنسانية، تتمثل في خَلق سرديات رسمية للعموم.

كما يرى إدوارد سعيد أن المثقف هو «فرد موهوب بالقدرة على تمثيل وتجسيد وإبلاغ رسالة أو رؤية أو موقف أو فلسفة أو رأي إلى العموم، وكذلك من أجلهم»[13].

مع النصف الثاني من القرن العشرين، كان هناك إدراكٌ متنامٍ أن المثقفين هم في الواقع أصحابُ رأيٍ يدافعون عنه، لا فقط ملاحظون نزهاء؛ فقد ساعدت أعمالُ علماء مثل توماس كون في انتشار إدراك: أن حتى «العلم الحديث» يحتوي على بناءات تم تقبُّلها من التفكير والمناهج العقلية التي ليست مطلقةً، وهي منخرطة دومًا في مسارات من إعادة التصور الإصلاحي[١٤].

ولقد أصبح من الشائع أكثر فأكثر مع إدوارد سعيد الإقرارُ بأن المثقفين يقدمون رسائلَ، ولقد جعل هذا المسار الاعترافَ بالمثقفين المؤمنين دينيًّا إلى جانب المثقفين العلمانيين على الطراز القديم - أمرًا ممكنًا.

في بداية ثمانينيات القرن العشرين، كان هناك انتقالٌ مهمٌّ أصبح جليًّا، فقد صار الناس الذين يحملون صفة العلماء يريدون الاعتراف بأنهم يحملون رسالة؛ إذ أكد الاضطراب الفكري الذي عاشته معارضة الحرب على فيتنام في الولايات المتحدة، أن حتى العالِم الاجتماعيَّ الأكثر التصاقًا بالتحليل هو شخص ملتزم يحمل مصالح مؤسساتية وتحيزات تحليلية. ففي الدراسات الدينية، بدأ علماءُ الإسلام والمسلمين يفهمون أن الإيمان والتحليل النقدي ليسا دائمًا خصمين.

---

(12) Thomas Sowell, Intellectuals and Society (New York: Basic Books,2009), 2–3

(13) Edward W. Said, Representations of the Intellectual (New York: Vintage Books, 1996) 11.

(١٤) الدراسة الكلاسيكية هي:

Thomas Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1970).

في هـذا المسـار، لعـب علـماء مثـل إسـماعيل الفاروقـي دورًا مهـمًّا، عندمـا بـدأت أعـدادٌ متزايـدة مـن المثقفـين المسـلمين تعتـبر متدينـةً عـوضَ أن تكـون علمانيـةً في رؤاهـا ومقارباتهـا.

الدين والحداثة... والمثقفون:

لقـد كان مفهـوم المثقـف يتغـير خـلال القـرن العشريـن، وتواصـل هـذا المسـار أيضًـا في القـرن الحـادي والعشريـن؛ فقـد ارتبطـت الصـورة المتغـيرة للمثقـف ارتباطًـا وثيقًـا بالفهـم المتغـير للعلاقـة بـين «الديـن» و«الحداثـة». فكـما أن طبيعـة المثقـف قـد تمَّـت إعـادةُ تصورهـا، فقـد خضـع مفهومَـا «الديـن» و«الحداثـة» لتحـولات عميقـة.

فالصـورة القديمـة للمثقـف كانـت واحديـة تقريبًـا؛ فهـو فـردٌ علـماني موضوعـي ناقـد للأفـكار السـائدة ومتقـصٍّ عنهـا، كـما كان معظـمُ المثقفـين متشـابهين تقريبًـا. وبالمثـل، كانـت صورتـا الديـن والحداثـة واحديـةَ المفهـوم، يعنـي أنـه كان هنـاك صنـف واحـد أو تعريـف واحـد يطبـق عـلى كل الحـالات.

في هـذا الإطـار الأقـدم، غالبًـا مـا كان يُعتـبر المثقفـون دعـاةَ «الحداثـة» ومعـارضي الدين الرسـمي؛ إذ قبـل قـرن وربـع تقريبًـا، كان هنـاك جـدل يعكـس بوضـوح هـذه الوضعيـة، ففـي سـنة ١٨٣٣م ألقـى الفيلسـوف الفرنـسي أرنسـت رينـان محـاضرة، طـرح فيهـا أن الإسـلام والحداثـة متعارضـان، ولقـد ردَّ عليـه جـمال الديـن الأفغـاني، وهـو مفكـر مسـلم مرمـوق آنـذاك، في جـدال يعكـس طبيعـة تحفظـات المثقـف الحديـث إزاء الديـن[١٥].

حاجـج الأفغـاني بـأن «الأديـان مهـما اختلفـت مسـمياتها تشـبه بعضهـا البعـض»، وأن الإسـلام لم يكـن متفـردًا في قمعـه للعلـم والفلسـفة في تاريخـه[16]. ورغـم أن الأفغـاني قـد حاجـج بصفـة عامـة

---

(١٥) تجد تحليلات مهمة لنقاشات رينان والأفغاني في:

Albert Hourani, Arabic Thought in the Liberal Age, 1798–1939 (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1983), chapter 5

Nikki R. Keddie, An Islamic Response to Imperialism (Berkeley, CA: University of California Press, 1983) 84–97.

(16) Keddie, An Islamic Response to Imperialism, 182, 187.

أن «الإسلام كان منسجمًا مع المبادئ التي اكتشفها العقل العلمي»[17]، فإن الرجلين اتفقا على صحة العلم العقلي.

ردَّ رينان على الأفغاني بإيجابية قائلًا: «إنه بالاستماع إلى الأصوات الأشد تنوعًا الآتية من أركان الكوكب الأربعة لصالح العقلانية يصبح أحدُنا مقتنعًا بأن الأديان تفرق الناس، وأن العقل يجمعهم وبأن هناك عقلًا واحدًا فقط»[18].

في هذه النقاشات المبكرة حول الدين والحداثة، يقبل طرفَا الجدل فكرةَ أن هناك «عقلًا واحدًا» وأن «الحداثة» لها شكلٌ واحد؛ فالاختلاف بين رينان والأفغاني هو أساسًا أن رينان يعتقد أن «الدين التوحيدي عاجزٌ على أن يكون متوائمًا مع الحداثة»، بينما يرى الأفغاني أنه رغم أن «للإسلام التاريخي في نهاية القرن التاسع عشر إرثًا من المعارضة للعلم والفلسفة، فإنه يملك الإمكانية لأن يتواءم مع الحداثة».

ورغم ذلك، فقد استطاع المثقفون أن يتفقوا أن هناك صراعًا كبيرًا بين الدين والحداثة.

خلال النصف الأول من القرن العشرين، كان أحدُ الأبعاد المهمة لحالة التَّوتُّر بين الدين والحداثة يتجلَّى عبرَ الإصلاح السياسي؛ ففي النقاشات السياسية في العالم الإسلامي (وحتى في خارجه) كان ينظر إلى الحداثة باعتبارها أساسَ الإنشاء الضروري للدول القومية العلمانية.

وخلال هذه المناقشات، تجادل المثقفون العلمانيون واختلفوا مع علماء الدين حول العديد من القضايا؛ إذ كانوا يرون الزعماء الدينيين - بعبارة مثقف علماني بارز في الأربعينيات، وهو خالد محمد خالد - أنهم دعاة سذّج إلى الجهل يتّبعون فلسفات الشّرق المعادية للمادّيّة[19].

لقد كان خالد يدافع عن فكرة الدولة العلمانية، وهو ما أثار ردًّا من محمد الغزالي، وهو عالم دين ناشط بارز، حيث حاجج «أن المغفلين من بين زعماء مصر الذين يشعرون أنه من الضروري فصل الدولة عن الدين، ما زالوا يقرءون كتبًا من القرن الماضي حول تاريخ

---

(17) Hourani, Arabic Thought in the Liberal Age, 123.

(١٨) منقول في:

Keddie, An Islamic Response to Imperialism, 91.

(١٩) خالد محمد خالد، من هنا نبدأ، الطبعة الحادية عشرة، القاهرة، مصر: مكتبة الأنجلو-المصرية، ١٩٦٩، ص ٥٥.

أوروبا»، عندما كانت هناك عداوة بين الدولة والمسيحية، ولكن نظرًا للخطاب السياسي الحالي، فمن الواضح أن الحال لم يعد كذلك[٢٠].

ومهما كان الجدل مستعرًا، فإن الطرفين يميلان إلى أن يتفقا على شيء واحد: وهو أنه ما يعتبر «حديثًا» ليس ذلك الذي يصفه المفكرون المسلمون الرسميون بـ«الإسلامي»، لقد تمَّ فهم «الحديث» باعتباره يصف ممارسات المجتمعات الغربية، ولقد عنى التحديث إنشاء مجتمعات حول العالم أساسًا متشابهة على الطراز الغربي.

مع منتصف القرن العشرين، أصبحت العلمنةُ قضيةً مرتبطة بالعلاقة بين الدين والحداثة. في الجدل بين رينان والأفغاني، كانت القضية الأولى هي العقلانية في مقابل الإيمان، بينما أصبحت العلمنة في النصف الثاني من القرن العشرين جزءًا مهمًّا من النقاشات الفكرية حول العلاقة بين الدين والحداثة.

بما أن الحداثة قد تمَّ تعريفها من قِبَل العديد من الناس باعتبارها زيادةً في علمنة المجتمع، وبما أن تعريف العلمنة يحتوي على تقليص دور الدين في المجتمع؛ فلن تبقى بالضرورة أيةُ طريقة يستطيع الدين من خلالها أن يُعتبر أنه متوائم بنجاعة مع الحداثة.

الدين والحداثة:

في عصر الدراسات المناطقية والحداثة الجذرية:

مع ستينيات القرن العشرين، كان هناك إطارٌ جديد لفهم العلاقة بين الدين والحداثة بصدد الظهور، ولقد كان لهذا التطور آثار مهمة بالنسبة إلى المثقفين، خاصة في تلك المناطق التي أصبحت تسمى وقتها بـ«المجتمعات النامية».

ففي مجال الدراسات، كان المثقفون الوضعيون التقليديون والمستشرقون يعوضون شيئًا فشيئًا بالمختصين في «الدراسات المناطقية»، وكانت هذه المقاربة الجديدة متوجهةً نحو التنمية، فتغيرت التصورات المفاهيمية للحداثة، بما أن أوضاع المجتمعات الحديثة و«المحدّثة» قد تغيرت.

---

(٢٠) محمد الغزالي، من هنا نعلم، القاهرة، مصر: نهضة مصر، ٢٠٠٥، ص ٤١.

وفي مجال دراسات المجتمعات الإسلامية، تم تعويض الاستشراق القديم بـ«الدراسات الشرق أوسطية»، وكانت وحدة التحليل المعتمدة عادةً هي مجموعة من الدول القومية شبه العلمانية المتخيّلة والمجمّعة في منطقة ما، ولقد طوَّر ناشطون ومثقفون ضمن هذه الأُطُر أيديولوجياتٍ لتعبئة الناس متأسسة على القومية أو على الاشتراكية الجذرية.

كان «الدين» جزءًا هامشيًّا من هذا العالم الناشئ؛ إذ رغم أن الجذريين والقوميين قد رفضوا التحكُّم الإمبريالي والاستعماري الجديد، فقد تقبلوا - بصفة عامة - افتراضات نظرية التحديث، القاضية بأن دور الدين سيتمُّ تقليصُه عندما تُصبح المجتمعات حديثةً.

في هذا السياق الأيديولوجي، كانت العلاقةُ بين الدين والحداثة أقلَّ عداءً، بل وعوضًا عن ذلك تضمنت قبولًا متسامحًا لبعض «الدين» في صياغة البرامج والأيديولوجيات «الحديثة»، من أجل ضمان دعم الجماهير الأكثر «تقليدية»، فالمراقب الجيد للعالم العربي قد يستطيع أن يُعلن أنه في نهاية الستينيات «داخل أغلب الدوائر الفكرية، لم يعُد شعار العلمانية يُثير جدلًا كبيرًا»، رغم أن بعض التوتر ما زال قائمًا بين «التغريبيين الكليين الذين لا علاقة للدين بالنسبة إليهم بالحياة العامة.... وبين (المصلحين الإسلاميين الذين يريدون أن يجعلوا من الإسلام) عقيدةً أكثر تقدمية ومتكيفة مؤسساتيًّا ولاهوتيًّا مع الحياة الحديثة»[21].

من بين المفكرين والناشطين المسلمين، كان على بعض المؤمنين أن يعرّفوا إيمانهم على ضوء علاقته بالمواقف الأيديولوجية المسيطرة في ذلك الوقت؛ فقد شكّل البعضُ مثل سيّد قطب في مصر مواقفَهم بوضوح باعتبارها دحضًا لمفاهيم القومية العربية والثورة الطبقية والإصلاح الأخلاقي كما حددتها الحداثة: «لن ينتمي هذا البرنامج المبارك إلى الله وحده إذا كانت الدعوة (إلى الإسلام من قبل النبي محمد) في مراحلها الأولى مجرد دعوة قومية، أو دعوة إلى حركة طبقية اجتماعية، أو دعوة إلى إصلاحٍ أخلاقيٍّ، أو إذا ما كانت قد رفعت أي شعار آخر غير لا إله إلا الله»[٢٢].

أما البعضُ الآخر من المفكرين المسلمين المهمِّين فقد بدأ مسار التعبير عن إيمانهم بمصطلحاتٍ أكثرَ معاصرةً، عبر طرق أعادت تعريف حركات ذلك الوقت ضمن الإطار

(21) Malcom H. Kerr, "Notes on the Background of Arab Socialist Thought," Journal of Contemporary History 3, no. 3 (July 1968): 147.

(٢٢) سيد قطب، معالم في الطريق، القاهرة، مصر: دار الشروق، ص ٣٥.

Abdulaziz Sachedina, "Ali Shariati: Ideologue of the Iranian

الإسلامي، ومن خلال هذه المحاولات، أصبح التغيُّر في فهم العلاقة بين الدين والحداثة جليًّا، فقد كانت الأسئلة الرئيسة بصدد التغيُّر، فالشّاغل لم يعد سؤال القرن التاسع عشر ما إذا كان الإسلام (و«الدين») متلائمًا مع الحداثة أم لا، وإنما كان المفكرون الذين يعتبرون إسلاميين منشغلين بالطرق التي يتمُّ عبرها إعادة تعريف المفاهيم والأيديولوجيات والمؤسسات المتأصلة في الحداثة باستعمال مصطلحات دينية/إسلامية.

في ستينيات القرن العشرين، تضمنت المقولات الكبرى للحركات العلمانية المسيطرة مفهومَي القومية والاشتراكية الجذرية، وغالبًا ما حاول المثقفون العلمانيون إضافةَ المصطلحات الإسلامية لإضفاء الشعبية على أيديولوجيات القومية العرقية والاشتراكية الجذرية العلمانية، ويمكن تبين هذا الاعتراف الهامشي بالإسلام في الحيّز المحدود الذي شغله الإسلام في الميثاق الوطني المصري لسنة ١٩٦٢م، والذي كان وثيقةً تأسيسيةً للأيديولوجيا الناصرية. وبالمثل، أضاف بعضُ المفكرين المسلمين «نكهة حديثة» إلى مواقفهم المحافظة من أجل الظهور بمظهر المواكب للعصر.

بالإضافة إلى هذه الجهود البسيطة في التوفيق الاصطلاحي، عمل بعضُ المفكرين المسلمين الذين نشؤوا كمثقفين مؤمنين حقيقةً على استخراج الخلاصات الفكرية للمواقف الحديثة والإسلامية الكبرى. فبينما كان النقاشُ الذي يدور حول «الاشتراكية الإسلامية» في الستينيات والسبعينيات سطحيًّا، كان بعضُ المثقفين المؤثرين يصوغون خلاصات حقيقية للمفاهيم. فقد كان علي شريعتي (١٩٣٣-١٩٧٧م) الذي يعتبره الكثيرون مؤسِّسًا رئيسًا لأيديولوجيا الثورة الإيرانية «مطَّلعًا جيدًا على المصادر الغربية وبارعًا بشكلٍ لافت في استعمالها في شرح الواقع السوسيولوجي للإسلام»، بينما كان في الوقت نفسه يغرس خطابَه من الرموز الإسلامية التقليدية المهمة، مؤكدًا على سبيل المثال على صورةِ صاحبِ النبيِّ محمدٍ أبي ذر، باعتباره «نموذجًا للكفاح الإسلامي من أجل العدالة الإسلامية»[٢٣].

وفي العالم العربي، كان حسن حنفي يطور مفهوم «اليسار الإسلامي»، الذي كان بدوره خلاصة نقدية للرؤى الغربية والإسلامية[٢٤].

---

(٢٣) منشور في:

John L. Esposito, ed., Voices of Resurgent Islam, 197, 204.

(٢٤) حسن حنفي، «ماذا يعني اليسار الإسلامي؟» اليسار الإسلامي ١ (١٤٠١/ ١٩٨١)، ص ٥-٤٨.

كـما بـدأ إسـماعيل الفاروقـي في بدايـة السـتينيات جهـدًا كبـيرًا في إعـادة تعريـف الأيديولوجيـا الرئيسـة في العـالم العـربي آنـذاك، وهـي القوميـة العربيـة بشـكليها العـروبي والقطـري؛ فقـد صيغـت القوميـة العربيـة وكانـت تصـاغ ضمـن الإطـار المفاهيمـي للحداثـة الغربيـة والأنمـاط الأوروبيـة المعتمـدة في تعريـف «الأمـة» و«الدولـة».

لم يحـاول الفاروقـي فقـط تعريـف الهويـة العربيـة عـبر إعـادة صياغة القوميـة على الطـراز الغربي باسـتعمال المصطلحـات الإسـلامية، كـما كان ذلـك معمـولًا به غالبًـا في الخمسـينيات والسـتينيات؛ بل شرع في إعـادة تصـور للإطـار الـكلي للعروبـة، لقـد بـدأ عملـه الكبـير حـول هـذا الموضـوع بإعـلان موقفـه الأسـاسي المتمثـل في أن «العروبـة، أو السـعي وراء العروبـة، ليسـت (القومية العربيـة)»[25].

في تحليلـه، عـرّف الفاروقـي بدقـةٍ القوميـةَ على الطراز الغـربي، ثم ميزها عن «العروبـة»، لقد رفض «التفكير، كما يفعل العديد من الغربيين، بأن ما نحاول تحليلَه هو نتاج القرن العشرين، أو كما ذهب إلى ذلـك بعـضُ القوميـين العرب المتأثرين بالغرب أنـه نتاج قرن أو قرابة قرن مضى». فللقومية العربية المفهومـة - باعتبارهـا وليـدةَ القوميـة الغربية بسـمةٍ شـبيهة أو مماثلـة - أصلٌ حديـثٌ وقطعًا جديدٌ، أمـا العروبـة المفهومـة باعتبارهـا «سـعيًا وراء العروبة، فهي قديمة قـدم وجود التيار العـربي ذاته»[٢٦].

لقـد كانـت أغلـبُ نقاشـات القوميـة العربيـة في ذلـك الوقـت مُصاغـةً في عبـارات علمانيـة نسـبيًّا، تبـيّن كيـف أن الإسـلام هـو جـزء مـن الهويـة القوميـة. وفـق هـذا النمـط، كان أحدُهـم - مثـل إبراهيـم جمعـة - يسـتطيع طـرحَ أن «القوميـة العربيـة كانـت واقعًـا معاشًـا قبـل ظهـور الإسـلام.... وأن القوميـة العربيـة قـد حققـت شـكلها النهـائي بتأسـيس الإسـلام للدولـة العربيـة»[٢٧].

كان هـذا التهميـش المفاهيمـي للإسـلام مرفوضًـا مـن قِبَـل الفاروقـي، الـذي وضـع تحليلُه الأسـاسيُّ الهويـةَ العربيـة ضمـنَ إطـار الإسـلام عوضًـا عـن المكانـة الأكـثر شـيوعًا في ذلـك الوقـت: مثـل اعتبـار جمعـة الإسـلام جـزءًا فقـط مـن الهويـة العربية.

---

(25) Ismail al Faruqi, ‘Urubah and Religion, vol. 1 of On Arabism (Amsterdam, The Netherlands: Djambatan, 1967), 1.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٢.

(٢٧) منقول من مقتطف في: إبراهيم جمعة، أيديولوجيا القومية العربية، القاهرة، مصر: ١٩٦٠. ترجمة:
Kemal Karpat, Political and Social Thought in the Contemporary Middle East (New York: Praeger, 1968), 48

إذ بالنسبة إلى الفاروقي، فإن الطبيعة الحقيقية لكونك عربيًّا - وهو ما يُسميه «العروبة» - هي طبيعة شاملة ومفتوحة للإنسانية كلها باعتبارها «أُمَمية كونية» أو كومونيالية كونية[28].

بعد تحليل وجهات نظر مختلفة، يقول الفاروقي: «نستطيع إذن أن نستنتج أنه من دون الإسلام ترتطم القومية العربية بالضحالة وبالسطحية الأخلاقية؛ فالإسلام لم يمدّنا فقط بقدواتنا الأخلاقية، وإنما خلّق كل القيم التي كانت لأسلافنا ما قبل الإسلام»[٢٩]. لقد مثلت إعادة التصور للهوية العربية ولعلاقتها بمفاهيم القومية المسيطرة آنذاك بديلًا رئيسًا لليسار الماركسي وللاشتراكية العربية.

بتأكيده على مركزية الإسلام في الهوية العربية، كان الفاروقي فريدًا بين مثقفي الستينيات، فالمراقب المطلع يستنتج في بداية السبعينيات أن «المثقفين الحديثين قد قطعوا نهائيًّا مع الماضي الإسلامي»، وأن «الولاء القومي قد أخذ مكان الولاء الديني بشكلٍ واسع عند الطبقات المتعلمة»[30]. وهو ما يعكس الفهم المتواصل لـ«الحديث» باعتباره غربيًّا بالضرورة وعلمانيًّا في طبيعته، كما يعكس رؤية أن المثقفين هم علمانيون في حداثتهم.

لقد كان الفاروقي من نواحٍ عديدة رائدًا للمستقبل، الذي سيلعب فيه المثقفون المؤمنون دورًا تتزايد أهميته.

◀ المثقفون والتحول من «الحداثة» إلى «الحداثات»:

إن واحدًا من التغيرات الكبرى التي حصلت مع بداية الثمانينيات، هو أن النحو الذي عليه كان الناس يفهمون «الحداثة» كان يتغيَّر بطرق مختلفة؛ فقد بدأ الاعتراف بأن مسارات التحديث هي أشدُّ تعقيدًا بكثير مما افترضت نظريات التحديث؛ إذ إن افتراضات الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين، بأن هذا التحول هو خطِّيٌّ بالأساس يتّبع

---

(28) Al Faruqi, 'Urubah and Religion, 227.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٩٨.

(30) Nikki R. Keddie, "Intellectuals in the Modern Middle East: A Brief Historical Consideration," Daedalus 101, no. 3 (Summer 1972): 55

المسارات التاريخية للمجتمعات في أوروبا الغربية وشمال أمريكا[٣١] - قد بدأت تتبدل بما أن العديد من النماذج الحديثة بدأت تتجلى.

لقد بدأ المحللون يُدركون أن التحديث ليس متماثلًا مع التغريب، فكما يلاحظ شامويل نوح إيش ستات فإن «انتحال المقولات المختلفة والنماذج المؤسساتية للحضارة الغربية لم يستتبعه قبولها في شكلها الأصلي، وإنما استتبعه الانتقاءُ المتواصل وإعادة التأويل وإعادة الصياغة لهذه المقولات، وهو ما أدى إلى بلورة مطَّردة لبرامج ثقافية وسياسية جديدة للحداثة»[32]. لقد كانت نتيجةُ هذه المجموعة المعقدة من الانتحالاتِ ظهورَ عالم من «الحداثات المتعددة» على حد عبارة إيش ستات.

داخل هذه الحداثات البديلة، يعتبر «انبعاث الدين» و«أفول أهمية العلمانية الصارمة في المؤسسات غير التقليدية» واحدًا من أهم الانزياحات الكبرى عن الحداثة الواحدية ذات الطراز القديم.

ففي العالم الإسلامي، كانت الثورة الإيرانية واحدةً من أكثر التمظهرات وضوحًا لهذا النمط الجديد، فرغم محاولات بعض المراقبين ذوي الاتجاهات الأكثر علمانية تصوير الحركة الثورية الإيرانية كرجوع إلى الأنماط القروسطية، فإن الثورة الإيرانية كانت خلقًا لتطورات حديثة، وكانت ثوريةً بدل أن تكون «تقليدية» أو رجعية في طبيعتها. ولقد تميزت أيضًا بكونها لا غربية ولا علمانية، ونتيجة لذلك فقد مثلت نمطًا من الحداثة مختلفًا عن النمط العلماني الغربي.

ضمن هذا السياق المتغير لانبعاث الدين والحداثات المتعددة، أصبح دورُ المثقفين الذين هم مؤمنون أكثرَ أهمية. فحسب عبارة إدوارد سعيد، فإن مهمة المثقفين في التعبير عن رسالة قد تتضمن وقد تضمنت صياغة رسالة الحداثات الجديدة بمصطلحات دينية.

لقد أخذ هذا المشروع أشكالًا عدّة في العالم الإسلامي، ولعل أكثرها وضوحًا هو ما أصبح يسميها العديد بـ«الإسلام السياسي». فقد بدأ المثقفون المؤمنون أمثال راشد الغنوشي في تونس وأنور إبراهيم في ماليزيا - تعريف حداثة إسلامية سياسية ليست نسخةً من القومية على الطراز القديم ولا تكرارًا للإسلامية ذات الطراز القديم، التي تطورت ضمن أُطُر المفاهيم الواحدية للحداثة المتماثلة مع الغرب.

---

(٣١) انظر على سبيل المثال:

W. W. Rostow, The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1960).

(32) S. N. Eisenstadt, "Multiple Modernities in an Age of Globalization,"Canadian Journal of Sociology/ Cahiers canadiens de sociologie 24, no. 2 (Spring 1999): 289

لقد فتحت الطبيعة المتغيرة للحداثة وللكيفية التي فهمها الناس بها الطريقَ أمام صياغة حداثات لم تكن علمانية ويمكن وصفها بالدينية. لقد تطلب هذا أكثرَ من مجرد الإعلان عن برامج سياسية؛ لقد تطلب خوض غمار مهمة خلق «حداثة إسلامية» تستطيع أن تأخذ مكانها بين الحداثات المتعددة للعالم ذي العولمة المتزايدة.

وبرهن إسماعيل الفاروقي على أن هذا المشروع قد تضمن إعادةَ تعريف أساسية للمعرفة «الحديثة»؛ ففي هذا السياق، عرّف وأطلق المشروع الذي أصبح يسمّى بـ«إسلامية المعرفة».

لقد تضمن مشروع «إسلامية المعرفة» تحويلَ الاختصاصات العلمية الحديثة، فعلى المفكرين المسلمين «التمكن من كل الاختصاصات الحديثة من أجل فهمها كُليًّا... ثم عليهم أن يدمجوا المعرفة الجديدة في منظومة التراث الإسلامي»[33].

لقد نجح هذا المشروع خاصةً في تشجيع تطوير الاقتصاد الإسلامي، الذي جمع بين الأنماط الحديثة للتحليل الاقتصادي وبين المبادئ الإسلامية لخلق أشكال متعددة من المصرفية والمالية الإسلامية.

يُعتبر مشروع إسلامية المعرفة تمظهرًا للتغيرات الكبرى في فهم العلاقات بين الدين والحداثة، فمع ثمانينيات القرن العشرين كان واضحًا أن الدين لن يندثر باعتباره عاملًا أساسيًّا في الحياة الإنسانية؛ إذ لم يقضِ التحديث على قوة الإيمان في المجتمع المعاصر، بل عوضًا عن ذلك أصبح واضحًا أن نظُم الإيمان متأصلة في كل البنى الإنسانية.

فما أضعف التحديثَ هي نظُمُ الإيمان القديمة الموروثة عن فترات ما قبل الحداثة، بينما أعاد المثقفون المؤمنون مثل الفاروقي في مختلف التقاليد الدينية صياغةَ تقاليدهم، وكانوا جزءًا مساعدًا على ظهور الحداثات المتعددة في أواخر القرن العشرين.

وفي هذا السياق الجديد، ليس الدين والحداثة متناقضين، والجدل ليس قائمًا بين أناس «متدينين» وأناس «حديثين» وإنما بين ممثلين لحداثات مختلفة.

---

(33) Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan, 3rd ed. (Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 1995), 18.

نُشرت الطبعة الأولى من هذا الإعلان عن البرنامج في عام ١٩٨٢م.

خاتمة:

لقد تغيرت العديد من الأشياء منذُ الانطلاق في مشروع «إسلامية المعرفة ونشأة الإسلام السياسي» في ثمانينيات القرن العشرين؛ فقد تمَّ استبدالُ هذين المجهودين بعدة حركات جديدة.

ومع ذلك، تبقى التطورات المتضمنة للتغيُّرِ في العلاقة بين الدين والحداثة، ولظهور المثقف المؤمن باعتباره صوتًا مهمًّا - جزءًا مُهمًّا من التاريخ المعاصر.

لقد تغيرت طبيعة «المثقف» الحديث بشكل كبير عن طبيعته أيام رينان والأفغاني؛ ففي عصرهما كان يعتقد أن الحداثة والدين متناقضان وأن «المثقفين» حديثون وبالتالي ليسوا مؤمنين.

وفي القرن الماضي حصل تغيُّرٌ عميق في فهم الناس للدين ولطبيعة الحداثة ولدور المثقفين، وكما أن الحداثة لم تعُدْ تعرّف أحاديًّا بالظروف الغربية، فإن الدين قد أصبح جزءًا من التعريف الناشئ لحداثة إسلامية. في هذا المسار لعب مثقفون مؤمنون مسلمون - مثل إسماعيل الفاروقي - دورًا أساسيًّا.

بعبارات أعم، فإن للمثقفين المؤمنين في القرن الحادي والعشرين أهمية متعاظمة، فكما تؤكد دراسة حديثة: «حول العالم - من جنوب الولايات المتحدة إلى الشرق الأوسط - فإن الدين في صعود»[34].

لقد غيرت العولمةُ الحداثةَ والدينَ ودور المثقفين. «هناك عالم جديد بصدد التكوّن... فأديان العالم الكبرى كلها تستفيد من الفُرَص التي وفرتها العولمة لتغيير رسالاتها، وبلوغ متقبلين جدد من جميع أنحاء الأرض»[٣٥].

في هذا العالم الجديد، ستُصبح مهمة المثقف المؤمن، المتمثلة في صياغة الرسالات الجديدة للإيمان، أكثرَ أهمية مما كانت عليه من قبل في العصور الحديثة.

---

(34) Scott M. Thomas, "A Globalized God: Religion's Growing Influence in International Politics," Foreign Affairs 89, no. 6 (November-December 2010): 93.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٠١.

المراجع والمصادر:

أولا: العربية

- إبراهيم جمعة، "أيديولوجيا القومية العربية"، القاهرة، مصر: ١٩٦٠.
- حسن حنفي، «ماذا يعني اليسار الإسلامي؟» اليسار الإسلامي ١ (١٤٠١/ ١٩٨١.
- خالد محمد خالد، "من هنا نبدأ"، ط١١، القاهرة، مصر، مكتبة الأنجلو-المصرية، سنة ١٩٦٩.
- سيد قطب، "معالم في الطريق"، القاهرة، مصر: دار الشروق.
- محمد الغزالي، "من هنا نعلم"، القاهرة، مصر: نهضة مصر، ٢٠٠٥.

ثانيا: الأجنبية:

- Antonio Gramsci, Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci, ed. and trans. Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith (New York: International Publishers, 1971) 1, 9.
- Edward W. Said, Representations of the Intellectual (New York: Vintage Books, 1996) 11.
- Thomas Sowell, Intellectuals and Society (New York: Basic Books,2009)
- Albert Hourani, Arabic Thought in the Liberal Age, 1798–1939 (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1983), chapter 5
- Charles Kurzman and Lynn Owens, “The Sociology of Intellectuals,”Annual Review of Sociology 28 (August 2002).
- Christopher Hitchens, God is not Great: How Religion Poisons Everything (New York: Twelve, 2007).

- Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan, 3rd ed. (Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 1995)
- Ismail al Faruqi, 'Urubah and Religion, vol. 1 of On Arabism (Amsterdam, The Netherlands: Djambatan, 1967).
- John L. Esposito and John O. Voll, Makers of Contemporary Islam (New York: Oxford University Press, 2001).
- John L. Esposito, ed., Voices of Resurgent Islam (New York: Oxford University Press, 1983).
- John Obert Voll, "Believing Intellectuals and Their Contemporary Challenge," American Muslim Quarterly 1, no. 1 (Fall 1997).
- Julien Benda, The Treason of the Intellectuals, trans. Richard Aldington(New York: Norton, 1969)
- Kemal Karpat, Political and Social Thought in the Contemporary Middle East (New York:
- Kwame Anthony Appiah, "Science Knows Best." New York Times Book Review, October 3, 2010, 12. Review of Sam Harris, The Moral Landscape (New York: Free Press, 2010).
- Lois Oppenheim, "France Takes Its Intellectuals to Heart, Even as They Doubt Themselves," The Chronicle of Higher Education, September 7,2001, B8.
- Malcom H. Kerr, "Notes on the Background of Arab Socialist Thought," Journal of Contemporary History 3, no. 3 (July 1968)
- Nikki R. Keddie, "Intellectuals in the Modern Middle East: A Brief Historical Consideration," Daedalus 101, no. 3 (Summer 1972)

- Nikki R. Keddie, An Islamic Response to Imperialism (Berkeley, CA: University of California Press, 1983) 84–97.
- Paul Tillich, “Religion and its Intellectual Critics,” Christianity and Crisis (March 1955).
- Praeger, 1968), 48
- S. N. Eisenstadt, “Multiple Modernities in an Age of Globalization,”Canadian Journal of Sociology/ Cahiers canadiens de sociologie 24, no. 2 (Spring 1999): 289
- W. B. Gallie, Philosophy and the Historical Understanding, 2nd ed. (New York: Schocken Books, 1968), chapter 8.
- W. W. Rostow, The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1960).

مركز نهوض
للدراسات والنشر
NOUHOUD CENTER
FOR STUDIES
AND PUBLICATIONS

جميع الحقوق محفوظة © ٢٠١٨

All rights reserved © 2018