هل توجد حداثة إسلامية ؟*

(راينهارد شولتسه)

ترجمة
محمد أحمد الزعبي

يعتبر مفهوما «التقليد» Tradition و«التجديد» Moderne[1] من أكثر المعايير رواجاً في وصف الثقافات المعاصرة في العالم الإسلامي. إنهما يمثلان زوجاً متعارضاً، تُفسَّر وتُفهم بواسطته الظواهر الاجتماعية المعقدة، سواء بصورة عفوية، أو عن طريق الدراسة والتحليل. إن مفهومي «التقليد» و«الحداثة» هما، علاوة على ذلك، أكثر المفاهيم التحليلية Analytischen Begriffe استخداماً في فهم المجتمعات غير الأوروبية، حتى أن احتلالهما هذا الموقع المتقدم [في دراسة هذه المجتمعات] يعتبر أمراً ملفتاً للنظر. فالمنشورات العلمية ذات الطابع الشعبي، باتت تفضل عناوين مثل «الإسلام بين التقليد والتجديد»، على اعتبار أن هاتين الأداتين التصنيفيتين [التقليد

(*) تمثل هذه الدراسة فصلاً من كتاب «الإسلام والغرب» Der Islam und der Westen لمجموعة من الباحثين الألمان، والصادر في ألمانيا (فرانكفورت) في أبريل 1997. إن الدافع وراء ترجمة مثل هذه الدراسات والبحوث، والصادرة غالباً عن مؤسسات أكاديمية متخصصة وملتزمة، هو أن هذه الدراسات والبحوث هي التي تصنع الرأي العام الغربي حيال قضايا البلدان النامية، وفي طليعتها ـ في هذه المرحلة خاصة ـ قضايا الأمة العربية والعالم الإسلامي. ومن المهم بالتالي أن تكون موضع معرفة المثقف العربي.

(1) لقد عمدنا إلى ترجمة مصطلحي Tradition وModerne بأشكال متعددة (تقليد/تجديد، تراث/معاصرة، موروث/حداثة) وذلك حسب السياق، ودون الإخلال ـ بطبيعة الحال ـ بمضمون النص الألماني. وبعض الإضافات الموضوعة بين معقوفتين [ ] تمثل توضيحاً من المترجم اقتضته ضرورة الترجمة.

والحداثة] تستخدمان أيضاً في لغة الحياة اليومية، وبالتالي فهما تبدوان مستساغتين بصورة عفوية. وتتداعى مع هذين المفهومين، إلى الذهن، صور يلتقي على صعيدها الواقع الحيّ لكلٍ من الملاحِظ (بالكسر) والملاحَظ (بالفتح) [الذات والموضوع]. وهكذا تندرج تحت مقولة الحداثة: التراكتورات، الكهرباء، الكومبيوتر، معامل الصلب، الفنون المعماريّة الحضريّة. بينما يرى الملاحِظ في التقليد [الموروث] شيئاً آخر مناقضاً لذلك: فالماء يُحصل عليه هنا بواسطة النواعير على نهر العاصي، ويُهرس الطعام في أوعية خشبية، ويَلبس الرجالُ أثواباً ملوّنةً، وتُضاء الأكواخ بالشمعدانات.

وإلى جانب هذا المدلول المادّي، يرتبط مفهوما التقليد والحداثة، بقيم خلقيةٍ وجماليّةٍ وثقافيّةٍ، تمتلك القدرة على صياغة إنسانٍ تقليدي، أو إنسانٍ حداثي. وبينما تُعطِي القيمُ والمعاييرُ الحديثة عادةً الأولويةَ للجوانب الماديّة، بصورةٍ يبدو معها، أن الإنسان العصري هو ذلك الذي يُخضِع العالَمَ لسيطرته؛ فإن المعايير التقليدية ـ على العكس من ذلك ـ تُخضِع الجوانبَ المادّيةَ للتقليد [للتراث]، وتكون النتيجة أن التراث هو الذي يهيمن على الإنسان التقليدي. وكما هو واضح هنا، فإن إحدى الصورتين تشير إلى علاقةٍ إيجابيّةٍ مع العالم، في حين تشير الصورة الأخرى [على العكس من ذلك] إلى علاقةٍ سلبيةٍ مع هذا العالم.

ويفهم التقليد هذه الأيام، على أنه مجرد غياب الحداثة، بينما ينظر إلى هذه الأخيرة على أنها التحرر من التقليد. وتدخل الحداثة هنا، باعتبارها فعلاً اجتماعياً وثقافياً متحركاً للتحرر من التقليد. ولعلّه من الجليّ الآن، أن هذا النوع من التحليل المُبسّط، لا يمكن أن يفسر حالتنا الخاصة، أي حالة المجتمعات الغربية بصورة مقنعة. إنه لا يمكن لأي عمل جاد، أن يقدم تفسيراً لذلك القلق الاجتماعي والثقافي السائد بين شبيبة أوروبا الغربية، انطلاقاً من مثل هذه التعارضات المبسطة [تقليد ـ حداثة]. فكلما نُظر إلى الظواهر الاجتماعية في شكلها الأشد تعقيداً، كلما بات تفسيرها على أساس ثنائية: تقليد ـ حداثة Tradition-Moderne-Dichotomie[1] أقل معقولية.

(1) إن كلمة Dichotomie تفيد التقابل والتعارض بين شيئين. وسنكتفي باستخدام «ثنائية».

ويختلف الأمر عند النظر إلى المجتمعات غير الأوروبية، ولا سيما الإسلامية منها، حيث يأخذ التفسير هنا وجهةً معكوسةً تماماً، أي: كلما كانت الظواهر والبنى الاجتماعية المطلوب تفسيرها أكثر تعقيداً، كلما يصبح مفضلاً أكثر، استخدام ثنائية: تقليد ـ حداثة. ويُسمع اليوم أن مشكلة العالم الإسلامي تتمثل في أنه لم يَعرِف من الحداثة إلاّ نصفها، وبالذات في الجانب المادّي، أما في المجال الثقافي فإن هذا العالم الإسلامي يتمسك بقوة بالإسلام. وبما أن الإسلام لا يعبر ـ على حد زعمهم ـ عن الحداثة فإن المسلمين يعيشون اليوم حالة من الانفصام: رِجْلٌ في الحداثة وأخرى في الموروث.

وعندما أخذت ثنائية: تقليد ـ حداثة، طريقها كذلك إلى البحوث الاستشراقية في الخمسينات والستينات، وذلك في إطار نظريات التحديث Modernisierungstheorien، كانت [هذه الثنائية] هي الوسيلة التي وقع عليها الاختيار لتفسير الأحداث التاريخية والظواهر الاجتماعية. فقد بيّنت هذه النظريات، كيف يمكن أن يُحكم على الانتماء الثقافي لكل من التقليد والحداثة: فالتقليد ـ على حد زعمها ـ هو ذلك الموجود أصلاً [الموروث] في المجتمعات غير الأوروبية، والحداثة هي ما ظهر من جديد في الغرب. وبموجب هذا الزعم، فإن الحداثة يمكن أن تفسر دائماً في المجتمعات غير الأوروبية، فقط كشيءٍ برّانيٍّ قادمٍ من أوروبا، وكعملية تحديثية للدولة والمجتمع مُتبنّاة من قبل النّخب المحلّية لتلك المجتمعات. إن ثنائية: تقليد ـ حداثة، أدخلت إذن تحت عباءة ثنائية: غرب ولا غرب Dichotomie Westen und Nicht-Westen.

لقد وُصف المثقفون المسلمون الذين حاولوا من جهتهم الاقتراب من الحداثة، بالمجددين Modernisierer، بينما وُصف الذين نأوا بأنفسهم عن هذا المطلب [الحداثة] بالتقليديين Traditionalisten، أما أولئك الذين لم يستطيعوا أن يتماهوا مع منظومتي القيم السابقتين فقد كانوا هم الأصوليين Fundamintalisten. وبما أن عملية التحديث ـ والكلام ما يزال لنظريات التحديث ـ، أو بالأحرى، التقبل الواعي للحداثة في المجتمعات التقليدية قد قادت إلى صراعٍ مع التراث، وبما أن هذه الحداثة الوافدة ظلت حداثة

منقوصة، فقد شكل ذلك سبباً إضافياً لرد فعلٍ أصولي.

الإسلام والتراث

أُطلقت في وقت مبكرٍ من القرن العشرين، على جماعات ما سُمي بالإصلاحيين المسلمين Islamischen Reformer صفة المجددين. ويتعلق الأمر هنا على الغالب بمجرد اللجوء إلى مصطلح لغوي يُسهّل عملية التصنيف، ويستند إلى التوافقات البنيوية بين الفكرين الإسلامي والغربي المعاصرين. واقع الحال، أن هذا التحديد كان ممكناً، لأن الحداثة في تلك الفترة كانت ـ ولا سيما في إنكلترا وفرنسا ـ نظرة لاهوتية شموليّة فلسفية أساسية داخل الكاثوليكيّة، وكان مطلبها هو إجراء مصالحة بين التّيَبُّس العَقَدي Dogmatik والعلوم الطبيعيّة، الأمر الذي أمكن العثور عليه أيضاً عند المصلحين المسلمين. لقد كان علينا أن ننتظر حتى السبعينات، لكي يصبح مفهوما «تقليد» و«حداثة» من المفاهيم التحليلية المعتمَدَة، بعد أن بدأت نماذج العلوم الاجتماعية ـ بعد محاولات مترددة ـ تصادف قبولاً في البحث الاستشراقي.

ولما كانت الكلمة الألمانية «Traditionell»، تقليدي تنطوي على مضمونٍ ذاتي ازدرائي، لا يمكن ملاحظته إلاّ بمزيدٍ من الانتباه (وهو ما جعلها بعيدة عن الشبهة)، فإنها لم تكن تصلح كأداة للتحليل، ولهذا فقد حُوّرت لاحقاً إلى «Traditional»، وكان ذلك بالارتباط مع نماذج ماكس ڤيبر Max Weber حول السلطة (السلطة العقلانية الرشيدة، والسلطة التقليدية، والسلطة الكارزمية)[1]. ويتعلق الأمر فيما يخص السلطة التقليدية، بسلطة كبار السن [الشيوخ]، والسلطة الأبوية والسلطة الوراثية. وبما أن سمعة الحداثة قد ساءت في إطار النقاشات حول نظريات التنمية Entwicklungstheorien، لكونها [الحداثة] قد قدمت بكل جلاء الحياة البرجوازية الغربية على أنها النموذج

(1) Charisma، كلمة يونانية تعني هديّة، وتشير إلى سحرٍ في شخصية القائد يدفع الجماهير إلى تقديسه (المترجم).

الأمثل للبشرية، فقد تمّ التخلّي عن هذا المفهوم [Moderne] أيضاً من قبل كثير من علماء الاجتماع، واستعيض عنه بمفاهيم أخرى مثل «الكولنيالية الأوروبية». وبهذا أصبحت أدوار كل من الذات Subjekt والموضوع Objekt متمايزة بصورة شديدة الوضوح، وخاصة عند إعادة النظر في المسألة من الناحية الأخلاقية، حيث تعاني المجتمعات التقليدية من الكولنيالية (أو بالأصح الاجتياح الاستعماري) في نفس الوقت الذي كان يتم فيه تحديثها على يد الغرب.

وبوصفهما أداتين تحليليتين، كان لا بد أن يُدرَك مفهوما «تقليد» و«حداثة» وأحزابهما على أساس أن التسليم بتدخلٍ قادمٍ من الخارج بات أمراً لا مفر منه، وبالتالي فقد أصبح التقليد يعني الحالةَ السابقة على التدخل الخارجي للحداثة أو للكولنيالية. لقد تجمّعت الآن في مفهوم ـ التقليد أشكال من التصورات الرومانسيّة مثل: مجتمعات قروية، مجتمعات قبلية، طقوس، شعائر، وأيضاً اقتصاد ريفي يفتقر إلى الآلة؛ وهي ما أصبحت تمثل المؤشرات الدالة على التقليد Tradition.

لقد بات من الواضح جداً الآن، أن إلصاق التقليد بالمجتمعات غير الأوروبية ما هو إلاّ إسقاط لنقد الحالة الاقتصادية والاجتماعية الغربية من منظور معاصر على تلك المجتمعات الأجنبية. وكما كانت عليه الحال في القرن 18، عندما استخدم نقاد عصر التنوير الشرقَ مرآةً عاكسة لنقدهم للنظام القديم Ancien régime، استخدم النقاد الغربيون المعاصرون بدورهم المجتمعات غير الغربية مرآةً عكسوا من خلالها، على الموروث الثقافي للمجتمعات غير الأوروبية تطلعهم إلى مجتمع مُعافى على كافة الصُّعُد الاجتماعية.

إن بعضاً من البحوث الإثنولوجية قد أكّد هذه الصورة، حيث بُحثت وأوضحت مرات ومرات مسألة العودة إلى التراث «الأصلي» السابق على الاجتياح الاستعماري، وكذلك الاستراتيجيات التراثية الباقية على قيد الحياة. بل أبعد من هذا، فقد طُرح التساؤل عمّا إذا كان تطورٌ «مستقلٌ» منطلق من التقاليد «الخاصة» أمراً ممكناً، وفيما إذا كان من الممكن أيضاً إيجاد بدائل

لهذه الحداثة التي تدمر نفسها بنفسها (وهذا على العكس من المفهوم السلبي للتقليد الذي حافظ على استمراريته بأشكال متعددة).

وبالنسبة للعالم الإسلامي، فإن العودة الرومانسية إلى التراث الأصلي بصورة إيجابية كانت أمراً في غاية الصعوبة، بسبب أن ما عرف هناك [في العالم الإسلامي] على أنه تقليد [تراث]، لم يكن يناسب المتطلبات الرومانسية للنقاد الغربيين بحال، وذلك تحت تأثير المفهوم الڤيبري للمجتمع التقليدي، باعتباره «نظاماً موروثاً، أبوياً، وبدائياً» Patrimoniale, Prämordiale Ordnung، استبدادياً، نخبوياً، سلطانياً، مظلماً ومستبداً، اللهم باستثناء بقايا باقية لنظام إيجابي ظهر فقط داخل القبائل.

إن الميل إلى التحديد الماهوي Essentialistisch لمفهوم الحداثة، أي إلى تثبيت خواص ثقافية فالتة من عقال الزمن ينطوي عليها هذا المفهوم، قد أثّر بدوره على تفسير تاريخ الثقافة الإسلامية. فمنذ العصر الذهبي للتاريخية Historismus[1] أُبرزت في الاختصاصات الاستشراقية قواعد محددة للإسلام Essentialistische Normierung، جعلت من الممكن وضعه كذاتٍ للتاريخ الإسلامي في مقابل ذاتانية Subjekthaftigkeit حداثية أو بالأحرى غربية (وهو ما انتقد بشدة من قبل هشام جعيط). فعندما دخلت الحداثة كعنصر تصنيف Klassificator في مجال العلوم الاجتماعية، وُضع الإسلام في الطرف المقابل لها. وبدأ يتنافس على هذا الأساس، ومنذ أواخر السبعينات، نوعان من القواعد المعيارية: هما الحداثة والإسلام. واعتبر الإسلام بدوره ـ طبقاً لهذا ـ واحداً من أدوات التصنيف في العلوم الاجتماعية. وقد وجدت بالنسبة للعالم الإسلامي في وقت لاحق ثنائيتان Zwei Dichotomien: تاريخية (تراث ومعاصرة) وماهويّة [أي تتعلق بما هو جوهري] (إسلام/ حداثة).

ولقد اكتفت البحوث الاستشراقية في أغلب الأحوال، باستخدام هذين الزوجين من المفاهيم [هاتين الثنائيتين]، ودون أن تُجرى ـ بغض النظر عن

(1) تعني التاريخية هنا النظر إلى الإنسان وإلى الظواهر الاجتماعية باعتبارها كائنات تاريخية أساساً.

بعض الاستثناءات ـ أية محاولة، بأية صورة من الصور، لوضع هذه المقولات الفكرية المتصفة بالمركزية ـ الأوروبية موضع التساؤل، وذلك اعتماداً على تاريخ الثقافة الإسلامية ذاتها.

نعم، لقد كانت البنية الأصلية للإسلام بالتأكيد بنية حداثية، بمعنى أن الحداثة نفسها تطلبت ثوابت [قواعد] معيارية عالمية. فالبنية الحداثية للخبرة العالمية، ابتكرت إسلاماً معاصراً مناسباً، إسلاماً لا ينسحب على الوقت الراهن، وإنما على تلك الحقبة الزمنية التي كان فيها الإسلام ما يزال إسلاماً، أي فترة فجر الإسلام. فقد انبثقت خلال تلك الفترة [بين فجر الإسلام والوقت الراهن] الصورة الكلاسيكية لمجرى تاريخ الثقافة الإسلامية: تاريخ بدأ مع الإسلام، ثم انحدر إلى التقليدية، وأخيراً جوبه بالحداثة. ولعل رد الفعل على هذه العملية يمثل جوهر الصورة عن الأصولية Fundamentalismus.

ويشاطر كثير من النقاد المسلمين المعاصرين تماماً هذا التفسير الجديد لتاريخ الثقافة الإسلامية، بل إنهم بدورهم لجأوا في تفسيرهم للمسار التاريخي لهذه الثقافة إلى مقولتي «إسلام» و«حداثة». أما عن تسمية العنصر الثالث في هذه السلسلة، فإنها [أي التسمية] لم تكن بالتأكيد موضع اتفاق: إذ بينما تكلم البعض أيضاً عن «حداثة» تكلم البعض الآخر ـ خلافاً لذلك ـ عن «كولنيالية»، وتكلم البعض الثالث مجدّداً عن «إسلام». ومن جديد، تشابك الإسلام مع الحداثة، ولكن بعد أن دخل كلا المفهومين هذه المرة ساحة الحاضر. إن تسمية العنصر الثالث في هذه السلسلة الفكرية ـ التاريخية تحوّلت فيما بعد إلى سمة لحالة فكرية عالميّة. فقد وقف المجددون (الإسلاميون) في مواجهة الاشتراكيين (الإسلاميين)، الذين وقفوا بدورهم في مواجهة الإسلاميين («الحقيقيين»). وفي غمرة هذا الصراع، حول شرعية التفسير العالمي الصحيح، وجد أصحاب الحداثة في الإسلاميين خصماً للحداثة، في حين سحب الإسلاميون هذه التهمة عليهم معتبرينهم أعداءً للإسلام. وتُظهِر الملاحظة غير المتحيزة، بدون شك، عدم وجود فارق في البنيتين المعاصرتين للإسلام والحداثة، من حيث إن البنيتين تستندان إلى استراتيجية نظرية Diskursive جد متشابهة، استراتيجية تبدأ بتحديد القواعد الأساسية،

وتنتهي بالانفصال عمّا بات ينظر إليه كتقليد فات أوانه. هذا مع العلم أن هذه الآلية في التفسير، معروفة في تاريخ الفكر الإسلامي منذ نهاية القرن 19، على أنه لا يجوز خلطها مع الأساليب السابقة التي وَجَدَت في السلف الصالح النموذج الخُلقي للسلوك القويم. ذلك أن الدعاة الإسلاميين الأكثر شهرة في «العصر الوسيط»، الذين دعوا إلى تحويل فجر الإسلام إلى مثل أعلى، مثل عبد الرحمن بن الجوزي (1116 ـ 1200) أو أحمد بن تيمية (1263 ـ 1328) لم يسعوا إلى «إسلام» هو عبارة عن مجموعة من القواعد الثابتة، التي يمكن صبها بالتالي في عبارات لغوية محدّدة. وبطبيعة الحال، فإن كلا الرجلين قد وضع بدوره تصورات مثالية Ideale، كانت بدورها تعبيراً عن عصرهما «الوسيط»، وتكوينهما الفكري المدرسي Scholastisch[1]، وبالتالي فإنه لا يمكن وضعها مع الحداثة الراهنة على صعيد واحد.

البنية التزامنية للتقليد والحداثة

يُمكن أن نستخلص مما ذُكر حتى الآن، الموضوعة التالية، وهي أنه قد جرى استخدام المفهومين: «تقليد» و«حداثة» في الثقافتين النخبويتين Elitenkulturen، الغربية والإسلامية، لتفسير الحالة الاجتماعية والثقافية المعاصرة، وأن ما نعرفه ونصفه اليوم بالإسلام، إن هو إلاّ بنية نوعية ثقافية خاصة للحداثة، وبالتالي فإن كلا المفهومين يعكسان النظرة الكونية للنخبتين اللتين تحددتا بهذين المفهومين، وتوحدتا في ثقافة عصرية عالمية. لقد نجم عن هذه الموضوعة عواقب هامّة بالنسبة إلى تفهّم التراث، ذلك أنه بات من الواضح، أن تفهم التراث [التقليد] ما عاد ممكناً إلاّ في سياق الحداثة نفسها. وقد أبرز المؤرخ البريطاني Eric Hobsbawm هذه الإشكالية في الصيغة الشهيرة عن «التقليد المبتكر» Erfundene Tradition. إن مقولة الوجود ـ المبتكر

(1) Scholastik، تعبير يُطلق بالأصل على التعليم المدرسي الذي نشأ في المدارس الدينية والجامعات الأوروبية بين القرنين العاشر والسابع عشر للميلاد. ولكنه يُطلق أيضاً على كل شخص يتصف بالعقلية المدرسية، ويرغب في التقيد بالآراء التقليدية، ويخضع لسلطان القدماء (السلف) (المترجم).

Erfunden-Sein، المستخدمة بكثرة هذه الأيام، سمحت بتفهم ذلك العمل الواعي لتمييز الحداثة عن كل ما لا يمت إليها بصلة. وبدقيق المعنى، فإن الأمر يتعلق بخطاب ذي قواعد محددة، ما تزال تفاصيلها بحاجة إلى مزيدٍ من الدراسة. إن «التقليد» و«التجديد» لا يمثلان ـ على هذا الأساس زوجاً متعارضاً لزمنين متعاقبين، بل أكثر من هذا، إنهما تكوّنا ونشآ كمفهومين متعارضين بصورة متزامنة Synchronic، الأمر الذي يعني أن التقليد لا يمكن أن يُعرف انطلاقاً من ذاته، وإنما يتطلب دائماً نقيضاً مفهومياً، وهو ما أصبحته الحداثة.

إن كلا المفهومين [التقليد والتجديد] لا ينسحب من حيث المبدأ على وقائع معيّنة، وإنما على علاقاتٍ ورؤىً إنسانيةٍ، أي أنهما يُستخدمان كدالّتين Prädikat. وكما هي الحال مع مفاهيم مثل: كبير/صغير أو خير/شر، فإن مصطلحي «تقليد» و«تجديد» لا يُقدّمان معلومات عن وقائع معيّنة ينسحب عليها هذا المصطلحان، وإنما يُقدّمان فقط معلومات عن المتكلم الذي يتكلم عن وقائع محددة بالمقارنة مع أشياء أخرى. وخلافاً لمفاهيم جميل/قبيح أو خير/شر أو كبير/صغير، فإن مفهومي تقليد/تجديد ينطويان على بعد إضافي هو العنصر الزمني، من حيث إن [مفهوم] التقليد يُنسب إلى التاريخ (ما كان ذات يوم)، وأن [مفهوم] الحداثة يشير إلى الوقت الراهن، بل وإلى المستقبل (كما هو كائن، أو كما ينبغي أن يكون). وبناءً على ذلك فقد أمكن أن تُقيّم نفس الواقعة، مرة كواقعة تقليديّة ومرة أخرى كواقعية حداثية، وذلك بحسب الموقف الذي يتخذه المتكلم حيالها. فإذا كان المتكلم يعدّ نفسه حداثياً، فإنه سوف يحكم على ظاهرات مثل: بيت، مدينة، ثقافة، مجتمع، كما لو أنه موجود داخلها (وفي هذه الحال فإنها ظواهر حدثية) أما إذا كان يعيش منفصلاً عنها (فإنها في هذه الحال ظواهر تقليدية).

ومن ناحية الدلالة اللفظية Semantisch، فإن التقليد والتجديد ينشآن من خلال أن المتكلم يدرك رؤيته الخاصة كسمة موضوعية لواقعة معينة، عندما يقيس هذه الواقعة على المقولات المتعلقة برؤيته الخاصة: وهكذا يتحول البيت والمدينة والثقافة والمجتمع إمّا إلى بيت حديث ومدينة حديثة وثقافة حديثة ومجتمع حديث، أو إلى بيت تقليدي ومدينة تقليدية وثقافة تقليدية

ومجتمع تقليدي، وذلك بحسب المنظور الخاص لهذا المتكلم. وكما هي الحال بالنسبة إلى كبير/صغير فإن صاحب القرار في تحديد هويّة ما يُعدُّ تقليدياً أو ما يعدُّ حداثياً، هو في نهاية المطاف إجماع النخبتين [التقليدية والتجديدية]. إن الكل يعرف ماذا تعني كلمتا كبير وصغير، بيد أنه قد لا يوجد من يعرف، أنه من الناحية اللغوية، إنما يعبر دوماً وفقط عن وجهة نظره الخاصة. واقع الحال، إن هذا المتكلم لم يعد يُفصح أيضاً عن إحساسه الذاتي، وإنما هو ينطق بما يمليه عليه الإجماع الاجتماعي [الوعي الاجتماعي السائد] Gesellschaftlischen Konsens

الإسلام والعودة إلى الأصول

لقد تحقق هذا الإجماع الاجتماعي في المجتمعات الإسلامية، منذ حوالي نهاية القرن 19، ولكنه جوبه بطبيعة الحال، بكل ما كان يعتبر جزءًا عضوياً من الحياة العصرية. وكما هو واضح، فقد سُجّل هنا إدراك إسلامي، وُجّه الإسلام بموجبه، في المقام الأول، ضد مثل هذه المعايير والوقائع التي رأت فيها النُّخب أشياء تقليدية بالية، والتي يأتي في مقدمتها، بدعة تقديس الأولياء والعوالم السحرية. بيد أنه سرعان ما تم الاعتراف ليس فقط بالمعطيات الاجتماعية مثل الحياة في القرية أو في المدن وإنما أيضاً بكل الأحداث والوقائع التاريخية بوصفها أشياء تنتمي إلى الموروث [التقليد]. إن إدراج الثقافة ضمن هذا الموروث التاريخي كان بالنسبة للناس الحداثيين [من الإسلاميين] أمراً غير مقبول على الإطلاق: إذ كيف يمكن لمثقف سعى جاهداً من أجل الاعتراف بالعالم المتمدن الحديث، أن يرغب في أن ينأى بنفسه عن الجماعة الاجتماعية المحددة التي هو جزء منها؟

لقد بات معروفاً الآن، وذلك اعتماداً على تاريخ الثقافة الأوروبية، أن الحداثة قد ظهرت فقط مع العودة المثالية إلى التراث، أي في المرحلة الرومانسية المتأخرة. إن هذا يبيّن أن التمسك بالتقليد كان ممكناً تماماً في سياق الحداثة نفسها. فقد لعب التقليديون من جماعة لويس غابرييل دي بونالد Louis G. de Bonald دوراً بارزاً داخل كاثوليكية ما بعد الثورة

الفرنسية، وذلك عندما أخذت الأمور تسير باتجاه استعادة النظام الرجعي القديم. فقد تمّ هنا، للمرة الأولى، تسييس التراث ووضعه في مواجهة الحداثيين، الأمر الذي أصبح ممكناً بعد علمنة Säkularisierung مفهوم التراث [بإعطائه الطابع الدنيوي بدل الديني] وتحويله إلى مفهوم رومانسي[1] مضاد لـ «الحرية العقلانية للتنوير» Vernünftigen Freiheit der Aufklärung على حد تعبير هانس جيورج غادامر H-G. Gadamer. وهذا مع العلم أن مفهوم التراث لم يفقد هذه الدلالة الرومانسية حتى يومنا هذا، كما أن بصمات الطابع العقلاني لدفاع عصر التنوير ما تزال تطبع مفهوم الحداثة أيضاً حتى اليوم. وإذا كان العالم الإسلامي يعتبر تمسّكه الراهن بتقليديته الخاصّة، تلك التقليدية التي تقف على النقيض من العقلانية الأوروبية، أمراً إيجابياً، فإن عين الرضا هذه، سوف تظل رومانسية وعاطفية. لقد كان لعدد من الكتاب العرب في مطلع القرن العشرين، مثل محمود طاهر حقّي، وأحمد شوقي تماماً مثل هذه النظرة [الرومانسية]، حيث مجّدوا رسمياً التمسك بالتراث الوطني، ولكن دون أن يكونوا هم أنفسهم ملتزمين بذلك في حياتهم الخاصة. وبدورها، فإن مذكرات الشباب للمفكر العقائدي الإسلامي الرائد سيد قطب، مليئة بتلك التقويمات المتناقضة لما يعتبره «موروثاً» Tradition.

إن مفهومي «تقليد» و«تجديد» نادراً ما كانا ملائمين لوصف الحقائق الاجتماعية وصفاً تحليلياً. وإن استمرار هذه الثنائية كأداة لوصف المجتمعات غير الأوروبية، يمكن فهمها بشكل صحيح، فقط، من خلال كون الحداثة الغربية ما تزال بحاجة إلى «نقيض» لكي تستطيع أن تفهم نفسها. فبما أن التراث في الثقافة الغربية نفسها قد تمت دنونته [إعطاؤه الطابع الدنيوي بدل

(1) الرومانسية Romanticisme: اتجاه نحو التحرر من القواعد القائمة والتقاليد الموروثة، وحب الطبيعة، وتغليب المشاعر الذاتية والخيال على العقل والمنطق. والرومانسية من وجهة النظر الفلسفية، إطلاق الموقف الفردي، وإثارة الشعور في أغمض صوره، والاعتقاد بلانهائية الوجود، ولانهائية التقدم في التاريخ، ويقابلهما الكلاسيكية Classicisme. (عن معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، لأحمد زكي بدوي) (المترجم).

الديني] إلى درجة بات معها يصعب التعرف عليه، وبما أن عملية التأصيل [العودة إلى الأصول] الحديثة لم تعد تقدم مجالاً لإقامة بناء من التقاليد الرومانسية أو السلبية، ذلك أن روح الابتكار لمثل هذه البنية في الثقافة الأوروبية غدت مهددة أكثر فأكثر بالتراجع أمام النقد الموجه من الحداثة؛ فقد قدّم العالم غير الأوروبي، عبر اكتشاف التقاليد المضادة للحداثة فيه، البيئة الملائمة للحفاظ على الوعي الذاتي لإمكانية العيش في ظل الحداثة [الأوروبية].

لقد قدم عصر الآلة الذي سخر منه بمهارة فائقة شارلي شابلن Charli Chaplin في فلمه «الأزمنة الحديثة» Modern Times (1933) أدلّة كافية على القضية التي مفادها، أن الحداثة لا يمكن أن تكون إلاّ شأناً غربياً. فالطاقة والكيمياء والآلات التي نجمت عن ثورات العلوم الطبيعية قد باتت هي الرموز المادية للحداثة. وكما أن الآلات تتحرك ذاتياً، كذلك الآدميون بدأوا الآن يتحركون أوتوماتيكياً، وبدون أية علاقة ضرورية مع تاريخ هم بعض صنائعه. لقد كوّن الإنسان الحديث [الأوروبي] نفسه على هذه الصورة الحديثة، كما أوضح ذلك بإفاضة ميشيل فوكو M. Foucault، عانياً بذلك، إمكانية هذا الإنسان أن يعيش منفصلاً عن تاريخه، منذ أن خرج من [رحم] هذا التاريخ بما هو وجود مستقل Autonomes Wesen، وهذا خلافاً للفلاح المصري الذي كان يحرث الأرض بواسطة الثيران، وبدون آلات، والذي عاش تاريخه على نحوٍ بدا معه وكأنه قد بات عبداً لهذا التاريخ. وهكذا كانت الاستقلالية Antonomie والمرونة Reflexivität، والتحرر بواسطة استخدام العقل من الأمور الغريبة عليه [الفلاح المصري]. وكما هو معروف، فإن هذا التكوين المبسّط، قد نُقل إلى المجتمعات الإسلامية بصورة عامة. لقد عاش المسلمون مشدودين إلى إسلامهم، دون أن يولّدوا بأنفسهم أية تكنولوجيا، الأمر الذي غدوا معه عاجزين عن تنفيذ وصيّة هيغل Hegels Gebot «فكر انطلاقاً من ذاتك» Von sich an zu denken، بل إنهم بدوا أكثر تصميماً على [مقولة] «فكر انطلاقاً من الإسلام» Vom Islam her zu denken. إنه ليس من قبيل العبث، أن كلمة «إسلام» قد ترجمت من منظور حداثي محض إلى

«استسلام» Unterwerfung، لكي يُوضَّح بجلاء أن المسلم أو المسلمة من هذا الطراز Sui generis لا يمكنهما أن يكونا حداثيين. وبالذات عندما تعاملا مع الآلة، فقد بدا أنهما منذ أمد طويل لم يكونا جزءًا من استقلالية الحداثة كما يتم تحديدهما باعتبارهما مسلمين. إن المعيار الحاسم في الانتماء إلى الإسلام، ليس هو الإيمان الديني [العقيدة الداخلية]، وإنما هو الاعتراف الظاهري. وهذا بالضبط ما توجب على أعداد كبيرة من البوسنيين، في الحرب التي يُؤمل أن تكون قد انتهت في البوسنة، أن تدركه، وأن تكابد منه. ففي ظل عملية «التطهير العرقي» هناك، كان يكفي أن يكون الاسم الأول في جواز السفر إسلامياً، حتى تطلق على صاحبه النار.

وتأسيساً على هذه النظرة فإنه لا يمكن أن تُوجد حداثة إسلامية، لأن ذلك ينطوي على خُلْفٍ. مهما يكن الأمر، فإن المسلمين، سوف يُقرّون أن نموذجهم الاجتماعي، ونظرتهم الكونية، لا بد أن تتجدد، بل قد تتمدّن Zivilisieren تحت تأثير الضغط الغربي. بيد أن واحداً مثل هنري الخامس دي شامبور H. V de Chambord، والذي كان المطالب بعرش آل بوربون، يكتب في سياق رحلته المصرية 1861: «إن كافة شعوب الشرق، لا تأخذ سوى بظاهر الحضارة، وتكفي نظرة متفحصة أوّلية لتنكشف لك البربرية ثانية»(*). إنه باستخدام ثنائية «تقليد» و«حداثة» يمكننا أن نتجاوز كلمات شامبور الصريحة، بيد أنه يتبين من هذا الكلام أن المسلمين متمسكون بتقاليدهم على هذا النحو المتزمت، لأن الحداثة لم تكن سوى رداء غير ملائم لُفّع به جوهر الثقافة الإسلامية. وإذا ما تبين أن الرداء غير ملائم حقاً، فإنه يمكن عندئذٍ خلعه (. . .).

نقد ما بعد الحداثة للحداثة

ما دامت الحداثة تفاخر بنفسها بوصفها نهاية التاريخ البشري، وتعيد إنتاج نفسها بواسطة تصدير التمدن إلى المجتمعات غير الأوروبية، فإن إيقاف هذه المواجهة [بين التقليد والحداثة] سيظل أمراً غير ممكنٍ. لقد قدم النقد

(*) Comte de Chambord, Journal de Voyage en Orient 1861, Paris 1984, p. 254.

الجذريُّ للحداثة، الفرصة، كيما تعيد هذه الأخيرة تقويم نفسها، ذلك النقد الذي انطلق في وقت مبكر من السبعينات، والذي قد تم استخدامه واقع الحال في وقت أبكر من قبل العلوم الثقافية غير الأوروبية. والمثل النموذجي هنا، ربما يكون دراسة فوكو حول «ولادة السجن» Geburt des Gefängnises. فعن طريق صياغات صائبة مثل «التنوير الذي اكتشف الحرية، ابتكر أيضاً القيود»(*). هكذا عُرّيت ازدواجية [تناقضات] الحداثة، وتكشفت عن مجرد مرحلة شديدة الخصوصية وقابلة للنقاش، ولا سيما حين أعطيت في إطارها كلٌّ من الحرية وحجز الحرية، السلوك النابع من الذات والسلوك المفروض من الخارج، طابعاً مؤسساتياً. ولكي لا نخرج عن حدود المفاهيم المستخدمة هنا، فإنه يمكن القول باختصار: إن ما عُدَّ حتى الآن تقليداً، تبيّن أنه جزء أساسي من الحداثة.

لقد أُجريت في الإطار النقدي لنظرية ما بعد الحداثة، إعادة تقييم جذرية لمفهوم الحداثة. وفُتح بهذا، المجال لتفسيرات جديدة للثقافات الإسلامية الحديثة والمعاصرة. إن الملاحظة المهمة بالنسبة إلى مناقشتنا لنقد ما بعد الحداثة، هو انعتاق الحداثة من بنيتها التناقضية كما أن ذلك الفصل الذي طالما رأيناه بين الثقافات الغربية وغير الغربية، قد انهار الآن، من حيث أن هذا الفصل قد استند أساساً إلى التصنيف الذي يزعم أن الحداثة «شأن غربي» وأن التقليد «شأن شرقي».

وبهذا أصبح الآن معروفاً، أن «الحداثة» سوف تظل تمثل مفهوماً غير متّسق، طالما ظلت تُحشد في علاقة مع التقليد. ومع ظهور عدد كبير من الخطابات Diskurse الجوهرية حول المجتمع والثقافة والتاريخ، برزت إلى المقدمة، وجهات نظر جديدة، جعلت من الواضح، أنه يمكن تفسير الحداثة فقط على أنها أسلوب Stil ذاتي وجمالي لنخب معروفة ومحددة تاريخياً. ويسقط بهذا أيضاً الفصل السوسيولوجي بين التقليد والحداثة، من حيث إن

(*) Michel Foucault, Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnises, Frankfurt am Main 1976. p. 284.

كلا المفهومين يشكلان، من منظور ما بعد الحداثة، شكلاً موحداً لامتلاك العالم، أو كما عبر فوكو مرحلة تعبيرية خاصة eine spezifische Diskursformation. ولإلقاء الضوء على هذه المرحلة، فإن السؤال يُوجَّه إلى التاريخ، الذي عليه أن يساعد على معرفة، كيف كان ظهور بدايات هذه المرحلة الخطابية الخاصة ممكناً، وكيف تمكنت هذه المرحلة، حتى الآن، من تغيير، أو ترسيخ نفسها. وعلى هذا، فإنه لم يعد مسموحاً للغرب، انطلاقاً من أسسٍ مبدئيةٍ، أن يدعي بعد لنفسه حق الأولوية، وخاصة إذا ما قبلنا بأن ثنائية غرب/ لا غرب لم تكن سوى مجرد تعبير عن عملية ذهنية نظرية، وأنه لم يعد يوجد أي مبرر لفصل هذين العالمين عن بعضهما بعضاً. وينطرح الآن التساؤل، عما إذا كانت، حقبة زمنية ما، تستطيع ـ تاريخياً ـ أن تعيد تكوين نفسها من جديد، بحيث يسود فيها هذا الطراز من التفكير الشمولي الذي لا تختص فيه أية ثقافة بأية أولوية أو امتياز.

إن أحداً لا يماري الآن، في أنه يمكن أن تُفهم الحداثة على أنها مرحلة معيّنة. ولقد قدّم ميشيل فوكو ما يكفي من الحجج ليحذر من فهم تعميمي لما هو مرحلي. ولكن ألا يوجد في واقع الأمر، خطر العودة إلى الكتابة التاريخية الشمولية، التي انتقدها فوكو بشدّة في كتابه «حفريات المعرفة» Archéologie du savoir، وذلك خلال إعادة بناء الحداثة الإسلامية؟ ألم يكن فوكو مصيباً، عندما وصف التاريخ العام Globale Geschichte بأنه «محاولة إعادة إنتاج كل من: الثقافة والمبدأ المادي أو الروحي للمجتمع والأهمية المشتركة لكافة ظواهر المرحلة المعنية والقانون الذي يقدم كشف حساب حول تماسك وتلاحم هذا التاريخ، وبكلمة واحدة، محاولة إعادة إنتاج ما ندعوه ـ مجازاً ـ وجه المرحلة المعنية»(*). لقد برزت واقع الحال، من خلال هذا المنظور النقدي محاولة إعادة تكوين حداثة إسلامية، بعيداً عن مسألة التعاقب التاريخي. إنه لصحيح أن يُحذَّر من تفسير مراحلي [تجزيئي] جديد. ولكن

(*) Ders., Archäologie des Wissens, Frankfurt am Main 1973 (7, 1995), p. 19, diskutiert bei: Jürgen Habermas, Der Philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt am Main 1988, p. 295.

أليس من غير المعقول أبداً أن يرغب في إيجاد حداثة إسلامية، تماماً في نفس اللحظة التي جرى ويجري فيها تدمير هذه الحداثة بالنسبة إلى أوروبا؟

نعم، إنه كذلك، فكما أن الحداثة قد تشكلت على أساس المركزية الأوروبية، فإن تدمير هذه الحداثة، يبدو أنه سيكون أيضاً على نفس الأساس. إن إمكانية أن يُقدِّم الأفق النظري والعملي للمجتمعات غير الأوروبية حوافز قوية لبحث موضوع الحداثة، متوافرة الآن تماماً. لأنه إذا أمكن أن يكشف النقاب عن أن نخب المجتمعات الإسلامية والصينية أو اليابانية، قد عرفت العالم من حولها من خلال تصورات قائمة على الفصل بين التقليد والحداثة، وأنها أيضاً قد استخدمت معايير خبرتها الذاتية في توصيف موضوعي لمحيطها، وأنها أخيراً أعادت أيضاً تشكيل ثقافتها بشكل جذري، إذا كان ذلك كذلك، فإنه يصبح من الواضح أن «الحداثة» لم تعد امتيازاً غربياً، وإنما كانت عملية عالمية واسعة النطاق، وبالتالي فقد بات من الممكن وجودها في السياقات الأخرى كما في السياق الغربي. ولعله كان علينا أن نتكلم بصيغة الجمع عن «حداثات»، [وليس حداثة واحدة]، أو أنه كان علينا أن نستوعب الحداثة بوصفها عملية تاريخية عالمية، تنطوي على أشكال تعبيرية شديدة التباين في الثقافات المختلفة طالما أن تشكلها كان دائماً يتم في إطار تراث معيّن.

وينطوي كل هذا على أهمية بعيدة المدى لتاريخ الثقافة الإسلامية بالنسبة للرؤية المعاصرة. فمن وجهة نظر ما بعد الحداثة، فإنه ينبغي بداية، أن تُكتَشف تلك العمليات التي أدّت إلى بنية إسلامية جديدة بصورة جوهرية. ولما كانت الأصالة Essentialismus تمثل سمة جوهرية من سمات الحداثة [الإسلامية]، فقد كان على هذا البحث، أن يحاول التعرف على التاريخ الاجتماعي والثقافي لأية حداثة إسلامية. ومن جهة ثانية، فإن هذا قد يعني ضرورة إعادة اهتمام كبير للفترة الزمنية من 1650 وحتى الوقت الحاضر، لأنه من المحتمل أن تكون عملية [تحديث] قد حوصرت أيضاً في عدد من الثقافات الإسلامية في هذه الفترة الزمنية بالذات، ذلك أن النخب [الإسلامية] قد استحوذت في هذه الفترة، على نظرة عالمية جديدة، من خلال تبلور كل

من الموروث والحداثة. ومن الطبيعي أن تُفهم الحداثة الإسلامية هنا بالارتباط مع حقبتها التاريخية.

إن هذا التفسير المزدوج لمفهوم «الحداثة الإسلامية»، لا يعتبر بحد ذاته أمراً تعسفياً وإنما هو شيء ضروري، لأنه فقط من خلال إلقاء الضوء على الطابع التاريخي للحداثة يمكن الوصول إلى الحداثة الإسلامية المعاصرة.

وكيما يكون الموقف الراهن للنقد عادلاً، كان على النقاشات المتعلقة بالحداثة الإسلامية، أن تنطلق من المقدمات Prämissen التالية:

ـ كان عليها [النقاشات] أن تعترف بثنائية «تقليد» و«حداثة» بوصفها أسلوباً ثقافياً ذاتياً لنخبة (برجوازية) محددة، وتمتنع على هذا الأساس عن استعمالهما كأداتي تحليل وتصنيف.

ـ كان عليها أن تعترف بالحداثة بوصفها مرحلة زمنية محددة تاريخياً، تم فيها الفصل بين «التقليد» و«الحداثة» في إطار مرحلة جدالية diskursiven خاصة.

ـ كان عليها أن تعترف بأن هذه المرحلة التاريخية الجدالية [التي تعتمد الجدل المنطقي وليس الحدس] كانت موجودةً في كل مكان يمكن فيه ملاحظة تكوّن الثقافات البرجوازية. إن الوصف التاريخي للحداثة ينبغي أن يضع في حسبانه الحقيقة التي تشير إلى أنه لا يوجد أي سبب جوهري للتعامل مع الحداثة على أنها امتياز أوروبي، بل وأبعد من هذا، إنه يبدو أن أسس ثنائية: تقليد/حداثة كانت موجودة في كافة المجتمعات والثقافات، بيد أن تبلور هذه الأسس في طراز تاريخي ثقافي خاص، أخضعها على ما يبدو لعمليات تاريخية خاصة.

ـ كان عليها أن تعترف، بأنه لا يمكن فهم «التقليد» و«الحداثة»، إلاّ من حيث هما مقولتان لتملّك العالم Weltaneignung. إنهما مقولتا إدراك Verstehens Kategorien، الأمر الذي ينطبق أيضاً على توضيح الظروف التي حدث فيها هذا الإدراك، وكيف نشأ.

وبعد، فهل توجد حداثة إسلامية؟ نعم، وعلى وجه التحديد من منظور

مزدوج: البعد التاريخي للحداثة، والتشكل الجدلي diskursive لها. علماً أن كلا التصورين للحداثة متداخلان، ولا يمكن فصل أحدهما عن الآخر.