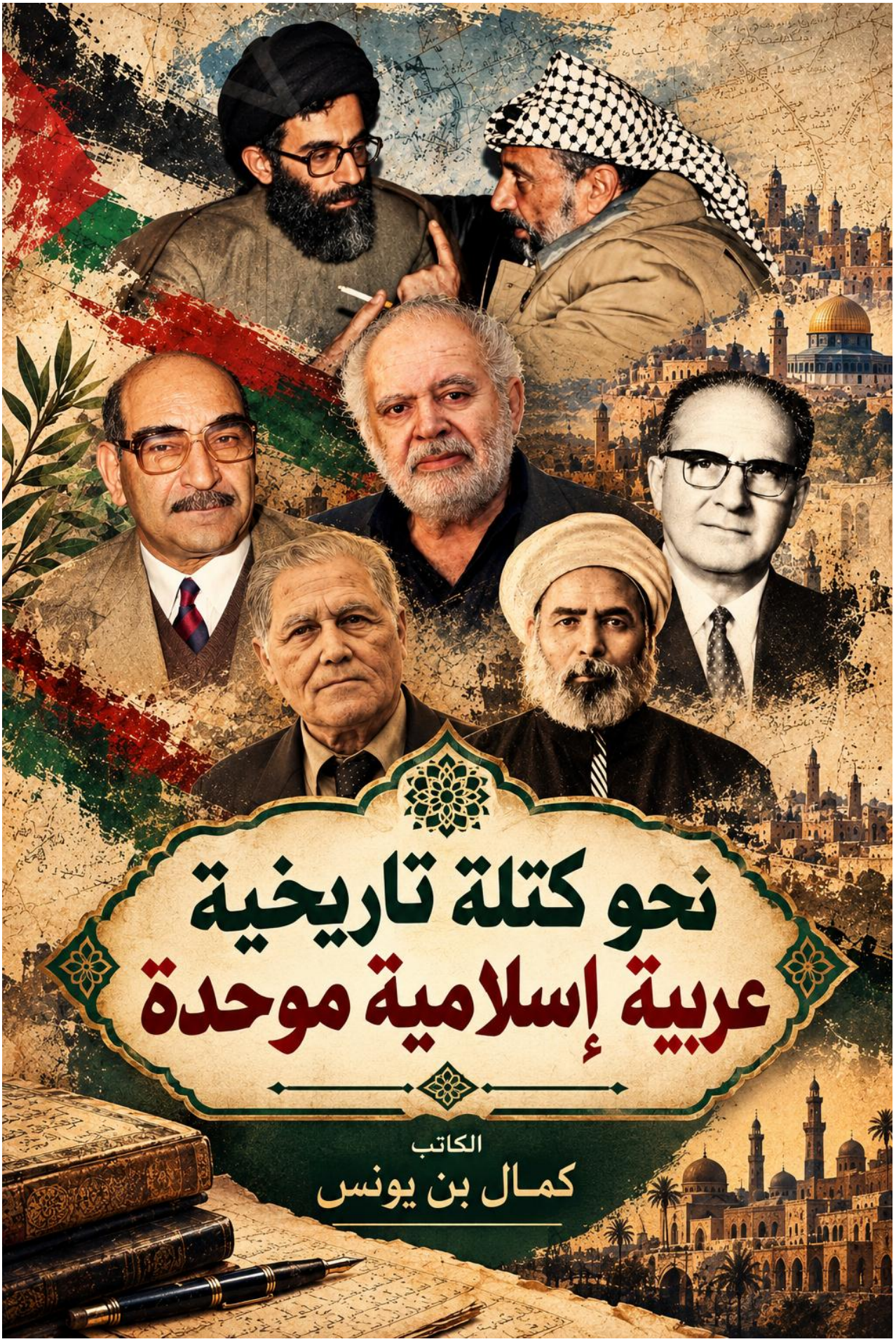

نحو كتلة تاريخية
عربية إسلامية موحدة
الكاتب
كمال بن يونس

من الإصلاح إلى المقاومة.. كيف أعاد الفكر الإسلامي رسم خرائط القوة في العالم؟

بعد فشل الصواريخ والقنابل وحاملات الطائرات في تحقيق انتصار حاسم على إيران وحلفائها في المنطقة وعلى حركات المقاومة الوطنية والقومية والإسلامية في فلسطين ولبنان وفي كامل "محور الجهاد والمقاومة" في المنطقة وعالميا، يفتح الباب مجددا أمام المراجعات الفكرية والثقافية والسياسية حول مستقبل "الإسلام السياسي" و"تجديد الفكر العربي والإسلامي" و"الإسلام الديمقراطي" و"الحراك الوحدوي."

يجري هذا في مناخ عاد فيه الحديث عن "مسار طويل ومعقد جديد" من الصراع بين قوى التحرر الوطني والثقافي والسياسي "العربية والإسلامية والدولية من جهة وخصومها لوبيات السلاح والمال في قوى "الاستكبار العالمي" و "الرأسمالية الاستعمارية المتوحشة."

في هذا السياق تفرض المراجعات الفكرية العميقة نفسها لأن ما يجري اليوم امتداد لأكثر من قرنين من مسارات انخرط فيها رموز الإصلاح والتجديد والتغيير والنهضة في العالم أجمع، بدءا من العالمين العربي والإسلامي..

بعد النجاحات التي حققتها المقاومة الوطنية الفلسطينية واللبنانية ثم دولة إيران منذ انفجار طوفان الأقصى في أكتوبر 2023 والعدوان الأمريكي المباشر على غزة وإيران والعراق واليمن، لم تعد أسئلة الإصلاح الديني والفكري في العالم العربي والإسلامي مجرد نقاشات تراثية حول الاجتهاد والتقليد، ولا مجرد جدل أكاديمي بين الأصالة والمعاصرة.

لقد تطورت" النهضة الفكرية" وحركات "الصحوة العلمية والفكرية العربية والإسلامية" منذ القرن التاسع عشر إلى اليوم، إلى حركات احتجاج سياسية واجتماعية، ثم إلى قوة مؤثرة في السياسة والثقافة والاجتماع والهجرة والهوية، من القاهرة وتونس والجزائر والرباط إلى طهران والنجف وبيروت وغزة وصنعاء، ومن مدن الهند وباكستان إلى ضواحي لندن ومانشستر وبرمنغهام وباريس ونيويورك وتورونتو.

تتقاطع في هذا المشهد أسماء كبرى: جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، محمد إقبال، مالك بن نبي، علي شريعتي، عبد العزيز الثعالبي، خير الدين باشا التونسي، علي البلهوان، الطاهر الحداد، طه حسين، علي عبد الرازق، عصمت سيف الدولة، ميشيل عفلق، محمد أركون، حسن حنفي، ومحمد عابد الجابري. كما تتقاطع مع رموز الثورة الإيرانية المعاصرة بزعامة الخميني وخامنئي وكلاهما تفاعل مع كتابات المفكرين

المصريين سيد قطب ومحمد قطب ورفاقهما في مصر والوطن العربي وترجم بعضها للفارسية...

هؤلاء لا يشكلون مدرسة واحدة، بل يمثلون عائلات فكرية متباينة: إصلاحية عقلانية، وطنية دستورية، حضارية اجتماعية، ثورية شيعية، نقدية حداثية، ويسارية إسلامية.

ومع ذلك، فإن أثرهم المشترك يظهر في سؤال واحد: كيف يمكن للمجتمعات الإسلامية أن تواجه التخلف، الاستعمار، الاستبداد، الحداثة، الدولة الوطنية، العولمة، والشتات دون أن تفقد مرجعيتها الرمزية والدينية؟

الإصلاح الفكري الإسلامي الحديث بين العقل والسياسة

بدأت الموجة الإصلاحية الحديثة في ظل صدمة التفوق الأوروبي وتراجع الإمبراطوريات الإسلامية. في هذا السياق ظهر جمال الدين الأفغاني بوصفه أحد أبرز دعاة اليقظة السياسية الإسلامية ومقاومة السيطرة الأوروبية، بينما حوّل محمد عبده هذا الزخم إلى مشروع إصلاحي ديني وتعليمي يركز على العقل والاجتهاد وإصلاح المؤسسات الدينية، خصوصًا الأزهر والتعليم الشرعي] 1.[

كان الأفغاني أقرب إلى المثقف السياسي المتجول، الذي رأى في وحدة المسلمين وسيلة لمقاومة الاستعمار والاستبداد. أما عبده فكان أقرب إلى المصلح المؤسسي، الذي آمن بأن نهضة المسلمين تمر عبر تحرير العقل من الجمود، وإصلاح التعليم، وإعادة قراءة الشريعة في ضوء المصالح المتغيرة. ومن هذا الثنائي وُلدت مفردات ما زالت حاضرة في الخطاب الإسلامي الحديث: الاجتهاد، الجامعة الإسلامية، الإصلاح، مقاومة الاستعمار، نقد التقليد، والمواءمة بين الإسلام والعلم.

لكن أهمية هذا المسار لا تكمن في ما قاله الأفغاني وعبده فقط، بل في الطريقة التي انتقلت بها أفكارهما إلى تيارات متعددة ومتناقضة أحيانًا. فالإصلاحيون الليبراليون وجدوا عند عبده سندًا للعقلانية الدينية، والحركات الإسلامية وجدت عند الأفغاني خطابًا تعبويًا للأمة، والدولة الوطنية استعارت من الإصلاح خطاب تحديث المؤسسات، بينما استعملت تيارات المقاومة لاحقًا مفردات الاستعمار والهيمنة والنهضة في صياغة خطابها السياسي.

من محمد إقبال إلى مالك بن نبي.. من إصلاح النص إلى إصلاح الإنسان والحضارة

مع محمد إقبال ومالك بن نبي انتقل سؤال الإصلاح من مستوى الفقه والمؤسسات إلى مستوى الإنسان والحضارة. إقبال، القادم من المجال الهندي ـ الإسلامي، لم ينظر إلى الدين كمنظومة أحكام جامدة، بل كقوة روحية خلاقة قادرة على بناء ذات حرة وفاعلة. في كتابه "تجديد التفكير الديني في الإسلام"، ربط إقبال بين الإيمان والحركة، وبين الروح والإرادة، وبين الاجتهاد والخلق التاريخي] 2.[

أما مالك بن نبي، ابن التجربة الجزائرية الاستعمارية، فقد أعاد بناء السؤال بطريقة اجتماعية–حضارية. لم يكتفِ بإدانة الاستعمار الخارجي، بل بحث في الشروط الداخلية التي تجعل مجتمعًا ما قابلًا للهيمنة. فمشكلته لم تكن فقط في الاحتلال، بل في تعطّل الفاعلية، وانهيار شبكة الأفكار، وضعف الإنسان، وتفكك العلاقة بين الفكرة والوقت والعمل. لذلك انتقل الإصلاح عنده من المسجد والمدرسة إلى "قابلية المجتمع للنهضة."

كان أثر بن نبي واسعًا في شمال أفريقيا والمشرق، وخصوصًا بين النخب الطلابية والإسلامية التي رأت في مشروعه بديلًا عن الخطاب الوعظي السطحي. كما أثّر بصورة غير مباشرة في أدبيات الحركات التي ربطت بين التحرر السياسي وبناء الإنسان والمؤسسة والثقافة، لا بمجرد تغيير السلطة. ومن هنا يمكن القول إن بن نبي أسهم في إدخال مفهوم "الحضارة" إلى قلب الخطاب الإسلامي

الجذور الفلسفية العميقة.. من شيراز وخراسان وبغداد والأندلس والمغرب إلى الإصلاح الحديث

لا يمكن فهم أفكار المصلحين والسياسيين الإسلاميين في القرنين التاسع عشر والعشرين بمعزل عن الذاكرة الفلسفية الكبرى التي تشكلت في إيران وخراسان والعراق والأندلس وبلاد المغرب. فالأفغاني ومحمد عبده وإقبال وبن نبي وشريعتي والخميني والجابري وأركون وحنفي لم يبدأوا من فراغ، بل تحركوا داخل تراث طويل صنعته أسماء مثل ابن سينا، الغزالي، ابن عربي، ابن رشد، ابن خلدون، ملا صدرا الشيرازي، ثم في العصر الحديث محمد باقر الصدر، محمد حسين الطباطبائي، مرتضى مطهري، أبو الأعلى المودودي، أبو الكلام آزاد، وعبد الكريم سروش. هذا التراث لم ينتقل إليهم دائمًا عبر علاقة مباشرة أو قراءة حرفية، بل عبر مناخ ثقافي عام: المدارس الدينية، الحوزات، الجامعات، الشعر الفارسي والأردي، أدبيات النهضة، وحركات التحرر الوطني.

في إيران وخراسان، شكّلت الفلسفة المشائية والإشراقية والعرفانية خلفية عميقة للفكر الشيعي والفارسي الحديث. فابن سينا، القادم من المجال الخراساني ـ الفارسي، رسّخ نموذج العقل البرهاني في الفلسفة الإسلامية، بينما أعاد السهروردي الاعتبار للمعرفة الإشراقية والرمزية. ثم جاء ملا صدرا الشيرازي ليصوغ تركيبًا واسعًا بين البرهان الفلسفي، والعرفان، والكلام، والتفسير، والتشيع الإمامي. لذلك ظلّت "الحكمة المتعالية" الصدرائية حاضرة في الحوزات الإيرانية والشيعية، وخصوصًا في قم والنجف، بوصفها لغة فلسفية تسمح بالجمع بين العقل، النص، والذوق الروحي.

هذا الحضور الصدرائي لا يعني أن كل الإسلاميين المعاصرين كانوا فلاسفة بالمعنى الدقيق، لكنه يعني أن الكثير من مفرداتهم حول الوجود، الإنسان، الحركة، التكامل، والولاية لم تكن منفصلة عن ميراث فلسفي وعرفاني قديم. فالخميني مثلًا لم يكن فقط فقيهًا سياسيًا؛ كان أيضًا قارئًا للفلسفة والعرفان، ومشتغلًا على ابن عربي وملا صدرا. لذلك يظهر في شخصيته توتر خاص بين الفقيه السياسي الذي أسس دولة، والعارف الذي ينتمي إلى تقليد روحي يرى السياسة جزءًا من معركة أوسع حول الإنسان والحق والمعنى.

أما ابن عربي، القادم من الأندلس والمتحرك بين المغرب والمشرق، فقد ترك أثرًا واسعًا في التصوف والفلسفة الإسلامية، وخصوصًا في مفهوم وحدة الوجود، والإنسان الكامل، والولاية، والخيال، والبرزخ. وقد انتقلت بعض هذه المفاهيم إلى الفلسفة الإيرانية، خصوصًا عند ملا صدرا، ثم إلى الخطاب العرفاني الشيعي الحديث. وبذلك صار ابن عربي، رغم أصوله الأندلسية، جزءًا من بنية فكرية استُعملت لاحقًا في إيران والعراق وبلاد الشام، سواء في لغة العرفان أو في بناء رمزية الولي والقائد والإنسان الرسالي.

في المقابل، يمثل ابن رشد خطًا عقلانيًا مختلفًا. فقد أصبح في الفكر العربي الحديث رمزًا للبرهان، العقلانية، نقد الجمود، والدفاع عن العلاقة الممكنة بين الحكمة والشريعة. لذلك كان حضوره قويًا عند محمد عابد الجابري، الذي رأى في الرشدية الأندلسية والمغربية إمكانًا لتأسيس عقل عربي برهاني في مواجهة ما اعتبره هيمنة البيان والعرفان. بهذا المعنى، لم يكن ابن رشد بالنسبة إلى الجابري مجرد فيلسوف قديم، بل كان أداة لإعادة بناء المستقبل: أي تحويل التراث إلى مورد نقدي لا إلى سلطة ماضوية.

أما الغزالي، فقد كان تأثيره أكثر تعقيدًا. فهو من جهة ناقد للفلاسفة، ومن جهة أخرى أحد كبار منظّري التجربة الصوفية وتجديد علوم الدين. لذلك استلهمته تيارات متناقضة: المحافظة الدينية التي رأت فيه حارسًا للعقيدة، والتصوف الذي رأى فيه إمام التجربة الروحية، وبعض الإصلاحيين الذين وجدوا فيه نموذجًا لإعادة ترتيب العلاقة بين العلم والعمل والأخلاق. حتى الفلسفة الشيعية اللاحقة، ومنها المدرسة

الصدرائية، لم تتعامل مع الغزالي بوصفه خصمًا فقط، بل بوصفه مفكرًا مركزيًا في تاريخ العقل الإسلامي.

أما ابن خلدون، ابن المغرب وتونس والأندلس والقاهرة، فقد مثّل مصدرًا خاصًا للمصلحين الاجتماعيين والحضاريين. حضوره واضح في أعمال مالك بن نبي ومحمد عابد الجابري وحسن حنفي وغيرهم؛ لأنه نقل التفكير الإسلامي من الوعظ الأخلاقي إلى تحليل العمران، العصبية، الدولة، الاقتصاد، والتعليم، ودورات الصعود والانهيار. لذلك وجد فيه مفكرو النهضة نموذجًا مبكرًا لعلم الاجتماع التاريخي، واستعملوا مفاهيمه لفهم التخلف، الاستبداد، ضعف الدولة، وسقوط الحضارات.

محمد باقر الصدر.. حلقة العراق بين الفلسفة والاقتصاد والسياسة

يحتل محمد باقر الصدر موقعًا خاصًا في هذا السياق؛ فهو عراقي نجفي، شيعي، أصولي، وفيلسوف اجتماعي في الوقت نفسه. في كتابه "فلسفتنا" حاول الرد على المادية والماركسية والفلسفات الغربية الحديثة من داخل رؤية إسلامية عقلية، وفي "اقتصادنا" قدّم محاولة لبناء تصور اقتصادي إسلامي مستقل عن الرأسمالية والاشتراكية. لذلك كان الصدر حلقة وصل بين الفلسفة الدينية التقليدية وأسئلة القرن العشرين: العدالة الاجتماعية، الملكية، الدولة، الاقتصاد، الحزب، والهوية.

أهمية الصدر أنه عاش في عراق تتصارع فيه القومية العربية، الشيوعية، البعث، الحوزة، والتشيع السياسي. لذلك لم يكن مشروعه مجرد فقه تقليدي، بل محاولة لصياغة إسلام قادر على منافسة الأيديولوجيات الكبرى في زمنه. وقد أثّر هذا المشروع في حزب الدعوة، وفي التيارات الشيعية العراقية، كما ترك أثرًا غير مباشر في إيران ما بعد الثورة، حيث وجد بعض الإسلاميين في كتاباته أساسًا نظريًا للحديث عن الاقتصاد الإسلامي والدولة الرسالية.

لكن الصدر يختلف عن الخميني. فالخميني ركّز على ولاية الفقيه وبناء الدولة الثورية، بينما كان الصدر أوسع اهتمامًا بالفلسفة والاجتماع والاقتصاد ونقد المذاهب الحديثة. ومن هنا تبدو النجف، في شخص الصدر، فضاءً فكريًا لا يقل أهمية عن قم وطهران: فضاء يحاول أن يرد على الحداثة لا بمجرد الرفض، بل ببناء منظومة فكرية مقابلة.

الهند وباكستان.. إقبال والمودودي وأبو الكلام آزاد

في شبه القارة الهندية، اتخذ التجديد الإسلامي طابعًا خاصًا بسبب الاستعمار البريطاني، التعدد الديني، صعود القومية الهندوسية، ونشأة باكستان. محمد إقبال تأثر بعمق بالشعر الفارسي والتصوف، خصوصًا جلال الدين الرومي، كما قرأ الفلسفة الغربية الحديثة. لذلك جمع في مشروعه بين الخودي، الحرية، الإرادة، الاجتهاد، والبعث الروحي. وقد أصبح إقبال جسرًا بين الفلسفة الفارسية، الإسلام الهندي، والحداثة الأوروبية.

أما أبو الأعلى المودودي فقد مثّل خطًا آخر: تحويل الإسلام إلى نظرية سياسية شاملة، وبناء جماعة منظمة تسعى إلى أسلمة المجتمع والدولة. أثر المودودي امتد من باكستان إلى العالم العربي، وتأثرت به حركات إسلامية سنية متعددة، كما تُرجمت أفكاره إلى الفارسية والأردية والعربية والإنجليزية. وإذا كان إقبال فيلسوف الذات والنهضة الروحية، فإن المودودي كان منظّر النظام الإسلامي والحاكمية والتنظيم.

أما أبو الكلام آزاد فقد مثّل اتجاهًا ثالثًا داخل الهند: اتجاهًا إسلاميًا وطنيًا تعدديًا رفض تقسيم الهند على أساس ديني، ودافع عن إمكانية العيش المشترك داخل وطن متعدد الأديان. وبذلك تكشف التجربة الهندية–الباكستانية عن ثلاثة وجوه للتجديد: إقبال الروحي الفلسفي، المودودي الحركي السياسي، وآزاد الوطني التعددي.

قبل ثورة إيران 1979 وبعدها.. من الفلسفة إلى الأيديولوجيا ثم النقد

قبل ثورة إيران 1979، كانت الساحة الإيرانية تجمع بين عدة منابع فكرية: الفلسفة الصدرائية في الحوزات، العرفان الشيعي، نقد التغريب عند جلال آل أحمد، الإسلام الاجتماعي عند شريعتي، الفكر الفلسفي عند الطباطبائي ومطهري، واليسار الإيراني المناهض للشاه. في هذا المناخ، تحولت الفلسفة والدين والشعر والعدالة الاجتماعية إلى لغة احتجاجية ضد الاستبداد والتبعية الغربية.

علي شريعتي لم يكن فيلسوفًا تقليديًا مثل ملا صدرا، لكنه استعمل التراث الشيعي بلغة اجتماعية حديثة، فحوّل كربلاء والإمامة والشهادة والعدل إلى مفاهيم تعبئة ضد الاستبداد. وقد تأثر، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، بإقبال، باليسار الأوروبي، بعلم الاجتماع، وبالنقد الإيراني للتغريب. لذلك يمكن فهمه كجسر بين الفلسفة الروحية الهندية–الفارسية، والإسلام الشيعي، والثورة الاجتماعية الحديثة.

مرتضى مطهري مثّل جسرًا آخر: جسرًا بين الفلسفة الحوزوية والدفاع الكلامي عن الإسلام في مواجهة الماركسية والمادية. تأثر بالفلسفة الإسلامية، خصوصًا ابن سينا وملا صدرا، لكنه كتب بلغة أقرب إلى الشباب والجامعة. أما محمد حسين الطباطبائي فقد أسهم في إعادة تنشيط الفلسفة والتفسير في قم، وكان له أثر عميق في تلامذته وفي البيئة الفكرية التي سبقت الثورة.

بعد 1979، حدث تحول كبير. جزء من التراث الفلسفي والعرفاني دخل مؤسسات الدولة، وجزء آخر صار خاضعًا للرقابة أو التوظيف السياسي.

في المقابل، ظهرت موجة نقدية جديدة داخل إيران نفسها، مثل عبد الكريم سروش، الذي دعا إلى التمييز بين الدين بوصفه وحيًا، والمعرفة الدينية بوصفها فهمًا بشريًا قابلًا للتطور والنقد.

بذلك انتقل السؤال بعد نجاح الثورة الإيرانية من "كيف نقيم دولة إسلامية؟" إلى "كيف نمنع بعض الأوساط من احتكار الحقيقة و تفسير المقدس والتراث و الدين؟" ومن "كيف نواجه الغرب؟" إلى "كيف نحقق التقدم والتنمية ونضمن الحرية والتعدد داخل المجتمع المؤمن؟"

انعكاس هذه الجذور على المصلحين العرب والمسلمين

تأثر المصلحون العرب والمسلمون بهذه الجذور بطرق مختلفة. فالأفغاني استعاد روح الفلاسفة المسلمين في الدفاع عن العقل والقوة والحركة، لكنه صاغها سياسيًا في مواجهة الاستعمار. ومحمد عبده استلهم تقاليد العقل والكلام والمصلحة ليبرر الاجتهاد وإصلاح التعليم. وإقبال جعل من الرومي والفلسفة الفارسية مصدرًا لتجديد الذات المسلمة. ومالك بن نبي اقترب من ابن خلدون في تحليل الحضارة، العصبية، القابلية للاستعمار، وشروط النهضة.

الجابري عاد إلى ابن رشد وابن خلدون ليبحث عن عقلانية مغربية–أندلسية قادرة على إخراج الفكر العربي

من الجمود. أركون استعاد التراث كله بوصفه مجالًا للنقد التاريخي والأنثروبولوجي. حسن حنفي حاول أن يحول التراث، بما فيه الكلام والفلسفة والفقه، إلى طاقة تحرر اجتماعي. أما الخميني وشريعتي ومطهري والصدر فاشتغلوا داخل فضاء شيعي–إيراني–عراقي أعاد تركيب الفلسفة والعرفان والفقه في مشروع سياسي واجتماعي.

بهذا المعنى، ليست تيارات الإصلاح والتجديد الحديثة مجرد رد فعل على الغرب، بل هي أيضًا إعادة توزيع للتراث الإسلامي الداخلي: ابن رشد للجابري والعقلانية، ابن خلدون لبن نبي والتحليل الحضاري، ابن عربي وملا صدرا للعرفان الإيراني والشيعي، الغزالي للتجديد الأخلاقي والروحي، محمد باقر الصدر للفلسفة الاجتماعية والاقتصاد الإسلامي، وإقبال للتجديد الروحي في الهند وباكستان والمهجر.

والنتيجة أن الفكر الإسلامي الحديث لا يمكن قراءته كصراع بسيط بين "قديم" و"حديث"، بل كتفاعل معقد بين ميراث فلسفي عابر للأقاليم: من الأندلس إلى شيراز، من بغداد والنجف إلى القاهرة وتونس، ومن لاهور ودلهي إلى لندن وباريس ونيويورك. هذا التفاعل هو الذي جعل التجديد الديني والسياسي والثقافي في العالم الإسلامي متعدد الوجوه: عقلانيًا عند بعضهم، صوفيًا عند آخرين، ثوريًا في إيران، دستوريًا في تونس، حضاريًا في الجزائر، نقديًا في المغرب وفرنسا، وحركيًا في باكستان والمهجر.

مراجع داعمة للإضافة

اعتمدت الإضافة على التمييز بين التأثير المباشر والتأثير التراثي العام. فمثلًا، تذكر موسوعة ستانفورد أن ملا صدرا جمع بين البرهان الفلسفي، الإلهام الروحي، والتأمل في النصوص الشيعية، وأن فكره صار منذ القرن التاسع عشر نموذجًا مهيمنًا في الحوزات الشيعية ومؤثرًا في جنوب آسيا .

وتشير مصادر فلسفية إلى أثر ابن عربي في ملا صدرا، خاصة في مسائل وحدة الوجود والسببية، وهو ما يفسر حضور العرفان في الفلسفة الإيرانية اللاحقة .

كما توضح Cambridge أن البعد العرفاني في فكر الخميني جزء مهم من رؤيته، لا مجرد جانب هامشي .

وبالنسبة إلى محمد باقر الصدر، تذكر Britannica أنه كان مؤسسًا لحزب الدعوة وأُعدم سنة 1980 بسبب معارضته لصدام حسين، بينما يصف نص اقتصادنا نفسه مشروعه كدراسة نقدية للرأسمالية والماركسية والإسلام اقتصاديًا .

أما إقبال، فتقدمه Encyclopaedia Iranica باعتباره شاعرًا وفيلسوفًا مسلمًا محوريًا في الهند، ذا صلة قوية بالفارسية والتراث الروحي .

وفي شأن الجابري، تذكر Qantara أن أطروحته عن ابن خلدون كانت محطة مبكرة في مشروعه، وأن مشروعه الأوسع هو نقد العقل العربي وإعادة بناء العلاقة بالتراث .

الإصلاح الدستوري والوطني في التجربة التونسية

في تونس، أخذ الإصلاح وجهًا مختلفًامع زعماء ومصلحين في حجم خير الدين باشا التونسي ورفاقه وتلامذة المصلح التونس الكبير الشيخ سالم بوحاجب ثم الطاهر بن عاشور ونجله الفاضل بن عاشور.

كان خير الدين وأحمد ابن أبي الضياف في تونس ورفاقهما وتلامذتهما يمثلون عشرات المفكرين المصلحين العقلانيين والواقعيين..

بل كان من جيل المصلحين الذين امنوا بالتغيير والتحديث من داخل الدولة، مع محاولة كسب وربات تحدي الإدارة والقانون والاقتصاد دون القطيعة مع المرجعية الإسلامية.

وقد ارتبط اسمه بإصلاحات القرن التاسع عشر التونسية وبالسؤال الدستوري المبكر في العالم العربي] 3.[

لاحقًا، جاء عبد العزيز الثعالبي ليحوّل الإصلاح إلى وطنية منظمة. فالثعالبي جمع بين الثقافة الزيتونية، والصحافة، والعمل الحزبي، والدفاع عن الدستور، ومقاومة الحماية الفرنسية. لقد كان مثالًا على انتقال الإصلاح من بلاط الدولة إلى الشارع السياسي، ومن النصح إلى التنظيم] .4[

أما المفكر والفيلسوف والزعيم الوطني التونسي علي البلهوان فقد جسّد الجيل الذي جمع بين العمق المعرفي الفكري والبعد التعبوي للحركة الوطنية التونسية، جيل الخطابة، الطلبة، الشارع، والرمز الوطني.

ومعه لم تعد الوطنية مجرد خطاب نخبوي، بل أصبحت ثقافة جماهيرية. لذلك أنتجت التجربة التونسية مسارًا خاصًا: إصلاح ديني ـ دستوري ـ وطني، يختلف عن النموذج الثوري الإيراني، كما يختلف عن النموذج الإخواني المصري، لكنه يتقاطع معهما في البحث عن تحرير المجتمع من الاستعمار والتبعية.

شريعتي والخميني وخامنئي.. من الإصلاح إلى الثورة والدولة

في إيران، أخذ سؤال التجديد مسارًا أكثر درامية. علي شريعتي أعاد قراءة الإسلام والحداثة وفكر التشيع بوصفه خطابًا للتحرر والعدالة ومقاومة الاستبداد. لم يكن شريعتي فقيه دولة، بل مثقفًا ثوريًا خاطب الشباب والطلاب والطبقة الوسطى، وهاجم التغريب السلطوي في عهد الشاه، كما نقد الجمود الديني. وقد اعتُبرت أفكاره من العوامل التي مهدت نفسيًا وثقافيًا للثورة الإيرانية] 5.[

غير أن الزعيم اية الله روح الله الخميني هو الذي حوّل الشحنة الثورية إلى بنية حكم. عبر نضاله الميداني الطويل ونظرية ولاية الفقيه

وقد نجح في ينقل " التشيع السياسي " من المعارضة والانتظار إلى السلطة والدولة.

أصبحت الثورة الإيرانية، بعد 1979، نموذجًا جديدًا في العالم الإسلامي: دولة دينية–جمهورية، تجمع بين الانتخابات والمؤسسات الدستورية من جهة، ومرجعية الفقيه الأعلى من جهة أخرى] 6.[

ثم جاءت مرحلة اية الله علي خامنئي، المناضل المعارض ثم السياسي الذي قاد الجمهورية الإسلامية لمدة نصف قرنا رئيسا ثم مرشدا وقائدا عاما ، لتربط بين الداخل الإيراني والمجال الإقليمي عبر مفهوم "الجهاد والمقاومة."

في هذه المرحلة لم تعد الثورة الإيرانية مجرد تجربة وطنية، بل تحولت إلى شبكة اشعاع ثقافي متعدد الاوجه ونفوذ سياسي وأيديولوجي وعسكري دولي وإقليمي خاصة في لبنان وفلسطين والعراق وسوريا واليمن ومناطق استراتيجية في اسيا وأفريقيا، لا سيما في الباكستان وأفغانستان والهند ونيجيريا والساحل الأفريقي..

وقد عُرف المفكر والزعيم السياسي علي خامنئي و تلامذته و أنصارهم بنجاحهم إعلاميًا وسياسيًا باسم "محور المقاومة"، الذي استقطب بدرجات متفاوتة زعماء وقيادات حزب الله، وفصائل فلسطينية بينها حماس والجهاد و الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين إلى جانب جماعات عراقية مسلحة، وانصار الله ودولة الحوثيين في اليمن] 7.[

هنا يظهر فرق جوهري بين "الإصلاح" و"الثورة". فالأفغاني وعبده أرادا تجديد الأمة لمواجهة الضعف. وشريعتي أراد تحرير الوعي الشيعي من السكون. أما الخميني فقد أسّس دولة، وخامنئي وسّع مجالها الإقليمي. ومن ثمّ صار التجديد في الحالة الإيرانية مرتبطًا بالسلطة، والمؤسسة الأمنية، والصراع الإقليمي، لا بمجرد النقد الفكري.

محمد أركون وحنفي والجابري.. نقد العقل والتراث

في المقابل، ظهر تيار نقدي عربي ـ إسلامي حاول نقل التجديد من ساحة الدعوة والحركة إلى ساحة المعرفة والمنهج. محمد أركون دعا إلى "نقد العقل الإسلامي" باستعمال أدوات التاريخ والأنثروبولوجيا واللسانيات والسيميائيات. كان مشروعه قائمًا على فتح "المسكوت عنه" في التراث، ونقد العقل الأرثوذكسي المغلق] 8.[

حسن حنفي اتخذ طريقًا مختلفًا، فحاول بناء "يسار إسلامي" يجعل التراث قوة تحرر اجتماعي لا مجرد ذاكرة محافظة. وقد ربط تجديد الفكر الإسلامي بالعدالة الاجتماعية، ونقد الاستعمار، وبناء علم "الاستغراب" في مقابل الاستشراق، أي تحويل الغرب نفسه إلى موضوع دراسة ونقد] 9.[

أما محمد عابد الجابري فقد قدّم واحدًا من أكثر المشاريع العربية تأثيرًا في نقد بنية العقل العربي. من خلال ثلاثيته الشهيرة: البيان، العرفان، البرهان، حاول الجابري تفسير عوائق العقلانية في الثقافة العربية الإسلامية، ودعا إلى إعادة بناء العلاقة مع التراث على أساس نقدي عقلاني لا انبهاري ولا قطيعي] 10.[

أثر هؤلاء كان عميقًا في الجامعات، المجلات الفكرية، النخب الثقافية، النقاشات حول الحداثة والديمقراطية والعلمانية، ومناهج قراءة النصوص. لكنه كان أقل حضورًا في الحركات الجماهيرية المسلحة أو الدعوية، لأن لغتهم كانت معرفية ونقدية أكثر من كونها تعبئة سياسية مباشرة.

انعكاسات التيارات في إيران والعراق والمشرق

في إيران، أسهمت هذه التحولات في إنتاج مجتمع سياسي شديد التعقيد. فهناك دولة ترفع شعار الثورة والمقاومة، ومجتمع مدني وشبابي يبحث عن الحريات والحقوق، وحوزة دينية فيها تيارات محافظة وإصلاحية، ونخبة أكاديمية تتأرجح بين الهوية الوطنية والضغط الأيديولوجي. لذلك فإن التجديد في إيران ليس خطًا واحدًا؛ إنه صراع بين دولة دينية تريد احتكار التأويل، ومجتمع متعلم يحاول توسيع معنى الدين والوطن والحرية.

في العراق، أخذت المسألة طابعًا أكثر تشظيًا بعد 2003. فالنجف تمثل تقليدًا شيعيًا مختلفًا عن قم في النظر إلى العلاقة بين المرجعية والدولة. وبينما أثرت الثورة الإيرانية في فصائل سياسية ومسلحة عراقية، بقيت في العراق أيضًا تقاليد وطنية وعروبية ومدنية وسنية وصوفية وعشائرية تقاوم الذوبان في نموذج واحد. وهنا تظهر أهمية التمييز بين التشيع الديني، والتشيع السياسي، والفصائل المسلحة، والدولة العراقية؛ فخلط هذه المستويات يطمس تعقيد المجتمع العراقي.

في لبنان، تجسّد التأثير الإيراني بصورة أوضح من خلال حزب الله، الذي جمع بين الهوية الشيعية، المقاومة ضد إسرائيل، التنظيم الاجتماعي، والعمل الحزبي، والارتباط الإقليمي. لكن هذا النموذج أنتج في الوقت نفسه جدلًا داخليًا واسعًا حول الدولة والسيادة والسلاح والطائفية. لذلك فإن خطاب المقاومة في لبنان لا يمكن فهمه بمعزل عن الاحتلال الإسرائيلي والحرب الأهلية، لكنه لا يمكن أيضًا فصله عن أزمة الدولة اللبنانية والتوازنات الإقليمية.

أما في فلسطين، فإن خطاب المقاومة استند إلى مزيج من الإسلام السياسي، الوطنية الفلسطينية، الذاكرة النكبوية، ومفردات التحرر من الاستعمار. وقد تأثرت بعض فصائله بالإخوان المسلمين، وبعضها بالثورة الإيرانية، وبعضها باليسار والقومية العربية. ولذلك لا يمكن اختزال فلسطين في تيار واحد: فهناك إسلاميون، قوميون، يساريون، مستقلون، ومجتمع مدني واسع. لكن العامل المشترك بينهم هو مركزية الاحتلال والهوية والأرض والحق السياسي.

مصر بين محمد عبده والإخوان والدولة الحديثة

تمثل مصر مختبرًا أساسيًا للتجديد الديني العربي. فمن محمد عبده ورشيد رضا إلى زعماء تيار الإخوان المسلمين حسن البنا وسيد قطب وعبد القادر عودة وتلامذتهم ، ومن الأزهر إلى الجامعات، ومن الدولة الناصرية إلى مرحلة ما بعد 2011، ظل سؤال الدين والسياسة حاضرًا بقوة. وقد أنتجت مصر ثلاثة مسارات متوازية: إصلاح أزهري رسمي، إسلام سياسي حركي، ونقد ثقافي حداثي.

المفارقة أن محمد عبده، الذي كان يدعو إلى العقل والاجتهاد والإصلاح التعليمي، صار مرجعًا متنازعًا عليه. الليبراليون يرونه أبًا للإصلاح العقلاني، والإسلاميون يرون فيه شاهدًا على إمكانية تجديد الدين من داخله، والدولة تستدعيه لتبرير إصلاح المؤسسة الدينية. لكن الواقع المصري أظهر أن تجديد الخطاب الديني لا يتحقق بقرار إداري فقط، بل يحتاج إلى حرية بحث، إصلاح التعليم، استقلال المعرفة، وعدالة اجتماعية.

شمال أفريقيا بين الوطنية والإصلاح والحداثة

في شمال أفريقيا، تداخل الإصلاح الديني مع مقاومة الاستعمار وبناء الدولة الوطنية. في تونس ظهر خط خير الدين والثعالبي والبلهوان، وفي الجزائر برزت جمعية العلماء المسلمين ثم فكر مالك بن نبي، وفي المغرب تشكلت علاقة خاصة بين الملكية والدين والإصلاح، بينما مثّل محمد أركون، ابن الجزائر والفضاء الفرنسي، أحد أبرز الأصوات النقدية العابرة للضفتين.

لقد جعل الاستعمار من الدين عنصرًا في معركة الهوية. لذلك لم يكن الإصلاح المغاربي مجرد تجديد لاهوتي، بل كان دفاعًا عن اللغة، المدرسة، الوقف، القضاء، العائلة، والذاكرة الوطنية. وبعد الاستقلال، انتقل الصراع من مقاومة الاستعمار إلى سؤال الدولة: هل تستعمل الدولة الدين لإنتاج الشرعية؟ هل تترك المجال الديني مستقلًا؟ هل تسمح بتعدد التأويلات؟ وهل يمكن بناء حداثة سياسية دون قطيعة مع المجتمع المحافظ؟

بعد 2011، ظهرت هذه الأسئلة بوضوح في تونس والمغرب وليبيا والجزائر. فالحركات الإسلامية حاولت التكيف مع الديمقراطية، والنخب العلمانية حاولت حماية الدولة المدنية، والمجتمعات نفسها ظلت تبحث عن توازن بين التدين والحرية والكرامة والعدالة. هنا يظهر أثر الإصلاحيين القدامى: لا في تقديم حلول جاهزة، بل في إبقاء سؤال الإصلاح مفتوحًا.

المهاجرون العرب والهنود والباكستانيون في أوروبا وأمريكا

في المهجر، خصوصًا بين المسلمين العرب والهنود والباكستانيين في أوروبا وأمريكا، تحولت أسئلة الإصلاح إلى أسئلة أقل ارتباطًا بالدولة وأكثر ارتباطًا بالمواطنة والهوية والاندماج. لم يعد السؤال: كيف نحكم باسم الإسلام؟ بل صار: كيف يعيش المسلم إيمانه داخل مجتمع علماني، تعددي، وأحيانًا متوجس من الإسلام؟

تاريخيًا، حملت الجاليات الهندية والباكستانية معها تيارات جنوب آسيا الكبرى: الديوبندية، البريلوية، أهل

الحديث، الجماعة الإسلامية، التبليغ، والتقاليد الصوفية والشعبية. في بريطانيا مثلًا، لعبت المساجد والمدارس الدينية المرتبطة بهذه التقاليد دورًا كبيرًا في تشكيل الهوية الدينية للأجيال الأولى والثانية والثالثة من المهاجرين] 15.[

لكن الأجيال الجديدة أعادت صياغة هذه التقاليد. فالشباب العربي والمسلم في لندن أو نيويورك أو تورونتو لا يعيش الإسلام كما عاشه أجداده في العالم العربي ولاهور أو لكنو أو دلهي.

إنه يواجه قضايا جديدة: العنصرية، الإسلاموفوبيا، المواطنة، الجامعة المختلطة، العمل، الحجاب، الزواج، المشاركة السياسية، فلسطين، الهوية الرقمية، واللغة. لذلك ظهر نوع من "الإسلام المهجري" الذي يجمع بين التدين، الحقوق المدنية، النشاط الطلابي، النسوية المسلمة، العمل الخيري، والدفاع عن الحريات الدينية.

تشير بيانات الهجرة والديموغرافيا إلى أن المسلمين يشكلون جزءًا مهمًا من حركة الهجرة العالمية، وأن أوروبا وأمريكا الشمالية أصبحتا مجالين أساسيين لإعادة إنتاج الإسلام بوصفه دين أقلية لا دين أغلبية [11][12][13][14].

وهذا التحول غيّر معنى الإصلاح ذاته: ففي بلاد الأغلبية الإسلامية يرتبط الإصلاح غالبًا بالدولة والشريعة والتعليم الديني، أما في المهجر فيرتبط بالمواطنة، الاعتراف، مكافحة التمييز، بناء المساجد، المناهج، وتمثيل المسلمين في الإعلام والسياسة.

هنا يعود أثر إقبال بصورة خاصة. فإقبال، القادم من جنوب آسيا، لم يكن مجرد شاعر وفيلسوف، بل مصدرًا رمزيًا لفكرة الذات المسلمة الفاعلة في عالم متغير. أما بن نبي فيحضر بصورة غير مباشرة عبر سؤال الفاعلية الحضارية، بينما يحضر عبده في الدعوات إلى الاجتهاد، والجابري وأركون في الجامعات ومراكز البحث، وحسن حنفي في خطاب التحرر والعدالة.

التجديد الاجتماعي والثقافي

أهم انعكاس لهذه التيارات لا يظهر فقط في الأحزاب والحركات، بل في الثقافة اليومية. فقد تغيرت علاقة المسلمين بالتعليم، باللغة، الإعلام، المرأة، الجامعة، الفنون، والعمل الخيري. صار التجديد الديني يعني أحيانًا مراجعة الفقه، وأحيانًا تطوير المناهج، وأحيانًا الدفاع عن الحريات، وأحيانًا مقاومة الاحتلال، وأحيانًا بناء خطاب ضد العنصرية، وأحيانًا نقد الاستبداد باسم الدين نفسه.

في المجال الثقافي، فتحت مشاريع أركون والجابري وحنفي بابًا واسعًا لإعادة قراءة التراث لا ككتلة مقدسة مغلقة، بل كحقل صراع تاريخي ومعرفي. وفي المجال السياسي، فتحت الثورة الإيرانية والإسلام السياسي السني بابًا واسعًا أمام تسييس الدين، لكنهما كشفا أيضًا حدود هذا التسييس حين يتحول الدين إلى أداة سلطة أو صراع أهلي. وفي المجال الاجتماعي، أظهرت تجربة المهجر أن التدين يمكن أن يتعايش مع الديمقراطية والحقوق المدنية، لكنه قد يدخل أيضًا في توتر مع الهوية الوطنية الجديدة إذا عومل بوصفه خطرًا أمنيًا لا مكونًا اجتماعيًا.

من سؤال النهضة إلى سؤال التعدد

يمكن القول إن التيارات الإصلاحية والتجديدية في العالم العربي والإسلامي مرت بخمسة تحولات كبرى.

الأول هو الانتقال من إصلاح النص إلى إصلاح المؤسسة. بدأ السؤال بالاجتهاد والفقه والتعليم، ثم أصبح سؤالًا عن الدولة والدستور والجامعة والإعلام.

الثاني هو الانتقال من مقاومة الاستعمار إلى نقد ما بعد الاستقلال. فبعد خروج الاحتلال المباشر، ظهر سؤال الاستبداد، الفساد، التخلف، التبعية، وفشل الدولة الوطنية.

الثالث هو الانتقال من الإصلاح إلى الثورة في بعض السياقات، كما حدث في إيران، حيث تحولت الأفكار الدينية الثورية إلى نظام سياسي وإقليمي.

الرابع هو الانتقال من الوطن إلى المهجر. ففي أوروبا وأمريكا لم يعد الإسلام السياسي التقليدي قادرًا وحده على تفسير واقع المسلمين، بل ظهرت أسئلة المواطنة والتعدد والاندماج والحقوق المدنية.

الخامس هو الانتقال من وحدة الأمة المتخيلة إلى تعدد المجتمعات الواقعية. فالمسلمون اليوم ليسوا كتلة واحدة: هناك عرب وفرس وأتراك وأفارقة وهنود وباكستانيون وأوروبيون وأمريكيون؛ وهناك سنة وشيعة وصوفية وسلفية وحداثيون ومحافظون؛ وهناك مقاومون، إصلاحيون، ليبراليون، قوميون، ويساريون.

لذلك فإن الإرث الحقيقي للأفغاني وعبده وإقبال وابن نبي وشريعتي وخير الدين والثعالبي والبلهوان والخميني وخامنئي وأركون وحنفي والجابري لا يكمن في تقديم جواب نهائي، بل في إبقاء السؤال مفتوحًا: كيف يمكن للمجتمعات الإسلامية أن تكون مؤمنة وحديثة، حرة وعادلة، متجذرة ومنفتحة، مقاومة للهيمنة دون أن تسقط في الاستبداد، ومحافظة على الهوية أن تنغلق على العالم؟

هذا السؤال، أكثر من أي شعار سياسي، هو جوهر التجديد العربي والإسلامي في القرن الحادي والعشرين.

مراجع داعمة للوقائع الواردة في المقال

[1]عن الأفغاني ومحمد عبده والإصلاح الإسلامي الحديث: تذكر Britannica أن عبده تأثر بالأفغاني، وأنهما من أبرز رموز الحداثة الإسلامية.
[2]عن محمد إقبال وكتاب تجديد التفكير الديني في الإسلام:
[3]عن خير الدين التونسي والإصلاحات الدستورية المبكرة في تونس:
[4]عن عبد العزيز الثعالبي والحزب الدستوري:
[5]عن علي شريعتي وتأثيره في الشباب الإيراني قبل الثورة:
[6]عن ولاية الفقيه وتحولها إلى مبدأ مؤسس للجمهورية الإسلامية:
[7]عن "محور المقاومة" وشبكات إيران الإقليمية:
[8]عن محمد أركون ونقد العقل الإسلامي:
[9]عن حسن حنفي واليسار الإسلامي والاستغراب:
[10]عن محمد عابد الجابري ونقد العقل العربي:
[11]عن المسلمين المهاجرين عالميًا وتوزيعهم:

[12]عن نمو السكان المسلمين في أوروبا:
[13]عن تعداد المسلمين في إنجلترا وويلز عام 2021:
[14]عن المسلمين في الولايات المتحدة وتنوعهم الديموغرافي:
[15]عن التيارات الإسلامية الجنوب آسيوية، خاصة الديوبندية والبريلوية، في بريطانيا.

المشترك التحرري العربي الإسلامي.. من ذاكرة الانقسام إلى أفق المصالحة التاريخية

ليس التاريخ العربي والإسلامي الحديث تاريخ صراعات مذهبية أو أيديولوجية متصلة كما توحي بعض القراءات الاختزالية، بل هو تاريخ تفاعل معقد بين مشاريع النهضة والإصلاح والتحرر الوطني وبناء الدولة الحديثة. فقد تداخلت خلال القرن الماضي مشاريع القومية العربية، والإصلاح الإسلامي، وحركات المقاومة، والتيارات اليسارية والوطنية، في لحظات تقارب كما في لحظات صدام، تبعًا لتحولات البيئة الدولية والإقليمية أكثر مما كان نتيجة تناقضات جوهرية ثابتة.

ومنذ مؤتمر القدس سنة 1931، مرورًا بحركات التحرر الوطني في المشرق والمغرب، والثورة الإيرانية سنة 1979، ثم محاولات الحوار القومي الإسلامي في العقود الأخيرة، وصولًا إلى تداعيات حرب غزة والعدوان على لبنان وإيران، ظل سؤال بناء "المشترك العربي الإسلامي" حاضرًا بوصفه أحد أهم أسئلة الفكر السياسي المعاصر.

ولا يهدف هذا البحث إلى تمجيد تجربة سياسية أو أيديولوجية بعينها، ولا إلى إعادة إنتاج سرديات المحاور، وإنما إلى قراءة تاريخية وفكرية لمسارات التقارب بين التيارات القومية والإسلامية، واستجلاء حدودها وإمكاناتها، مع التركيز على القضية الفلسطينية باعتبارها المجال الأكثر قدرة على اختبار صدقية مشاريع التحرر والوحدة والإصلاح، وعلى إبراز الحاجة إلى مراجعات فكرية تفتح الطريق أمام ثقافة الحوار والتعددية والمواطنة والعدالة، بوصفها الشروط الضرورية لأي مشروع نهضوي عربي وإسلامي جديد.

المراجعات مطلوبة

في الوقت الذي تجمع فيه التقارير على حجم الاضرار التي تسببت فيها حرب الإبادة ضد الشعب الفلسطيني منذ اكتوبر 2023 ثم العدوان الواسع على لبنان وإيران وحلفائها في العراق واليمن، يتطلع المراقبون إلى تطورات إيجابية إقليمية ودولية بينها تفعيل مسارات المراجعات الفكرية والسياسية عربيا وإسلاميا ودوليا.

وبعد المكاسب التي حققها "محور الجهاد والمقاومة" عالميا والدعم الذي حصلت عليه قضاياه دوليا، تتجه أنظار مفكرين وسياسيين قوميين ويساريين ووطنيين وإسلاميين نحو تكريس شعارات "التقارب ودعم قضايا التحرر الوطني والعدالة والإصلاح وتكريس التعددية العقائدية والثقافية والسياسية والقطع مع توظيف الاختلافات الموضوعية لتفجير صراعات هامشية مذهبية وطائفية وعرقية" .

وقد تكون الانطلاقة بنسق أقوى بعد موشرات "المصالحة التاريخية" بين طهران وواشنطن من جهة وبين إيران ودول الخليج العربية والباكستان وتركيا ومصر من جهة ثانية.. فهل ينتصر خيار الحوار ودعم الشراكة على القوى التي تسعى لتفجير تناقضات جديدة؟ وما هي ملامح التغيير نحو تحقيق "المصالحات

التاريخية" ثقافيا وسياسيا عربيا وإسلاميا ودوليا بعد حوالي نصف قرن على انفجار انتفاضات وثورات شعبية إسلامية "راديكالية" في إيران وأفغانستان والباكستان والعالم العربي وإفريقيا؟

منهجيا وعلميا لا بد من نسجل أن العلاقة بين القومية العربية والإسلام السياسي، أو بين السنّة والشيعة، أو بين الدول العربية وإيران والقوى السياسية القومية واليسارية والإسلامية فيها، ليست "علاقة خطية بسيطة" يمكن اختزالها في تحالف أو صراع.

إنها علاقة مركّبة تشكّلت عبر قرن كامل من التحولات: سقوط الخلافة العثمانية، صعود الاستعمار الأوروبي، نشوء الحركة الصهيونية، ولادة حركات التحرر الوطني، ثم الثورة الإيرانية سنة 1979، وما أعقبها من توترات وحروب بالوكالة وصراعات مفتعلة (الحرب العراقية الإيرانية مثالا) وصولا إلى صعود خطاب المقاومة من منطلقات عربية وإسلامية ويسارية ودعوات إلى الحوار والتقريب بين المذاهب.

ومن هنا، فإن أي قراءة فكرية لهذه العلاقة تحتاج إلى الخروج من منطق الدعاية والخصومة، والنظر إليها بوصفها تاريخًا من التفاعل بين مشاريع: مشروع النهضة، ومشروع الوحدة، ومشروع الإصلاح الديني، ومشروع التحرر الوطني، ومشروع المقاومة.

مؤتمر القدس الأول في 1931

بدأت إحدى اللحظات المؤسسة لهذا التفاعل في القدس، قبل نحو قرن بمشاركة علماء ومصلحين ونشطاء من كامل المنطقة .فالمؤتمر الإسلامي العام في القدس سنة 1931 مثّل محطة مبكرة في ربط فلسطين بالوعي العربي والإسلامي والعالمي.

لم يكن ذلك المؤتمر مجرد اجتماع ديني، بل كان محاولة لخلق جبهة رمزية وسياسية عابرة للحدود في مواجهة الانتداب البريطاني والمشروع الصهيوني. وفي محيط هذه اللحظة برزت أسماء مثل الحاج أمين الحسيني، وعبد العزيز الثعالبي، ومحمد علي الطاهر، وشخصيات من الهند وباكستان والعالم العربي والمغرب العربي.

كان الصحافي والشيخ والزعيم الوطني العالمي عبد العزيز الثعالبي، القادم من تجربة تونسية إصلاحية ومغاربية، نموذجًا للمثقف السياسي الذي جمع بين العروبة والإسلام والوعي المناهض للاستعمار. وكان محمد علي الطاهر نموذجًا للصحافي والمناضل العربي الذي جعل من فلسطين قضية رأي عام عربي، لا مجرد قضية محلية فلسطينية.

هذا الخيط القدسي المبكر يفسّر كيف أصبحت فلسطين نقطة التقاء بين تيارات تبدو متباعدة: علماء الزيتونة والأزهر، الإصلاحيون الإسلاميون، القوميون العرب، اليساريون، وشخصيات من الهند وتركيا وإيران ومصر وإفريقيا.

ففي المغرب العربي، ارتبطت القضية الفلسطينية بحركات التحرر في تونس والجزائر والمغرب وليبيا. وفي الجزائر مثّل عبد الحميد بن باديس والبشير الإبراهيمي وجمعية العلماء المسلمين الجزائريين وقادة الحركة الوطنية الجزائرية نموذجًا لربط الإصلاح الديني بمقاومة الاستعمار الثقافي والسياسي. وفي المغرب حضر الزعيمان الوطنيان الكبيران علال الفاسي وعبد الكريم الخطابي ورفاقهما في الوعي العربي والإسلامي بوصفهما رمزين للتحرر والسيادة.

وفي تونس امتد الخط الإصلاحي من سالم بوحاجب وتلامذته وخير الدين باشا التونسي إلى عبد العزيز الثعالبي ومحمد الطاهر بن عاشور ومحمد الفاضل بن عاشور، حيث تداخل إصلاح التعليم والدين واللغة مع سؤال الاستقلال والهوية.

وفي ليبيا مثّل عمر المختار صورة المقاومة الشعبية ذات العمق الديني والوطني ، مع رفاقه البررة بزعامة المصلح الكبير سليمان الباروني مؤسس أول جمهورية في ليبيا والعالم العربي (الجمهورية الطرابلسية) أثناء الحرب العالمية الأولى.

وفي مصر وسوريا والعراق والمهجر نشأ فضاء فكري ربط بين الإصلاح الإسلامي والعروبة والعدالة الاجتماعية، من عبد الرحمان الكواكبي ورشيد رضا إلى ساطع الحصري وميشيل عفلق وعصمت سيف الدولة.

آلية الحوار القومي ـ العربي ـ الإسلامي

غير أن الحوار القومي الإسلامي لم يتحول إلى آلية فكرية واضحة إلا في العقد الأخير من القرن العشرين . وهنا برزت مؤسسات وشخصيات حاولت تحويل التلاقي من رد فعل عاطفي إلى مشروع فكري وسياسي.

في هذا السياق برز مركز دراسات الوحدة العربية، بقيادة مفكرين وعلماء ومصلحين من حجم خير الدين حسيب، ومعن بشور، وعبد الحميد مهري، بوصفهم من أهم الوجوه التي حاولت بناء جسر بين التيار القومي العربي والتيار الإسلامي.

كان خير الدين حسيب يمثل عقلًا مؤسسيًا يرى أن الوحدة العربية لا يمكن أن تتحقق من دون دراسة علمية للمجتمع العربي ومشكلاته ودون تشريك المفكرين والنشطاء اليساريين والإسلاميين المعادين للاحتلال والاستعمار بالوانه.

وكان معن بشور نموذجًا للناشط القومي العابر للأقطار، الذي جعل فلسطين والمقاومة والوحدة والحوار مع القوميين و اليساريين والإسلاميين الوطنيين عناصر متصلة في خطاب واحد.

أما عبد الحميد مهري، القادم من تجربة الثورة الجزائرية وجبهة التحرير الوطني، فكان احد من مثلوا ذاكرة التحرر المغاربي، ووعيًا سياسيًا يدرك أن الصراع بين انصار الدولة الوطنية والنشطاء القوميين والإسلاميين قد يتحول إلى استنزاف داخلي يخدم التجزئة والاستبداد والتدخل الخارجي. لذلك شكل فريقا دعا للحوار الوطني في الجزائر وفي كامل العالم العربي الإسلامي.

بهذا المعنى، لم يكن المؤتمر القومي الإسلامي مجرد لقاء بين تنظيمات أو شخصيات، بل كان محاولة للإجابة عن سؤال تاريخي: هل يمكن أن تلتقي العروبة والإسلام على مشروع تحرري ديمقراطي مقاوم، من دون أن يبتلع أحدهما الآخر؟

كان القوميون يخشون من توظيف الإسلام والأطراف السياسية التي تنتسب اليه أداة طائفية أو أممية تلغي الخصوصية العربية.

وكان الإسلاميون يخشون من سياسات حكومات وأحزاب قومية عربية علمانية دعت إلى فصل الأمة عن تراثها وعن عمقها الجيو استراتيجي في العالم الاسلامي خارج الوطن العربي (خاصة بلدان أفريقيا واسيا غير العربية).

لكن شخصيات الحوار حاولت أن تقول إن العروبة ليست نقيضًا للإسلام، وإن الإسلام ليس نقيضًا للوطنية، وإن فلسطين لا يمكن تحريرها بخطاب مذهبي مغلق ولا بخطاب قومي معادٍ للدين، بل بمشترك تاريخي وأخلاقي وسياسي واسع.

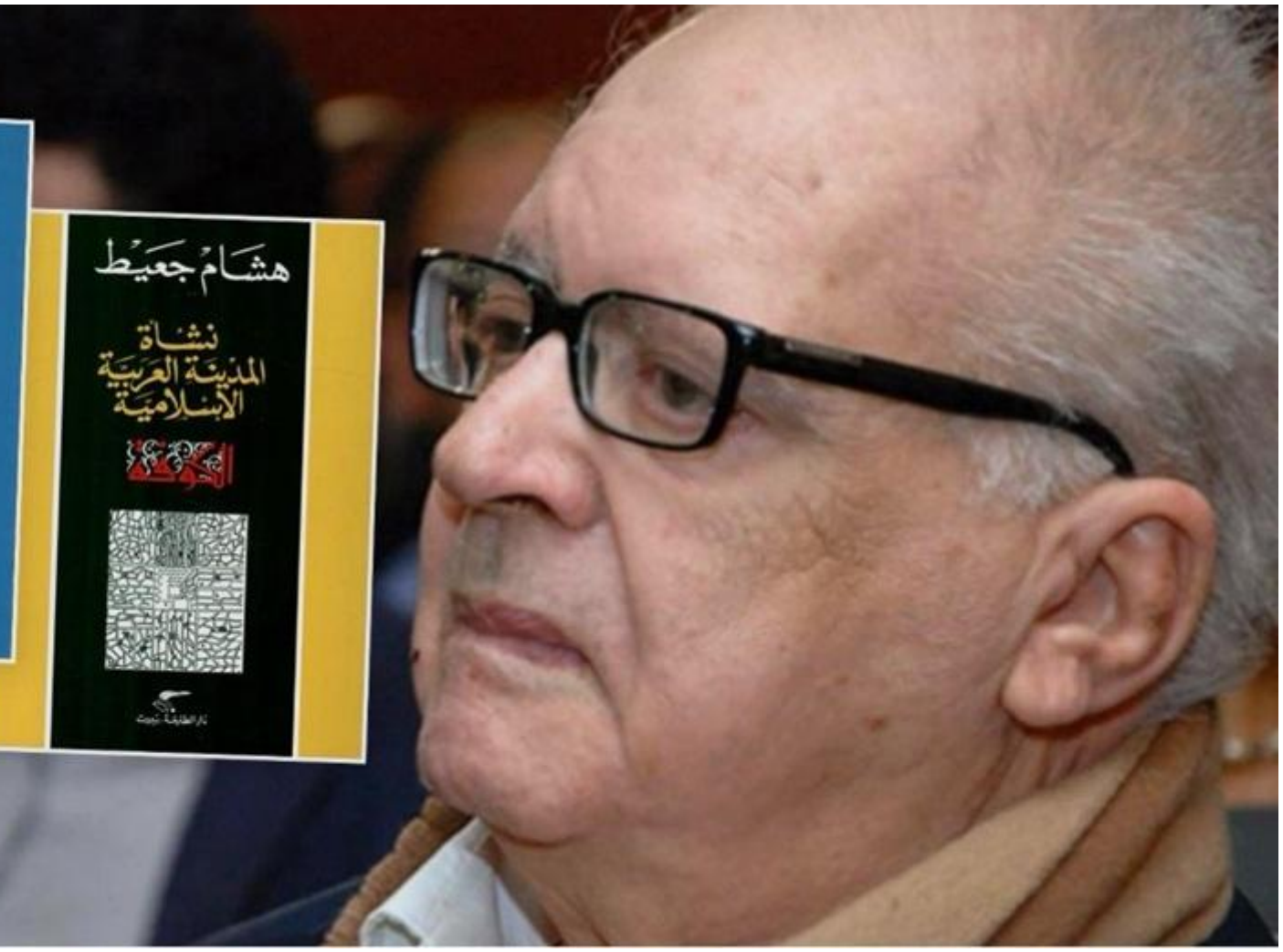
من ميشيل عفلق والحصري إلى هشام جعيط والعروب

في هذا السياق يمكن فهم حضور مفكرين مثل هشام جعيط وعبد الله العروي وميشيل عفلق وساطع الحصري وعصمت سيف الدولة. فهؤلاء لا ينتمون إلى مدرسة واحدة، بل يمثلون أطيافًا مختلفة من التفكير العربي الحديث. هشام جعيط أعاد قراءة التاريخ الإسلامي المبكر بأدوات المؤرخ، وفتح سؤال العلاقة بين المقدس والتاريخ. عبد الله العروي وضع العقل العربي أمام إشكالية التأخر التاريخي والدولة والحداثة، ودافع عن ضرورة الوعي التاريخي.



عبد الله ساعف وعبد الله العروي

ميشيل عفلق جعل العروبة رسالة روحية وحضارية، لا مجرد رابطة لغوية أو عرقية. ساطع الحصري بلور تصورًا تربويًا وثقافيًا للقومية العربية قائمًا على اللغة والتاريخ. أما عصمت سيف الدولة فحاول أن يمنح القومية العربية أساسًا نظريًا وقانونيًا واجتماعيًا، وأن يربطها بالتحرر والوحدة والعدالة. التقاء هذه المدارس مع تيارات التجديد الإسلامي لم يكن دائمًا مباشرًا، لكنه خلق فضاءً فكريًا سمح بطرح سؤال: كيف يمكن للأمة أن تكون حديثة من دون أن تفقد ذاكرتها، ومتحررة من دون أن تسقط في الاستبداد، ومؤمنة من دون أن تنغلق في الطائفية؟



هشام جعيط

إيران.. ليبيراليون علمانيون ويسار وإسلاميون

على الضفة الإيرانية، جاءت الثورة سنة 1979 كلحظة زلزال في الوعي العربي والإسلامي. قبل سقوط الشاه، لم تكن المعارضة الإيرانية تيارًا واحدًا؛ فقد شارك فيها علماء دين، إسلاميون، ليبراليون، قوميون إيرانيون، يساريون، وطلاب ونشطاء شباب ومثقفون.

كان آية الله روح الله الخميني رمزًا دينيًا وسياسيًا جامعًا للغضب الشعبي ضد الشاه. وكان مرتضى مطهري ومحمد بهشتي وعلي خامنئي وهاشمي رفسنجاني من الوجوه الدينية والسياسية البارزة في قيادة الثورة و بناء النظام الجديد .

لكن مرجعيات قيادات الثورة الشعبية الإيرانية ضد استبداد حكومة الشاه والإمبريالية الأمريكية لم تكن دينية خالصة بالمعنى الضيق؛ فقد كان فيها مهدي بازركان، الإسلامي الليبرالي ورئيس الحكومة المؤقتة، وأبو الحسن بني صدر الليبيرالي الذي كان أول رئيس منتخب بعد إسقاط حكم الشاه قبل أن ينشق عن النظام، وشخصيات من حركة الحرية، وقوى يسارية وقومية وقع تهميش أغلبها لاحقا بعد أحداث عنف دموية اتهم عدد من قادتها بالضلوع فيها.

كما كان المفكر الإيراني اليساري الإسلامي المعتدل علي شريعتي، رغم وفاته قبل الثورة، أحد أهم صانعي خيالها الاجتماعي، لأنه أعاد صياغة الخطاب الوطني والإسلامي بلغة العدالة والتحرر ومقاومة الاستلاب.

ولذلك انجذب كثير من قادة الدول والأطراف السياسية العربية إلى الثورة الإيرانية في بدايتها، ثم بعد دعمها للمقاومة الوطنية للاحتلال في فلسطين ولبنان والعراق ، لأنهم رأوا فيها إسقاطًا لنظام حليف للغرب وإسرائيل، وانتصارًا شعبيًا على الاستبداد، وفتحًا لباب جديد في العلاقة بين الاسلام وإصلاح اوضاع الشعوب اجتماعيًا واقتصاديا والانخراط في المسارات الدولية للتغيير والثورة.

تسليم سفارة الاحتلال في طهران إلى ياسر عرفات ورفاقه

كانت زيارة ياسر عرفات إلى طهران بعد انتصار الثورة وتسليم مبنى السفارة الإسرائيلية السابقة لمنظمة التحرير الفلسطينية لحظة رمزية كبرى للمصالحة بين التيارات القومية واليسارية والإسلامية الفلسطينية والعربية والإيرانية.

فهم كثيرون في العالم هذه الخطوة باعتبارها إعلانًا بأن إيران خرجت من موقع التحالف مع إسرائيل إلى موقع دعم فلسطين وقضايا العرب وبينها إنهاء احتلال أراضيهم.

ومن هنا انفتحت قنوات بين الثورة الإيرانية ومنظمة التحرير الفلسطينية وحركات لبنانية وفلسطينية ويسارية وقومية وإسلامية، وإن كانت هذه القنوات ستعرف لاحقًا توترات وخلافات عميقة بسبب الحرب العراقية الإيرانية، وتفجير حروب "طائفية" في لبنان، والانقسامات العربية، واختلاف الرهانات الإقليمية.

فلسطين ولبنان.. و"المشترك المقاوم"

في لبنان، كان المشهد أكثر تعقيدًا. فقد ظهر الإمام موسى الصدر قبل الثورة الإيرانية بوصفه رمزًا شيعيًا لبنانيًا إصلاحيًا جمع بين المطالبة بالعدالة الاجتماعية والانخراط الوطني اللبناني. ثم برزت حركة أمل بقيادة نبيه بري داخل فضاء شيعي ووطني لبناني شديد التعقيد، قبل أن يصبح حزب الله بعد الاجتياح الإسرائيلي للبنان في حرب 1982 العنوان الأبرز للعلاقة العضوية بين إيران وخط المقاومة في لبنان.

أما فلسطينيًا، فقد اختلفت درجات العلاقة بين إيران والقوى الفلسطينية: بدأت مع منظمة التحرير وفتح وياسر عرفات في لحظة الثورة، ثم اتجهت لاحقًا بصورة أوضح نحو دعم حركات مثل الجهاد الإسلامي وحماس، مع استمرار أشكال من التواصل أو التقاطع مع قوى يسارية وقومية مثل الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين التي تنتسب إلى الزعيم اليساري القومي الكبير جورج حبش ورفاقه. هذه العلاقات لم تكن مجرد مذهبية، لأن بعض أهم القوى الفلسطينية التي انفتحت على إيران كانت سنية أو يسارية أو قومية، لكنها التقت معها في أولوية فلسطين ومقاومة الاحتلال.

هنا تظهر أهمية مفهوم "المشترك المقاوم". فإيران، في خطابها الرسمي بعد الثورة، حاولت أن تربط بين الوحدة الإسلامية وفلسطين ومقاومة الهيمنة الغربية. وفي المقابل، وجدت بعض الحركات العربية في هذا الخطاب فرصة لكسر العزلة أو للحصول على سند سياسي ومعنوي. غير أن هذا المشترك لم يكن بلا ثمن؛ فقد أدى أحيانًا إلى توتر مع دول عربية، وإلى اتهام إيران باستخدام فلسطين بوصفها ورقة نفوذ، كما أدى إلى خلافات داخل التيارات القومية واليسارية نفسها بين من رأى في إيران حليفًا موضوعيًا ضد إسرائيل، ومن رأى فيها قوة إقليمية لها مشروعها الخاص.

المصالحة الفكرية قبل المصالحة السياسية..

نحو كتلة تاريخية عربية إسلامية جديدة

إذا كان الجزء الأول من هذا البحث قد تتبع الجذور التاريخية للتفاعل بين التيارات القومية والإسلامية، منذ مؤتمر القدس سنة 1931 إلى الثورة الإيرانية وما أفرزته من تحولات في معادلات المنطقة، فإن هذا الجزء يتناول سؤالًا أكثر تركيبًا: كيف يمكن تحويل هذا الإرث التاريخي، بما يحمله من نجاحات وإخفاقات، إلى مشروع فكري وسياسي قادر على تجاوز الانقسامات المذهبية والأيديولوجية؟

لقد كشفت العقود الأخيرة أن الحوار بين السنّة والشيعة، وبين القوميين والإسلاميين، لم يعد قضية فقهية أو تنظيمية فحسب، بل أصبح جزءًا من سؤال النهضة العربية والإسلامية نفسه. فالتحديات التي تواجه المنطقة، من الاحتلال والاستعمار الجديد إلى الاستبداد والتجزئة والطائفية، تفرض إعادة التفكير في مفهوم "المشترك العربي الإسلامي"، بعيدًا عن منطق الاصطفافات المغلقة، وبعيدًا أيضًا عن الدعوات العاطفية التي تتجاهل الحرية والعدالة والتعددية.

ومن هذا المنظور، تصبح تجربة التقريب بين المذاهب، كما تجلت في إيران وفي مؤسسات الحوار الإسلامي، إحدى التجارب الجديرة بالدراسة النقدية؛ ليس بوصفها نموذجًا مكتملًا، وإنما باعتبارها محاولة جمعت بين الفكر والمؤسسات والدبلوماسية الثقافية والسياسات الإقليمية، بما لها من فرص وما عليها من حدود. كما تفتح هذه التجربة الباب أمام مراجعات أوسع داخل الفكر القومي والإسلامي العربي، تضع فلسطين والتحرر الوطني في إطار مشروع حضاري يتأسس على الاعتراف بالتعدد، وتجديد الفكر الديني والسياسي، وبناء ثقافة الحوار والمواطنة، وصولًا إلى انتقال الوحدة من فضاء المؤتمرات إلى فضاء المجتمعات.

موتمرات الوحدة الإسلامية والتقريب بين المذاهب

من هذا الباب نفهم آلية التقريب بين المذاهب في إيران. فالمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، ومؤتمرات الوحدة الإسلامية في طهران، والمؤسسات الثقافية الإيرانية في الخارج، كلها حاولت أن تجعل من الحوار السني الشيعي إطارًا دينيًا وسياسيًا وأكاديميًا.

شارك في هذه المنتديات علماء ومفتون وأكاديميون من بلدان عربية وإسلامية وآسيوية وإفريقية وأوروبية وأمريكية. وكان الهدف المعلن هو مقاومة التكفير، وتعميق التعارف بين المذاهب، والدفاع عن المشتركات الإسلامية، وفتح باب الاجتهاد والحوار. وفي هذا السياق يمكن ذكر آية الله محمد علي التسخيري، وآية الله محسن الأراكي، وآية الله محمد واعظ زاده الخراساني، وغيرهم من رموز التقريب

الإيراني. وقد مثّل محسن الأراكي حالة خاصة لأنه جمع بين العمل الحوزوي، والخبرة الغربية عبر المركز الإسلامي في لندن، والعمل المؤسسي في مجمع التقريب.

لكن التقريب لا ينجح حين يبقى مجرد خطاب رسمي. فالحوار المذهبي الحقيقي يحتاج إلى شروط خمسة: الاعتراف الصريح بالتعدد داخل الإسلام، منع التكفير والتحريض، الفصل بين الخلاف الفقهي والعداء السياسي، إشراك الجامعات والمثقفين لا العلماء وحدهم، وربط الوحدة بالعدالة والحرية لا بمجرد الاصطفاف. لذلك كان من المهم أن يظهر إلى جانب رجال المؤسسة الإيرانية تيار آخر من المجددين والإصلاحيين مثل عبد الكريم سروش، ومحسن كديور، ومحمد مجتهد شبستري، ومصطفى ملكيان، ومحمد خاتمي. هؤلاء طرحوا أسئلة مختلفة عن علاقة الدين بالمعرفة، والدولة، والحرية، وحقوق الإنسان، وحدود السلطة الدينية. وإذا كان خطاب التقريب الرسمي يركز على وحدة الأمة، فإن خطاب الإصلاحيين الإيرانيين يذكّر بأن الوحدة لا تكون قوية إذا لم تقترن بالتعدد الداخلي وحرية التفكير.

مراجعات مطلوبة من اليسار القومي والإسلاميين المعتدلين

وهذا ينطبق أيضًا على الفكر العربي. فالتقارب بين القوميين والإسلاميين لا يكون مثمرًا إذا تحول إلى صفقة سياسية ظرفية، بل يصبح مهمًا حين يراجع كل طرف أخطاءه. يحتاج القوميون إلى الاعتراف بأن الدين ليس مجرد تراث رمزي يمكن توظيفه، بل قوة اجتماعية وروحية عميقة.

ويحتاج الإسلاميون إلى الاعتراف بأن الدولة الحديثة والمواطنة والتعددية ليست مؤامرات غربية، بل ضرورات لتنظيم المجتمع ومنع الاستبداد. ويحتاج الطرفان إلى الاعتراف بأن الاستعمار والصهيونية والتبعية ليست وحدها أسباب التخلف، بل إن الاستبداد والفساد والطائفية وقمع الفكر أسباب داخلية لا تقل خطورة.

إن التجربة الجزائرية والمغاربية تقدم درسًا مهمًا في هذا المجال. فعبد الحميد مهري لم يكن مجرد سياسي حزبي، بل كان ابن تجربة تحرير وطني أدركت أن الاستقلال لا يصنع وحده نهضة إذا لم يترافق مع مؤسسات وثقافة سياسية جامعة.

وكذلك كانت تجارب تونس والمغرب وليبيا ومصر والعراق وسوريا مليئة بأمثلة عن لقاء الدين والوطنية: من علماء الزيتونة إلى الأزهر، ومن جمعية العلماء المسلمين الجزائريين إلى الإصلاحيين الشاميين، ومن القوميين العرب إلى اليساريين الوطنيين. لقد كانت فلسطين، مرة أخرى، هي النقطة التي تكشف صدق الشعارات أو حدودها. فمن جعل فلسطين قضية جامعة كان أقرب إلى الحوار، ومن حولها إلى ورقة مذهبية أو حزبية ضيّق معناها.

لذلك يمكن القول إن خطًا تاريخيًا يربط بين مؤتمر القدس سنة 1931، وحركات التحرر الوطني في المغرب العربي والمشرق، ومحاولات الحوار القومي الإسلامي بزعامة شخصيات مثل خير الدين حسيب ومعن بشور وعبد الحميد مهري، ثم الثورة الإيرانية وما أطلقته من خطاب التقريب والمقاومة. هذا الخط ليس مستقيمًا ولا بريئًا من التناقضات.

فقد شهد صراعات قومية وإسلامية، وخلافات سنية شيعية، وحروبًا إقليمية، وتوظيفًا سياسيًا للدين والمقاومة. لكنه مع ذلك يكشف أن الأمة، حين تواجه تحديات كبرى مثل الاستعمار والاحتلال والتجزئة، تبحث دائمًا عن لغة مشتركة تتجاوز الحدود المذهبية والحزبية.

الاستفادة من دروس الماضي

إن القيمة الحقيقية لهذا المسار لا تكمن في تمجيد أي دولة أو حزب أو مذهب، بل في استخلاص درس

فكري: لا مستقبل لمشروع تحرري عربي أو إسلامي إذا بقي أسير الانقسام بين قومي وإسلامي، أو سني وشيعي، أو علماني ومتدين. كما لا مستقبل له إذا اختزل الوحدة في خطاب عاطفي يتجاهل الحريات والعدالة والكرامة. المطلوب هو كتلة تاريخية واسعة، تتعلم من الثعالبي ومحمد علي الطاهر وبن باديس والإبراهيمي وعلال الفاسي وعمر المختار وسليمان الباروني ورمضان السويحلي وحركات الإصلاح والتحرر في المشرق العربي..

كما تتعلم من الحصري وعفلق والعروي وهشام جعيط وانى. عيد المالك وفتح الله ولعلو وعصمت سيف الدولة، وتقرأ علي شريعتي ومطهري وبازركان وطالقاني وسروش وكديور، من دون أن تقع في الانغلاق و عبادة الأشخاص أو تقديس التجارب.

من ذاكرة انقسام إلى سردية لدعم المقاومة

فالقدس، في النهاية، ليست فقط مدينة محتلة، بل معيار أخلاقي وفكري. ومن يقارب بينها وبين طهران وبيروت والجزائر وتونس والقاهرة ودمشق وبغداد والرباط وإسلام آباد وإسطنبول، لا يفعل ذلك لصناعة محور مغلق، بل لاكتشاف إمكان تاريخي أوسع: إمكان أن تتحول الذاكرة العربية الإسلامية من ذاكرة انقسام إلى سردية لدعم المقاومة والتحرر و التجديد والتغيير لواقع الشباب والشعوب والدول.

وهذا التغيير لن يتحقق إلا إذا انتقل الحوار من المؤتمرات إلى المجتمعات، ومن بيانات الوحدة إلى ثقافة الاعتراف، ومن التحالفات الظرفية إلى مشروع حضاري يجعل الحرية والعدالة وفلسطين والتعددية عناصر متكاملة لا متعارضة.

من الترجمة إلى التقريب.. إيران والحوار المذهبي بين الإصلاح الديني وسياسات المقاومة

لم يكن حضور الفكر الإسلامي العربي في إيران الحديثة مجرد ظاهرة ترجمة لكتاب إسلاميين بارزين مثل سيد قطب ومحمد قطب ومحمد إقبال ومحمد الغزالي و يوسف القرضاوي و منير شفيق ، أو تبادل ثقافي محدود، بل كان جزءًا من تشكّل فضاء إسلامي عابر للمذاهب واللغات، تداخلت فيه أسئلة النهضة، والهوية، والاستعمار، والعدالة الاجتماعية، والمقاومة السياسية. فمنذ ستينيات وسبعينيات القرن العشرين، وجدت بعض كتابات سيد قطب ومحمد قطب ومحمد الغزالي طريقها إلى القراء الفرس، لا بوصفها نصوصًا سنية مصرية فحسب، بل بوصفها أدبيات إسلامية حركية تخاطب أزمة الإنسان المسلم في مواجهة التغريب والاستبداد والتبعية.

ومن هنا يمكن فهم اهتمام شخصيات إيرانية مثل الزعيم والمفكر اية الله علي خامنئي وهادي خسروشاهي وغيرهما بترجمة بعض نصوص سيد قطب أو التعريف بها، ضمن سياق أوسع هو البحث عن لغة إسلامية مشتركة بين السنّة والشيعة، لا تلغي الخلاف المذهبي ولكن تحاول تجاوزه سياسيًا وحضاريًا.

كان سيد قطب أكثر هؤلاء حضورًا في المخيال الإسلامي الإيراني؛ لأن مشروعه جمع بين نقد الحضارة الغربية، والتأكيد على مركزية القرآن، والدعوة إلى بناء مجتمع إسلامي مستقل عن الهيمنة الأجنبية. لذلك لم تُقرأ نصوصه في إيران باعتبارها مجرد أدبيات إخوانية مصرية، بل بوصفها تعبيرًا عن قلق إسلامي عام. أما محمد قطب فحضر من خلال امتداد الخطاب القطبي في التربية والتصور الإسلامي، في حين مثّل

محمد الغزالي تيارًا إصلاحيًا أكثر مرونة، يوازن بين النص والواقع، وبين الأصالة والاجتهاد، وبين نقد الجمود الديني ونقد التغريب. بهذا المعنى، لم يكن التأثير العربي السني في إيران تأثيرًا مذهبيًا مباشرًا، بل تأثيرًا في لغة الإصلاح والنهضة والممانعة الفكرية.

لكن إيران ما بعد الثورة لم تكتف باستقبال هذه المؤثرات، بل حاولت تحويل فكرة الوحدة الإسلامية إلى بنية مؤسسية.

وهنا يبرز "المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية" بوصفه إحدى الأدوات المركزية للحوار المذهبي. تقوم آلية هذا المجمع على عدة مستويات: أولها المستوى العلمي، من خلال البحوث والدراسات والمجلات والمؤتمرات؛ وثانيها المستوى الفقهي، عبر التركيز على المشترك بين المذاهب والاعتراف بشرعية الاجتهاد داخل المدارس الإسلامية المختلفة؛ وثالثها المستوى السياسي، عبر ربط الوحدة الإسلامية بقضايا الأمة الكبرى، وفي مقدمتها فلسطين والقدس ومواجهة الاستعمار والهيمنة؛ ورابعها المستوى الدبلوماسي الثقافي، من خلال استضافة وفود وعلماء وأكاديميين من بلدان متعددة.

في هذا الإطار، أصبحت مؤتمرات الوحدة الإسلامية في طهران مناسبة سنوية تتجاوز الطابع الاحتفالي إلى وظيفة رمزية وسياسية. فهي تجمع علماء شيعة وسنة، ومفتين، وأساتذة جامعات، وشخصيات فكرية وثقافية من العالم العربي وإيران وباكستان والهند وتركيا وإفريقيا وأوروبا وأمريكا. ومن الناحية النظرية، تسعى هذه المنتديات إلى بناء لغة مشتركة حول قضايا مثل: حرمة التكفير، احترام المذاهب، مركزية القرآن والسنة، مكانة أهل البيت في الوجدان الإسلامي، ضرورة الاجتهاد، ومواجهة الطائفية بوصفها خطرًا على المجتمعات الإسلامية. أما من الناحية العملية، فهي تمثل أيضًا أداة من أدوات القوة الناعمة الإيرانية، حيث تُقدَّم إيران لنفسها بوصفها مركزًا للحوار الإسلامي العالمي، لا مجرد دولة ذات مذهب رسمي شيعي.

ولا يمكن فصل آلية التقريب داخل إيران عن شبكة أوسع من المؤسسات، مثل الجامعات المتخصصة في دراسة المذاهب، ومراكز الحوار بين الأديان، ومنظمة الثقافة والعلاقات الإسلامية، والمنتديات التي تستضيف شخصيات مسيحية ويهودية وزرادشتية ومسلمة للحوار حول التعايش والسلام. هنا ينتقل الخطاب من "التقريب بين المذاهب الإسلامية" إلى "الحوار بين الأديان"، أي من معالجة الانقسام السني الشيعي إلى بناء خطاب أوسع حول الدين في المجال العام، ومقاومة الإسلاموفوبيا، والدفاع عن القيم الروحية في عالم يهيمن عليه الصراع السياسي والمادي.

غير أن هذا المشروع لا يخلو من إشكالات. فالتقريب، حين يبقى في مستوى العلماء والمؤتمرات، قد لا ينجح في تغيير المزاج الشعبي المتأثر بالإعلام والصراعات والحروب.

كما أن ربط الوحدة الإسلامية بمحور سياسي محدد يجعل خصوم إيران يتعاملون بحذر مع المسار ومع المقاومة وانصارها.

ومن جهة أخرى، يرى مؤيدو هذا المشروع أن الفصل بين الوحدة الإسلامية وقضايا التحرر الوطني أمر غير ممكن، لأن الطائفية في نظرهم ليست مجرد خلاف ديني، بل أداة سياسية لتفتيت المجتمعات وإضعاف قضاياها المركزية.

من هنا تأتي العلاقة بين التقريب وحركات المقاومة الوطنية السنية والشيعية.

ففي فلسطين، تمثل حركات مثل حماس والجهاد الإسلامي نموذجًا لمقاومة ذات خلفية سنية فلسطينية، لكنها دخلت في تحالفات سياسية مع إيران وحزب الله على قاعدة مواجهة الاحتلال.

وفي لبنان، يمثل حزب الله نموذجًا شيعيًا لبنانيًا يربط بين الهوية المذهبية والخطاب الوطني المقاوم مع

الانفتاح على نشطاء و زعماء عرب مسيحيين وسنة.

وفي اليمن، برزت حركة أنصار الله الحوثية من بيئة زيدية ذات خصوصية يمنية، ثم أصبحت جزءًا من معادلات إقليمية أوسع. وفي باكستان والهند وافغانستان وتركيا حيث يتعايش مئات ملايين المسلمين السنّة والشيعة داخل مجتمع شديد التنوع، يظهر خطاب الوحدة أحيانًا بوصفه ضرورة اجتماعية لمنع العنف الطائفي، لا مجرد شعار سياسي خارجي.

تكشف هذه الأمثلة أن التقريب ليس مسألة فقهية فقط، بل هو محاولة لإنتاج "مشترك سياسي" بين جماعات تختلف في المذهب، لكنها تلتقي في قضايا مثل فلسطين، والسيادة الوطنية، ومقاومة الاحتلال، ورفض الهيمنة الأجنبية.

غير أن نجاح هذا المشترك يتوقف على شرطين أساسيين: الأول ألا يتحول التقريب إلى ذوبان " ثقافي / مذهبي" أو إنكار للاختلافات التاريخية؛ والثاني ان لا يتحول إلى اصطفاف سياسي مغلق يزيد الاستقطاب بدل أن يخففه.

فالحوار الحقيقي لا يعني أن يصبح السني شيعيًا أو الشيعي سنيًا، بل أن يعترف كل طرف بشرعية وجود الآخر، وأن تُدار الخلافات داخل فضاء علمي وأخلاقي لا داخل فضاء التحريض والتكفير.

في المقابل، تظل حركات الإصلاح والتجديد الفكري والديني عنصرًا مهمًا في هذا المشهد. فالإصلاحيون العرب والإيرانيون والباكستانيون والهنود والأتراك، سواء كانوا قريبين من المؤسسات الرسمية أو مستقلين عنها، طرحوا أسئلة عميقة حول علاقة الدين بالدولة، ومكانة الاجتهاد، وحقوق الإنسان، والمرأة، والمواطنة، ومقاومة الفقر والبطالة و اصلاح الدساتير والقوانين ، ومفهوم الأمة. وإذا كان الخطاب المقاوم يركز غالبًا على العدو الخارجي، فإن خطاب الإصلاح يذكّر بأن وحدة المسلمين لا يمكن أن تقوم فقط على مواجهة الخصوم، بل يجب أن تقوم أيضًا على إصلاح الداخل: التعليم، والاقتصاد والامن ، والفقه، والسياسة، والعدالة الاجتماعية، واحترام التعدد.

لذلك يمكن القول إن التجربة الإيرانية في التقريب بين المذاهب تحمل وجهين متداخلين: وجهًا فكريًا يتصل بالترجمة والتفاعل مع أدبيات الإصلاح الإسلامي العربي، ووجهًا مؤسسيًا سياسيًا يتصل بالمؤتمرات والمنتديات والدبلوماسية الثقافية. وبين الوجهين نشأت شبكة من العلماء والمفكرين والأكاديميين والناشطين من إيران والعالم العربي وباكستان والهند وتركيا وإفريقيا وأوروبا وأمريكا، حاولت أن تجعل من الحوار المذهبي والديني أداة لتخفيف الانقسام وبناء جبهة أخلاقية وسياسية أوسع.

والخلاصة أن التقريب بين المذاهب في إيران والعراق والعالم العربي الإسلامي السني ليس مجرد شعار ديني، بل مشروع مركّب يجمع بين المعرفة والسياسة والهوية والمقاومة. قوته تكمن في قدرته على فتح قنوات بين عوالم سنية وشيعية كانت متباعدة، وفي تحويل قضايا مثل فلسطين والقدس ومناهضة التكفير إلى أرضية مشتركة. أما حدوده فتظهر حين يصبح الحوار تابعًا لحسابات الدولة أو المحاور الإقليمية. ومن ثم فإن مستقبل هذا المشروع يتوقف على قدرته على الانتقال من "وحدة المؤتمرات" إلى "وحدة المجتمعات"، ومن التقريب الرسمي إلى ثقافة شعبية.

كيف صنعت الأفكار جسوراً بين العرب والإيرانيين والأتراك ومسلمي الهند؟

على هامش المشاركة الجماهيرية الضخمة من الإيرانيين والعراقيين وأنصارهم من أنصارهم من عدة جنسيات في مواكب تشييع الزعيم الإيراني الراحل علي خامنئي، طرحت قضايا فكرية وسياسية بالجملة من قبل المفكرين وصناع القرار الدولي والإقليمي والإعلاميين المهتمين بمستقبل العالم الإسلامي بكل روافده.

وفي خضم المراجعات الفكرية والسياسية داخل ايران وحركات المقاومة للاحتلال في فلسطين ولبنان والمنطقة فتحت من جديد عدة ملفات من بينها سيناريوهات التغيير في توجهات قيادات "محور الجهاد والمقاومة" من جهة و خصومهم ومنافسيهم "البراغماتيين" و "الواقعيين" من جهة أخرى.

كما دفعت الحرب الأمريكية الإسرائيلية الجديدة ضد ايران و"أذرعها" و"حلفائها" نحو تقييمات عميقة فكريا وسياسيا لمرحلة "ما بعد علي خامنئي وجيله الثوري" لما يذكر بحوارات مماثلة شهدها العالم الاشتراكي بعد رحيل لينين وجوزيف ستالين، ثم الصين بعد وفاة زعيمها التاريخي ماو تسي تونغ.. كما يذكر بحوارات القوميين العرب والإسلاميين بعد إسقاط الخلافة العثمانية وحرب حزيران 1967 ثم حروب الخليج في الثمانينات والتسعينات واحتلال بغداد في2003..

فما هي القضايا الثقافية السياسية المشتركة التي يجب التوقف عندها اليوم على هامش الحروب الأمريكية الإسرائيلية الحالية ضد ايران وفلسطين ولبنان والمنطقة والمراجعات داخل نخبها؟

متغيرات عميقة.. وتراكم تجارب

لا يمكن فهم التحولات الفكرية والسياسية التي عرفها العالم العربي والإسلامي، ولا العلاقات المعقدة بين العرب والإيرانيين والأتراك ومسلمي شبه القارة الهندية، من خلال خرائط الدول القومية المعاصرة وحدها. فقبل أن تتشكل الحدود السياسية الحالية بقرون طويلة، كان هناك مجال حضاري واسع تتحرك داخله الكتب والعلماء والتجار والمتصوفة والمترجمون والمصلحون، وتتفاعل فيه العربية والفارسية والتركية والأردية ولغات الهند وآسيا الوسطى، ثم اللغات الأوروبية.

ومن بغداد وخراسان إلى دمشق والقاهرة والقيروان والأندلس، ومن الأناضول والبلقان إلى دلهي ولاهور والنجف وقم ومشهد، تشكلت عبر القرون شبكات من التفاعل الثقافي والديني والعلمي والسياسي يصعب اختزالها في ثنائية "عرب وفرس"، أو "سنة وشيعة"، أو "شرق وغرب."

هذه الحقيقة التاريخية لا تعني أن المنطقة عرفت وحدة سياسية أو مذهبية دائمة، ولا أن شعوبها اتفقت على قراءة واحدة للدين والتاريخ والسياسة. على العكس، فقد كانت الاختلافات والصراعات جزءاً من تاريخها. لكن وراء هذه الاختلافات ظل هناك فضاء مشترك تتحرك داخله الأسئلة والنصوص والرموز

والمفاهيم.

إنها، بعبارة أخرى، وحدة تفاعل لا وحدة ذوبان: اشتراك في بعض المرجعيات والأسئلة والذاكرة، مع اختلاف في اللغات والمذاهب والهويات والتجارب السياسية.

بغداد وخراسان.. عندما كانت الحضارة شبكة مفتوحة

لعل بغداد العباسية تقدم واحداً من أوضح النماذج التاريخية لهذا التفاعل. فقد أصبحت العاصمة العباسية مركزاً استقبل علماء وأطباء وفلاسفة ومترجمين وكتاباً من أصول عربية وفارسية وسريانية وخراسانية وهندية. ولم تكن حركة الترجمة مجرد عملية أحادية الاتجاه تنقل الفلسفة اليونانية إلى العربية، بل كانت شبكة واسعة وصلت فيها المعرفة القادمة من بيزنطة والمراكز السريانية والمؤسسات العلمية الإيرانية والرياضيات والفلك الهنديين إلى فضاء علمي جديد.

وبفضل هذا التفاعل أصبحت العربية لغة دولية للعلم والفلسفة والطب، من دون أن يعني ذلك اختفاء الفارسية والسريانية وغيرها من اللغات.

ويكشف نموذج الخوارزمي بوضوح عن طبيعة هذه الحضارة العابرة للأصول القومية. فقد جاء من المجال الخوارزمي-الخراساني، وكتب مؤلفاته العلمية بالعربية، واستفاد من الحساب الهندي ومن مصادر فلكية متعددة، ثم انتقلت أعماله إلى أوروبا اللاتينية. وهكذا أصبح العالم الواحد حلقة تربط خوارزم والهند وبغداد وأوروبا.

والأمر نفسه ينطبق على خراسان وما وراء النهر، ذلك المجال الحضاري الذي تجاوز حدود إيران وأفغانستان وآسيا الوسطى المعاصرة. فمنه خرج الفارابي وابن سينا والبيروني وغيرهم من كبار العلماء والفلاسفة. وكتب هؤلاء بالعربية والفارسية وتحركوا بين مدن ومراكز متعددة، وهو ما يكشف محدودية إسقاط التصنيفات القومية الحديثة على شخصيات عاشت في عالم مختلف تماماً.

فابن سينا، مثلاً، ألّف القسم الأكبر من تراثه الفلسفي والطبي بالعربية، ثم انتقلت مؤلفاته إلى أوروبا وأصبحت جزءاً من تاريخ الطب والفلسفة فيها. أما البيروني فتعلم السنسكريتية ودرس الهند وأديانها وعلومها وعاداتها، في نموذج مبكر للمعرفة القائمة على محاولة فهم الآخر من داخله.

العربية والفارسية والتركية والأردية.. لغات تتفاعل ولا تتصارع فقط

يكشف تاريخ اللغات بدوره عمق هذا المجال المشترك. فقد كتب علماء إيرانيون بالعربية، وألف علماء وأدباء أتراك بالفارسية والعربية، وقرأ مسلمو الهند النصوص الدينية بالعربية والنصوص الأدبية والإدارية بالفارسية، ثم أعادوا صياغة جوانب من هذا الميراث بالأردية واللغات الهندية.

واعتمد السلاجقة، وهم من أصول تركية، الفارسية في جوانب واسعة من الإدارة والثقافة. وفي الهند المغولية أصبحت الفارسية لغة الإدارة والثقافة العليا، بينما أسهم تفاعل العربية والفارسية والتركية واللغات الهندية في تشكل الأردية وآدابها.

لذلك فإن الحديث عن حضارات قومية مغلقة، عربية في مواجهة فارسية أو تركية أو هندية، لا يعكس بدقة طبيعة التاريخ الثقافي للمنطقة. فقد كانت العربية لغة دينية وعلمية كبرى لدى شعوب غير عربية، كما أصبحت الفارسية لغة أدبية وثقافية تتجاوز إيران إلى آسيا الوسطى والأناضول والهند.

من الرومي إلى إقبال.. انتقال الأفكار بين الأناضول والهند وإيران

يمثل جلال الدين الرومي مثالاً بارزاً على هذا التداخل. فقد ارتبط اسمه بقونية والأناضول، وكتب بالفارسية، ثم تجاوز تأثيره الحدود الجغرافية واللغوية والمذهبية.

وبعد قرون سيصبح الرومي مرشداً رمزياً لمحمد إقبال في شبه القارة الهندية. وإقبال نفسه نموذج بالغ الدلالة: مفكر مسلم من الهند، كتب قسماً كبيراً من شعره الفكري بالفارسية، وناقش في مؤلفاته قضايا تجديد الفكر الديني والاجتهاد والحرية والذات الإنسانية، وانفتح في الوقت نفسه على الفلسفة الأوروبية.

كان مشروع إقبال يقوم على استعادة الإنسان المؤمن القادر على الفعل، ورفض تحويل الدين إلى ذاكرة ساكنة أو طقوس منفصلة عن حركة التاريخ.

ثم انتقلت أفكاره إلى إيران، حيث أعاد علي شريعتي تقديمه إلى أجيال جديدة باعتباره مفكراً للتحرر والنهوض وإعادة بناء الإنسان المسلم. ومن إيران انتقلت قراءات إقبال وشريعتي عبر الترجمة إلى العالم العربي، لتدخل في نقاشات الإصلاح والإسلام السياسي والثورة والتحرر.

الأفغاني ومحمد عبده.. الإصلاح شبكة عابرة للحدود

في القرن التاسع عشر تجسد هذا المجال الحضاري في شبكات الإصلاح الحديثة. ويبرز جمال الدين الأفغاني نموذجاً للمفكر الذي يصعب حبسه داخل حدود قومية واحدة. فقد تحرك بين إيران والعراق والهند وأفغانستان ومصر وإسطنبول وباريس، وجمع خطابه بين مقاومة الاستعمار ونقد الاستبداد والدعوة إلى العلم والتضامن الإسلامي.

ولم تكن أهميته في بناء نسق فلسفي مغلق، بقدر ما كانت في تأسيس شبكات من التلاميذ والصحفيين والسياسيين والمثقفين.

وفي مصر وجد مشروعه أحد أبرز امتداداته في محمد عبده، الذي نقل جانباً من خطاب أستاذه السياسي إلى مشروع إصلاحي أكثر ارتباطاً بالتعليم والقضاء والأزهر والاجتهاد وتجديد أصول الفقه.

وتكشف تجربة الأفغاني وعبده كيف كان الفكر الإسلامي الحديث عابراً للحدود: مفكر يتحرك بين المشرق والهند وإيران، وتلميذ أزهري مصري، يلتقيان في باريس ويصدران صحيفة عربية تخاطب قراء في مناطق متعددة من العالم الإسلامي.

ولم يكن المصلحون متفقين في كل شيء. فمنهم من دعا إلى الدولة الدستورية، ومنهم من ركز على إصلاح الفقه والتعليم، ومنهم من دعا إلى التضامن الإسلامي، ومنهم من انخرط في مشاريع قومية عربية أو تركية أو إيرانية. لكنهم اشتركوا في أسئلة كبرى: لماذا تراجع المسلمون؟ كيف يمكن الجمع بين الدين والعلم؟ كيف يمكن مقاومة الاستبداد والاستعمار؟ وما حدود الاقتباس من أوروبا؟

تونس والجزائر والمغرب.. المغرب الإسلامي منتج للأفكار

لم يكن المغرب العربي مجرد متلق لأفكار الإصلاح القادمة من القاهرة أو إسطنبول. ففي تونس قدم محمد الطاهر بن عاشور نموذجاً للتجديد من داخل علوم الشريعة والمؤسسة الزيتونية، وخاصة من خلال تطوير الفكر المقاصدي وربط الشريعة بالعدل والحرية وكرامة الإنسان والنظام الاجتماعي.

وتكمن أهمية مشروعه في إثبات أن التجديد لا يستوجب بالضرورة القطيعة مع التراث، بل يمكن أن يتحقق من خلال إعادة قراءة مفاهيمه والتمييز بين المقاصد الأساسية والصيغ التاريخية المتغيرة.

وواصل محمد الفاضل بن عاشور هذا المسار، مؤكداً أن الزيتونة والقيروان وتونس كانت بدورها مراكز لإنتاج المعرفة والمفاهيم، لا مجرد أطراف تستقبل ما ينتجه المشرق.

وفي تونس أيضاً ربط عبد العزيز الثعالبي بين الإصلاح الديني والتحرر الوطني، بينما جعل عبد الحميد بن باديس في الجزائر من إصلاح التعليم والعقيدة والدفاع عن العربية أدوات لمقاومة المشروع الاستعماري الفرنسي وبناء المجتمع.

وفي المغرب جمع علال الفاسي بين الفقه ومقاصد الشريعة والعمل الوطني والسياسي. وهكذا تغير معنى الإصلاح من بيئة إلى أخرى: كان إصلاحاً دينياً وتعليمياً عند محمد عبده، ومقاصدياً عند ابن عاشور، وتربوياً وهوياتياً عند بن باديس، ووطنياً وسياسياً عند علال الفاسي.

مالك بن نبي.. من مقاومة الاستعمار إلى شروط الحضارة

أضاف مالك بن نبي إلى هذا النقاش بعداً مختلفاً. فقد رفض الاكتفاء بسؤال: ماذا فعل الاستعمار بنا؟ وانتقل إلى سؤال أكثر عمقاً حول الشروط الداخلية التي تجعل مجتمعاً عاجزاً عن إنتاج الحضارة ومقاومة الهيمنة.

لم يكن ذلك تبرئة للاستعمار، وإنما محاولة لربط الاستقلال السياسي بإعادة بناء الإنسان والثقافة وشبكة العلاقات الاجتماعية. فالنهضة، وفق هذا التصور، لا تتحقق باستيراد منتجات الحضارة الحديثة، بل ببناء المجتمع القادر على إنتاج العلم والتنظيم والعمل.

وهنا يلتقي بن نبي مع إقبال في مركزية الإنسان الفاعل، ومع الأفغاني في رفض الهيمنة، ومع شريعتي في نقد الإنسان المستلب، لكنه يختلف عن الخطابات الثورية التي تراهن على التعبئة السياسية قبل إنجاز عملية عميقة من البناء الحضاري.

شريعتي ومطهري والخميني.. من إعادة قراءة التراث إلى الثورة والدولة

في إيران الحديثة مثّل علي شريعتي جسراً مهماً بين الفكر الإيراني وإقبال وحركات التحرر والفكر الاجتماعي الأوروبي. فقد أعاد قراءة التاريخ الشيعي من منظور الاحتجاج على الظلم، واستثمر الرموز الدينية في خطاب يجمع بين الدين والعدالة الاجتماعية والتحرر.

لكن مرتضى مطهري مثّل اتجاهاً آخر، أكثر ارتباطاً بالحوزة والفلسفة الإسلامية وعلم الكلام والفقه. وعلى الرغم من اختلافه مع بعض قراءات شريعتي، فقد شارك الرجلان، كل بطريقته، في تشكيل المناخ الفكري السابق للثورة الإيرانية.

ثم جاء روح الله الخميني لينقل النقاش من مستوى الفكر والإصلاح إلى مستوى الثورة وإقامة الدولة. وهنا ظهر سؤال جديد لم يكن مطروحاً بالحدة نفسها لدى مصلحي القرن التاسع عشر: ماذا يحدث للفكرة الدينية عندما تنتقل من المعارضة إلى الحكم؟

فالدولة تفرض منطقاً مختلفاً عن منطق الحركة الفكرية: الأمن والمصالح والعلاقات الدولية والصراع

الإقليمي وإدارة المجتمع ومؤسسات السلطة.

وفي المرحلة اللاحقة أصبح خطاب "المقاومة" في عهد علي خامنئي إطاراً يربط إيران بقوى وحركات في العراق ولبنان وفلسطين واليمن وغيرها. وقد رأى المؤيدون في ذلك امتداداً لمقاومة الاستعمار والهيمنة، بينما اعتبره المنتقدون أداة لتوسيع النفوذ الإيراني والتدخل في شؤون الدول العربية.

وهنا يصبح التمييز ضرورياً بين المجال الحضاري المشترك والمشروع السياسي للدولة. فوجود روابط تاريخية وثقافية بين إيران والعراق ولبنان والهند وباكستان والعالم العربي لا يعني أن شعوب هذه المناطق توافق تلقائياً على سياسات طهران، مثلما أن رفض الهيمنة الخارجية لا يساوي بالضرورة تأييد جميع ممارسات النظام الإيراني.

خمسة مسارات في تاريخ الإصلاح والفكر

يمكن تنظيم هذا التاريخ الفكري في خمسة مسارات كبرى متداخلة:

أولها الإصلاح الديني والاجتهاد، كما يتجسد عند محمد عبده والطاهر بن عاشور والفاضل بن عاشور وعلال الفاسي.

وثانيها مقاومة الاستعمار وبناء الوعي الوطني، كما عند الأفغاني والثعالبي وبن باديس وعلال الفاسي ومالك بن نبي.

وثالثها إعادة بناء الإنسان المسلم، كما يظهر عند إقبال وبن نبي وشريعتي، حيث لا تبدأ النهضة بالدولة وحدها، وإنما بتحرير الإنسان من الجمود والخضوع والاستلاب.

أما المسار الرابع فهو إعادة قراءة التراث بأدوات حديثة. وهنا نجد اتجاهات متباينة عند حسن حنفي وهشام جعيط وعبد الله العروي: فحنفي حاول إعادة توظيف التراث في مشروع للتحرر، بينما أخضع جعيط التاريخ الإسلامي للبحث التاريخي النقدي، وشدد العروي على تاريخية مفاهيم الحداثة ومؤسساتها.

ويتمثل المسار الخامس في الانتقال من الفكر إلى الثورة والدولة، وخاصة في التجربة الإيرانية منذ الخميني، وهو المسار الذي أعاد طرح العلاقة بين المبادئ الدينية ومتطلبات ممارسة السلطة.

نحو فهم جديد للوحدة الحضارية

إن أهم ما تكشفه هذه الشبكة التاريخية هو أن الفكر العربي والإسلامي لم ينشأ في جزر منفصلة. انتقلت الأفكار من إيران والهند إلى القاهرة وإسطنبول، ومن القاهرة إلى تونس والجزائر والمغرب، ومن الرومي إلى إقبال، ومن إقبال إلى شريعتي، ومن خراسان وبغداد إلى الأندلس وأوروبا.

وفي الوقت نفسه، لم تكن حركة الأفكار أحادية الاتجاه. لم يكن المشرق معلماً دائماً والمغرب متلقياً دائماً، ولا كانت إيران منفصلة عن العرب، ولا الهند هامشاً بعيداً. كان الجميع ينتجون الأفكار ويترجمونها وينتقدونها ويعيدون توظيفها وفق ظروفهم التاريخية.

ولا ينبغي، مع ذلك، تحويل هذا التاريخ إلى سردية رومانسية تلغي الصراعات. فالأفغاني وعبده وإقبال وبن عاشور وبن باديس وبن نبي وشريعتي ومطهري والخميني وجعيط والعروي وحسن حنفي لم يكونوا أعضاء في مدرسة أيديولوجية واحدة. بعضهم إسلامي، وبعضهم وطني، وبعضهم ثوري، وبعضهم مؤرخ نقدي، وبعضهم كان متحفظاً أو معارضاً للدولة الدينية.

إن ما يجمعهم ليس وحدة الأجوبة، بل وحدة المجال الذي تحركت فيه الأسئلة: الدين والنهضة، الحرية والاستبداد، الاستعمار والاستقلال، الأصالة والحداثة، الدولة والعدالة، الهوية والعلم، والتراث ومستقبل الإنسان.

وهنا ربما نجد المعنى الأعمق للمجال الحضاري المشترك بين العرب والإيرانيين والأتراك ومسلمي الهند وغيرهم: إنه ليس مشروعاً لإلغاء الحدود أو الهويات، وليس ولاءً سياسياً لدولة أو نظام، وليس دعوة إلى التطابق المذهبي.

إنه اشتراك تاريخي في الكتب والرموز والأسئلة والذاكرة، وقدرة مستمرة على الترجمة والتفاعل والاختلاف.

الوحدة الحضارية، بهذا المعنى، ليست اتفاقاً سياسياً ولا ولاءً لدولة، بل فضاءً يسمح لكل مجتمع بأن يستفيد من الآخر وينقده في الوقت نفسه، وأن يرفض الهيمنة أياً كان مصدرها، وأن يحتفظ بحقه في صياغة مستقبله بحرية.

ومن بغداد وخراسان إلى القيروان والقاهرة، ومن إسطنبول وقونية إلى النجف وطهران ومشهد، ومن دلهي ولاهور إلى الأندلس وأوروبا، يظل التاريخ شاهداً على أن الحضارات لا تبنى داخل جدران مغلقة. إنها تتقدم عندما تصبح المعرفة قابلة للانتقال، وعندما تتحول الترجمة والاختلاف والحوار إلى مصادر للإبداع.

وهذه، في تقديري، إحدى أهم الرسائل التي يمكن استخلاصها اليوم: أن استعادة المجال الحضاري المشترك لا تعني العودة إلى الماضي، وإنما استعادة القدرة على الحوار والإنتاج والتفاعل، مع احترام التعدد والاختلاف والاستقلال وحق الشعوب في تقرير خياراتها ومستقبلها.