مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية
Ibn Khaldon Center for Humanities and Social Sciences

دار نشر جامعة قطر
Qatar University Press

OPEN ACCESS
Submitted: 25 March 2019
Accepted: 15 April 2019

مراجعات ومناقشات كتب

الإسلام من غير أوروبا: تقاليد الإصلاح في الفكر الإسلامي في القرن الثامن عشر لأحمد دلّال

Islam without Europe: Traditions of Reform in Eighteenth-Century Islamic Thought by Ahmad Dallal

ناصر ضميرية
دكتوراه في الدراسات الإسلامية، جامعة مكجيل، كندا
Nasser Damiriya
Doctorate in Islamic Studies, McGill University, Canada
naser.dumairieh@mail.mcgill.ca

تأتي الدراسات الأكاديمية ضمن إطار جهود فكرية متراكمة تعمل على مراجعة ما تم إنجازه سابقًا، والبناء عليه، والتقدم بالمعرفة الأكاديمية خطوة أخرى إلى الأمام. ولذا فإن عرض كتاب أكاديمي كهذا الكتاب يتطلب معرفة بتطور الدراسات الإسلامية في الغرب، وسياقاتها المعرفية المتعددة، وإشكالاتها الراهنة، وما تسعى هذه الدراسات للإجابة عنه. وتتبدى أهمية السياقات الفكرية من خلال كتاب الدكتور أحمد دلّال الذي صدر قبل عدة أشهر تحت عنوان: «الإسلام من غير أوروبا: تقاليد الإصلاح في الفكر الإسلامي في القرن الثامن عشر»، والذي يتقاطع مع عدد من السياقات الفكرية المختلفة. فمن ناحية يأتي الكتاب ضمن السياق الأول: الذي هو سياق الأبحاث المتزايدة التي ترفض فكرة الانحطاط والجمود في الفكر الإسلامي وتعمل على مراجعتها وتفنيد دعاويها، من خلال إظهار جوانب التجديد والأصالة في الفكر الإسلامي خلال هذه القرون التي كانت توصف بأنها عصور جمود وانحطاط. وأما السياق الثاني: فيتعلق بالدراسات الأكاديمية الغربية التي تتناول القرن الثامن عشر تحديدًا، إذ يعمل المؤلف على مراجعة وتقييم جهود العلماء السابقين الذين رفضوا فكرة الانحطاط وعملوا على إبراز جوانب الأصالة والتجديد في الفكر الإسلامي في القرن الثامن عشر، غير أنهم - كما يناقش المؤلف- وقعوا في تعميمات وأخطاء تتطلب التمحيص والمراجعة والنقد. وأما السياق الثالث: فيتعلق بدراسات ما يعرف بعصر النهضة العربية، وخاصة ما يتعلق بجانب التواصل والقطيعة في الفكر الإسلامي بين القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، والدور الذي لعبه الاستعمار في مسألة النهضة. ونبذة سريعة حول هذه السياقات الفكرية ستسهم في تقييمٍ أفضلَ لهذا الكتاب المعروض وتحديد مكانه ضمن السياقات الفكرية المشار إليها.

لتوثيق هذه المقالة: ضميرية ن.، «الإسلام من غير أوروبا: تقاليد الإصلاح في الفكر الإسلامي في القرن الثامن عشر لأحمد دلّال»، مجلة تجسير، المجلد الأوّل، العدد الأوّل، 2019

https://doi.org/10.29117/tis.2019.0016

© 2019، ضميرية ، الجهة المرخص لها: دار نشر جامعة قطر. تم نشر هذه المقالة البحثية بواسطة الوصول الحر ووفقا لشروط Creative Commons Attribution license CC BY 4.0. هذه الرخصة تتيح حرية إعادة التوزيع، التعديل، التغيير، والاشتقاق من العمل، سواء أكان ذلك لأغراض تجارية أو غير تجارية، طالما ينسب العمل الأصلي للمؤلفين.

هيمنت على الدراسات الأكاديمية الغربية المتعلقة بالعالم الإسلامي طوال القرن العشرين فكرة الانحطاط، والتي اعتبرت أن العالم الإسلامي دخل في مرحلة من الانحطاط والجمود بعد القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي، واستمر هذا الانحطاط حتى ما يسمى بعصر النهضة في القرن التاسع عشر. أسباب عدة ساهمت في نشر هذه الفكرة، منها أن معظم النتاج الفكري الإسلامي خلال هذه الفترة لا يزال مخطوطًا لم يحقق أو يدرس بعد. ومنها أن النتاج الفكري بعد المرحلة الكلاسيكية أخذ طابع الشروح والحواشي، وهو ما اعتبره البعض علامة على انعدام الأصالة والتجديد، وبالتالي لم يحظ بنصيب كافٍ من الاهتمام الأكاديمي. ومن الأسباب التي قُدِّمت لتبرير فكرة الانحطاط أن الغزالي في نقده للفلسفة قد ساهم بانحسار الفكر العقلاني، وقضى على الدراسات الفلسفية في العالم الإسلامي. وساهم اهتمام بعض الباحثين بالجوانب الصوفية من الفكر الإسلامي في ترسيخ فكرة انحسار الفكر العقلاني، وقدّم الفلسفة الإسلامية على أنها مجرد رؤية دينية أو محاولة للتوفيق بين الفكر اليوناني والعقيدة الإسلامية. وعلى الرغم من أن المراجعات الغربية لهذه الفكرة قد بدأت منذ أكثر من نصف قرن، إلا أن ثمارها لم تبدأ بالظهور إلا مؤخرًا. فمارشال هودسون في كتابه «تجربة الإسلام» (The Venture of Islam)، والذي نشر قبل أكثر من نصف قرن، قال: إن فكرة الانحطاط والجمود غير صحيحة في وصف العالم الإسلامي بعد القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي.

لقد نشأت بعد ذلك التاريخ نهضات فكرية متنوعة في كل من إيران خلال العصر الصفوي، وكذلك الدولة المغولية في الهند في القرنين السادس عشر والسابع عشر، إضافة إلى الدولة العثمانية في القرنين السادس عشر والسابع عشر. ضمن إطار المراجعات الأكاديمية التي تسعى لرد فكرة الانحطاط والجمود صدر في السنوات الماضية كتابان أساسيان، الأول: كتاب الدكتور خالد الرويهب أستاذ الدراسات الإسلامية في جامعة هارفرد، والمعنون بـ «الحياة الفكرية في العالم الإسلامي في القرن السابع عشر» (صدر عن منشورات جامعة كامبردج)، والكتاب الآخر: وهو الكتاب الذي نعرض له هنا، للدكتور أحمد دلّال، عميد جامعة جورج تاون في الدوحة، والمعنون بـ«الإسلام من غير أوروبا»، والذي يتناول الفكر الإسلامي في القرن الثامن عشر.

ومع أن فكرة الانحطاط بدأت بالتراجع نتيجة جهود العديد من الباحثين المعاصرين الذين بدأوا بالتركيز على الفكر الإسلامي فيما أطلق عليه مرحلة ما بعد العصر الكلاسيكي، أي ما بعد القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي، إلا أن هذه المراجعات ذاتها بحاجة لفحص ومراجعة، إذ وقع الكثير منها في تعميمات وأخطاء هي في حاجة لمناقشة وتدقيق. وجدت العديد من الدراسات الغربية الرافضة لفكرة الانحطاط في القرن الثامن عشر ضالتها للتأكيد على غنى وحيوية الفكر الإسلامي في تلك المرحلة. فقد شهد العالم الإسلامي في ذلك القرن العديد من الحركات الإصلاحية البارزة، إضافة إلى ظهور العديد من المفكرين الذين قدموا مساهمات فكرية هامة. فمن بين هذه الحركات المشروع الإصلاحي لشاه ولي الله الدهلوي (ت. 1762/1176) في الهند، الحركة السنوسية بقيادة محمد بن علي السنوسي (ت. 1859/1276) في شمال أفريقيا، الفكر الإصلاحي لكل من الصنعاني (ت. 1769/1182) والشوكاني (1834/1250) في اليمن، وجهود عثمان ابن فودي (ت. 1817/1232) في جنوب الصحراء الأفريقية، إضافة إلى حركة محمد بن عبد الوهاب (ت. 1791/1206) في الجزيرة العربية.

غير أن الدراسات الغربية التي تناولت هذه الحركات ركزت على الجانب الحركي العملي لهذه الجماعات، أو على الجانب الإصلاحي الاجتماعي والسياسي، مع إهمال كبير للجانب الفكري. بروز هذه الحركات الإصلاحية في أنحاء مختلفة من العالم الإسلامي، وخلال قرن واحد دفع بعض الباحثين للتساؤل عن إمكان وجود مؤثر مشترك ساهم في تحفيز كل هذه الحركات. وبينما اعتبر بعض الباحثين أن الحركة الوهابية هي الملهم والمؤثر في هذه الحركات الإصلاحية، عمل البعض الآخر على الحفر أعمق في التاريخ لإعادة جذور هذه الحركات الإصلاحية لشبكة من العلماء الذين كانوا فاعلين في الحجاز في القرن السابع عشر الميلادي، والذين يشار إليهم في الدراسات الأكاديمية الغربية باسم شبكة الحرمين. جهود هؤلاء

العلماء - بحسب هذه الرواية- كانت متمحورة حول الحديث النبوي والتصوف، وهذان الجانبان من أبرز خصائص الحركات الإصلاحية في القرن الثامن عشر الميلادي.

وأما فيما يتعلق بالسياق الثالث، أي دراسات ما يسمى بعصر النهضة، فإن العديد من الدراسات الغربية ربطت فكرة النهضة بالاستعمار، إذ اعتبر العديد من الباحثين أن الفكر الإسلامي بدأ بالتغير وأن المناداة بالإصلاح بدأت مع احتكاك العالم الإسلامي بأوروبا من خلال الحملات الاستعمارية. هذا الاحتكاك مع الحضارة الغربية فرض تساؤل عصر النهضة، لماذا تقدم الغرب وتأخرنا؟ ومن هنا برزت الإجابات المتنوعة كرد فعل على التحدي الغربي. تعيد هذه الدراسات الوعي العربي بمسألة النهضة والتغيير إلى الاحتكاك مع الفكر الأوروبي، متجاهلة جهود العلماء المسلمين السابقة على هذا اللقاء. إبراز الجهود الفكرية لعلماء ومصلحي القرن الثامن عشر، أي قبل الاحتكاك مع الفكر الغربي، هو أحد أهداف هذه الدراسة، ورفض فكرة التأثير الغربي في مفكري الإصلاح في القرن الثامن عشر يشكل الفكرة التي أخذ الكتاب عنوانه منها.

ضمن إطار هذه السياقات الفكرية المتنوعة يأتي بحث الدكتور دلّال ليعمل على المساهمة في تقويض فكرة الانحطاط والجمود من خلال التركيز على الحياة الفكرية في العالم الإسلامي خلال القرن الثامن عشر لإبراز المنجزات الثقافية الاستثنائية لذلك القرن (ص 3). وقد عمل المؤلف على منحيين متداخلين، في المنحى الأول يسعى لمراجعة الدراسات الأكاديمية الغربية التي رفضت فكرة الانحطاط في القرن الثامن عشر غير أنها برأيه وقعت في أخطاء وتعميمات تستدعي المراجعة والفحص. وفي المنحى الثاني يعمل على إبراز الجانب الفكري لبعض من أهم مفكري ومصلحي القرن الثامن عشر في سبيل سد الفجوة التي تركتها الدراسات الغربية بإهمالها لهذا الجانب الحيوي في تاريخ ذلك القرن. وضمن إطار هذين المنحيين الكثير من التفاصيل والمناقشات التي لا يمكن عرضها في بضع صفحات، وإنما فقط الإشارة إلى خطوطها العامة.

قسم الدكتور دلّال كتابه إلى خمسة فصول وخاتمة. وفي كل فصل من هذه الفصول عمل على إبراز جوانب الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي، ضمن السياقات المحلية الخاصة، مع الإقرار بوجود جوانب مشتركة في هذه الحركات ناتج عن استنادها إلى التراث الإسلامي المشترك، فالاهتمام بالحديث النبوي وانتشار التصوف والدعوة للاجتهاد خصائص مشتركة لا يمكن تجاهلها، غير أن هذه الخصائص ذات سياقات محلية، وبرزت نتيجة حاجات محلية خاصة ولأهداف محددة، وليس نتيجة مؤثرات مشتركة وفدت من خارج السياق المعرفي والتاريخي المحلي.

في الفصل الأول، والمعنون ب «حدود الإيمان»، يسعى المؤلف لإبراز الخصائص العامة لكل حركة من الحركات الإصلاحية التي تتناولها الدراسة، للتأكيد على أن الاهتمامات الاجتماعية والفكرية لكل حركة تختلف تمامًا عن الاهتمامات الفكرية والاجتماعية للأخرى، نتيجة تعبيرها عن سياقات محلية مختلفة. وعلى الرغم من اتفاق معظم هذه الحركات حول ضرورة الاجتهاد ورفض التقليد، فإن برامجها الإصلاحية ترتبط بشكل وثيق بمشكلات المجتمع المحلي وتراثه الفكري الخاص. المشكلة الأساس التي يواجهها دلّال مع الكتابات الغربية التي بدأت بمراجعة فكرة الانحطاط، وبدأت بإلقاء الضوء على الحركات الفكرية في القرن الثامن عشر الميلادي، هي أن الكثير من هذه الدراسات اعتبرت الحركة الوهابية النموذج المعبر عن الحركات الإصلاحية في القرن الثامن عشر. بل إن بعض الدراسات الغربية رأت في الحركة الوهابية ملهمًا ومؤثرًا في الكثير من الحركات الإصلاحية الأخرى التي انتشرت في العالم الإسلامي في القرن الثامن عشر. الحركة الوهابية، كما يناقش المؤلف، لم تكن هي الملهم والمؤثر في الحركات الإصلاحية الأخرى، بل كانت هي الاستثناء والنشاز لدرجة أن معظم مفكري القرن الثامن عشر قد يختلفون مع معظم ما جاءت به الوهابية (ص 23).

فقد تركز اهتمام الحركة الوهابية على الجانب العقدي، مع بساطة في الجوانب الفكرية وانعدام الاهتمام بالإصلاح الاجتماعي، بينما كان الجانب الفكري، والانشغال بالإصلاح الاجتماعي، من أولويات الحركات الأخرى. التأكيد على السياق

المحلي أحد أبرز خصائص محاولة دلّال للرد على المراجعات الغربية التي أقرت بوجود نشاط حركي اجتماعي سياسي كبير في القرن الثامن عشر، غير أنها - ونتيجة التشابه الظاهري بين بعض خصائص هذه الحركات- حاولت ردهًا إلى أصل مشترك. دلل المؤلف بوضوح أن هذه الحركات ومشاريعها الإصلاحية كانت متجذرة في واقعها الاجتماعي والسياسي والتاريخي، وأن الفكر الإصلاحي الذي طرحه مفكرو ذلك القرن إنما استند إلى إدراكهم لمشاكل واقعهم، لا نتيجة تأثيرات خارجية.

في الفصل الثاني، والمعنون ب«الاجتهاد والأصول المحلية لرؤية عالمية»، ينطلق المؤلف من فكرة أن التمذهب، أي التعصب المذهبي، وما سببه من تفتت في المجتمعات الإسلامية هو العلة الأولى التي وجه مفكرو القرن الثامن عشر جهودهم لحلها. هذا التعصب الناتج عن التقليد خلق سلطات معرفية فكرية مهيمنة على الفكر والمجتمع، سلطات غدت وسيطة بين الإنسان والمعرفة: سلطة المذهب المتمثلة في الفقيه، وسلطة الشيخ الصوفي المحتكر للطريق إلى الله، وسلطة المتكلم المعبر عن حقيقة الاعتقاد. لمواجهة هذه الآفة كان لا بد من تقويض فكرة التقليد، والتوسع بفكرة الاجتهاد، وخلق سلطات معرفية أخرى تشكل منافسًا للسلطات التقليدية وتكسر احتكارها للحقيقة. ومع التأكيد على أن فكرة الاجتهاد لم تكن مسألة مستجدة في القرن الثامن عشر إلا أن الأبعاد الاجتماعية والفكرية، إضافة للسياقات المحلية تميزها عمّا سبق من دعوات للاجتهاد، وبشكل حاسم عن دعوات التجديد في القرنين التاسع عشر والعشرين.

فدعوات التجديد في القرنين التاسع عشر والعشرين كانت رد فعل على التأثير الفكري الغربي، بينما دعوات التجديد في القرن الثامن عشر كانت استجابة لتحديات محلية، ليس للغرب والفكر الغربي أي تأثير بها. ومع التأكيد على أن الاجتهاد كان دائمًا جزءًا أساسيًا من الفكر الإسلامي على مر العصور إلا أن ما يميز الدعوة للاجتهاد في القرن الثامن عشر هو محاولة توسيع نطاق الاجتهاد وتعميمه ليشمل كافة المسلمين (ص 68). وفي حين عمل بعض المفكرين على تخفيف شروط الاجتهاد، وتقسيم الاجتهاد لدرجات مختلفة يمكن للجميع ممارسة أنواع منها، عمل آخرون على نقد فكرة التقليد ورد أسسها الفكرية. تنوع المفاهيم المختلفة التي عرضت لفكرة الاجتهاد، تؤكد على الطابع المحلي لتلك الحركات، وتشكل جانبًا هامًا في نقض دعاوى احتكار المعرفة من قبل الفقهاء، أو الصوفية، أو الأصوليين، وهذه الجواب ستتناولها الفصول التالية.

الدعوة للاجتهاد ونبذ التقليد كان لها تأثير مباشر على التصوف في القرن الثامن عشر، وهذا ما يشكل محور الفصل الثالث الذي أخذ عنوان: «التصوف القديم والجديد: الأوجه المتعددة للروح». فرفض التقليد والدعوة للاجتهاد يعني تقويض فكرة الطاعة غير المشروطة للشيخ، وتجاوز وساطات الفقهاء أو الصوفية باعتبارهم أدوات لنقل المعرفة، وبالتالي ففكرة الاجتهاد هي بالمحصلة عملية استعادة لحق الإنسان بالمعرفة من مدعي السلطة الفكرية. وهنا نجد موقفين متميزين من التصوف في القرن الثامن عشر، الأول هو محاولة إصلاح التصوف من الداخل، أي من مصلحين منتسبين للتصوف ويسعون لتصحيح بعض الأفكار أو السلوكيات التي اعتبروها منحرفة عن النهج الصوفي السليم. والموقف الثاني موقف ناقد للتصوف، ويشمل اتجاهين متباينين تمامًا، الاتجاه الرافض تمامًا وبشكل جذري للتصوف والصوفية، وهو موقف محمد بن عبد الوهاب، والاتجاه الناقد للمبالغات والانحرافات السلوكية أكثر مما هو رفض جذري للتصوف ويتمثل في مواقف كل من الصنعاني والشوكاني.

وفي حين أن الوهابية لم تميز بين الفعل وفاعله، عمل الصنعاني والشوكاني على نقد السلوكيات الخاطئة مع تجنب اتهام الأشخاص وإدانتهم بشكل مباشر. وفي هذا السياق نجد الشوكاني والصنعاني يؤسسان لإجراءات متدرجة تبدأ من شرح المعنى الصحيح للفكرة، الشفاعة مثلًا، وتوضيح الخلل في السلوك والعقيدة، وبعد ذلك يتم رفع الأمر للوالي الذي يرسل عالمًا ليشرح العقيدة والسلوك الصحيحين ويبين الخطأ ويعمل على إزالته، وفي المحصلة فإن مسؤولية تطبيق الحكم الشرعي تبقى على عاتق الوالي وحده (ص 110). موقف كل من الصنعاني والشوكاني الناقد للسلوكيات الصوفية المنحرفة نابع

من التقاليد الزيدية، إضافة لكونه جزءًا من مشاريعهما الرافضة لفكرة التقليد والتبعية وحصرية المعرفة. بل إن الشوكاني يقول صراحة إن هذه السلوكيات الصوفية المنحرفة مستمرة منذ عصور طويلة نتيجة لسيطرة فكرة التقليد، ولذا فالحل ليس بالعقوبات الجماعية وإنما بالتعليم والشرح والتوضيح. وهذا جانب اجتماعي مهم يوضح كيف أن الشوكاني كان يؤمن برغبة الناس العاديين بمعرفة الحقيقة وقدرتهم على إدراكها. نقد الدعاوى الحصرية للمعرفة ترافقت دائمًا مع التركيز على كون القرآن والسنة هما المصدران الأساسيان للمعرفة الدينية، وهما متاحان للجميع وإمكانية الاجتهاد متوفرة لمن يحقق شروطه. وهكذا نجد أن جميع المصلحين، سواء من تبنى النهج الصوفي منهم، أو من أخذ موقفًا نقديًا من التصوف قد ساهم في تقويض فكرة التبعية والوساطة الفكرية وحصرية المعرفة، وإن بدرجات مختلفة.

في الفصل الرابع، والمعنون ب«جينيولوجيا المعارضة وسياسة المعرفة»، يناقش دلّال علاقة الفكري بالسياسي من خلال موقف مفكري القرن الثامن عشر من السلطات السياسية. إذ إن المشاريع الإصلاحية لجميع مفكري ذلك القرن كان لا بد أن تصطدم مع السلطات السياسية. فانتقاد الأوضاع الاجتماعية السيئة والفساد والضرائب الظالمة تأخذ أبعادًا سياسية واضحة. ومسألة علاقة العالم بالسلطة السياسية مسألة خلافية بين العلماء، فالبعض كان ينهى عن التقرب من السلطة ويفضل عزلة العالم للحفاظ على استقلاله الفكري، بينما رأى الآخرون، ومنهم الشوكاني أن اعتزال الحياة السياسية من قبل العلماء سيؤدي للمزيد من الفساد، وأن هناك مناصب مثل القضاء ذات طابع سياسي ولا يمكن تجنبها من قبل جميع العلماء.

وفي حين أن السنوسي اختار التوجه جنوبًا ناحية الصحراء تفاديًا للصدام مع السلطة السياسية، وعمل شاه ولي الله على تركيز جهوده على الإصلاح الفكري والاجتماعي بعد أن يئس من إمكانية الإصلاح السياسي، فإننا نجد شخصًا مثل الشوكاني قد تبوأ أحد أعلى المناصب السياسية في البلاد، قاضي القضاة. انخراط عالم مجدد يرفض التقليد ويدعو للاجتهاد ضمن إطار بنية سياسية تسعى لتثبيت سلطتها قد يبدو متناقضًا مع رفض التقليد والدعوة المستمرة للاجتهاد. فأحد أهداف الدعوة للتجديد هو تقويض بُنى السيطرة القائمة، سواء كانت فكرية، أو اجتماعية، أو سياسية. ومن هنا يؤكد المؤلف على أن الدور السياسي الذي لعبه الشوكاني كان نتيجة لدوره الفكري، وليس العكس، أي إن انخراطه في النشاط السياسي جاء نتيجة شهرته الفكرية، وأن سلطته الأساسية بقيت فكرية. وعلى الرغم من كون الشوكاني من أعمدة السلطة السياسية، إلا أن ذلك لم يعن الولاء الأعمى، فقد كان ناقدًا للكثير من الممارسات السياسية، وهو ما اعتبره دلّال علامة على استمرار فكرة تقويض احتكار السلطة، سواء المعرفية أو السياسية، ودليلًا على أن استقلال الشوكاني السياسي هو انعكاس لاستقلاله الفكري (ص 163).

الفصل الخامس، والذي يحمل عنوان: «أنسنة المقدس»، يوضح بشكل جلي كيف أن السياقات المختلفة تحكم عملية الإصلاح حتى وإن تشابهت الحلول، ولكن الغاية والاستخدام تتحدد ضمن السياق المحلي. أي أن التشابه الظاهري في بعض أوجه الحلول التي طرحت لم تخف التباينات المهمة التي ميزت المشاريع الإصلاحية. فعلى الرغم من أن معظم مصلحي القرن الثامن عشر قد أكدوا على دور الحديث النبوي كمرجعية أساسية للاجتهاد والتجديد، إلا أن دراسة التجربة اليمنية مع جهود الصنعاني والشوكاني وتجربة عبد الحق الدهلوي وشاه ولي الله الدهلوي في شبه القارة الهندية تكشف بوضوح عن اختلاف السياقات المحلية والدور الذي كان منوطًا من الحديث لعبه في هذه السياقات.

كما مر سابقًا، فإن مشكلة المذهبية كانت أسّ المشكلات التي سعى مفكرو القرن الثامن عشر لحلها، وفي هذا السياق نجد الدور المركزي الذي لعبه الحديث النبوي. أما في اليمن فإن عملية إدخال كتب الحديث المتداولة عند أهل السنة ساهمت في خلق سلطة معرفية جديدة إلى جانب سلطة المذهب الزيدي المسيطر. كتب الحديث المعتمدة عند أهل السنة وعملية إدخالها في التقاليد الزيدية حملت أبعادًا فقهية وعقدية وراء البعد الحديثي الظاهر. فالسنة هي أحد مصادر التشريع، وجزء أساس من أي نقاش فقهي. كما أن إدخال مرويات السنة الحديثية أثار الكثير من النقاشات العقدية المتعلقة بمرويات الصحابة

الذين تجنب الشيعة والزيدية مروياتهم بسبب موقفهم من الإمام علي، وبذلك تم مناقشة مسائل مثل مفهوم العدالة، ورواية المبتدع، وحجية الصحابة، ومسألة المفاضلة بين الصحابة، والتفضيل بين الخلفاء الراشدين. وأما في سياق شبه القارة الهندية، فقد عمل الحديث على خلق سلطة منافسة لسلطة المذهب الحنفي، وفي هذا السياق يركز المؤلف على دلالة تفضيل شاه ولي الله الدهلوي لموطأ الإمام مالك واعتباره أفضل كتب الحديث، وكيف أن هذا التفضيل يرجع لكون موطأ الإمام مالك يعتبر كتاب حديث وكتابًا مؤسسًا لمذهب فقهي مستقل، أي الفقه المالكي؛ وبذا فإن شاه ولي الله من خلال تركيزه على موطأ الإمام مالك دفع فقهاء الحنفية في الهند لقبول سلطة فكرية مؤسسة لمذهب فقهي مخالف، ما يعني خلق نوع من التعددية وكسر الأحادية المذهبية. وبذلك يوضح هذا الفصل كيف استخدم مفكرو القرن الثامن عشر الحديث النبوي كسلاح لمحاربة المذهبية، باعتباره أحد أسس الاجتهاد، والتي لا يمكن لأحد ادعاء الوصاية عليها.

في الخاتمة المعنونة ب «حدود المقدس»، والتي يمكن اعتبارها فصلًا مستقلًا، يناقش المؤلف ما اعتبره أكثر الجوانب الفكرية أصالة في القرن الثامن عشر، وهو مسألة التجديد في الأصول، أصول الفقه وأصول الحديث. فمراجعة الأصول كانت تهدف لتقويض سلطة العلوم التقليدية ومناقشتها. لقد وضّح الفصل السابق كيف أن الكثير من قواعد الجرح والتعديل ودراسة المتن والسند وغيرها من علوم الحديث تم مناقشتها من قبل الصنعاني والشوكاني في سبيل تقديم مشروعية استخدام كتب حديث أهل السنة في سياق زيدي. وأما فيما يتعلق بأصول الفقه فقد استندت جهود المصلحين على التأكيد على تاريخية نظريات الأصول، ومناقشة مسألة اليقين لتوضيح أنه لا يقين في الاجتهاد، وإنما هي جهود علماء بذلوا طاقتهم في معرفة الصواب، وأن المجتهد مسؤول عن اجتهاده الخاص سواء كان الأمر في الفروع أو الأصول (ص 285).

التأكيد على مسألة الاجتهاد جعلت الشوكاني يركز على المصدرين الأولين من مصادر التشريع، أي القرآن والحديث باعتبارهما المرجعية الوحيدة لأي بناء معرفي، وهما متاحان لكل مسلم، وعليه هو مسؤولية الفهم والبناء الفكري، مع رفضه للمصدرين الآخرين وهما الاجماع والقياس. مع ملاحظة أن الحجج ضد الاجماع ومعناه وحدوده، بل وحتى استحالته عمليًا، وكذلك رفض فكرة القياس ليس بالأمر الجديد في القرن الثامن عشر. جهود مفكري القرن الثامن عشر في مراجعة أصول الاجتهاد هي نتيجة منطقية لفكرة توسيع مفهوم الاجتهاد، ولذا فإن مسألة تيسير شروط الاجتهاد، والتي تشكل خاتمة الكتاب، تعيدنا مرة أخرى لمقدمة المؤلف الذي أشار إلى أن جهود معظم المصلحين في القرن الثامن عشر كانت تهدف لرفض التقليد وإحياء الاجتهاد وتوسيع نطاقه ليشمل جميع المسلمين.

عمل المؤلف في هذا الكتاب ومن خلال الفصول الخمسة والخاتمة على تتبع الفكر الإصلاحي لبعض من أبرز العلماء والمفكرين في القرن الثامن عشر ساعيًا للتأكيد على أصالة فكرهم وتنوّعه وغناه نتيجة طبيعته المحلية من جانب، ولكونه نتاج تراث فكري عميق من جانب آخر. هذا الجانب الفكري الإسلامي المشترك بين جميع المشاريع الإصلاحية لا يخفي فروقًا كبيرة وأساسية تميز كل سياق فكري ضمن إطاره المحلي وفي سياق المشكلات التي واجهها المفكر والحلول التي رأى أنها تناسب المجتمع الخاص الذي يعمل ضمنه. هذا التنوع في السياقات الفكرية المحلية ساهم بتشكيل أحد أكثر القرون حيوية ونتاجًا فكريًا في التاريخ الإسلامي، والذي لم يأخذ حقه بالدراسة والبحث.

وعلى الرغم من أهمية كتاب الدكتور دلّال في تسليط الضوء على جوانب مهملة من تاريخ الفكر الإسلامي في القرن الثامن عشر، وما سيثيره هذا العمل من توسيع نطاق البحث الأكاديمي ليشمل المزيد من البحث والمراجعة، إلا أنه تؤخذ عليه بعض الملاحظات العامة التي لا تقلل من أهميته. أول ما يلفت نظر القارئ هو أن المؤلف ذكر في المقدمة أن مشروعه أكبر من مجرد مراجعة نقدية لجهود بعض الباحثين المتعلقة بالقرن الثامن عشر، وهذا جانب أنجزه بوضوح ودقة، غير أن هدف الكتاب هو إبراز جوانب الأصالة والإبداع والتجديد عند مفكري القرن الثامن عشر (ص 18). وهنا نجد أن أبرز مفكري القرن الثامن عشر الذين تناولهم الكتاب هم أنفسهم الذين ناقش الباحثون الآخرون جوانب من فكرهم، وإن

اختلف معهم دلّال في فهم وتفسير الكثير من نتاجهم المعرفي.

وعلى ذلك فهذا الكتاب يعمل على تعميق معرفتنا بجهود علماء دُرسوا بشكل نسبي، ولم يوسع إطار البحث لتعريفنا بجهود علماء آخرين من القرن الثامن عشر، مع العلم أن المؤلف يستخدم بشكل مكثف كتاب الشوكاني البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن التاسع، وتاريخ الجبرتي تم ذكره في أحد الفصول، إضافة إلى وجود عدد آخر من كتب الطبقات مثل كتاب سلك الدرر للمرادي والسحب الوابلة للنجدي المكي، وهذه الكتب تحوي مئات الأسماء لأعلام بحاجة أن يتم الكشف عن مساهماتهم الفكرية وتقديمها للقارئ حتى تكتمل الصورة الفكرية للقرن الثامن عشر. وما يثير الاستغراب بشكل أكبر هو أن المؤلف، حتى في تناوله لهؤلاء المصلحين قد اقتصر على دراسة الجوانب التي تناولها الباحثون من قبل، وإن كان من وجهة نظره الخاصة. أي أنه لم يتطرق لجوانب أخرى من فكرهم تتجاوز جوانب الحديث والتصوف ومسألة التجديد.

وعلى ذلك فإن صورة الفكر الإسلامي في القرن الثامن عشر بحسب هذا الكتاب ترسخ فكرة أن هؤلاء المفكرين وهذه الأفكار وهذه المناطق هي الممثل الوحيد لفكر القرن الثامن عشر، وبذلك يتم تغييب معظم العالم الإسلامي عن المشهد الفكري لذلك القرن، فلا ذكر لدمشق أو القاهرة أو بغداد، مع غياب تام للفكر الإسلامي في إيران ومعظم الدولة العثمانية، بما في ذلك الشمال والغرب الأفريقي - باستثناء السنوسي- ولا أثر أيضًا للفكر الإسلامي في جنوب شرق آسيا. إضافة إلى غياب الجوانب الفكرية المرتبطة بالعلوم العقلية، أي الفلسفة والمنطق وعلم الكلام، وهو ما يمثل تجاهلًا لبعض أهم جوانب الفكر الإسلامي في القرن الثامن عشر.

محاولة المؤلف التمييز بين التشابه الظاهري بين بعض خصائص الحركات، كأهمية الحديث النبوي في جميع الحركات الإصلاحية المدروسة، ورفض التقليد والدعوة للاجتهاد، إضافة للحضور البارز للتصوف، وبين الشروط المحلية التي تشكل الفارق الأساس للاختلافات العميقة في دور هذه العلوم في السياق المحلي، خلق نوعًا من التكرار في فصول الكتاب. فجهود شاه ولي الله الدهلوي والشوكاني في علوم الحديث حاضرة في معظم فصول الكتاب، والتأكيد على السياقات المحلية لمعظم الأفكار المطروحة يتكرر مرارًا. إضافة لذلك، ومع تأكيد دلّال في مراجعته لأبحاث المفكرين الذين تناولوا الفكر الإسلامي في القرن الثامن عشر على أنهم ركزوا جهودهم على المشاريع الإصلاحية لكل من شاه ولي الله الدهلوي والشوكاني، إلا أنه لا يمكن إلا أن نلاحظ أن فكر هذين المصلحين قد هيمن على معظم أجزاء الكتاب، مع تناول موجز نسبيًا للمشاريع الأخرى التي تمت الإشارة إليها في المقدمة وخاصة فكر السنوسي وابن فودي.

من جانب آخر، تبقى إشكالية علاقة القرن الثامن عشر بالقرنين السابق واللاحق. وما يؤخذ على العمل هو الأحكام الجازمة التي نجدها حول هذه المسألة، مع الإقرار بأن المرحلتين السابقة والتالية غير مدروستين بالشكل الذي يمكّننا من إطلاق هكذا أحكام. لقد انتقد المؤلف مؤرخي القرن الثامن عشر بسبب تركيزهم على السياق الفكري العام دون مناقشة النتاج الفكري لمصلحي القرن الثامن عشر، وهذا ما أدى للتقليل من قيمة النتاج الفكري لذلك القرن وتجاهله أحيانًا. غير أن محاولة المؤلف لإبراز جهود مفكري القرن الثامن عشر ترافقت مع تقليله من أهمية النتاج الفكري السابق عليه، دون دراسة فعلية لنتاج العلماء الآخرين الذين اعتبر نتاجهم أقل أهمية من نتاج مفكري القرن الثامن عشر. فمثلًا يشدد على القيمة الفكرية لمساهمة الشوكاني من خلال القول إنه لا دليل عل أن إبراهيم الكوراني (ت. 1690/1101) له مساهمة فكرية مشابهة (ص 64). مع العلم أن الكوراني كتب حوالي 100 رسالة مختلفة المواضيع والأحجام، وما طبع منها أقل من عشرة، فعلى أي أساس يتم تقييم نتاجه الفكري؟

وأما فيما يتعلق بالعلاقة بين فكري القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، فقد جاء الكتاب جازمًا في تأكيد القطيعة المعرفية، والسبب الأساس في ذلك يعود لدخول عامل الاستعمار والفكر الغربي، ما جعل من فكر القرن التاسع عشر رد

فعل واستجابة لتحد خارجي، بينما الفكر التجديدي في القرن الثامن عشر بقي ضمن إطار العوامل الداخلية. وهذا الجانب يحتاج أيضًا للمزيد من الدراسات للبحث في تطور الفكر الإسلامي في القرن التاسع عشر، وعلاقة الاتصال والقطيعة مع الفكر الإسلامي في القرن الثامن عشر قبل أن يتم تقييم العلاقة بين هذين القرنين.

على الرغم من هذه الملاحظات، فلا شك أن كتاب «الإسلام من غير أوروبا» يُعدّ مساهمة قيّمة، استندت إلى طيف واسع من المصادر الأولية من نتاج المفكرين الذين تم دراسة جوانب من فكرهم، إضافة إلى ما كتب عنهم من قبل معاصريهم، وبالطبع ما كتب عنهم في المصادر الغربية التي يناقشها دلّال بشكل نقدي. ومنهجه في تحليل النصوص استنادًا إلى سياقاتها الفكرية المحلية، مع الأخذ بعين الاعتبار العوامل المشتركة، وهي التراث الإسلامي المشترك، ساعدت في تفكيك الدراسات الغربية في سبيل تبيين انحيازات الباحثين لجوانب فكرية أحادية ساهمت في تكريس بعض التوجهات والأفكار التي ترددت لدى العديد من الباحثين، والتي ساهمت في عملية تفكيك إطارها الخارجي الظاهري، لإبراز خصوصياتها المحلية في العمق، وبالتالي ثراء وحيوية وتنوع الفكر الإسلامي في القرن الثامن عشر. وبذا يشكّل كتاب الدكتور دلّال لبِنة أساسية في جهود رفض ومراجعة رواية الانحطاط والجمود في الفكر الإسلامي، ومساهمة بارزة في دراسة الفكر الإسلامي في القرن الثامن عشر.