التجديد: من النص إلى الخطاب
"بحث في تاريخية المفهوم"

عبد الرحمن الحاج إبراهيم*

حين نبحث عن مضمون مصطلح "التجديد" فإننا نبحث في ذاتنا وجدلها مع الزمن..، وبتعبير آخر عن أفق لحياة معاصرة، بل حتى الطموح في الإمساك بدّفة التاريخ لتحويلها إلى اتجاه آخر لصالح الإنسانية.

بهذا يصبح "التجديد" أكثر من تفكير، إنه في نهاياته عمل تغييري، سيغدو ــ بلا شك ــ شديد الإثارة، في ظل مراهنات "نخبنا المثقفة" على فلسفاتها المستوردة المتصارعة.

والاجتهاد هنا يصبح وسيلة لا بدّ منها، لأنه تعبير عن عمل الذهن وكدّه، وسؤال التجديد يبقى دائماً حول كيفيّة استخدام هذه الأداة لتحقيق غايته؟

والجواب عن هذا السؤال يرتبط تماماً بـ "مفهوم" التجديد الذي نحمله في أذهاننا يبدو على درجة من الغموض تقلل من فاعليّته عندما يصبح مفهوماً أساسياً في الخطاب الإسلامي. فمن هنا يهدف هذا البحث إلى تحديد موقع المفهوم على خارطة الفكر الإسلامي، بشقيه التراثي والمعاصر.

ولأن كل مفهوم يحمل تاريخه على عاتقه، فقد كان من ضرورة البحث التنقيب عن تاريخيّته، بما يستلزمه ذلك من كشف الملابسات التي أحاطت به.

سننطلق ـ إذاً ـ من أقصى التراث لننتهي إلى أواخر ما أنتجه الفكر الإسلامي المعاصر في عقده الراهن.

---

* باحث خريج كلية الشريعة، جامعة دمشق، ١٩٩٥.

أولاً: في التراث

أ. التجديد بوصفه "مصطلحاً":

لم يكن لهذا المصطلح "التجديد" أن يتحوّل في حقبة ما من التاريخ إلى مفهوم "مفتاحي" في الخطاب الإسلامي، فلقد بدأ هذا المصطلح من النص النبوي فلم يغادر موضعه طوال التاريخ حتى هذا القرن، وهو النص الذي يقول: "إن الله يبعث على رأس كل مائة سنة من يجدد لهذه الأمة أمر دينها، أو دينَها" (أخرجه أبو داود بسند صحيح).

ولقد جاءت تفسيرات هذا النص متقولبة في أشكال الردود على "تحديات العصر"، التي ظهرت في صور مختلفة، وساعدت على ذلك المرونة التي تتمتع بها كلمة "التجديد" على مستوى الدلالة اللغوية، وقابليتها للمضامين الدلالية المتعددة. وتنتهي هذه التفسيرات إلى إلباس "التجديد" معاني تجعله في صف مرادف لمصطلحات أخرى من قبيل: "الاجتهاد، إحياء الدين، اتباع السنة.."، مما يعني وجود بدائل اصطلاحية أدت إلى تهميش مصطلح "التجديد"، إلى درجة لم يتجاوز فيها شروح النص النبوي!، نظراً لسعة انتشار تلك المصطلحات البديلة وشدة حضورها. وبالتأكيد إن عبارة "التجديد" لم تكن لتذكر في التراث لولا ورودها في الحديث الشريف، ولا يعني ذلك أن التراث لا يستخدم إلاّ ما جاء بالنص، ولكن يصدق هذا بخصوص هذه الحالة للاعتبارات المتقدمة.

ب. التجديد بوصفه "مفهوما":

ويمكننا أن نلاحظ من خلال تلك الشروح ثلاثة اتجاهات لتحديد مفهوم "التجديد":

١. الاتجاه "الإحيائي":

يظهر هذا الاتجاه عندما تكون "تحديات العصر" الكبرى من النوع الذي يهدد الكيان الإسلامي على مستوى الوجود الاجتماعي أو السياسي، ويفسر "التجديد" هنا بمعنى "إحياء ما اندرس من العمل بالكتاب والسنة والأمر بمقتضاهما"،[١] وهو أول ما وردنا حول تحديد مضمون "التجديد"، وهو ما يفهم من قول الزهري ـ التابعي المعروف ـ في وصف عمر بن عبد العزيز بمجدد القرن الأول.[٢]

---

١ العظيم آبادي، أبي الطيب محمد شمس الحق (ت١٣٢٩هـ)، **عون المعبود شرح سنن أبي داود** (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٩٩٥)، ج٦، ص٢٦٣.

٢ ابن حجر، شهاب الدين العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، **توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس**، تحقيق عبد الله القاضي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٨٦)، ص٤٨.

وقد قال ابن حجر: "في الحديث ما يشير إلى أن المجدد المذكور يكون تجديده عامّاً في جميع ذلك العصر، وهذا ممكن في حق عمر بن عبد العزيز ثم الشافعي"،[٣] "إلاّ أنه وإن لم يكن القائم بأمر الجهاد والحكم والعدل"،[٤] "فإن اجتماع الصفات المحتاج إلى تجديدها لا ينحصر في نوع من أنواع الخير، ولا يلزم أن جميع خصال الخير كلها في شخص واحد، إلاّ أن يدّعى ذلك في عمر بن عبد العزيز فإنه كان القائم بالأمر على رأس المائة الأولى".[٥]

على أن أمثال عمر بن عبد العزيز في زمانه كثيرون؛ لكن هذا اللقب الذي منحه إياه الزهري جاء بسبب ما فعله من إعادة الحياة للدولة الإسلامية التي ما لبثت أن ارتدّت من بعده إلى أسوأ مما كانت عليه.

ونجد هذا أيضاً عند ابن الأثير، الذي ينحو بالتفسير نحو اتجاه آخر وإن كان لا يخرج عن معنى "الإحياء"، فهو يرى أن "التجديد" إحياء الدين ولكن من خلال حفظ المذاهب إذ يقول: "فالأجدر أن يكون ذلك إشارة إلى حدوث جماعة ممن الأكابر المشهورين على رأس مائة سنة يجددون للناس دينهم، ويحفظون مذاهبهم التي قلّدوا فيها بمهتديهم وأئمتهم"،[٦] والإطار التاريخي لتفسير ابن الأثير هذا معروفة، وهي الحروب الصليبية التي كانت تدور رحاها آنذاك.

والملاحظ أن قول ابن شهاب الزهري السابق لم يكن له صلة "بالمذهبيّة"، إذ لم تكن المذاهب قد اكتملت بعد، "فلم يكن الناس مجتمعين على مذهب إمام بعينه، ولم يكن قبل ذلك إلاّ المائة الأولى، وكان على رأسها من أولي الأمر: عمر بن عبد العزيز، ويكفي الأمة في هذه المائة وجوده خاصة، فإنه فعل في الإسلام ما ليس بخافٍ"،[٧] حسب تعبير ابن الأثير. أما ابن الأثير نفسه فإنه رأى أن الإسلام يقوم على المذاهب، ومن ثمَّ فالإحياء يكون من خلال "المذاهب المشهورة في الإسلام التي عليها مدار المسلمين في أقطار الأرض".[٨] وهكذا تظهر خلفية هذا التفسير في صورة أزمة وجودية اجتماعية وسياسية في آن واحد.

---

٣ م.ن، ص٤٩.

٤ العظيم آبادي، **عون المعبود شرح سنن أبي داود**، ج٦، ص٢٦٥.

٥ م.ن، ص٢٦٤.

٦ ابن الأثير، المبارك بن محمد الجزري (ت٦٠٦هـ)، **جامع الأصول لأحاديث الرسول**، تحقيق عبد القادر الأرناؤوط (بيروت: دار الفكر، ط٣، ١٩٨٣)، ج١١، ص٣٢١.

٧ م.ن، ص٣٢٢.

٨ م.ن، ص٣٢١.

٢. الاتجاه "الفِرَقي":

يظهر تفسير "التجديد" هنا بوصفه مظهراً من مظاهر المواقف من الفرق، ليصبح معنى "التجديد": "قمع البدعة وبيان السنة". وأول تفسير ـ بهذا المعنى ـ وصلنا هو تفسير الإمام أحمد بن حنبل، الذي بنى عليه اعتباره الشافعي مجدداً بأنه "يعلّم الناس وينفي عن النبي ﷺ الكذب".٩ ولعلّ الإمام أحمد كان تحت تأثير "فتنة" المعتزلة، التي كانت تخيّم على الأجواء آنذاك مترافقة مع ظهور فرق متعددة. ولقد أسس هذا الموقف للاتجاه الفرقي الذي ساد لاحقاً ـ ولا يزال ـ لدى المحدثين، إذ يبقى أهل الحديث مشغولين بهاجسي "الاتباع والابتداع".

وقد انتقد بعض هؤلاء ابن الأثير، الذي عدّ مذهب الإمامية من المذاهب التي يقوم عليها الإسلام، وذكر منهم من اعتبره مجدداً في الدين،١٠ إذ قال: "فالعجب كل العجب من صاحب **جامع الأصول** أنه عدّ أبا جعفر الإمام الشيعي، والمرتضى أخا الرضا الإمامي الشيعي من المجددين"،١١ "ولا شبهة في أن عدهما من المجددين خطأ فاحش وغلط بيّن، لأن علماء الشيعة وإن وصلوا إلى مرتبة الاجتهاد وبلغوا أقصى المراتب في أنواع العلوم، واشتهروا غاية الاشتهار، لكنهم لا يستأهلون المجددية كيف وهم يخربون الدين [كذا] فكيف يجددون؟ ويميتون السنن فكيف يحيونها؟ ويروجون البدع فكيف يمحونها".١٢

٣. الاتجاه "المذهبي":

جاء التفسير هنا تعبيراً عن الصراع المذهبي الذي انفجر منذ القرن الثالث، حيث أخذت تتلبس نصرة المذهب بنصرة الدين، وإحياء المذهب بإحياء الدين. ومن ثمَّ "فقد ادّعى كل قوم في إمامهم أنه المراد بهذا الحديث"،١٣ و"قد تكلم العلماء في تأويل هذا

---

٩ العسقلاني، شهاب الدين بن حجر، **توالي التأسيس**، ص٤٨، وذكر العسقلاني أن الحاكم قال: "سمعت أبا الوليد حسان بن محمد الفقيه يقول غير مرة: سمعت شيخاً من أهل العلم يقول لأبي العباس بن سريج: أبشر أيها القاضي فإن الله منّ على المسلمين بعمر بن عبد العزيز على رأس المائة فأظهر كل سُنة وأمات كل بدعة، ومنّ الله على رأس المائتين بالشافعي حتى أظهر السنة، وأخفى البدعة، ومنّ الله على رأس الثلاثمائة بك"، ص٤٩، وهو مستمدّ من تفسير الإمام أحمد المذكور، فهو قريب العهد به.

١٠ العظيم آبادي، **عون المعبود**، ج٦، ص٢٦٤.

١١ م.ن، ص٢٦٤.

١٢ م.ن، ص٢٦٤.

١٣ عبد الرؤوف المناوي، (ت١٠٣١هـ)، **فيض القدير شرح الجامع الصغير** (بيروت: دار المعرفة، ط٢، ١٩٧٢)، ج٢، ص٢٨٢، ونسب الكلام إلى ابن كثير.

الحديث كل واحدٍ في زمانه، وأشاروا إلى القائم الذي يجدد للناس دينهم على رأس كل مائة سنة، وكأن كل قائل قد مال إلى مذهبه وحمل تأويل الحديث عليه".[١٤]

وهنا يبدو أنّ الإمام السيوطي من أبرز ممثلي هذا الاتجاه، فهو يرى أن "التجديد" يطابق معنى "الاجتهاد"،[١٥] إذ يقول في قصيدته المشهورة:[١٦]

"... **عالماً يجدد دين الهدى لأنه مجتهد**"[١٧]

وهكذا راح السيوطي يذكر أسماء المجددين، فكانوا كلهم من فقهاء الشافعية!.

على أن تلك التفسيرات لمعنى "التجديد" استمرت منذ ظهورها على وتيرة واحدة لدى الأجيال اللاحقة، بحكم عقليّة التقليد السكونيّة التي كانوا مأسورين لها. ولا يزال المشتغلون في حقول العلوم الإسلامية التقليديّة يكررون التفسيرات السالفة نفسها! وكمثال على ذلك: ردّ الشيخ محمود الطحان على دعاة التجديد من خلال تفسيرات الأئمة المذكورة، فاعتبر ـ انطلاقاً من ذلك ـ أن ما يذهب إليه أولئك خروج عن معنى التجديد!، فقد "اتجهوا بمعنى التجديد وتفسيره من غير (الوجهة) التي عرفها المسلمون على مرّ العصور لم يقل بها أحد من أئمة المسلمين من سلف الأمة وخلفها".[١٨]

وهكذا يبدو واضحاً أن تحديد مدلول "التجديد" ــ بوصفه مصطلحاً فرضه الحديث النبوي الشريف ـ تأثر بعوامل مختلفة تتعلق في الدرجة الأولى:

١. بطبيعة تحديات العصر التاريخية، فكل عصر ينفرد بخصوصياته ــ وهي الأكثر حساسية ـ التي ستفرض نفسها على التفسيرات الحديثة والمعاصرة فيما بعد.

٢. بطبيعة تكوين الشارح واختصاصه في أحد الحقول المعرفية الإسلاميّة.

٣. بشيوع حالة التقليد.

---

١٤ ابن الأثير، **جامع الأصول**، ج١١، ص٣٢٠.

١٥ السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد (ت٩١١هـ)، **الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض** (القاهرة: مكتبة الثقافية الدينية، د.ت)، ص٧٩، حيث قال: "لكن الذي ينبغي أن يكون المبعوث على رأس المائة رجلاً واحداً مشاراً إليه في كل فن من هذه الفنون وهو المجتهد".

١٦ والتي أطلق عليها اسم: **تحفة المهتدين بأخبار المجددين**، ولعلها جزء من رسالته "**التنبئة بمن يبعثه الله على رأس المائة**"، والتي اعتمدها أمين الخولي بشكل أساسي مع رسالة أخرى لبعض المحدثين في كتابه "**المجددون في الإسلام**"، ١٩٦٣.

١٧ البيت الخامس من القصيدة، وصدره: "منّا عليها عالماً يجدد..."، انظر: العظيم آبادي، **عون المعبود**، ج٦، ص٢٦٥.

١٨ محمود طحان، **مفهوم التجديد بين السنة النبوية وأدعياء التجديد المعاصرين** (الكويت: مكتبة دار التراث، ط٢، ١٩٨٤)، ص١-٤.

ونشير هنا إلى أن المحدوديّة الكمية في تفسيرات "التجديد" جاءت من أن تهديد تحديات العصر لم تكن ليتخذ معه غير هذه الصور.

كما أسهم في ذلك وجود "بدائل" اصطلاحية قوية أكثر مباشرة وحضوراً في التعبير عن التحديات ومواجهتها، الأمر الذي أفضى إلى تركيز المفسرين على التاريخ الوارد في النص "رأس كل مائة سنة"، بحيث تم التركيز عليه أكثر من التركيز على "التجديد" نفسه، وفي هذه النقطة بالذات شاعت حرفية شديدة، بدأت بالمنازعة حول المقصود بالتاريخ المذكور: هل هو آخر السنة أم أولها؟ إلى الدرجة التي قيل فيها مثلاً: "إن من كان على آخر المائة و لم يبعد بعد انقضائها بل مات قبل المائة الجديدة بخمسة أيام مثلاً، لا يكون مجدداً".[١٩] وقال بعضهم: "إن قيد الرأس (في العبارة المذكورة في النص النبوي) اتفاقي، وإن المراد أن الله يبعث في كل مائة سواء كان في أول المائة أو وسطها أو آخرها"![٢٠]

وبسبب هذه الحرفية، فقد كان من الطريف أن يعدّ بعض أتباع المالكية، والحنابلة، والحنفية من المجددين، ولا يعتبر الأئمة مالك، وأحمد وأبو حنيفة مجددين!، لأنهم توفوا في منتصف القرن، أو قبل رأسه!. تتأكد هذه الحرفية في قول السيوطي في مرقاة الصعود: "قد يكون في أثناء المائة من هو أفضل من المجدد على رأسها".[٢١]

ثانياً: في الفكر الإسلامي المعاصر

أ. التجديد "بوصفه مصطلحاً":

و لم يظهر "التجديد" في الفكر الإسلامي إلا لتجاوز "التجديد" الحداثي[٢٢] ـ الذي ظهر في العشرينيات من هذا القرن ـ بوصفه تطوراً ضرورياً "للإصلاحيّة"، خلافاً لما يذهب إليه بعض الباحثين من أن قيام "التجديد" كان على أساس قطيعة تدريجية مع فكر "الإصلاحية" وممارستها.[٢٣] إنه من المؤكد أن ظهور "التجديد" في الفكر الإسلامي المعاصر كان على أيدي المتأثرين بالمدرسة الإصلاحية كما سيأتي.

---

١٩ العظيم آبادي، **عون المعبود**، ج٦، ص٢٦٢.

٢٠ م.ن، ج٦، ص٢٦٢.

٢١ م.ن، ج٦، ص٢٦٢.

٢٢ نقصد بالحداثي ـ في سياق البحث كله ـ الاتجاه الذي يرى ضرورة تقليد أوروبا في مسيرتها النهضوية، ومعاملة التراث الثقافي والفكري بمنطق القطيعة الكلية، واعتبار الدين ضمناً جزء من التراث.

٢٣ رضوان السيد، **سياسات الإسلام المعاصر** (بيروت: دار الكتاب العربي، ط١، ١٩٩٧)، ص١٧١.

١. الإصلاح والتجديد:

كانت إصلاحية محمد عبده[٢٤] بشكلها التوفيقي[٢٥] قد بدأت تتعرض ــ في بداية هذا القرن وعقب وفاته ـ لمأزق لم تخرج منه بعد ذلك، وذلك عندما دعا عدد من تلاميذه وبعض من تأثروا به إلى "تغريب العقل المصري"،[٢٦] و"تبني العلمانية"،[٢٧] في أحضان الجامعة المصرية وعقب ثورة ١٩١٩،[٢٨] من أمثال قاسم أمين، وأحمد لطفي السيد، وسعد زغلول. وعرّف هذا الاتجاه نفسه باسم "التجديد"،[٢٩] هذا "التجديد" الذي بدأ على أساس "الاحتفاظ بالعقيدة الإسلامية"،[٣٠] وانتهى إلى القطيعة مع الدين والتراث.

وهكذا بدا المأزق واضحاً فيها تغيرت المرجعيات التي كان يستند عليها، وبدأت الحالة السجالية تهيمن على المناخ الثقافي، فكتب رشيد رضا ـ الذي كان قدم بعض كتب قاسم

---

٢٤ يعرّف محمد عبده الإصلاح بقوله: "تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف هذه الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى، واعتباره ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله لئلا تزد من شططه وتقلل من خلطه وخبطه، لتتم كلمة الله في حفظ نظام العالم الإنساني". وهذا التعريف قابل لتأويلات متعددة خصوصاً فيما يتعلق بعبارة "واعتباره ضمن موازين العقل البشري.." فيما يخص كيفية هذا الاعتبار وحدوده، ولهذا استوعب التعريف السابق تلفيقيته التي تظهر في رسالة التوحيد، وتفسيره تحت ضغط الحداثة الأوروبية وتأثيرها، وعلى خلاف ما أسماه عمارة بـ "السلفية العقلية" يمكن تسمية الإصلاحية لدى محمد عبده بـ "السلفية ـ العقلانية"، "والعقلانية هنا بمعناها التنويري". انظر: عمارة، محمد؛ **تجديد الفكر الإسلامي عند محمد عبده ومدرسته** (القاهرة: كتاب الهلال، العدد٣٦٠، ط١، ١٩٨٠)، ص٤٠-٦٩.

٢٥ محمود البطل، **حداثة محمد عبده: ماضي أم مستقبل؟** (ضمن إشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر، ص٢٣١) (مالطا: مركز دراسات العالم الإسلامي، ط١، ١٩٩١)، ص٢٤٩، سلسلة الفكر الإسلامي المعاصر، ١. هذا ونقصد بالتوفيقية جمع أفكار لا تقبل الجمع في منظومة واحدة بحيث لا يمكنها أن تشكل بنية متماسكة، تظهر بصورة متناقضة.

٢٦ أحمد محمد جاد عبد الرازق، **فلسفة المشروع الحضاري بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغربي** (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٩٩٥)، ج٢، ص٦٠٨، (سلسلة الرسائل الجامعية، ١٦).

٢٧ م.ن، ج٢، ص٢٠٨.

٢٨ طه حسين، **أدبنا الحديث ماله وما عليه**، الأعمال الكاملة، ج١٦، ص٢٥٩، ٢٦٢، وهو من حديث إذاعي ألقي في إذاعة القاهرة ثم نشر بعد وفاته، نقلاً عن: الخطيب، محمد كامل، **القديم والجديد** (دمشق: وزارة الثقافة، ط١، ١٩٨٩)، ج١، ص٥٢٥.

٢٩ محمد البهي، **الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار** (القاهرة: دار القلم، ط٢، ١٩٦٠)، ص١٧٢ و(سامي..) "مرامي التجديد"، **مجلة الحديث**، السنة الثالثة ١٩٢٩، العددان ٦-٧ (١٢/١٩٢٩)، نقلاً عن: الخطيب، محمد كامل، ج١، ص٣٢٦، (م.س). وأيضا: بركات داود (١٨٦٧-١٩٣٣) حيث يقول: "يسألني زميلي وحريفي صاحب مجلة "الجديد" رأيي فيما أطلق عليه جماعة من المفكرين كلمة "التجديد" وأرادوا منه على ما وصل إلى علمي إدخال الحضارة الحديثة على الحضارة القديمة.." في مجلة الجديد، عدد٧ (١/١٩٢٨)، نقلاً عن المصدر نفسه.

٣٠ محمد البهي، **الفكر الإسلامي الحديث**، ص١٧٢، وعبد الرازق، أحمد محمد جاد، **فلسفة المشروع**، ج١، ص١٤٣.

أمين القديمة عن المرأة ـ **نداء إلى الجنس اللطيف** سنة ١٩٢٨[٣١] في محاولة لتعديل مواقفه السابقة. وكما تكشفت الدعوة و"التجديدية" عن ميول باتجاه "التغريب"، تكشفت ميول بعض الإصلاحيين الآخرين باتجاه السلفية التراثية، الأمر الذي أدى فيما بعد إلى حالة استقطاب أنهكت الساحة الثقافية بسجال مرّ تحول من الثقافي إلى الثقافي السياسي، فالسياسي في بداية الخمسينيات مع ثورة الضباط الأحرار ١٩٥٢.

ونستطيع القول إنّ "الإصلاحية" قد تفرعت عنها مدرستان: الأولى اتجهت نحو الحداثة، والثانية نحو السلفية الإحيائية التي كانت ردة فعل على الأولى وعلى الأحداث الجارية وقتئذٍ، ويمثل الأولى قاسم أمين، ولطفي السيد، وحسين هيكل، أما الثانية فيمثلها بشكل أساسي رشيد رضا.[٣٢]

وبقيت قلة متمسّكة "بالإصلاحية" أو متأثّرة بها، وتمثل بشكل ما امتداداً لها، من أمثال مصطفى عبد الرازق، والشيخ محمد مصطفى المراغي، ومحمود شلتوت، ثم أحمد أمين، وعباس محمود العقاد، ومحمد عبد الله درّاز....

٢. الوعي المهاجر:

بدأت حالة الاستقطاب بالتوتر مع تلاحق الأحداث خصوصاً لدى المدرسة التي بدأت تتشكل مع تحولات رشيد رضا، ففي حين كان رضا عام ١٩١٢م قد دعم اللامركزيّة الإداريّة العثمانيّة،[٣٣] والانقلاب الدستوري العثماني ١٩٠٨، و"تردد في تأييد ثورة الشريف حسين ١٩١٦"،[٣٤] و"وقف مع مصطفى كمال عندما كان يقاتل للحفاظ على وحدة تركيا"، تحول ـ بعد الحرب العالمية الأولى وخيبة أمله في الغرب الذي قام بتقسيم الدولة العثمانيّة مناقضاً وعوده، وبعد تردد في تأييد ثورة الشريف حسين ـ إلى معارضة الهاشميين صراحة، منحازاً للملك عبد العزيز، ثمّ دَعّمَ الحركة

---

٣١ رضوان السيد، **سياسيات**، ص١٦٤-١٦٥.

٣٢ رفعت سيد أحمد، **إشكالية الوطنية في الفكر الإسلامي المعاصر مع التركيز على النموذج المصري**، ص٢٦٤، (ضمن إشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر، ص٢٥١، (م.س)، وغليون، برهان، **فلسفة التجديد الإسلامي**، ص٧٨، ضمن الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر (مالطا: مركز دراسات العالم الإسلامي، ط١، ١٩٩١)، (سلسلة الفكر الإسلامي المعاصر، ٢).

٣٣ قيس خزعل الغزاوي، **الفكر الإسلامي المعاصر: نظرات في مساره وقضاياه** (بيروت: دار الرازي، ط١، ١٩٩٢)، ص٨٦، "انتقل رضا إلى حزب اللامركزية الإدارية العثمانية عام ١٩١٢ الذي اشترك في تأسيسه بالتعاون مع شبلي شميل وإسكندر عمون، وسمير جريديني، وحقّي العظم، ومحب الدين الخطيب"!.

٣٤ رضوان السيد، ص١٦٤ (م.س).

الوهابية، وأنكر على قاسم أمين دعوته لسفور المرأة بعد أن كان قد أيد تلك الدعوة من قبل، ثم انقلب ضد الكماليّة عندما ألغيت الخلافة رسمياً عام ١٩٢٤م.[٣٥]

فبعد أن كانِ رضا ـ كغيره من الإصلاحيين ــ يرى في الثقافة الغربيّة أداة صالحة لتجديد الإسلام ودعوته ومؤسساته،[٣٦] أحس بضرورة إعادة النظر في هذا التفريق بين الثقافي والسياسي الغربي، بمعنى أنه أصبح شكاكاً تجاه هذا الفصل. وهذا التشكك سيتحول فيما بعد ـ ومع صعود المشكلة السياسيّة وأزمة السلطة ــ إلى "المماهاة" بينهما. ومن هنا ما "عادت وجوه الغرب الإيجابيّة التي سبق أن نبه إليها (رشيد رضا) للظهور في كتاباته".[٣٧]

ومع الإقصاء السياسي الذي مارسته الدولة الوطنية العلمانيّة ضد الإصلاحيين، وتزايد حدة الأزمة الثقافيّة التي وقعت "الإصلاحية" بين براثنها، "كفّ [رشيد رضا] عن معالجة الأمور السياسيّة الجزئيّة في مجلته"،[٣٨] وبدت كتاباته متسمة "بنزعة خطابيّة عاطفية"،[٣٩] حيث تحول إلى معالجة أوضاع المسلمين في العالم وصراعهم مع الغرب المستعمر وأهمه ما سمي ـ فيما بعد ـ بالغزو الثقافي[٤٠] بعد أن ظهر له أن الأزمة التي تواجه الإسلام وجماعته هي أزمة "وجود" لم تُجد فيها الطروحات التقليديّة. وهكذا ينتهي رشيد رضا في تحولاته إلى الدعوة إلى السلف الصالح، والتمسك بالهويّة (السلفيّة)، حيث "أخذ يؤكد بنصوص من السنة تحريم التشبه بالكفار معتبراً ذلك ــ شأنه فيه شأن ابن تيمية ـ أمراً اعتقاديّاً يخل بالعبودية لله تعالى، تماماً كما ذكر ابن تيمية في كتابه **اقتضاء الصراط المستقيم** (مخالفة أصحاب الجحيم)".[٤١]

وهكذا، ومع نهاية العشرينيات كان رضا قد تحول إلى "السلفية" الإسلامية "الإحيائية" حيث انتهى إلى ذلك بعد أن "اكتشف ابن تيمية، ثم الشيخ محمد بن عبد الوهاب،

---

٣٥ م.ن، ص١٦٥.

٣٦ م.ن، ص٣٢.

٣٧ م.ن، ص١٦٥.

٣٨ م.ن، ص١٦٥.

٣٩ عبد الرازق، ج٢، ص٩٥٣ (م.س).

٤٠ رشيد رضا، "التجديد والتجدد والمجددون"، **المنار** (مجلة)، ١٠ (١٩٣١/٣١)، "نقلاً عن: الخطيب، محمد كامل، ج١، ص٥١٨ (م.س)".

٤١ رضوان السيد، ص١٦٥ (م.س).

وانصرف للعناية بالسنة، والرجوع إليها في اجتهاداته الفقهية"،[٤٢] وهو ما سيشكل الأرضية التي قامت عليها البنية الفكرية للحركات الإسلامية السياسية لاحقاً.

إذاً فقد تحول رشيد رضا من شعار "الإصلاحية" ومقولاتها إلى شعار "الإصلاحية" ومقولات "السلفية الإحيائية"، وهو التحول الذي أسس لحالة من هجرة "الوعي الإسلامي" باتجاه السلف الصالح، والتاريخ!.

أما المدرسة "التجديدية" ــ إن صح هذا التعبير ــ ذات الطابع "الحداثي"، فقد أخذت تنحو نحو "التغريب" في نزوع واضح يظهر في كتابات تلك المرحلة، وكان بعض المتحمسين للتجديد قد تراجعوا عن طروحاتها فيما بعد،[٤٣] فيما واصلت أسماء لامعة طريقها نحو التغريب من أمثال لطفي السيد.

وفي الحين الذي كان فيه الوعي الإسلامي "يهاجر" باتجاه "سلفي تراثي" أو "سلفي حداثي"[٤٤] "تجديدي"، انطلق تلامذة الإمام "الإصلاحيين" لمواصلة "الإصلاح الفكري"، فجاءت نتاجاتهم النقدية المهمة لتشكل "الأرضية الفكرية" التي قام عليها الفكر الإسلامي المعاصر فيما بعد، و"التجديدي" بشكل خاص.

---

٤٢ م.ن، ص٤٢. "وبعد هذا التحول خرج من عباءة رشيد رضا حركة الإخوان المسلمون الإحيائية التي بدأت ثقافية وانتهت فيما بعد إلى سياسية. حيث تأثر به حسن البنا الذي حضر دروسه وقام بحركته المعروفة، ثم بلورها تحت عنوان "إعادة الخلافة وإقامة الدولة الإسلامية" عام ١٩٣٩، حسب تعبير مصطفى مشهور ـ أحد أبرز قياديي الإخوان، وصارت حركة الإخوان ـ فيما بعد ـ الأم لكل الحركات الإسلامية ـ وفي المنطقة العربية على الأقل ــ، فتأثر بها حزب التحرير، وخرجت جماعات العنف المسلح بداية منذ عام ١٩٧٤، متأثرة بآراء الإخوان، فقد تأثر تقي الدين النبهاني الفلسطيني ـ مؤسس حزب التحرير ـ ببعض الإخوانيين، فتحول من تلفيقية متأرجحة بين القومية والإسلامية إلى الإسلامية الخالصة. ونشير إلى أن صالح سرية (دكتوراه في التربية) ربما كان إخوانياً، لكنه كان تحريرياً بكل تأكيد، ثم أسس تنظيم الجهاد عام ١٩٧٤، الذي فجر العنف المسلح".

ومما له دلالته بالنسبة لرشيد رضا ـ هنا ـ اعتناؤه في هذ الفترة بكتاب **الاعتصام** للإمام الشاطبي، الذي يبحث في "السنة والبدعة"، في حين عُني شيخه الإمام محمد عبده بكتاب الشاطبي الآخر (**الموافقات**)، ففي الموافقات يركز الشاطبي على موضوعه "مقاصد الشريعة"، في حين يركز في الاعتصام على مبحث الهوية الذاتية. انظر: عبد الرازق، أحمد محمد جاد، ج٢، ص٩٥٤ (م.س) وشفيق، منير، **الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات**، ص٢٣، وجزماتي، حسام، **حزب التحرير**، ص٦، ٩-١٠ (بحث مقدم لموسوعة: **مصائر الأحزاب السياسية في الوطن العربي** التي يشرف عليها المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، دمشق، ١٩٩٨)، والسيد، رضوان، ص٤٢، ٦٥ (م.س).

٤٣ من أمثال طه حسين ومحمد حسين هيكل، انظر عبد الرازق، محمد أحمد جاد، ١، ١٤٤ (م.س).

٤٤ هنا نستخدم مفهوم الجابري عن السلفية التي تعني ملاحقة النموذج والقياس عليه، والنموذج هنا بالنسبة للتراثي هو القرون الأولى وبالنسبة للحداثي هو التاريخ الأوروبي، وعصر التنوير.

٣. اللحظة التاريخية لولادة المصطلح:

إذا كنا لا نستطيع أن نحدد بدقة اللحظة التي ولد فيها "التجديد" الإسلامي "المنضبط بالنص"، فإنه يمكننا مقاربته في الحقبة الزمنية الممتدة بين منتصف الخمسينيات وأوائل الستينيات.[٤٥]

لقد شهدت تلك الحقبة ظهور الترجمة العربية لكتاب محمد إقبال **تجديد التفكير الديني في الإسلام** التي قام بها عباس محمود عام ١٩٥٥، وكتاب **المجددون في الإسلام ـ من القرن الأول إلى الرابع عشر** في العام نفسه لعبد المتعال الصعيدي. ودعا إقبال في كتابه العالم الإسلامي ليقدم "في شجاعة على إتمام التجديد الذي ينتظره"،[٤٦] أما الصعيدي فقد حاول إثبات أن الإسلام "يتسع للتجديد"،[٤٧] وذهب يبحث في تأصيله من القرآن والسنة،[٤٨] ليخلص أخيراً إلى الدعوة إلى الإيمان "بالمجدد المنتظر"!.[٤٩]

وربما يؤكد ما نذهب إليه في هذه المقاربة الزمنية، أن الصعيدي نفسه كان قد أصدر كتابه **تاريخ الإصلاح في الأزهر** في أوائل الخمسينيات، الذي يعتمد فيه على مصطلح "الإصلاح" بشكل كلي، ودعا فيه إلى "المصلح الثائر"، [٥٠] ولم يستعمل مصطلح "التجديد" إلاّ من بعيد، حتى إذا كتب "المجددون في الإسلام.." كان المصطلح الأساس هو "التجديد"، والذي استخدمه بوصفه مرادفاً أو بديلاً "للإصلاح".

وربما كانت أجواء تلك المرحلة سانحة لتقبل المصطلح خصوصاً بعدما ساءت سمعة "الإصلاحية"، بسبب تفريخها "للتغريبيين". وهكذا لم تعد تتمتع بتلك الرمزية المعبرة عن

---

٤٥ ودعا إليه (أمين الخولي) في مقال له في مجلة الرسالة عام ١٩٣٣ تحت عنوان "التجديد في الدين"، انظر: **الرسالة** (مجلة)، عدد١٣، (١/٢) أعيد طبعها بإشراف محمد يوسف نجم (بيروت: دار صادر؛ الكويت: شركة النور، ١٩٨٥)، ص١٣. ولكن لم يتم تداوله آنذاك.

٤٦ محمد إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، ترجمة عباس محمود (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والنشر، ط٢، ١٩٦٨)، وكلمة "التجديد" هي ترجمة عباس محمود للكلمة الإنجليزية Reconstruction، ص٢٠٦.

٤٧ عبد المتعال الصعيدي، (القاهرة: مكتبة الآداب، ط١، ١٩٥٥)، ص٧.

٤٨ م.ن، ص٧ـ٨.

٤٩ م.، ص٥٨٦ كبديل عن فكرة المهدي المنتظر، "وإنه ليجب على المسلمين بعد هذا أن يزيلوا من نفوسهم فكرة المهدي المنتظر، وأن يضعوا بدلها فكرة المجدد المنتظر. لينهض بهم في هذا الزمان"، ص٥٨٩. وكلا الفكرتين (المهدي المنتظر)، و(المجدد المنتظر)، مبنية على منطق تفكيري واحد هو (المخلّص المنتظر).

٥٠ ص٢١٩، "والتاريخ شاهد على أن الإصلاح لا يتم إلاّ بالثورة"، ص٢٢٠ والكلام يأتي في سياق نقد المنهج الذي اتبعه المراغي شيخ الأزهر في الإصلاح، وهو التدرج البطيء.

روح النهضة والتغير الإسلامي. ومن ثمّ فقد كان طلاق الإصلاحية غير قابل للعودة حيث بدت بمظهر الاستلاب للغرب، وبذلك أخذ شعار الإصلاح ينزوي إلى الظل.

في هذا الحين كان "التجديد" الحداثي قد اتجه هو الآخر إلى الغياب مع صعود المد القومي، وانقسام هذا الاتجاه إلى أيديولوجيات (مستوردة) متناقضة، ومتصارعة، بعدما أخذت الأنظمة القومية تجيّر مكتسباتها لبناء زعامتها المحلية،[٥١] فلم تعد تقبل من الفكر والأيديولوجيا إلاّ ما يدعم مركزها السياسي، وأصبحت تستبعد أو تنفي من لا يخدم هذا التوجه. وبذلك دخلت الثقافة القومية أزمتها التي لا تزال في متاهتها، والتي كان أهم تجلياتها ما يعرف بأزمة "المثقف والسلطة".

في تلك الأوقات التي كان فيها أوج صعود المد القومي حيث وقع غالبية الإسلاميين تحت وطأة إحساس عميق بالتحدي والانهزام حتى على مستوى الشارع الجماهيري، وبملاحظة الظروف السياسية في المنطقة العربية، والعالم الإسلامي، وتعقد المشكلة الفلسطينية، شعر المثقف المسلم أنه محاصر على المستوى السياسي والثقافي معاً، الأمر الذي رفع حدة الصراع وهو الذي وَلّدَ العنف المتبادل بين الحركات الإسلامية والأنظمة الحاكمة. لقد صارت حاجة الفكر الإسلامي للنشاط في استنفاره "الانفعالي" إلى "رمز"، أو "شعار" بديل، أمراً ملحّاً، فكان ذلك ممهداً لتقبل شعار "التجديد"، الذي أمكن إيجاد مشروعية له[٥٢] من خلال النص النبوي المعروف.

٤. انتقاد "التجديد":

بالطبع تعرّض "التجديد" ـ الذي انطلق في بداية هذا القرن ـ إلى انتقادات واسعة ربطته بالتجديد التركي الذي أنهى الخلافة العثمانية، حيث "رأى الإصلاحيون في رجالات الدولة الوطنية (أنصار هذا التجديد) مصطفى كمالات محتملين"،[٥٣] يحملون العداء "اليعقوبي" للإسلام،[٥٤] وكانت أولى الانتقادات الموجهة هي "الاستلاب" للغرب، أو ما سماه رشيد رضا بـ "التجديد التقليدي"[٥٥] للغرب.

---

٥١ برهان غليون، **اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ط٢، ١٩٩٠)، ص٨.

٥٢ لأن "التجديد" بوصفه تعبيراً عن التغيير، جاء ضرورة فرضت نفسها، ولم يكن الحديث عن "التجديد" مجرد استنباط من النص النبوي!.

٥٣ السيد، ص١٦٦ (م.س).

٥٤ م.ن، ص٥٦.

٥٥ رضا، ص٥١٩ (م.س).

أما الانتقاد الثاني أو على الأصح "التهمة" فهو "الإلحاد"، حيث هؤلاء الذين حاولوا "انتحال هذا اللقب الشريف (التجديد) في هذا العهد (هم) زعنفة من الملاحدة".[٥٦]

وعلى أساس هذين الانتقادين الرئيسين "للتجديدية" الحداثية، سرت عدوى التهمة إلى مؤسسي المدرسة الإصلاحية: الأفغاني وعبده، ليتهمهم مثلاً مصطفى صبري "رئيس المشيخة في السلطة العثمانية سابقاً" بالتآمر على الدين، ويشير إلى عبده على أن حقيقته هي العدو الماكر للدين!،[٥٧] ولينتقل هذا الانتقاد من جهة أخرى عبر التشاكل الاصطلاحي مع التجديد "الحداثي"، الأمر الذي أدى إلى الخلط بين الاثنين ليصبح النقد الموجه إلى الحداثيين موجهاً إلى التجديديين الإسلاميين، كما حصل مع النقد الذي قام به محمد محمد حسين في (حصوننا مهددة من داخلها، ١٩٧٠)، ثم محمد سعيد رمضان البوطي (في حوار حول مشكلات حضارية)[٥٨] وغيرهم كثيرون.

إذاً فقد استصحبت هذه الانتقادات نفسها فيما بعد في الحكم على "التجديديين الإسلاميين"[٥٩] أنفسهم، على الرغم من تغير مضمون شعار "التجديد" الذي بدأ برفعه

---

٥٦ م.ن، ص٥٢٠، والرافعي، مصطفى صادق، **تحت راية القرآن: المعركة بين الجديد والقديم** الذي يهدف في كتابه إلى: "إسقاط البدعة الجديدة التي يريد دعاتها تجديد الدين واللغة والشمس والقمر"! (بيروت: دار الكتاب العربي، ط٧، ١٩٧٤)، ص١٠.

٥٧ مصطفى صبري، **موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين**، ج١، ص١٣٣-١٣٤. "أما النهضة الإصلاحية المنسوبة إلى الشيخ محمد عبده، فخلاصته أنه زعزع الأزهر عن جموده على الدين، فقرب كثيراً من الأزهريين إلى اللادينيين خطوات، و لم يقرب اللادينيين إلى الدين خطوة وهو الذي أدخل الماسونية في الأزهر بواسطة شيخه جمال الدين الأفغاني كما أنه هو الذي شجع قاسم أمين على ترويج السفور"، ثم يتساءل: "فما هي إذاً حقيقة موقف الشيخ من الدين؟ هل هو صديقه الساهر أو عدوه الماكر؟ وما سر إصرار الأقلام العصرية على إكباره وإعلاء منزلته بين العلماء؟" مؤمناً بذلك على تآمره ضد الدين (بيروت: المكتبة الإسلامية، ط١، ١٩٥٠)، ص١٤٣.

٥٨ البوطي، محمد سعيد رمضان، **حوار حول مشكلات حضارية** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٤، ١٩٩٠)، ص٣٤-٣٨، وانظر: كتابه: **وهذه مشكلاتنا**، حيث يتهم عبده وعموم المدرسة الإصلاحية بالتآمر مع الاستعمار على الدين! (دمشق: مكتبة الفارابي، ط٢، ١٩٩٤)، ص٣٧-٣٨.

٥٩ انظر: جمال سلطان، **تجديد الفكر الإسلامي** (الرياض: ط١، ١٩٨٦)، وعمر، أمين حسن، التجديد الإسلامي والعلمانيون الجدد، صحيفة ألوان، عدد٣٠، (١٩٨٤)، إذ يقول الأخير مثلاً: "وظاهرة (الإسلاميون الجدد)، أو (العلمانيون الجدد) إذا أردنا أن نسمي المسميات بأسمائها، لم تنبت في الهواء و لم تنشأ في فراغ، بل هي إحدى ردات فعل الفكر القومي العلماني بإزاء ظاهرة الصحوة الإسلامية، فاتجاه الرفض والقمع والمصادرة واكبة اتجاه آخر أكثر عقلانية..."!. نقلاً عن حاج حمد، محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (بيروت: دار ابن حزم، ط٢، ١٩٩٦)، ج١، ص١٦٥. ومحمود الطحان، الذي يرى مثلاً أن بعض المنحرفين يبثون أفكاراً غريبة عن الإسلام وأحكامه، لم يقل بها أحدٌ من المسلمين من سلف الأمة وخلفها زاعمين أنها من الإسلام مستغلين اسم التجديد الوارد في السنة النبوية، وما أفكارهم هذه بتجديد، وإنما هي تهديم لأحكام الإسلام وتخريب لقواعده وأصوله =

"الحداثيون" نظراً للقرابة التي تصلهم بالمدرسة الإصلاحيّة كما نوهنا إليه آنفاً، لتصبح تهماً لاصقة بالتجديد باستمرار!.

ب. التجديد "بوصفه مفهوماً":

إذاً فقد كان التجديد وريث الإصلاح وامتداداً له. وكما أن مفهوم "الإصلاح"[٦٠] لم يعن أكثر من التغيير الفكري بغرض النهوض، فإن "التجديد" أيضاً لم يكن منذ بدأ أكثر من ذلك.[٦١]

أما وسائل التغيير وموضوعاته وأدواته فذلك أمر بقي رهيناً لتفسيرات الأزمة نفسها، وهكذا يوجد مع كل تفسير مفهوم خاص "للتجديد"، ومن هنا أصبح مفهوم "التجديد" غائماً، محدود الفاعلية في الخطاب الإسلامي خصوصاً مع وجود تعبيرات بديلة أكثر وضوحا.

وإذا كانت الأزمة التي انشغل فيها الفكر الإسلامي تشفّ عن "تحديات الغرب" المتمثلة في هيمنته الحضارية والسياسية والاجتماعية... إلخ، وتوقّف فاعلية الإسلام في الحياة الراهنة، فإن التراث[٦٢] هنا يصبح أحد أهم العناصر التي تدخل في عملية "التجديد" والتغيير، لأنه يختزل التجليات المعرفية والثقافية للحضارة الإسلامية عموماً.

وفي تفسير آلية فعل هذه "التحديات"، بقي الفكر الإسلامي جزئيّاً ومباشراً حتى الستينيات من هذا القرن، وتحديداً مع مالك بن نبي، حيث بدأت تنفذ التحليلات عميقاً إلى تحليل الوعي الإسلامي والعربي، حتى استطاعت في نهاية السبعينيات أن

= وتشويش لأفكار المسلمين وتطويع للإسلام ونظمه كي يتقبل الأنظمة الدخيلة باسم الإسلام الجديد (...) أنها دعوة لهدم الإسلام والتفلت من أحكامه ونظمه والثورة على تراثه الفقهي لكن بدون مواجهة التيار الإسلامي ومعاداته، وإنما بالمشي معه لكن بلبوس إسلامي جديد"، ص١، "وهكذا بثوا أفكارهم هذه في مجلة أطلقوا عليها (مجلة المسلم المعاصر) حتى وصل الأمر ببعضهم أن سمى فكرتهم أو دعوتهم باسم (اليسار الإسلامي)، ولكن دعوتهم هذه لم تلق رواجاً، و لم يكترث بها أحد..."، ولينتهي إلى نتيجة أن هذه المجلة تموّل من جهات مجهولة! واتهم دعوة التجديد أنها "تمارس سلوك المغالطة واصطياد الرعاع"، ص٩، وتدعو "للتفلت وعدم المحافظة"، ص٢٠، فهي دعوة منحرفة "تريد التفلت من الدين الإسلامي وتطويع أحكامه لتوافق ما يريد الحكام، مستغلة اسم التجديد، والحقيقة أنها دعوة إلى الهدم لا إلى التجديد"، ص٣٣ (م.س). وقريباً من هذا يحدد البوطي موقفه من التجديد حيث يرى فيه كيداً للدين وتآمراً عليه!، فـ "الإسلام لا يجدد (..) ولا يتجدد" لأنه ليس فكرة إنسانية بل هو منهج إلهي، يعث على التجدد في حياة المسلمين. (حوار صحفي، **صحيفة المستقلة**، العدد١٤٧، السنة الثالثة، ١٩٩٧، ص٨).

٦٠ انظر: هامش (٢٤)، ص٦.

٦١ الصعيدي، عبد المتعال، ص٧ (م.س)، ويرى محمد عمارة، **تجديد الفكر الإسلامي**، (م.س)، ص١١، أن التجديد يعني أكثر من "التغيير" أو مصطلح "التطوير" حيث لا يستلزم ارتباط الجديد بالقديم وارتباط النص وتقيد به.

٦٢ نقصد بالتراث هنا مفهوم النص وليس النص نفسه الذي هو وحي إلهي، وعندما نطلق مصطلح التراث فإنما نعني به التراث الإسلامي حصراً.

تقدم تفسيراً عميقاً للأزمة التي كان أحد تجلياتها مراوحة الخطاب الإسلامي حول مشكلات ومفاهيم متكررة طوال عقود بدءاً من هذا القرن، وتفسيراً لأسباب تحلل المدرسة الإصلاحية على المستوى "الأبستمولوجي".[٦٣]

ومع بروز "التجديد" بوصفه شعاراً جديداً للتغيير في الفكر الإسلامي تنافس أصحاب الاتجاهات المختلفة فيه، انطلاقاً من الحالة "السجالية" الدائرة بين من يتبنى "التقليد"، أو مقولات "التراث" بحذافيرها، وبين من يدعو "للاجتهاد" المفتوح...، وهكذا لم تخرج فهوم التقليديين للتجديد عما رأيناه في التراث بين إحياء الدين بتطبيقه محاربة البدعة وإحياء السنة، على أساس أن فهم الدين اكتمل بشكل أو بآخر ليصبح الدين مساوياً للتراث! إلاّ أن دراسة هذا المفهوم عند الاتجاهات التي تتبناه، يكشف لنا أربع مجموعات متمايزة في تفسيرها لمضمون "التجديد".

١. المجموعة الأولى: استنساخ الفهوم التراثية واجتهاد مستجدات العصر:

إن أصحاب هذه المجموعة يرون في التجديد مصطلحاً تراثياً صرفاً، بل هو مصطلح شرعي لثبوته بالنص النبوي الذي سبق ذكره.[٦٤]

ولا يشكل التجديد هنا مفهوماً أساسياً في الخطاب، تماماً كما كان السلف رحمهم الله. ولكن الذي دفعهم لتداوله بروزه بوصفه مصطلحاً فرض نفسه، لتصبح تأكيداتهم لتفسيرات السلف له صورة من صور الدفاع عن النفس من خلال سحب المشروعية من الطروحات الإسلامية الحديثة الأخرى.

وفي استمرار تقديس التراث بما فيه من شخوص، ومتابعة حمل عبء التقليد ما يحفّز على هذا التوجه.

ويدخل في هذا الاتجاه عموم التيار السلفي بصوره المختلفة "المذهبي واللامذهبي"، ويعدّ محمد سعيد رمضان البوطي من بين من يمكن تصنيفهم ضمن هذه المجموعة،[٦٥] وكذلك محمود الطحان بوصفه نموذجاً مثاليّاً للسلفي اللاّمذهبي في الإطار نفسه.[٦٦]

---

٦٣ أبو القاسم حاج حمد، ج٢، ص٣٣٥، ومحمود البطل، ص٢٣١ (م.س).

٦٤ انظر على سبيل المثال سلطان، ص٥٩، م.ن، والبوطي، **وهذه مشكلاتنا**، ص٣٧، والطحان، محمود، م.ن، وغيره.

٦٥ كمثال أيضاً يقول: "المراد بتجديد الدين إزالة ما قد تراكم عليه في تلك المدة من غبار البدع والتزايدات وتنقيته من مخالفات العابثين والمبدلين والمشوهين حتى يعود إلى فحوى الجديد، ويتجلى عليه ألق الوحي وينبعث فيه من جديد أنس النبوّة"، م.ن، ص٣٧.

٦٦ انظر الطحان، ص٣-٤، م.س، وقد سبق لنا أن أشرنا إليه في الصفحة ٦.

إن هذا التفسير يعبّر عن بنية تفكير كاملة تتميز بانغلاقها على التراث. ولكن، وتحت ضغط الحياة المتطورة، يجد هؤلاء أنفسهم في مأزق الانفصال عن الحياة العملية مما يدفعهم للاعتراف بالاجتهاد المحدود بـ "مستجدات العصر"، واعتباره لوناً من التجديد ضمن المناخ التراثي.

ولكن ربط الاجتهاد بمستجدات العصر يكشف عن لون من التبنّي الحذر للتغير، ويعكس تصوراً لوجود الأزمة خارج وعي المسلمين وعقولهم بشكل أساسي، وهكذا فتغطية مستجدات العصر بحلول شرعية هو "التجديد".

ب. المجموعة الثانية: مقاربة الاجتهاد المفتوح / تفاعل العقل والنص:

ترى هذه المجموعة في "الاجتهاد" بمفهومه العام والمفتوح مطابقة لمعنى "التجديد" حيث "الاجتهاد تعقل واكتناه لحقائق هذا التشريع وأسراره"، أو "التفاعل بين عقل المسلمين وأحكام الدين الأزلية".

ويتصدر قائمة هذه المجموعة: محمد إقبال الذي يرى أن أساس الحركة في بناء الإسلام هو الاجتهاد، بتحرير الفكر الإسلامي الحديث "رغبة في إقامة الشريعة من جديد في ضوء الفكر والخبرة في العصر الحديث" ويرى أن على العالم الإسلام "وهو مزود بتفكير عميق نفاذ وتجارب جديدة ينبغي عليه أن يُقْدِمَ في شجاعة على إتمام التجديد الذي ينتظره، على أن لهذا التجديد ناحية أعظم شأناً من مجرد الملاءمة مع أوضاع الحياة العصرية وأحوالها.. يجب أن نفتح أعيننا على ما ينطوي عليه الإسلام من معنى وعلى مصيره"[٦٧] وكذلك عبد المتعال الصعيدي[٦٨] وأمين الخولي[٦٩] وهم من أوائل الذين تبنّوا هذا المفهوم.

---

٦٧ محمد إقبال، ص (٢٠٦-٢٠٧)، ص١٧٦، (م.س)، وفكرة الاجتهاد "وقد ثبتت أقدامها وبسط في آفاقها آراء فلسفية حديثة، كانت تفعل فعلها منذ زمان طويل في التفكير الديني والسياسي للشعب التركي... وإذا كانت نهضة الإسلام أمراً واقعاً، وأنا أعتقد أنها أمر واقع فلا بد لنا من أن نفعل يوماً ما فعله التراك، فنعيد النظر في تراثنا العقلي، فإذا لم نستطع أن نضيف جديداً إلى التفكير الإسلامي العام فقد نوفق عن طريق النقد المحافظ السديد لكبح جماح حركة التحلل من الدين التي تنتشر بسرعة في العالم الإسلامي" وإنه ليتجلى في التجربة التركية "أثر الاجتهاد في التفكير والنشاط في العصر الحديث" ص١٧٦، يبدو إقبال معجباً بالنهضة التركية وهو ما لا يمكن تفسيره بسهولة فإقبال ينظر إلى القرآن على أنه "يرى [كذا] وجوب الجمع بين الدين والدولة، بين الأخلاق والسياسة في تنزيل واحد" ص١٩١، ويظهر بمظهر التوفيقي حين يرى تطور الشريعة، ص١٩٤ وعلى سبيل المثال حاول تبرير المساواة في الطلاق والانفصال والمواريث بين الرجل والمرأة من الأمور الممكنة في الشريعة، ونحن نرى في هذا الموقف نزوعاً نحو علمنة الدولة والدين!. وجدير بالإشارة هنا إدراك إقبال لخطورة التجديد ومزالقه إذ يقول: "إننا نرحب من أعماق قلوبنا بتحرير الفكر في الإسلام الحديث، ولكن ينبغي لنا أن نقرر أيضا أن لحظة ظهور الأفكار الحرة في الإسلام هي أدقّ اللحظات في تاريخه، فحرية الفكر من شأنها أن تنزع إلى أن تكون من عوامل الانحلال، أضف إلى هذا أن زعماء الإصلاح في الدين والسياسة قد يجاوزون في تحمّسهم لتحرير الفكر الحدود الصحيحة للإصلاح إذا انعدم ما يكبح جماح حميتهم الفتية" ص١٨٧.

٦٨ الصعيدي، **المجددون**، ص٧ (م.س).

٦٩ أمين الخولي، **المجددون في الإسلام** (١٩٦٣)، **الأعمال الكاملة** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢)، ص٣٢، ٦٢.

ومن المعاصرين القرضاوي الذي يرى التجديد جمعاً بين "القديم النافع والجديد الصالح"،[٧٠] و"انفتاح على العالم دون الذوبان فيه"،[٧١] تبدو مقاربته للتجديد مع الاجتهاد كما يلي: "الاجتهاد تجديد في الجانب الفكري والعلمي، أما التجديد فيشمل الجانب الفكري والجانب الروحي والجانب العملي"،[٧٢] إذاً فهو على المستوى الفكري واحد، لكنه يختلف عنه في المستوى "الحركي"، و"الروحي".

يمكن أن ننسب إلى هذه المجموعة أيضاً بعض المفكرين من أمثال عمر عبيد حسنة،[٧٣] ومنير شفيق،[٧٤] وكمال أبو المجد.[٧٥]

كما يمكن اعتبار فتحي الدريني من هذه المجموعة الذي يرى أن التجديد هو في "الإبداع الفكري المتجدد (...) الذي يجلو الحقيقة الإسلامية للعقول".[٧٦]

وكذلك حسن الترابي، الذي ينتقد "الذين يقصرون التجديد على إحياء روح التدين، ويرتابون في تجديد يتعرض لأشكال التدين وأحكامه المرنة"[٧٧] على أساس أن التجديد دعوة "لا تعدو أن تكون اجتهاداً"[٧٨] "جماعياً"[٧٩] نظراً وعملاً "لبناء نموذج جديد يوحد العنصر الشرعي الخالد في الواقع الظرفي الجديد، فيضاهي النموذج الأول في مغزاه الديني"[٨٠] وهكذا يكون للتجديد الديني "وجهان اثنان من داخل الشريعة سمي أدناهما إحياءً وأقصاهما تطويراً للدين".[٨١]

---

٧٠ يوسف القرضاوي، **لقاءات وحوارات حول قضايا الإسلام والعصر** (القاهرة: مكتبة وهبة، ط١، ١٩٩٢)، ص٨٥.

٧١ م.ن، ص٨٥.

٧٢ م.ن، ص٨٦.

٧٣ عمر عبيد حسنة، **رؤية في التغيير** (بيروت: المكتب الإسلامي، ط١، ١٩٩٤)، ص٣٦-٣٧، حيث يرى التجديد "نوع من التكليف باستمرار التصويب، وتقويم الانحراف وضبط المسيرة... [يتركز حول] إعادة المعايرة للواقع والتقويم له بقيم الكتاب والسنة... [و] عودة إلى إعادة تحريك وتشغيل آليات التغيير الاجتماعي والتعامل مع السنن الجارية"

٧٤ منير شفيق، **أولويات أمام الاجتهاد والتجديد**، ص٦٦.

٧٥ أبو المجد، أحمد كمال، **رؤية إسلامية معاصرة: إعلان مبادئ** (القاهرة: دار الشروق، ط٢، ١٩٩٢)، ص٤٤، ٥٣.

٧٦ محمد فتحي الدريني، **مناهج الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي**، ضمن تجديد الفكر الإسلامي (مالطا: ط١، ١٩٩١)، سلسلة الفكر الإسلامي المعاصر، ٢، ص٢٥ (م.س).

٧٧ حسن الترابي، **تجديد الفكر الإسلامي** (جدة: الدار السعودية للنشر، ط٢، ١٩٨٧)، ص١٧٦ (م.س).

٧٨ م.ن، ص٣٢.

٧٩ "وليس منوطاً برجل من الرجال نسميه المهدي إن كان صادقاً، ونسميه الدجال إن كان كاذباً..." ولكن التجديد "مسؤولية الجماعة لأنها هي المستخلفة"، م.ن، ص٣٦.

٨٠ م.ن، ص١٣٤.

٨١ م.ن، ص١٢٥.

أما عمارة فيرى التجديد "سلفية عقلانية ـ مستنيرة"،[٨٢] ولكن الأزمة التي يغرق فيها المسلمون عامّة شمولية فلا بدّ أن يكون التجديد استصحاباً للنصوص للتلاحم مع الواقع الجديد[٨٣] وهكذا "بالعقلانية والاجتهاد".[٨٤]

تكشف هذه الرؤية "للتجديد" عن عجز نسبي في تلمس حقيقة المشكلة (الأزمة)، ولهذا فالاجتهاد هنا هيولي مجاله كل شيء، ومن الواضح أن هذه المجموعة تنزع إلى تصوير الأزمة في الواقع أكثر منها في العقل المسلم، من هنا يمكن فهم أطروحة الترابي ـ مثلاً ـ في "تجديد أصول الفقه" على أنها تعبير عن هذا النزوع القانوني.

على أنه لابُدّ هنا من الإشارة إلى أن تعريف التجديد لا يصف بشكل صارم المشروع التجديدي بقدر ما هو تعريف إجرائي للمفهوم. وهو الأمر الذي يسمح لنا بتصنيف هؤلاء جميعاً في فئة واحدة على الرغم من التباين الكبير بينهم، ذلك لأننا نركز على تعريف المصطلح كما أشرنا قبل قليل.

إن الدعوة للاجتهاد المفتوح قديمة أخذت ثورتها مع المدرسة الإصلاحية.. مما يعني في النتيجة أن المفهوم هنا لا يقدّم جديداً حول موضوع التغير، اللهم إلاّ الربط بين التجديد بوصفه مصطلحاً والاجتهاد بوصفه مضموناً لإضفاء الشرعية عليه.

وهكذا فالبحث في خلفية هذا المفهوم هنا هو بحثٌ في ملابسات تاريخ الدعوة إلى الاجتهاد ليس إلاّ.

ج. المجموعة الثالثة: إسلامية المعرفة وإصلاح مناهج الفكر/مقاربة "أزمة الحضارة":

واضح تماماً كيف كانت المجموعتان السابقتان تركزان على وسيلة "التغيير" أكثر من موضوعات التغيير حيث تنقلب المسألة هنا إلى العكس. يمثل هذه المجموعة رجالات (المعهد العالمي للفكر الإسلامي) ١٩٨١.

قام المعهد العالمي للفكر الإسلامي على أساس تشخيص للأزمة بأنها "فشل المدرسة

---

٨٢ محمد عمارة، **أزمة الفكر الإسلامي المعاصر** (القاهرة: دار الشروق الأوسط، ١٩٩٠)، سلسلة الإسلامي دين الحياة / ٥، ص٨٣.

٨٣ م.ن، ص٢١، ويرى عمارة أن التجديد والحداثة نقيضان، ص٢٠. وهذه المقابلة غير ممكنة بالأساس لأن الحداثة تعبير عن حالة تغيير مرتبطة بشروط تاريخية وموضوعية خاصة متعلقة بالغرب وهي مفارقة جذريّة لحالة التغيير الإسلامية.

٨٤ محمد عمارة، **تجديد الفكر الإسلامي عند محمد عبده ومدرسته**، ص١١ (م.س). "الإمام المتنور والتجديد بالإسلام" (مجلة ٤٥٤، ١٩٩٦/١٢)، ص٣٦.

التقليدية التاريخية"[٨٥] للفكر الإسلامي في تغيير الواقع والتحكم فيه، وأن الأزمة إنما وجدت في ظل "المنهج التاريخي التقليدي"[٨٦] كما تبدو تجليات الأزمة أيضاً في مظاهر الاستلاب للغرب، في فكر وثقافة "النخبة"، وهو ما يتكشف عن "أزمة المنهجية العلمية".[٨٧] وهكذا فالتجديد هو من أجل "الخروج عن الحلقة المفرغة من التقليد التاريخي، أو التقليد الدخيل الأجنبي".[٨٨] وبالتالي يتلخص التجديد في عبارة "إصلاح مناهج الفكر، وإسلامية المعرفة"،[٨٩] وهي العبارة التي صارت شعار المعهد لمدة طويلة.

١. أما إصلاح مناهج الفكر الإسلامي: فيهدف إلى "إعادة تشكيل العقل المسلم"[٩٠] "من خلال ممارسة النقد والمراجعة للذات لتحديد موطن الخلل والإصابة وإدراك آليات التوليد فيها ثم التركيب الذي يحقق الأصالة الإسلاميّة والمعاصرة" معاً ويمكّن "الأمة من الشهود الحضاري".[٩١] وهنا تصبح إعادة قراءة "نص الوحي" مسألة أساسيّة والعودة منها بأثر رجعي إلى قراءة التراث مرة أخرى. وبالطبع إن ذلك لا يتم إلاّ بالبحث عن مناهج جديدة.

٢. وأما إسلاميّة المعرفة: فهي منهج يهدف للاستفادة من المعرفة الإنسانيّة، على أساس أنها إرث فكري إنساني مشترك بربطها بالإيمان، وضبطها بكليات الإسلام، انطلاقاً من التفريق "بين العلم من جهة، وبين منطلقاته، وهدفه، وحكمته من جهة أخرى"،[٩٢] وربما ـ أيضاً ـ ينطوي منهج "إسلامية المعرفة" على إنتاج المعرفة المنضبطة بالقيم الإسلامية.

---

٨٥ عبد الحميد أبو سليمان، **أزمة العقل المسلم** (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٣، ١٩٩٤)، ص٤٠.

٨٦ م.ن، ص٤٠.

٨٧ طه جابر العلواني، **إصلاح الفكر الإسلامي: مدخل إلى نظم الخطاب الإسلامي المعاصر** (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٣، ١٩٩٥)، ص٧٢-٧٣.

٨٨ عبد الحميد أبو سليمان، (م.س).

٨٩ طه جابر العلواني، ص٦٧ (م.س). والملاحظ أن المؤلف استعمل كلمة (إصلاح) في عنوان الكتاب ويتناولها في الكتاب بوصفها مرادفاً لـ"التجديد".

٩٠ وهو عنوان كتاب عماد الدين خليل: "حول تشكيل العقل المسلم" من إصدارات المعهد عام ١٩٩١ (سلسلة قضايا الفكر الإسلام، ٦) وهي الطبعة الثالثة والمعدّلة للكتاب، وكان الكتاب قد نشر للمرة الأولى ضمن سلسلة كتاب "الأمة" في قطر ١٩٨٣. ثم أعاد الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية في الكويت نشره سنة ١٩٨٩. جاء على غلافه أن هذا الكتاب "تشخيص لما أصاب العقل المسلم وما صده عن المضي في الدرب إلى غايته، وبيان للمرض الذي أدى إلى عقمه بعد التوهج والإبداع.. إنه دعوة إلى إعادة تشكيل عقل الأمة الإسلامية وبناء عالم أفكارها وترميم نسقها الثقافي".

٩١ طه جابر العلواني، ص٧٦-٧٩ (م.س).

٩٢ م.ن، ص٧٠.

بَيْدَ أن الفصل بين "إصلاح مناهج الفكر" الإسلامي، و"إسلاميّة المعرفة"، يبدو غير دقيق، ذلك أن هناك جدلاً بين "المعرفة"، و"مناهج الفكر"، فلا يمكن بلورة مناهج بحث معاصرة للفكر بمعزل عن النقد الموجّه للمناهج التقليدية، بل يمكننا إضافة أدوات ووسائل البحث التي توصلت إليها الحضارة المعاصرة (الغربية)، خصوصاً فيما يتعلق بأدوات تحليل "النص اللغوي" فضلاً عن العلوم الاجتماعيّة التي تمكّن من فهم موضوعات النص.

وعلى الرغم مما يثيره مصطلح "إسلامية المعرفة" من إشكالات أهمها توهم القراءة "الأيديولوجية" للمعرفة،[٩٣] فإن مدلوله ـ وإن اختلف فيه الذين نادوا به ـ[٩٤] يشكل في النهاية خطوة متقدمة لاقتحام منجزات العصر وتحدياته.

لقد أدت "الموازنة" بين (إصلاح مناهج الفكر) الإسلامي و(إسلامية المعرفة) إلى محاولة ضبط خطوات "المنهجية" قبل ولادتها! بفهوم كلية مستقاة من نص الوحي بدلاً من التقيد بالنص نفسه!.[٩٥]

وإذا كانت رؤية المعهد "للتجديد" تبدو تجزيئية فإنه قد تجاوز ذلك فيما بعد إذ تطور مفهوم "إسلامية المعرفة" ليصبح غير مفصول عن إصلاح مناهج الفكر.[٩٦]

فبغض النظر عن التفسيرات الممكنة "لإسلامية المعرفة"، فإن المعهد العالمي بوصفه مؤسسة عندما تبنّى هذا المنهج تبنّاه بصورة "الفكرة المنهجية المنضبطة"،[٩٧] في بادئ الأمر، ثم رأى فيها منهجية معرفية لا تقبل هذا الضبط، وإنما تسعى دائماً (إلى التجدد، والتبلور، واكتشاف الذات"،[٩٨] وهكذا لم يغفل المعهد "عن خصائص هذه القضية المنهجية، والمعرفة التجديدية، التي قد لا تتبلور بشكل محدد قبل مضي عقود من السنين، فهي ليست مما يمكن أن يحدد في إعلان مبادئ، أو بيان، أو برنامج

---

٩٣ يذكر العلواني أن: "خطاب إسلامية المعرفة كان ولا يزال يقابل بإنكار شديد، فلا يكاد يصل إلى المخاطبين من خلال محاضرة أو مقالة إلا وترتفع عشرات الأصوات لتعترض على دمج المعرفة بالإسلامية" (م.ن، ص٦٩).

٩٤ طه جابر العلواني، **المستقلة** (صحيفة)، العدد٨٣، ١٩٩٦، ص٩، حيث اعتبر العلواني أن هناك خمسة أو ستة مذاهب في تفسيرها.

٩٥ عبد الحميد أبو سليمان، ص١٠٧-١٦١ (م.س).

٩٦ حيث تم الدمج بينهما، وليصبح "إصلاح مناهج الفكر الإسلامي" فرعاً عن إسلامية المعرفة أو "المعبر عن الاستراتيجية" العملية للعمل الميداني (ورقة عمل) كما جاء في العنوان الفرعي لكتاب العلواني إصلاح الفكر الإسلامي (ط١، ط٢).

٩٧ طه جابر العلواني، **إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم** (دار الهداية، ط١، ١٩٩٥)، ص٣٨.

٩٨ م.ن، ص٥.

حزبي، بل هي معالم منهجية معرفية تسعى لتتجسد في معارف"،[٩٩] ولهذا لا يمكن تعريفها بشكل محدد، ولكن يمكن تقريبها للأذهان.[١٠٠]

وبهذا يتسع مفهوم إسلامية المعرفة بشعاره "الجمع بين القراءتين": قراءة الوحي وقراءة الكون، على أساس أن الوحي ــ بوصفه حقيقة مطلقة ــ معادلٌ موضوعيٌّ للكون،[١٠١] واكتشاف العلاقة المنهجية بين الوحي والكون، التي تكتسي ضرورة صفة التداخل والتكامل المنهجي.[١٠٢]

وعلى هذا، فإن المعهد قد تجاوز الرؤية "التجزيئية"، التي سبق أن وقع فيها بالفصل بين إصلاح مناهج الفكر الإسلامي وإسلامية المعرفة كما سبق أن ذكرنا، حيث يندمج هنا "إصلاح المناهج" في "إسلامية المعرفة" ليصبح شعار "إسلامية المعرفة" شاملاً لـ:

١. بناء النظام المعرفي الإسلامي.[١٠٣]

٢. بناء المنهجية المعرفية القرآنية.[١٠٤]

٣. بناء منهج التعامل مع القرآن الكريم "من خلال الزاوية المنهجية، باعتبارها مصدر مسلمات ما قبل المنهج".[١٠٥]

٤. بناء مناهج للتعامل مع السنة النبوية المطهرة، باعتبارها المصدر التفسيري البياني الملزم الوحيد للنص القرآني.[١٠٦]

٥. قراءة التراث الإسلامي قراءة سليمة، تخرج عن الدوائر الثلاث التي غالباً ما تحكم أساليب تعاملنا مع تراثنا في الوقت الحاضر: دائرة الرفض المطلق، ودائرة القبول

---

٩٩ م.ن، ص٧.

١٠٠ م.ن، ص٨.

١٠١ م.ن، ص١٠.

١٠٢ م.ن، ص١٩.

١٠٣ م.ن، ص٢١.

١٠٤ م.ن، ص٢١.

١٠٥ م.ن، ص٢٣.

١٠٦ م.ن، ص٢٥، إن بناء منهج التعامل مع السنة النبوية على مستوى (المرجعية) ـ أي بوصفها مصدراً للتشريع والتأويل ـ منبثق بالضرورة من بناء منهج للتعامل مع القرآن الكريم. أما على مستوى (التاريخية الاجتماعية والتشريعية) فإن ذلك منبثق عن تطبيق مناهج المعرفة (الأنثروبولوجية والاجتماعية ...إلخ). وللباحث دراسة تحليلية نقدية ـ أصولية في هذا السياق هي "طبيعة أحكام السنة المستفلة عن القرآن" ١٩٩٧،تهدف لنقد البناء الأصولي التقليدي واستكشاف آفاق البحث عن منهج جديد للتعامل مع السنة.

المطلق، ودائرة التلفيق والانتقاء العشوائي، كما لا يمكن أن تحقق القطيعة المعرفيّة مع ما يجب إحداث القطيعة معه من ذلك.[١٠٧]

٦. بناء منهج للتعامل مع التراث الغربي.

وبهذا الشمول لإسلاميّة المعرفة، تصبح مطابقة "للتجديد" الفكري وانتقادنا على هذا التوسيع في شموله (لقراءة التراث) يكمن في أن قضية إسلامية المعرفة في الأساس قضية "منهجية معرفية"، أما قراءة التراث فهي ممارسة لهذه المنهجيّة.

والمهم أن هذه المنهجيات ستتكون نتيجة جدل مستمر "مفترض" بين المناهج المقترحة، ودلالات النص الإلهي، حيث إنّ المناهج التي ستبنى اعتماداً على تصورات أولية (فرضية) عن النص، سوف تؤثر بدورها على دلالات النص، وستتولد دلالات جديدة تعود بأثرها على بلورة المنهج نفسه وهكذا.

وفي هذا الإطار تدخل مجمل الدراسات التي تبناها المعهد، والتي نرى أن بعضها يجب أن يتم تجاوزه والتخلي عنه بعد أن صار مفوتاً من الناحية النظرية، وخصوصاً أوائل مطبوعات المعهد.

د. المجموعة الرابعة: (خصائص الإنسان المعاصر) / بنية الفكر):

هنا يظهر التوجه نحو كشف الأزمة بأبعاد أكثر شمولية، وعلى مستوى "كوني"، حيث البحث في الأزمة انطلاقاً من الخصائص "الجديدة" للإنسان المعاصر. وهو الأمر الذي لم يفكّر فيه من قبل، فإذا كانت الحضارة الإسلامية قد استفادت مما حولها من الحضارات السابقة، فإن الحضارة الأوروبية استفادت من الحضارة الإسلامية وتجاوزتها. وهكذا تأتي خصائص الإنسان المعاصر في ثوب خصائص الإنسان الأوروبي ليس إلاّ،[١٠٨] هذا الإنسان الذي دخلت مفاهيمه ديار العالمين بقوة أضحت شئنا أم أبينا مفاهيم العالم.[١٠٩]

تتجسد المشكلة في خصائص الإنسان المسلم التي يمكن أن تختلف عن خصائص الإنسان المعاصر (العالمي)..، فالتجديد ـ من هنا ـ هو التوجه نحو العالمية نفسها،

---

١٠٧ م.ن، ص٣٠.

١٠٨ محمد أبو القاسم حاج حمد، ج١، ص٣٧٢ (م.س).

١٠٩ محمد عابد الجابري، **الدين والدولة وتطبيق الشريعة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٦)، ص١٣٤.

حيث سيكون الاختبار الحقيقي للفكر الإسلامي على محك التجربة البشرية الواسعة في إطار تصور كوني جديد، ليصبح تفاعلنا مع كل خبرات العالم الفلسفية "ضرورة لتقديم وإثارة ما لدينا على بساط العالمية الشاملة".[١١٠]

وربما كان السابق إلى هذه الرؤية في الفكر الإسلامي والعربي هو محمد أبو القاسم حاج حمد،[١١١] ١٩٧٩ في كتابه "العالميّة الإسلاميّة الثانيّة: جدلية الغيب والإنسان والطبيعة".

وهكذا فالتجديد هنا لا يسعى إلى "فهم المقولات الدينية عبر تواصلنا التاريخي الخاص كحضارة إسلامية، ولكن عبر العالمية الأوروبية التي تستوعب معالم تطوّرنا الحديث"[١١٢] بمعنى استيعاب شروط الوعي التاريخي للإنسان المعاصر في عالمية ضمن محاولة بناء جديد لمنظومة الفكر الإسلامي. استفادة من العقل الأوروبي وليس تماهياً معه.

وبالتالي يصبح الاجتهاد هنا بمفهومه العام والخاص، عنواناً شاملاً لوسائل التغيير المختلفة، التي تشتغل بدءاً من النص القرآني وصولاً إلى التراث الإنساني بما في ذلك مروراً بالتراث الخاص، وإذاً لا يمكننا هنا ضبط هذا التجديد بغير النص نفسه انطلاقاً من "محددات معرفيّة ومنهجية متطورة ثم اكتشافها علمياً في سياق التطور الفكري الغربي".[١١٣]

وهكذا في هذه الرؤية تتم قراءة كل تجربة الحركة الإسلامية بمفهومها الشامل وبأطروحاتها المختلفة، لنستخلص هذه النتيجة التي نضيفها إلى مفهوم التجديد. فانطلاقاً من هذا الأساس يمكن تقييم التجارب "التجديدية" كما يلي:

يفسَّر الفشل الذي أصاب حركات التجديد في تحقيق هدفها "بحكم تقييدها إلى مراحل التفكير السابقة، وبحكم تركيبها الانتقائي والتوفيقي".[١١٤] فإشكالية "الحركات الدينية أنها ما زالت تعالج بمنطق التدوين إشكاليات معاصرة لا يمكن معالجتها إلاّ باستلهام نظم معرفية معاصرة"،[١١٥] حيث "كانت تراوح في جو من

---

١١٠ محمد أبو القاسم حاج حمد، ج١، ص٣٧٤ (م.س).

١١١ وتوالت السلسلة، عند الجابري في **الخطاب العربي المعاصر**، ١٩٨١، ثم برهان غليون في **اغتيال العقل**، ١٩٨٦، وغيرهم.

١١٢ حاج حمد، ج١، ص٣٦٩، (م.س).

١١٣ محمد أبو القاسم حاج حمد، ج١، ص٧٣ (م.س).

١١٤ م.ن، ج٢، ص٣٣٥.

١١٥ محمد أبو القاسم حاج حمد، **الحركات الدينية والإشكالية المعرفية وعالمية الثقافة المعاصرة**، ضمن إشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر، ص٦٥، (م.س).

الأزمات الخانقة للتدهور ما بين تمثلها لمثالية الإسلام، وانطلاق العالميّة الأوروبيّة بإنجازاتها الوضعية، فحاولت أن تتحول بالجسد الآخذ في الموت لتعيد شحنه بمثاليات الإسلام، ضمن تعلقها بالمراحل السابقة، مع إضفاء مسحة تجديديّة وضعية على هذه المثاليات تجعلها ملائمة لخصائص التحولات الاجتماعيّة والفكريّة الجديدة، أي محاولة لتقريب الشقة بين واقع القوى الاجتماعيّة الحديثة، والمثل الإسلاميّة في حدود الاجتهاد الممكن (...) أي تحديث الإسلام دون مساس بأطره السلفيّة ليتناسب ورياح التغيير،١١٦ غير أن كل تطور أحدث في هذا المجال لم يلبث أن تحول إلى طاقة دفع للعالمية الوضعية، فقاسم أمين تبنى حرية المرأة في إطار أفكار محمد عبده، غير أن الثغرة التي فتحها سرعان ما اتسعت لتمضي بحرية المرأة ضمن المنهج الغربي الوضعي... بذلك لم تستطع حركات التجديد أن تسيطر على نتائج اجتهاداتها، وما ذلك إلاّ لأنها لم تكن قطباً مستقلاً بين سلفية المجتمع التقليدية، وقوى الوضعية الحديثة، وكان كل اجتهاد منها يتحول تاريخياً في النهاية لمصلحة القوى الوضعية، هكذا بدأ "جمال الدين الأفغاني"، و"محمد عبده" و"عبد الرحمن الكواكبي" و"رشيد رضا" وغيرهم..

وكذلك لم تستطع حركات التجديد تلك أن تقدم ـ في ضوء تحليلنا لانتقائيتها وتوفيقيتها ـ ردّاً كليّاً على التدهور، بل ظلت تتناول الجوانب كلاً على حدة بطريقة مجزّأة تشابه مواضع النزول الأولى دون اتخاذ منهج للرد الكلي، وبالطبع لم يكن ذلك ممكناً وقتها".١١٧

إذاً فالمسألة تتعلق بـ "نتاج لأزمة فكرية تاريخية" حقيقية، وبالتالي الجهود المهمة التي تشكل "جهوداً تأسيسية" للتجديد هي تلك التي تبدأ "بتفكيك الاستخدام الشائع للنص وإعادة تركيبه ضمن دلالات محددة أي النص التراثي وليس القرآني"،١١٨ فهي "تعيد قراءة الماضي بمنطق الحفر المعرفي".١١٩ إنها الجهود التي تعيد قراءة التراث قراءة نقدية وتحليلية، لضبط وإنتاج ما كان في تراثنا وتحديد الدلالات الفاعلة فيه.١٢٠ يضاف إلى

---

١١٦ محمد أبو القاسم حاج حمد، **العالمية الإسلامية الثانية**، ج٢، ص٣٣٥-٣٣٦.

١١٧ م.ن، ج٢، ص٣٣٦.

١١٨م.ن، ص٤٠٤.

١١٩ م.ن، ص٤٠٥.

١٢٠ م.ن، ص٤٠٥.

ذلك "الجهد التصويبي"[١٢١] في نقد التفسيرات الموروثة في أمهات كتبنا التاريخية.

إن هذه "الجهود التأسيسية" سوف تهيء المناخ "للانطلاق من فهم تاريخي ومفهومي مغاير لذات النص المطلق"،[١٢٢] فالتراث سيخضع هنا لمنطق حساب آخر.

وبالنتيجة فإن المسألة كلها تنحصر في إعمال مناهج رؤية مختلفة عن تلك التي أنْتج بها السلف التراث، وضمن خصائص تكوينية مختلفة عن خصائصهم. فلسنا هنا نتمتع بعبقرية وذكاء أكبر، ولكن هم "قد أنتجوا ضمن خصائصهم كما ننتج نحن ضمن خصائصنا".[١٢٣]

وبذلك يبدو فكر "المقاربات"[١٢٤] على أنه وليد تلفيقية جاءت تحت ضغط الحداثة والتحديث الغربي.[١٢٥] فالليبرالي الإسلامي موزع بين بنيتين فكريتين: محلية وعالمية، فيقوم غالباً بتزوير الحقيقة الدينية تحت تأثير القيم التي رضي بها العالم الحديث، وهو ما سيؤدي في النهاية إلى تفريغ واعٍ للنص الديني لصالح رغبات العالم المعاصر!

ويمكن القول إذاً: إنه حين تعاد قراءة النص القرآني، وإنتاج مفاهيمه ضمن الأسلوب الجديد الذي حمله تاريخنا المعاصر، والذي يختلف جذريّاً عن الأسلوب التاريخي السابق، فعندئذٍ نكون قد بدأنا التجديد بشكل حقيقي.

فالتجديد ـ هنا ـ رؤية أكثر شمولاً وعمقاً، فهو يستوعب تماماً مشروع "إسلامية المعرفة وإصلاح مناهج الفكر الإسلامي"، وإن كانت رؤية الأخير تجزيئية والأول كلية. وانطلاقاً من هذه القرابة كان من الطبيعي أن يهتم "المعهد العالمي للفكر الإسلامي" به. وهو اهتمام يبدو "فوق العادة" ـ بكل ما تحمل هذه الكلمة من ظلال ـ لكون المشروع التجديدي هذا "قاعدة أساسية تحتاج إليها في بناء إسلامية المعرفة" حسب تعبير العلواني[١٢٦] الذي يرى أنه "يشكل

---

١٢١ الجهد التصويبي يعني الجهد النقدي الذي يعمل من داخل البنية الفكرية التاريخية للتراث، أما الجهد التأسيسي فهو اشتغالٌ بالبنية الفكرية المعاصرة عن التراث والنص.

١٢٢ م.ن، ج١، ص٢٩٠.

١٢٣ م.ن، ج٢، ص٣٨٧، ج١، ص٢٩٠.

١٢٤ فكر المقاربات يعني: محاولة تأويل متعسّف للموقف الإسلامي لتقريبه من الأفكار التي فرضها الفكر الغربي بهدف تطويع الإسلام للانسجام مع المتطلبات العقلانية الغربية مع نهاياتها الفلسفية، وهي صورة فاضحة للموقف التوفيقي ويكون المقارب في موقف أشبه بالدفاع عن تهمة والتبرير للذنوب.

١٢٥ م.ن، ج٢، ص٣٨٧.

١٢٦ م.ن، ج١، ص١٠.

إضافة إلى مدرسة إسلامية المعرفة".١٢٧ وتأتي الأهمية القصوى في اكتشافه لعمق الأزمة الحضارية وبنائه "منهجية معرفية قرآنية"١٢٨ تقوم على الجمع بين القراءتين وتوحيدهما.

وبعد ذلك ليس غريباً أن نجد رؤية العلواني قد بدت متقاربة جدّاً مع أبي القاسم حاج حمد إن لم نقل متطابقة معها، خصوصاً في كتابه "أبعاد غائبة عن فكر وممارسات الحركات الإسلامية المعاصرة"١٢٩ إلى درجة استخدام المصطلحات نفسها.

ويبدو لنا أن التحدث عن "إنسان معاصر" أمر مبالغ فيه، بل نتشكك في صلاحية هذا التعبير وواقعيته. ولكننا ومن جهة أخرى سوف نقبله بتحفظ شديد على اعتباره مصطلحاً يحمل شحنة تشير إلى منجزات العقل البشري في أنساق المعرفة المختلفة.

ويمكن اعتبار جمال الدين العلوي١٣٠ من هذه المجموعة.

الخلاصة:

١. ركزت السلفية الإحيائية على الرصيد الرمزي فتعاملت معه بحالة نفسية تغلب عليها العاطفة، مما جعل خطابها مشبعاً بالاتهام، وذهنيتها مصابة بالحذر من كل من يتبنى مبدأ التجديد في غير مفهومه التراثي، يتساوى في ذلك الإسلامي وغير الإسلامي، وتعاملت مع المستجدات والعصر بهدي التراث ومظلة التاريخ.

وجاءت مقاربة التجديد بالاجتهاد الفقهي، لتضيف إلى السلفية الإحيائية بعداً جديداً هو الاجتهاد، لكنه جاء بوصفه عنواناً محدود المجال بما يشبه الإطار الفقهي فهو

---

١٢٧ م.ن، ج١، ص١٠.

١٢٨ م.ن، ج١، ص١٤.

١٢٩ (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٩٩٦)، ص٥٥ فما بعدها.

١٣٠ أستاذ بكلية الآداب، فاس، يرى أن "التجديد" للفكر الإسلامي هو "تجديد لمقولات الفكر القديم وأطره المعرفية، وإحداث تحول في أصوله الفلسفية ومبادئه الإبستمولوجية"، ص١٣٠، التجديد "عملية تاريخية ومتدرجة"، ص١٣٧، "إن قدرنا المعاصر يفرض علينا أن نجمع في لحظة فكرية واحدة بين الماضي من جهة وبين متطلبات الحاضر وآفاق المستقبل من جهة أخرى، وهو الأمر الذي يقتضي تسامحاً فكرياً كبيراً وتفتحاً مستوعباً لمنظومتين فكريتين مختلفتين ومتكاملتين، وذلك في أفق وضع الملامح الأولى لمنظومة فكرية جديدة تنتسب إليها وتنسب إليها"، ص١٣٩-١٤٠، وإن لم تكن رؤيته بعد قد تكاملت كما يقول عن نفسه. انظر: **ملاحظات أولية حول إشكالية تجديد الفكر الإسلامي**، ضمن تجديد الفكر الإسلامي (الدار البيضاء، بيروت: الرباط المركز الثقافي العربي، والرياض: مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود، ط١، ١٩٨٩)، ص١٢٧.

لمواجهة "مستجدات العصر" انطلاقاً من النص نفسه مباشرة وبالاستفادة من فهوم التراث وربما بالاكتفاء بنصوص ذلك التراث!. وهكذا يظهر الاتجاه هنا مستبطناً الإحيائية، ولكن بصيغة أكثر تطوراً مما كانت عليه في السابق.

٢. أما اتجاه "الاجتهاد المفتوح" في مقاربة التجديد، فقد فرق بين الثوابت والمتغيرات، وفتح الاجتهاد بمفهومه العام المؤطر بمقاصد التشريع نقداً للتراث واستنباطاً من النص، وهنا تظهر الشمولية ولكن تغلب عليها الضبابية في الوقت نفسه.

٣. أما اتجاه "إسلامية المعرفة وإصلاح مناهج الفكر" فهو يستفيد مما سبق ويحدد مبدأ التغيير ابتداءً من أدواته المنهجية، فينظر إلى الأزمة التي وقعت فيها الأمة على أنها قامت في ظل المنهج التقليدي التاريخي، وبسبب حالة الاستلاب للغرب المتفوق، هذا الاستلاب الذي تولد عن الإحجام في التعامل مع الإرث الإنساني المعرفي نقلاً وإنتاجاً برؤية القيم الإسلامية.

يشكل الاتجاه السابق رؤية محلية للمشكلة، ولذلك جاءت بصورة تجزيئية تفصل بين "إصلاح مناهج الفكر"، و"إسلامية المعرفة"

٤. تتصل هذه الرؤية السابقة للأزمة بالرؤية المقدمة هنا، والتي تنطلق من خصائص الإنسان "المعاصر" نفسه، ولكن من منظور عالمي يكتشف في المحصلة الفارق بين المنظومة المحلية الحالية والمنظومة العالمية التي فرضها الإنسان الأوروبي، باعتبار أن حضارته هي خلاصة الحضارات، ونتاج التجارب الإنسانية. ومن ثَمَّ يتحدد مفهوم "التجديد" بناءً على رؤية شمولية تلتقي في النهاية مع "إصلاح مناهج الفكر" على أنه لازم ضروري لـ "إسلامية المعرفة"، وتتكشف عن تصور لمنهجية التعامل مع النص الإلهي على أساس أنه المعادل الموضوعي للكون.

ونحن هنا نتبنى هذه الرؤية حول خصائص الإنسان المعاصر، إنسان العالمية الذي جمع خلاصة التجارب الإنسانية، وخصوصاً الإسلامية، حيث انفتح العقل على مصراعيه، ليلج باحثاً في كل شيء.

وهكذا نخلص إلى تحديد "للتجديد" بوصفه مفهوماً نتبنّاه بصورة أكثر دقة فنقول:

أولاً: بما أن "التجديد" ينطلق من بنية فكريّة جديدة، فهو يتطلب "لزوماً" إضافة

معرفية بالنسبة للمنظومة القديمة، تظهر إما بشكل "نقدي" أو "تركيبي" لمناهج بحث وفهوم النص الإلهي والإرث المعرفي الإنساني.

وثانياً: "التجديد" الذي يعبر عن انتقال نهضوي تاريخي إسلامي، يعبر في الوقت ذاته عن "حالة" لم يكن ليشهدها الماضي العربي الإسلامي، ولا يمكن أن يعرفها الغرب الحديث في بناء المنظومة الفكرية الإسلامية، هي شروط تفجر لها إمكاناتها وقدراتها في السيطرة على العصر، فهي أشبه بـ "الحداثة" من حيث إنها "حالة" تحول تاريخي إلاّ أن لكل منهما شروطه التاريخية الخاصة، ومن ثَمّ فالمقابلة التي يجريها البعض بين "التجديد" الإسلامي، والتحديث "الحداثة" تبدو عملية غير ممكنة.