خطابُ التَّجديد والبحث عن نموذجٍ معرفيّ مختلف

عبد الرّحمن الحاج إبراهيم *

مُقدِّمة

نوقش مصطلح "التجديد" من زوايا نظر مختلفة، ومن مواقع أيديولوجية (فكروية) متباينة، ومع ذلك بقي مفهوم التجديد مفهوماً إشكالياً عسيراً على التحديد والضبط، شأنه شأن المفاهيم الفلسفية الكبرى كـ"الحداثة"، و"الحرية" وغيرهما، والتي تستعصي على معنى منضبط ونهائي، الأمر الذي يجعلها مفاهيم ذات طبيعة إشكالية، تولّد بحد ذاتها اختلاف التفكير وتنوع وجهات النظر، مما يولد نصوصاً لا نهائية حولها، تنسج بها خطابها الخاص. بهذا المعنى يمكن القول إن مفهوم التجديد ولّد خطابه الذي يتسم بتعدد وتنوع واسعين، ولكنه بنيوياً ينتهي إلى نقاط محددة وثابتة مشتركة إلى حد ما.

لقد سبق وأن درسنا في بحث سابق التجديد بوصفه مفهوماً[1]، وطبقاً لنتائجنا هناك، فإننا

---

* باحث من سوريا.

[1] انظر للباحث: "التجديد من النص إلى الخطاب بحث في تاريخية المفهوم"، **مجلة التجديد**، الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا، السنة الثالثة، العدد السادس، ١٩٩٩م.

سنتناول التجديد بوصفه خطاباً عابراً للنصوص، ونحاول الإمساك بتعرجات بنيته الداخلية وإنارة زواياها المعتمة. غير أن هذه البنية لا تتحدد بالإيجاب دوماً، وإنما بالسلب أحياناً، مما يجعل بحثنا يعتمد منطق المقارنة باستمرار، والاشتغال على "خطوط الانقسام" التي تمايز الخطابات الفكرية و الإيديولوجية في العالم العربي والإسلامي. وهو في صدد تحديد تمايزات خطاب التجديد الإسلامي فإنه يتناول بنيته عبر تطوراته التاريخية وتحولاته، مما يضفي على المقال مسحة تاريخية بعض الشيء. لهذا فالبحث هنا يجري ليس لتحديد دقيق ومدرسي للبنية الذهنية القابعة في قعره وحسب، بل في عمق حركة هذه البنية وطموحاتها. أخيراً، فإن هذا البحث يهدف إلى تعميق الوعي بقضية "التجديد"، انطلاقاً من أنه معني بتطوير خطابها.

التاريخ المتعسِّر

١. مأزق المصطلح والمفهوم الملتبس: أصبح مصطلح "التجديد" في الخطاب الإسلامي والعربي المعاصر مثار توهُّج وحساسيّة في آن معاً، حيث يتم تداوله بكثافة كبيرة، وبتلوينات مختلفة إلى حدّ التناقض، بدوافعٍ معرفية ومذهبية (إيديولوجية). وقد أوقع ذلك استعمالَ المفهوم (مفهوم التجديد) بالتباساتٍ متعددة لعبت دوراً في تلوينات تطور الخطاب الإسلامي، وربما في صراعات أيديولوجية (داخلية وخارجية) أعاقته أيضاً، وهو ما يفسر لنا "جزئياً" سرّ المراوحة طويلة النفس عند الإشكاليات والقضايا التي أُثيرت منذ مطلع القرن الماضي.[٢]

وعلى الرغم من أن الإسلاميين لا يختلفون حول "شرعية" (من الشريعة) مصطلح التجديد، فإن الحساسية تجاهه في الآونة الأخيرة بدت كبيرة، فقد كان تجاذب المصطلح وادِّعاء أحقية تفسيره والانتماء إليه ظاهرة بارزة حتى بداية الثمانينيات، ومنذ منتصف الثمانينيات أخذ يتحول في الأوساط السلفية[٣]، إلى

---

٢ من الملاحظ أن القضايا التي أثيرت مع مدرسة النهضة لا تزال تتكرر إلى اليوم، كباقي القضايا التي أثيرت في الفكر العربي في مطلع القرن ولا زالت تتكرر إلى اليوم!

٣ نستخدم مصطلح «السلفية» على طول البحث، ليس بالمفهوم المتداول في الفكر العربي (بمعنى مطابق لـ «الإسلامي» أو بمعنى آخر كالذي أثاره الجابري في كتابه «الخطاب العربي المعاصر») ولا هو بمعنى مطابق لمصطلح «الوهابية»، بل هو وصف لذلك التيار الإسلامي العريض الذي يصدر عن تصور للعالم تنحصر فيه المرجعيات في إطار السلف سواء أكان هذا السلف القرون الثلاثة الأولى، أم الأئمة الإثنا عشر، أم التراث كله حتى عصر العلامة الشوكاني، ويكتفي بهذه المرجعية على نحو واع. (التراث هنا هو نتاج السلف، ولا يدخل فيه نص الوحي).

همة[٤] تتدرَّج بدءاً من وصف الانحراف عن المنظومة الإسلامية تحت ظلال علمانية، إلى الإلحاد في الدين، فالتآمر عليه[٥]، وهذا التحول أدخل مصطلح "التجديد" في مأزق "الاشتباه"!

القراءة التاريخية للمفهوم تكشف لنا كثيراً من مبررات هذا التحول، فقد ولد المصطلح منذ البداية "ملوثاً" بالعلمانية بالمعنى الإيديولوجي؛ إذ كان تسميةً لاتجاه الأدباء العلمانيين عقب ثورة مصر ١٩١٩م، فيما يمكننا تسميته بـــ "التجديد العلماني"، والذي كان مقابلاً "للإصلاح الإسلامي" الذي أخذ بريقه بالذهاب في ذلك الوقت بعد أخطاء فادحة.[٦]

وعندما خفتت أضواء "التجديد" بوصفه مصطلحاً يعبّر عن الأدباء الحداثيين (العلمانيين) - لظروف كانت تجتاح المنطقة، كصعود المدّ القومي، ثم اليساري والماركسي - ولم يعد متداولاً، بدأ مصطلح "التجديد" يستخدم تعبيراً عن الاتجاه الفكري الإسلامي الوريث للإصلاحية، وقد جاء ظهوره هذا نتيجة حاجة تاريخية، ما لبثت أن أُصِّلت بالنّص النبوي المعروف[٧]، فلم يكن - بكل تأكيد - مجرد استنباط منه، وبهذه التأصيل اضطر الإسلاميون على اختلاف توجهاتهم للاعتراف بمشروعية المصطلح الذي يحمل دلالةً أكثر من مجرد مصطلح ورد في الخطاب النبوي الشريف، وسرعان ما تمّت تجاذبات لتفسير المصطلح، كانت تلك التجاذبات تتضمن "مزايدات"

---

٤ انظر مثلاً: جمال سلطان، **تجديد الفكر الإسلامي** (الرياض: ـــ، ط١، ١٩٨٦م). ومحمود طحان، **مفهوم التجديد بين السنة النبوية وأدعياء التجديد المعاصرين** (الكويت: مكتبة دار التراث، ط، ١٩٨٤م) ص ٣٣. حيث يقول بأن التجديد «دعوة منحرفة تريد التفلّت من الدين الإسلامي وتطويع أحكامه لتوافق ما يريده الحكام، مستغلة اسم التجديد، والحقيقة أنها دعوة إلى الهدم والتبديد لا إلى التجديد».

٥ انظر مثلاً: البوطي، محمد سعيد رمضان. "حوار صحفي، أجراه عادل الحامدي"، **صحيفة المستقلة**، العدد ١٤٧، السنة الثالثة، ١٩٩٧م، ص ٨.

٦ انظر للباحث، **التجديد: من النص إلى الخطاب**، م.س، ص ١٠٤-١١٢.

٧ يلاحظ أن المصطلح عندما ظهر معبراً عن اتجاه فكري إسلامي مرادفاً للإصلاح ووريثاً له لم يكن مقترناً بالنص النبوي فهو لم يستنبط منه استنباطاً وإنما استدعي النص النبوي الشريف (المثير حقاً) ليضفي عليه الشرعية وهو قوله ﷺ: «إن الله تعالى يبعث على رأس كل مائة سنة من يجدد لهذه الأمة دينها، أو أمر دينها» **أخرجه أبو داود وغيره بسند صحيح**. انظر: المصدر السابق، ص ١١٠.

حول صحة التفسير، كما أنها لم تكن تخفي الحساسية من الاتجاه الأساس المتحمّس "للتجديد" تارةً من خلال تصحيح المفهوم وأخرى من خلال اعتماد مرجعيات سلفية وملاحظة الصلة البينة التي لا تخفي نفسها في كتابات هؤلاء بالإصلاحية[٨] ذات التاريخ الحرج. وما أن بدأت مشاريع مثل اليسار الإسلامي، والإسلاميون التقدميون، وتجديد أصول الفقه، والعالمية الإسلامية الثانية، وإسلامية المعرفة، ومشاريع إعادة قراءة التراث[٩]، كلها تحت شعار "التجديد"، حتى أخذ المصطلح يشير بشيء من الوضوح إلى اتجاهات مفارقة تماماً للسلفية؛ التي كانت قد اشتركت من قبل في التجاذبات والمزايدات عليه، بلْ ويتلبس بالعلمانية من جديد؛ حيث جذب "توهج" المصطلح الحداثيين إليه ثانية، بعد فشل مشاريعهم الإيديولوجية، والذين كانوا على مقربةٍ من ملاحظة تلك التجاذبات المذكورة، كما أنهم لم يكونوا قبل نكسة حزيران ١٩٦٧م، وتداعياتها على اهتمام بالاصطلاح الديني أصلاً، خصوصاً وقد أصبحت أغلب النخبة المثقفة الحداثية يسارية ماركسية، ولكن مع التوجهات الجديدة لليسار، وبدوافع إيديولوجية - سياسية، اتجهت تلك النخبة نحو التراث وإعادة قراءته[١٠]، واستغلت هذا المصطلح/الشعار لتمرير أطروحاتها الفجّة آنذاك، ثم تزايد استغلال هذا المصطلح مع بعض الحداثيين الليبراليين واليساريين ببدء مشاريع جديدة لا يدفعُها إلاّ "إيديولوجياً" الحداثة، وبمنهجيات غربية حديثة ربما لأول مرّة[١١]. لقد أساء هذا "الاستغلال" كثيراً للاتجاه التجديدي الإسلامي، وأدى إلى مناوأته بشكل حاسم.

٢. استراتيجيا الممانعة السلفية: إن الدواعي كثيرة للاتجاه السلفي كي يرفض

---

٨ يرى رضوان السيد أن هذه المرحلة (الستينيات) تبدو وكأنها قطيعة في الإصلاحية. انظر: السيد، رضوان، **سياسات الإسلام المعاصر** (بيروت: دار الكتاب العربي، ط١، ١٩٩٧م) ص ١٧١.

٩ ظهرت معظم هذه المشاريع بين منتصف السبعينيات ومنتصف الثمانينيات.

١٠ انظر للباحث: "متواليات الوهم: ثيولوجيا الوعي الماركسي للخطاب الإسلامي"، **مجلة الآداب**، بيروت، العدد ٣/ ٤، السنة ٤٧، ٢٠٠٠م، ص ٩٠.

١١ إن أركون مثلاً بدأ مشروعه عام ١٩٨٦ بكتابه «**تاريخية الفكر الإسلامي**»، وكان في العام ١٩٨٤م قد أثار محمد عابد الجابري مشروعه في نقد العقل العربي بـ «**بنية العقل العربي**» أيضاً... ومعروف ما قيمة تلك المشاريع والمناهج المستخدمة فيها.

"التجديد" ويتحسّس منه، مصطلحاً أصبح يدلُّ على خطاب مفارق له، ومفهوماً يتناول الأشياء بعقلية مختلفة، هذا فيما إذا تجاهلنا الدواعي السلفية ذاتها بوصفها بنيةً ذهنيةً وفكريةً، فإيمانه بكفاءة المرجعية التراثية سوف يُفضي للقطيعة مع الغرب على المستوى المعرفي - على الأقل - في حقول المعرفة الإنسانية المتعددة، ويسمح بأن تتحوَّل تلك القطيعة إلى "عداوة" للغرب بتغذية الظروف السياسية، حيث "يتطابق" المعرفي بالسياسي، فالغرب هنا يصبح وَحدةً واحدةً لا تتجزأ، وهكذا تشيَّع الذهن السَّلفي بنظرية المؤامرة.

إن علاقته مع الغرب التي تشكلت بتلك الطريقة، سوف تؤثر بدورها في النظر إلى الخصوم الإيديولوجيين داخل المجتمعات الإسلامية، حيث سيتحولون تبعاً لذلك إلى أكثر من متآمرين.. إنهم "عملاءٌ" له، يكفي في ذلك وجود مرجعية غربية لهم!

كما أن تلك المرجعية الغربية، والتي يلمح جزءاً منها وراء نِدِّه (خطاب التجديد)، تجعله لا يفرق بين خصمه الحداثي العلماني، وبين التجديدي الإسلامي، وقد أسهم "التجديد العلماني" بشكل كبير في الإساءة إلى خطاب التجديد الإسلامي نفسه، هذا فضلاً عن أن نزعة التجديديين الإسلاميين تتخذ طابعاً نقدياً "مستفزاً" غالباً، الأمر الذي يخلق مبرراً مهماً للعدوانية التي يبديها الفكر السلفي، من خلال إنشاء اتهاماته التخوينية!

ويسهم في تغذية تلك الحساسية عدم وجود فاصل واضح بين التراث والدين عند السلفي، ليس من الناحية النظرية وإنما من الناحية العملية، حيث يتم التعامل مع التراث وكأنه مفهوم مطابق للدين، فالنقد الموجه إلى اجتهاد السلف هو نقد للدين ذاته!، إن التطابق بين الدين والتراث يبدو في أحد وجوهه استمراراً لمفهومه العلماني! وهنا يتضح كيف يسكن العلمانيُّ السلفيَّ وكيف أصبحت مفاهيم الحداثي وتصوراته عن الأشياء تسهم في التحكم به.

عندما أخذت هذه "الممانعة" السلفية بالتشكُّل، أصبح البديل التأصيلي خياراً يتزايد اضطراراً تحت وطأة التحولات التاريخية التي لم تستطع الانفكاك منها، بوصفه (أي التأصيل)[١٢] إسقاطاً للمفاهيم الحديثة على مفاهيم من داخل النسق الإسلامي،

---

١٢ «التأصيل» هنا لا علاقة له بعلم الأصول. إنه دلالة على تلك العملية القسرية التوفيقية في الإسقاط على النص النبوي وإنطاقه بما ليس فيه، خصوصاً بالمفاهيم الحداثية والمعاصرة.

وتأصيلاً لها من داخل النصوص الشرعية والتراث الإسلامي، ويبدو أن هذا البديل التأصيلي ما هو إلاّ دخول للحداثة من النوافذ الخلفية! لقد غدت "التأصيلية" عملية شائعة في الخطاب الإسلامي، وكأنما هي إعلان "إخفاق" اتخذ شكل التأصيل من خلال منهجية توفيقية تقوم بتبيئة المفاهيم وزرعها في العقل المسلم، أو ليس شعار "حتمية الحل الإسلامي" هو الحتمية الماركسية مؤسلمةً مثلاً؟ أليست الدولة الإسلامية هي المفهوم الحداثي المقابل للخلافة الإسلامية؟

التجديد بوصفه سؤالاً عن "الممكن الذاتي"

الكل يشعر بوطأة الأزمة، سواءٌ رؤيت تلك الأزمة في شكل "فوات حضاري" عند الحداثي العلماني، أم في شكل "فجيعة بالعصر" لدى السلفي، وبناءً عليه حين يرى الحداثي أن الأزمة كامنة في تراثنا، يركز رؤيته في خطاب يمكننا وصفه بـــ "خطاب الإدانة"، ويرى بالتالي أن الإصلاح/التجديد هو مواجهة للتراث الديني[١٣]. في المقابل يرى السلفي أن الأزمة كامنة في الغرب "الكافر"، متخذاً من تزامن الأزمة مع الاستعمار حجّة متكررة، ومُنشئاً خطاباً للأزمة يمكننا وصفه "بخطاب الضحيّة"، فهو ليس إلاّ مؤامرة خارجية مصطنعة.

لقد كانت "الحداثة" هي جواب التنويري/العلماني عن مشكلة الفوات التاريخي للمجتمعات العربية منذ نهاية القرن التاسع عشر، ولكن إذا كانت "الحداثة" هي جواب "التنوير" عن مشكلة الفوات، فإن "النهضة" هي جواب الإصلاحي الإسلامي[١٤]. جواب الحداثة "يعني استبدال بنية ببنية أخرى، في حين أن "النهضة" تعني استيعاب التقدم من داخل الذاتية. من هنا ظهرت الحداثة وكأنها حلٌّ [إلغاء] للذاتية الإسلامية أو

---

١٣ انظر مثلاً: باروت جمال، "استعادة التنوير"، **مجلة النهج**، مركز الدراسات الاشتراكية، دمشق، العدد ٥٧، السنة ١٦، ص ١٠١-١٠٢. حيث يرى أن استعادة التنوير (من عصر الأنوار) لا بد أن يمر خلال التجديدي الإصلاحي، بسبب إسلامية الأمة، ولأنه هو الوحيد القادر على تبيئة الحداثة في الثقافة الإسلامية، والتي بدأت بعملية توفيقية عند محمد عبده ومدرسته.

١٤ باروت، جمال، **أطياف الحداثة بين علمانية النخبة وإسلامية الأمة** (حلب: دار الصداقة، ١٩٩٦م) ص ٩٥، (معتمداً على غليون): «فكان المنور (أفندياً أو خواجا)، في حين كان «الإصلاحي الإسلامي» (شيخاً). وبقدر ما كان المناخ السيميائي أو الرمزي العام لـــ «المنوّر» متفرنجاً، كان هذا المناخ لـــ «الإصلاح الإسلامي» (إسلاميا)...».

بنية بديلة عنها، في حين ظهرت النهضة كممكن من ممكنات هذه الذاتية"[١٥]. وهكذا كان القول بارتباط المجتمعات العربية بالغرب الثقافي والجغرافي والاندماج فيه آخر الصيحات الجريئة لـــ "المتنور العلماني" والساذجة في آن، في حين كان بعث الأمة لذاتيتها وتجديدها من ركام الثقافة السكولاستيكية والحشوية المكرورة هو قول (الشيخ) في نموذجه الإصلاحي الإسلامي[١٦]. ولكن الواقع أيضاً أنه بقدر ما كانت أفكار الإصلاحي الإسلامي (في مطلع القرن الماضي) تبدو وكأنها ممكن من الممكنات الذاتية، بقدر ما كانت في الحقيقة توفيقية تُبيئ المفاهيم والأفكار الغربية بغير قصد، تلك التي كان المتنور يقدّمها بصيغتها الفجّة (المتفرنجة)؛ فكلاهما ارتهن للحداثة الغربية. لقد كان ممكن الإصلاحي في الواقع ممكن التبيئة أكثر منه ممكن الذات، لأنه يستبطن استسلاماً لا واعياً "للفوات والفجيعة التاريخيين" الذي قام لتجاوزه ذاتياً.[١٧]

سيبقى الجدل مستمراً حول "الممكن الذاتي" و"المستحيل الذاتي"، مع "اهتراء" العمامة الإصلاحية وبروز "التجديد" على أنه الامتداد/ البديل في مبدأ الممكن الذاتي فحسب، والبديل في طبيعة التفكير، وتفهم الذات، إذ أخذت نبرة الممكن الذاتي بالتصاعد تحت شعارات الخصوصية، التأصيل، الوسطية.. الخ. وبقدر ما كان التجديدي "الوارث" يؤكد على الممكن الذاتي، بقدر ما كان يعكس هاجس "الهوية" في داخله، فمن الملفت للنظر أن يتلازم ذلك التصاعد في النبرة مع ضعف في سوية النتاج الفكري، فقد شهدنا عناوين مثل: "علم النفس الإسلامي"، "علم الاقتصاد الإسلامي"، "علم الاجتماع الإسلامي".. ولكنها جميعاً لم تكن إسلامية بقدر ما كانت غربية، فهي لا تزال تقوم بـــ "تأصيل" جديد، أي بوضوح: توفيقية جديدة. لقد بدا البحث عن "الممكن الذاتي" من خلال تلك التجارب البائسة السطحية "مستحيلاً" لبعض الوقت...

---

١٥ المصدر نفسه، ص ٩٦.

١٦ المصدر نفسه.

١٧ يفصح كلام رشيد رضا، الذي قاله عندما كان ما يزال متحمساً للإصلاح، عن هذه التوفيقية التبيئية: «أنه ليس في ديننا شيء ينافي المدنية الحاضرة المتفق على نفعها عند الأمم المترقية إلاّ بعض المسائل». **المنار**، جـــ١٢، ص ٢٣٩.

في ذلك الوقت وجدت بعض فئات من التيار السلفي نفسها قريبةً من "التجديدي"، فقد أمَّنَت لها تلك التجربة الجديدة والسطحية نوعاً من استعادة الثقة بالذات، لكن فترة التصادق هذه والتي لم تدم طويلاً، أخذت نهايتها في منتصف الثمانينيات بعد أن ولدت تياراً بارداً وسطحياً أيضاً، لا هو تراثي سلفي ولا هو تجديدي، لقد كان أشبه بالطحالب التي تعيش على سطح المياه الراكدة، وهو ما عرف بـــ "تيار الوسطية" التصالحي ليس مع العصر، ولكن مع السلفية!

العودة المستحيلة

كان الفكر السلفي طوال الحقبة الماضية مؤمناً "بالممكن الذاتي" ولكن على طريقة "الرجوع" إلى الإسلام الأول - وكأن الإسلام في الوعي السلفي خلف الزمان دوماً وليس معه وأمامه - إذ لم يكن يرى أن "الممكن الذاتي" يحتاج إلى اجتهاد وتطوير، بل كان يراه منجزاً وكامناً في التراث، فلا "يصلح هذه الأمة إلاّ بما صلُحَ به أوّلها"[١٨]. وستفسر هذه الفجوة/الفجيعة مع الحاضر بعدم التمسك بذلك الذاتي "المنجز"، الذي يتعامل معه على أنه "فوق تاريخي"، يكاد الزمن لا يلامسه بتأثيراته، بل إنه لا يفتأ يبحث عن مبررات يُعلّق عليها أزمة "الفوات"، وعجز "ممكناته" الذاتية عن الواقع، في الوقت نفسه الذي كان فيه التنويري العربي يعلق فشله على المشاجب نفسها، أي على "الذات المغتربة" عن الحاضر!

ولم يزل الخطاب السلفي يرى في "تقلص سلطان الإسلام" و"تراجع فاعليته كثيراً التي لا تحتاج إلى برهان"[١٩] في الواقع تخلٍّ عن الممكن الذاتي (المطلق والمنجز) وبناءً عليه فإن تجاوز الفجيعة هذه لن تكون إلاّ بأن "تعود هذه الأمة إلى وضعها السابق الذي كان الإسلام فيه هو الحارس على هذه المكاسب كلها"[٢٠]. ونلحظ إحباطات الفكر السلفي تبلغ ذروتها، عندما يؤصِّل أحياناً عجزه عن التواصل مع الحاضر،

---

١٨ لا يستخدم هذا الأثر عند السلفي بمعناه العام، الذي لا يعني أكثر من أن الأمة لا تكون إلا بتمسكها وتفانيها في الإسلام، ولكن السلفي يسبغه أزمته الراهنة، فيجعل طريقة التمسك وحدود الفهم وشكل الحياة يدخل بـــ «ما صلح به أولها» ! أي يدخل التاريخي والنسبي ويجعله مطلقاً.

١٩ هذا حسب تعبير البوطي، انظر: **يغالطونك**... م.س، ص ٥٧.

٢٠ المصدر نفسه، ص ٥٩.

و"اغترابه" عنه باعتبار الغربة هي وصف إيماني في آخر الزمان.[٢١]

لقد شكل "الممكن الذاتي" المسلّمة المشتركة للخطاب الإسلامي بتلويناته المختلفة كما أنه كان دوماً "مستحيلاً" ذاتياً بالنسبة للخطاب العلماني، الذي حاول منذ البداية تأكيد نفيه، وخاض صراعه الإيديولوجي/السياسي معه على هذا الأساس، ثم حاول "تفخيخه" بمحاولة "التجديد العلماني" منذ الثمانينيات، ثم لم يلبث أن هادنه بعد منتصف التسعينيات مهادنةً تشترط ضمناً (وصراحة أحياناً) استعادة التنوير (بمفهوم عصر الأنوار) من خلال خطاب التجديد الإسلامي[٢٢] وذلك اضطراراً منه بعد إفلاس الإيديويوجيا في العالم العربي وخصوصاً الماركسية، حيث يرى الحداثي في هذا الخطاب التجديدي "المستنير" انتصاراً للتاريخية، وليست التاريخية هنا سوى الحداثة. فالإسلام التجديدي/التنويري ليس إلاّ مُعبِّداً للطريق من داخل المنظومة الإسلامية إلى الحداثة، أو هو "توفيقية" متماسكة وضرورية لتبيئة مفاهيم الحداثة[٢٣] في الوعي الإسلامي.

الرحلة المضنية للبحث عن الممكن الذاتي(الأجيال الأربعة)

بينما كان الخطاب الإسلامي يؤمن إيماناً قاطعاً بقدرته على التكيف (لا التطبيع) مع الواقع بكل تحدياته، كانت التنويرية العربية مصرّةً على عدم مراجعة إيمانها المسبق بجموده وعجزه، فهو في وعيها مرتهن للتاريخ الثقافي الذي ولد فيه، على اختلاف في توصيف هذه البيئة التاريخية طبقاً للإيديولوجيا العلمانية المفسّرة، والتي غالباً ما تكون ماركسية، وهكذا أصبح الإسراع بـــ "الممكن التاريخي" هو هاجسه.

وإذا تجاوزنا المدرسة الإصلاحية، وبدأنا مع ولادة مصطلح التجديد في منتصف الخمسينيات، فإننا سنقف على أربعة أجيال لخطاب التجديد، في سياق رحلته في

---

٢١ يستنجد هنا عادةً بحديث النبي صلى الله عليه وسلم «سيعود الدين غريباً كما بدأ، فطوبى للغرباء». ولنا فيه تأويل آخر، فنحن نفهم قول النبي ﷺ ذلك، بأنه حديث عن لحظة انبعاث جديدة للدين، تماثل تلك اللحظة الأولى عند نزوله. فالنبي ﷺ يقصد التمسُّك بالدين وليس الاغتراب غاية في ذاته، فهو يدعو لأولئك الذين سيقومون بدور الباعث له من جديد.

٢٢ انظر مثلاً: باروت، **استعادة التنوير**، م. س.

٢٣ انظر: مثلاً: العظم، صادق جلال، **العلمانية والمجتمع المدني** (القاهرة: مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان، ط١، ١٩٩٨، ص ٣٨، يسميها العظم: «انتصار النَّعم التاريخية» على «النَّعم الصراطية».

البحث عن الممكن الذاتي الذي آمن به:

في الجيل الأول كان خطاب التجديد مشغولاً بإثبات "المشروعية" التاريخية والمعرفية له، حتى مطلع السبعينيَّات، كما كان "ممكنه الذاتي" صورة شبيهة جداً - إن لم تكن مطابقة - بإصلاحية محمد عبده لكنها كانت واعيةً لتجربته وإشكالاتها التي تلبست بها، وأكسبتها أفكار مالك بن نبي - رحمه الله - فيما بعد نوعاً من الوضوح والتمايز عن إصلاحية عبده، فقد أصبح مفهوم الخصوصية الحضارية (المنبثق عن مفهوم الحضارة) يؤدي دوره في تحديد الصلة به، في حين كانت الإصلاحية تكسب التجربة الغربية طابع العموم والعالمية، وتكاد لا تلحظ الخصوصية إلاّ في حدود قليلة، ولعله كان أحد الأسباب في اختلاط (الذاتي بـــ الخارجي)، بل والتي جعلته يقع تحت سلطانه.

كان لمالك بن نبي إذاً دور رئيس في إكساب هذا الجيل طابعه الخاص المميّز عن الإصلاحية، ولكن بقدر ما كان هذا الجيل مشغولاً بالمشروعية (التاريخية والمعرفية)، كان انشغاله ذلك يحجبه عن رسم حدود علاقته مع الغرب، مما جعله - على الرغم من وعيه للخصوصية - مكرراً لمقولات الخطاب الإصلاحي في الأخذ من الغرب في تشكيل "الممكن الذاتي"؛ الذي لم يكن ذاتياً بقدر ما كان غربياً خارجياً.

في الجيل الثاني لخطاب التجديد أخذ يُؤسس من جديد للاجتهاد المفتوح لصناعة وصياغة هذا "الممكن الذاتي" الذي بدا لوهلة - مع سوء "تيار الوسطية" الساذج - غير ممكن، ونلحظ نزوعاً واضحاً في هذا الجيل إلى النظرة الإبستمولوجية، فقد تمت الدعوة لتجديد "المناهج" الإسلامية في عملية الاجتهاد المفتوح كالدعوة لتجديد أصول الفقه، وأسلمة العلوم الاجتماعية، وعلى الرغم من أنها تمثل خطوة مهمة تميز هذا الجيل، لكنه هذا الجيل نفسه كان منشغلاً بالتراث، ومسكوناً به ومحكوماً له أكثر مما هو تطوّر واستقلال عنه، وبقدر ما حاول هذا الجيل "شرعنة" التعامل مع الغرب بشكل صريح كان يرتد إلى التراث ويحتكم إليه، ومعه نشأ "تيار الوسطية" الذي قلنا إنه كان سلفياً أكثر منه تجديدياً.

في "الممكن الذاتي" هنا قلبت الطريقة التي كان الجيل السابق يتعامل بها مع الغرب، فقد كان الجيل السابق حذراً في التعامل مع الغرب بقدر ما كان منغمساً فيه، وفي هذا الجيل بقدر ما كان التصريح بالغرب وتأسيس التعامل معه من بنية الخطاب واليافطة الأكثر بروزاً له، بقدر ما كان يتقيأ السلفية ويستبطنها.

في الجيل الثالث الذي يمكن أن نعتبر بدايته مع تأسيس مجلة المسلم المعاصر

١٩٧٦م، ثم الثورة الإيرانية الإسلامية ١٩٧٩م، والذي لاحظ سلفية الجيل السابق وحاول التحرر منها بعرض أطروحتيه المثيرتين "إسلامية المعرفة"[٢٤] و"العالمية الإسلامية الثانية"[٢٥]، حيث عمّقت النظرة المنهجية وشُكِّلَ من خلالها نقدٌ متقدمٌ للأجيال السابقة من الخطابين الإصلاحي والتجديدي، ولكنها على كل حال لم تكن نفياً كلّياً لهما، كما قامت على أساسها للمرة الأولى مؤسسة فكرية تجمع المفكرين الإسلاميين لصياغة "ورقة عمل"[٢٦]. لتقييم المرحلة السابقة، وتأسيس جهود المستقبل.

وعلى الرغم من كل ذلك بقي الخطاب يترع إلى السلفية في مجمله، وبقي التحرر منها محصوراً بشكل فردي، كما في تجربة "العالمية الإسلامية الثانية" الذي كان على العكس من ذلك أقرب إلى الحداثة. لقد كان واضحاً في هذا الجيل أنه من المستحيل تحاشي تلك الثورة العقلية والمعرفية الكبرى التي ولّدتها الحداثة. كان الخطاب التجديدي الثالث - هنا - يبحث عن "الممكن الذاتي" من خلال إيجاد صيغة للتعايش أو للتصالح مع مفرزات الحداثة المعرفية والعملية، وليس مع قيمها. وبقيت الأجيال الثلاثة في منأى عن القراءة الإبستمولوجية العميقة والشاملة، التي بإمكانها رسم صورة أكثر وضوحاً، فبالرغم من تكرار الدعوة إلى التعامل مع الغرب، لم يكن الخطاب الإسلامي في هذا الجيل قد تجاوز سوى القطيعة النظرية معه، ومن الناحية العملية كان تعامله ووعيه له سطحياً غالباً.

ومنذ منتصف التسعينيات بدأ خطاب التجديد الإسلامي يدخل تحولاً جديداً أو يشكل جيلاً جديداً (رابعاً) على خلفية انقضاء الصراع الإيديولوجي الماركسي، الذي استترف الخطاب العربي والإسلامي في صراعه الصاخب، وعلى أعقاب قيام تجربة "إسلامية المعرفة"، التي امتدت أكثر من عقدين (إذا اعتبرنا أنها انطلقت مع انطلاقة المعهد العالمي للفكر الإسلامي في واشنطن عام ١٩٨١م) - وما زالت قائمة حتى الآن -

---

٢٤ أثار الشعار «إسلامية المعرفة» الذي صوحب بشعار «إصلاح الفكر الإسلامي» موجة عارمة من النقد، من الاتجاهات الفكرية العربية والإسلامية المختلفة، فالشعار مشبع بالإيديولوجيا.

٢٥ وأثارت أطروحة أبو القاسم حاج حمد في «**العالمية الإسلامية الثانية**» نقداً واسعاً، خصوصاً بعد نشرها للمرة الثانية ١٩٩٦، تأتي إثارتها في تضمنها رؤية ابستمولوجية تؤسس للتعامل مع المعرفة الغربية ومنهجياتها ولتجاوز المنهجية التقليدية التي أصبحت تنتمي إلى «العالمية الأولى» (انتشار الإسلام في أوساط الديانات غير الكتابية).

٢٦ هي ورقة عمل للمعهد العالمي للفكر الإسلامي بعنوان «إسلامية المعرفة»، طُبعت عام ١٩٨٨م.

وانطلاقة تجربة "التجديد العلماني" المثيرة منذ نهاية الثمانينيات بدأ الوعي التجديدي يقرأ ذاتَه مرة أخرى[٢٧] حيث عرف المنهجية الغربية عن قرب من خلال بعض تطبيقاتها المباشرة، خصوصاً في النص القرآني (تجربة شحرور، وأبو زيد)، لقد وعى تماماً المشكلة الإبستمولوجية القائمة حتى الآن في نموذج "إسلامية المعرفة" الذي لم يستطع تقديم بديل واضح المعالم، أي لم يستطع إخراج صورة ملموسة "للممكن الذاتي".. لقد أخذ بريق إسلامية المعرفة منذ ذلك الوقت بالخفوت.

سيشهد هذا الخطاب في جيله الرابع[٢٨] اعترافاً من نوع جديد بالغرب وحداثته اعترافاً يقوم على روح نقدية متقدمة، تحاول استيلاد "الممكن الذاتي" من رحم التفاعل العملي مع الغرب. لكن هذا الوعي الإبستمولوجي بقدر ما فتح له إمكاناً جديداً وتمايزاً واضحاً، فتح له من الأسئلة الكبرى ما لم يستطع الإجابة عنها بعد.. فهل الانحياز إلى أسئلة منظومة ما هو انحياز إلى أجوبتها كما هو انحياز إلى موضوعاتها؟ هل يمكن معرفياً نقل أسئلة منظومة ما إلى منظومة معرفية مفارقة ومغايرة تماماً؟ هل يمكننا استخدام المنهجيات دون نهاياتها الفلسفية والمنطقية والمعرفية؟ بل إن التساؤلات الكثيرة جعلت سؤالاً من قبيل: هل يمكننا إقامة نموذج معرفي خاص بنا مستقلاً تماماً عن الغرب؟

وهكذا فالتجديد ما زال "نظرية" لم تكتمل بعد، واكتمالها مرهون بحركة التاريخ، فهي تولد مع الزمن في اللحظة نفسها التي توَلدِّه.

بإمكاننا القول إن الخطاب الجديد والرابع للتجديد تخلّق في ظروف جديدة، بدأت بانهيار الإيديولوجيات، في العالم العربي، وتطورت مع وسائل الاتصال والمعلومات،

---

٢٧ انظر مثلاً عبد الوهاب المسيري، **معالم الخطاب الإسلامي الجديد، الشرعية السياسية في الإسلام**، تحرير عزام التميمي (لندن: نشر ليبرتي للدفاع عن الحريات في العالم الإسلامي، د. ط. ١٩٩٧م) ص ١٦٥-١٨٨.

٢٨ من أجل تجسيد عياني لهذا الجيل يمكن اعتبار مجموعات ثقافية جديدة ممثلة لهذا الخطاب، مثل: مجموعة "**الملتقى الفكري للإبداع**" (وهي مجموعة فكرية سورية ناشطة في بلاد الشام، أُسِّسَت عام ١٩٩٩م، ومؤسِّسوها: أنور أبو طه، سامر رشواني، عبد الرحمن حللي، ومعتز الخطيب، ورضوان زيادة، وحازم محي الدين، وعبد الرحمن الحاج)، و"**مجموعة الجنوب**" (وهي مجموعة ثقافية مصرية تأسست في منتصف التسعينيات تقريباً، من أبرز مؤسسيها: عبد الوهاب المسيري، هبة رؤوف عزت، أحمد عبد الله، هشام جعفر)، ولكلا المجموعتين نتاجات فكرية منشورة.

وتوالت مع نذر العولمة، ومن السذاجة القول بارتباط ظهوره بظهور ما بعد الحداثة كما يرى البعض، فدواعي ظهوره كانت ظروفاً عديدةً معقدّة، رأى أصحاب الخطاب فيما بعد في "ما بعد الحداثة" معيناً لهم على نقد جذري للغرب، ولكن لا على طريقة التماهي معهُ ثانية.

استفزاز الحداثة

سنعتبر هنا بشيء من الحذر بأن تاريخنا الإسلامي و"المعرفي" منه خصوصاً كان في مجمله مرتبطاً "بردات فعل"، بدأت بالفعل السياسي (مشكلة الإمامة)، حيث دشّن تحول السلطة من الخلافة إلى الملك انشطار الأمة الذي تحوّل إلى انشطارات متوالية فيما عرف بظاهرة "الفرَق"، وولّدت تفاعلاته "المعتزلة"، ثم دشّنت فتنة المعتزلة إغلاق المنظومة العقلية السنية، كما أدى الظلم الأموي لآل البيت إلى تدشين "إمامة الظل" التي تحولت إلى الإثنى عشرية فالمهدية، وعندما جاءت الحروب الصليبية قامت حركات إحياء الدّين[٢٩] وتنقية الأجواء الداخلية من تسرب الفلسفة اليونانية على يد الإمام الغزالي، حيث تبلّر علم الكلام القديم.

كما كان التخوف على "السنة النبوية" بعد ظهور مشكلة الإمامة، وبروز ظاهرة "الوضع" منذرةً بخطر ذوبانها، سبباً في تأسيس "علم المصطلح"، الذي تزامنت ولادته في رسالة الإمام الشافعي مع "علم الأصول"، والذي كان بدوره رداً على التيارات التي أخذت تعصف بالفكر الإسلامي، ثم تنامى علم الأصول بعد ذلك في اتجاه حماية النص وضبط تأويله مستبطناً سحب يد السلطان السياسي من الاجتهاد واللعب بالنص الشرعي.[٣٠]

---

٢٩ حول هذه الفترة انظر الدراسة المهمة: الكيلاني، ماجد عرسان، **هكذا ظهر جيل صلاح الدين** (واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ٢، ١٩٩٣).

٣٠ انظر مثلاً في علاقة أصول الفقه بالسياسي، الأطروحتين المهمتين:

- الصغير، عبد المجيد، **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام** (بيروت: دار المنتخب العربي، ط١، ١٩٩٤).

- ياسين، عبد الجواد، **السلطة في الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ** (المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٨).

هكذا، بقدر ما كان يدلل الفكر الإسلامي بردات فعله "الواعية" على مرونة وحيوية في الاستجابة لحركة الواقع المتغيرة، بقدر ما كان يشير، في الفكر الإسلامي المعاصر، لنظرته إلى الدين على أنه ذو مهمّة إبداعية أي أنه يقوم آلياً بتوليد الإبداع موضوعياً حيث يظهر الإبداع الإنساني ثانوياً بالقياس معه، والواقع أن هذه النظرة[٣١] استغرق فيها العقل الإسلامي الحديث وأضحت على مدار القرنين السالفين بمثابة مسلمة صريحة بعد أن كانت مضمرة، بفعل الإحساس بالفجيعة الحضارية.

قد يكون باعث تلك النظرة/ المسلمة الحضور الذهني المستديم للدور الذي أداه الدين في ثورته النهضوية الأولى؛ التي ابتدأت مع عصر النبوة، حيث فتحت الروح التصالحية للدين مع العقل من التغيرات ما لم يكن بالحسبان، حتى لقد غدا من العسير النظر إلى التغيرات أنها ليست من مهمة الدين وحده.

لكن علينا أن نُعدِّل قليلاً من رؤيتنا هذه، بحيث يعاد إبراز دورنا الذي اختفى وطمس وراء استغراقنا في النظرة الآنفة، بحيث تبقى مهمة الإبداع "إنسانية" بالدرجة الأولى، أي إنجاز إنساني يبدأ من الإنسان نفسه، ويستفيد من هذا التنظيم والتوازن الذي يقيمه الدين على المستوى الاجتماعي والثقافي بل والمعرفي أيضاً، ومن أجل إيضاح ذلك سوف نستعير هنا مفهوم "أفق التوقّع (Horizon of expectation) "[٣٢] من "التأوُّلية"(Hermeneutics) الذي يسمح لنا بتفسير علاقة الثقافة والمعرفة بالنص وتأويله مثلاً، وما يعنينا هنا بالطبع النص الديني (نص الوحي خصوصاً)، فالقارئ/المؤوّل لا يدخل إلى النص بريئاً فعلاً، ولا يمكنه أن يفعل ذلك، إذ لا بُدّ أنه يحمل تصوراً ما، كما أنه ليس بالضرورة أن يكون هذا التصور إيديولوجياً، أي مسبقاً ذهنياً يفرضه على النص، بل إن القارئ يأتي إلى النص وهو يحمل "فرضيّة" معنى، فرضية تأويل، هذه الفرضية سوف تتشكل بالضرورة "كأفق" محتمل، وسوف يقوم النص بوصفه جهازاً دلالياً برفض أو قبول المعنى الذي نتوقعه، لأن له فضاءً دلالياً محكوماً "بالمستوى النظامي للدلالة" (الذي يتضمن النظام الصرفي والصوتي، والمعجمي، والنحوي...)

---

٣١ يرى برهان غليون أن «الدين عامة ليس بديلاً عن العرف الحضاري، والحياة الدنيا، والجهد العقلي ولكنه وسيلة لتوجيهها وإصلاحها (...) أن الدين في الحياة العملية والمعاملات البشرية مصلحٌ لا مبدعٌ». انظر: غليون، برهان، **نقد السياسة: الدين والدولة** (بيروت: دار الشروق، ط ١، ١٩٩٣م) ص ٥٧٩.

٣٢ انظر: عبد العزيز حمودة، "المرايا المحدبة"، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، **سلسلة عالم المعرفة/٢٣٢**، ط١، ١٩٩٨، ص ٣٢٦.

فالنص إذا كان متعدد القراءات/ التأويلات، فإنه لن يقبل أي قراءة.

لكن ما الذي يخلق هذه الفرضيات؟ ما الذي يتحكم في تشكلها وتنوعها وتعددها؟ إن المعرفة والثقافة تؤديان دوراً أساسياً في ذلك، فضلاً عن آلية العمل أو ذهنية المؤوِّل. وتبعاً لذلك فإن تطور تأويلنا أو قراءتنا للنص أو صياغة المنهج ضمناً (وكله إبداع) يتوقف على درجة تطورنا المعرفي نفسه، وهكذا فالإبداع تاريخي بالضرورة، قائمٌ في البنية الإنسانية أولاً لا في النص، و النص القرآني وحده الذي يمتلك المرونة الكافية لاستيعاب التطورات الإنسانية، والذي لم يأتِ إلاّ لتأمين المناخ الإبداعي من خلال فرض مجموعة أنظمة اجتماعية، وثقافية ومعرفية ونفسية وأخلاقية، تتيح إزالة العراقيل أمام حريته وتنظيم طاقاته.

هنا نجد أن إعادة النظر حول مسألة "الإبداع" قضية مهمة، لأنها ستؤدي دوراً خطيراً في نزع "سحر" الماضي (السلف ضمناً) - إذا جاز استعمال هذا الاصطلاح الحداثي - كما أنها ستدفع بقوّة للعمل، وسيصبح استنباط المعرفة والعلوم من درجة الصفر مباشرة إلى القرآن حينئذ استغناءً عن اللحظة التاريخية وهجرةً للوعي إلى وعي راحل موغل في الماضي، إنه سيكون حالة ساذجة في التعامل مع النص بكل المقاييس[٣٣] لكن يجب تأكيد القول بأنه ليس عيباً أن يكون للوعي الإسلامي

---

٣٣ ما يتم عملياً هو: محاولة «استغناء كلي» عن المعرفة العلمية الحديثة، مع محاكاة في إنشاء العلم، قياساً على تلك العلوم واستنباطاً من النص مباشرةً، (وهو أضعف ما يكتب في هذا المجال)، تلك المحاولة إذاً تستبطن حضور المقايسة للآخر، على الأقل في إنشاء «علم مماثل» مقابل لذلك الذي أنتجته الحضارة الغربية، كما أن تلك المحاولة تسعى أحياناً وبشكل غير مباشر إلى استخدام النظريات الغربية نفسها، وتفريغها من «محتواها» تحت محاولة تأثير صياغتها صياغة إسلامية. فقد حدث انقسام في الوعي العربي ذاته، تحت تأثير صدمة الحداثة وأخذ يمزقه «بين اختيارات ورغبات ومشاعر وآمال متناقضة، لا يستطيع أن يتخلى عن بعضها دون أن يبتر نفسه، ولا ينجح في الجمع بينها لتحقيق صيرورته واستقراره، ويرضى عن نفسه، فهو إرادة منقسمة ورغبة متناقضة، وتفضيان إلى العجز عن الحركة وتعيق الصراع الذاتي، كذلك الإنسان المشدود بين قطبين جاذبين بنفس القوة، لا يستطيع أن يتقدم ولا يستطيع أن يتأخر، ولا يكف عن الحركة للخلاص من هذا الانشداد، هذا الانشداد المتناقض والممزق هو محنة الوعي العربي، بكل ما تعنيه كلمة محنة من أبعاد مأساوية، ومن رغبة في الخلاص والخروج من الذات، وفقدان الرؤية الواقعية والمقدرة على التحكم بالوضع والوقوع ضحية للظروف والتيارات ومجاري الرياح التي تهب عليه وتتقاذفه من جميع الجهات».. إن جذور الأزمة الثقافية العربية تبدو «بنت الحاضر أولاً، وهي بنت الحداثة ثانياً، وهي ثمرة القطيعة بين الحاضر والماضي، أو الذات من جهة، وبين الواقع العربي والواقع العالمي - الحضاري من جهة ثانية». انظر: برهان غليون، **الوعي الذاتي** (بيروت - عمّان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٢، ١٩٩٢م) ص ١٢٤.

ردود فعل تجاه ما يحدث في محيطه فذلك دليل حيويته، ولكن المشكلة في توقفنا عند ردات الفعل، وانتظارها وأن تبقى لا واعية.

التواصل التاريخي والتحدّي التاريخي

هنا سيفهم كيف ولماذا كانت ردة الفعل تجاه "صدمة الحداثة" طبيعية، بل إن معرفتنا بالتاريخ الإسلامي من الزاوية التي نظرنا إليها، سوف تفرض علينا، ليس فقط الخضوع إلى ردّة فعل لا واعية، بل وواعية أيضاً، فذلك في الواقع ما هو إلاّ استمرار لحركة تاريخية أصبحت من سنن الفكر الإسلامي في حراكه التاريخي الطويل.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، لم تكن الحداثة مجرد عارض تكرر تاريخياً، إنما كان تَحَدٍّ قلب الموازين النفسية والحضارية؛ فلأول مرّة يتعرض الفكر الإسلامي لشعور حادّ بالتخلف والهامشية، وتجرح نرجسيته التي تشكلت من خلال ما يربو عن ١٣ قرناً من الهيمنة الحضارية والمركزية للعالم، لقد كان أمراً صاعقاً هذا التغيُّر الشامل والهائل... بحيث أصبحت "مواجهة" هذا "التحدّي" ضرورة تاريخية حاسمة لا مناص من الاستجابة لها، وكانت درجات وعي هذا التحدي هي التي قسمته (الوعي الإسلامي) - إذا استعرنا تعبير غليون هنا في "الوعي المنقسم" - إلى "سلفي" و"إصلاحي" ثم "تجديدي"، بل وهو الذي فرز الفكر العربي برمته إلى "إسلامي" و"حداثي" تغريبي.[٣٤]

الرؤية السلفية كرست نظرة "الإسلام الصحيح"، وجعلتها ظاهرة مهيمنة اتصف بها الفكر الإسلامي في معظم مراحله، بل وحالت دون وعيه للتحدي بغير صورة الصراع الوجودي (أي الإسلام أو الغرب)، وكان البحث عن "الممكن الذاتي" في خطاب التجديد هو البحث عن البديل للتغريب والحداثة الغربية، هذا البديل الذي لا يمكن استنساخه من الماضي لأنه لم يولد بعد، كما لا يمكن "استيراده"؛ فثمة "معضلة" ابستمولوجية قائمة تؤدي دوراً إشكالياً في صياغة "علاقة الممكن الذاتي" بالحداثة، الذي يتمثل في "تطوير نموذج" انطلاقاً من الذاتية التاريخية للأمة، أي التي تجسّدت فعلياً في التاريخ، والتي لا تستمد قوامها وهويتها من تجاربها التاريخية وحسب، بل تستمدها كذلك من الوحي الذي منحها الرؤية وأمدها بالقيم وزوّدها بالتوجه.[٣٥]

---

٣٤ المرجع نفسه.

٣٥ صافي، لؤي، **إعمال العقل: من النظرة التجزيئية إلى النظرة التكاملية** (دمشق: دار الفكر، ط ١، ١٩٩٨م) ص ٧٥.

وإذا كان هذا الالتقاء بالحضارة الغربية الحديثة، وما نتج عنه من استفزازات شمولية، قد ولّدت ضرورة - ومن منطق تاريخي - إنعاشاً للذهنية السلفية والإصلاح الديني معاً، فإن ما لا بد من قوله هو أن طبيعة التحدي غير المكررة تاريخياً تجعل مهمة الإصلاح (التجديد لاحقاً) لا تعدلها مهمة الغزالي في إحياء علوم الدين وإبعاد الفلسفة اليونانية الوافدة، ولا مهمة الشافعي (من قبل) في ضبط تناول النص (تأسيس علمي المصطلح والأصول) والدفاع عن السنة النبوية الشريفة، أو دور المعتزلة مع الفكر الباطني الصوفي، إنه دورٌ جديدٌ بكل معنى الكلمة، التاريخ هنا لا يمضي على وتيرة سابقة واحدة.

إن كون الإصلاح الديني والتجديد، والإحياء السلفي ردّة فعل مزدوجة للعقل المسلم تجاه الحداثة ومفرزاتها يسمح لنا معرفياً توصيف الباعث النفسي الكامن خلفها، على اعتبار أن ثمة رابطاً أكيداً بين الفكري والنفسي، فقد تكشفت صدمة الحداثة عن تهديد عميق للوجود الإسلامي برمته مادياً، وحضارياً، وعسكرياً، وسياسياً، واقتصادياً... وخلقت حالة من الهلع والذعر في الكيان الإسلامي، ولكن بقدر ما كان طموح الإصلاحي يعكس "تواثقاً" بالنفس، فإنه كان يعكس انهياراً للثقة بإطلاقية التراث المنجز في الماضي، كما أن السلفية في المقابل تعكس انكماشاً على الذات، وتأزماً في الثقة بالنفس أمام تيار العصر، مما يبرر الاعتصام الكامل بالتراث وسيطرته على صورة نقية وحيدة وفوق تاريخية، ولعلّ هذا ما يجعل التراثي السلفي - فيما بعد - يرى في نقد التجديدي له أو للتراث أزمة مع الذات، بوصفها في المحصلة - أي الأزمة - محاولة لاختراق الذات والتخلص منها من خلال تفكيك الذات نفسها وباسمها!

بقدر ما شكلت الحداثة صدمة للوعي الإسلامي كانت مذهلةً للتنويري العلماني، الذي تكشف أدبياته عن ذلك الذهول الذي لحق به وأخل توازنه أحياناً كثيرة؛ فقد كانت أنظار العلماني العربي مشدوهةً دوماً بالمنجزات المادية التقنية للغرب، و لم تلبث الماركسية طويلاً في "قدومها" إلينا حتى تلبسها الحداثي مستغرقاً فيها إلى حد الثمالة، وقابل بتدنُّيه الماركسي تدين السلفي!

ولكن الوعي التجديدي الإسلامي يجد نفسه منحازاً "بذاته" رغماً عنه إلى السلفي التراثي، فكلاهما - من جهة أولى - يشترك بمرجعيّة الإسلام بوصفها مسلّمةً لا تقبل الجدل، ومن جهة أخرى ينحاز في العلاقة مع الغرب "إجمالاً" إلى العلماني من جهة إيجابية الموقف، بمعنى الاستفادة منه وإقامة جسر التواصل، ولكنه أيضاً في كلا الحالتين لا

يقوم على انحياز مطلق، فهو متحفظ على الفهم المغلق للتراثي السلفي، وعلى الانحياز الكامل والارتماء في أحضان الغرب للحداثي؛ فله أسئلته الخاصة، واستراتيجيته المختلفة في البحث، فهو ضمناً يرى في كلا الوعيين هجرة إلى الوراء أو إلى الأمام: الحداثي ذاتاً متغربةً، والسلفي ذاتاً مغتربةً، وهكذا يجد نفسه في مواجهة الاثنين معاً.[٣٦]

الحداثة: صدمة المسيحية وصدمة الإسلام

لا زال الحداثي العربي يؤمن بأن استفزازات الحداثة لا يمكن للفكر الإسلامي مواجهتها، وأنه لن يكون قادراً عل أن يقذف بتحديات فكرية جديدة في وجهه (التنوير)، فكل ما كان المتدينون يستطيعون أن يفعلوه تجاهه في هذه الناحية فعلوه طيلة مئتي سنة[٣٧]، "فلقد حاولت المسيحية - قبل الإسلام اليوم - أن توقف مسيرة الحداثة الفكرية والعلمية والسياسية، وحاولت أن تعرقل انتصارها أو تؤخره إلى أقصى حد ممكن (...) وبناءً عليه فإن صراع الإسلام مع الحداثة اليوم لا يختلف في شيء عن صراع المسيحية معها (...) طيلة مائتي سنة"![٣٨]

وعلى الرغم من أن بعض العرب والمستشرقين - من وجهة نظر أخرى - يرون في المسيحية قدرةً أكبر على المواجهة والمرونة والتكيّف[٣٩] وبناءً عليه فثمة اختلاف واسع بينهما، حيث قبلت المسيحية الحداثة وتكيفت معها، و"رفضها" الإسلام ولا زال، بالرغم من ذلك، ثمة رغبة كبيرة في تحويل الإسلام على مواقع مماثلة للمواقع المسيحية بعد اكتساح الحداثة للغرب، من هنا فإن هناك قياسية نمطية بدائية مستمرة بين الإسلام والمسيحية، تتجاوز الفارق الشاسع في البنية الفكرية بينهما، كما تتجاهل الوضع التاريخي لحضارة الإسلام بوصفها الحضارة التي كانت جسراً لحضارة الغرب (التي ولدت الحداثة معها). ولعل هذه النمطية التي تتجاوز أيضاً علوم الاجتماع والأنثروبولوجيا الغربية نفسها، هي السبب المستمر في فشل تفسير العلمانية العربية للإسلام والتطور التاريخي الذي يتقلب فيه، والذي غالباً ما اكتفى بالسياسي

---

٣٦ محمد عمارة، **النص الإسلامي: بين الاجتهاد والجمود والتاريخية** (دمشق: دار الفكر ، ط ١، ١٩٩٨م) ص ٢٢.

٣٧ محمد أركون، **في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم** (بيروت: دار الطليعة، ص ١، ١٩٩٨م) ص ٨٠.

٣٨ المصدر نفسه.

٣٩ انظر مثلاً: محمد أركون، **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر** (لندن: دار الساقي، ط١، ١٩٩٣م، ص ١٢٩-١٣١.

والاقتصادي والأيديولوجي، حتى أدى إلى قيام مشاريع لفهم بنية العقل العربي الإسلامي، والتي لعبت دوراً مهماً في تغيير معالم الحركة والصراع الفكريين في العالم العربي في العقود الأخيرة الماضية.

كما أن هذا التفسير البائس الذي أقامه الحداثي العربي و(خصوصاً الماركسي) جعله يعجز عن تقديم رؤية تاريخية محيَّدة أيديولوجياً، وتسليمه بفكرة انتظار الحل التاريخي القادم بنظره "حتماً"، والدين جاءٍ بالفعل، ولكن لا ليحول الإسلام إلى مواقع شبيهة بالمواقع المسيحية الغربية، بل ليجعل تلك الإيديولوجيا الحداثية مفوَّتة!

والغريب أن يصرّ بعضهم على أن "الصدمة التي تلقَّاها الإسلام تظل أكبر وأشد عنفاً وتدميراً من تلك التي تعرضت لها المسيحية"[٤٠] لأن "الفكر الإسلامي المعاصر فقير جداً من الناحية المعرفية، ولذا فهو ليس قادراً على أن يقف في وجه الحداثة، أو يتصدى لها على مستوى النقاش الفكري أو السجال الفلسفي"[٤١] فهو برأيهم "لا يمتلك حتى يومنا هذا لا الجهاز الفكري، ولا المصادر، أو الإمكانيات الثقافية، والعلمية التي كانت قد تراكمت في الغرب تحت اسم: الحداثة"! إن الحداثي العربي لم يخرج هنا بعد من أوهامه، فلا زال يقرأ الإسلام تحت سلطان تاريخوية الحداثة؛ أي أنه لا زال يقرأ من موقع إيديولوجي، على الرغم من كل محاولة "مصرح بها" للتملص من الإيديولوجيا! حيث عاد المفكر العربي إلى الحداثة الليبرالية لا بوصفها خياراً معرفياً، بل كإيديولوجيا بديلة غالباً، وكأن قدر العربي أنه لا يمكن إلا أن يكون متديناً بصورة ما!

الوجه الآخر لهذه الرؤية النمطية التاريخية للإسلام والحداثة، هي النظر إلى المثقف الإسلامي الحديث (التجديدي) على أنه يمثل دوراً لوثرياً، ويكرره تاريخياً، ولأجل ذلك يقف الحداثي غالباً دور المساند لهذا التوجه ولو بدون تصريح حين يطلق عليه "التنويري"، وهو اسم يعكس مدى الصورة الإيديولوجية النمطية للإصلاح الديني عنده. كما أن هذه النظرة التي تسربت إلى السَّلفي - وربما أسهم الإصلاحي أولاً بإشاعتها حيث لم يكن بعد يمتلك رصيداً في التجربة، كما أنه كان مهووساً بأفكار الثورة الفرنسية - حتى أصبحت ممسكاً جديداً (ضد التيار التجديدي) للخصم.

---

٤٠ انظر: أركون، **أين هو الفكر**، م. س، ص ١٢٩.

٤١ أركون، **في نقد العقل الديني**، م. س، ص ١٨٠.

إن مجرد كون الإسلام ديناً يجعله يخضع لقوانين التغير التاريخي للتدين، فيما كانت هناك قوانين فعلية وثابتة، وهذا قد يبرر لنا ظهور حركات إصلاح ديني باستمرار في كل دورة تاريخية لأي من الأديان، ولكن الإمكانات الذاتية لتلك الأديان تؤدي دوراً حاسماً في النهايات التي سيؤول إليها إصلاح ما، أي أن مبدأ الحركة داخل كل دين تختلف عن الآخر تبعاً لطبيعته، وبالتالي من المستحيل تنميط حجم الاستجابة لتحديات ما، والتحديد سلفاً لنتائج إصلاحات حركة تجديدية ما. هذا هو بالضبط ما يجعل من الصعب إقامة مثل هذا التنميط في النتائج لمجرد التشابه في موضوع الحركة الإصلاحية (الدين)، والإصرار على هذه العملية التنميطية - بالرغم من بعض المؤيدات الجزئية في الواقع - سيحجب دون شك رؤية "السيناريوهات" الأخرى الممكنة والمحتملة للتجديد الإسلامي، وبالتالي سيسيء فهمها مرة أخرى.

"الدين من أجل الذاكرة": تحدي العولمة

إن ولادة الخطاب الإسلامي الجديد (التجديد في جيله الرابع) كان متزامناً مع مرحلة عالمية جديدة، تحت وطأة "نُذر العولمة"[٤٢]، سوف تهدد المرحلة المقبلة - وبصورة لم يسبق لها مثيل - الهويات الثقافية، وسيكون الدين أحد أهم ما يُشمل في هذه الهويات المهددة، بل إن البعض يرى أننا في سياق العولمة الحاصل والذي لا يقاوم. يمكننا أن نعتقد أن الطفرات الذهنية العميقة الجارية حالياً سوف تتكفّل بجعل كل تلك الصراعات الدائرة حول المسألة الدينية بشكل عام، والإسلام بشكل خاص، شيئاً بالياً ولا معنى له، إن كل هذا سوف يتبخر ويذهب مع الريح، ولن يبقى إلاّ "الدين من أجل الذاكرة"[٤٣] حسب تعبير الباحثة الفرنسية "دانيل هيرمنوليجيه" بصدد المسيحية في أوروبا.

لا شك أن الخطاب الجديد يعي خطورة العولمة، ولكنه لا يستطيع أن يبتلع بسهولة هذا التهويل التنبؤي لمستقبل الإسلام، بوصفه نظاماً إصلاحياً وصلاحياً لكل زمان ومكان، والذي يستمد منه الخطاب التجديدي مشروعية حركته.

إن المستقبل ليس إلاّ مساراتنا اللانهائية المحتملة في الزمن، لكنها جميعاً تبدأ أو تلتقي

---

٤٢ أركون، **أين هو الفكر**، م. س، ص ١٣٠.

٤٣ أركون، **في نقد العقل الديني**، م. س، ص ٦٠، ويأمل أركون أن يحدث ذلك مثلاً.

في الحاضر، فالتاريخ ما نصنعه نحن من معطيات الحاضر، إنه حيادي تجاهنا، ونحن الذين نحدد وجهتنا فيه، وطبقاً لذلك فإن مستقبل الإسلام "مرهون بأنماط الوعي والفعل، قبل أن يكون مرهوناً برغبات ونوايا".[٤٤]

وإذا كانت صدمة الإسلام بالحداثة عاتية فإنها لم تكن أقل عتواً من ضغوط العولمة، التي لن تحمل معها ثورة كتلك التي بدأت مع الحداثة فحسب، كما أن العولمة ليست مجرد تجمع لإفرازاتها واستطالاتها القهرية على عالم الضعفاء. إن الفهم المبسِّط للعولمة كالفهم المبالغ فيه، كلاهما يصدر عن تشوش في التصور، فإنه من المؤكد أن مفهوم العولمة لا زال ملتبساً شأن أكثر المصطلحات الغربية التي يتم تداولها على نطاق واسع، وريثما تتضح لنا بصورة قابلة للتعامل معها، سيكون الوعي التجديدي مضطراً لتسريع وتيرة عمله، موجة نقد الحداثة فيما عرف بما بعد الحداثة، مع هابرماز وفوكو ودريدا... الخ[٤٥]، حيث ستساعده في رؤية أكثر وضوحاً واكتشافه من جديد، كما أنه في محاولة اقتحامه للعلوم الغربية وفروع المعرفة المختلفة الجديدة في الغرب نفسه (خصوصاً اللسانيات والعلوم الاجتماعية) كل ذلك سيفتح له أفقاً لم يكن يراه الإصلاحي وسلفه التجديدي من قبل، ولم يكن يستطيع حتى تخيلها.

---

٤٤ فهمي جدعان، **نظرية التراث** (عمَّان: دار الشروق، ط١، ١٩٨٤م) ص ٤٦.

٤٥ لقد كان للخطاب النقدي الذي مارسه أمثال الفيلسوف الألماني يورغن هابرماز مثلاً في كتابه الشهير "القول الفلسفي"، والمفكر الفرنسي ميشيل فوكو في عموم مؤلفاته وخصوصاً كتابيه المعروفين:"حفريات المعرفة" و"الكلمات والأشياء"، والتفكيكي الفرنسي جاك دريدا وخصوصاً في كتابه "الاختلاف"، وغيرهم أثرٌ عميقٌ في ولادة ما بات يعرف بـــ"ما بعد الحداثة" الذي مايزال في طور التبلور، فالحدود بين الحداثة وما بعد الحداثة ماتزال متداخلة ومتشابكة بحيث يبدو من غير الممكن تحديد متى تنتهي الحداثة لتبدأ عندها ما بعد الحداثة؛ فما بعد الحداثة ليست الحداثة في منتهاها، بل في حالتها الوليدة، وهي حالة مستمرة. حول نقد الحداثة انظر: "صدى الحداثة: ما بعد الحداثة في زمنها القادم" ، رضوان زيادة، المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٣م ، وللمزيد : انظر: للفيلسوف الفرنسي آلان تورين، **نقد الحداثة**، ترجمة: صياح الجهيم (دمشق: وزارة الثقافة،ط١، ١٩٩٨) ج٢. و"نهاية الحداثة: الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة مابعد الحداثة" جاي فاتيمو، ترجمة: فاطمة الجيوشي، (دمشق: وزارة الثقافة، ط١، ١٩٩٨م).

وإذا كان العلماني يتخيّل أن كل ما يمكن أن يقوله الدين قد قالته المسيحية - كما سبق - فإن الوضع مختلف تماماً الآن؛ فليس ما واجهته المسيحية هو ما واجهه الإسلام في استفزازات الحداثة، ولا بنية الفكر الإسلامي ستجعله ينتج خطاباً مماثلاً لذلك الذي قالته المسيحية في عصر الأنوار وما بعده.

إن إحدى السمات الأساسية للخطاب الجديد هي زوال سحر الغرب والتراث في لحظة واحدة، وانفتاح وعيه على الحداثة وما بعدها بكل تجلياته الفكرية والثقافية والمعرفية دون الذوبان فيها، خصوصاً وهو يتمتع برصيد تجربة امتدت أكثر من قرن، كما يتمتع بمستوى نقدي عالٍ متحرر من كل القيود غير المعرفية في وعيه للواقع والتراث.