الأسس المرجعية والمنهجية لتجديد الفكر الإسلامي

الدكتور سعيد شبار

منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة ـ إيسيسكو ـ 1432هـ/2011م

رقم الإيداع القانوني : 2011/MO 0735
ردمك 978-9981-26-510-3

التصفيف والتوضيب والسحب في الإيسيسكو
الرباط ـ المملكة المغربية

عناصر البحث

ـ تقديم 7

ـ مقدمة في بيان مرجعية التجديد ومنهجيته 9

1. على مستوى التصور المرجعي 9

2. على مستوى التمثل المنهجي 16

ـ مباحث الدراسة وأهدافها 19

1. مواطن الخلل التاريخي والاستدراك المطلوب 19

أ) قضية مصادر المعرفة وفلسفة التكامل بين العلوم 19

ب) قضية الثنائيات الفكرية وتحرير المفاهيم من المصادرات المختلفة .. 21

ج) قضية التحيز والانغلاق الطائفي والفرقي استشرافاً للأفق الإنساني والكوني 25

2. جهود إصلاحية تجديدية تاريخية وحديثة 27

أ) نماذج لتوجهات إصلاحية كبرى 27

ب) تشخيصات ومقترحات علاج أكثر تفصيلا 39

3. أطروحات التجديد المعاصر، اتجاهات ومرجعيات 50

4. الهوية بين الخصوصية والعالمية 56

5. التحديات المعاصرة وآفاق التجديد 60

6. من تجديد الفكر الإسلامي إلى تجديد الخطاب الإسلامي 64

ـ خاتمة 67

تقديم

يكاد يكون ثمة إجماعٌ على أن الأزمة التي تمرّ بها الأمة الإسلامية في عمقها، هي أزمةٌ فكريةٌ ومنهجية. ولأن الفكر يشكل الأساس والمرجعية لاختيارات الأمة وتوجّهاتها، فإن العمل على تجديده وفق هذه الأسس بما يجعله موفياً بمطالب النهضة والتحديث والتنمية الشاملة المستدامة وتجديد البناء الحضاري، أصبح أمراً لازماً وضرورة ملحّة، مع ما يستلزمه ذلك من مراجعات لتراثنا الفكري، تعرفاً على مواطن القصور لاستدراكها بما يؤهله لمواكبة التحديات المعاصرة، ويجعله قوةً فاعلةً في تعزيز المشترك الحضاري الإنساني وترشيد العطاء الثقافي الفكري العالمي، وتجليةً لمواطن الإبداع والعطاء لاستثمارها، واستئناف البحث والعمل على منوالها بما يحفظ للأمة كرامتها وعزتها ومصالحها العليا.

ولقد جاءت هذه الدراسة التي أعدّها الباحث الدكتور سعيد شبار، بتكليف من المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة ـ إيسيسكو ـ، معالجةً للأزمة الفكرية الثقافية في بُعدين من أهم أبعادها. بُعدان لم ينالا حظاً وافياً من الدراسة والبحث في مدارس الإصلاح والتغيير المختلفة. وفي اتجاه الاستيعاب والشمول اللذين تقررهما طبيعة الرسالة الخاتمة ذات المنحى الإنساني.

أما البعد الأول فيتجلى في الأساس المرجعي في إصلاح الفكر، بحسب صيرورته وتطوره في التاريخ، من خلال تفاعل مكوناته الداخلية واحتكاكه بالمكونات الخارجية. حيث ركزت الدراسة على علاقة الفكر بمرجعيته الإسلامية وضرورة عكسه لأبعادها القيمية والفلسفية الإنسانية. وكذلك على تداوله التاريخي وما طرأ عليه من إشكالات أبعدته عن روح الرسالة

وقلصت من دائرته وحدّت من وظائفه الإيجابية البنائية والتواصلية، حيث انحسر عطاء العلوم الإسلامية في مختلف فروعها، وأهملت العلوم الإنسانية وانشغلت الأمة بالخلاف بدل البناء، وبالفرقة بدل الوحدة.

وأما البعد الثاني، فيتمثل في الأساس المنهجي المعضَّد بالأساس المرجعي بوصفه ناظماً كلياً جامعاً بين الدوائر المختلفة في الفكر والثقافة والمعرفة والعلوم، يوحّد لها التصور وطرائق العمل، وينظم فيها الاختلاف والتعدّد والتنوّع، ويحدد قنوات الانفتاح والتواصل، والنسب المقررة في ذلك كله. هذا البعد المنهجي الكلي يتفرع بدوره إلى مناهج جزئية وفرعية بحسب العلوم والمعارف، لكنه يبقى إطاراً ناظماً لها، موازياً في كليته وأصالته المرجعية ذاتها، إذ هو أحد امتداداتها.

وتغتنم المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة ـ إيسيسكو ـ هذه المناسبة، لتشكر المؤلف على جهده الطيب في إعداد هذه الدراسة، سائلة الله تعالى أن ينفع بها في تجديد الفكر الإسلامي بما يسهم في تجديد البناء الحضاري للعالم الإسلامي.

والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل.

الدكتور عبد العزيز بن عثمان التويجري
المدير العام للمنظمة الإسلامية
للتربية والعلوم والثقافة

مقدمة في بيان مرجعية التجديد ومنهجيته

1. على مستوى التصور المرجعي

يحظى مفهوم المرجعية بأهمية كبيرة في مجال تجديد الفكر الإسلامي خصوصا، لأنه أمام تعدد المرجعيات الموجهة لهذا العمل التجديدي، والتي تنحو به مناحي شتى، يصبح مفهوم التجديد نفسه مفهوما غير منضبط ولا محدد المعاني والدلالات. بل قد يتسع إلى أن يستوعب ما يناقضه ويبطله كما هو الشأن في بعض "المشاريع التجديدية" المعاصرة.

ولهذا لما كان الفكر، موضوع التجديد، إسلاميا، أي دائرا في فلك الإسلام، كان ينبغي لأصول هذا الدين ومصادره أن يكون لها دور أساس في بناء المفهوم ودلالته. ويصدق هذا ليس على الفكر والوعي التجديدي المعاصر فحسب بل على الفكر والوعي التجديدي التاريخي المتقدم كذلك. الذي ضيق من نطاق التجديد أكثر من اللازم على نحو ما سنوضح. هذا في مقابل التوسع المبالغ فيه لدرجة نقض الأصول كما لدى بعض التوجهات المعاصرة.

والسؤال الذي ينبغي طرحه عن دور المرجعية في بناء المفهوم، يحمل شقين الأول يتعلق بالدلالة التاريخية لمفهوم التجديد، نصوغه كالتالي : هل تقتصر هذه المرجعية على المفهوم والدلالات التي تم صوغها تاريخيا والتي لم تسمح لحركة التجديد في الفكر والعلوم أن تستأنف مسارها، أم أن إمكانات المرجعية تسمح بأكثر مما تم تداوله تاريخيا، وأن اختيارات معينة هي التي غلبت دلالة على أخرى ؟! والثاني يتعلق بجوانب من الدلالة المعاصرة لدى كثير من الاتجاهات، نصوغه كالتالي : هل يمكن للتجديد أن يتحرر كليا من أية مرجعية محددة لمعالمه وضابطة لتصوراته لينفتح على كل الأنساق والمعارف كيفما اتفق بدعوى كونيتها وإنسانيتها وانعدام الحدود وانهدام الحواجز بين الثقافات والهويات ؟!

ولنبدأ بإجابة مركزة عن السؤال الأول، وفي علاقة مفهوم التجديد بأطره المرجعية المعيارية سلبا وإيجابا.

لو تأملنا في التداول التاريخي لهذا المفهوم، لوجدنا مادة "جدد" تدل في اللسان العربي على معان متعددة، أصلها عند العرب "القطع" تقول "ناقة جدود هي التي انقطع لبنها"، "والجداء من الغنم والإبل المقطوعة الأذن"، "وثوب جديد، وهو في معنى مجدود، يراد به حين جده الحائك أن قطعه". ثم احتمل اللفظ معان أخرى منها الجديد. كما في قولهم : "جد الشيء يجد (بالكسر) جدة. صار جديدا وهو نقيض الخلق". "والجدة مصدر الجديد (...) وتجدد الشيء صار جديدا. "وأجده وجدده واستجده صيره جديدا"، "والجدة نقيض البلى"، "والأجدان الجديدان، الليل والنهار، وذلك لأنهما لا يبليان أبدا ومن تلك المعاني أيضا، وهذا مهم : "الجد : الاجتهاد في الأمور"، "يقال فلان جاد مجد أي مجتهد"، "وأجد يجد إذا صار ذا جد واجتهاد" فالاجتهاد بهذا المعنى يشترك مع التجديد في الدلالة على الفعل والتغيير من حال إلى أخرى. وإن كان يستقل بأصله المباشر "جهد"[1].

إذا رجعنا إلى الاستعمال القرآني للأصل "جدد" نجده لم يستعمل بمعناه الدال على "القطع"، وإنما بصيغة واحدة غالبة تدل على معنى "الجديد والمحدث"، ورد ست مرات بلفظ "خلق جديد"، كما في قوله تعالى : ﴿ **إن يشأ يذهبكم ويات بخلق جديد** ﴾ (إبراهيم : 22).

ومرتين بلفظ "خلقا جديدا" وممن نبه إلى هذا الاستعمال القرآني للفظ على غير أصله. الراغب الأصفهاني. فبعد ذكره لأصل الجد بمعنى القطع قال : «ثم جعل لكل ما أحدث إنشاؤه»[2]. ومن المتأخرين ابن عاشور الذي قال في قوله تعالى : ﴿ **إنكم لفي خلق جديد** ﴾ : «الخلق الجديد الحديث العهد بالوجود، أي في خلق غير الخلق الأول الذي أبلاه الزمان»[3].

---

(1) انظر ابن منظور : لسان العرب. والجوهري : الصحاح.

(2) انظر الراغب الأصفهاني : معجم مفردات القرآن.

(3) انظر ابن عاشور : التحرير والتنوير، ج 22، ص 150، دار النشر التونسية.

وهذه التعريفات تحيلنا على أن مفهوم التجديد لا يشترك فقط مع مفهوم الاجتهاد، بل مع مفهوم التحديث والإحداث وما يمكن أن يشتق منهما كذلك، على خلاف تراث عريض تأسس على رفض كل ما يحدث بجعله بدعة ولو كان هذا المحدث لا يخالف شيئا من أصول الدين وكلياته.

إن الاستعمال القرآني باعتباره المرجع الأول لمفهوم التجديد ركز على دلالة الجدة والإحداث أو الإنشاء الجديد ولم يقيده بحكم أو مجال معين. وذلك كاستعماله لمادة "جهد" في الدلالة على مطلق بذل الجهد وعدم حصره في اصطلاح معين خاص.

في المرجع الثاني وهو ملازم للأول بيانا وتوضيحا، نجد السنة النبوية تنحو إلى شيء من ضبط هذا المفهوم، ضبطا توجيهيا إرشاديا لا تقنينيا حصريا، بحيث تبقى كل المعاني والدلالات حاضرة، ويبقى مجال استعمال المفهوم واشتغاله واسعا سعة الدين وأحكامه.

فالاستعمال اللغوي والاستعمال القرآني حاضران في السنة في أحاديث وآثار كثيرة. بل إن إضافة السنة الجديدة التي وسعت من دلالة التجديد، هي جعلها معنى التجديد في المعنويات كذلك وليس في الحسيات فقط كأحاديث "تجديد الإيمان". وحديث الباب المتعلق بتجديد الدين الذي كان مدار بحث العلماء والمفكرين والباحثين وما يزال، حديث أبي هريرة عن النبيﷺ : «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها»[1]. وقد اختلفت قديما وحديثا شروح وأقوال العلماء في الحديث، وليس هذا موطن التفصيل فيها. لكن نخلص منها إلى أن الشروح المتقدمة جعلت «يجدد لها دينها» بمعنى : «يبين السنة من البدعة ويكثر العلم وينصر أهله ويكسر أهل البدعة ويذلهم». وأيضاً : «إحياء ما اندرس من أحكام الشريعة وما ذهب من معالم السنن وخفي من العلوم الدينية الظاهرة والباطنة»، «وإحياء ما اندرس من العمل من الكتاب والسنة والعمل بمقتضاهما...»[2]. فهذه الشروح، وإن ركز بعضها على الأحكام

(1) رواه أبو داود في السنن.

(2) انظر عبد الرؤوف المناوي، فيض القدير شرح الجامع الصغير، ج 2، ص 281-282، دار الفكر.

أو العلم أو العمل، فإن دور التجديد فيها يبقى بيانيا إحيائيا أكثر منه إنشائيا،مع تأكيد الارتباط فيها بالأصول والمصادر.

لكن هل «تجديد الدين» لا يحتمل إلا هذه المعاني والدلالات كما سلف ؟!

يتعلق الأمر بالنسبة للجبهة التراثية. بإعادة النظر في معنى الدين نفسه بجعله أكثر استيعابا من التداول التاريخي الفقهي الذي حصره في أحكام وتكاليف مباشرة غلب عليها الطابع والنوازل الفردية أكثر من الجماعية، لا تعكس الحقيقة الدينية الكلية في شمولها واستيعابها الإنساني والكوني والعمراني. ولا شك أنه عندما ينظر إلى الدين بهذا المنظار يكون تدين الإنسان باعتباره كسبا من الدين وتفاعلا معه أكثر عطاء وبناء. وهذا الذي ميز مرحلة الصدر الإسلامي الأول عن سائر المراحل التاريخية اللاحقة. أي عندما هيمنت المرجعية الدينية الكلية على كافة مناشط الحياة الفردية والجماعية فنهضت بتزكية الإنسان وببناء العمران بل وفي القيادة الحضارية والثقافية للبشرية.

ولهذا لا نتردد في تقرير أن الإمكانات التي تتيحها المرجعية في التجديد المستمر للتدين، والفكر الإسلامي حلقة من حلقات هذا التدين، هي لا نهائية وغير منقطعة، ممتدة امتداد أحكام الشرع نفسه، تشمل العلوم والآداب والفنون والعمران كما تشمل القيم والعقائد والأفكار والسلوك. وحصرها في «إماتة بدعة وإحياء سنة» وإن كان هذا مطلوبا كذلك في مجاله هو تضييق كبير على العمل التجديدي في المجالات الأخرى.

نعتقد أيضا أن حديث التجديد فيه حوافز وبواعث تجديدية هائلة، حيث جعل التجديد قرنيا، على مدار كل مائة سنة، ولا شك أنها مدة كافية لخلق تغييرات جوهرية على كثير من مناحي الحياة ومناشط الفكر داخل الأمة أو في المحيط الإنساني والكوني حولها. وهذا أمر يستدعي اجتهادا مطردا من العقل المسلم لمواكبة هذه التغيرات والتحولات. ليس بمجرد حضوره في الساحة فحسب، وهو للأسف دائم الغياب عنها، بل للإسهام فيها إرشادا وتوجيها وتسديدا. لأن المرجعية التي يستند إليها هي مرجعية إنسانية كونية وليست مرجعية محلية قطرية. ولا يتنافى هذا إطلاقا مع الخصوصيات والهويات المحلية، فهي جميعها تشترك في

الأصول والكليات، بل تعددها وتنوعها هو غنى للإطار والكيان العام لأنها تعبير عن تجليات وإمكانات هذه المرجعية. هذا ما لم تحولها التحيزات والإضافات التقنينية الخاصة إلى دوائر نزاع وتقابل بدل التنوع والتكامل. كما لا يمكننا الحديث عن عالمية وكونية دون أن تكون هذه الخصوصيات والهويات المختلفة روافد أساسية في بنائها وتشكيلها تفاديا لأي ضرب من أضرب النمطية والواحدية التي تمارسها بعض الكيانات الحضارية والثقافية في اتجاه الهيمنة والتفرد.

إن كثيرا من الأحكام القدحية والاعتراضات وحركات النقد التي تتوجه بها بعض التيارات الفكرية إلى الدين، مردها، للأسف، إلى الكسب الرديء منه والعرض الرديء له الذي تقدمه تيارات أخرى تتحدث باسمه. وقد تصل إلى حد الوصاية عليه باعتباره شأنا خاصا وليس عاما. وهي من حيث تشعر أو لا تشعر إذ تتوهم حمايته والدفاع عنه، تضربه وتحجب نوره عن الآخرين.

ولابد هاهنا من تصحيح وهم الدفاع عن الدين أو حمايته وخصوصا مع رسالة الختم، القرآن الكريم. الوهم الذي ينشئ عند البعض اعتقاد أن أمر الدين في حفظه قد وكل إلى البشر كسائر النصوص الدينية السابقة. إذ لو كان الأمر كذلك لكان مآله مآل أصول هذه الشرائع السابقة.

فالدين من السنن الكونية التي لا تتضرر بإنكار المخالف ولا بانتصار المحالف. ومن ثم فتداوله مفتوح أمام العقول والمعارف التي كلما تطورت في الاتجاه السليم كلما زادت حقائق هذا الدين نصوعا ولمعانا. وهل يتصور أن تناقض آيات النص آيات الأنفس والآفاق وكلها آيات ناطقة بالحق من الحق.

فما عدا هذا، كله صناعة بشرية محكومة بظروف الزمان والمكان تتجدد بتجددهما وتتطور بالشحذ والبرد للآراء والأفكار في ساحة التدافع والتعارف الإنساني والكوني، والتي كلما استرشدت بتعاليم الوحي وآياته اهتدت للتي هي أقوم في علوم الإنسان والعمران.

نخلص من هذا إلى أن المرجعية كمعيار وشاهد تجديدي ذات إمكانات هائلة لم تستنفذ ولا أجزاء يسيرة منها بعد، لكونها ما تزال محجوبة ولم تنل ما

ناله غيرها من البحث والدرس والكشف والنبط. والتداول التاريخي المرجعي لمفهوم التجديد، إذا استثنينا الصدر الأول الذي كان سلوكا وإنجازا أكثر منه قولا. لم يعكس حالة الاستيعاب والشمول التي يمكنها أن تطوي مساحات ومسافات من الخلاف والتأخر شاسعة وكثيفة في الأمة.

على الجبهة الأخرى وإجابة عن سؤال إمكان تجاوز المرجعية، يتبادر إلى الذهن سؤال آخر، وهو هل هناك فعلا في وقتنا الراهن مرجعية كونية وإنسانية مفتوحة يستفيد منها الإنسان باعتباره إنسانا مع احترام كينونته الإنسانية، ويستفيد منها العمران باعتباره مجالا مشتركا للإنسان، وتنمو فيها العلوم باعتبارها خادمة للإنسان والعمران ؟!

لو كان هذا حاصلا لما كنا بحاجة إلى الحديث عن مرجعية إسلامية لأنها هي عينها المرجعية الإنسانية.

إن صراع وتدافع المرجعيات، في زمن العولمة نفسه الذي أعلن فيه عن تحطم الحدود والحواجز وعن الدخول إلى المشترك الإنساني الديني والثقافي والحضاري من أبوابه الواسعة، وعن كونية القيم والمفاهيم، مازال يعرف تقاطبا حادا معلنا وخفيا، ليس بين الأقوياء والضعفاء فحسب بل بين الأقوياء فيما بينهم وبين الضعفاء كذلك، ولا يحتاج هذا الأمر إلى تدليل في ظل صراع المصالح في البؤر المشتعلة هنا وهناك من العالم. حيث يسخر العلم وتسخر المعرفة وقبلهما وبعدهما آلة الإعلام الضخمة لخدمة الاختيارات المركزية القطرية أو التحالفات القطبية وما إليها.

ما يزال إذن سؤال المرجعية مطروحا وبحدة، وما يزال تداول العلوم والفكر والمعرفة بحاجة إلى أطر مرجعية وأمثلة تصورية تحدد لها الرؤية والوجهة.

ولا يخفى أن التجربة الغربية حافلة بالعطاء وسابقة إلى الإبداع.. وكل ذلك موضوع للإفادة والاقتباس والتلاقح. لكن لا يغيب أيضا أن ثمة تحيزات حادة وإرادة في التوسع والهيمنة وبسط النفوذ في المجالات كلها، والتوسل إلى ذلك بكل وسيلة ممكنة ولو بالتنظير للصراع والصدام أو باختزال النماذج في

نموذج مهيمن متفرد، أو بالاستدراج والاستتباع الفكري والسلوكي الذي يخلق حالات وأنماط من التبعية والاستلاب الكامل.

وكما مر معنا من تضييق لمفهوم التجديد الذي يسمح به الدين نفسه قديما، تجدر ملاحظة أن هنالك حالات من الانفلات الجزئي أو الكلي باسم التجديد كذلك في التداول الفكري الراهن. تلك التي تفهم من التجديد أنه انقلاب على كل قديم وتحرر من كل قيمة وانفكاك من كل قيد. ومنها من يمارس هذا الضرب من التجديد بعيدا عن الأطر المرجعية الناظمة له حيث يسقط من حيث لا يشعر في توجيهات أطر مرجعية أخرى. ومنها من يمارسه داخل تلك الأطر لكن دون التقيد بها، بل وأحيانا الذهاب في الاتجاه المناقض لها وباسمها تدليسا وإيهاما وتعسفا في إسقاط النماذج والمناهج المخالفة لها.

ومادامت المرجعية حاضرة وبقوة تفرض نفسها في سائر القطاعات، كنا أمام خيارات ثلاث أساسية :

* إما أن نشتغل بالمرجعية كما انتهت إلينا بالفهم التاريخي والتراثي الغالب والمهيمن ـ مع استثناء لحظات الإبداع والتجديد ـ حيث غلبة الخلاف والنزاع والفرقة والتجزئة وانحطاط العلوم والمعارف. وكل ما يمكن أن نصف به حال الأمة المناقض لأصول هذه المرجعية. وهذا معناه الاغتراب في الزمان الماضي عن الواقع الحاضر.
* وإما أن نتخذ مرجعية أخرى مخالفة أصولا وفروعا مع ما يستتبعه ذلك من انتحال هوية جديدة وفلسفة في الحياة والوجود جديدة، تصطدم مع الأصول والتاريخ والتراث. وهذا معناه الاغتراب في مكان وزمان الآخر عن واقع وحاضر الأمة كذلك.
* وإما أن ننخرط بشكل واع في استئناف العمل التجديدي الذي يستمد من مرجعيته الأصل بتفعيل ما قدر عليه من إمكاناتها التي تخاطب الكون والإنسان، بالعمل على تجاوز قصور الماضي والحاضر. وبمنهج بنائي جديد في الفكر والعلوم والمعارف، تتكامل فيه مصادر المعرفة ولا تتقابل ويتحقق فيه جدل الوحي والطبيعة والإنسان.

2. على مستوى التمثل المنهجي

منذ ما يسمى بـ "عصر النهضة" و"الإصلاح العربي" والذي عرف بعض التحولات العميقة والأفكار الجريئة في الإصلاح والتغيير، سواء لدى تيار الإصلاح الذي كان يبشر بالنماذج الغربية ويقارن ويقارب بينها وبين النماذج الذاتية. أو لدى تيار الإصلاح الذي رأى في الرجوع إلى سلف الأمة ومرجعيتها أولا، البداية الحقيقية للنهوض والإقلاع. وحيث النماذج الغربية التي يعرضها الاستعمار تمارس تأثيرها البالغ وتولد ردود أفعال متباينة بين مبشر ومبجل وبين رافض وناقد وبين موفق وملفق.

منذ ذلك الحين والساحة الفكرية تتنازعها تيارات واختيارات منهجية متعددة يمكن اختزالها أصولا لا فروعا في ثلاثة أساسية، قد يتسع ويمتد كل منها ليشمل يمينا ووسطا ويسارا.

- **منهج الرفض الكلي المفاصل** لأي فكر أو نموذج أجنبي باعتباره من الاستعمار ومخالفا للملة وهادما مدمرا لا بانيا معمرا. يحرف العقائد ويشوه القيم ويزرع الفتنة والبلبلة... وما إلى ذلك، حيث نسب هذا التيار كل المساوئ للغرب ولم ير له أي محاسن.

- **منهج القبول الكلي المندمج** والموالي للغرب الذي لا يرى له مساوئ ونقائص ويعتبر كل ما ورد ووفد من هناك إيجابي ما دام الغرب متقدما ونموذجا في العلوم والحضارة ينبغي احتذاؤه واقتداؤه في كل شيء كي نحقق به ما تحقق للغرب من نهوض وتقدم وتحرر..

- **منهج التوفيق والملاءمة** في محاولة انتقائية تتجاوز الاختيارين السابقين لتأخذ من التراث والذات ومن الغرب ما يسهم في البناء وتحقيق النهوض. وإن كان هذا الاختيار المنهجي هو الذي ساد وهيمن لمدة طويلة واستوعب أطرا ومدارس فكرية كثيرة. إلا أن هذا العمل التوفيقي لم يكن منضبطا بتصور معين، وكان غالبا ما ينتهي إلى تلفيقات هجينة أو نزوع إلى جبهة الذات تغليبا لها على جبهة الآخر أو العكس.

هذه الاختيارات المنهجية الكلية تجد أصولها وامتداداتها في عصر النهضة والإصلاح سالف الذكر بشكل أو بآخر، كما نجدها ممتدة ومستمرة في اختيارات منهجية لربما أكثر دقة ووضوحا في التعبير عن تصوراتها وانتماءاتها، كما يتجلى ذلك في تيارات الحداثة والعلمنة، والقومية والعروبة، وإسلامية المعرفة، والتيارات الدعوية الحركية الممتدة فكريا كامتدادها جغرافيا، بين صوفية وسلفية وليبرالية وسياسية ووسطية وغيرها.

كل ذلك يطرح علامة استفهام كبرى عن عدم تفعيل الناظم الكلي المؤطر "المرجعية" تفعيلا مستوعبا لكل هذه الجهود بدل العمل الجزئي المتناثر والذي لا يكاد ينهض بقضاياه المحلية فكيف به أمام قضايا الأمة وتحدياتها ذات الطابع الكوني والإنساني.

فالحاجة داعية إلى مرجع ومنهاج بنائي كلي مستوعب يوحد الجهود وينتظمها ويكون في أفق التحديات والتطلعات لا دونها.

وهذا المنهاج لا يمكن قطعا أن يكون واحدا مما سلف سواء كان رفضا أو اندماجا أو توفيقا. كي لا تتكرر في الأمة دورة أخرى من الأزمة الفكرية حول الذات أو الغير وهي تظن أنها تلج عالم الشهود والنهوض الحضاري.

هو منهاج بنائي للفكر والعلم والمعرفة ينطلق من :

- مصادر المعرفة في تكاملها لا في تقابلها (نصا مرشدا مسددا، وعقلا مبدعا مجددا، وواقعا متغيرا مطردا). يدرأ آفاق التحيز والتمركز على العلوم والأفكار والمعارف.
- قيم الهداية والرحمة ومسؤولية الاستخلاف وحمل الأمانة مما يدرأ آفات التعصب والنزوع إلى العدوانية والتشدد.
- خصائص التوحيدية والعالمية والإنسانية والاستيعاب والشمول... مما يدرأ آفات الفهم السلبي لمعنى المحلية والقطرية والمركزية والخصوصية الضيقة التي ليس لها قنوات اتصال مع غيرها.

- محددات الوحدة البنائية والسياقية للنص والقراءة السننية للآيات، إذ تستوي في ذلك آيات النص بآيات الآفاق والأنفس. مما يدرأ آفات الفهم الجزئي التبعيضي للآيات، وتمييز العلوم بعضها عن بعض.

ولا شك أن تضافر هذه المصادر والقيم والخصائص والمحددات في منهاج بنائي للعلوم والمعارف، من شأنه أن يخلق واقعا فكريا آخر في علاقته بذاته وفي علاقته بغيره. وكاحتراز أخير ليس المراد بالبنائية البناء الجديد لكل العلوم فبعضها يحتاج إلى بناء استئنافي جديد كتلك الدائرة حول النص نفسه، وبعضها يحتاج إلى إعادة بناء تصوراتها وخلفياتها الفكرية الموجهة لها، وبعضها قد يكون جديدا كل الجدة ولو على غير مثال أو نموذج سابق.

مباحث الدراسة وأهدافها

1. مواطن الخلل التاريخي والاستدراك المطلوب

إن الخلل في الأمة معطى تاريخيا أكثر منه راهنا، وإذا أمعنا النظر في المجالات التي ينعكس فيها تأخر الأمة وتخلفها عن العطاء الإنساني والكوني نجد لها أصولا تاريخية ممتدة إلى قرون عديدة خلت. ومن ثم وجب الانتباه إلى أن معالجة كثير من قضايانا الفكرية المعاصرة متوقف على المعالجة التاريخية لها كذلك، أي في أصول تشكلها الأولى وفي امتداداتها وتجلياتها بعد ذلك. ويبقى النظر طبعا في التحديات الإضافية الراهنة الوافدة من الغرب خصوصا، واردا في كل معالجة مع اعتبار المشكلات الجديدة التي أضافها أو القديمة التي رسخها وعمقها.

ولقد عرفت هذه المشكلات تشخيصات وعلاجات قديمة وحديثة لكنها لم تكن كافية بما يدرأ الشبه الطارئة ويسد منافذ الخلل العارضة. ونرى أن من أهم تلك المشكلات :

أ) قضية مصادر المعرفة وفلسفة التكامل بين العلوم :

وذلك تجنباً لآفات التحيز والتمركز في العلم والمعرفة. فالنص والعقل والواقع مصادر متكاملة في إنشاء وبلورة المعارف وليست متقابلة. فلا يمكن للمعرفة أن تكون من النص وحده، إذ لا يبقى معنى للقرآن دون إنسان هو موضوع الخطاب القرآني، إنسان مستخلف مكلف مطالب بفقه تعاليم هذا الوحي وتنزيلها. ودون واقع هو مجال حركة واستخلاف هذا الإنسان، واقع تحكمه كذلك سنن ونواميس ونظام دقيق ثابت ومطرد. كما لا يمكن للعقل وحده أن يكون مستقلا بالمعرفة، وكل التجارب العقلية التي استقلت بالمعرفة تحولت

إلى نزعات عقلية متحيزة إلى درجة تأليه العقل كما في التجربة الغربية. فالعقل عاجز عن معرفة الحقائق الكونية والإنسانية المنتمية إلى عالم الشهادة فكيف بالأسرار الخفية وعالم الغيب كله. ولا يمكن للواقع أن يستقل وحده كذلك بالمعرفة وإلا لتحول بدوره إلى نزعات واقعية كما في وضعية ووجودية ومادية فلسفات الغرب الحديث والمعاصر.

يبقى أن اشتغال هذه المصادر في تكاملها أمرا ضروريا لترشيد المعرفة وتصويبها بما يجعلها خادمة للإنسان وبانية للعمران من غير تحيزات أو تمركزات مضرة بهما سواء كانت من الذات أو من الغير. لكن التجربة التاريخية في عمومها لم تأخذ بعين الاعتبار هذه المصادر في تكاملها، فأهمل الاجتهاد العقلي كما أهمل الواقع التنزيلي، وتضخمت بالمقابل نزعات نصية بدت وكأنها كل ما يمكن إنتاجه تفاعلا مع الوحي. ولم تسعف في ذلك جهود استدراكية تنبيهية قيمة نجدها في كتابات العز بن عبد السلام وابن تيمية وابن القيم والشاطبي وابن رشد وابن خلدون وآخرين قليلين.

إن الانطلاق من مصادر المعرفة في تكاملها يحقق فلسفة التكامل بين العلوم كذلك، وينفي عنها نزوعها نحو التحيز والانغلاق. فدوائر العلوم إجمالا ثلاث دوائر أساسية حسب تصنيفات وتقسيمات قديمة وحديثة وهي : دائرة العلوم الشرعية أو الإسلامية التي لها علاقة مباشرة بالنص نشأة وتداولا. ودائرة العلوم الإنسانية التي لها علاقة بالإنسان تاريخا وكيانا وعلاقات. ودائرة العلوم المادية التي لها علاقة مباشرة بالمادة والطبيعة والحس والتجربة. والفكر الذي كان وما يزال يؤطر تعاملنا مع هذه الدوائر هو نفسه الفكر الذي لم يكن يبصر أهمية التكامل بين مصادر المعرفة في إنتاج العلوم والمعارف وبناء الأفكار والتصورات. فتم التعامل مع هذه الدوائر بشكل منفصل وليس متصلا، وكأن كل دائرة عالم مستقل مكتمل في أطره المرجعية والمنهجية ومجال اشتغاله وتخصصه.

ولقد ساهمت في ترسيخ وتعميق هذا الفكر معطيات ذاتية من تاريخ الأمة لها علاقة بقضية تصنيف العلوم وبعض الآثار الفكرية والتربوية الناجمة عنها

وإن لم تكن مقصودة بالذات، ومعطيات خارجية وافدة تحمل نظرة أخرى مغايرة للعلوم والمعارف والإنسان. وكان الغائب الأكبر بين هذا وذاك، أي بين المعطى التاريخي الذاتي والمعطى الحاضر الغيري، هو الرؤية القرآنية لتلك الدوائر كلها. القرآن الكريم باعتباره المرجعية العليا المهيمنة والمصدقة، الذي يؤسس لوعي وفكر تكاملي بين هذه العلوم بالشكل الذي لا يمكن لبعضها أن ينفصل أو ينفك عن الآخر، ومنهج قراءة الآيات في النص والآفاق والأنفس واحد في الأصل والتصنيف طارئ عليه سواء كان لغرض البيان والتوضيح أو كان لاختلاف في الرؤية والتصور. والأصل كذلك في كل العلوم الناشئة من خلال النظر في هذه الدائرة أو تلك، أن ينعكس فيها وعليها البعد التوحيدي الناظم لها أصولا وكليات ورؤية وتصورا ومنهاجا عاما في البحث والاشتغال. فكثير من علوم الإنسان الآن مضرة بالإنسان، وكثير من علوم المادة والطبيعة مضرة ومدمرة للطبيعة وللإنسان، ومثل ذلك في علوم دائرة حول النص لا ترى إلا ذاتها فيه أو جانبا من جوانبه.

ليس هذا وحسب، فالتصنيف والتجزيء قد طال كل دائرة على حدة، فتفرعت إلى علوم كثيرة ودوائر صغرى متعددة. وهذا لا إشكال فيه طبعا من زاوية نظر التخصص في العلم والتدقيق فيه اجتهادا وإبداعا، وإنما الإشكال في انفراط الناظم المنهجي والمرجعي لهذا العلم الذي يحدد علاقته بالعلوم الأخرى ومدى نفعه وإفادته أو ضرره ومحدوديته.

إن الأمر يحتاج إلى أن نعيد بناء الشبكة العلائقية بين هذه العلوم، تم ربط هذه العلوم بأصلها الأول بحيث يهيمن عليها ويصدق، وذلك من خلال الرؤية التي تتكامل فيها وتتداخل علوم القرآن والإنسان والعمران.

ب) قضية الثنائيات الفكرية وتحرير المفاهيم من المصادرات المختلفة :

وذلك للتقليل من النزوع إلى الخلاف والانشقاق الفكري الذي يحتمي فيه كل طرف بطائفة من المفاهيم ضد أخرى، مما يؤجل كل أضرب الوحدة والانسجام والتكامل الفكري والثقافي بين مكونات الأمة.

وأقصد الشحنة الصراعية الصدامية التقابلية بين الثنائيات التي تأسست في التاريخ وما تزال ممتدة إلى يومنا هذا. منطق الثنائيات الذي هيمن قديما بين (الرأي والأثر، والحكمة والشريعة، والعقل والنقل.. الخ). أو الصيغ الحديثة المتداولة الآن سواء في بعدها الفكري أو السياسي (أصالة معاصرة، تراث تجديد، قديم حديث، مدني ديني، إسلام غرب.. الخ). يبدأ المشكل عندما تتوهم النخب المحتمية بهذا الطرف من الثنائية أو ذاك أنها تحميه أو أنه يحميها، بل قد يتضخم هذا التوهم إلى حد الشعور بالملكية والحيازة، إذ يتحول المفهوم إلى حمى عليه حراس وجنود يذبون عنه ويحمونه. ولا فرق في هذا بين الحالة التاريخية القديمة والحالة الحديثة والمعاصرة إلا في بعض التسميات. فعندما يكون هناك دعاة للرأي وآخرون للأثر، ومثلهم للحكمة أو العقل وآخرون للشريعة أو النقل، فتقوم بينهم معارك تتحول إلى النصوص نفسها، ويصبح المدافع عن اختياره وتوجهه متوهما أنه مدافع عن النص فيشتد في الطلب والمغايرة، تتوقف حركة الفكر والمعرفة التي تحتاج في بنائها إلى تكامل واشتغال كل تلك المداخل بإدراك وتفعيل العلاقات الكامنة بينها. فلا أحد يمكنه احتكار النص والتحدث باسمه، ولا أحد يمكنه احتكار العقل والتحدث باسمه. فالنص رسالة للعالمين، والعقل نعمة الله إلى الناس أجمعين. وقد نبه إلى هذا الدور التكاملي بين طرفي هذه الثنائيات ونفي أشكال التعارض بينها علماء متقدمون في الأمة ومتأخرون، كابن رشد في "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال" وابن تيمية في "درء تعارض العقل والنقل" ومحمد عبده في معظم كتاباته وخصوصا رسالة "الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية" والحجوي الفاسي في "التعاضد المتين بين العلم والعقل والدين". وفي "الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي. وغيرهم.

شبيه بالصراع التاريخي القديم، الصراع الحديث المعاصر بين طرفي الثنائيات المتداولة والمحتمين بها. فهناك أنصار للحداثة والتقدم والمعاصرة والمدنية.. الناطقون باسمها، وهناك آخرون ناطقون باسم الأصالة والتراث والقديم.. ولا أحد في الحقيقة مفوض للحديث باسم ما يزعم التحدث باسمه أو مالك وحائز له. وما لم تعد الصياغة وفق منهاج التكامل والتداخل بين العلوم

والمعارف ووسائلها، فلن تكون هناك مقدرة على بناء ما، ولن نكون بحسب التصورين إلا نماذج تاريخية جامدة أو نسخ عن الغير شائهة، ولن يستطيع أي طرف التقدم لا في الزمان ولا في المكان إلا توهما.

وليس معنى هذا تجاوز الثنائيات أصلا، فالله تعالى خلق من كل زوجين اثنين، ونظام الثنائية في الكون سنة، لكن المعادلة الصعبة كامنة في إدراك التكامل بينها وتفعيله، والتحرر من آفة مصادرة حق الآخر بالتحيز للذات أو للغير.

المعادلة الصعبة التي تجعل من الإنسان أصيلا معاصرا، قديما حديثا، تراثيا مجددا، مسلما عالميا، صاحب رأي وحكمة ونص وأثر.. إلى غير ذلك. ولا ندعو هنا إلى توفيقية أو تلفيقية على غرار ما درجت كثير من الأدبيات التي تضع رجلا هنا وأخرى هناك، أو تأخذ شيئا من هنا وشيئا من هناك في تركيب عجيب. بل نعتقد أن تمثلنا للرؤية القرآنية على مستوى نظمنا الفكرية والعلمية والسياسية والتربوية والحضارية عموما.. يفتح آفاقا كونية من التعارف والتعاون والتدافع السلمي والتكافل الإنساني.. تتجاوز ما يطرحه أي فكر بشري نسبي. فلا خوف عندنا على الدين من العقل و من العلم، ولا خوف على العقل والعلم من الدين. وفرق بين تجربتنا وتجارب غيرنا ممن عرفوا صراعا داميا رهيبا بين العلم والعقل من جهة وبين الدين الموجه بالخرافة والمصالح من جهة أخرى. فعلى العكس من ذلك تماما، فهذا الدين كلما تقدم العلم واجتهد العقل نصعت وتكشفت حقائقه وبانت وتجلت معالمه. لكن لما وقع الإخلال بشرط النهوض العلمي والحضاري، وقبله بشرط الاجتهاد العقلي، وقع التراجع والانحطاط. فلا يمكن للحقائق الكونية في الخلق الموحد أن تتصادم إلا بتوهم من الإنسان ﴿ **لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا** ﴾. والتعرف على الحق في هذا الدين لا يكون إلا من خلال النظر في الآيات ﴿ **سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق** ﴾ مع كل ما يمكن إنتاجه وتطويره من علوم مساعدة على الإبصار والرؤية في الآفاق والأنفس والنص. ولو درج علماؤنا على الجمع بين القراءتين، قراءة الوحي وقراءة الكون، لاستمر البناء والعطاء ولقل الخلاف والنزاع، لأن الاحتكام

سيكون إلى الآيات الحسية والتجربة أو قل التنزيل، وليس إلى المقدمات والصياغات النظرية المجردة وحدها.

لقد تحدث القرآن الكريم عن ثنائيات كثيرة لكنه ميز فيها بين أصناف متعددة، منها الثنائيات الوجودية الكونية التي لا يملك الإنسان إزاءها شيئا مثل (الخالق والمخلوق)، (الدنيا والآخرة)، (الذكر والأنثى)، (الروح والجسد)... وما ماثلها، ومنها الثنائيات التي يمكن للإنسان أن يختار بينها من غير جمع بمقتضى إرادته وحريته ومسؤوليته في الاختيار. مثل (الكفر والإيمان)، (الخير والشر)، (التزكية والتدسية)... وما إليها. ومنها المفاهيم التي تحدث عنها جمعا وإفرادا وبصيغ مختلفة في سياق تكاملي وليس تقابليا كما تأسس في التداول التاريخي بعد. وذلك مثل : الفقه والحكمة والتعقل والسنة والتدبر والتفكر والإبصار والاعتبار والنظر وإدراك السنن والسير في الأرض... وما في معنى ذلك كله.

فالقرآن وهو نص يعلي من شأن إعمال الفكر والعقل واعتبار الواقع من غير تعارض بين هذه الأصول، بل في تكامل وتداخل وظيفي يؤدي فيه كل أصل دوره. وإنما طرأ التقابل بين هذه الأصول بفعل التداول التاريخي الذي أنشأ الثنائيات المعروفة وأشعل فتيل الصراع والنزاع فيما بينها. لذا نرى أن علاج هذا الإشكال إنما يكون برده إلى الأصل الموحد والمهيمن الذي يعتبر كل أصول المعرفة ومصادرها، إلى القرآن الكريم أصل ومصدر الانبثاق الأول.

لقد اشتكى الإمام الغزالي منذ (ق5هـ) من شيء سماه "تبدل ألفاظ العلوم" في مقدمة "الإحياء"، وذكر منها خمسة ألفاظ كبرى في الثقافة الإسلامية هي : التوحيد والعلم والإيمان والتزكية والحكمة. إذ لم تعد لها في عصره، وهو قريب العهد من صدر الإسلام، نفس المعنى والدلالة التي كانت. ومعروف أننا منذ هذا القرن، وعند آخرين منذ الذي قبله وهو الأصح ما دام الغزالي نفسه يشكو من الموات فرام الإحياء، دخلنا الانحطاط على مستوى التدين الفكري ومن ثم الحضاري من أبوابه الواسعة. ولك أن تسأل عن تأثير العقيدة في أقوال وأفعال الإنسان الآن، إن تبقى هنالك أصلا تصور ارتباط بينهما. إنه ضرب من

الإرجاء جديد ومثله تعطيل وجبر وتواكل.. لم تتخلص منها منظومة الفكر والاعتقاد بعد.

هذا الذي شكا منه الغزالي في المشرق شكا منه كذلك ابن حزم في الغرب الإسلامي وفي الفترة الزمنية نفسها تقريبا، حيث رام بناء ما يربو عن ثلاث وثمانين لفظا في كتابه "الإحكام" لأنها لم تعد لها ذات الدلالة التي كانت لها. ولا يتعلق الأمر بعلم أصول الدين وحده، بل بالفقه والأصول والحديث.. كذلك، فالقضية واحدة على امتداد جغرافية الثقافة الإسلامية. فكثير من اصطلاحات العلوم صناعة تاريخية، بدل أن تساعد على نمو العلم وتطوره تحولت إلى قيود وحواجز أمامه، وأضحت غايات في ذاتها بدل أن تكون وسائل لغيرها. وهذا ما يبرر ضرورة الاشتغال والتصحيح في هذا المجال استئنافا للبناء التجديدي فيها.

ج) قضية التحيز والانغلاق الطائفي والفرقي استشرافاً للأفق الإنساني الكوني :

وذلك انسجاما مع تعاليم ومبادئ رسالة الختم السماوية تجنباً لمظاهر التضييق والانغلاق الذي أضر بالعلم والمعرفة والأخلاق والقيم، ففكر الطائفة أو الطوائف لا يصلح بديلا ولا قوة اقتراحية إنسانية مقنعة للبشرية ومسهمة في حل مشكلاتها التي غدت مزمنة. والمنهجية الانتقائية التي تعتمدها الفرق والطوائف مع القرآن الكريم في بناء مقولاتها جعلتها تتعامل معه كشواهد لا كشاهد، مما أدى إلى ضرب الوحدة البنائية والنسقية للقرآن الكريم حيث أصبح كل مذهب وكل طائفة وفرقة تأخذ من القرآن بحسب حاجتها وما تريد هي لدعم وتعزيز بنائها الذي بني خارج النسق والرؤية القرآنية. والأصل في العلم أو في المعرفة التي تنتسب إلى الإسلام أن تنبثق من القرآن رؤية وفلسفة أصولا وكليات وفروعا وجزئيات. وبعبارة وجيزة أن يكون القرآن شاهدا على العلوم والمعارف لا شواهد لها فحسب، فمن خصائصه أنه مطلق مستوعب ومهيمن ومصدق.. إنه كلام الخالق الذي خلق الأكوان والإنسان وأنزل القرآن، ومن ثم فالقراءة في كل هذه الواجهات (الآيات) ينبغي أن تكون باسم الله ﴿ **اقرأ باسم ربك الذي خلق** ﴾، ﴿ **اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم** ﴾.

من الأمور التي ترتبت على التعامل الجزئي مع القرآن باعتباره شواهد لا شاهدا، الخلط وعدم التمييز بين الأصول المؤسسة للمعرفة وتلك التي أسستها المعرفة. فهناك أصول مؤسسة للمعرفة، وهما الأصلان الأولان، القرآن الكريم والسنة المبينة له. ولكن في التاريخ تأسست أصول أخرى، أسستها المعرفة والفكر الذي أنتج بعد ذلك. وهذا جهد مقدر لعلماء الأمة. لكن كثيرا من القيود والموانع والشروط التي وضعت وتقررت داخل المذاهب وعند الفرق، حالت دون استئناف الاجتهاد والتجديد فيها. إذ تحولت كثير من المقررات المذهبية والفرقية إلى أصول نائبة عن الأصول وحالة محلها. ومعروف أن كل ما أنجز تاريخيا فهو نسبي تبعا لنسبية وقصور الجهة المنتجة له، وليس الإطلاق ولا العصمة إلا للوحي الخالد، وتعميم المعرفة النسبية على كل الأجيال حرمان لها من حقها في أن تكسب من الوحي كذلك لزمانها ومكانها، ومن أن تجتهد لتحقق تدينها. ولهذا كانت ثقافتنا ولا تزال مرتهنة للتاريخ النسبي المتقلب ومستمدة منه وموجهة به أكثر من ارتهانها واستمدادها وتوجهها بالوحي. لهذا نفهم لماذا جاهد واجتهد علماء كبار في تاريخ الأمة قديما وحديثا للعودة إلى الأصول في ينابيعها قبل أن تشوبها الشوائب.

إن التحديات القائمة في وجه الأمة الآن تحديات كونية تقتضي تكتلا لكل قواها قصد الانخراط فيها تجنبا لمساوئها ومخاطرها واقتراحا لحلولها. ونحن نلاحظ أن الكيانات القوية حريصة على هذا التكتل في سياق التدافع المركزي بينها، فأوروبا استطاعت أن تقطع أشواطا كبيرة في هذا الاتجاه، اقتصاديا وسياسيا وعسكريا وتتجه الآن إلى الوحدة الفكرية أو الثقافية العامة... متجاوزة كل الصعوبات والمعيقات التي تطرحها الاختلافات الدينية والتاريخية والثقافية واللغوية، حيث يتم الاحتفاظ بها كمكون غنى وتنوع في هذا الكيان وليس كعائق ومانع من الوحدة.

وفي عالمنا الإسلامي، هناك عناصر وحدة وتوحد وتضامن موجودة سلفا على مستوى العقيدة الدينية وعلى مستوى التاريخ والثقافة وعلى مستوى اللسان واللغة.. وكلها مؤهلات ومكتسبات لم يتم استثمارها لاستكمال الوحدة والتكتل

على الواجهات الأخرى. بل بقي التجزيء والتفتت والانكماش والانتماءات المذهبية والطائفية والمصلحية متحكمة إلى أقصى حد.

كما أن الكيانات الوحدوية بين بعض الأقطار في المشرق أو في المغرب بقيت كيانات معطلة لا تدرأ مفسدة ولا تجلب مصلحة، لما وضع أمامها من مشاكل وموانع عاقت وتعوق اشتغالها على الوجه السليم.

فثمة تحديات كثيرة تستدعي هذا التكتل يمكن أن نذكر منها : الحروب المدمرة وقضايا البيئة والصحة والفقر والأمية والانحرافات السلوكية والأخلاقية والتطرف والإرهاب. هذا فضلا عن فلسفات اللذة والمتعة والصناعة الإعلامية التي تجعل من الإنسان كائنا استهلاكيا محضا بقيم وأخلاق وأذواق صناعية قابلة للرصد والتكييف، حيث أمسى الإنسان فيها كائنا طبيعيا بسيطا تجري عليه القياسات والتجارب الطبيعية بحسب الحاجة والمرحلة، مع استبعاد تام لقيم وأخلاق الفطرة والدين وإرشاد الوحي وتسديده لحركة الإنسان وشبكة علاقته مع الكائنات المحيطة به.

2. جهود إصلاحية تجديدية تاريخية وحديثة

أ) نماذج لتوجهات إصلاحية كبرى :

المراد هنا الوقوف على خلاصات هذه الجهود وإضافاتها في مجال التجديد والاجتهاد العلمي والفكري والنظر في إمكانات الاستثمار واستئناف البناء وخاصة جهود الأئمة العلماء والمصلحين التاريخية التي كانت مؤسسة في هذا الباب كصنيع الإمام الشافعي وجهود الإمام الجويني والغزالي وابن رشد وابن تيمية وابن القيم والشاطبي وابن خلدون.. وغيرهم. وكذلك الجهود التجديدية والإصلاحية الحديثة مع استحضار الأسئلة النهضوية والوحدوية الكبرى التي كانت تطرحها، والتي اندثرت أمام الاهتمامات الجزئية المعاصرة، مع ضرورة النظر في أسباب هذا النكوص والتراجع في أفق استعادة تلك الأسئلة وإيجاد أجوبتها الشافية.

لقد حمل هذا الهم الجسيم في كل جيل من أجيال الأمة زمرة من علمائها ومثقفيها الغيورين، تعددت أساليب نظرهم وطرق ومجالات إصلاحهم حسب اهتماماتهم وحسب معطيات زمانهم ومكانهم. ننقل خلاصة مركزة عن بعض أعمالهم وجهودهم فنقول مع ابن عاشور رحمه الله واصفا هذا الواقع : «جاء الإمام الغزالي يندب موت علوم الدين ويعمل على إحيائها، والإمام الطرطوشي يستنكر البدع ويعمل على تطهير الدين منها، والقاضي أبو بكر يبني العواصم من القواصم، والإمام الشاطبي يحمل على البدع ويدعو إلى الاعتصام ويأنس بغربته في الثبات على حقيقة الإسلام، إلى الثورة الكبرى التي ظهرت بابن تيمية وأصحابه وآثارها التي استرسلت حتى بدت في دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب أواخر (ق 12) والحركات السلفية التي تجاوبت معها ما بين المشرق والمغرب، ثم الدعوة الإصلاحية التي جعل السيد جمال الدين الأفغاني شعارها ﴿ **إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم** ﴾[1]، وصدع الإمام محمد عبده بأن المسلمين فيما هم عليه لا ينبغي أن يتخذوا حجة على الإسلام. ولكن ينبغي أن يتخذ الإسلام حجة على المسلمين»[2].

وفي تحديد الجهة التي أتى منها الفساد يقول : «منهم من يرجع به إلى الفردية المطلقة، ويتنكب المجتمع والحضارة والثقافة وهؤلاء هم الصوفية.. ومنهم من يرجع إلى الفكر كالغزالي في الإحياء وابن العربي.. ومنهم من يرده إلى السلوك الجماعي من حيث ما يتصل بالعقيدة كابن تيمية وسائر السلفيين. أو من حيث ما يتصل بكيان الأمة وصورتها السياسية كالإصلاحيين أتباع السيد جمال الدين. وما من هؤلاء كلهم إلا من حاول أن يقوم الوضع من حيث يرى أن الاختلال قد تطرق إليه، فما كانت تجربة من تلك التجارب لتجدي في رد الوضع إلى أصله وإزالة الانحراف الذي طرأ عليه والخلل الذي اعتراه»[3].

---

(1) سورة الرعد، الآية 12.

(2) محمد الفاضل بن عاشور : روح الحضارة الإسلامية، ضبطها وقدم لها عمر عبيد حسنة، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط 2، 1992/1413، ص 43-44.

(3) الفاضل بن عاشور : روح الحضارة الإسلامية، ص 45.

لا يسعنا هنا التفصيل في تجارب الإصلاح المختلفة وحسبنا من ذلك نماذج كانت لها قدرة على تشخيص الوضع واقتراح حلول له. ذلك أننا نعتقد أنه ما لم تكن هناك قدرة تشخيصية دقيقة للعلل والأعطاب الفكرية التي أصابت كيان الأمة فلا يمكن تصور حلول ناجعة قادرة على استئصال الأورام الخبيثة أو على الأقل الحد من انتشارها واستفحالها. ليس هذا وحسب، فلا بد من تتبع أسباب الإخفاق والقصور في الأداء وتقويم التجارب والأعمال كذلك.

ولنستمع أولا إلى محاولة تنتمي إلى (ق 5هـ) في تحديد عوامل الانهيار في الأمة، يقول الإمام الغزالي : «فلما أفضت الخلافة بعدهم (أي بعد الخلفاء الراشدين) إلى أقوام تولوها بغير استحقاق واستقلال بعلم الفتاوى والأحكام، اضطروا إلى الاستعانة بالفقهاء وإلى استصحابهم في جميع أحوالهم لاستفتائهم في مجاري أحكامهم. وكان قد بقي من علماء التابعين من هو مستمر على الطراز الأول وملازم صفو الدين ومواضب على سمة علماء السلف، فكانوا إذا طلبوا هربوا وأعرضوا، فاضطر الخلفاء إلى الإلحاح في طلبهم لتولية القضاء والحكومات. فرأى أهل تلك الإعصار عز العلماء وإقبال الأئمة والولاة عليهم مع إعراضهم عنهم، فاشرأبوا لطلب العلم توصلا إلى نيل العز ودرك الجاه من قبل الولاة، فأكبوا على علم الفتاوى وعرضوا أنفسهم على الولاة (...) فأصبح الفقهاء ـ بعد أن كانوا مطلوبين ـ طالبين، وبعد أن كانوا أعزة بالإعراض عن السلاطين أذلة بالإقبال عليهم، إلا من وفقه الله تعالى في كل عصر من علماء دين الله (...). ثم ظهر بعدهم من الصدور والأمراء من يسمع مقالات الناس في قواعد العقائد ومالت نفسه إلى سماع الحجج فيها، فعلمت رغبته إلى المناظرة والمجادلة في الكلام. فأكب الناس على علم الكلام وأكثروا فيه التصانيف وثبتوا فيه طرق المجادلات واستخرجوا فنون المناقضات في المقالات وزعموا أن غرضهم الذب عن دين الله (...). ثم ظهر بعد ذلك من الصدور من لم يستصوب الخوض في الكلام والمناظرة فيه (...) ومالت نفسه إلى المناظرة في الفقه، وبيان الأولى من مذهب الشافعي وأبي حنيفة على الخصوص، فترك الناس الكلام وفنون العلم واحتالوا على المسائل الخلافية بين الشافعي وأبي حنيفة على الخصوص، وتساهلوا في الخلاف مع مالك وسفيان وأحمد رحمهم الله تعالى

وغيرهم، وزعموا أن غرضهم استنباط دقائق الشرع وتقرير علل المذاهب وتمهيد أصول الفتاوى، وأكثروا فيها التصانيف والاستنباطات ورتبوا فيها أنواع المجادلات والتصنيفات، وهم مستمرون عليه إلى الآن، ولسنا ندري ما الذي يحدث الله فيما بعدنا من الإعصار ؟»[1].

إن الغزالي من خلال هذا النص ـ وغيره مما تقدم ـ يختزل الأزمة في المسألة الفكرية، والتي يمكن أن نلاحظ فيها مستويات عدة من مستويات الانحراف والشذوذ عن الخط الفكري الأصيل كما دشنه جيل الصحابة والتابعين وأتباعهم، من حيث القدرة على الفهم والاستمداد من النص ومن حيث منهج الاستيعاب وتداول الرأي والخلاف ومن حيث محاجة الخصوم وإفحامهم.. وغير ذلك. ولعل أعلى هذه المستويات عنده انفصال العلم عن الحكم، أو بتعبير بعض الدارسين، انفصال السلطان عن القرآن. ولعل آثار هذا الانفصال كانت ضعيفة في المرحلة الأولى لما كان يوجد من العلماء والفقهاء غالبية على "الطراز الأول" وعلى "سمت علماء السلف" يستطيعون التوجيه والتأثير وتعويض النقص الحاصل. لكن لما آل الأمر إلى "علماء وفقهاء" "طالبين لا مطلوبين"، كانت آثار ذلك وخيمة في فساد الحكام والفقهاء والعامة.. إلا من وفقه الله تعالى.

المستوى الثاني عنده يتجلى في الانحراف في الجدل الكلامي وتجاوزه حدود البيان أو الرد المطلوب، كما يتجلى المستوى الثالث عنده في الإغراق كذلك في الجدل الفقهي وتجاوزه حدود البيان أو النقد المطلوب، بحيث تحول العلمان معا من تأطير قضايا الأمة وعلى رأسها الحكم والمجتمع، والنظر في آلياتهما بتأصيلها وتجديدها لتواكب عصرها وتحدياته، إلى أنفاق وسراديب مظلمة من الخلافات والمناقضات والمجادلات كانت ملهاة حقيقية جعلت الأمة تنسحب وتسلم زمام الريادة إلى غيرها. وللناظر أن يتأمل في شكوى الغزالي وتساؤله عن مصير هذه الآفات المستمرة إلى عصره وهو في القرن الخامس، كيف ستكون بعده ؟ وماذا عساه رحمه يقول لو بعث بعد عشرة قرون أخرى من حياة الأمة ؟.

(1) الغزالي إحياء علوم الدين، ج 1، ص 41-42.

مع الغزالي وبعده توالى في الأمة مجددون مصلحون في مناحي علمية وفكرية مختلفة كان لبعضهم عطاء تأسيسي مهم لولاه لما استطاعت الحركات التجديدية والإصلاحية المعاصرة أن تفعل شيئا، ولقد تقدم معنا ذكر أمثال ابن تيمية وابن القيم وابن رشد وابن العربي والشاطبي وابن خلدون.. ومن إليهم. إذ كل واحد من هؤلاء مشروع علمي مفتوح قابل لمزيد من العطاء. لكن جهودهم التصحيحية والإصلاحية لم تستثمر في زمانها لتأخر محيطها الفكري عنها، بل ومقاومته لها باعتبارها خروجا عن خط المحافظة والتقليد الذي كان مهيمنا.

إن النفس الإصلاحي التاريخي لم ينقطع لحظة في تاريخ الأمة، بالرغم من الظلام الجاثم والخانق للجهل والاستبداد والتعصب... وغير ذلك، بحيث كان يتجدد ويستعيد قواه كلما سنحت الفرصة بذلك، فإننا نجد عصرنا الحديث والراهن لم يبخل بمصلحين ورثوا ذلك النفس وأفادوا من التجارب السابقة. ونقف هنا عند إحدى أبرز الحركات الوارثة لهذا التراث الإصلاحي والتجديدي والتي كانت بشكل أو بآخر مؤسسة وباعثة لما جاء بعدها، المدرسة الإصلاحية السلفية الحديثة. وإن كانت قبلها وبتزامن معها حركات إصلاحية كدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب في الجزيرة العربية والمهدية في السودان والسنوسية في ليبيا.. وغيرها، ممن كان لها دور في محاربة بعض البدع والتقاليد وفي التربية الصوفية ومقاومة الاستعمار. لكن أداء معظم هذه الحركات انتهى بسبب الدخول في نزاع مع السلطة الحاكمة، أو بسبب التحريض الاستعماري عليها، أو بتجاوز بعض أطروحاتها مع ظهور نظام الدولة الحديثة.

وإن كان استمرار العمل الإصلاحي يدل عموما على عمل إيجابي يتمثل في الحرص على التجديد والاجتهاد في الإصلاح والتغيير انطلاقا من القرون الأولى للأمة إلى وقتها الراهن، فإنه قد انطوى على وجه آخر جد سلبي، وهو كون تحديدات هذه الحركات الإصلاحية لعلل الأمة وبرامج إصلاحها تكاد تكون واحدة توارثتها الأجيال، حتى إنه ليمكن في حالات معينة المطابقة بينها كما سنرى من خلال بعض النماذج التمثيلية.

يذهب الأفغاني إلى أن الملة كانت «كجسم عظيم قوي البنية صحيح المزاج، فنزل به من العوارض ما أضعف الالتئام بين أجزائه، فتداعت للتناثر والانحلال، وكاد كل جزء يكون على حدة وتضمحل هيئة الجسم. بدأ هذا الانحلال والضعف في روابط الملة الإسلامية عند انفصال الرتبة العلمية عن رتبة الخلافة، وقتما قنع الخلفاء.. باسم الخلافة دون أن يحوزوا شرف العلم والتفقه في الدين والاجتهاد في أصوله وفروعه كما كان الراشدون رضي الله عنهم.. كثرت بذلك المذاهب وتشعب الخلاف من بداية (ق 3هـ) إلى حد لم يسبق له مثيل في دين من الأديان. ثم أنثملت وحدة الخلافة وانقسمت إلى أقسام، خلافة عباسية في بغداد وفاطمية في مصر والمغرب وأموية في أطراف الأندلس، وانشقت عصاها[1] (...) فسقطت هيبتها من النفوس (...) وتقطعت الوشائج بينهم بظهور جنكيز خان وأولاده، وتيمورلنك وأحفاده، وإيقاعهم بالمسلمين قتلا وإذلالا (...) فتفرق الشمل.. وانفصمت عرى الالتئام بين الملوك والعظماء والعلماء جميعا. وانفرد كل بشأنه إلى ما يليه، فتبدد الجمع إلى آحاد وافترق الناس فرقا كل فرقة تتبع داعيا إما إلى ملك أو مذهب[2]، فضعفت آثار العقائد التي كانت تدعو إلى الوحدة وتبعث على اشتباك الوشيجة»[3]. وفي تحديد آخر له يقول : «استلفت

---

(1) يشير الأفغاني إلى آفة أخرى «زادت في ضعف الخلفاء هي جلية الإكثار من الأغراب، وجعلهم قوة استعاضوا بها عن قوة عصبيتهم وجنسهم، فارتقى كثير من المماليك إلى أعلى مراتب القواد، وترأسوا الدواوين ومدوا أيديهم إلى الأموال، واستفادوا من نظام الملك والتوريث وانعدام الشورى والاختيار الحر واستبداد وجور بعض الحكام والسلاطين أنفسهم (...) وتصرفوا بأموال الدولة حسب الهوى، فوقع الخلفاء بين فقدان قوة الدين وقوة الجنس. ولا يكون مع هذا إلا الانحطاط وبالتالي الانقراض كما حصل..). جمال الدين الأفغاني، الأعمال الكاملة : دراسة وتحقيق، محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 1، 1979، ج 2، ص 38. وانظر أيضا محمد باشا المخزومي : خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني، ص 239.

(2) يشير الأفغاني في مكان آخر إلى أهمية «عصبة الجنس وعصبة الدين»، «قوة الجنس التي تدعو للاتحاد لمغالبة من سواهم»، «وقوة الدين الذي يقوم مقام الجنسية في جمع الكلمة وتوحيد الوجهة وطلب التغلب بتلك القوة لمن خالفهم فيها»، الأعمال الكاملة، ج 2، ص 37. وهذا نفسه قول ابن خلدون في العصبية المهذبة بالدين. إذ لا ينبغي أن يفهم من الحديث عن العصبية دلالتها السلبية الشائعة، تلك التي لا تعرف ولا تعترف إلا بنفسها وتنكر غيرها ومن حولها. فهذا مخالف لأحكام ولفلسفة ومقاصد الدين والتدين نفسها التي تنص على البعد الكوني والإنساني للرسالة وعلى قيم التعارف والحوار والتدافع البناء. المقصود إذا العصبة التي تتوحد جهودها في البناء ولا تتفرق، وتتكامل مشاريعها وطموحاتها ولا تتقابل، ويكون بينها من التعاون والتكافل ما يجعل بعضها يشد بأزر البعض الآخر. تنطلق من دائرة الانتماء والهوية الخاصة لتنفتح على دائرة الانتماء والهوية الإنسانية العامة.

(3) جمال الدين الأفغاني "محمد عبده" : العروة الوثقى، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 2، 1980/1400، ص 73-74.

نظرك إلى سبب يجمع الأسباب ووسيلة تحيط بالوسائل، أرسل فكرك إلى نشأة الأمة التي خملت بعد النباهة وضعفت بعد القوة واسترقت بعد السيادة وضيمت بعد المنعة، وتبين أسباب نهوضها الأول حتى تتبين مضارب الخلل وجراثيم العلل، فقد يكون ما جمع كلمتها وأنهض همم آحادها ولحم بين أفرادها وصعد بها إلى مكانة تشرف منها على رؤوس الأمم وتوسوسهم وهي في مقامها بدقيق حكمتها، إنما هو دين قويم الأصول محكم القواعد شامل لأنواع الحكم باعث على الألفة داع إلى المحبة مزك للنفوس منور للعقول، كافل لكل ما يحتاج إليه الإنسان من مباني الاجتماعات البشرية وحافظ وجودها، وينادي بمعتقديه إلى جميع فروع المدنية.

فإن كانت هذه شرعتها وبها وردت وعنها صدرت فما تراه من عارض خللها وهبوطها عن مكانتها إنما يكون من طرح تلك الأصول ونبذها ظهريا وحدوث بدع ليست منها في شيء، أقامها المعتقدون مقام الأصول الثابتة وأعرضوا عما يرشد إليه الدين وعما أتى لأجله، وما أعدته الحكمة الإلهية له، حتى لم يبق منه إلا أسماء تذكر وعبارات تقرأ، فتكون هذه المحدثات حجابا بين الأمة وبين الحق الذي تشعر بندائه أحيانا بين جوانحها. فعلاجها الناجح إنما يكون برجوعها إلى قواعد دينها والأخذ بأحكامه على ما كان في بدايته وإرشاد العامة بمواعظه الوافية بتطهير القلوب وتهذيب الأخلاق وإيقاد نيران الغيرة وجمع الكلمة وبيع الأرواح لشرف الأمة. ولأن جرثومة الدين متأصلة في النفوس بالوراثة من أحقاب طويلة والقلوب مطمئنة إليه، وفي زواياها نور خفي من محبته، فلا يحتاج القائم بإحياء الأمة إلا إلى نفخة واحدة يسري نفثها في جميع الأرواح لأقرب وقت (...).

ومن طلب إصلاح أمة شأنها ما ذكرنا بوسيلة سوى هذه فقد ركب بها شططا وجعل النهاية بداية وانعكست التربية وخالفت فيها نظام الوجود، فينعكس عليه القصد ولا يزيد الأمة إلا نحسا ولا يكسبها إلا تعسا»[1].

(1) الأفغاني : العروة الوثقى، ص 60-61.

وفي تخصيصه لأنواع من هذه البدع بالذكر، البدع التي حلت محل أصول الدين نفسها أو اختلطت بها، نجده يقول : «فانتشرت بينهم قواعد الجبر وضربت في الأذهان حتى اخترقتها، وامتزجت بالنفوس حتى أمسكت بعنانها عن الأعمال. هذا بالإضافة إلى ما أدخله الزنادقة فيما بين (ق 3 و4)، وما أحدثه السفسطائية الذين أنكروا مظاهر الوجود وعدوها خيالات تبدو للنظر ولا تثبتها الحقائق، وما وضعه كذبة النقلة من الأحاديث ينسبونها إلى صاحب الشرع..»، إلى أن قال ـ وهذا تفطن قوي منه، ومحاولة لسبر العلل الكامنة الحقيقية والمؤثرة ـ : «وتحقيق أهل الحق وقيامهم ببيان الصحيح والباطل من كل ذلك لم يرفع تأثيره عن العامة، خصوصا بعد حصول النقص في التعلم والتقصير في إرشاد الكافة إلى أصول دينهم الثابتة التي دعا إليها النبي وأصحابه، فلم تكن دراسة الدين على طريقها القويم إلا في دوائر مخصوصة وبين فئة ضعيفة. لعل هذا هو العلة في وقوفهم، بل الموجب لتقهقرهم، وهو الذي نعاني من عنائه اليوم»[1].

ولو أردنا أن نختزل هذه العناصر المتقدمة في نقاط كبرى لكانت كالتالي :

* **أصل جامع في الانحراف**، هو الابتعاد عن الدين بأحكامه وشرائعه ومبادئه وقيمه الأخلاقية... وما ترتب عن ذلك من ظهور البدع والضلالات وانتشار الجهل والخرافة.. بحيث إن العلل الأخرى هي تابعة لهذا الأصل ونابعة منه بشكل أو بآخر.

* **انفصام عرى الوحدة الفكرية في الأمة** بانفراط عقدها الناظم وتوزعها إلى فرق ومذاهب، زادها إغراقها في الفروع والجزئيات والجدل النظري الصوري تشعبا في الخلاف وإهمالا لتأطير قضايا الأمة واحتياجات واقعها الفقهية والاعتقادية..

* **فساد نظام الخلافة والملك**، بانفصال السلطتين العلمية عن السياسة، وطغيان الجور والاستبداد وإيثار المصالح الفردية على الجماعية، مما

(1) الأفغاني : العروة الوثقى، ص 68-69.

أدى أيضا إلى تجزئة مماثلة لعرى الوحدة الفكرية على المستوى السياسي، وذلك بانقسام الخلافة وانفراط وحدتها، وبروز العصبيات الجنسية من جديد بعد أن أذابها الإسلام، حيث فقدت وحدة الدين ووحدة الجنس معا..

* **النفوذ الخارجي الأجنبي**، سواء تجلى في عدوان استعماري قديم أو حديث وما ألحقه من دمار وخراب باقتصاد الأمة ومقوماتها المادية، أو في غزو فكري قديم أو حديث وما ألحقه بنظام الأمة الفكري والثقافي والقيمي من تحريف وتشويه وتبعية واستلاب، أو في تحكم سياسي بوجود "الأغراب" بمراكز القرار وتلاعبهم بمصالح الأمة وأموالها..[1].

إن ما يمكن استخلاصه من هذه البنود سواء عند الأفغاني أو الغزالي قبله، وعند سائر المصلحين والمجددين خلاصتان مهمتان :

* تتجلى الأولى في كون عنصر التجزئ والتفتيت وما يترتب عنه من فساد وانحلال .. حاضر وبقوة في كل المستويات : عقائدي، فكري، فقهي، سياسي .. وهو أصل البلاء كله ، بل هو "الشرك" الناقض للتوحيد الذي بني عليه الدين جملة. إذ لا تختلف مظاهر تعدد الآلهة المعبودة النافية للتوحيد في العبادة، عن مظاهر تعدد المذاهب والفرق والأحزاب .. النافية للوحدة الدينية والثقافية والسياسية في الأمة من غير ناظم ينتظمها ولا أصل يوحدها إلا غلبة الأهواء والمصالح. وإذا علم أن

(1) انظر في محسن عبد الحميد : جمال الدين الأفغاني المصلح المفترى عليه، تحديدا للأسس الفكرية لحركة الأفغاني يمكن اقتضابها في : الدعوة إلى العودة إلى الكتاب والسنة والاستئناس بالتراث وتجاوزه متى عارضهما. نبذ التعصب المذهبي وإنكار البدع .. معالجة أوضاع التخلف في العالم الإسلامي، وذلك بـ : حسن فهم الكتاب والسنة والتحرر من أسر الفهم الخاطئ، وهو أمر لا يتم ما لم تحدث حركة دينية علمية قوية تضع المسلمين على الطريق الصحيح للفهم .. تجاوز داء الفرقة بين المسلمين .. صد الهجوم الفكري الشامل الذي يشنه المستعمرون ودوائرهم الثقافية .. حسن الاستفادة من الغرب في مجالات العلوم والتقنية مع المحافظة على الشخصية الإسلامية .. كون الاستبداد في الحكم من أهم مظاهر التأخر السياسي والاجتماعي في البلاد الإسلامية .. كون الاستعمار العدو الغاشم للمسلمين وضرورة جهاده حتى يخرج ..، مؤسسة الرسالة، ط 2، 1985/1406، ص 33 وما بعدها مع بعض التصرف.

أشكال الوحدة هذه هي امتداد أصيل لمفهوم التوحيد ذاته، تأكد أن المسلمين واقعون في محظور عظيم، أدركوا ذلك أم لم يدركوه.

* أما الثانية فتتعلق بمستوى منهجي في التشخيص، ذلك أنه ـ كما سنلاحظ فيما بعد كذلك ـ أن جميع العلل المشخصة هي ذاتها تتحول إلى وسائل علاج، وأنها قابلة لأن تقلب من داء إلى دواء. يكفي في ذلك تغيير الفعل أو الاسم إلى الضد أو النقيض، فالانفصال عن الدين كداء يعالج بالاتصال بالدين كدواء، والتجزئة كداء تعالج بالوحدة كدواء.. وهكذا، وهذا درجت عليه كثير من مناهج وبرامج الإصلاح. لكن كيفيات المعالجة المحلية والمرحلية في مواطن الداء الذي لا يندمل كما هو معلوم لا حسيا ولا معنويا بقلب الأفعال والأسماء، فهذا غائب في كثير منها. خلا بعض الإشارات منها إشارة الأفغاني السابقة، وهي موجودة عنده في أماكن أخرى وبشكل أكبر عند خلفه محمد عبده. أقصد الجانب التعليمي التكويني التربوي الناهض بالأمة لا بنخبة فيها.

ولا يمكننا هنا طبعا القفز على اسهام محمد عبده هنا بشكل عام وفي المجال التربوي خصوصا، فلقد شملت إصلاحاته جوانب مختلفة من الحياة الفردية والجماعية يمكن حصرها في التالي :

* الجانب القومي الوطني، وضرورة شعور المواطن بوطنه ..
* الجانب الاجتماعي، بتنمية الروح الجماعية وتجاوز عيوب المجتمع وإصلاح الاقتصاد الوطني ..
* الجانب الاعتقادي، بتحرير الإنسان من عقيدة الجبر، وتنبيهه إلى نعمة العقل الذي يسير جنبا إلى جنب مع الوحي ..
* الجانب التربوي والتوجيه العام، بمحاربة الحزبية المذهبية والتقليد، والدعوة إلى فتح باب الاجتهاد المواكب لتطور المجتمع ، وإصلاح المؤسسات وإحياء الكتب المفيدة ..

ويهمنا أن نقف بعض الشيء مع "الرؤية التربوية" مرجعية الإصلاح عند محمد عبده باعتبارها مستوعبة لكافة المجالات الأخرى. التربية الحية الموحدة لطاقات وأفراد المجتمع. ولنستمع إليه يوضح هذه الرؤية أصولا وفروعا يقول :

«إن الإنسان لا يكون إنسانا حقيقيا إلا بالتربية، وليست هي إلا عبارة عن إتباع الأصول التي جاء بها الأنبياء والمرسلون من الأحكام والحكم والتعاليم .. تعلم الإنسان الصدق ومحبة نفسه، فإذا تربى الإنسان أحب نفسه لأجل أن يحب غيره، وأحب غيره لأجل أن يحب نفسه»، «إذا تربى الإنسان أحس في نفسه أنه سعيد بوجود الآخر معه، ولكن نحن في وسط لا يحس فيه أحد إلا أنه شقي بوجود غيره، وقد ذهبت الثقة بيننا أدراج الرياح وخلفتها الشكوك والريب والظنون الأثيمة المولدة للوساوس والأوهام..»، «ولو كنا متربين لا نبث فينا إحساس واحد، يؤلف بين شعورنا وحاجتنا، وحينئذ يحس كل فرد منا بأن عليه وظيفة يؤديها لنفسه وغيره..»، «إن العلم الحقيقي هو الذي يعلم ـ الإنسان ـ العلاقة الموجودة بينه وبين غيره من الأفراد في جامعته، فهو إذن يعلم الإنسان من هو ؟ ومن معه ؟ فيتكون من ذلك شعور واحد وروابط واحدة..»، «إن السبب في فقر البلاد، عدم سريان روح التربية الشرعية العقلية التي تجعل إحساس الإنسان بمنافع بلاده كإحساسه بمنافع نفسه، وشعوره بأضرار وطنه كشعوره بأضرار ذاته إن لم تقل، تجعل الإحساس الأول أقوى من الثاني وتزيد في إحساس الإنسان بمنافعه ومضاره»[1]. قال : «ولما تشوقت النفوس لأن تكون التربية في المدارس على هذا النمط المفيد الذي عول عليه جميع الأمم المتمدنة في مبادئ تعاليمهم، فإن من تتبع قوانين التعليم في الممالك الأوروبية رآها بأسرها موجهة للابتداء بالتعاليم الدينية والاستمرار عليها إلى ما تزيد عن عدة سنوات تقريبا»[2]. ونحن «إذا أردنا إبلاغ الأفغان مثلا درجة أمريكا، فلا بد من قرون تبث فيها العلوم، وتهذب العقول، وتذلل الشهوات الخصوصية وتوسع الأفكار الكلية حتى ينشأ في البلاد

(1) نفسه، ص 137-138، عن : تاريخ الإمام.

(2) نفسه، ص 139.

ما يسمى بالرأي العمومي، فعند ذاك يحسن لها ما يحسن لأمريكا»، «لكن أرباب الأفكار منا يرومون أن تكون بلادنا وهي كبلاد أوروبا وهي هي، [فـ] لا ينجحون في مقاصدهم، ويضرون أنفسهم بذهاب أتعابهم أدراج الرياح، ويضرون البلاد بجعل المشروعات فيها على غير أساس صحيح، فلا يمر زمن قريب إلا وقد بطل المشروع ورجع الأمر إلى أسوأ مما كان (...) فمن يريد خير البلاد فلا يسعى إلا في إتقان التربية وبعد ذلك يأتي له جميع ما يطلبه إن كان طالبا حقا..»[1].

إن المسألة التربوية هي جوهر العمل الإصلاحي لمحمد عبده، ولبها عنده الانكباب على معالجة داء "الأنانية" وانحلال معنى "الجماعة" في نفوس الأفراد، «إما بسبب الجهل المطلق، أو بسبب سوء فهم الإسلام والحياة»[2]. هذا فضلا عما ينبغي أن يضاف إلى هذا التعليم من العلوم والصنائع التي تنفع الناشئ في حياته وتجعله لا يقل عن الغربي في سيطرته على الحياة. وقد «رسم محمد عبده خطة لمناهج تخريج الدعاة وتخريج المؤلفين وتخريج العلماء الباحثين، ونفذ هذه الخطة في دروسه وتواليفه للخاصة والجمهور وفي إحيائه للتراث القديم.. ومات وهو صريع الكفاح من أجل الأزهر وكتاب الله»[3].

إلى جانب الحركة الإصلاحية السلفية الحديثة، أو مدرسة المنار، التي امتد إشعاعها إلى ربوع العالم نجد تجربة مدارس الغرب الإسلامي تنحو إلى الاستقلال عن تجربة المشرق والتفرد بمسارها الخاص وإن كانت على درجة كبيرة من التأثر بها في البداية، هذا مع بقاء كثير من أصول الإصلاح وفروعه مشتركة بين الطرفين. فسلفية أبي شعيب الدكالي والعربي العلوي وعلال الفاسي في المغرب مثلا، كانت سلفية وطنية أكثر منها تاريخية. لها قدرة على التكيف والتواؤم مع معطيات العصر. وقل مثل ذلك في كتابات الطاهر بن عاشور وابن باديس والإبراهيمي ومالك بن نبي والحجوي الفاسي وعبد الله كنون

(1) محمد عبده : الأعمال الكاملة، حققها وقدم لها محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ج 1، ص 45-46.

(2) محمد البهي : الفكر الإسلامي الحديث، دار الفكر بيروت، ط 6، 1973، ص 139.

(3) نفسه، ص 179.

والمختار السوسي.. وغيرهم. بل هنا ك من جعل هذه الخصوصية في الغرب الإسلامي خصوصية تاريخية على مستوى العطاء والإبداع الفقهي والفلسفي والصوفي وغيره. وفي ذلك إغناء لروح التجديد ونَفَسه وتنوع في مناهجه ورؤاه يكسر النمطية والرتابة والتقليد.

ب) تشخيصات ومقترحات علاج أكثر تفصيلاً :

هناك أيضا العديد من الكتابات التي لا يسع الناظر في الموضوع إلا التعريج عليها، وخاصة تلك التي أفردت الموضوع بالكتابة، نخص منها بالذكر رسالتين، الأولى تحاول الإجابة عن سؤال «لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم»، والثانية «نصيحة» لأهل الإسلام تبين لهم مواطن السقوط وأسباب النهوض. وهما رسالتان متزامنتان، إحداهما في المشرق والأخرى في المغرب، وقد كان بين مؤلفيها لقاء بالمدينة المنورة. الأولى كانت إجابة على سؤال أرسله «الشيخ محمد عبده بسيوني عمران من جنوة إلى صاحب مجلة المنار السيد رشيد رضا.. ليقدم [له] إلى الأمير شكيب أرسلان، يقترح عليه .. أن يبين لقراء المنار أسباب ما صار إليه المسلمون من الضعف والانحطاط والذل. وأن يبين أسباب رقي أهل أوروبا وأمريكا واليابان..». وبعد انتهاء الأمير من رحلته إلى الأندلس «انكب على إعداد الجواب خلال ثلاثة أيام. وانفعالات الزيارة إلى بلاد المجد المفقود وعواطفها مازالت مشوبة في نفسه..»[1]. والثانية «نصيحة أهل الإسلام في مشارق الأرض ومغاربها الخاص منهم والعام» : كانت موجهة أولا إلى السلطان عبد العزيز، والتي «لما اطلع عليها بعض أعيان العلماء العارفين قال عنها : ما أحقها أن تسمى «الدين الخالص»، ضمنها.. [صاحبها] أحد عشر سببا من الأسباب التي استوجبت انحطاط المسلمين وتدهورهم، ثم أعقب ذلك بأضدادها من أسباب النجاح..»[2].

---

(1) شكيب أرسلان : لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم، تقديم محمد رشيد رضا، مراجعة خالد فاروق، دار البشير للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ص 20.

(2) محمد بن أبي الفيض جعفر الكتاني : نصيحة أهل الإسلام، تحليل إسلامي علمي لعوامل سقوط الدولة الإسلامية وعوامل نهوضها، تقديم محمد إبراهيم الكتاني، تحقيق ودراسة إدريس الكتاني، مكتبة بدر، الرباط، ص 28-29.

يذكر الأمير شكيب أرسلان أن «أسباب ارتقاء المسلمين في الماضي : كانت عائدة في مجملها إلى الديانة الإسلامية التي دانت بها القبائل العربية وتحولت بهدايتها من الفرقة إلى الوحدة ومن الجاهلية إلى المدنية ومن القسوة إلى الرحمة، ومن عبادة الأصنام إلى عبادة الواحد الأحد..»، وأن ضعف المسلمين اليوم راجع إلى «فقدان المسلمين السبب الذي ساد به سلفهم» حيث «لم يبق من الإيمان إلا اسمه ومن الإسلام إلا رسمه ومن القرآن إلا الترنم به دون العمل بأوامره ونواهيه..»[1]. وذكر من عوامل تأخر المسلمين وانحطاطهم : «الجهل، العلم الناقص، فساد الأخلاق، العلماء المتزلفون، الجبن والهلع، ضياع الإسلام بين الجامدين والجاحدين..». ويتوقف الكاتب قليلا عند نقاط جوهرية في الموضوع، فنجده يفصل كيف «أضاع الإسلام جاحد وجامد»، «أما الجاحد فهو الذي يأبى إلا أن يتفرنج المسلمون وسائر الشرقيين، ويخرجهم عن جميع مقوماتهم ومشخصاتهم ويحملهم على إنكار ماضيهم»[2]. هذا في الوقت الذي تستعصي فيه دول وشعوب عديدة إفرنجية على الذوبان والاندماج حتى في أقرب الدول أو الحضارات إليها، والتي تشترك معها في خصائص تاريخية وجغرافية بل وفكرية ولغوية وغيرها .. ومثل لذلك بمحاولات الإنجليز استيعاب ودمج الأيرلنديين وامتناع هؤلاء .. وكذلك دول صغيرة أخرى استعصت على الذوبان في كيانات كبيرة كفرنسا وألمانيا وروسيا ..[3]. أما الجامد وإن كان لا يشترك مع الجاحد في الخبث وسوء النية فإنه «مهد لأعداء المدنية الإسلامية الطريق لمحاربة هذه المدنية». فالجامد ـ عنده ـ هو «سبب الفقر الذي ابتلي به المسلمون، لأنه جعل الإسلام دين آخرة فقط، والحال أن الإسلام هو دين دنيا وآخرة». وهو (الجامد) «الذي شهر الحرب على العلوم الطبيعية والرياضية والفلسفية وفنونها وصناعاتها بحجة أنها من علوم الكفار فحرم الإسلام ثمرات

(1) أرسلان : لماذا تأخر المسلمون ...، ص 42.

(2) أرسلان : لماذا تأخر المسلمون ...، ص 88.

(3) نفسه، ص 89-91.

هذه العلوم..»[1]، ورصد الكاتب لتنفيد ظاهرة الجمود حوالي أربعين آية تحث على العمارة والاستخلاف والعمل ونبذ التقليد والآبائية..

عنه أيضا أن «من أعظم أسباب انحطاط المسلمين في العصر الأخير، فقدهم كل ثقة بأنفسهم، وهو من أشد الأمراض الاجتماعية وأخبث الآفات الروحية، لا يتسلط هذا الداء على إنسان إلا أوذي به، ولا على أمة إلا ساقها إلى الفناء، وكيف يرجو الشفاء عليل يعتقد بحق أو بباطل أن علته قاتلته. وقد أجمع الأطباء في الأمراض البدنية أن القوة المعنوية هي رأس الأدوية، وأن من أعظم عوامل الشفاء إرادة الشفاء. فكيف يصلح المجتمع الإسلامي ومعظم أهله يعتقدون أنهم لا يصلحون لشيء ولا يمكن أن يصلح على أيديهم شيء، وأنهم إن اجتهدوا أو قعدوا فهم لا يقدرون أن يضارعوا الأوروبيين في شيء»[2]. وإشارة الكاتب هنا تعكس واقعا ملموسا هو من جهة إرث من مخلفات عصور الجمود والانحطاط وسيادة فكر الجبر والتعطيل والأرجاء.. كما أنه من جهة أخرى يعكس إرادة الغزو الغربي القوية في إلحاق الهزيمة النفسية بالمسلمين وتشكيكهم في كل قدرة ذاتية أو إرادة للنهوض بمعزل عن تبعيتهم والخضوع لهم.

فإذا استثنينا العلة الأم أو الأصل التي كانت السبب في السيادة الأولى، أي الدين وما تفرع عنه، نجد شكيب أرسلان يكاد يحصر العلل المتبقية فيما تمت الإشارة إليه في :

- علة الجحود والجمود.
- وعلة فقدان الثقة بالنفس.

---

(1) نفسه، ص 141. نذكر من منهجيته الكاتب في الحوار والإقناع طرفا من جداله مع من يقول بأن العودة إلى الدين «رجعية»، قال : «تتقدم اليابان هذا التقدم السريع المدهش وتصير هذه الأمة أمة عصرية يضرب بريقها المثل، وهي تضرب بأعراقها إلى عقائد وعادات ومنازع مضى عليها ألفا سنة ويكون امبراطورها هو كاهنها الأعظم، ولا يقال عنها «رجعية» و«مرتجعة» و«ارتجاعية» ومتأخرة ..»، ص 95، «ولماذا كانت القارة الأوروبية كلها مسيحية مفتخرة بمسيحيتها تتباهى بذلك في كل فرصة، متحدة في هذا الأمر على ما بينها من عداوات ومنافسات، ولا تنبذها حتى بقولنا «رجعية» أو «ارتجاعية..»»، ص 97. «ولماذا نرى أعظم شبان اليهود رقيا عصريا يجاهدون في إحياء اللغة العبرية التي لا يعرف مبدأ تاريخها لتوغلها في القدم، ولا يقال عنهم أنهم رجعيون ومتأخرون وقهقريون ؟» ص 98.

(2) نفسه، ص 141.

أما خلاصة جوابه في النهوض فهو يعتقد «أن المسلمين ينهضون بمثل ما نهض به غيرهم». قال : «إن الواجب على المسلمين ـ لينهضوا ويتقدموا ويتعرجوا في مصاعد المجد ويترقوا كما ترقى غيرهم من الأمم ـ هو الجهاد بالمال والنفس الذي أمر الله به في قرآنه مرارا عديدة، وهو ما يسمونه اليوم بـ "التضحية" ». وبخصوص الأخذ بالعلوم والمعارف الحديثة قال : «والحقيقة أن هذه الأمور إنما هي فروع لا أصول وأنها نتائج لا مقدمات، وأن "التضحية" أو الجهاد بالمال والنفس هو العلم الأعلى الذي يهتف بالعلوم كلها. فإذا تعلمت الأمة هذا العلم وعملت به دانت لها سائر العلوم والمعارف ودنت منها جميع القطوف والمباني..»[1].

والحق أن الكاتب قد وضع يده على خلل وعلاج حقيقيين، لكن السؤال، هو كيف يمكن لمن عملت فيه قرون من التقاليد الراكدة والوافدة حتى قعد عن الجهاد بماله ونفسه أن يقوم وينهض من جديد؟. أيكون ذلك «بنفخة واحدة يسري نفثها في جميع الأرواح» كما عبر الأفغاني، لكون «جرثومة الدين متأصلة في النفوس بالوراثة»، أم أن الأمر يتطلب قرونا أخر أو أجيالا أو أقل من ذلك، تنشأ على نمط من التربية والتكوين جديدين تصحح فيهما هذه العلل، وتتدارك تلك الثغرات، على رأسها طبعا العود إلى الدين والجهاد بالعلم في سبيله بكل المعاني والدلالات الواسعة لمعنى الجهاد والتضحية؟. جيل أو أجيال من التضحية والاستدراك في الأمة تقوم بواجباتها وواجبات غيرها ممن تقاعسوا عنها ولم يكونوا حاضرين شاهدين على زمانهم ومكانهم.

أما مع الإمام أبي الفيض جعفر الكتاني، فيمكن اختزال عوامل السقوط وأسباب النهوض عنده كالتالي[2] :

ـ اختلاف كلمة أهل الإسلام،

ـ ترك الجهاد والاستعداد الحربي،

---

(1) نفسه، ص 163.

(2) الكتاني : نصيحة أهل الإسلام، ص 93 وما بعدها.

- إسناد أمور الدين إلى غير أهلها،
- مصافاة الكفار واتخاذهم أصدقاء واتباع عوائدهم والتمذهب بمذاهبهم والعمل بقوانينهم،
- الإضرار بالمسلمين بالتسلط والظلم والإفساد،
- الاشتغال باللهو والطرب ومفاسد الحياة المادية والتجاهر بالمنكرات ورفع أستار المعاصي والمحرمات،
- الإعراض عن العمل بالكتاب والسنة، «واتباعنا لعوئدنا الردية وأهوائنا الذميمة المردية جهلا منا بشؤم ذلك وما ينشأ عنه من البلايا والمحن والمهالك. وما علمنا أن طاعة الله وطاعة رسوله أصل جميع الخيرات وسبب في نيل كل المبرات..».
- ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، «لما فيه من نبذ الدين وترك القيام بما هو من أعظم قواعده بيقين».

هذه هي العلل التي حددها الكاتب والتي تعاني منها الأمة في مختلف مجالاتها. وإن كانت طريقة عرضها لم تسلم من منهج العرض الضدي أو المقابل، أي «كون العلة علاجا»، لأن أغلب ما انتقده الكاتب اقترح الرجوع إليه كحل وعلاج. فإن كثافة شواهدها النقلية والتاريخية التي عزز بها الكاتب نصيحته جعلتها أطروحة إقناعية أكثر منها خططا منهجية في كيفيات العودة والرجوع والإصلاح والتغيير. هذا بالإضافة إلى ضرورة تحيين بعض عناصرها بما يناسب وضع الأمة الراهن في علاقتها بالآخر لا على أساس القطيعة التامة، بل على أساس التقدير والترجيح بين المصالح والمفاسد المترتبة على الاختيارات المختلفة.

عرض عبد الرحمن الكواكبي كذلك لعوامل انحطاط المجتمع الإسلامي في كتابه "أم القرى" مركزا على العوامل الذاتية خصوصا حيث أرجعها في تصنيف منهجي إلى ثلاثة أسباب رئيسة يضم كل واحد منها جملة من العلل والانحرافات جعل بعضها أصولا وبعضها فروعا، وجعلها في ستة وخمسين سببا نذكر بعضا منها :

* **أسباب دينية** نختصرها في :

- تأثير عقيدة الجبر على فكر الأمة، وتأثير فن الجدل في العقائد والمزهدات في السعي والعمل.
- تشديد الفقهاء المتأخرين في الدين خلافا للسلف والذهول عن سماحة الدين وسهولة التدين به. مع تشويش أفكار الأمة بكثرة تخالف الآراء في فروع أحكام الدين تهوين غلاة الصوفية الدين وجعلهم إياه لهوا ولعبا، وإيهام الدجالين والمداحين أن في الدين أمورا سرية وأن العلم حجاب.
- التعصب للمذاهب وآراء المتأخرين وهجر النصوص ومسلك السلف .. والاعتقاد بمنافاة العلوم الحكمية والعقلية للدين ..

* **أسباب سياسية** نختصرها في :

- تفرق الأمة إلى عصبيات وأحزاب سياسية.
- حرمان الأمة من حرية القول والعمل وفقدانها الأمن والأمل.
- فقدان العدل والتساوي في الحقوق بين طبقات الأمة.
- ميل الأمراء للعلماء المدلسين وجهلة المتصوفين.
- حصر الاهتمام السياسي بالجباية والجندية فقط.

* **أسباب أخلاقية وتربوية** نختصرها في :

- الاستغراق في الجهل والارتياح إليه واستيلاء اليأس في اللحاق بالفائزين في الدين والدنيا.
- فقد التناصح وانحلال الرابطة الدينية الاحتسابية.
- فساد التعليم والوعظ والخطابة والإرشاد[1].

(1) عبد الرحمن الكواكبي : أم القرى، وهو ضبط مفاوضات ومقررات مؤتمر النهضة الإسلامية المنعقد في مكة المكرمة سنة 1316. دار الرائد العربي، بيروت، ط 2، 1982/1402، ص 158-161. والمؤتمر خيالي كما هو معروف، (تخيله) الكاتب ليعرض فيه آراءه الإصلاحية في قالب جذاب يستهوي النفوس «وانظر للكاتب طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، تقديم محمد خالد، للنشر، 1988، ص 2. حيث عرض الكاتب لأشكال من الاستبداد في الدين والعلم والمجد والمال والأخلاق والتربية والترقي .. وأيضا : الاستبداد والتخلص منه حيث ذكر خمسة وعشرين مبحثا قال في آخرها : «الأمة التي لا يشعر كلها أو أكثرها بآلام الاستبداد تهيئة ماذا يستبدل به الاستبداد» ص 177 وما بعدها حيث يوضح هذه العناصر.

هذا ما ذكره الكواكبي مختصرا ومركبا، ولا شك أن فيه تكرارا لعلل تقدمت، وفيه إضافات لعلل جديدة مجملة أو مفصلة. وللكاتب كتاب آخر سماه : "طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد"، حيث تمحص عنده أن «أصل هذا الداء (التأخر) هو الاستبداد السياسي، ودواؤه دفعه بالشورى الدستورية»، ولكن لا يختلف عما تقدمه في طريقة أو منهجية التحديد في شيء. ويبقى الغائب الأكبر هو تحديد الخطط العلاجية على مستوى التربية والتكوين والنصح والإرشاد والاقتراح.

ذلك ما كان ينبغي للحركات والمؤسسات اللاحقة الاشتغال عليه وتحويله لواقع عملي أو اقتراحي قوي على الجهات المسؤولة في مختلف المجالات. باعتبار أن ما سمي بـ "عصر النهضة العربي" ما يزال إطارا مرجعيا صالحا للانطلاق منه خصوصا مع أسئلته الكبرى حول الوحدة والتحرر والاجتهاد والتجديد والعلاقة بالآخر، الغرب المستعمر من جهة والغرب العلمي والحضاري من جهة أخرى، على نحو مافعل الطهطاوي والتونسي في الاستعارات المختلفة ومحاولة تبيئتها في واقع وثقافة الأمة. وذلك بتجاوز منهج المقارنة والمقاربة في اتجاه منهج بنائي يستفيد من كل الخبرات فيجدد ولا يقلد. لكن الذي وقع هو المزيد من التشخيص بشكل تكراري غالبا وإضافي في أحيان قليلة. وكأن واقع الحال أمام تفاقم المشكلات الداخلية وضغط التحديات الخارجية كان يدعو إلى الحفاظ على السفينة راسية والحيلولة دون غرقها وإن لم تتقدم شبرا إلى الأمام.

لقد كتب كتاب كثيرون ومن مشارب واتجاهات مختلفة مشخصين ومحللين لأوضاع التخلف الفكري والعلمي والثقافي والاجتماعي في الأمة، وإذا ما غضضنا الطرف عن الكتابات التي تستند إلى مرجعية خارج اختيارات وثوابت الأمة، فإن الكتابات الأخرى على اختلاف في درجة ومنهج التشخيص استطاعت أن تخلق وعيا بالأزمة وتوقظ الضمير والعقل المسلم إلى أكثر من آفة ومشكلة، ككتابات محمد الغزالي ويوسف القرضاوي ومحمد عمارة.. ومن على منوالهم. وككتابات عبد الرحمن بدوي ومحمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن

وعبد الوهاب المسيري وبرهان غليون.. ومن على منوالهم. وككتابات محمد أركون ونصر حامد أبوزيد وحسن حنفي.. ومن على منوالهم.

فهل لبت وتلبي هذه الكتابات حاجة الأمة في النهوض أم أنها بحاجة إلى المزيد كما ونوعا ؟ نعم، الأمة بحاجة إلى المزيد من الجهد، وبخاصة جهد المؤسسات والمنظمات الكبرى ذات القدرة الاستيعابية والتأطيرية على المستوى المحلي والعالمي من خلال المشاريع المؤسسية الجماعية لا الفردية. ونذكر في هذا السياق الجهود المقدرة للمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة ـ إيسسكو ـ، التي تحرص من خلال جهدها الدؤوب على تغطية مختلف مجالات المعرفة والتربية والعلوم والثقافة.. بإثارة مشكلاتها والبحث عن حلولها من خلال المرجعية الإسلامية المؤطرة، في استصحاب كامل لتحديات ومعطيات العصر، ولحاجيات وانتظارات البشرية من خلال تفعيل دوائر المشترك الديني والثقافي والإنساني عموما، ومن خلال تنظيم جهود الباحثين واستيعابها في الإطارات المناسبة لها. ويندرج في هذا السياق جهود المنظمة في مجال التقريب بين المذاهب الإسلامية وتعبئتها لمختلف الطاقات والإمكانات العلمية والفكرية لتقليص الهوة والحد من مظاهر الغلو والتشدد والتقريب بين الأفكار من أجل عمل مشترك متجاوز ما أمكنه للمعوقات التاريخية التي كانت تحول دون ذلك. ولا شك في أن استمرار العمل في هذا الاتجاه وإن لم يكن مقصودا منه دمج المذاهب في مذهب أو إلغاء الاختلاف ـ إذ ذلك مما تسمح به أصول الشرع نفسه ويعتبر من الغنى والتنوع الذي تزخر به ثقافتنا ـ يرد الاعتبار إلى الأصول الجامعة المؤطرة لثقافة الأمة، ويبعث فكر الوحدة والتكامل والتكافل بين أقطار العالم الإسلامي تجاه التحديات التي تواجهها[1].

ونختم هذه النماذج بنموذج أخير حاول أن يكون له هذا النفس الجماعي المؤسسي في العمل، يعبر بدوره عن توجه في الإصلاح وتحديد لمواطن الخلل

(1) انظر في هذا السياق كتابات الدكتور عبد العزيز بن عثمان التويجري، المدير العام للمنظمة، والاستراتيجيات المعتمدة والمقررة لديها في مجال التربية والثقافة والعلوم والتكنولوجيا والتقريب بين المذاهب الإسلامية والعلاقة مع الغرب وغيرها.

انطلاقا من اعتبار (أزمة هذه الأمة هي أزمة فكرية تندرج تحتها سائر الأزمات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. والأزمة الفكرية إما أن تحدث نتيجة لاضطراب مصادر الفكر، أو اختلال طرائقه أو مناهجه، أو عن كليهما معا»[1]. إن رسالة المعهد العالمي للفكر الإسلامي كمؤسسة، تكاد تكون في بدايتها وتوجهها الأول، خصوصا مع الرسالة الأولى في "إسلامية المعرفة" لإسماعيل راجي الفاروقي، المعالج المتخصص للأزمة في بعدها المعرفي الفكري والمنهجي، بعد استيعاب لأعمال المصلحين والمجددين وحرص على بعث تراثهم والكشف عن مناهجهم، وأيضا البحث والنظر في علل الأمة والوقوف على ثغراتها باستكتاب الأقلام المختلفة لذلك، والسعي نحو إصلاح الفكر السائد ومناهجه عن طريق نظام معتمد في تكوين وتأهيل الباحثين..

ففي تأكيده على حدة التدهور والتمزق الذي أصاب الأمة في المرحلة الأخيرة (الحديثة والمعاصرة)، يذهب د. طه جابر العلواني إلى أن المرحلة التي قبلها (المتقدمة)، كان وضع التدهور فيها أحسن حالا بالنسبة للأمة. ويتجلى ذلك عنده في :

- أن الأمة لم تبحث عن بدائل خارج إطار الهوية الإسلامية.
- أن قوى التجديد تواصلت في ظروف تاريخية مختلفة وتعددت المراكز الحضارية الإسلامية.
- لم تقع مفاصلة أو تمايز كامل بين الشعوب المكونة للأمة القطب.. العربية وغيرها..

«أما هذه المرحلة التي نحن فيها فقد برزت فيها الظواهر التالية» :

- تمزق الكيان الحضاري الاجتماعي للأمة الإسلامية القطب..
- التخلي عن المنهاج والشرعة الإسلاميين واتخاذ بدائل وضعية..

---

(1) طه جابر العلواني : خواطر في الأزمة الفكرية والمأزق الحضاري للأمة الإسلامية (المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية، ج 1، المعرفة والمنهجية، سابق) المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ص 140.

- الارتداد للأصول الحضارية - الجاهلية - قبل الإسلام..
- التمايز والمفاصلة بين العربي وغيره في جسد الأمة..
- قيام دولة إسرائيل بطموحاتها التسلطية..
- الهيمنة الغربية الشاملة على المنطقة في المشرق والمغرب.. بتفتيتها وفرض أنظمة غربية ليبرالية عليها في كافة المجالات..[1].

وفي تحديده للجذور التاريخية للأزمة يذكر د عبد الحميد أبو سليمان أصولا ثلاثة لها تتجلى في :

- تغير القاعدة السياسية.
- الفصام بين القيادة الفكرية والقيادة السياسية.
- أزمة فكر لا أزمة عقيدة، حيث ثم الخلط بين العقيدة والفكر وتقديسهما معا، وحيث ظل العقل المسلم حتى اليوم أسير مفاهيم ومنطلقات تجعله حبيس أخطاء الماضي وانحرافاته. وما لم يتغير منهج التفكير وتصحح منطلقاته، فسوف يبقى العقل المسلم عاجزا عن النظر الناقد والرؤية النافذة. وينتقد الكاتب كلا من الحلين : التقليدي التاريخي، والأجنبي الدخيل، والمناهج التي يقوم عليها كل منهما، بكونها لا تسعف في النهضة والقيام، فهي إما تكره على الإبقاء على وضع الانحطاط، أو على الالتحاق بالآخر.

ومقترح الكاتب في الحل عموما هو "الأصالة الإسلامية المعاصرة" أي : «التعامل مع الواقع المعاصر من منطلقات الأمة وذاتيتها الإسلامية [بـ] إعادة ترتيب الأولويات، وصياغة المنهج والفكر، بحيث تتوفر وسائل التربية الإسلامية السليمة، ويعاد بناء المؤسسات والأنظمة والإجراءات السياسية والاجتماعية وغيرها على أساس قيم الإسلام ومقاصده السياسية»[2].

---

(1) العلواني : آفاق التغيير ومنطلقاته، الأزمة الفكرية ومناهج التغيير، مجلة الاجتهاد.

(2) عبد الحميد أبو سليمان : أزمة العقل المسلم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص 43، وأيضا ص 34 وما بعدها، وص 51 وما بعدها.

لكن أخطر ما يضر بالعمل المؤسسي الجماعي الخلاف الذي يدب بين مكوناته والانزياح التدريجي عن أهدافه ومخططاته الأولى.

حاولنا فيما تقدم أن نعرض جهود أفراد ومؤسسات في تشخيص الأزمة واقتراح حلول لها كنماذج على سبيل التمثيل لا الحصر، وذكرنا بعضها مع تكراره ليعلم أنه جزء من الأزمة نفسها مع ما يستوجبه ذلك من ضرورة إعادة النظر في آليات النقد والمراجعة نفسها.

لم نذكر أسماء كثيرة أخرى لها إسهامات بنائية تأسيسية وإصلاحية مع اختلاف رؤاها وتوجهاتها، كالطهطاوي والتونسي ومحمد إقبال ومالك بن نبي ورشيد رضا والحجوي الفاسي وعلال الفاسي.. وغيرهم في مشرق العالم الإسلامي ومغربه، نعتقد أنه كان لكتاباتهم دور في تنبيه وإيقاظ العقل المسلم إلى كثير من القضايا والمشكلات الفكرية والسياسية والاجتماعية في الأمة.

وليس ما قيل بكثير ولا هو جامع لكل العلل والأمراض، وكما قال الكواكبي، كلما توهم «الباحث عند النظرة الأولى أنه ظفر بأصل الداء أو بأهم أصوله.. لا يلبث أن يكشف له التدقيق أنه لم يظفر بشيء أو هو نتيجة لا وسيلة. فالقائل مثلا : إن أصل الداء التهاون في الدين، لا يلبث أن يقف حائرا عندما يسائل نفسه، لماذا تهاون الناس في الدين ؟ والقائل : إن الداء اختلاف الآراء، يقف مبهوتا عند تعليل سبب الاختلاف. فإن قال سببه الجهل، يشكل عليه وجود الاختلاف بين العلماء بصورة أقوى وأشد. وهكذا يجد نفسه في حلقة مفرغة لا مبدأ لها، فيرجع إلى القول : هذا ما يريده الله بخلقه، غير مكثرت بمنازعة عقله ودينه له بأن الله حكيم عادل رحيم»[1].

هناك ملاحظات نقدية متوجهة إلى هذه الحركات، إلى منهجها وطريقتها في العمل، بل أيضا إلى رؤيتها وتصورها لموضوع الإصلاح ومجالاته، ويمكن إجمال هذه الملاحظات في :

(1) الكواكبي : طبائع الاستبداد، ص 2.

1. انعدام الشمولية في تحديد مواطن الخلل وفي علاجها.. إذ بقيت المقاربات الجزئية والفرعية غالبة ومهيمنة.

2. غلبة النخبوية في الإصلاح، وعدم ضم الجهود إلى بعضها في سياق من التكامل والتكافل لتأطير أوسع قاعدة من جمهور الأمة.

3. بالرغم من كل الجهود المبذولة ما تزال هنالك مسافة فاصلة لم تعبد بعد للوصول إلى جيل الوعي بالأزمة المتأطر حول مشكلاتها الكبرى والساعي إلى حلها بوعي ككيان جماعي.

4. عدم النظر إلى سنن التغيير وآليات التجديد نفسها بتحيينها وجعلها مواكبة لتحولات وتحديات راهنها، إذ بقيت في معظمها (تقليدية) موروثة.

5. عدم التعمق في مهمة الإصلاح بوصفها ظاهرة اجتماعية ثقافية، فكرية ومنهجية.. إذ غلب التركيز على الأعراض والمظاهر أكثر من أسباب ومكونات الأزمة..

6. عدم وضع الخطط والبرامج العملية لتحويل الأفكار والآراء والمقترحات إلى برامج قابلة للإنجاز، من خلال المؤسسات الرسمية والمدنية أو الأهلية عن طريق إحياء العمل الإحساني والوقفي.

7. الارتهان والانجذاب للسياسي الجزئي والعرضي على حساب التكويني الاستراتيجي..

8. قلة المؤسسات والمراكز البحثية التي تعمق البحث في مشكلات الأمة وفي أزمتها الفكرية، فتحدد مواطن الخلل وتسهر على تكوين وإعداد الباحثين وتسليحهم بمختلف المناهج والعلوم لمعالجتها والبحث فيها.

3. أطروحات التجديد المعاصر، اتجاهات ومرجعيات

تقدمت الإشارة إلى أن ثمة أطروحات (تجديدية) كثيرة تعكس درجة من الغنى والتنوع في مجال البحث، لكنها تعكس كذلك درجة أخرى من الاختلاف

والتباين تصل حد التنافي والتناقض. ولا يخفى أن ذلك يؤثر على جهود التغيير والإصلاح بحيث يجعلها تراوح مكانها دون قدرة على حسم خلافاتها الأساسية وإحراز تقدم ملموس. والأسوأ من ذلك نقل هذا الخلاف وتعميمه في أوساط فكرية ناشئة مما يطيل من عمر الأزمة ويؤجل حلولها. ولهذا كان محدد المرجعية هنا حاسما في النظر إلى هذه الأطروحات. هذا من غير أن يحول ذلك دون كل أضرب وأشكال الاستفادة الممكنة من هذه الأطروحات والمشاريع.

قد تتباين آراء الباحثين في التمييز بين التجديد وبين مصطلحات أخرى قريبة منه، تحمل بعضا من معانيه في جانب أو جوانب متعددة. وذلك بسبب ما حملته تلك المصطلحات في الاستعمال المعاصر من معان ودلالات تجافي أحيانا كثيرة الحقائق الدينية والتاريخية للأمة. والحق أنه كما يقع التلاعب بمصطلح التجديد نفسه، بتحميله معان تناقض مراده الأصلي، يقع ذلك أيضا للمصطلحات الأخرى. والواجب هو تحرير هذه المصطلحات ومفاهيمها من تلك المعاني والظلال السلبية بإبراز أصولها اللغوية والشرعية والاصطلاحية التاريخية، وليس إهمالها وتركها تسحب من مجالها الأصلي إلى مجالات أخرى لتصبح في وقت من الأوقات غريبة حتى عن مجالها. وهذا ما بدأنا نشعر به تجاه مصطلحات كثيرة : كالتحديث والإبداع والتطور والنهضة والتقدم.. وبشكل أخف : الإحياء والبعث والتغيير.. الخ. وللأسف فقد ساهمت كثير من الكتابات في فكرنا الحديث و المعاصر في عملية العزل والتحييد المصطلحي هذه في مجال الفكر والحياة، بانتقاء نوع من المصطلحات والتركيز عليها وكأنها المعبر الوحيد الشرعي والتاريخي عن الفكر والثقافة الإسلامية، أو عن الحضارة والتقدم والتحديث، واستبعاد مصطلحات أخرى وكأنها منبتة عن هذا المجال. ولهذا فالنظر إلى التجديد، تجنبا لهذه المنزلقات الخطرة ينبغي ألا يتحدد من خلال نظرة أحادية تجعله نقيضا أو نفيا لما يقابله، بقدر ما ينبغي أن يكون مستوعبا ـ كما هو أصلا في استعماله اللغوي والشرعي والاصطلاحي ـ لها ومعبرا عنها كلا أو جزءا. فالمصطلحات والمفاهيم المتقدمة لا تعدو أن تكون تعابير مختلفة الصيغ عن مضمون واحد جوهره تجديد الفهم للدين والالتزام به في خطين متوازيين، خط تصفيته من ركام الشوائب والشبهات العالقة به، وخط جعله

مواكبا ومسايرا في تأطيره للحياة بوقائعها ومستجداتها. وإذا كان التعبير عن الخط الأول بأنه «إحياء» لما اندرس من السنن، و«بعث» لها من جديد.. فإنه يعبر عن الخط الثاني بأنه تحديث وإبداع وتطوير وإنشاء.. هذا طبعا دون إغفال ما يكمن فيها من فوارق تخص كل مصطلح على حدة. وإن كان لفظ التجديد مهيمنا عليها جميعها مستوعبا لها كلها.

وهذه نماذج من النصوص الداعية إلى أشكال من التمايز أو التداخل بين التجديد وغيره من المصطلحات بحسب تعدد واختلاف المرجعيات، وهي تصب عموما فيما ألمحنا إليه سابقا.

فـ «التجديد هو غير التغيير، وإنه أكثر ما يتعلق بالإحياء وأساليب التبليغ وبلورة الأحكام العملية في قوالب تتمسك بالأصالة والعمق الإسلاميين، وتكون في الوقت ذاته منسجمة مع النظرة المتطورة للإنسان ومتطلبات الحياة»[1]، «إن التجديد نسق وآلية في التطور والتقدم، يتميز عن التقليد والجمود وعن الحداثة بالمعنى العربي (...) وتمييز التجديد عن الجمود والحداثة يجعله نسقا يستصحب الثوابت ويجدد في المتغيرات، أي أنه تطوير وتغيير من داخل النسق الفكري وليس بالقطيعة معه»[2]، «التجديد الذي هو تطور ليس إعادة قديم كان، وإنما هو اهتداء إلى جديد كان بعد أن لم يكن، سواء أكان الاهتداء إلى هذا الجديد بطريق الأخذ من قديم كان موجودا، أم بطريق الاجتهاد في استخراج هذا الجديد بعد أن لم يكن.. فالتطور لا يفهم بسهولة من إحياء ما اندرس كما يقال في معنى التجديد»[3]. «إن مفهوم التجديد يجب أن يرتبط كما هو بالفعل بمفهوم الإبداع الفكري، أي بما يسمح لمنظومة فكرية أن تستعيد فاعليتها وقدراتها على الإنتاج المبدع للمعاني الجديدة أو المتجددة. ومفهوم الإبداعية هذا

(1) عبد الله كَنون : منطلقات إسلامية، ص 164.

(2) محمد عمارة، في مداخلة له حول مفاهيم "التجديد والتقليد والحداثة"، صحيفة المستقلة، س 4، ع 100، 19 ذو الحجة 1416 / 8 أبريل / نيسان 1996، ص 8.

(3) الخولي : المجددون في الإسلام، ص 31. وانظر أيضا، محمد فتحي عثمان : الفكر الإسلامي والتطور، الدار الكويتية، ط 2، 1969/1388، ص 36 وما بعدها، وص 78 وما بعدها.

هو المقابل لمفهوم التكيف الذي لم يكن يعني في الواقع إلا تزويد المنظومات المحتاجة إلى تجديد بوسائل صبغ المعاني القديمة بالصبغة الجديدة»[1].

والحاصل من هذا كله، أنه «بعد تمام الملة وختام الرسالة لم يعد نسخ الشريعة من خارجها وجها من وجوه تجديد الدين، بل انحسر التجديد الديني في وجهين اثنين من داخل الشريعة.. أدناهما إحياء، وأقصاهما تطوير للدين.. والتجديد الأكمل ما اشتمل الوجهين جميعا : «أما إحياء الدين فهو كسب تاريخي ينهض بأمر الدين بعد فترة، بعثا لشعاب الإيمان الميتة في النفوس.. أما التطوير.. فهو كسب تاريخي أعظم مما يبلغه مجرد إحياء الدين بالبعث والإيقاظ والإثارة، لأنه يكيف أحوال التدين التاريخية لطور جديد في ظروف الحياة..»[2].

وهناك توظيفات لكلمة "تجديد" جعلت منها «كلمة.. سيئة السمعة والصيت وغدت مثيرة للشبهة والحذر» بسبب «الدعوة إلى التجديد الذي يجيز ما حملته حضارة التغريب من نظم وأفكار وقيم وأخلاق ومناهج، فاتخذ التجديد عند بعض المثقفين مفهوم فصل الدين عن الدولة، أو مفهوم إباحة سفور النساء، أو الإقرار بالربا في معاملات المصارف، أو تسويغ موالاة الكفار، أو حتى التنازل عن سيادة الأمة على أرضها أو بعض أراضيها. بكلمة أخرى كان المطلوب من التجديد أن يسوغ الاستسلام الحضاري للغرب بفتاوى إسلامية تطلق تحت شعار التجديد..»[3]. ويكفي أن نقدم نموذجا واحدا لاتجاهات عدة تمثل هذا المنحى في التوظيف والاستعمال تحت غطاء "الإصلاح والتجديد في الدين"، يذهب صاحبه إلى أنه «ينبغي على البلدان المتخلفة اللحاق في ميدان

---

(1) برهان غليون : فلسفة التجدد الإسلامي، مجلة الاجتهاد، ع 10-11، س 3/1411-1991، ص 327.

(2) الترابي : تجديد الفكر الإسلامي، ص 125. وانظر أيضا دعوة د. الجابري إلى استبدال اسم "الصحوة" المتداول باسم "التجديد" لغرابة الأول عن القاموس الإسلامي وإيحائه بأن الإسلام كان "نائما" أو غائبا.. والصحوة انفعال لا فعل والمسلمون محتاجون بل مطالبون بالفعل وليس بمجرد الانفعال، والكلمة التي تؤدي أحسن أداء ما يطلب من كلمة "الصحوة" أن تؤديه، وعلى رأس المفاهيم الإسلامية الأصل، مفهوم أو كلمة "التجديد"، الدين والدولة، ص 127-129. وكذلك وجهة نظر، ص 38.

(3) منير شفيق : أولويات أمام الاجتهاد والتجديد، ص 57-58.

التشريع بالبلدان المتطورة، وأن يتوقف العمل بالتشريع غير الملائم القاسي المعروف بإقامة الحدود والذي تخلى عنه الأمويون منذ ثلاثة عشر قرنا خلت [!] (...) ينبغي أن يركز الجهد على ميدان قانون الأحوال الشخصية الشاسع والذي مازال خاضعا لصيغة عتيقة وتنصيعات قرآنية. فينبغي تخليص ما يعرف بقوانين الميراث، وتشريع الزواج وحتى التشريع الجنسي من عبء الفقه وإخضاعه لمقولات العقل العالمي..». وهذاكله «استدراك للعقل المشرع الذي يكون بذلك قد استرد كامل استقلاله الخلاق، ولا يعني ذلك بالضرورة انعداما، أو نقصا لاحترام الكتب المقدسة، إن هذا التحرير هو أولا جهد للوضوح والنزاهة الفكرية، لا رغبة في إخضاع الشريعة لرغائبنا ونزواتنا..» !! «وبهذا يحافظ التشريع الديني في مثل هذا الأفق على كامل قيمته الإمكانية، لكن في ميدانه الخاص [!] أما المجتمع فإنه سينمو طبق مقاييسه الخاصة في المرحلة الراهنة من مصيره لا عملا برؤية مسبقة لآخرة تكون هي الحياة الحق»[1] !!.

وفي محاولة نقد لهذا الاتجاه المتوسع في التحلل من الالتزامات نجد غيره ممن ينتقد هذا الاتجاه ويؤكد على ضبط تلك الالتزامات باعتبارها تكليفات واختيارات فيقول : «بأي نية سليمة يمكن أن تعثر عليها لدى من يذهب في الإشادة بعظمة الإسلام وخلوده مذهبا يتقاصر عنه كلام سائر من عرفنا من علمائه ودعاته، حتى إذا حدثته عن حرمة الربا ومشكلة الأعمال المصرفية، هب في ثورة عارمة ينعى على جمود المسلمين وتخلفهم الثقافي، وانطلق يدعوهم بأسلوب من التقريع والتثريب إلى البحث والاجتهاد وإعادة النظر في مسألة الفائدة وحكمها..» وكذلك يفعل «إذا حدثته عن نظام الحكم في الإسلام وقواعد البيعة والشورى (...) وذكرته بأحكام العقوبات في الإسلام وضرورة العودة إلى تطبيقها (...) وإذا شكوت إليه بعد المرأة المسلمة عن أحكام دينها في السلوك والمظهر وكثير من الآداب والعلاقات الاجتماعية...»، «فأي مضمون بقي للإسلام الذي يشيد هذا الإنسان بعظمته ؟ وما هو هذا الذي يمكن أن يوصف

(1) هشام جعيط : الإصلاح والتجديد في الدين، مجلة الاجتهاد، ع 10-11، س 3/1411-1991، ص 226-227-228.

فيه بالخلود، بعد أن أحاله بجهوده "الاجتهادية" "التطويرية" إلى ما يشبه تلك الحقيبة التي تركها اللص تهتز في يد صاحبها المسكين بعد أن أفرغها من كل ما قد كان فيها، وهو لا يعلم ؟»[1]. «فإسلامنا هذا ينتمي نسبه المباشر إلى أبوين من نصوص الكتاب والسنة، ومحال أن يخلص في المحافظة على هذا الإسلام من يسعى جاهدا للتحرر من قيد نصوصه التي لم ينبثق الإسلام إلا منها»[2].

هذه نصوص مختلفة بعضها يحافظ على دلالة التجديد كما تقررت في التاريخ ويحرص على إبقاء مسافة بينها وبين المصطلحات القريبة منها. وبعضها يوسع من تلك الدلالة لتستوعب قضايا ومشكلات العصر في إطار المرجعية والثوابت. وبعضها يتوسع أكثر من ذلك ليجعل من التجديد وسيلة لتجاوز بعض الأحكام والمقررات الشرعية ذاتها.

والحق أن مفهوم التجديد به من السعة والمرونة ما بالشريعة والفقه نفسه، لأنه مفهوم شرعي يكتسي كونيته من كونية الرسالة وعالميتها. ومن تم تحتاج كثير من التعريفات التاريخية التي تحد من نطاقه وتضيق من مجاله إلى توسيع هذا النطاق والمجال، ليشمل مناحي ومناشط الحياة كافة لأنها التدين نفسه الذي ورد الحديث النبوي بتجديده. كما أن هذا المفهوم من خلال مرجعيته المنفتحة المستوعبة للزمان والمكان بحاجة تفعيل إمكاناته الذاتية قبل اللجوء إلى الإمكانات الغيرية أو اتهامه بالمحدودية والقصور والانقلاب على وظيفته ودلالته الأصلية. فلا الإفراط في تضييق دلالته ولا التفريط فيها يحل للمشكل. والتوسط إعطاء المفهوم دلالته المرجعية التي تحض على الاجتهاد والإبداع العقلي وعلى اعتبار عنصر تغير الزمان والمكان في تكييف الأحكام وبناء العلوم وربط العلاقات.. وغير ذلك.

---

(1) البوطي : على طريق العودة إلى الإسلام، مؤسسة الرسالة، ط 3/1404-1983، ص 188-189.

(2) نفسه، ص 187. وانظر له أيضا : حوار حول مشكلات حضارية، الشركة المتحدة للتوزيع، ط 1/1404-1983، ص 134 وما بعدها. الشركة المتحدة للتوزيع، ط 1/1408-1988.

4. الهوية بين الخصوصية والعالمية

وهذا موضوع مهم تحتاج فيه الساحة الفكرية والثقافية المعاصرة إلى المزيد من البيان للكشف عن دوائر الهوية في تكاملها لا في تعارضها، تلك التي تنطلق من دائرة الهوية الصغيرة القطرية المحلية إلى دائرة الهوية الأكبر هوية الأمة، إلى دائرة الهوية الإنسانية المشتركة، حيث يتم الاحتفاظ بكامل الخصوصيات المميزة لكل دائرة لكن في تواصل تام وانفتاح واع على الهويات الأخرى. وهذا هو المعنى الحقيقي للتعدد والتنوع والغنى الذي تزخر به الحضارات والثقافات الإنسانية، فالكونية التي تعكس المشترك الكوني هي التي يسهم فيها كل بمقدار، ولا معنى لكونية نمطية يهيمن عليها طرف واحد مقصياً ومهمشا المكونات الأخرى معتبرا إياها هوامش وأطرافا.

ولعل الإشكال الكبير المطروح على الساحة الفكرية المعاصرة، هو كيفية التوفيق بين مطلب العالمية التي هي جزء لا يتجزأ من خطاب القرآن وثقافته وحضارة الإسلام، وبين كونها «ثمرة لمساهمات عالمية لكثير من الشعوب والأمم.. يصعب تقطيعها وفرز ألوانها القومية، فهي إنسانية في دعوتها وهدفها ومنطلقها وإنتاجها وإن كانت قاعدتها البشرية الأولى من العرب. لذلك فالتجاوز أكثر من اللازم على التأكيد على الخصوصية الثقافية، يخشى أن يؤدي إلى نزع صفة العالمية ومحاصرتها، ويغلق الطرق إلى انسلاك ومساهمة الشعوب البشرية الأخرى وتعطيل التبادل المعرفي باسم التخوف من الغزو الفكري»[1] وبين مطلب "العالمية" التي تنادي و"تبشر" بها الدوائر الغربية والتي تقوم على حل الخصوصيات والهويات وإذابتها، بالشكل الذي يجعل رد الفعل قويا وعنيفا في رد ونقض هذه "العالمية" و"الإنسانية" جملة وتفصيلا. وفي سياق من التأكيد على الخصوصية والهوية، إغفال وإسقاط العالمية الإسلامية ذاتها من الاعتبار. واعتبارها ضربا من المثالية أو الطموح المستبعد إلى أجل غير مسمى.

(1) عمر عبيد حسنة : مراجعات في الفكر والدعوة، ص 32.

فصحيح أن "الإنسانية" و"العالمية"، (= العولمة بالتعبير الحالي)[1]. كما تتجسد من خلال المركزية الغربية «كذبة يراد بها محو الشخصية الثقافية للجميع، حتى تمحى في إنسانية وهمية كاذبة لا وجود لها.. [وأنها] تعني اشتراك كل الأمم في معنى واحد وفي حقيقة واحدة، أي اشتراك الإنسان خالي الوفاض مع الإنسان الرأسمالي. اشتراكنا نحن المحليين المفرغين من ذواتنا والمفترقين إلى ثقافة معك أنت (= الغرب) الذي يعد كل وجودك ملكا لك. وحين ذاك سوف تكون العلاقة بيننا علاقة السيد بالتابع. علاقة أحد طرفيها مفلس وعامل وأداة، والطرف الآخر غني ورأسمالي ومن هنا فالغربي فقط هو من له وجود»[2].

لكن صحيح أيضا أن الذات والأمة جزء من هذا العالم، يعنيها ما يعنيه ويصيبها ما يصيبه وليست على كل حال بمنأى عنه شاءت ذلك أم أبته. وأن وضعها الانعزالي أو انكفاءها الذاتي مهما يكن مبرره، هو تعطيل لدورها في هذا الإسهام العالمي، وهي تمتلك من المقومات والخصائص العالمية ما ذكرنا، ومن عناصر الوحدة والإجماع.. ما تقدم كذلك.

إن الحضارة والثقافة العالمية، وصنع القرارات والخيارات الاستراتيجية، هي من شأن القوى الكبرى دون شك، وهي لا تنتظر القوى الصغرى حتى تكبر أو النائمة حتى تستيقظ. لكن الأمم ذات المؤهلات العالمية بإمكانها أن تساهم إذا ما أحسنت تشغيل واستثمار إمكاناتها ومؤهلاتها. والأمة الإسلامية التي تحمل رسالة عالمية، والتي حققت عالميتها الإسلامية الأولى، مرشحة أكثر من

---

(1) انظر التمييز بين العالمية بمعناها الإيجابي، و"العالمية" (= العولمة) بمعناها السلبي، محمد عابد الجابري : العولمة والهوية الثقافية، مجلة فكر ونقد، سابق، حيث يذهب إلى أن «العولمة = Globalisation إرادة للهيمنة وبالتالي قمع وإقصاء للخصوصية. أما العالمية Universalité - Universalisme فهي طموح إلى الارتفاع بالخصوصية إلى مستوى عالمي. العولمة احتواء للعالم، والعالمية تفتح على ما هو عالمي وكوني .. العالمية طموح مشروع ورغبة في الأخذ والعطاء في التعارف والحوار والتلاقح .. أما العولمة، فهي طموح بل إرادة لاختراق "الآخر" وسلبه خصوصيته، وبالتالي نفيه من "العالم". العالمية إغناء للهوية الثقافية، أما العولمة فهي اختراق لها وتمييع ..، ص 9. «العولمة نظام يعمل على إفراغ الهوية الجماعية من كل محتوى ويدفع للتفتيت والتشتيت ليربط الناس بعالم اللاوطن واللاأمة واللادولة، أو يغرقهم في أتون الحروب الأهلية»، ص 11.

(2) علي شريعتي : العودة إلى الذات، الزهراء للإعلام العربي، ص 48-49.

غيرها للقيام بهذا الدور. ولا يمكن أن يقف أمام العولمة الغربية بخلفياتها الاستبدادية والمركزية، إلا العالمية الإسلامية بخلفياتها الدعوية الانفتاحية. وقد قام الإسلام وما يزال «بدور الفلسفة الشمولية القادرة على حماية الوجود الوطني للمجتمعات في هذه المنطقة[1] عبر القرون منذ (ق 9) حتى (ق 20) في مواجهة الصليبيين والصهيونيين والإمبريالية العنصرية مرورا بفترات الاستعمار والإمبريالية الطبقية والإمبريالية المتسلطة..»[2]. والإسهام في حل المشكلات العامة هو جزء من الإسهام في حل المشكلات الخاصة، سواء تعلق الأمر بمشكلات الإنسان أو الطبيعة والبيئة أو غيرها.

إنها فعلا «معادلة تحتاج إلى فقه جديد من أجل إقامة التوازن بين واقع مرير يفرض الوجود والتحرك ضمن واقع تجزيئي محدد من جهة، وبين أمر رباني بالوحدة معززا بضرورة ومصلحة عامتين تفرضان التعاون كذلك من جهة أخرى»[3]. ف «نحن أمام إشكاليات لا تكمن في داخل عقلك ونفسك أو في داخل الذات فقط، وإنما هي شيء يعكس الواقع الموضوعي وميزان القوى والظروف العالمية التي تتحوط الذاتي نفسه وتؤثر في توجهاته ومدى فعاليته»[4].

إن «السعي إلى تأكيد الهوية .. لا يتناقض مع تكوين نظام عالمي، ولكنه يشكل بالعكس مظهرا من مظاهره. فالنظام العالمي الذي يرفض الخصوصية والتخصصات هو النظام الذي يرفض المشاركة من موقع المسؤولية للآخرين ولا

(1) يتحدث الكاتب عن الشرق، والأمر عام بالنسبة لكل المجتمعات المنضوية تحته.

(2) أنور عبد الملك : ريح الشرق، دار المستقبل العربي، ط 1 / 1983، ص 94-95. نقرأ هذا المعنى أيضا عند برهان غليون، فهو بعد تأكيده على العلاقة الجدلية التلازمية بين الخصوصية والعالمية يقول : «إن الغرب لم يعد إرادة خاصة بعيدة عنا تقف في وجه إرادتنا ويتوجب علينا مواجهتها كما كان عليه الحال في الحقبة الاستعمارية الماضية مثلا. لقد أصبح الغرب فينا وجزءا منا بقدر ما فجر ذاتيتنا ووضعنا لمجرد تقدمه الحضاري وتبوئه سدة العالمية في أزمة داخلية لا خلاص لنا منها إلا بقدر ما ننجح في الخروج من الوضع الهامشي الذي وضعنا فيه، ومزاحمته على الموقع العالمي الذي يريد أن يحتكره لنفسه دون غيره من المدنيات». «وحتى يتسنى لنا ذلك يجب أن نتجاوز الأزمة الداخلية، الحرب الأهلية التي تعكس انسداد الطريق أمام الشعوب، وأن نتوحد في الصراع ضد سيطرة الغرب». برهان غليون : العرب والغرب، مجلة دراسات شرقية، ع 3، س 1/1408-1988، ص 80.

(3) منير شفيق : في نظريات التغيير، ص 144.

(4) نفسه، ص 149.

يقبل بهم إلا كأتباع ومادة أولية». ثم إن «المسألة الأساسية في المشكلة ليست الدخول في العالم أو القبول بوحدته، إذ لا مهرب لأي شعب من ذلك سواء حصل بالقوة أو بالإرادة، ولكنها مسألة الفاعلية في هذا العالم، ونوع المشاركة والدور الذي تقوم به كل جماعة..»[1]. فـ «طموح كل ثقافة صاعدة أو نازعة إلى "الهيمنة" العالمية هو أن لا تظهر إلا كثقافة إنسانية، وكدين للإنسانية يتجاوز المجتمعات التي أنجبته والحقب التي ظهر بها. وهذا من خصائص السيطرة ذاتها، إذ هي تطمح بالتعريف إلى أن تكون عامة وشاملة. ومتى ما نجحت الثقافة في إظهار نفسها كثقافة كونية وشاملة، ألغت كل ما عداها من الثقافات، أوجبتها وقضت عليها بالهامشية واللافاعلية. والصراع على الظهور بهذا المظهر الكوني هو الرهان الأساسي للثقافة لأنه يؤكد صلاحيتها في نظر الجماعة التي تحملها والجماعات الأخرى»[2]. وقد غدا «من الواضح أن الضمير الإنساني في (ق 20) لم يعد يتكون في إطار الوطن أو الإقليم، هذا مع اعترافنا بأن أرض المولد التي يعيش عليها الناس تمدهم بالبواعث الحقيقية لمواقفهم العميقة، غير أن الضمير الإنساني في (ق 20) إنما يتكون على ضوء الحوادث العالمية التي لا يستطيع أن يتخلص من تبعاتها. فإن مصير أية جماعة إنسانية يتحدد جزء منه خارج حدودها الجغرافية. فالثقافة أصبحت تتحدد أخلاقيا وتاريخيا داخل تخطيط عالمي، لأن المنابع التي سوف تستقي منها أفكارها ومشاعرها والقضايا التي سوف تتبناها والاستفزازات التي سوف تستجيب لها والأعمال التي سوف تقوم بها، لا تستطيع هذه كلها أن تتجمع في أرض الوطن»[3].

ولهذا كله فـ «المثقف المسلم.. ملزم بأن ينظر إلى الأشياء من زاويتها الإنسانية الرحبة حتى يدرك دوره الخاص ودور ثقافته في هذا الإطار العالمي»[4].

---

(1) برهان غليون : حوارات، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط 1995/1، ص 310.

(2) برهان غليون : اغتيال العقل، دار التنوير، ط 1987/2، ص 336.

(3) مالك بن بني : مشكلة الثقافة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، ط 4، 1994/1404، ص 121-122.

(4) مالك بن بني : مشكلة الثقافة، ص 116.

إن «الإسلام في طبيعته دين غير إقليمي وغايته أن يقيم للإنسانية جمعاء مثالا للألفة والانسجام باجتذاب معتنقيه المنتسبين إلى أجناس متنافرة، ثم تحويل هذه المجموعة الذرية إلى أمة لها شعور بذاتها وكيانها الخاص. ولم يكن تحقيق هذا عملا سهلا، ولكن الإسلام بما له من نظم رسمت على خير وجه ، وفق إلى حد كبير جدا إلى خلق ما يشبه إرادة عامة وضميرا جماعيا في هذه الأوقاض من الأجناس. بل إن إثبات العرف الذي ليس له خطر اجتماعي ، كالعرف المتعلق بالأكل والشرب والطهارة أو النجاسة ، يكون له في تطور مجتمع كهذا قيمة حيوية خاصة، من حيث أن من شأنه أن يجعل للمجتمع حياة نفسية مميزة له. ذلك إلى أنه يكفل لأفراده الانسجام والوحدة في الظاهر والباطن مما يقاوم عوامل الفرقة وعدم الانسجام التي تكمن دائما في الجماعات المؤلفة من أوقاض وشعوب مختلفة»[1]. إن «التراث العربي الإسلامي تراث حضارة عالمية (...) [و] الثقافة العربية الإسلامية كانت تمثل خلال أوج ازدهارها ثقافة عصرها على مستوى عالمي. فلم تكن محدودة ولا منغلقة كثقافة الهند أو الصين أو الفرس، بل بالعكس كانت ثقافة متفتحة قابلة لاستيعاب كل أنواع الثقافات التي احتكت بها..)[2].

تلك هي الصورة التي كان وينبغي أن يكون عليها النظام الفكري والثقافي في الأمة تأهيلا لها إلى مشاركة عالمية وكونية حقيقية من خلال هويتها وخصوصيتها.

5. التحديات المعاصرة وآفاق التجديد

لابد لأي عمل تجديدي أن يضع نصب عينيه تحديات ومشكلات زمانه ومكانه، ولاشك أن التحديات المعاصرة التي تمثلها العولمة وما بعد الحداثة

(1) محمد إقبال : تجديد التفكير الديني، ترجمة عباس محمود، ط 1968/2، القاهرة، ص 192. وانظر رده على دعوى شبنجلر في كون «كل ثقافة تركيبا عضويا من نوع خاص لا صلة له بالثقافات التي جاءت قبله أو الثقافات التي تجئ بعده». وأن «روح الثقافة الأوربية معادية في صميمها لعلوم القدامى .. وترجع بتمامها إلى ما لأوروبا من عبقرية اختصت بها وليس إلى ما يمكن أن تكون قد استلهمته من ثقافة الإسلام»، التي يرى شبنجلر أنها ثقافة «مجوسية» بحث في روحها وفي طبيعتها ... ص 164-165.

(2) الجابري : التراث والحداثة، المركز الثقافي العربي، ط 1991/1، ص 37.

والفلسفات المادية والاستهلاكية المعاصرة وقضايا البيئة والصحة والفقر والحروب والصراعات وما إلى ذلك، مشكلات ذات أفق إنساني وكوني تحتاج إلى حلول واقتراحات في مستوى المشكلات والتحديات. وهذا تحدي كبير لقدرات العقل المسلم التجديدية في بناء فكره وفقهه الراهن والمعاصر.

وأعتقد أن من قضايا الفكر الإسلامي الراهنة والملحة أن يبدأ بشكل منتظم وفق مخطط مرحلي في دراسة إرثه التاريخي وحل مشكلاته التي ذكرنا منها والتي لم نذكر. وهذا العمل هو بحد ذاته تأهيل لهذا الفكر لمواجهة التحديات والقضايا الراهنة التي تطرحها ساحة التدافع حيث يجد هذا الفكر نفسه محوطا وفي كل مرحلة بشكل لا إرادي بأوضاع لم يسهم هو في خلقها ولا له يد في تدبيرها، وعليه أن يتكيف ويتلاءم معها بالسرعة المناسبة.

ففي زمن العولمة أصبحت المشكلات كونية إنسانية تشترك فيها كل الحضارات وإن لم تسهم في صناعتها، وكل قضايا الإنسان أصبحت تصاغ وتقرر كونيا، حتى تلك التي كان يعتبرها في بيته من أدق خصوصياته. ولا يمكن لحلول هذه المشكلات أن تكون جزئية، بل في مستوى كونيتها. وإن مقولات شائعة ورائجة الآن يراد منها صوغ فكر كوني نمطي، كحوار الحضارات والثقافات وحوار الأديان، أو عكسها الذي ينذر بالصدام، تطرح على الفكر الإسلامي باعتباره ممثل حضارة وثقافة ودين، أن يكون له إسهام فيها. وهو الأقدر على ترشيدها وتصويبها للخير والنفع العام إن استطاع أن يعكس فعلا هداية رسالة الختم التي يحملها في أفقها الكوني.

وإن مشكلات إنسانية اجتماعية ـ سبقت الإشارة إليها وأخرى لم تسبق ـ كالفقر والبطالة والجريمة، وحقوق الإنسان والأمية، والتكافل والتفكك الأسري، وكذلك مشكلات البيئة والحروب والصحة والمعاملات المختلفة... إلخ، كل ذلك مما ينبغي أن يواكب فكريا بالتأطير التصوري العقدي وفقهيا بالحكم التطبيقي العملي.

الإشكال الآخر، يتجلى في كون التحديات القائمة في وجه الأمة الآن تحديات جماعية أكثر منها فردية وميدانية أكثر منها نظرية. وعلومنا كما هي

بطابعها النوازلي الفردي والنظري التجريدي الغالب، مادة ومنهجا، لا تسعف في مواجهة هذه التحديات وتقديم الإجابات اللازمة. وإذا كان الأصل في الأصلين (أصول الفقه وأصول الدين) وضع القواعد العملية للفقه وللفكر، فإننا نجد أن الفقه قد نجح في أن تكون له أصول لولا أن اغتالها التجريد لطروء الدخيل المنطقي الصوري عليها. أما الفكر فلم ينجح علم الكلام في أن يضع له أصولا لا عملية ولا نظرية. خاصة تلك التي تنبني على كليات مفاهيمية هي تكاليف جماعية للأمة. لذا فإن التحديات التي تواجه الأمة كأمة، لا يمكن أن ترتفع إلا بالنهوض الجماعي للأمة بتكاليفها كأمة. وهذا أمر لا يسعف فيه الفقه الفردي والجزئي التفريعي على سعته وإحاطته. فلابد من فقه للأمة يعمل على إخراجها وبعثها ينبني على أصول فكرية كلية مستوعبة، يكاد حضورها ينعدم في تراثنا الفكري. وبالرغم من النكبات والأزمات التي توالت على الأمة، وإن كان لهذا الأمر تبريره السياسي في احتكار السلطة وممارسات كثير من الخلفاء والسلاطين القمعية، التي تحول دون الخوض في الشأن الجماعي نقدا وتوجيها، فإنه ليس بمانع من بنائه فكريا تأصيلا وتقعيدا.

وبالنظر في القرآن الكريم نجد أنه لم يرد حديث عن الأمة ـ في الغالب ـ إلا مقرونا بتكليف جماعي. وتلك التكاليف هي ذاتها أصول تحتاج إلى مزيد بناء واستكشاف وتفعيل على الساحة الفكرية العلمية والعملية. كأصول : الخيرية والوسطية والاستخلاف والتعمير وحمل الأمانة والعالمية والشهادة وغيرها... وهناك من الآيات والأحاديث ليس فقط ما يكفي لهذا البناء، بل ما يفرضه ويوجبه وما يدفع إليه ويحفز عليه، إذ لا سبيل للنهوض الجماعي إلا به.

إننا بحاجة عموما إلى إعادة بناء هذه العلوم، لا من خلال تشكلاتها التاريخية، بل من خلال الأصل الذي انطلقت منه (كتابا وسنة) بالشكل الذي تبرز فيه وحدتها وتكاملها، وتنتفي كل أشكال التعارض والانفصال الزائف فيها، وتبرز تكاليفها وأحكامها الجماعية كما برزت الفردية. وبالشكل الذي تعطي للخلق والحياة معنى وغاية وتنفي عنها كل أشكال العبثية والعدمية التي تغذيها كثير من فلسفات الغرب المعاصرة الآن، والتي أمسى الإنسان فيها كائنا طبيعيا

بسيطا تجري عليه القياسات والتجارب الطبيعية ذاتها. وبالشكل، كذلك، الذي ينفي عنها مظاهر التحيز والنزوع الاكتفائي ويسد مواطن الفراغ والخلل فيها من خلال استحضار مصادر المعرفة في تكاملها.

وهذا كله يستدعي، وهو من القضايا العاجلة الآن، اجتهادا وتجديدا غير منقطع في فكرنا المعاصر بما يحقق راهنيته. فهذه ـ وما في معناها ـ مضامين جديدة لنقل، لعلم كلام جديد، واجتهاد فقهي جديد، لكن وفق منظور تصوري جديد ومنهاج عملي جديد.

معركة تحرير المفاهيم والقيم والأخلاق والعلوم من التوجيه والتأطير الفلسفي العلماني الغربي المادي الذي جعل المقاييس الكمية مهيمنة على كل شيء فيتم تدميرها دون اعتبار لقيمتها أو كينونتها.

فأخطر مشكلات الإنسان الغربي، والتي غذت مشكلات كونية بحكم الهيمنة والتوسع، هي مشكلة فلسفة الإنسان نفسه، الذي لم يبق كائنا مركبا بأبعاده الروحية و العقلية والجسمية بمعتقداته وقيمه وأخلاقه حيث تم تبسيطه إلى عنصر طبيعي. وعجزت علوم الغرب الإنسانية عن حل مشكلاته الاجتماعية، كما عجزت علومه الصناعية عن تحقيق وعدها بالمجتمع السعيد وبالفردوس الأرضي، فتفاقمت مشكلات الإدمان والشذوذ والانحراف والانتحار والجريمة وحرية الأقليات المتمركزة حول ذاتها ومشاكل الأسرة ونماذجها واللامعنى واللاغاية في الحياة. يضاف إلى هذا قضايا البيئة والصحة والتلوث في الأرض والماء والهواء من خلال النفايات السامة والتجارب النووية.. وغير ذلك مما يعكس قصور وعجز منظومة الفكر المادي، والتفسير المستغني بذاته، عن أية إضافة أو ترشيد وتسديد خارجي.

وها هنا يأتي دور الفكر الإسلامي بصفته فكرا إنسانيا، لعموم خطاب رسالته وكونها للناس أجمعين، ليسهم في حل ما عجز الفكر الغربي عن حله انطلاقا من عقيدة التوحيد التي تضفي على حياة الإنسان ووجوده المادي الغائية والقصدية، وتؤطر الإنسان بفلسفة تكريم كلية مستوعبة، والكون والطبيعة بفلسفة تسخير وإعمار لخير الإنسانية. وهذا مدخل أساس من مداخل البناء

الكوني الإنساني لفكرنا الإسلامي، بإمكانه كذلك أن يرد الاعتبار لذات الأمة إذا كانت إجاباتها وحلولها في مستوى التحديات، وأن يشحذ فعاليتها ويبعث ثقتها في ذاتها وخصائصها من جديد.

6. من تجديد الفكر الإسلامي إلى تجديد الخطاب الإسلامي

ثمة علاقة وطيدة بين الفكر والخطاب، فلا معنى لتجديد الفكر دون تجديد مواكب للخطاب المعبر عن هذا الفكر من خلال كل القنوات والإمكانات التي تتيحها العلوم والتقنيات المعاصرة، فكم من فكر رديء أو لا نفع من ورائه حظي بالدعاية والتعميم بسبب إتقانه واستثماره لتقنيات الخطاب والتواصل. والعكس صحيح بالنسبة للفكر الذي مهما كان جيدا ومثمرا ونافعا إذا لم يحسن ويتقن تلك المداخل، أو كان تعبيره عن نفسه لا يبرز حقيقة مضمونه ودلالاته وحكمه وأحكامه ومقاصده وغاياته، شأن الفكر الإسلامي مع الإسلام اليوم. فلا يتعلق الأمر بعدم إحراز تقدم معين في عالم الثورة التكنولوجية والطفرة الاتصالية التي هي من أهم سمات بداية الألفية الحالية. بل يتجاوزه إلى سوء استعمال ذلك الحيز المحدود نفسه في تعميم خطاب لا يعكس حقيقة الدين والتدين في نشر قيم التعارف والتسامح وتوسيع دائرة المشترك الإنساني. ولهذا يقتضي تجديد الخطاب الإسلامي تطويرا وتحسينا في أداء هذا الخطاب يكون به معبرا أمينا وصادقا عن حقيقة وماهية الفكر الذي يحمله. إن الساحة الإسلامية اليوم تغص بخطابات مختلفة في فهمها وتصوراتها وفي مناهج وطرائق عملها وفي تمثلها واستيعابها للدين عموما. منها المتطرف والمتشدد ومنها المعتدل والمتسامح ومنها القريب من هذا وذاك، وكلها تنسب إلى الدين وتتحدث باسمه وأحيانا في شيء من المصادرة يزعم بعضها أنه الأصوب وعلى الحق وأن الآخرين على خطأ وضلال.

هذا الخطاب المتعدد إشكال كذلك من إشكالات الفكر المعاصر، يحتاج إلى مراجعة تقويمية تقريبية لتجميع أطرافه على كلمة وسط سواء جامعة، لأنه يضر بالمسلمين وبتواجدهم في أنحاء المعمور كما يضر بصورة الإسلام بل وإعلان الحرب الفكرية والإعلامية الشرسة ضده كما تتبنى ذلك تيارات يمينية

متطرفة في أكثر من بلد غربي، ويعطي لخصومه أكثر من مبرر للتشنيع عليه ورسم الصور القبيحة عنه تنفيرا وتخويفا للناس منه. هذا في حين أن قيم الإسلام السمحة تكفل احترام الإنسان كل إنسان وتكفل حريته في الاختيار والاعتقاد وتؤسس لعلاقات تدافع وتعارف أخوية وسلمية، ولا تحمل إجمالا إلا قيم الخير والهداية للناس أجمعين. ففرق كبير بين رسالة الإسلام للناس وبين خطاب المسلمين الشائع عموما بين الناس، وتلك هوة سحيقة لابد من ردمها.

إن استثمار وسائل الاتصال الحديثة من قنوات فضائية ووسائط معلوماتية والاستفادة منها في نشر هذا الفكر التجديدي وإبراز قيم الإسلام الإنسانية المجيدة وعطاء حضارته الكوني المتميز بات ضرورة ملحّة. إذ لا بد لهذا العمل من قنوات فعالة تخرجه إلى الناس ومن خطاب جديد يكفل تعميم نفعه على كل الناس، فتجديد الخطاب الإسلامي من أبرز التحديات التي يفرضها عالم العولمة على الجهود الإسلامية التجديدية الرامية إلى إنارة سبيل الشهود الحضاري وإبراز الوجه المشرق للثقافة الإسلامية وتصحيح الصور النمطية السلبية عن الإسلام والمسلمين في المجتمعات غير الإسلامية، وتقليل هامش الاختلاف السلبي داخل الإطار الإسلامي، وتضييق الهوة الناتجة عن سوء الفهم المتبادل بين الشعوب، عبر التأكيد على القيم الإنسانية المشتركة والإقرار بالتعددية الثقافية في إطار المجتمع الإنساني.

نعتقد كذلك أن تجديد الخطاب الإسلامي ليس متوقفا على تجديد ألفاظه ورسومه وحدوده بقدر ما هو متوقف على إحداث التغيير المطلوب على مستوى بنياته الفكرية والتربوية والعلمية والتي بها يحصل تجديد الخطاب عمقا لا سطحا ويتميز عن غيره من الخطابات الدعائية التي تثير من الضجيج أكثر مما تقدم من البناء.

خاتمة

نخلص مما تقدم إلى أن استئناف التجديد في فكرنا وثقافتنا الإسلامية، عمل مركب يحتاج إلى فتح أكثر من ورش إصلاحي وتصحيحي في مختلف المجالات والميادين. وذلك ما اتجهت إليه كثير من جهود الإصلاح والتغيير فردية وجماعية، لكن إثمار هذه الجهود على مستوى الأمة لا يمكنه أن يكون من خلال حلقات منفصلة لسلسلة الإصلاحات عبر التاريخ، فلا بد من الناظم الموحد والإطار الجامع والمصدر الملهم الذي تتوحد به الجهود وتتكامل. الإطار المرجعي والمنهجي الذي يزود بالرؤية والتصور وبخطط العمل وطرائقه على مستوى الكليات والأصول الضابطة، وعلى فسح المجال للتعدد والتنوع على مستوى الفروع والجزئيات المتغيرة.

وقد لاحظنا أن التجربة النموذجية المؤسسة للصدر الإسلامي الأول، لما كانت الأصول المرجعية والمنهجية فيها مهيمنة ومحكمة بالدرجة الأولى، كان الإنجاز والعطاء المحلي والكوني، وكانت الفاعلية والمسؤولية وراء ذلك. وأنه لما آل الأمر إلى الأطر المرجعية الصغرى دب الخلاف والنزاع وأفل البذل والعطاء.

تصدق هذه الصورة كذلك على مستوى العلوم والمعارف والأفكار التي تقدمها ثقافة أو حضارة ما، عندما تخاطب ذاتها الصغيرة في حالة من الانكماش والانكفاء، وعندما تخاطب الناس في حالة من الاستيعاب والإرشاد إلى قيم الخير والصلاح. ولا يمنع هذا من أن يكون الخطاب الإصلاحي للذات أولا بل وللحيز الصغير نفسه بوصفه هوية ودائرة انتماء أولى، لكن مع استصحاب واستشراف للدوائر والهويات الأخرى المكملة. فكل حيز في الطبيعة جميل، وجمال الطبيعة ككل هو من مجموع جمال هذا الحيز وذاك، إذ يوجد في هذا ما لا يوجد في الآخر.

فحضور الأصول الموحدة والمسددة مرجعا، وحضور فلسفة التكامل منهجا، في بناء علومنا ومعارفنا من شأنه أن يعطي لحركة التجديد المعاصرة نفسا وواقعا آخر يستأنف به خلف الأمة ما ابتدأه سلفها بإذن الله تعالى.