

الفصل الأول

تجديد الخطاب الديني بين قيم التراث وفكر الإصلاح

الفصل الأول

تجديد الخطاب الديني بين قيم التراث وفكر الإصلاح

مدخل

ارتبطت الحاجة إلى تجديد الخطاب الديني بالرغبة في تحقيق النهضة والتقدم مع أواخر القرن التاسع عشر، حينما كانت قضية التجديد ترتبط بمنطق رد الفعل الذي شكل حيزاً كبيراً من الخطاب الإسلامي الحديث والمعاصر منذ رفاة الطهطاوي الذي صدمته النهضة الأوروبية الحديثة عندما ذهب إماماً للبعثة في فرنسا، ثم عاد واضعاً نصب أعينه ضرورة تمدين وتحديث المجتمع المصري، ومن بعده جاءت أعمال جمال الدين الأفغاني وتلميذه «محمد عبده» و«فرح أنطون» لتفنيد التهم ضد الإسلام كدين يتناقض مع العقل والفكر الفلسفي، ومن هذه الرؤية جاءت أعمال الشيخ «مصطفى عبد الرازق» ومدرسته في إبراز طبيعة العقل الإسلامي وخصائصه كعقل له فلسفته الخاصة المعبرة عن ذاتها من خلال الأصول الإسلامية المتمثلة في علمي: أصول الدين وأصول الفقه الإسلامي⁽¹⁾.

(1) أحمد زكريا الشلق، الشيخ مصطفى عبد الرازق (1888 - 1947) وآراؤه الإصلاحية =

حيث إن الدين الإسلامي مؤسس في معظمه على العلم والعقل لا يعارض تأسيس الدنيا على العلم والعقل، ولهذا فإن الإسلام قد أعطى للعلم والعلماء مكانة بارزة في كتابه العزيز قائلا: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [فاطر: 28].

كما أنه أكثر الأديان التي دعت إلى استعمال العقل والفكر والتدبر في آياته القرآنية فقال تعالى ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ ۝ ١١٠ ۝ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [آل عمران: 190 - 191].

وهذا ما جعل بعض المفكرين يطرحون رؤيتهم للإسلام كدين مدني عقلاني، قد استفاد في ذلك بكل المنتجات والمنهجيات الثقافية العربية والغربية، والدعوة إلى تجديد الخطاب الديني حتى يلائم متطلبات العصر وطبيعة المرحلة التاريخية الراهنة

وفي إطار ذلك، يسعى هذا البحث إلى معالجة قضية تجديد الخطاب الديني بين قيم التراث وفكر الإصلاح لديني، بمعنى هل يمكن معالجة إشكالية الخطاب الديني في ضوء قضية الإصلاح الإسلامي في الفكر العربي الحديث والمعاصر؟ وهل هذا الإصلاح نابع من الداخل أم أنه رد فعل للحدثاء الغربية؟... وهل من الممكن قيام حدثاء إسلامية على أسس جديدة للخطاب الديني؟

وقبل أن نحاول الإجابة على هذه الأسئلة نحاول في البداية توضيح مفهوم التجديد الديني والفرق بينه وبين مفهوم الإصلاح الديني. في الواقع يعد مفهوم التجديد مصطلحا إشكاليا عسيرا على التحديد نظرا لتشعب معانيه وتنوع

مضامينه ومفرداته، فالتجديد أو الإصلاح أو الإحياء أو البعث أو النهضة كلها مضامين واحدة تعنى عودة الدين الإسلامى لمنابعه الصافية ممثلة في أصول الشريعة في الكتاب والسنة والتجديد الديني religious innovation اصطلاحيا يعنى تغييراً في الممارسة الدينية أو المعتقدات الدينية، فالأديان العالمية الأساسية كالإسلام والمسيحية قد كونت مجموعات معتمدة من المعتقدات والعادات والممارسات التي تعد جزءاً من التراث المقدس ومن هنا فإن التجديد الديني ينظر إليه على أنه نوع من الابتعاد عن الأصولية لأنه تهديد للتراث، ولأن التجديد الديني أمر حتمي فإننا نجد أن هناك توتراً دائماً بين الإيمان بالطبيعة غير المتغيرة للتراث الأصولي وبين التغير الاجتماعي الواقعي في التنظيمات الدينية⁽¹⁾.

فالتجديد ليس انقطاعاً عن تراث السابقين ولا قفزا عليه ولكنه يكون بقتل هذا التراث بحثاً ونقداً لاستيعابه وتجاوزه إلى أفق جديد يتناسب مع طبيعة العصر ومشكلاته الراهنة لمواجهة التحديات المفروضة على الأمة. بمعنى أن التجديد يأتي من خلال قراءة التراث بعيون جديدة ومواكبة التجربة التاريخية التي تخوضها المجتمعات الإسلامية منذ اصطدامها بالحدثة الأوروبية مواكبة فعالة تنتقل من التعبير عن هذه التجربة الفريدة إلى التنظير لها وتوجيهها نحو آفاق التحديث والمعاصرة، من خلال استيعاب معطيات القوة العلمية المعاصرة، وتمثل آفاق الثورة المنهجية التي عرفتها العلوم الإنسانية في العقود الأخيرة⁽²⁾.

والتجديد بهذا المعنى أسبق في الاستخدام في الأدبيات الدينية من مصطلح

(1) جوردن مارشال، موسوعة علم الاجتماع، المجلد الأول، ترجمة: أحمد زايد وآخرين، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 2000، ص 343.

(2) أحمد عرفات القاضي، تجديد الخطاب الديني، مكتبة الأسرة، القاهرة، 2008، ص 25.

الإصلاح Reform الذي يعنى التغيير إلى الأحسن وتحقيق التقدم، وتحديث المجتمع، وهذا التغيير نابع من الداخل ولا تمليه الصفوة أو القوى الخارجية، ومن ثم يصعب تحقيقه في الواقع دون إصلاح جذرى شامل. أى أن الإصلاح أقرب إلى ما نطلق عليه العمل الاجتماعى أو الهندسة الاجتماعية ويرتبط - كما يقول «فيرشيلد» - ارتباطا وثيقا بالتقدم الاجتماعى⁽¹⁾.

وتنبع شرعية التجديد من الحديث النبوى الشهير «إن الله يبعث على رأس كل مائة سنة من يجدد لهذه الأمة أمر دينها».

أما الإصلاح الإسلامى فينبع من أراء «محمد عبده» الإصلاحية التى هدفت بشكل رئيسى من الاستفادة مما حصده البروتستانتية فى تحطيم طبقة رجال الدين، وذلك عبر التأكيد على أنه لا وجود لمثل هذه الطبقة فى الإسلام، مما يجعل الإصلاح الإسلامى وفقا لذلك أكثر سهولة ويسرا.

لكن الذى تجدر الإشارة إليه هنا أنه إذا كان الإصلاح البروتستانتى قد مهد لولادة الحداثة بقواسمها المعروفة المتمثلة فى الذاتية والعقلانية والتاريخية، وهى التى يعتبرها «آلن تورين» أسس الحداثة، والتى جاء من رحمها الحداثة السياسية التى تجسدت فى الأنسنة والديموقراطية وحقوق الإنسان، إلا أن الإصلاح الإسلامى قد شهد تعثرا فكريا مع جيل ما بعد «محمد عبده» كرشيد رضا الذى نحى منحى أصوليا أقرب إلى السلفية منه إلى التوفيقية التى اشتهر بها أستاذه محمد عبده⁽²⁾.

(1) Fairchild , P(ed) Dictionary of Sociology and Related Sciences , tile field Adams , 1975 , p 29.

(2) رضوان زيادة، الإصلاح والمصالحة: سؤال السياسة وسؤال الحداثة، مجلة التسامح، العدد 10، السنة الثالثة، ربيع 2005، ص 73.

ولعل هذا يطرح في هذا الصدد تساؤلاً عن: هل يمكن معالجة إشكالية الخطاب الديني في ضوء قضية الإصلاح الإسلامي في الفكر العربي الحديث؟ في الواقع أن المفكرين العرب قد تأثروا بأفكار التنوير الأوروبية ودخلوا في حوار وتفاعل معها، واتخذوا موقفاً نقدياً من عناصرها التكوينية وتقبلوا مبادئها الجذرية الخاصة بأولوية العقل في المعرفة والفصل بين السلطات في الدولة والمجتمع المدني والإعلاء من شأن قيم الحرية والمساواة والعدل والتسامح وحقوق الاختلاف واستبدال قيم العلم بالخرافة. وفي الوقت ذاته رفض ما يتناقض مع منطق الخصوصية للتراث الإسلامي.⁽¹⁾

وهنا يجب التمييز بين الحركة الإصلاحية التي وعت الواقع المعاصر كواقع جديد يتطلب حلولاً جديدة، بل وتجديداً في الفكر الديني وإصلاحاً في العقائد، وهي بهذا تعي الواقع المعاش وتعني المشهد الحضاري والتسلسل الزمني، وبين التيار السلفي الذي يطالب بالعودة إلى الدين الإسلامي وأعمال السلف الصالح دونما حاجة إلى التجديد والوعي بالمشهد الحضاري واقفاً بذلك عند تصورات جامدة.

ولذا تنطلق حركة الإصلاح أساساً من وعي بخلل ذاتي حل بالمجتمع الإسلامي فأوجب التصحيح والتجديد بمنطق إسلامي مستنير، ولهذا فقد دعا هذا الاتجاه في إحيائه وتطويره - للتراث - إلى الانطلاق من قيم التراث ومقولاته وتياراته التي نجد لديها ما يصلح أن يكون جذوراً تبعث الزاد والنماء في المراحل الجديدة لهذه العلوم، تلك المراحل التي هي محكومة باحتياجات الأمة، ومصالحها في الحاضر والمستقبل القريب.⁽²⁾

(1) جابر عصفور، أنوار العقل، سلسلة مكتبة الأسرة، القاهرة، 1996، صص 22 - 23.

(2) محمد عمارة، التراث في ضوء العقل، دار الوحدة، بيروت، 1980، ص 12.

ورغم اختلاف استجابات رواد النهضة العربية الحديثة تجاه أفكار التنوير خاصة ما ظهر بين استجابات المشايخ والأفندية، إلا أنه يوجد قواسم مشتركة بين «رفاعة الطهطاوى» وبين «الأفغانى» والإمام «محمد عبده» و«فرح أنطون» والشيخ «مصطفى عبدالرازق» والمفكر «أمين الخولى». هذه القواسم تبدأ من استبدال المكانة الواعدة للعقل بالمكانة التقليدية للنقل وتقدير العقل الإنسانى بوصفه القوة الباهرة التى يتفهم بها الإنسان عالمه ويتعرف أسرارها، فضلا عن تحرير الإنسان واحترام حقوقه والإيمان بالتعددية وحق الاختلاف. ويأتى فى مقدمة هؤلاء «رفاعة الطهطاوى» الذى حاول المزج ما بين أرضية التراث الإسلامى والتعرف على العلوم العصرية الحديثة، وانطلق فى تفكيره الاجتماعى والسياسى من احترام العقل كأداة لحل مشاكل المجتمع، وذلك بالكشف عن أسبابها وبواعثها، كما عبرت كتاباته عن فهم مستنير للحضارة الأوروبية فهو لا يرفضها كما أنه لا يقبلها دون تمحيص، ولكنه يعمل على التفاعل معها، ولذلك دعا الأزهر الشريف إلى أن يضيف سائر المعارف والعلوم المدنية إلى جوار علوم الفقه والشريعة.⁽¹⁾ كما أعلا الطهطاوى من شأن الإنسان فيقول: يملك الإنسان عقلا مفكرا يستطيع من خلاله أن ينظر إلى الأمور ويضع مناهج للتفكير والبحث تتيح له إدراك الواقع وفهمه وتفسيره فبالإدراك يقتدر الإنسان أن يرتب المقدمات لاستخراج النتائج، وأن ينسب الماضى للحال ويستشرف عواقب المستقبل ويتبصر الظواهر والحوادث ويميز الحسن من القبيح

(1) محمد الشافعى، رفاعة رافع الطهطاوى... أمير النهضة، الثقافة الجديدة، القاهرة، 2004، ص: 28 - 46.

والضار من النافع وبالإدراك والفهم يصلح الإنسان الأشياء ويشكلها على الوجه المطلوب.⁽¹⁾

وكان الطهطاوي في حديثه كمشاهد منبهر - غير فاقد لذاته ولا لهويته - بالمجتمع الفرنسي، حيث يرى فيه النموذج الذي يجب أن يحتذى في العدل والحرية والمساواة وهى أمور يجب أن نتفهمها حسب ظروف الزمان والمكان وطبيعة التجربة فى تلك المرحلة الباكرة من عملية التحديث العربية والتواصل الحضارى التى يغلب عليها عملية النقل والترجمة ولا تخضع للنقد والمراجعة بالقدر الكافى، كما كان يرى أن مصر مؤهلة بتاريخها الثقافى والحضارى العظيم والضارب فى أعماق التاريخ بجذور راسخة وبطبيعة أهلها، مؤهلة للتقدم بشقيه المادى والمعنوى. هذا التقدم هو الوسيلة الوحيدة لتحقيق حرية الوطن والمواطن.⁽²⁾

أما جمال الدين الأفغانى فعلى الرغم أنه انتقد الحضارة الغربية ورفض المقلدين للحضارة الغربية واعتبرها مشكلة خطيرة تشير إلى الابتعاد عن الأصالة وتؤكد واقع التبعية بتقديس الجديد القادم من الغرب إلا أنه ذهب إلى أن الطريق إلى التمدن الحقيقى هو الإصلاح الدينى فلا بد من حركة دينية لأننا إذا نظرنا فى سبب انقلاب حالة أوروبا من الخشونة إلى المدنية ترعاه الحركة الدينية وذلك منذ عصر مارتن لوتر، وأن تمدن أوروبا

(1) علا مصطفى أنور، الفكر الاجتماعى عند رفاة الطهطاوى، المجلة الاجتماعية القومية، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، العدد 2، المجلد 27، مايو 1990، صص 23 - 47.

(2) أحمد عرفات القاضى، مرجع سابق، ص ص 102 - 103.

ينسب لتلك الحركة.⁽¹⁾ ومع هذا فقد رفض الأفغانى البعد المناقض للدين في فلسفة التنوير، ولكنه تقبل من فلسفة فولتير وروسو ومونتسكيو مبادئ حماية العدل ومقاومة الظلم والإيمان بمبدأ التسامح بوصفه مبدأ من مبادئ الاستنارة، وقد مارس الأفغانى هذا المبدأ في حوار مع أقرانه الذين كانوا على النقيض من موقفه من فلسفة التنوير، من خلال نموذج للمجادلة بالتي هي أحسن، بمعنى الاختلاف من منطق التقدير والاحترام والتسامح لا التكفير والاعدام. وقد انطلق الحوار بينهما من منطقة مشتركة جمعت بين الفريقين وهي الإيمان بأهمية العلم في تطور الحياة.⁽²⁾

وقد بلغت النزعة الإصلاحية ذروتها للتجديد عند الإمام محمد عبده في دعوته الجريئة إلى جعل العقل معيار في الشؤون الدينية وذلك عند حديثه عن الأصول التي ينبغي عليها الإسلام، فيجعل من العقل وسيلة لتحصيل الإيمان الصحيح ويقدم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض. وفي ضوء هذه الدعوة يجاهر بأن الإسلام لا يعوق التقدم ولا يتنافى مع العلم ولا يتعارض مع المدنية. ولهذا كان محمد عبده من أنصار الاجتهاد وعدو التقليد، وقد اتخذ من العقل هاديا للتأويل في المتشابهة من آيات القرآن الكريم، وفي بحث القضايا الدينية ومعالجة القضايا السياسية والمشكلات الاجتماعية التي تستجد في حياة الناس ومن ثم فقد دعا الإمام إلى أمرين عظيمين هما:

الأول: تحرير الفكر من قيد التقليد وفهم الدين على طريق سلف الأمة

(1) على المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة (1789 - 1914) الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1987، ص 115.

(2) جابر عصفور، أنوار العقل، مرجع سابق، صص 29 - 31.

قبل ظهور الخلاف والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعه الأولى واعتباره من ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله لترد من شططه وتقلل من خلطه لتتم حكمة الله في حفظ نظام العالم الإنساني.

أما الأمر الآخر: أن الدين الإسلامي صديق للعلم باعثاً على البحث في أسرار الكون داعياً إلى احترام الحقائق الثابتة مطالبا بالتعويل عليها في أدب النفس وإصلاح العمل كل هذا أعده أمراً واحداً. كما أن الإسلام لم يجعل سلطة على عقائد الناس وتقرير لأحكام، وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء أي رجال الدين فهي سلطة مدنية قررها الشرع الإسلامي ولا يسوغ لواحد منهم أن يدعى حق الهيمنة والسيطرة على إيمان أحد أو عبادته لربه.⁽¹⁾ وهذا يعني أن الإمام محمد عبده يدعو إلى الرجوع إلى الدين الخالص الصحيح دون التقليد، وبالتالي رفض جوانب كثيرة من التراث التي ساهمت في بناء الجمود والتحجر. وتنتقل فكرة التجديد والإصلاح مع «فرح أنطون» وجهة مغايرة فقد توصل أنطون إلى أن الحرية والاستقلال الفكري يؤديان إلى التسامح وهو يؤكد بقوة على أن الحرية لا تتجزأ ولا تكون في موقف دون آخر، بل يشترط أن تكون الحرية مطلقة، وبالتالي فكان يحلم بتأسيس دولة علمانية يشارك فيها المسلمون والمسيحيون على قدم المساواة، وتستند هذه الفكرة إلى افتراض أن الأديان في حقيقتها متشابهة لأنها تقوم على جملة مبادئ تدور حول الطبيعة البشرية والحقوق والواجبات الإنسانية، وذلك هو السبيل الوحيد لتحقيق التسامح في جميع الأديان، كما أن ذلك هو أساس

(1) محمد عبده، الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1972، صص 181 وما بعدها.

المدينة الحديثة، وفي هذا الإطار يؤكد أنطون أن الحقوق المدنية والتسامح والعدل والمساواة والتقدم لا تتحقق في أى مجتمع إلا بفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية وهذا الفصل هو السبب الحقيقي في التسامح والتعددية وحق الاختلاف⁽¹⁾.

ويتجه الفكر الاصلاحى منحى أكثر انفتاحاً لدى الشيخ «مصطفى عبدالرازق»، حيث قدم فيها عقلانياً متطوراً ومستنيراً للدين، ينكر الجمود العقلى والدينى على حد سواء، فالدين ليس غلا للقلوب ولا قيذاً للأفكار... وأن من أسمى فضائل الدين الجدال بالحكمة والموعظة الحسنة، ولذا لم يكن مصطفى عبدالرازق يرى تعارضاً بين الدين والعقل فلكل منهما دوره في إسعاد الإنسان، وكان ضد الفهم الشكلى للدين وما يثيره من جدل عقيم وخلاف بين العلماء نتيجة عدم التماسهم للمعنى والجوهر، فلقد ترك الدين للناس أمر تنظيم حياتهم وفقاً لتعاليمه الأساسية كما ترك باب الاجتهاد مفتوحاً أمام أصحاب النظر والرأى، فالإسلام في رأيه قد جمع بين الدين والشرعية، أما الدين فقد استوفاه الله كله في كتابه الكريم، ولم يكل الناس إلى عقولهم في شئ منه، وأما الشريعة فقد استوفى أصولها ثم ترك للنظر الاجتهاد في تفاصيلها⁽²⁾.

لذا فقد كان مصطفى عبدالرازق معنياً أثناء مشيخته للأزهر الشريف بإصلاح التعليم الدينى في الأزهر على أسس علمية متطورة، فأدخل اللغات

(1) أشرف عبد الوهاب، التسامح الاجتماعى بين التراث والتغير، سلسلة مكتبة الأسرة، القاهرة، 2006 - ص 113.

(2) أحمد زكريا الشلق، الشيخ مصطفى عبدالرازق وأراؤه الاصلاحية والفلسفية، مرجع سابق، ص 258 - 259.

الأجنبية إلى الأزهر وأرسل البعثات إلى الخارج وكانت أعماله تحقيقاً لرسالة أستاذه محمد عبده في الفكر الإصلاحى.⁽¹⁾

لكن التجديد عند الخولى ليس إلاحماية المجتمع والانتباه إلى العوامل المفسدة لأمره والتجديد إنما هو تطور والتطور الدينى هو نهاية التجديد الحق⁽²⁾ ومن ثم فالتجديد هو الذى يهب العقائد القدرة على مسيرة الحياة فيقول «سنظل نرجى للنهوض بعبء هذا التجديد الدينى الذى يخلص الحياة من ضائقها الدينية اليوم وحملات من لا يعرفون حقيقة الإسلام وصلاحية الحياة واستجابة لأبعد ما تطمح من تقدم وانطلاق»⁽³⁾.

ويعرف التجديد بأنه الرجوع إلى المعين الأول للاستفادة منه ورد الناس إليه ليعرفوا أن هذه الرواسب ليست إلا طارئة عليه فإذا ما نحوها عنه عاد عذبا فراتا وذلك هو التجديد والإصلاح⁽⁴⁾.

وعلى هذا فالتجديد عند الخولى يركز على فهم القديم واستيعابه وتجاوزه، ثم الانتقال بعد ذلك إلى تقديم رؤية عامة للكتليات الإسلامية فى ضوء ظروف كل مجتمع وواقعه وطبيعة تكوينه، وبالتالى فعلماء الدين عليهم تقديم قراءات للإسلام توافق طبيعة المجتمع والحياة التى يعيشون فيها، وفى هذا الصدد يرى الخولى أن هناك العديد من الأسانيد والدلائل التى

(1) على عبد الرازق، المفكر الإسلامى مصطفى عبدالرازق، دار المعارف القاهرة، 1985، ص 77-78.

(2) أمين الخولى، المجددون فى الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1992، ص 62.

(3) المرجع السابق، ص 30.

(4) المرجع ذاته، ص 36.

تسهم في تقديم رؤية تطويرية متجددة للإسلام، منها أن الإسلام بوصفه دين تحفف من الغيبيات واهتم بإدراك السنن والنواميس الكونية ومن هنا يصبح من ميزان البعد التطوري للإسلام اقتصار دعوته في الغيبيات وإراحة العقل منها واكتفاء بالإجمال العام حتى يحلر العقل من الغيبيات المبهمة، كما أن الإسلام لم يتورط في كتابه الكريم - القرآن - الذي هو أصل أصوله في بيان عن نشأة الحياة على الأرض، ويدع الإسلام هذه الأمور للعلم الزماني لأنه يحمل كل يوم جديد⁽¹⁾ كما أرسى الإسلام مبدأ الاجتهاد كأساس للحياة الإسلامية، وما الاجتهاد إلا انطلاق مع الحياة وفاء بتجديد حاجاتها. وفي هذا يتفق أمين الخولي مع أستاذه محمد عبده وجمال الدين الأفغاني، حيث ذهب الأفغاني إلى ضرورة الاجتهاد فلا يجب الجمود والوقوف عند أقوال أناس قد أطلقوا لعقولهم سراحها فاستنبطوا وقالوا وأدلوأ بدلوهم في ذلك البحر المحيط من العلم وآتوا بما يناسب زمانهم وتقارب مع عقول جيلهم وتبديل الأحكام بتبديل الأزمان.⁽²⁾

وهذا ما يبين أننا في حاجة إلى تحرير الإنسان المسلم من التبعية والتخلف والجمود، ومن هنا يمكن القول بأن أمين الخولي كان حريصاً على أن يظهر الوجه الديني والعقلاني المشرق للإسلام.

وهكذا يتضح أنه إذا كان الإصلاحيون قد وعوا الموقف الحضاري وحاولوا القيام بتجديد في الفكر الديني والسياسي كما أنهم لم يجدوا حرجاً

(1) أحمد سالم، الإسلام العقلاني (تجديد الفكر الديني عند أمين الخولي) مكتبة الأسرة، القاهرة، 2009، صص 74 - 75.

(2) المرجع السابق، ص 76.

في النقل من الغرب إلا أنهم لم يضعوا منهاجاً لدراسة التراث يغير من المناهج التقليدية الشائعة تغييراً جامداً.

وفي مقابل هؤلاء الاصلاحيون نجد الأصوليين أو السلفيين يرفضون كافة الأفكار المستوردة والجديدة لاقتناعهم بان الوفاء للتراث شرطاً لازماً وكاف للحفاظ على جوهر الدين الإسلامى مستعنين بقول الإمام «مالك»: «لا يصلح أمر هذه الأمة إلا ما صلح به أولها» وبهذا تكون النهضة بالمفهوم السلفى هى بعث ما مضى، لا خلق شىء جديد.⁽¹⁾ كما اتضحت عند أتباع الشيخ محمد بن عبد الوهاب ورشيد رضا والسيد قطب وغيرهم والذين كانوا أكثر التزاماً بالنصوص وعدم اللجوء إلى تأويلها تأويلاً عقلياً وخاصة في مسائل العقائد والذين يرفضون كل ما يتعارض مع الإسلام ويركزون على العودة إلى الماضى وعلى وجه التحديد فترة صدر الإسلام والنموذج الذين يدعون إلى الاقتداء به هو نموذج الإسلام الأول، إسلام الدعوة والكفاح والانتصار وبناء الحياة الجديدة. ويمكن تحليل خطاب سيد قطب كخير معبر عن الأصولية أو السلفية حينما ذهب إلى أن القرآن لم ينزل جملة إنما نزل وفق الحاجات المتجددة ووفق النمو المطرد في الأفكار والتصورات، والمجتمع والحياة، ووفق المشكلات العملية التي تواجهها الجماعة المسلمة في حياتها الواقعة وكانت الآيات تنزل في الحالة الخاصة والحادثة المعنية، تحدث الناس عما في نفوسهم وتصور لهم ما هم فيه وترسم لهم منهج العمل في الموقف المحدد⁽²⁾، وهذا ما يبين في تصور

(1) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر. دراسة تحليلية نقدية، دار الطليعة، بيروت، 1988، ص 29.

(2) سيد قطب، معالم في الطريق، دار الشروق، القاهرة، 1992، ص 19.

قطب أن القرآن نزل عبر مرحلة تاريخية ووفقا لآحداث واقعية ومشاكل حياتية.

وإذا كانت هذه تمثل لب رؤية أقطاب الفكر السلفي المعاصر فإن المنهج السلفي أو منهج الجمود على الموجود يتسم بالاستغراق الكامل في النصوص والوقوف على ظواهر تلك النصوص واعتبار ذلك من علاقات الاتباع المحمود، والمبالغة في تقديس آراء علماء القرون الأولى في تاريخ الإسلام وأخيرا المبالغة في رفض كل فكرة وافدة والحذر الشديد من الأخذ بشيء مما عليه اتباع الحضارات الأخرى.⁽¹⁾

ولا شك أن النظرة الواعية لكلا التيارين الاصلاحى والسلفى تكشف عن أن هذه الأيديولوجيات السائدة والمتصارعة لا تقدم أى حل حقيقى للأزمة الراهنة في الخطاب الدينى المعاصر فكلاهما: السلفية والاصلاحية ينبعان من اعتراف بالأزمة الحقيقية ويجعل من نفى أحد أقطابها المخرج الوحيد منها. وإن كانت هناك بعض المحاولات للدعوة للحوار بين الطرفين والبحث عن أرضية مشتركة وقضايا مشتركة بينهما ومن هنا يجب أن نتساءل عن كيف نحقق الحداثة الحضارية للأمة الإسلامية على أسس جديدة للخطاب الدينى المعاصر؟

ونقصد بالحداثة هنا modernity على أنها مجموعة من القيم سادت في مرحلة أواخر القرن التاسع عشر الأوروبى وترسخت خلال القرن العشرين مع سيادة مبدأ الدولة - الأمة ثم تجاوز عصر الدولة القومية وعصر الحروب الاستعمارية باتجاه تحقيق دولة الحق والقانون التى ترسخ

(1) أحمد عرفات القاضى، مرجع سابق، صص 55 - 56.

فيها مبدأ الديمقراطية والتداول السلمى للسلطة وسيادة القانون كمبادئ أساسية تقوم عليها الدولة في الغرب الأوروبي⁽¹⁾، وبذلك تكون الحداثة في مرحلة تحول دائم وتطور مستمر ومن الخطأ قراءتها على أنها فترة تاريخية ثابتة وناجزة ولذلك فهي أشبه بالتراث الإنسانى المشترك الذى يضم جهد الحضارات جميعها فى بلورتها. أى أن الحداثة - كنظم وسلوك - تخلقت عبر سلسلة متصلة من العمليات الدينامية ومن ثم فإن الحداثة لا تعرف السكون والدعة بقدر ما هى حركة دينامية فى الزمان والمكان. ولقد اكتسبت الحداثة هذه الدينامية من مجموعة من العناصر التى ميزت حركتها وحددت هويتها، ولقد حدد أنتونى جيدنز هذه العناصر فى ثلاثة هى:

(1) الانفصال بين الزمان والمكان، حيث أصبح الزمان زمانا كونيا مفتوحا وأصبح المكان مكانا ممتدا فى الأفق وأصبحت العلاقة بين أين (المكان) ومتى (الزمان) لا تحدد بالضرورة عبر وساطة المكان

(2) الانطلاق Dismbedding الذى حتم إمكانية التحول السريع عبر شبكات من العلاقات الرمزية المحددة التى تسهل عمليات التبادل عبر الزمان والمكان مثل النقود ونظم الخبرة التى يمكن نقلها وما صاحب ذلك من ثقة حددت نظاما للالتزام وخلقت اتجاهها عقليا موحدا، يشكل قاعدة لإصدار القرارات فى الحياة اليومية.

(3) وأخيرا التأمل والمراجعة النظامية institutional Reflexivity وتعنى القدرة الدائمة على الشك المنهجى والمراجعة فى ضوء المعلومات التى تتوفر. وتوفر هذه الخاصية لنظم الحداثة ولأفرادها قدرة هائلة

(1) رضوان زيادة، مرجع سابق، ص 76.

على التطور الدينامي والمراجعة السلوكية النقدية التي تفرز صوراً أفضل للسلوك والعمل بحيث يكون الأحدث هو الأفضل دائماً من الأقدم⁽¹⁾.

وعلى ضوء ذلك هل يصبح الانسجام بين الإسلام والحداثة واقعا مشروعا؟ في الواقع يرى بعض المفكرين أن الإسلام واجه الحداثة في وجهها الغربي الاستعماري، ولكنه لم يؤدي إلى تفكك المنظومة الروحية والفكرية للإسلام، بل الذي حدث هو العكس تماما حيث كانت الحداثة عامل تجديد وتغذية لمنابع الإسلام وأنظمتها الرمزية. ووفقا لذلك تكون الإصلاحية الإسلامية قد تمكنت من توفير الأرضية الأساسية للملائمة لتأسيس خطاب إسلامي حديث متميز عن الخطاب الإسلامي التقليدي. وفي مقابل ذلك ينفي بعض المفكرين العلمانيين العرب - مثل صادق جلال العظم والعتيف الأخضر وغيرهم - إمكانية الإسلام على التواءم أو الانسجام مع الحداثة قطعا، إذ توجد قطيعة أبستمولوجية (معرفية) بين المنظومتين ولا يمكن لإحدهما أن تتلاقح مع الأخرى إلا على حساب واحدة منهما وتبقى المواقف الأخرى تدور بين الطرفين جيئة وذهابا⁽²⁾.

لكن ذهب بعض العلماء قائلين بأن التعايش بين التراث الإسلامي والحداثة يقوم على آلية تكشف عن تناقض نطلق عليه آلية الرفض والقبول، فالراغبون في الحداثة - فكرا وسلوكا - لا يقطعون صلتهم بالتراث بل إنهم

(1) أحمد زايد، تناقضات الحداثة في مصر. سلسلة مكتبة الأسرة، القاهرة، 2006، ص 96.

(2) رضوان زيادة، الإصلاح والمصالحة، مرجع سابق، ص 78.

يعيدون انتاجه بصور شتى، والراغبون في التراث - فكرا وسلوكا - لا يقطعون صلتهم بالحادثة بل إنهم يعيدون انتاجها عبر سلوكهم التراثي، أى عبر أدوات نشر خطابهم التراثي. وتظهر هذه الألية لا في سلوك الفاعلين الأفراد فحسب، بل في سلوك الدولة وأجهزتها المختلفة، فالبناء حدائي من حيث الشكل ولكنه يعيد انتاج عناصر تراثية يوظفها في طريقة آدائه من ناحية، وفي كسب الشرعية من ناحية أخرى، وفي تشكيل توازنات القوى من ناحية ثالثة والسؤال الذى يطرح نفسه في هذا الصدد كيف يتجلى التعايش بين التراث والحداثة في الخطاب الحدائي للدولة من ناحية وفي الخطاب الديني من ناحية أخرى؟

وللإجابة على هذا السؤال لابد من رؤية تقوم على تتبع عناصر الخطاب التراثي داخل الخطاب الحدائي للدولة وأن نتتبع عناصر الخطاب الحدائي داخل الخطاب الديني من أجل لفت الانتباه - على المستوى البحثي - إلى تداخل الخطابات وانصهارها في سياق النمط الخاص من الحداثة، وفي ظل هذه الظروف يصبح كل شيء قابل للتبادل مع أى شيء آخر، ويصبح الخطاب قادرا على تحويل أى عناصر وتوظيفها لخدمة أغراضه، وبالتالي يظهر التداخل الخطابى عبر مستويات عديدة بدءا من خطاب الحياة اليومية وحتى الخطاب المؤسسى للدولة أو الخطابات المناوئة لها، ويرتبط هذا التداخل الخطابى بنمط الثقافة الثالثة التى تفرزها ما يسمى بالحداثة البرانية فهى ثقافة لا تحدث قطيعة مع أى شيء بل تميل إلى أن تتوافق مع عناصر متناقضة. أى أن التداخل على مستوى الخطاب يميل إلى أن يكون خطابا توفيقيا يجمع بين عناصر متناقضة وفي هذا الظرف لا نصادف تعارضا بين الحداثة والتراث أو بين الأصالة والمعاصرة بلغة قديمة، بقدر ما نصادف إمكانية لتحويل

كل منهما الآخر، واستخدام كل منهما الآخر عبر تداخلات وتناقضات تعبر بشكل جلي عن نمط خاص من الحداثة والتي يقصد بها بعض الكتاب الحداثة البرانية⁽¹⁾.

الخاتمة

حاولت هذه الورقة أن تبلور الفكرة الأساسية التي تتعلق بأن تجديد الخطاب الديني ليس إحياء آليا للتراث الماضي ولا انبهارا بالحداثة الغربية أو رد فعلا لها وقطعية موهومة مع التراث، ولكنه تجديد لمقولات الفكر الإسلامي القديم وأطره الأبستومولوجية، ولن يتم تجديد حقيقى دون العودة للتراث الإسلامي النقى بعيون جديدة ومواكبة التجربة أو المشهد التاريخي الذي تخوضه المجتمعات الإسلامية منذ اصطدامها ومواجهتها بالحداثة الغربية، مواكبة فعالة تنتقل من التعبير عن هذه التجربة إلى التنظير لها وتوجيهها نحو آفاق التحديث والمعاصرة، لكن تجربة الإصلاح الديني في الفكر العربي الحديث والمعاصر كانت تستخدم أدوات تقليدية في مقاربة الحداثة أشبه بالبحث عن المشترك المتوافق والمؤتلف منه إلى إعادة بناء تصور إسلامي مستنير على أسس معرفية جديدة، ومن ثم فإن الخطاب الديني أو حتى الخطاب التراثي بشكل عام هو خطاب حديث يتعايش مع الحداثة قبولاً ورفضاً، وهذا يتطلب فكراً تأسيسياً يرمى إلى إعادة بناء المنظومة الإسلامية من داخلها حتى تتجاوز كل أشكال التعارض بينها وبين

(1) أحمد زايد، الحداثة والتداخل الخطابي، في ندوة العالم الإسلامي في إطار المتغيرات الدولية، إشراف سهير لطفى، تحرير أحمد وهدان وآخرين، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، 1997.

قيم الحداثة وصقل قيم إسلامية تنفتح على الإنسانى وتصب فيه وتتعايش معه من خلال مسار تنموى متكامل لا يبدأ بالخطاب الدينى أو السياسى وحدهما ولا ينتهى بالإصلاح الاقتصادى والمعرفى وحدهما، وإنما يتكامل فى إطار حلقة حضارية متكاملة تتعايش مع العصر وإبراز القيم الإسلامية كقيم عالمية وإنسانية يمكن للحضارات والثقافات الأخرى أن تنهل منها وتدمجها فى إطار سياقها الحضارى والثقافى الخاص.