

الباب الثاني
التجديد، التقليد، الاتباع:
دراسة في المصطلح والمفهوم وأشكال العلاقة بالاجتهاد

الفصل الأول: في مفهوم وأسس التجديد وأوجه التداخل والتكامل مع الاجتهاد.

الفصل الثاني: في مفهوم التقليد والاتباع وأوجه التقابل والتكامل مع الاجتهاد.

oboeikan.com

الفصل الأول في مفهوم وأسس التجديد وأوجه التداخل والتكامل مع الاجتهاد

المبحث الأول: التجديد في اللغة والشرع والاصطلاح

تميّز معاجم اللغة في مادة (جدد) بين معانٍ متعددة للفظ ومشتقاته، يهمنها منها معنيان رئيسان: جدّ بمعنى صار جديداً، وجدّ بمعنى اجتهد.

وأصل الجدّ - [عند العرب] - القطع، تقول: «ناقة جدود هي التي انقطع لبنها»، «والمجدّدة المصّرمة»، «والجدّاء من الغنم والإبل المقطوعة الأذن»، «وثوب جديد، وهو في معنى مجدود، يراد به حين جده الحائك أي قطعه»^(١) ثم احتمل اللفظ معانٍ أخرى منها: الجديد، كما في قولهم: «جدّ الشيء يجدّ بالكسر، جدّة: صار جديداً، وهو نقيض الخلق»^(٢). «والجدّة مصدر الجديد (...) وتجدّد الشيء صار جديداً. وأجدّه وجدّده»

(١) ابن منظور: لسان العرب. ج ٣ / ص ١٠٧ إلى ١١٥ (مع معاني اللفظ الأخرى المختلفة).

(٢) إسماعيل بن حماد، الجوهري: الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية. تحقيق أحمد عبدالغفور عطار. دار العلم للملايين، بيروت، ط ٣ / ١٤١٤ هـ - ١٩٨٤، ج ٢ / ص ٤٥٢.

واستجده أي: صيَّره جديداً. و«الجِدَّة نقيض البلى»، و«الأجدان الجديدان، الليل والنهار. وذلك لأنهما لا يبليان أبداً»^(١). ومن تلك المعاني «الجِدُّ: الاجتهاد في الأمور»^(٢)، «يقال: فلان جادُّ مجدُّ أي: مجتهد»^(٣)، «وأجدُّ يجِدُّ إذا صار ذا جدٍّ واجتهاد»^(٤). وفي الحديث كان رسول الله ﷺ إذا جدَّ في السير جمع بين الصلاتين، أي: اهتم به وأسرع فيه (...). وفي حديث أحد: «لئن أشهدني الله مع النبي ﷺ قتل المشركين ليرين الله ما أجدُّ، أي: أجتهد»^(٥). فالاجتهاد بهذا معنى يمكن إرجاعه إلى أصل واحد مع التجديد، وإن كان يستقل بأصله المباشر (جهد). فبينهما تداخل وتكامل وإن كان التجديد أعم وأشمل من الاجتهاد كاصطلاح أصولي خاص، وكان هذا الأخير أداة ووسيلة إلى الأول في المجال الشرعي خاصة. أما بتجريدتهما عن الاصطلاحات الخاصة، فلا نكاد نلمس فرقاً معتبراً بينهما.

إذا رجعنا إلى الاستعمال القرآني للأصل (جدد)، نجده لم يستعمل بمعناه الأصلي الدال على «القطع»^(٦)، وإنما بصيغة واحدة غالبية تدل على

-
- (١) ابن منظور (مرجع سابق)، وانظر: مرتضى الزبيدي: تاج العروس، مج ٢ / ص ٣١٤.
- (٢) الجوهرى: الصحاح، ج ٢ / ص ٤٥٢.
- (٣) ابن منظور (مرجع سابق)، والزبيدي (مرجع سابق).
- (٤) ابن منظور (مرجع سابق). انظر: أيضاً ابن الأثير: النهاية في غريب الحديث والأثر. ج ١ / ص ٢٤٤. وقد أخرجهما البخاري معاً، الأول في كتاب تقصير الصلاة، ج ٢/ ص ٥٧٩، والثاني في كتاب المغازي، ج ٧ / ص ٣٥٤ - ٣٥٥، (وهو عند أنس عن عمه الذي غاب عن غزوة بدر).
- (٥) القرآن يستعمل في هذا المعنى (جدَّ) بالمعجمة. تقول «جذذت الشيء: كسرتة وقطعته»، «وفي التنزيل: ﴿عَطَاةٌ غَيْرَ مَجْدُوذٍ﴾ [هود: ١٠٨] فسرهُ أبو عبيد: غير مقطوع. (...). ﴿فَجَعَلَهُمْ جُودًا﴾ [الأنبياء: ٥٨] أي: حطاماً...». انظر: اللسان ج ٣ / ص ٤٧٩.
- (٦) ووردت في القرآن الإشارة إلى معنيين آخرين: في ﴿وَأَنْتُمْ تَعْلَى جَدِّ رَبَّنَا مَا اتَّخَذَ صَاحِبُهُ وَلَا وَلَدًا﴾ [سورة الجن: ٣]، حيث «الجَدُّ بفتح الجيم العظمة والجلال»، انظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير. ج ٢٩ / ص ٢٢٢. وفي الجمهرة لابن دريد: «والجد للناس الحظ، فلان ذو جدٍّ في كذا وكذا، أي ذو حظ فيه... والجد - الله تبارك وتعالى - العظمة. ومنه حديث أنس: كان الرجل منا إذا حفظ البقرة وآل عمران جدَّ فينا. أي: عظم في أعيننا». ج ١ / ص ٥٠.

- معنى «الجديد والمحدث». ورد ست مرات بلفظ «جديد» في الآيات:
- ﴿وَإِنْ تَعَجَّبَ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ أَإِذَا كُنَّا تُرَابًا أَعْنَا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [الرعد: ٥].
- ﴿إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [إبراهيم: ١٩].
- ﴿وَقَالُوا أَإِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [السجدة: ١٠].
- ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُكُمُ عَلَى رَجُلٍ يَبْتَئِكُمُ إِذَا مَزَقْتَ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّكُمُ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [سبأ: ٧].
- ﴿أَفَعِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [ق: ١٥].
- ومرتين بلفظ «جديدا»، في ﴿وَقَالُوا أَإِذَا كُنَّا عِظْمًا وَرُقْنًا أَعْنَا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا﴾^(١) [الإسراء: ٤٩، ٩٨].
- وممن نبه إلى هذا الاستعمال القرآني للفظ على غير أصله، الراغب الأصفهاني، فبعد ذكره لأصل «الجَدَّ» بمعنى القطع قال: «ثم جعل لكل ما أحدث إنشاؤه. قال - تعالى -: ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ إشارة إلى النشأة الثانية»^(٢). ومن المتأخرين ابن عاشور الذي قال في قوله تعالى: ﴿إِنَّكُم لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾: «الخلق الجديد، الحديث العهد بالوجود. أي: في خلق غير الخلق الأول الذي أبلاه الزمان. فجديد فعيل من جَدَّ بمعنى قطع. فأصل معنى جديد: مقطوع، وأصله وصف للشوب الذي ينسجه الناسج فإذا أتمه قطعه من المنوال، أريد به أنه بحد ثان قطعه فصار كناية عن عدم لبسه. ثم شاع ذلك فصار الجديد وصفاً بمعنى الحديث العهد، وتنوسي معنى المفعولية منه فصار وصفاً بمعنى الفاعلية. فيقال: جَدَّ الشوب بالرفع، بمعنى كان حديث عهد بنسيج»^(٣).

(١) وفي ﴿وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيَضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا﴾ [فاطر: ٢٧]. ف «جُدَدُ جمع جُدَّة بضم الجيم، وهي الطريقة والخطوة في الشيء تكون واضحة فيه (...). والجدد البيض التي في الجبال هي ما كانت صخوراً بيضاء مثل المروة، أو كانت تقرب من البياض». ابن عاشور: التحرير والتنوير. ج ٢٢ / ص ٣٠٢.

(٢) الراغب الأصفهاني: معجم مفردات ألفاظ القرآن، ص ٨٦.

(٣) ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج ٢٢ / ص ١٥٠.

وهذا المعنى هو ما نلمسه عموماً في الآيات المتبقية. ففي قوله تعالى: ﴿إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ (١٦)، نجد «الإتيان بخلق جديد مستعمل في إحداث ناس لم يكونوا موجودين ولا مترقباً وجودهم»^(١)، وأنه «يخلق مكانهم خلقاً آخر على شكلهم أو على خلاف شكلهم إعلماً منه باقتداره على إعدام الموجود وإيجاد المعدم»^(٢). وفي قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا أَإِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾، أي «نبعث ويبدل خلقنا» بعد أن «صرنا مختلطين بتراب الأرض لا نتميز منه كما يضل الماء في اللبن»^(٣). و«الجديد: المحدث، أي: غير خلقنا»^(٤). فلم تخرج باقي الآيات عن هذا السياق العام الدال على الشيء الجديد المحدث سواء على مثال سبق أم من غير مثال. وعموماً فالقرآن الكريم في استعماله لـ «جدد» في الدلالة على الجديد، كاستعماله لـ «جهد» في الدلالة على بذل الجهد، من حيث عدم حصره لهما في معنى أو «حكم» شرعي معين يمكن أن تتحدد من خلاله معالم منهج تنبني عليه اصطلاحات العلماء. وهذا بدهي في القرآن الكريم لاعتنائه بالكليات والأصول قبل الجزئيات والفروع. في حين نجد السُّنة تنحو إلى شيء من ضبط هذه المعاني (الاجتهاد والتجديد) ضبطاً توجيهياً إرشادياً، لا تقنينياً حصرياً يلغي كل المعاني والدلالات الأخرى. وهذا بدهي فيها أيضاً لكونها بياناً وتوضيحاً للقرآن. فكما أعطت للاجتهاد معنى شرعياً استثماره العلماء فيما بعد، نجدها تعطي للتجديد أيضاً معنى شرعياً لا يكاد يبتعد عن الأول كثيراً إن لم يكن هو نفسه، فمجالهما وموضوع عملهما واحد كما سنتبين.

ففي السُّنة النبوية نجد استعمالاً أوسع للفظ في مجالات مختلفة تستوعب تقريباً معظم - إن لم يكن كل - المعاني الواردة في لسان العرب،

(١) المرجع السابق، ج ٢٢ / ص ٢٨٦.

(٢) الزمخشري: الكشف، ج ٢ / ص ٥٤٧. وانظر: أيضاً ابن كثير، ج ٢ / ص ٥٢٩.

(٣) الزمخشري: الكشف، ج ٣ / ص ٥٠٩.

(٤) ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج ٢١ / ص ٢١٩.

وفي القرآن الكريم. فنجدها تستعمل في مادة (جدد) كثيراً من مشتقاتها الدالة على: القطع والصرم، الغنى، العظمة، الاجتهاد، عدم الهزل، الطريق الظاهر، الجديد في مقابل الخلق أو نقیض البلى... إلخ. وتستعمل أيضاً الجديد بمعنى المحدث كما تقدم في الآيات، من ذلك مثلاً حديث: «... لو أنكم تكونون إذا خرجتم من عندي على حالكم ذلك، لزارتكم الملائكة في بيوتكم، ولو لم تذنّبوا لجاء الله بخلق جديد كي يذنّبوا فيغفر لهم...»^(١). ولعل ما يمكن اعتباره توظيفاً جديداً للفظ في السنة، هو استعمالها له في الأشياء المعنوية أيضاً التي تحتاج إلى تجديد كما تحتاجه الأشياء الحسية والمادية. وتدل على هذا المعنى أحاديث «تجديد الإيمان» على اختلاف الروايات فيها، كقوله ﷺ: «إن الإيمان يخلق في القلب كما يخلق الثوب، فجددوا إيمانكم»، وفي رواية قال: «جددوا إيمانكم، قيل: يا رسول الله وكيف نجدد إيماننا؟ قال: أكثروا من قول لا إله إلا الله»^(٢). وفي هذا المعنى يندرج حديث الباب الشامل المتعلق بتجديد الدين، والذي كان مدار بحث العلماء والمفكرين في موضوع التجديد عموماً. والحديث كما رواه أبو هريرة رضي الله عنه أنه ﷺ قال: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها»^(٣).

-
- (١) الترمذي: الجامع - مع تحفة الأحوزي - أبواب صفة الجنة، باب ما جاء في صفة الجنة ونعيمها، ج ٧ / ص ١٢٧ - ١٢٨.
- (٢) الإمام أحمد: المسند، ج ٢ / ص ٣٥٩.
- (٣) سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، أبو داود: السنن، ط دار الجيل / ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨. كتاب الملاحم، باب ما يذكر في قرن المائة، ج ٤ / ص ١٠٦ - ١٠٧. (رقم ٤٢٩١). قال السيوطي في الحديث: «أخرجه أبو داود في سننه والحسن بن سفيان في مسنده والبزار والطبراني في الأوسط، وابن عدي في مقدمة الكامل والحاكم في المستدرک وصححه، وأبو نعيم والبيهقي في المدخل من طريق ابن وهب عن سعيد بن أبي أيوب عن شراحيل بن يزيد المعافري عن أبي علقمة عن أبي هريرة عن النبي ﷺ واتفق الحفاظ على أنه حديث صحيح. وممن نص على صحته من المتأخرين الحفاظ أبو الفضل العراقي، والحافظ أبو الفضل بن حجر في مناقب الشافعي. وأما المتقدمون فكلهم لهجوا بذكر هذا الحديث». انظر: السيوطي: التنبئة بمن يبعثه الله على رأس كل مائة - (مرجع سابق) ص ٦١.

وقد اختلفت قديماً وحديثاً شروح وأقوال العلماء في الحديث، حول المجدد والمجدد ومعنى التجديد ومناهجه وطرائقه، وما إلى ذلك. ولا تخلو تلك الأقوال والشروح من اتجاه إيجابي عام، إذا ما غرضنا الطرف عن محاولات تنزيل الحديث على أعيان من المجددين في هذا القرن أو ذاك، والتي كانت مثار خلاف وجدال ليس وراءه كبير فائدة..

تذهب معظم شروح الحديث المتقدمة إلى أن معنى «يجدد لها دينها»: «يبين السنة من البدعة ويكثر العلم وينصر أهله ويكسر أهل البدعة ويذلهم»^(١)، وأيضاً «إحياء ما اندرس من العمل من الكتاب والسنة والأمر بمقتضاهما»^(٢)، و«إحياء ما اندرس من أحكام الشريعة وما ذهب من معالم السنن وخفي من العلوم الدينية الظاهرة والباطنة..»^(٣). فهذه التعاريف وغيرها - مما في معناها -، وإن ركز بعضها على جانب العلم وبعضها على جانب العمل في التجديد، فإن دور التجديد فيها «بياني» و«إحيائي» يستند إلى أصل ينفي عنه ما طرأ عليه من بدع وزوائد وشبهات لإظهار ما خفي من أحكامه وتعاليمه. فليس التجديد فيها انفصلاً وتحرراً عن الأصول والمصادر، ولا هو إحداثاً لشيء غير مسبوق وعلى غير مثال. وهذا واضح ومستوى أول من مستويات التجديد، والحديث نفسه نصٌّ في أن المجدد إنما يجدد للأمة دينها، والدين موجود فيها ولديها أصلاً. إلا أن مفهوم التجديد سيحمل معاني ودلالات أخرى توسع مجال ومناهج عمله، وتجعل منه حركة شاملة مستوعبة خاصة أمام تحديات الانحطاط والتخلف المعاصرين. هذا دون إغفال التوجهات الفكرية الانتهازية التي ركبت المصطلح ووظفته توظيفاً عكسياً يتقاطع مع تلك الأصول ولا يشكل استمراراً لها، يقتل ويطمس معالم الدين بدل إحيائها أو بيانها، وإن نطق وتكلم باسمها وتحرك في مجالها كما سنوضح لاحقاً.

(١) محمد عبدالرؤوف المناوي: فيض القدير شرح الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير، دار الفكر، ج ٢ / ص ٢٨١ - ٢٨٢.

(٢) المناوي: فيض القدير، ج ٢ / ص ٢٨١، هامش رقم ٢ (عن العلقمي).

(٣) المناوي: فيض القدير، ج ٢ / ص ٢٨١، هامش رقم ٢ (عن العلقمي).

أما بخصوص المجدّد الذي لم يحدد في النص وعبر عنه بـ «مَنْ»، فتنتقل أقوال العلماء فيه من اعتباره فرداً إلى اعتباره جماعة أو جماعات. فمنهم مَنْ رأى التجديد حركة فرد أو أفراد، ومنهم مَنْ رأى فيه حركة مجتمع بكامل هيّاته ومكوناته.. وهذا من أرجح وأصوب ما قيل في تفسير «مَنْ». ولا يغيب عنا أن المجدد المتحدث عنه هو المجتهد. إذ لا يمكن أن يطلع بمهمة التجديد في الدين إلا مجتهد مؤهل للاجتهد. وكما أن الاجتهاد قبل أن ينحصر في اصطلاح خاص، كان حركة مجتمع بكامله في أمور العادة والعبادة، كل يسهم فيه بمقدار، فالتجديد كذلك لا يختلف عنه في شيء. ومن العلماء مَنْ يجعل التجديد أعم من الاجتهاد وأشمل، والحق أن ذلك ليس إلا من حيث كون الاجتهاد بمواصفاته وشروطه الآلة التي لا بد منها للتجديد حتى يتم، وأيضاً من حيث تعريفه كاصطلاح خاص بالأصوليين محدد في استنباط الأحكام الشرعية. وليس صحيحاً دائماً أن كل مجدد مجتهد وليس كل مجتهد مجدداً، إذ نتيجة الاجتهاد الطبيعية أن يفضي إلى تجديد سواء كان في شكل إحياء لما اندرس أو في شكل إنشاء جديد، على مستوى الفرد والجماعة^(١). فالأرضية التي بنيت عليها هذه التقارير غير سليمة لا لغةً ولا شرعاً، خضعت لتأثير العزل والتحيد الذي مارسه الحكام والخلفاء في حق العلماء من جهة، ولتأثير الجمود والتقليد الذي طبع الحياة الفكرية في الأمة من جهة أخرى، فانحصر الاجتهاد أو كاد في مجال الفقه، وانحصر الفقه أو كاد في مجال الفتوى، وانحصرت الفتوى أو كادت في النوازل والأحكام الفردية. وهذا مخالف لما طبع الحياة الفكرية

(١) في حوار مطول مع فضيلة الشيخ د. القرضاوي حول موضوع البحث عموماً حيث استحسنته واستصوب محاوره. وحول هذه النقطة بالذات أشار علي فضيلته بأن أبقى على التمييز بين التجديد والاجتهاد. باعتبار أن الأول يكون في المعرفة عموماً، وأن الثاني مبحث أصولي صرف. وبينهما خصوص وعموم، فكل تجديد اجتهاد وليس كل اجتهاد تجديد. وهذا ما نص عليه في بعض كتبه، مميّزاً بين الجانب الفكري والعلمي والجانب الفكري مضافاً إلى الجانب العملي والروحي... والحق أن هنالك نوعاً من التكلف في هذا التمييز: وهل يكون التجديد في هذه المجالات إلا بالاجتهاد فيها؟

والسياسية والاجتماعية للأمة في الصدر الأول، لما كان الفقه يتحرك بحركة المجتمع في تجدد مستمر وكانت آلته في ذلك الاجتهاد المواكب والمؤطر.

يدل على هذا المعنى العام للاجتهاد بإزاء التجديد أيضاً، تعريفات العلماء للمجدد وتسميتهم له بالمتجدد، واشتراطهم له نفس الشروط - تقريباً - تصريحاً أو تضميناً، وتعميم التجديد على فروع العلم والمعرفة كافة، ولا يجدد فيها طبعاً إلا مجتهد... إلخ. ف «مَنْ» في الحديث «اسم مبهم يشمل الذوات العاقلة آحاداً وجموعاً واستغراقاً»^(١) وتعني: «مجتهداً واحداً أو متعدداً قائماً بالحجة ناصراً للسنة له ملكة رد المتشابهات إلى المحكمات، وقوة استنباط الحقائق والدقائق النظريات من نصوص الفرقان وإشاراته ودلالاته واقتضاءاته من قلب حاضر وفؤاد يقظان»^(٢). وتعيين المجدد «إنما هو بغلبة الظن ممن عاصره من العلماء بقرائن أحواله والانتفاع بعلمه ولا يكون المجدد إلا عالماً بالعلوم الدينية الظاهرة والباطنة ناصراً للسنة قامعاً للبدعة، ثم قد يكون واحداً (...). وقد يكون اثنين وجماعة»^(٣). و«قد ادعى كل قوم في إمامهم أنه المراد بهذا الحديث، والظاهر أنه يهم جملة من العلماء من كل طائفة وكل صنف من مفسر ومحدث وفقه ونحوي ولغوي وغيرهم...»^(٤). ف «(من) هنا للجمع لا للمفرد، فنقول مثلاً: على رأس الثلاثمائة ابن سريح في الفقه والأشعري في الأصول والنسائي في الحديث.. وعلى الستمائة مثلاً: الفخر الرازي في الكلام والحافظ عبدالغني في الحديث وهكذا..»^(٥). فهي إذن «لا تختص.. بالفقهاء، فإن انتفاع الأمة يكون أيضاً بأولي الأمر وأصحاب الحديث والقراء والوعاظ، لكن المبعوث ينبغي كونه مشاراً إليه في كل هذه الفنون»^(٦). فإن «اجتماع الصفات المحتاج إلى تجديدها لا ينحصر

(١) المناوي: فيض القدير، ج ١ / ص ١٠. وتعريف «من» ذكره عن الحراني.

(٢) المرجع السابق، ص ١٠.

(٣) السيوطي: التحدث بنعمة الله، ص ٢٢٥ - ٢٢٦. نقله عن أحد شيوخه.

(٤) المناوي: فيض القدير، ج ٢ / ص ٢٨٢. ذكره عن ابن كثير.

(٥) المرجع السابق، ج ١ / ص ١١. ذكره عن الإمام الذهبي.

(٦) المرجع السابق، ج ١ / ص ١١. ذكره عن ابن الأثير.

في نوع من أنواع الخير، ولا يلزم أن جميع خصال الخير كلها في شخص واحد إلا أن يدعي ذلك في عمر بن عبدالعزيز، فإنه كان القائم بالأمر على رأس المائة الأولى باتصافه بجميع صفات الخير وتقدمه فيها، ومن ثم أطلق أحمد أنهم كانوا يحملون الحديث عليه، وأما من جاء بعده فالشافعي وإن كان متصفاً بالصفات الجميلة، إلا أنه لم يكن القائم بأمر الجهاد والحكم بالعدل. فعلى هذا كل من كان متصفاً بشيء من ذلك عند رأس المائة هو المراد سواء تعدد ذلك أم لا^(١).

ولهم أيضاً تخريجات بخصوص القرن أو «رأس المائة»، قال المناوي: «ثم رأيت الطيبي قال: المراد بالبعث من انقضت المائة وهو حي عالم مشهور مشار إليه. والكرماني قال: قد كان قبيل كل مائة أيضاً من يصح ويقوم بأمر الدين وإنما المراد من انقضت المائة وهو عالم مشار إليه. ولما كان ربما يتوهم من تخصيص البعث برأس القرن أن القائم بالحجة لا يوجد إلا عنده، أردف ذلك بما يبين أنه قد يكون في أثناء المائة من هو كذلك، بل قد يكون أفضل من المبعوث على الرأس، وأن تخصيص الرأس إنما هو لكونه مظنة انخرام علمائه غالباً وظهور البدع ونجوم الدجالين»^(٢). وجواباً على تساؤل: لماذا التجديد على رأس كل مائة بالذات؟ يجيب السيوطي: «وإنما كان التجديد على رأس كل مائة لانخرام علماء المائة غالباً واندراس السنن وظهور البدع فيحتاج حينئذ إلى تجديد الدين فيأتي الله من الخلف بعوض عن السلف، وعلى هذا المعنى ينزل «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق ما أقاموا الدين ولا يضرهم من خذلهم»^(٣). وللسيوطي منظومة في التجديد قال في أولها:

الحمد لله العظيم المنة * المانح الفضل لأهل السنة * ثم الصلاة والسلام نلتبس
على نبي دينه لا يندرس * لقد أتى في خبر مشتهر * رواه كل عالم معتبر

(١) ابن حجر: فتح الباري، ج ١٣ / ص ٢٩٥.

(٢) المناوي: فيض القدير، ج ١ / ص ١٢ - ١٣.

(٣) السيوطي: الرد على من أخلد إلى الأرض، ص ١١ (مقدمة المحقق).

بأنه في رأس كل مائة * يبعث ربنا لهذي الأمة * منا عليها عالما يجدد دين الهدى لأنه مجتهد * فكان عند المائة الأولى عمر * خليفة العدل بإجماع وقر وبعد ذكره عدداً من المجددين قال:

وهذه تاسعة المئين قد * أتت ولا يخلف ما الهادي وعد * وقد رجوت أنني المجدد فيها بفضل الله ليس يجحد * وآخر المئين فيما يأتي * عيسى نبي الله ذو الآيات . . (١)

إذا ما انتقلنا إلى الحديث عن التجديد في الفكر المعاصر، نجد أنه - في جزء كبير منه - لم يخرج عن خط الفكر القديم. ولعل الدور الذي لعبه الفكر المعاصر، إنما يتجلى في تأكيد وإبراز قوة الاختيارات الجماعية والشاملة للتجديد، ليكون أكثر قدرة على استيعاب ومواكبة الواقع المتغير ومشكلاته المعقدة والمركبة التي لم تعد تجدي فيها الحلول ولا الجهود الفردية... ف «الفرد مهما تكن مواهبه فهو محدود الطاقة والقدرة ما لم يكن معه أعوان يشدون أزره ويقوون أمره...» (٢)، و«تجديد الدين أمر ينبغي أن تقوم به حركة وجماعة واسعة لا سيما في عصرنا حيث الحياة قد تشعبت، وأصبح تجديد الفكر أوسع وأكثر تركيياً وتعقيداً من أن يقوم به رجل واحد مهما كان دوره في دفع التجديد» (٣)، وأيضاً «لا يكفي لتجديد الدين في زمن من الأزمان إحياء العلوم الدينية وبعث الولوع باتباع الشريعة فحسب، بل يلزم لذلك إنشاء حركة شاملة تشمل بتأثيرها جميع العلوم والفنون والأفكار والصناعات ونواحي الحياة الإنسانية جمعاء...» (٤). ف «من المعلوم أنه لا يقوم ولا يثبت في وجه التيار إلا التيار» و«لا بد لإزالة فساد شامل للحياة كلها

(١) انظرها في: فيض القدير، ج ٢ / ص ٢٨٢. وفي: عون المعبود، مج ٦، ج ١١ / ص ٢٦٥. وقد تقدم لنا نزاع السيوطي مع خصومه حول دعواه في الاجتهاد والتجديد.

(٢) القرضاوي: من أجل صحة راشدة، ص ٥٣.

(٣) الترابي: تجديد الفكر الإسلامي، ص ٣٧.

(٤) أبو الأعلى المودودي: موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه، وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم. دار الفكر، ط ٣ / ١٣٨٧ - ١٩٦٨، ص ١٣٨.

من برنامج جامع يقوم بعمل الإصلاح من الجذر إلى الفروع بغاية من الاتزان والتناسب»^(١).

إننا إذن بحاجة إلى «تجديد يعيد النظر في العلوم الإنسانية والاجتماعية من خلال منظور إسلامي صحيح مستمد من فلسفة الإسلام الكلية ونظرته إلى الدين والحياة والإنسان والمجتمع والتاريخ، مستفيد من كل المدارس القائمة ومن نتائج بحوثها وتحليلاتها دون أن يكون أسيراً لفلسفة واحدة منها، أو لفلسفاتها جميعاً»^(٢). وهذا كله يقتضي توسيع التعريف القديم للتجديد. فـ «إذا نحن قصرناه على «كسر البدعة» كما يقول بعض الفقهاء ضيقنا نطاقه إلى درجة يصبح معها مقصوراً على محاربة الانحراف في العبادات إما بالزيادة وإما بالترك، وهذا إن كان يكفي في العصور السابقة فهو اليوم لا يكفي ولا يفي بالغرض من «التجديد» كما هو مطلوب»^(٣). إذا فهمنا التجديد في الحديث هذا الفهم، «لم نعد في حاجة إلى انتظار (مجدد) أو مهدي فرد، يهبط علينا من السماء في علبة مغلقة دون أي جهد أو سعي منا، ولم نعد في حاجة إلى أن يدعي واحد من الناس أنه مجدد القرن الأوحده. وهكذا يصبح سؤال كل مسلم: ماذا يكون دوري في حركة التجديد؟ وما واجبي نحوه؟ بدل أن يكون كل همه وسؤاله، متى يظهر المجدد؟»^(٤)، وهذا الفهم «هو الموافق لما جاءت به الأحاديث الأخرى التي ناطت نصرة الدين في الزمن الأخير بطائفة تقوم على الحق لا بفرد واحد، كما في الحديث الصحيح المعروف: «لا تزال طائفة من أمتي قائمين على أمر الله لا يضرهم من خالفهم حتى يأتي أمر الله وهم على ذلك»، بل وهو الموافق لما في كتاب الله تعالى حيث يقول: ﴿وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةً يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾ [الأعراف: ١٨١]، ﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى

(١) المرجع السابق، ص ١٩٣ وأيضاً ١٩٨.

(٢) القرضاوي: من أجل صحوة راشدة، ص ٣١.

(٣) الجابري: الدين والدولة، ص ١٣٢.

(٤) القرضاوي: من أجل صحوة راشدة، ص ٢٢ - ٢٣.

الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْعُرْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾ [آل عمران: ١٠٤] (١).

وكي لا يحمل الحديث عن التجديد - أو يفهم - على أنه تحليل من كل قديم، مرجع أو أصل، وأنه فقط مواكبة لما يجد ويحدث ويتطور كما يريد بعض أديائه لا دعائه. نجد الفكر الإسلامي المعاصر يحوطه بجملة من التعريفات الاحترازية بوجه هذا اللبس وسوء الفهم الذي أصبح يحمله المصطلح بكثرة استعماله لدى التيارات المختلفة بل والمتباعدة في مرجعياتها. ف «التجديد لشيء ما هو إلا محاولة العودة به إلى ما كان عليه يوم نشأ وظهر بحيث يبدو مع قدمه كأنه جديد، وذلك بتقوية ما وهى منه وترميم ما بلي ورتق ما انفتق، حتى يعود أقرب ما يكون إلى صورته الأولى. فالتجديد ليس معناه تغيير طبيعة القديم أو الاستعاضة عنه بشيء آخر مستحدث مبتكر، فهذا ليس من التجديد في شيء» (٢). التجديد «بناء على الأساس القديم وهو عود بالدين إلى مغزاه الأصل»، هو «إحياء لمعاني الدين الحق في النفوس، ثم إقبال على واقع التدين لترقية الالتزام بأحكام العمل المقررة شرعاً ولمكافحة ما طرأ على التدين من بدع غشيت الدين من ممارسات سالفة خاطئة ليست منه في شيء» (٣). «التجديد، في حقيقته هو تنقية الإسلام من كل جزء من أجزاء الجاهلية، ثم العمل على إحيائه خالصاً محضاً على قدر الإمكان» (٤).

ولا يعني هذا طبعاً إلغاء الجانب الإبداعي الإنشائي في التجديد، والذي هو من أكبر مهام الاجتهاد. ذلك أن «المُجدد» هو الدين أي: الإسلام، ويميّز فيه بين أمرين: «المنهج الإلهي الذي بعث الله به رسوله وأنزل به كتابه من العقائد والعبادات والأخلاق والشرائع لينظم بها علاقة

(١) القرضاوي: من أجل صحوة راشدة، ص ٢١. والحديث الوارد في النص تقدم تخريجه.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٨.

(٣) الترابي: تجديد الفكر الإسلامي، ص ١٥٥.

(٤) المودودي: موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه، ص ٥٢.

الإنسان بربه وعلاقة الناس بعضهم ببعض (...) وهذا المعنى بالنظر إلى أسسه وأصوله ثابت لا يقبل التغيير والتجديد من حيث هو حقيقة خارجية»، و«الحالة التي يكون عليها الإنسان في علاقته بالمعنى الأول فكراً وشعوراً وعملاً وخلقاً (...) والدين [التدين] هنا متغير متحرك فهو يزيد وينقص، ويضعف ويقوى، ويصفو ويكدر، ويستقيم وينحرف، بحسب فهم الإنسان له وإيمانه به والتزامه بتعاليمه، وهذا المعنى هو الذي يقبل التجديد»^(١). وقد «جاء الدين في الحديث.. مضافاً إلى الأمة، وليس مضافاً إلى الله» ليجدد لها (الأمة) دينها»، فالتجديد ينصب على دين الأمة [تدينها]، وليس على دين الله تعالى»^(٢). وبتعبير أوضح «فما كان من قبيل العبادات أو الأحكام التي نص عليها الكتاب أو السنة أو أجمعت عليها الأمة، فالتجديد فيه هو.. الرجوع بالأمة إليه إذا انحرفت عنه أو ابتغت به بديلاً (...) أما ما لم يرد به نص ولم يتقرر له حكم فيما سلف مما يحدث ويجد بحكم التطور وتقلب الزمن، فإن على الفقهاء أن يجدوا له حكماً بواسطة قياسه على ما تبث وإلحاقه بما عرف.. وهذا من التجديد أيضاً لأنه بمقتضى بنائه على أسس الدين وقواعده المعتمدة فيه، يعتبر استمراراً له ونمواً واتساعاً»^(٣). يضاف إليه أن ما لم يرد به نص ولم يتقرر له حكم في ما سلف فيما يحدث ويجد، وليس له شبه ولا نظير يقاس عليه أو يلحق به، فإنه يجتهد فيه ليأخذ حكمه وفق القواعد والضوابط المقررة.

إن «التجديد الفكري في الإسلام - [عموماً] - ليس نسخاً أو تأسيساً لفكر جديد، أو مجرد إحياء لفكر قديم، بل هو عملية تفاعل حيوي داخل فكر قائم لإعادة اكتشافه وتطويره وفقاً للفهم الزمني الذي يعي حاجات العصر، أي: أنه لا ينطلق من فراغ، بل له قواعده ومنهجيته ومرجعياته وثوابته. وفي النتيجة

(١) القرضاوي: من أجل صحة راشدة، ص ٢٦ - ٢٧. وانظر: أيضاً الترابي: تجديد الفكر الإسلامي، ص ١٨٧، وعبدالمجيد النجار: في فقه التدين فهماً وتنزيلاً، وخاصة: فقه الصياغة الجديد في العقيدة وفي الشريعة، ج ٢ / ص ١٨ وما بعدها، وص ٥٨ وما بعدها.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٦ - ٢٧.

(٣) عبدالله كُنُون: منطلقات إسلامية، مطبعة سوريا، طنجة، ص ١٦٢.

يكون التجديد خطاباً نهضوياً يستهدف البنية الفكرية لتلبي جميع حاجات الإنسان المعاصر (...). أي: أنه معلول الحاجات العملية. وليس حركة نظرية مجردة ومنفصلة عن الواقع». و«مرجعية التجديد الفكري تتكون من... الأصول المقدسة: القرآن الكريم والسنة المطهرة (...). سلطة مرجعية عليا ثابتة. أدوات فهم الأصول وآلياته، كالعقل والإجماع وغيرها... التراث الفكري والفقهية (...). ولا يشكل... مرجعية قاهرة بقدر ما هو مرجعية متحركة للتكامل». ومن أبرز «الخصائص التي تميز الفكر الإسلامي... وهي في الوقت نفسه الدوافع الذاتية لحركة التجديد فيه: المرجعية: مصدر الإنتاج والتجديد... الوحدة: [فهو] وحدة مترابطة وكل لا يقبل التبعض وأجزاؤه يكمل بعضها البعض الآخر... الشمولية: أي سعته وفاعليته التي تجعله قادراً على استيعاب جميع نواحي الحياة... الأصالة: وتشتمل على المصدر والمنهج والمحددات (...). تحصن الأفكار الإسلامية التجديدية من الانحراف أو التلفيق عند الاحتكاك بالفكر الآخر... التوازن: تعامل الفكر الإسلامي مع مختلف القضايا بصيغ متوازنة... في الموضوعات أم في المناهج...»^(١). يضاف إليها عنصر الواقعية: المتضمن للمعاصرة وهموم ومشكلات الواقع الحاضر.

المبحث الثاني:

معالم في الأسس المرجعية والمنهجية للتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر (قراءة في نماذج)

يتردد كثيراً على ألسنة وأفلام المفكرين مثال بياني حول مفهوم التجديد وطرقه وهو الرجوع إلى النبع الصافي الذي انقطع صبه ومجراه في الحياة، واستغنى الناس عنه بما ركذ وأسن من هذا المجرى لكثرة ما تعلق به وتكدس فيه من أعشاب وطحالب. ويكمن التجديد في تنحية هذه الطحالب

(١) علي المؤمن: حقيقة التجديد في الفكر الإسلامي، مجلة التوحيد، ع ٦٨، س ١٢ / ١٤١٤هـ - ١٩٩٣، ص ٤ - ٩ - ١٠.

وتطهير هذا المجرى من العوالق ليتدفق مرة أخرى، إذ لا يغني في ذلك الارتحال إلى رأس النبع للإقامة عنده، وترك طريق الفيض لهذا الماء على حاله بما فيه من رواسب وشوائب.. بل العمل أن ينحوا هذه العوالق كلها بجِد، ويظهروا المجرى في كل موضع منه ويصونوه، ويصلحوا الجسور صيانةً وإصلاحاً يقي من تكرار هذه الحالة المعوقة مرة أخرى..^(١).

إن هذا المشهد بصورة الحية يعكس فعلاً ما يطرحه الموروث العربي والإسلامي من مشكلات في وجه التجديد ومناهج التعامل معه. وإذا جردنا النص عن صورته الفنية إلى أسئلة معرفية، نتحصل لدينا تساؤلات من قبيل:

- هل يكفي في التجديد الرجوع إلى المصادر الأولى في الإسلام (الكتاب والسنة) وتجاوز كل أشكال وصور الموروث الثقافي الذي حجب الرؤية والاستمداد المباشر من تلك المصادر إلا عبر وسائط وقنوات...؟ ويتفرع عنه سؤال متمم هو: هل يمكن فعلاً فهم تلك المصادر باستغناء كلي عن تلك الوسائط؟ فإن لم يكن ممكناً، فكيف يمكن أن تساعد في عملية الفهم هذه...؟

- هل يقتضي التجديد بالضرورة الخوض في غمار الموروث تصحيحاً وتصويباً...؟ ويتفرع عنه أيضاً سؤال آخر هو: بأي منهج يتم التصحيح والتصويب، هل بمنهج تراثي يستمد أسسه من التراث نفسه؟ أم بمنهج الوحي بعد استيعابه وفهمه...؟

تقدمت الإشارة إلى أننا استبعدنا منذ البداية أطروحات عديدة لمفارقة المرجعية والمنهجية لمجال وموضوع البحث، منها أطروحتان، تقول إحداهما بتراثية الوحي أو «تثريث الوحي»، أي: اعتباره تراثاً يجوز فيه من الأخذ والرد ما يجوز في باقي الموروثات. وتقول الثانية بتجاوز التراث جملةً وتفصيلاً وتلمس أسباب النهضة والتقدم لدى الأمم والحضارات الناهضة والمتقدمة. وتوضحاً لعلاقة التجديد بالتساؤلات المتقدمة، نجد الفكر المعاصر يسعف ببعض الإجابات التي يمكن من خلالها تبين معالم لأسس مرجعية

(١) انظر: أمين الخولي: المجددون في الإسلام، ج ١ / ص ٣٤ - ٣٥ (بتصرف).

ومنهجية لهذا التجديد. وإن كان عطاء الفكر التراثي والأصولي منه خصوصاً شحيحاً في التنظير والتنهيج للتجديد بخلاف ما أنجز في الاجتهاد. فمع د. القرضاوي أحد أبرز المهتمين بالتجديد في فكرنا المعاصر، نجده يحدد «مفتاح» التجديد للدين في «الوعي والفهم»، و«بعبارة إسلامية صحيحة.. [في]: الفقه». يضيف موضحاً: «ولا أعني بالفقه المعنى الاصطلاحي المعروف وهو ما يتعلق بمعرفة الأحكام الفرعية (...). ولكن أعني بالفقه مفهومه القرآني والنبوي.. المذكور في قوله تعالى: ﴿قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يُفْقَهُونَ﴾ [الأنعام: ٩٨] ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٧٩]، ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ...﴾ [التوبة: ١٢٢]، وفي قوله ﷺ: «مَنْ يَرِدَ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يَفْقَهُهُ فِي الدِّينِ»^(١). والفقه كما يدل عليه القرآن والسنة فقهان: فقه في الكون، وفقه في الدين. فالأول يعني الفهم عن الله فيما خلق، والثاني يعني الفهم عن الله فيما شرع. الفقه في الكون يراد به الفقه لآيات الله في الآفاق والأنفس والسنن التي لا تتبدل في الكون والإنسان..، والفقه في الدين يعني المعرفة التي نحصل عليها بعد دراستنا المتفحصية للإسلام من ينابيعه الصافية بحيث يفهم فهماً سليماً خالصاً من الشوائب بعيداً عن غلو المتطرفين وتقصير المضيعين، مسترشدين بهدي الجيل الأول الذين كانوا أفهم الناس لمقاصد الإسلام وأحرصهم على الالتزام والعمل به.. غير غافلين عما تميز به الإسلام من الشمول والاعتدال والتيسير، مفرقين بين الكلليات والجزئيات وبين الأصول والفروع من الأحكام، مميزين بين ما من شأنه الثبات والخلود وما شأنه المرونة والتغيير، مفرقين بين مراتب الأعمال ودرجاتها في ميزان الشرع حسناً كانت أو سيئاً (...). ومن أعظم الخطل والخطر تذويب الفروق بين هذه المراتب

(١) البخاري: الجامع الصحيح - مع الفتح - كتاب العلم، ترجم به الباب الثالث عشر، ج ١ / ص ١٦٤. وانظر: تراجمه الأخرى والأحاديث ضمنها، باب العلم قبل القول والعمل.. باب الفهم في العلم.. باب الاغتباط في العلم والحكمة، وقال عمر: تفقهوا قبل أن تُسَوِّدُوا. قال أبو عبد الله: وبعد أن تسودوا. وقد تعلم أصحاب النبي ﷺ في كبر سنهم باب فضل مَنْ عِلِمَ وَعِلَّمَ.. وباب فضل العلم.

والأعمال واعتبار الجميع شيئاً واحداً. فإن الجمع بين ما فرقه الله كالتفريق بين ما جمعه، كلاهما لا يجوز»^(١).

فهذا تصور منهجي للعمل التجديدي، يحدد الانطلاقة المعرفية من ينباع الصافية كمرجعية، كما يحدد الاسترشاد بالجيل الأول من أجل الفهم السليم للدين ومن أجل التخلص من الشوائب وأشكال الغلو التي لحقت به أو طرأت عليه. ويقدم بين يدي ذلك معالم منهجية تساعد على حسن الفهم. والكاتب في نصه هذا يقدم نموذجاً تطبيقياً مصغراً لهذا التصور المنهجي في معنى «الفقه» ذاته، إذ عمد إلى تحريره من معناه الاصطلاحي المعروف عند الفقهاء ليحمل معاني ودلالات أوسع كما نصت على ذلك الآيات والأحاديث^(٢). الفقه بمعنى الفهم والوعي والإدراك لجملة حقائق ومعارف متعلقة بالكون وبالشرع. وإدراج عنصر الكون في الفهم هنا، له دلالاته الواضحة في توسيع نطاق المعرفة الدينية المتعلقة بسنن و«أحكام» الله تعالى في مخلوقاته الأخرى وما تلعبه من أدوار في هداية الإنسان وتعرفه على خالقه^(٣). يقدم الكاتب أيضاً محاذير في سبيل العمل

(١) القرضاوي: من أجل صحوة راشدة، ص ٢٨ - ٣٠.

(٢) ما فعله د. القرضاوي بمصطلح الفقه هنا - في هذا النموذج المصغر - هو نفس ما فعلناه - تقريباً - بمصطلح الاجتهاد - في النموذج المكبر - الذي مر معنا. وكثيرة هي المصطلحات المحورية في ثقافتنا التي تحتاج إلى هذا النوع من الدراسة للتعرف على دلالاتها ومعانيها التي حجب أو كادت بفعل التعاريف الاصطلاحية الخاصة بكل فن.. وكأنها لا تحمل إلا ذلك المعنى أو تلك الدلالة. وهذا دون شك يفتح آفاق أخرى جديدة من النظر والمعرفة.

(٣) انظر: قراءة لحديث التجديد في ضوء سنن الله وأحكامه الكونية القدرية والدينية الشرعية وضرورة معرفة ذلك بالنسبة للمجدد. سعد الدين العثماني: تجديد الدين هوامش وملاحظات، مجلة الفرقان، ع ٣٢ وع ٣٣ / ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤، ص ٢ - ٥، فإنه «على قدر وعي الإنسان بقوانين التجديد وسننه تكون مساهمته في تجديد دين الأمة كما أنه بقدر ما يكون جاهلاً بتلك القوانين بقدر ما يكون أبعد عن المساهمة في حركة الأمة لتجديد الدين...» ذلك «أن كل سنة تشريعية مرتبطة بمجموعة من السنن الكونية ومنسجمة معها. وكل مخالفة في السنّة التشريعية تتضمن مصادمة للسنن الكونية المقابلة وتعرض صاحبها بالتالي لعقابها». فمخالفة أحكام الله الشرعية في الخمر والربا مثلاً تعرض صاحبها لسنن الأضرار والمفاسد الذاتية والاجتماعية المترتبة عليها.

أو التصور التجديدي، ف «إنما يتعرض المجتمع الإسلامي للخطر والضرر نتيجة لأحد أمرين :

- **الأول:** أن يجمد ما من شأنه التغير والتطور والحركة، فتصاب الحياة بالعقم وتصبح كالماء الراكد الآسن الذي يجعله الركود مرتعاً للجراثيم والميكروبات. .
- **الثاني:** أن يخضع للتطور والتغير ما من شأنه الثبات والدوام والاستقرار كما نرى ونسمع في عصرنا الحديث من أبناء المسلمين فئة يريدون خلع الأمة من دينها وعزلها عن تراثها كله باسم التطور»^(١).

قريباً من هذا التصور التجديدي القائم على أساس من فهم الدين وفهم الكون، يندرج عمل باحث آخر له نفس الاهتمام، فيما يسميه بـ «فقه الفهم» القائم - هذه المرة - على: فهم الدين: مميزاً فيه بين «المراد الإلهي» وبين «الفهم البشري». وعلى فهم الواقع^(٢)، وآلات هذا الفهم. معتبراً التجربة التراثية في الفهمين معاً، مميزاً فيها بين التجربة الحية والنظر الاجتهادي في أصول الدين والتفاعل مع واقع الحياة، لدى الأجيال الأولى إلى حدود القرن الخامس الهجري. وبين العصور اللاحقة «حينما آل النظر في الدين لفهمه إلى الاقتصار على التوسط بالأفهام السابقة (...). ليصبح التعامل منصباً على التراث اقتصاراً عليه...». ويخلص الكاتب إلى «أنه لا بد من نظر اجتهادي مستأنف لفهم الدين فهماً يراود به معالجة الواقع، وهو نظر يلتزم ضرورة فحص التراث واستيعاب ما ورد من أفهام ثرية، ولكنه التزام استفادة واسترشاد واهتداء، وليس التزام اتباع وتقليد لأفهام السابقين على سبيل الحتم المفروض فإن ذلك لا يبرره شرع ولا ينصلح به واقع»^(٣).

(١) القرضاوي: من أجل صحوة راشدة، ص ٦٣.

(٢) بين فهم الكون والواقع تمايز يتجلى في كون الأول يجري على قانون ثابت يثمر المعرفة اليقينية بينما الثاني متحرك متغير غير مطرد عصي عن المعرفة اليقينية، وإن كان الأول مستوعباً للثاني من حيث العموم والشمول. انظر: النجار: في فقه التدين، ج ١ / ص ١٢٤.

(٣) عبدالمجيد النجار: في فقه التدين، ج ١ / ص ٧٥ إلى ٧٨.

في نفس السياق التصوري المنهجي للتجديد الديني، يرى باحث ثالث - مهتم أيضاً - أن «يتم هذا التجديد الديني المنشود في مستويات ثلاثة:

- أن نرده إلى الأصول الأولى من القرآن والسنة مستنيرين ومسترشدين بتقاليدنا وبتراثنا وتجارب سلفنا الصالح الذي طبق الإسلام تطبيقاً معيناً وهدانا بعض الهداية.

- أن نجدد الصلة [بالعلوم]، بالعلم العقلي.. العلم الاقتصادي.. العلم بطبائع البشر والعلم بطبائع الأشياء. وأن نوحّد العلم كله في إطار واحد. وإن كان ذلك يبدو كثيراً فليكن الاجتهاد اتفاقاً.

- أن نربط بين الفكر الإسلامي والواقع (...). وأن نحقق الإسلام في واقع الحياة حتى يمكن أن يمتزج الواقع بالدين امتزاجاً حياً، ويمكن من بعده أن نقبل على الاجتهاد بروح واقعية كما يقتضيها الدين»^(١).

فهذه نماذج تعكس أشكالاً من التعامل متقاربة - إن لم تكن موحدة - في معالجتها لمسألة التجديد الديني والموروث التراثي وفق أسس مرجعية ومنهجية. ويمكن تحديد معالم هذه الأسس - واعتبار ذلك أيضاً جزءاً من الإجابة على التساؤلات المطروحة سابقاً - في:

١ - كون التجديد ينطلق أساساً، تصوراً ومنهجاً، من الكتاب والسنة. وأنه يستعين ويسترشد في ذلك بتجربة الصدر الأول وخاصة جيل الصحابة في الفهم والتنزيل، والتجربة التاريخية عموماً، وقد تختلف تفرعات المفكرين والعلماء قليلاً أو كثيراً في ضبط أشكال التعامل الجزئي في منهج الفهم، وهذا لا يضر ما دام المنبع والمصب واحداً، ومعالم المنهج العامة مرعية، إذ لا نكاد نجد فيها خلافاً إلا في الصياغة وأشكال التعبير.

فمنهج هذا الفهم يتحدد عند الدكتور النجار مثلاً - بعد بنائه على أصول تتجلى في معرفة مصدر الدين المتمثلة في خصائص الوحي (كتاباً

(١) التراي: تجديد الفكر الإسلامي، ص ٣١ - ٣٢.

وسنة)، وأساليبه في الهدي (التفصيلي والكلي والمقصدي)، والإفادة من الموروث - في:

- ضوابط نصية في فهم الدين، ضوابط (لغوية وتكاملية وظرفية) ..
- دور الواقع في فهم الدين ..
- دور المعرفة العقلية في فهم الدين... (١).

ونجد باحثاً آخر يحدد في «قواعد المنهج» نفس الضوابط والشروط تقريباً. فبعد تحديده بدوره لـ «مصدر المنهج» في: أ - القرآن الكريم ودعوته إلى النظر والتدبر والتفكير.. ب - السنة النبوية ودعوتهما للتجديد.. ج - الفقه الإسلامي - أو التجربة التراثية - باعتباره فهماً للدين وفهماً للواقع وهداية للواقع بهدي الدين..، يذكر من قواعد ذلك المنهج التجديدي:

- قاعدة فهم الدين، وتتم بمعرفة: أصول اللغة العربية، أصول التفسير، أصول السنة، أصول الفقه..
- قاعدة فهم الواقع ..
- قاعدة أن معظم النصوص ظني الدلالة ..
- قاعدة فضل الله وكرمه (٢).

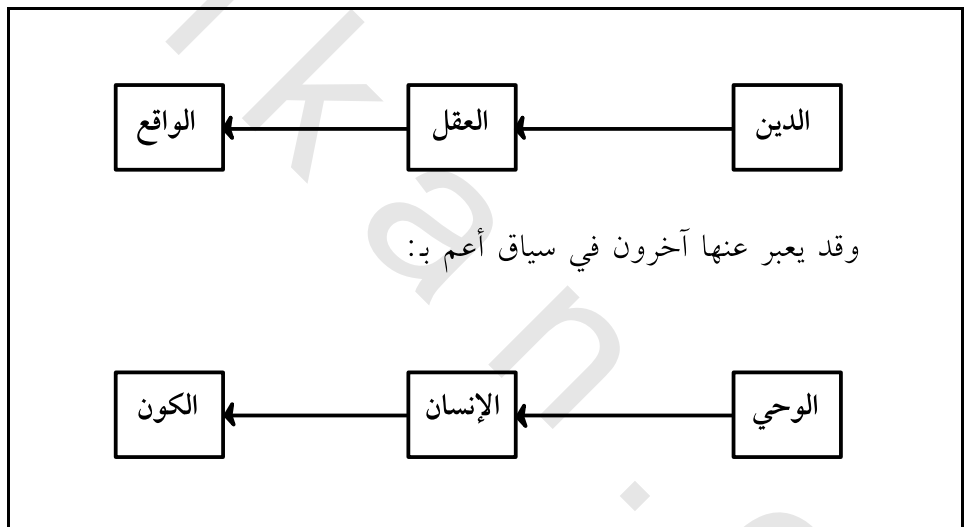
(١) النجار: في فقه التدين، ج ١ / ص ٤١ إلى ٧٩، وقدم الكاتب في (ج ٢) نماذج عن فقه الصياغة الجديدة في العقيدة وفي الشريعة، وعن فقه التنزيل. والكتاب فعلاً محاولة جادة وقيمة من حيث استيعابها ودقتها في التركيز على مواطن الخلل الفكرية، التصورية والمنهجية والعملية للأمة، ومن حيث ما يقترحه أيضاً من حلول وإجراءات أمام تلك المشكلات.

(٢) عبدالله بن عبد المحسن التركي: منهج تجديد الفكر، ضمن أعمال ندوة «تجديد الفكر الإسلامي» التي نظمتها مؤسسة الملك عبدالعزيز آل سعود، ٤ - ٥ شعبان ١٤٠٧ هـ / ٣ - ٤ أبريل ١٩٨٧. مؤسسة الملك عبدالعزيز آل سعود، المركز الثقافي العربي، ط ١ / ١٩٨٩. انظر: ص ١٧ إلى ٤٦، وانظر: فيها أيضاً مساهمة أخرى مماثلة لفاروق النبهان: منهج التجديد في الأمة الإسلامية حيث تحدث عن خصائص المنهج الذاتية وغاياته الإنسانية، ومبررات ومعايير التجديد. وانتهى إلى أن «التجديد عن طريق الاجتهاد هو التجديد الأصيل الذي لا يجوز الخلاف فيه، لأن منهج الاجتهاد مقرر معترف به...»، ص ٤٩ إلى ٦١.

٢ - كون «فقه الفهم» في التجديد شاملاً ومستوعباً، بالإضافة إلى الفهم الشرعي، لدور المعرفة العقلية في الفهم والاستنباط، واستخلاص السنن والعبر الكونية.. والإفادة من العلوم المختلفة المساعدة على ذلك..

٣ - كونه يركز في المرتبة الثالثة على دور المعرفة الواقعية الظرفية المساعدة على الفهم والمحددة لأشكال التنزيل وتحقيق التدين بناء على العنصرين السابقين..

ومهما تتبعنا النماذج الكثيرة في فكرنا المعاصر، لا نكاد نجدها تخرج عن هذه الإطارات الثلاثة في التجديد الديني والفكري للأمة. ويمكن اختصار معالم هذا المنهج في كلمات ثلاث يصب بعضها في بعضها الآخر، هي:



ولا ينبغي أن يغيب في هذا التحديد دور العامل الإيماني الإرادي في العمل التجديدي في العناصر المذكورة جميعها، يستشعر المرء مصاحبته الدائمة له وواجباته نحوها. ف«الإسلام في قلب المؤمن به جديد جدة نفسه وجدة حاضره وحياته. ومتى أمن عليه من الغوائل وأمن على أصوله وثوابته صار إسلامه عنده وكأنه أبلغ إليه في هذه الساعة، متفاعلاً بأصوله وأركانه وقيمه مع حاضره وما يرنو إليه من مستقبل. ذلك أن الإسلام معتقد معقود في نفس المؤمن به. والمؤمن حاضر وحي وجديد، وهو

مخاطب بأحكام الإسلام قرآنًا وسنةً في يومه هذا، وهذا مفاد كون نصوصه غير تاريخية..»^(١) إنها «جذوة الإيمان القوي الصادق، تلك الجذوة التي يستطيع الدين وحده أن يشعلها. وهذا هو السبب في أن التفكير المجرد لم يؤثر في الناس إلا قليلاً، في حين أن الدين استطاع دائماً أن ينهض بالأفراد ويبدل الجماعات بقضها وقضيضها وينقلهم من حال إلى حال»^(٢). ف «البناء الاجتماعي لا يقوى على البقاء بمقومات الفن والعلم والعقل فحسب، لأن الروح والروح وحده هو الذي يتيح للإنسانية أن تنهض وتتقدم، فحيثما فقد الروح سقطت الحضارة وانحطت، لأن من يفقد القدرة على الصعود لا يملك إلا أن يهوي بتأثير جاذبية الأرض. وعندما يبلغ مجتمع ما هذه المرحلة، أي: عندما تكف الرياح التي منحتها الدفعة الأولى عن تحريكه، تكون نهاية (دورة) وهجرة (حضارة) إلى بقعة أخرى تبدأ فيها دورة جديدة، طبقاً لتركيبة عضوي تاريخي جديد. وفي البقعة المهجورة يفقد العلم معناه كله، فأينما توقف إشعاع الروح يخمد إشعاع العقل، إذ يفقد الإنسان تعطشه إلى الفهم وإرادته للعمل عندما يفقد الهمة و(قوة الإيمان)». «وإذا وهنت الدفعة القرآنية توقف العالم الإسلامي، كما يتوقف المحرك عندما يستنزف آخر قطرة من الوقود. وما كان لأي معوض زمني أن يقوم خلال التاريخ مقام المنيع الوحيد للطاقة الإنسانية، ألا وهو: (الإيمان)»^(٣).

بل إن مالك بن نبي عندما يحدد الشروط الواقعية للنهضة والحضارة

(١) طارق البشري: المسألة القانونية بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، في ندوة: التراث وتحديات العصر في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١ / ١٩٨٥، ص٦٤٣.

(٢) محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص٢٠٧.

(٣) مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، ص٣١، ويقدم مالك بن نبي توضيحاً رفعا لأي ليس وهو «أن الإيمان لم يفقد مطلقاً سيطرته في العالم الإسلامي حتى في عهد الانحطاط» إلا أنه ينبغي التمييز بين أمر التقويم الأخروي للقيم الروحية المتعلقة بعاقبة الأفراد ومعادهم، وأمر التطور التاريخي والاجتماعي للمجتمعات، ص٣٢.

وهي: الإنسان والتراب والزمن، إذ «في هذه العوامل ينحصر رأس مال الأمة الاجتماعي الذي يمدّها في خطواتها الأولى في التاريخ»^(١). يجعل «توجيه» الفكرة الدينية لهذه العوامل أمراً ضرورياً ولازماً لنهضتها وحسن استثمارها. وذلك بكل ما تحمله كلمة «توجيه» من معان في الهيمنة والتأثير، ووحدة الهدف والاقتصاد في الجهود... إلخ.

نقف أيضاً بالإضافة إلى هذا، على كثير من المحاولات «الموضوعية» لتبرير وتفسير أسباب وعوامل تخلف التجديد وتعطل حركته العامة في الأمة قروناً طوالاً^(٢). نختار من بينها - على سبيل المثال - تبريرين ينطلقان من منطلق واحد هو «ما تقرر في عصر التدوين»، وينتهيان إلى تقرير حالة الركود والتقليد العامة بالرغم مما يستجد فيها من أمور وتظهر فيها من حالات التجديد والاجتهاد. وإن كانت تحكم كلا من التبريرين رؤية معينة لـ «عصر التدوين» نفسه، تقع إحداهما على طرف نقيض للأخرى. إذ تعتبره الأولى «قيداً» يكبل حركة التجديد هذه، ولا بد من التحرر من كثير من شروطه من أجل انطلاقه بشروط مواكبة. وتعتبره الثانية «اكتمالاً» للقواعد والشروط التي لا يجد المجدد المجتهد بدا من اتباعها، ولا سبيل له إلى التحرر منها.

إن الأمور - حسب التبرير أو التفسير الأول - «سارت.. في العالم العربي والإسلامي ولمدى قرون عديدة وإلى عصرنا الحاضر على أساس ما تقرر في «عصر التدوين» ذلك من «أصول» أو ما كان فروعاً لها. ولم يكن

(١) مالك بن نبي: شروط النهضة، ترجمة كامل مسقاوي وعبدالصبور شاهين، دار الفكر، ط ١ / ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧، ص ٥٥، وانظر: الصفحات: ٨١ - ٨٤ - ١٣٩ - ١٤٥. وانظر: أيضاً حديثه عن «الطاقة الحيوية والأفكار» في: مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة بسام بركة أحمد شعبو، إشراف عمر مسقاوي، دار الفكر، ط ١ / ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨، ص ٤٩ وما بعدها.

(٢) سنعرض في باب خاص لهذه المسألة بشكل أوسع في محاولة تلمس أسباب انحسار وفشل كثير من حركات الإصلاح والتجديد في تاريخنا الإسلامي على الرغم من وحدة البرامج والأهداف، بل أحياناً التزامن والمعاصرة.

هذا النوع من «التقليد» لـ «أصول» عصر التدوين راجعاً إلى قصور في «المجتهدين» أو عدم رغبة في التجديد، لكنها كانت دائماً في الإطار نفسه. والسبب هو أن نوع الحياة الذي وضعت تلك الأصول في إطاره بقي هو لم يتغير. لقد بقيت أدوات الإنتاج وتقنياته وعلاقاته. . ونوع المعارف المتداولة وأساليب التفكير والاستدلال وآفاق الرؤيا. . كل ذلك بقي يتحرك في نفس النمط العام من الحياة. لم يكن من الممكن إذن أن يخرج الاجتهاد عن الإطار الذي يفرضه هذا النمط، فالاجتهاد هو دوماً اجتهاد في الواقع و«النوازل» المستجدة، ولم يكن ما كان يستجد من أمور في أي مجال من مجالات الحياة يدخل في أي تعارض مع نمط الحياة السائد^(١).

ويذهب التبرير أو التفسير الثاني إلى أنه «بحكم التأخر الزمني - بقطع النظر عن الجدارة العلمية - لا بد أن يجد «المجتهد المجدد» نفسه متبعاً أحد المذاهب السابقة، سواء ما تعلق في ذلك بقواعد أصول الاستنباط، أو بمنشورات الأحكام الفقهية أو غيرها، وهكذا تكون ظروف الاجتهاد قد فاتته لأسباب خارجة عن ذاته مستقلة عن اختياره وطوقه»، ويبقى أن الذي رفع الأئمة الأعلام إلى مركز الصدارة في الميدان الاجتهادي في الصدر الأول من تاريخ التشريع الإسلامي هو «فراغ الساحة الاجتهادية أمامهم بحيث إن أي إنجاز علمي يتجلى فيها حتى ولو كان فيه شيء من السطحية والشمولية لا بد أن يبرز بشكله الإبداعي ويتخذ مظهر الاجتهاد الذي سرعان ما ينسب إلى صاحبه دون أي سابق عليه أو منافس له»، ولو «أن الشافعي نفسه لم يولد إلا في هذا العصر الذي تكاملت فيه قواعد تفسير النصوص. . [ف] ماذا عسى أن تفيده درايته وعبقريته العلمية في نطاق الإبداع والاجتهاد المطلق؟. . وهل له على جلالته قدره إلا دور التابع والمؤيد لأحد الآراء السابقة؟ شاء ذلك أو أبى. اللهم إلا أن يفتت على المصادر الشرعية وعلى أمهات القواعد العربية ويتحايل عليها، فسيكون بوسعه آنذاك أن يبدع في اجتهاداته وأن يأتي بشيء جديد!..» «ويضيف الكاتب بأن قصارى ما

(١) الجابري: وجهة نظر، ص ١٠.

يمكنهم (الأئمة المتبعين) الترجيح بين الاجتهادات المختلفة، وهذا ما كانوا يصنعونه فعلاً وهو بحد ذاته عمل اجتهادي لا تنكر أهميته! (١).

وعلى الرغم مما يمكن اعتباره أصولاً منهجية مقررة منذ عصر التدوين أو ما بعده بخصوص التجديد والاجتهاد، والمتعلقة بقواعد مكتملة وناضجة في تفسير وفهم النصوص واستخلاص الأحكام منها، كما هو الشأن في مباحث الألفاظ مثلاً، كالعام والخاص والمطلق والمقيد والحقيقة والمجاز والدلالات وأنواعها...، فإن الكلام المتقدم عموماً فيه «حَجْر» كبير على اجتهادات كثير من العلماء التي خالفوا فيها المذاهب السابقة، ولم يكتفوا فيها بترجيح أقوال أو آراء. بل ساهموا بها في بناء أسس جديدة لعلوم ونظريات ومناهج في الفهم لم يسبقوا إليها إلا بإشارات طفيفة هنا وهناك، ما يزال فكرنا الراهن عاجزاً عن توظيفها واستثمارها، أو قل ما يزال في مرحلة تفهمها واستيعابها. فابن تيمية والشاطبي - على سبيل المثال - لم يعيشا في القرن الثاني أو الثالث للهجرة، بل «عاشا» في القرن السابع والثامن حيث الساحة الاجتهادية مليئة بالاجتهادات المختلفة، كما هي مليئة بالانحرافات المختلفة، وقد حدثنا التاريخ عن أعمالهما الاجتهادية والتجديدية.

ليس الأمر أيضاً، مقتصرًا فقط على «مسائل ومشكلات جديدة لم تكن قد عولجت من قبل (...)» على علماء المسلمين أن يبينوا للناس أحكامهم (...) المشكلات المتعلقة بالطب والعلوم وكثير من القضايا الاجتماعية المتطورة والمتعلقة ببعض أحكام العبادات... (٢)، فمن أولويات التجديد الراهنة والمطورة بقوة - كما يحددها أحد الكتاب -:

(١) محمد سعيد رمضان البوطي: على طريق العودة إلى الإسلام، رسم لمنهاج وحل لمشكلات، مؤسسة الرسالة، ط ٣ / ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٣ م، ص ٢٠١ - ٢٠٣. وانظر: أيضاً: حوار حول مشكلات حضارية، الشركة المتحدة للتوزيع، ط ١ / ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٥ م، ص ١٥٩ وما بعدها. وفيه أيضاً كلام لفضيلة الدكتور حول فريضة الاجتهاد وكونها واجباً عينياً على من توافرت فيهم شروط الاجتهاد، والتمييز بين الاجتهاد المطلق واجتهاد المذهب... إلخ، ص ١٣٩ وما بعدها. وهو مثار التعجب مقارنة بالكلام السابق.

(٢) البوطي: على طريق العودة إلى الإسلام، ص ٣٠٣ - ٣٠٤.

- المسائل المتعلقة بتحرر الأمة من السيطرة الأجنبية واستعادة حريتها واستقلالها وعزتها.. وقضية فلسطين في المركز من بين التحديات الكبرى..
 - مشكلة وحدة الأمة وتمزقها إلى دول بالعشرات..
 - مشكلات الأمة المتعلقة بالتنمية وردم الهوة بينها وبين أعدائها..
 - مسائل العدالة الاجتماعية وكرامة الإنسان والشورى وعلاقة الحاكم بالشعب..
 - مشكلات العصر الكبرى.. تلوث البيئة، التسليح النووي، الديون والظلم بحق الشعوب المستضعفة... انهيار العائلة.. إلخ^(١).
- كما أنه ليس من شروط التجديد - دائماً - أن يدخل في تعارض مع نظام المعرفة أو الحياة السائد..

وعلى كل فليس الغرض هنا مناقشة النصين معاً بتفصيل أو الحسم في نتيجة معينة. فهذا من الموضوعات المفتوحة متعددة الواجهات، التي تستدعي عشرات بل مئات الجهود المتضافرة للوقوف على عللها ومكامن خللها. هذا وقد تقدمت مناقشة لجوانب من هذه القضية في مبحث «الاجتهاد وأصول الفقه» إذ تمت الإشارة إلى أن الأزمة تكمن أيضاً - وبشكل أكبر - في العقل المسلم الذي عجز عن استثمار وتفعيل الآليات نفسها التي تحرك من خلالها المجتهدون والمجددون عبر التاريخ. هذا فضلاً عن بناء وتأسيس أو «تأصيل أصول» جديدة.

يمكن أن نضيف إلى وجهتي النظر السالفتين وجهة نظر ثالثة، ترى أن محاولة وضع منهج «موحد» للتجديد «يتفق عليه» هو في الواقع سعي إلى تحقيق المستحيل. فالاختلاف سنة الخلق ﴿وَلِذَاكَ خَلَقَهُمْ﴾ وقدر مضي ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ [هود: ١١٨] وأنه «يمكن أن نتفق على

(١) منير شفيق: أولويات أمام الاجتهاد والتجديد. ضمن الاجتهاد والتجديد في الفكر المعاصر (مرجع سابق)، ص ٦٢ وما بعدها.

«منهاج» للتجديد إذا اقتصرنا فيه على «عموميات» مبهمة لا تنتج شيئاً في الحياة العملية والوقائع الجزئية..»^(١).

وهذه نظرة «جزئية» تسعى إلى «تقنين» ما لا يقنن، وما لو أراد الشارع تقنينه وضبطه لفعل. لكنه ترك في الأمر سعة لاستيعاب الخلاف ذاته. والغائب في وجهة النظر هذه هو تأطير هذا الخلاف بفقه يدفع به إلى الاتجاه الإيجابي المثمر، ويصب في وحدة الفكر ووحدة المنهج العامة. وهذا أحد أدوار الاجتهاد والتجديد الأساسية وعلى ذلك كان الصدر الأول. خلاف لكنه مثمر في الحياة العملية والوقائع الجزئية.. يفهم في ضوء آيات أخرى وأحاديث تنص على وحدة الأمة ولزوم الجماعة محاصرة لأشكال الخلاف السلبي المفرق والمدمر.

فتحديد معالم منهج عامة وموحدة للاجتهاد والتجديد ليست من قبيل المستحيل^(٢)، ولا تستدعي دائماً أشكالاً من الخلاف السلبي بل تعمل على رفعه والتقريب بين وجهات النظر فيه.

المبحث الثالث:

التجديد، وتعدد المرجعيات في الفهم والاستعمال

قد تتباين آراء الباحثين في التمييز بين التجديد وبين مصطلحات أخرى قريبة منه، تحمل بعضاً من معانيه في جانب أو جوانب متعددة. وذلك بسبب ما حملته تلك المصطلحات في الاستعمال المعاصر من معان ودلالات تجافي أحيان كثيرة الحقائق الدينية والتاريخية للأمة. والحق أنه كما يقع التلاعب بمصطلح التجديد نفسه، بتحمله معان تناقض مراده

(١) الخمليشي: وجهة نظر، ص ٣٠١ - ٣٠٢.

(٢) وهذا العمل في هذه الدراسة هو إسهام في رفع هذه الاستحالة ودفع في توحيد الخلاف.

الأصلي، يقع ذلك أيضاً 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.. وبشكل أخف الإحياء والبعث والتغيير.. إلخ. وللأسف فقد ساهمت كثير من الكتابات في فكرنا الحديث والمعاصر في عملية العزل والتحيد المصطلحي هذه في مجال الفكر والحياة، بانتقاء نوع من المصطلحات والتركيز عليها وكأنها المعبر الوحيد الشرعي والتاريخي عن الفكر والثقافة الإسلامية، واستبعاد مصطلحات أخرى وكأنها منبئة عن هذا المجال. وأفضى ذلك إلى ظهور أشكال وهمية من التقابل، وتحددت فرق وطوائف - شبيهة بالصراع الكلامي القديم - تتبنى هذا المصطلح أو نقيضه، ونشبت معارك واشتعلت نيران بين اتجاهات تراثية وأخرى عصرية، نقلية وأخرى عقلية، سلفية وأخرى تجديدية، تقليدية وأخرى تحديثية، مثالية وأخرى واقعية.. إلخ، أتت وما تزال على كثير من جهود ومقومات الأمة. ولهذا فالنظر إلى التجديد، تجنباً لهذه المنزقات الخطيرة ينبغي ألا يتحدد من خلال نظرة أحادية تجعله نقيضاً أو نفيّاً لما يقابله، بقدر ما ينبغي أن يكون مستوعباً - كما هو أصلاً في استعماله اللغوي والشرعي والاصطلاح - لها ومعبرا عنها كلياً أو جزئياً. فالمصطلحات والمفاهيم المتقدمة لا تعدو أن تكون تعابير مختلفة الصيغ عن مضمون واحد جوهره تجديد الفهم للدين والالتزام به في خطين متوازيين، خط تصنيفته من ركام الشوائب والشبهات العالقة به، وخط جعله مواكباً ومسائراً 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 طبعاً دون إغفال ما يمكن فيها من فوارق تخص كل مصطلح على حدة. وإن كان لفظ التجديد مهيمناً على جميعها مستوعباً لها كلها.

وهذه نماذج من النصوص الداعية إلى أشكال من التمايز أو التداخل بين التجديد وغيره من المصطلحات، وهي تصب عموماً فيما أَلْمَحْنَا إليه.

ف «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»^(١)، «إن التجديد نسق وآلية في التطور والتقدم، يتميز عن التقليد والجمود وعن الحداثة بالمعنى العربي (...) وتمييز التجديد عن الجمود والحداثة يجعله نسقاً يستصحب الثابت ويجدد في المتغيرات، أي: أنه تطوير وتغيير من داخل النسق الفكري وليس بالقطيعة معه...»^(٢)، «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 موجوداً، أم بطريق الاجتهاد في استخراج هذا الجديد بعد أن لم يكن... فالتطور لا يفهم بسهولة من إحياء ما اندرس كما يقال في معنى التجديد...»^(٣). «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 هو المقابل لمفهوم التكيف الذي لم يكن يعني في الواقع إلا ترويد المنظومات المحتاجة إلى تجديد بوسائل صبغ المعاني القديمة بالصبغة الجديدة...»^(٤).

والحاصل من هذا كله، أنه «بعد تمام الملة وختام الرسالة لم يعد

(١) عبدالله كُنُون: منطلقات إسلامية، ص ١٦٤.

(٢) محمد عمارة، في مداخلة له حول مفاهيم (التجديد والتقليد والحداثة)، صحيفة المستقلة، س ٤، ع ١٠٠، ١٩ ذو الحجة ١٤١٦ / ٨ أبريل (نيسان) ١٩٩٦، ص ٨.

(٣) الخولي: المجددون في الإسلام، ص ٣١، وانظر: أيضاً، محمد فتحي عثمان: الفكر الإسلامي والتطور، الدار الكويتية، ط ٢ / ١٣٨٨ - ١٩٦٩، ص ٣٦ وما بعدها، ص ٧٨ وما بعدها.

(٤) برهان غليون: فلسفة التجدد الإسلامي، مجلة الاجتهاد، ع ١٠ - ١١، س ٣ / ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م، ص ٣٢٧.

نسخ الشريعة من خارجها وجهاً من وجوه تجديد الدين، بل انحسر التجديد الديني في وجهين اثنين من داخل الشريعة.. أدناهما إحياء، وأقصاهما تطوير للدين.. والتجديد الأكمل ما اشتمل الوجهين جميعاً: أما إحياء الدين فهو كسب تاريخي ينهض بأمر الدين بعد فترة، بعثاً لشعاب الإيمان الميتة في النفوس...، وأما التطوير.. فهو كسب تاريخي أعظم مما يبلغه مجرد إحياء الدين بالبعث والإيقاظ والإثارة، لأنه يكيف أحوال التدين التاريخية لطور جديد في ظروف الحياة..»^(١).

ولنعد إلى التوظيف السلبي، أو قل الهدمي لكلمة تجديد والذي ينسحب على غيرها أيضاً، التوظيف الذي جعل 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 تسويق موالة الكفار، أو حتى التنازل عن سيادة الأمة على أرضها أو بعض أراضيتها. بكلمة أخرى كان المطلوب من التجديد أن يسوغ الاستسلام الحضاري للغرب بفتاوى إسلامية تطلق تحت شعار التجديد..»^(٢) وقد تقدم نظير هذه الدعاوى عند أدعياء الاجتهاد أيضاً، ولا فرق. ويكفي أن نقدم نموذجاً واحداً لاتجاهات عدة تمثل هذا المنحى في التوظيف والاستعمال تحت غطاء «الإصلاح والتجديد في الدين»، يذهب صاحبه إلى أنه «ينبغي

(١) الترابي: تجديد الفكر الإسلامي، ص ١٢٥. وانظر: أيضاً دعوة د. الجابري إلى استبدال اسم «الصحوة» المتداول باسم «التجديد» لغرامة الأول عن القاموس الإسلامي وإيحائه بأن الإسلام كان «نائماً» أو غائباً.. 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 ١٢٧ - ١٢٩. وكذلك وجهة نظر، ص ٣٨.

(٢) منير شفيق: أولويات أمام الاجتهاد والتجديد (في الاجتهاد والتجديد في الفكر المعاصر)، ص ٥٧ - ٥٨.

على البلدان المتخلفة اللحاق في ميدان التشريع بالبلدان المتطورة، وأن يتوقف العمل بالتشريع غير الملائم القاسي المعروف بإقامة الحدود والذي تخلى عنه الأمويون منذ ثلاثة عشر قرناً خلت [!] (..). ينبغي أن يركز الجهد على ميدان قانون الأحوال الشخصية الشاسع والذي ما زال خاضعاً لصيغة عتيقة وتنصيعات قرآنية. فينبغي تخليص ما يعرف بقوانين الميراث، وتشريع الزواج وحتى التشريع الجنسي من عبء الفقه وإخضاعه لمقولات العقل العالمي..» وهذا كله «استدراك للعقل المشرع الذي يكون بذلك قد استرد كامل استقلاله الخلاق، ولا يعني ذلك بالضرورة انعداماً، أو نقصاً لاحترام الكتب المقدسة، إن هذا التحرير هو أولاً جهد للوضوح والنزاهة الفكرية، لا رغبة في إخضاع الشريعة لرغائبنا ونزواتنا..»!! «وبدا 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 عملاً برؤية مسبقة لآخرة تكون هي الحياة الحق»^(١)!!

والنص بالتأكيد، هو أوضح في التعبير عن تناقضاته وإيهاماته من أن يحتاج إلى نقد أو توضيح أو بيان لها. ولكننا مع ذلك نقول مع د. البوطي في معرض رده على دعاوى أصحاب «الروح الطليقة» للدين بدل نصوصه «الضيقة»: «بأي نية سليمة يمكن أن تعثر عليها لدى من يذهب في الإشادة بعظمة الإسلام وخلوده مذهباً 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

(١) هشام جعيط: الإصلاح والتجديد في الدين، مجلة الاجتهاد، ع ١٠ - ١١، س ٣ / ١٤١١هـ - ١٩٩١م، ص ٢٢٦ - ٢٢٧ - ٢٢٨.

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 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؟»^(١). «فإسلامنا هذا ينتمي نسبه المباشر إلى أبوين من نصوص الكتاب والسنة، ومحال أن يخلص في المحافظة على هذا الإسلام من يسعى جاهداً للتحرر من قيد نصوصه التي لم ينبثق الإسلام إلا منها»^(٢). وأضيف، بل يسعى جاهداً لعزل دنياه عن آخرته بعد أن عزل دينه عن دنياه!

وعلى العموم فالناس في شأن التجديد أقسام ثلاثة^(٣):

- فهناك أدعياءه أو «الغلاة في التجديد الذين يريدون أن ينسفوا كل قديم وإن كان هو أساس هوية المجتمع ومبرر وجوده وسر بقائه (...). وتجديد هؤلاء هو التغريب بعينه، [ف] قديم الغرب عندهم جديد...».
- وهناك أعداؤه «الذين يريدون أن يبقى كل قديم على قدمه حكمتهم الماثورة ما ترك الأول للآخر شيئاً... وليس في الإمكان أبدع مما كان. وهم بجمودهم يقفون في وجهه أي تجديد في العلم والفكر والأدب والدين والحياة (...). وفي مجال الدين [هم] فئتان ينتهي موقفهما إلى «تجميد الإسلام» (...). فئة مقلدي المذاهب المتعصبين لها الذين يرفضون أي خروج عليها، ولا يعترفون بحق الاجتهاد لفرد ولا لجماعة في هذا العصر إلا في إطار ما قرره

(١) البوطي: على طريق العودة إلى الإسلام، ص ١٨٨ - ١٨٩.

(٢) المرجع السابق، ص ١٨٧. وانظر: له أيضاً: حوار حول مشكلات حضارية، ص ١٣٤ وما بعدها.

(٣) انظرها في: يوسف القرضاوي: من أجل صحوة راشدة، ص ٥٠ - ٥١، وأيضاً في: منير شفيق: أولويات أمام الاجتهاد والتجديد (في الاجتهاد والتجديد في الفكر المعاصر)، ص ٦٢.

مذاهبهم وحدها بل في حدود ما حرره المتأخرون من علماء المذهب وأفتوا به...، وفئة أخرى هي... «الظاهرية الجدد».. أي: الحرفيين الذين يقفون جامدين عند ظواهر النصوص ولا يمعنون النظر إلى مقاصدها، ولا يفهمون الجزئيات في ضوء الكليات...».

• «وبين هذين الصنفين يبرز صنف وسط، يرفض جمود الأولين وجمود الآخرين يلتمس الحكمة من أي وعاء خرجت، ويقبل التجديد ويدعو إليه وينادي به على أن يكون تجديداً في ظل الأصالة الإسلامية، يفرق بين ما يجوز اقتباسه وما لا يجوز، ويميز بين ما يلائم وما لا يلائم (...). شعارهم الجمع بين القديم النافع والجديد الصالح، الانفتاح على العالم دون الذوبان فيه... الثبات على الأهداف والمرونة في الوسائل... التشديد في الأصول والتيسير في الفروع...».

من المفكرين المعاصرين الذين أودوا كثيراً بسبب أعمالهم التجديدية، الشيخ محمد الغزالي رَحِمَهُ اللهُ، والدكتور حسن الترابي... وغيرهما بدرجات أخف. وبكلمة موجزة تختزل النزاع، أقول بأن معظم أقوال المنتقدين - خلا بعض التحقيقات العلمية، وليت الأمر وقف عند ذلك الحد - لم تصدر عن رؤية تحاول أن تفهم إيجابياً منطلقات هذين الكاتبين ومن على شاكلتهما، المتمثلة في جملة قضايا أساسية ومصيرية في حياة الأمة. أو ما عبر عنه الشيخ الغزالي بـ «الحقائق الرئيسية» التي «لا تحتل في المنهاج الإسلامي المساحة المقررة لها»^(١). وعلى رأسها واقع التخلف والضعف والانحطاط الفكري في الأمة، إلى جانب القوة والبطش والاقترار عند الأعداء. وما يستدعيه ذلك من ترتيب لأولويات النهوض على أساس من كليات الدين وقطعياته.

ومجموع كتابات الشيخ الغزالي الذي جعل من هموم الأمة وأدوائها هواء يتنفسه، وهو يحمل ركام نصف قرن من التجارب والعمل الدعوي، دالة على ذلك. سواء منها تلك الموجهة إلى الوحدة والبناء الداخلي، أو

(١) محمد الغزالي: السَّنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، دار الشروق، ط ٤ / ١٩٨٩، ص ٨.

تلك الموجهة للرد على الغزو أو الزحف والكيد الخارجي . وعموم تلك الاعتراضات عليه لا تخرج عن مسلكين اثنين :

- مسلك تشكيكي في العمل جملة برده إلى اتجاه عقلي «مشكوك» في أقواله وأعماله، أو مؤسسة «مشبوهة» في نياتها ومسايعها .
- مسلك انتقائي تبغي للألفاظ والعبارات الواردة عفواً أو قصداً - نتيجة حدة طبع معروفة في الشيخ - مع إغفال المعاني والدلالات والخلاصات الكبيرة التي يقصدها الكاتب، والتركيز على هوامش وجزئيات هي تالية عنده في ترتيب أولويات النهوض .

ومعالم منهجه رَحِمَهُ اللهُ لا تخرج عن سلف ولا عن خلف، فأصل الأصول ومرجعه الأول للأخذ والاستمداد هو القرآن الكريم، ثم سنة رسول الله ﷺ ومنهجه فيها واضح، ف «إذا استجمع الخبر المروي شروط الصحة المقررة بين العلماء فلا معنى لرفضه، وإذا وقع خلاف محترم في توفر هذه الشروط أصبح في الأمر سعة، وأمكن وجود وجهات نظر شتى، ولا علاقة للخلاف هنا بكفر ولا إيمان ولا بطاعة أو عصيان»^(١). يأتي بعد ذلك دور العقل في الفهم والاجتهاد ودور المأثور والموروث الثقافي للاستئناس والاستعانة به في ذلك.

والشيء نفسه يصدق على المفكر الثاني، منطلقاً ومنهجاً. وهو وإن كان مقلداً في كتابته فإن تجربته العملية الواقعية والمتمثلة في المشروع التنزيلي أو التأطير الديني للمجتمع بمكوناته الاجتماعية والسياسية، غنية بالعبر والدروس معبرة عن الحاجات الكلية والكبرى لهذا التنزيل الذي يتفرع بعدها إلى تطبيقات جزئية معاصرة لا يليها الموروث الثقافي وتحتاج إلى اجتهاد وتجديد. وتجد أغلب المعترضين لا يعنون أيضاً بهذه التجربة وحاجاتها الكلية والضرورية التي لا يمكن أن تستغني عنها أية تجربة أخرى، ويخوضون في هوامش من الجدل النظري غير المثمر حول ما يثيره الكاتب

(١) المرجع السابق، ص ٢٦.

من قضايا في المجال الفقهي والأصولي خصوصاً. ولا يخفى أن مراجعته لجوانب من هذا التراث إنما هو لإغنائه لا لهدمه، ولتجديده لا لتحنيطه، ولإكسابه خاصيات راهنة في الاستيعاب والاستمرار والواقعية..

ليس هذا - أبداً - دفاعاً عن الكاتبين، أو انتصاراً لهما، فالخطأ جار عليهما وفي مواطن عدة، واعتراضات المعترضين مصيبة في مواطن كذلك. لكنه تأكيد على معالم منهجية في الفهم والمراجعة والنقد والبناء، قوامها النظرة الكلية المستوعبة المعتبرة لمراتب ومستويات في الفهم والتنزيل، المستحضرة دائماً لمهددات كيان الأمة من الداخل أو الخارج، المعتبرة لدور العقل ومتطلبات الواقع.. إلخ، معالم منهجية نجد بعضاً منها - أو أغلبها - في نقاش نموذجي من يوسف القرضاوي لسيد قطب رحمته الله حول مسألة التجديد والاجتهاد في الفقه الإسلامي عموماً. خاصة وأن سيد يرى أن المجتمع الذي نعيش فيه مجتمع جاهلي يرفض حاكمية الله تعالى ولا يعترف بمنهجه ضابطاً للحياة، ومن ثم فإن التفكير في استفراغ الوسع وبذل الجهد بحثاً عن حلول لمشكلاته القائمة في ضوء الأدلة الشرعية ووفق المعايير الأصولية والفقهية عبث أو هزل. فالواجب عنده أن يسلم هذا المجتمع أولاً ويفهم معنى «لا إله إلا الله» التي ينطقها أفرادها وتدوي بها مآذنه، فإذا دخل في الإسلام أمكنه أن يجتهد لحل مشكلاته في رحابه.. واعتبر ما يسمى «تطويراً للفقه الإسلامي» في مجتمع لا يعلن خضوعه لشريعة الله بمثابة استنبات للبذر في الهواء.. وهو يرى أن على دعاة الإسلام أن يدعوا الناس إلى اعتناق العقيدة حتى لو كانوا يدعون أنفسهم مسلمين...^(١).

(١) انظر: عرضاً لآراء سيد قطب والردود عليها في: القرضاوي: الاجتهاد في الشريعة، ص ١٨٦ وما بعدها. وقد تقدم معنا رأي لإسماعيل راجي الفاروقي الذي يشارك سيد في الدعوة إلى الانطلاق من أصل التوحيد أولاً، لكن مع فارق هو أن سيد يرفض أي اجتهاد أو تجديد حتى تتمكن عقيدة التوحيد ويدين الناس لها منهجاً في الحياة، بينما الفاروقي يعلن انطلاقة جديدة للتجديد والاجتهاد بناء على أصل ثابت مهمين وموجه هو التوحيد نفسه.

المبحث الرابع: مصطلحات من نفس العائلة

تقدمت الإشارة إلى مجموعة من المصطلحات، وإلى أنها تشترك مع التجديد في كثير من معانيه، إن لم تكن تؤدي في مجموعها، معناه الكلي والشامل. ونود هنا ولو في عجالة، الإشارة إلى أصول بعض هذه المصطلحات اللغوية والشرعية، وتداولها في فكرنا القديم أو الحديث والمعاصر. خاصة - وكما تقدم - أنها، أو بعضها على الأقل، بدأ يسحب من مجاله إلى مجالات أخرى، ويفرغ من مضامينه ليحمل مضامين أخرى. وثمة عناصر مشتركة تجمع بين هذه المصطلحات.. فكونها متعلقة: بالفرد والجماعة، بالذات وبالآخر، بالأشياء والأفكار، بالدنيا وبالآخرة..، وكونها محتوية لصفات: الحركة والتجدد، والبناء والعطاء، والانتقال من وضع إلى وضع.. حتى إن بعضها لينوب في التعبير على ذلك عن بعض. يجعلها تشترك أخيراً، في كونها تعالج قضية الأمة الكبرى، الضعف والتخلف.. وتعرض نفسها سبلاً للخلاص، وأدوية للأدواء.

مطلب ١: التغيير:

له في اللغة: «أصلان صحيحان يدل أحدهما على: صلاح وإصلاح ومنفعة. والآخر على: اختلاف شيئين. فالأول الغيرة، وهي: الميرة، بها صلاح العيال. يقال غرت أهلي غيرة وغياراً، أي: مرتهم. وغارهم الله تعالى بالغيث يغيرهم ويغورهم، أي: أصلح شأنهم ونفعهم (...). ومن هذا الباب غيرة الرجل على أهله..»^(١). و«تغير الشيء عن حاله تحول، وغيره بدله وحوله، كأنه جعله غير ما كان. وفي التنزيل العزيز: ﴿ذَلِكَ يَأْتِكُ اللَّهُ لَمْ يَكُ مُغَيَّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الأنفال: ٥٣] قال ثعلب معناه: حتى يبدلوا ما أمرهم الله»^(٢). «والتغيير يقال على وجهين: أحدهما: لتغيير صورة الشيء دون ذاته. يقال غيرت داري إذا بنيتها بناء غير الذي كان.

(١) ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، ج ٤ / ص ٤٠٣ - ٤٠٤.

(٢) ابن منظور: لسان العرب، ج ٥ / ص ٣٩ - ٤٢، الزبيدي: تاج العروس، ج ٣ / ص ٤٦٠ - ٤٦١.

والثاني: لتبديله بغيره، نحو غيرت غلامي ودابتي إذا أبدلتهما بغيرهما (...). نحو ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا يَقُومُ حَتَّىٰ يَغْيُرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١] ^(١).

فتغيير النعمة في ﴿يَا أَيُّهَا اللَّهُ لَمْ يَكْ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغْيُرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾: «إبدالها بضدها وهو النعمة وسوء الحال. أي: تبديل حالة حسنة بحالة سيئة. ووصف النعمة بـ «أنعمها على قوم» للتذكير بأن أصل النعمة من الله (...). والمراد بهذا التغيير، تغيير سببه، وهو الشكر بأن يبطلوه بالكفران. ذلك أن الأمم تكون صالحة ثم تتغير أحوالها ببطر النعمة، فيعظم فسادها، فذلك تغيير ما كانوا عليه» ^(٢). وعند صاحب الكشف إشارة لطيفة إلى الآية فيها أنه «كما تغير الحال المرضية إلى مسخوطة، تغير الحال المسخوطة إلى أسخط منها. وأولئك - (مشركي مكة) - كانوا قبل بعثة الرسول إليهم كفرة عبدة أصنام، فلما بعث إليهم بالآيات البينات فكذبوه وعادوه وتحزبوا عليه ساعين في إراقة دمه. غيروا حالهم إلى أسوأ مما كانت، فغير الله إلى ما أنعم عليهم من الإمهال وعاجلهم بالعذاب» ^(٣).

وفي الحديث عن أبي سعيد الخدري: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان» ^(٤). قال النووي: «فليغيره، أمر بإيجاب بإجماع الأمة، وقد تطابق على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الكتاب والسنة وإجماع الأمة. وهو أيضاً من النصيحة التي هي من الدين ولم يخالف في ذلك إلا بعض الرافضة ولا يعتد بخلافهم (...). ووجوبه بالشرع لا بالعقل خلافاً للمعتزلة...» ^(٥).

(١) الأصفهاني: معجم المفردات، ص ٣١٢.

(٢) الزمخشري: الكشف، ج ٢ / ص ٢٢٩.

(٣) الزمخشري: الكشف، ج ٢ / ص ٢٢٩.

(٤) مسلم: الصحيح - بشرح النووي - كتاب الإيمان، باب كون النهي عن المنكر من الإيمان، ج ٢ / ص ٢٢.

(٥) النووي: (شرح مسلم)، ج ٢ / ص ٢٢. وانظر: النسائي: السنن، ذكر شعب الإيمان، باب فضائل أهل الإيمان، ج ٤ / ص ١١٢ - ١١٣.

وإذا نظرنا في الكتابات المعاصرة في الموضوع، على قلتها، فإننا نجدها لا تكاد تلامس عمق التغيير القائم أساساً على اطراد سنن وقواعد في الشرع وفي الكون، في النفس وفي المجتمع.. هذا إذا ما استثنينا «المدرسة السننية» التي تعنى بأبحاث في «سنن تغيير النفس والمجتمع»، والتي تنطلق من كون الآية ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾، «سنة اجتماعية لا سنة فردية، بمعنى أن كلمة «بقوم» تعني الجمع أو الجماعة التي يطلق عليها أمة أو مجتمع..»^(١). و«ما»، «تشمل ما يمكن أن يلاحظ ويرى من أوصاف المجتمع من الغنى والفقر، والعزة والذلة، والصحة والسقم..». قد عبر عنها في سورة الأنفال بـ «النعمة». وأما «المراد بما بالأنفس: [ف] الأفكار والمفاهيم والظنون في مجالي الشعور واللاشعور..». و«التغيير الذي أسنده الله إلى القوم مجاله بما بأنفس القوم». هذا مع «ملاحظة الارتباط بين التغييرين، وتمكن الإنسان من استخدام سنن التغيير، يعطيه».. سيطرة على سنة التاريخ، وسيطرة على توجيهه»^(٢).

ف «الإنسان الذي يواجه مشكلة ويعتقد بإمكان حلها، هو إنسان يؤمن بالتغيير. والتغيير هو انتقال من حالة لا يرضى عنها إلى أخرى خير منها. وهذا الانتقال يخضع إلى قانون يُتَّخَذُ علاقة بين الهدف والوسيلة، وطاقة الإنسان. وبين هذه الأركان توازن. ويجدر بنا أن نطبق هذه القاعدة على المجتمع الإسلامي، متذكرين أن هدف الإنسان في هذا المجتمع: استئناف حياة إسلامية. ووسيلته: كل ما يمكن أن يصل إليه فكره ويده»^(٣). لكن المسلم - وهذا من مكامن الخلل - «لا ينظر عادة إلى مشكلة المسلمين بهذا المنظار الذي يجعل المشكلة الإسلامية خاضعة لسنن عامة تشمل البشر جميعاً، فهو يرى أنه ينبغي أن تكون مشكلة المسلمين غير خاضعة لما يخضع له سائر البشر في مشكلاتهم. ويفعل المسلم هذا حين يفعل، بروح

(١) جودت سعيد: حتى يغيروا ما بأنفسهم، (بحث في سنن تغيير النفس والمجتمع) تقديم: مالك بن نبي (دمشق)، ص ٣٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٨ - ٥١.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٧.

من التسامي والتقدس، ذلك أنه يظن أن رفع شأن المسلمين إنما يكون بعدم خضوعهم للسنن التي يخضع لها سائر البشر»^(١).

إن نظام ﴿حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾: «يفيد أنه يمكن أن توضع في النفس الأفكار ابتداء، كما يمكن أن يرفع ما فيها من مفاهيم ويوضع فيها أخرى. وهذا أهم في عملية التغيير من إنشاء الأمر ابتداء. ومع ذلك أسند الله للبشر هذه القدرة في إزالة المفاهيم واستبدال غيرها بها»^(٢).

وفي محاولة لتلمس «قواعد التزكية الأساسية» لتغيير ما بالنفس، إذ «من خلال الذات الإنسانية تنطلق عمليات التغيير، وعلى أساس منها يقوم بناؤه». التزكية التي «من شأنها أن تقوم بتحسين الإنسان من داخله ضد كل استعدادات الشر والانحراف فيه، وسائر المؤثرات الخارجية عليه...». يحدد د. العلواني أربع قواعد أساسية هي:

- قاعدة التوحيد، واستعلاء الإنسان بخالقه على ما سواه... والتوحيد الخالص أهم قواعد إيجاد إنسان التغيير..
- قاعدة الإيمان بوحدة البشر في الأصل والمنشأ والمصير والمآل والمهمة العمرانية، والحقيقة الإنسانية. وتمايزهم إنما هو في أعمالهم الاختيارية فحسب..
- وحدة الحق وثباته، وتفرد الباري جل شأنه بالإحاطة التامة بامتلاك الحق والحقيقة. أما الإنسان فعليه أن يطلب الحق ويسعى إليه، ويتوسل بكل ما من الله عليه به من وسائل..
- الإيمان بالخلافة، خلافة الإنسان في الكون، وتسخير الكون له...^(٣).

(١) المرجع السابق، ص ٣٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٥٩.

(٣) طه جابر العلواني: آفاق التغيير ومنطلقاته: الأزمة الفكرية ومناهج التغيير في الواقع العربي من مجلة الاجتهاد، ع ٢٤، س ٦ / ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م، ص ١٥٤ - ١٥٦. وانظر: أمثلة ونماذج في التغيير بوسائل وطرق مختلفة لدى العديد من الحركات الإصلاحية، في: منير شفيق: في نظريات التغيير، المركز الثقافي العربي، الناشر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط ١ / ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م، ص ٥٥ وما بعدها.

ويختزل د. النجار «عملية التغيير» في محورين رئيسيين: «محور يعتمد رفض الواقع.. فهماً لعناصره ووقوفاً على أسبابه وعقله...»، و«محور يعتمد تنزيل البديل منزلته (...). برسم صورة واضحة لذلك البديل.. وبيان السبل التي تيسر تنزيله، والمسالك التي يصير بها واقعاً يحل محل الفساد...». «ونجاح كل حركة تغييرية منوط بإحكام الصنع في المحورين معاً. وكل خلل في أحدهما، يؤدي إلى خلل في الحركة قد ينتهي إلى انتكاسها وفشلها»^(١).

مطلب ٢: الإصلاح:

«الصلاح ضد الفساد، وأصلحه ضد أفسده. وقد أصلح الشيء بعد فساده، أقامه. ومن المجاز: أصلح إليه، أحسن. يقال: أصلح الدابة إذا أحسن إليها فصلحت.. ويقال: وقع بينهما صلح.. وتصلح القوم بينهم، وهو السلم، بكسر السين المهملة وفتحها..»^(٢). قال في الكليات: «والصلاح: هو سلوك طريق الهدى، وقيل: استقامة الحال على ما يدعو إليه العقل. والصالح: المستقيم الحال في نفسه. وقال بعضهم: القائم بما عليه من حقوق الله وحقوق العباد»^(٣).

وجعل الله الإصلاح في القرآن مقابلاً للفساد، والمصلح مقابلاً للمفسد، فرداً كان أو جماعة. كما في قوله: ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ﴾ [البقرة: ٢٢٠]، ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾ [الأعراف: ٥٥، ٨٥]، ﴿وَكَانَ فِي الْمَدِينَةِ شَعَةٌ رَهْطٌ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ﴾ [النمل: ٤٨]. وجعل التوبة قريناً للإصلاح في كثير من الآيات تجب وتمحو أنواع الفساد

(١) عبدالمجيد النجار: تجربة الإصلاح في حركة المهدي بن تومرت، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ٢ / ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م، ص ٧٧ - ٧٨.

(٢) انظر: ابن منظور: لسان العرب، ج ٢ / ص ٥١٦ - ٥١٧. والزبيدي: تاج العروس، ج ٢ / ص ١٨٢ - ١٨٣. وابن فارس: معجم مقاييس اللغة، ج ٣ / ص ٣٠٣. والأصفهاني: معجم المفردات، ص ٢٩٢.

(٣) أبو البقاء الكفوي: الكليات، ص ٥٦١.

المقترفة. نجد ذلك في قوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [الأنعام: ٥٤] ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَاعْتَصَمُوا بِاللَّهِ﴾ [النساء: ١٤٦]. وأحياناً يكون الإصلاح قريباً للتقوى، والبر، والعفو، والإيمان.. وكلها منطلقات ضرورية للعمل الإصلاحي، تشكل بالنسبة له الدعامة النفسية والروحية والأخلاقية.. نقرأ في ذلك قوله تعالى: ﴿فَمَنْ ءَامَنَ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [الأنعام: ٤٨]. ﴿فَمَنْ أَتَقَىٰ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [الأعراف: ٣٥]. ﴿فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ﴾ [الشورى: ٤٠]. ﴿أَب تَبْرَأُوا وَتَتَّقُوا وَتُصْلِحُوا بَيْنَ النَّاسِ﴾ [البقرة: ٢٢٤].

وكما ينسب الصلاح إلى الإنسان، ينسب إلى الأعمال. وقد سَمَّى الله من عباده: «الصالحين»، «الصالحون»، «صالحين»، «مصلحون»، «مصلحين»، «صالحاً»، «المصلح»... كل ذلك في النفس والذات، ومع الغير والآخر. ولا نطول بذكر الآيات الواردة في ذلك. وسمي أيضاً من الأعمال «عمالاً صالحاً»، «العمل الصالح»، الأعمال «الصالحات»، كما في قوله تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ [فاطر: ١٠]. ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا...﴾ [الكهف: ١١٠]. ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِزْجَ الصَّلَاحِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا كُفْرَانَ لِسَعْيِهِ﴾ [الأنبياء: ٩٤]. وفي الحديث عن أبي هريرة عنه رضي الله عنه: «... وإن كان له عمل صالح أخذ منه بقدر مظلمته»^(١).

أما قرن العمل الصالح بالإيمان، فذلك ما غلب على جل الآيات الواردة بشأن الصلاح والإصلاح. ما يقارب سبعين آية في ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾. وكلها صريحة في أنه لا إيمان بدون عمل صالح، ولا عمل صالح بلا إيمان، فالأول ضرب من الإرجاء والتعطيل والانسحاب، والثاني جبرية ودهرية. وإنما جعل القرآن الإيمان مقدمة للعمل، ليكون هذا العمل صالحاً. فالإيمان ومعه ما تقدم من بر وتقوى وعفو.. روافد لتكوين الإنسان الصالح في نفسه المصلح في مجتمعه.

(١) البخاري: الجامع الصحيح - مع الفتح - كتاب المظالم، باب من كانت له مظلمة عند الرجل.. ج ٥ / ص ١٠١.

ومن آيات الإصلاح ما ورد بصيغة الأمر: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ﴾ [الحجرات: ١٠]، ﴿وَلِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا﴾ [الحجرات: ٩]. ومنها: ما ورد بصيغة الندب والترغيب، ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّبِيَّةَ مِنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ...﴾ [البقرة: ٦٢]. كما أنه من سنن الله تعالى أن ينزل عقابه بالأمم التي يعم فيها الإفساد وينعدم فيها الإصلاح، وأن يرفعه عن الأمم التي يعمها الصلاح والإصلاح: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ﴾ [هود: ١١٧].

فالإصلاح نفْس ينطلق من الفرد في ذاته، ليعم الجماعة المسلمة فيما بينها، ثم الجماعة المسلمة مع غيرها. والستة النبوية، بل السيرة النبوية نموذج كامل وتجربة حية في الإصلاح والتغيير، وفي «كتاب الصلح» من البخاري، نطلع على أبواب وأحاديث تضم معاني الصلح المتعددة.. في النفس الواحدة، وبين الفردين، وفي الجماعة المؤمنة، وبين المؤمنين وغيرهم من المشركين واليهود.. قال الحافظ ابن حجر: «والصلح أقسام: صلح المسلم مع الكافر، والصلح بين الزوجين، والصلح بين الفئة الباغية والعدالة، والصلح بين المتقاضيين كالزوجين، والصلح في الجراح كالعفو على مال، والصلح لقطع الخصومة إذا وقعت المزاخمة إما في الأملاك أو في المشتركات.. إلخ»^(١). وقد قال ﷺ في الحسن بن علي: «إن ابني هذا السيد، ولعل الله أن يصلح به بين فئتين من المسلمين»^(٢).

(١) البخاري - مع الفتح -: كتاب الصلح، باب ما جاء في الإصلاح بين الناس... ج ٥ / ص ٢٩٧ - ٢٩٨. وانظر: عبدالرحمن جمال الدين أبي الفرج، ابن الجوزي في: نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، حيث ذكر عن «أهل التفسير أن الصلاح في القرآن على عشرة أوجه». معضداً كل وجه بطائفة من الآيات، والأوجه التي ذكرها هي: الإيمان، علو المنزلة، الرفق، تسوية الخلق، الإحسان، الطاعة، أداء الأمانة، بر الوالدين، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، النبوة. قال: وقد ألحق بعضهم وجهاً هو: أداء الزكاة، لقوله تعالى: ﴿فَأَصْدَقْ وَأَكُنْ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ [المنافقون: ١٠]، ص ٣٩٦ - ٣٩٨. (تحقيق: محمد عبدالكريم كاظم الراضي، مؤسسة الرسالة، ط ٢ / ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م).

(٢) المرجع السابق، كتاب الفتن، وترجم للباب بالحديث المذكور، ج ١٣ / ص ٦١.

مطلب ٣: الإحياء:

قال في المقاييس في مادة (حيي): «أصلان: أحدهما: خلاف الموت، والآخر: الاستحياء الذي هو ضد الوقاحة. فأما الأول، فالحياة والحيوان، وهو ضد الموت والموتان. ويسمى المطر حياً: لأن به حياة الأرض. ويقال: ناقة مُحي ومُحيَّة، لا يكاد يموت لها ولد. وتقول: أتيت الأرض فأحييتها، إذا وجدتْها حية النبات غضة...»^(١).

والحياة والموت كما يطالان الإنسان والحيوان، النبات والأرض... يطالان أيضاً الأفكار والمبادئ والعقائد والنظريات... ففي قوله تعالى: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ﴾ [فاطر: ٢٢]، «فسره ثعلب قال: الحي هو المسلم والميت هو الكافر. قال الزجاج: الأحياء المؤمنون، والأموات الكافرون. قال: ودليل ذلك قوله: ﴿أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾...» [النحل: ٢١]... ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَن يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَمْوَاتٌ...﴾ [البقرة: ١٥٤]... وقوله تعالى: ﴿أَوْ مَن كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا﴾ [الأنعام: ١٢٢]. فجعل المهتدي حياً، وأنه حين كان على الضلالة كان ميتاً...»^(٢).

وفي الحديث عن عائشة: «كان النبي ﷺ إذا دخل العشر، شد منزره وأحى ليله، وأيقظ أهله»، قال الحافظ: «أحى ليله، أي: سهره فأحياه بالطاعة، وأحى نفسه بسهره فيه. لأن النوم أخو الموت. وأضافه إلى الليل اتساعاً، لأن القائم إذا حي باليقظة، أحى ليله بحياته...»^(٣). وعن بلال بن الحارث: «إنه من أحى سنة من سنتي قد أميتت بعدي كان له من الأجر مثل من عمل بها من غير أن ينقص من أجورهم شيئاً، ومن ابتدع بدعة ضلالة لا يرضاها الله ورسوله، كان عليه مثل آثام من عمل بها لا ينقص

(١) ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، ج ٢ / ص ١٢٢.

(٢) ابن منظور: لسان العرب، ج ١٤ / ص ٢١١ - ٢٢٢.

(٣) البخاري - مع الفتح - كتاب فضل ليلة القدر، باب العمل في العشر الأواخر... ج ٤ / ص ٢٦٩.

ذلك من أوزار الناس شيئاً»^(١). وعن أبي أمامة: «قال رسول الله ﷺ: «ستكون فتن، يصبح الرجل فيها مؤمناً ويمسي كافراً إلا من أحياه الله بالعلم»^(٢). وعن الحسن: «من جاءه الموت وهو يطلب العلم ليحيي به الإسلام، فبينه وبين النبيين درجة واحدة في الجنة»^(٣). وعن عبدالرحمن بن أبي ليلى قال: «تذكروا، فإن إحياء الحديث مذاكرته»^(٤). وهذه تقريباً نفسها التعريفات التي مرت معنا في تعريف التجديد.

ونقل الحافظ ابن حجر عن القزاز في حديث: «إحياء الأرض الموات» قوله: «الموات الأرض التي لم تعمر، شبهت العمارة بالحياة وتعطيلها بفقد الحياة. وإحياء الموات أن يعمل الشخص لأرض لا يعلم تقدم ملك عليها لأحد فيحييها بالسقي أو الزرع أو الغرس أو البناء فتصير بذلك ملكاً له»^(٥). هذه الصورة أو هذا المشهد، بتفاصيله، يصدق أيضاً على العمل الإحيائي لما اندرس من السنن، وتعطل من الشرائع، واندثر من العلم النافع في الأمة، بسبب ما طرأ عليها من الجمود والتقليد والضعف.. وتسمية ذلك تجديدًا، أو تغييرًا، أو إصلاحًا، أو إحياءً، أو بعثًا.. كله واحد، يؤدي الوظيفة نفسها، ويخدم الغرض نفسه.

مطلب ٤: البعث:

له «أصل واحد، وهو الإثارة.. يقال: بعثت الناقة إذا أثرتها»^(٦). و«انبعث فلان لشأنه إذا ثار ومضى ذاهباً لقضاء حاجته (...). وبعثه على الشيء حملة على فعله. وبعث عليهم البلاء، أحلّه. وفي التنزيل العزيز

-
- (١) أبو داود: السنن - مع تحفة الأحوذى - كتاب العلم، باب الأخذ بالسنة واجتناب البدعة، ج ٧ / ص ٤٤٣.
 - (٢) ابن ماجه: السنن، كتاب الفتن، باب ما يكون من الفتن، ج ٢ / ص ١٣٠٥. (ضعف إسناده ابن معين والبخاري وغيرهما).
 - (٣) الدارمي: السنن، المقدمة، باب في فضل العلم والعالم، ج ١ / ص ١٠٦.
 - (٤) المرجع السابق، باب مذاكرة العلم، ج ١ / ص ٦٠٧.
 - (٥) ابن حجر: فتح الباري، ج ٥ / ص ١٨.
 - (٦) ابن فارس: مقاييس اللغة، ج ١ / ص ٢٦٦.

﴿بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَنَا أُولَىٰ بَأْسٍ شَدِيدٍ﴾ [الإسراء: ٥]. (...) وانبعث الشيء وتبعث اندفع. وبعثه من نومه بعثاً فانبعث، أيقظه وأهبه (...). والبعث في كلام العرب على وجهين: أحدهما الإرسال: كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْهُمُ مُوسَىٰ﴾ [الأعراف: ١٠٣] معناه: أرسلناه. والبعث إثارة بارك أو قاعد. والبعث أيضاً - [وهو الثاني] - الإحياء من الله تعالى للموتى، ومنه قوله تعالى: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَاكَ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكَ﴾ [البقرة: ٥٦] أي: أحييناك، والبعث النشر، بعث الموتى، نشرهم ليوم البعث^(١).

فالإرسال، والإحياء، والنشر، والإثارة، والحمل على الفعل، والمضي لقضاء الحاجة.. كلها صور من البعث، دالة على فعل وحركة، ويسمى الجند والركب بعثاً كذلك، تأكيداً لهذا المعنى. ويميز بعضهم بين «البعث الكوني القدري» الجاري وفق سنن منضبطة لا يملك الإنسان تغييرها، كقوله تعالى: ﴿فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَٰئِهِمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَنَا أُولَىٰ بَأْسٍ شَدِيدٍ﴾ [الإسراء: ٥].

وبين «البعث الديني الشرعي» المتضمن للخطاب التكليفي للإنسان، وله حرية الطاعة أو العصيان، كما في قوله تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾ [البقرة: ٢١٣]، ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ

(١) ابن منظور: لسان العرب، ج ٢ / ص ١١٦ - ١١٨. الزبيدي: تاج العروس، ج ١ / ص ٢٠٢ - ٢٠٣. الأصفهاني: معجم المفردات، ص ٥٠، أبو البقاء: الكليات، ص ٢٤٤. وذكر ابن الجوزي عن «أهل التفسير» أن البعث في القرآن على ستة أوجه: ١ - الإلهام: ومنه قوله تعالى: ﴿فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ﴾ [المائدة: ٣١]. ٢ - الإحياء: ومنه... ﴿ثُمَّ بَعَثْنَاكَ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكَ﴾ [البقرة: ٥٦]، ﴿فَأَمَّا تِلْكَ الْأُمَّةُ الَّتِي كَانَتْ يُدْعَىٰ بِهِيَ النَّبِيُّ فَنَزَّلْنَا الْوَحْيَ فِيهَا فَاسْمِعْنَا الْكَلَامَ لِقَوْمٍ كَانَتْ تَكْفُرُ﴾ [البقرة: ٢٥٩]. ٣ - الإيقاظ من النوم: ومنه ﴿ثُمَّ يَبْعَثُكُمُ فِيهِ لِيُقْضَىٰ أَجْلٌ مُّسَمًّى﴾ [الأنعام: ٦٠]، ﴿ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا﴾ [١٧]. [الكهف: ١٢]. ٤ - التسليط: ومنه ﴿بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَنَا أُولَىٰ بَأْسٍ شَدِيدٍ﴾ [الإسراء: ٥]. ٥ - الإرسال: ومنه ﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ﴾ [البقرة: ١٢٩]، ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيَّةِ رَسُولًا مِنْهُمْ﴾ [الجمعة: ٢]. ٦ - النصب: ومنه ﴿أَبْعَثْ لَنَا مَلِكًا نَقْتُلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٤٦] أي: انصب لنا. وفيها: ﴿إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا﴾ [البقرة: ٢٤٦]. ﴿فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنَ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا﴾ [النساء: ٣٥]. (نزهة الأعين النواظر.. ص ٢٠٤ - ٢٠٥).

إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ ءَايَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿١٦٤﴾ [آل عمران: ١٦٤] ^(١).

مطلب ٥: النهضة ^(٢):

لها «أصل يدل على حركة في علو.. ونهض من مكانه قام..» ^(٣). و«النهوض: البراح من الموضع والقيام عنه. نهض ينهض نهضاً ونهوضاً وانتهض أي: قام، (...) وانتهض القوم وتناهضوا، نهضوا للقتال. وأنهضه: حركه للنهوض. واستنهضته لأمر كذا إذا أمرته بالنهوض له..» ^(٤). «والنهضة الطاقة والقوة، وأنهضه بالشيء: قواه على النهوض به (...) وطريق ناهض، صاعد في الجبل» ^(٥).

فالنهضة أو النهوض، حركة وقيام واستجماع للقوة، ولا تشذ في شيء عن المصطلحات والمعاني السابقة. وإن لم يكن لها استعمال في القرآن، فإنها مستعملة في السنّة في كتب وأبواب الصلاة وهيئاتها، ففي حديث أبي قلابة: «.. كان أبو بريد إذا رفع رأسه من السجدة استوى قاعداً ثم نهض» ^(٦). وفي باب: «يكبر وهو ينهض من السجدين، وكان ابن الزبير يكبر في نهضته» ^(٧). ونجد لها استعمالاً أيضاً في الحروب ولقاء العدو.

(١) سعد الدين العثماني: تجديد الدين، مجلة الفرقان (مرجع سابق)، ص ٣ وما بعدها.
(٢) كان بالإمكان التحدث عن مصطلح «النهضة» ضمن المصطلحات المحورية الموجهة للفكر العربي المعاصر. لكن الحديث عن «الحداثة» ضمنها يغني عن النهضة، خاصة وأن هذه الأخيرة في الاعتبارين معاً العربي والغربي، مقدمة لتلك ورافد من أهم روافدها. هذا بالإضافة إلى قرب مصطلحاً ومفهوماً من التجديد والإحياء والبعث... أو هو من عائلتها.

(٣) ابن فارس: مقاييس اللغة، ج ٥ / ص ٣٦٣.

(٤) ابن منظور: لسان العرب، ج ٧ / ص ٢٤٥.

(٥) الزبيدي: تاج العروس، ج ٥ / ص ٩٥ - ٩٦.

(٦) البخاري: الجامع الصحيح - مع الفتح -، كتاب الآذان، باب الاطمئنان حيث يرفع رأسه من الركوع، ١، ج ٢ / ص ٢٨٨.

(٧) المرجع السابق، ج ٢ / ص ٣٠٣.

ففي كتاب الخوف، ترجم البخاري بـ «باب الصلاة عند مناهضة الحصون ولقاء العدو. وفيه عن أنس: حضرت عند مناهضة حصن تُسْتَر عند إضاءة الفجر - واشتد اشتعال القتال - فلم يقدروا على الصلاة. فلم نصل إلا بعد ارتفاع النهار»^(١). وكلها تأكيد للمعاني المتقدمة في الحركة والقيام، والقوة والاستعداد.

إلا أننا مع مصطلح «نهضة» وبسبب الاستعمال الكثير له منذ منتصف القرن الماضي، حتى غدا علماً على مرحلة فكرية قادها جيل من المفكرين يدعون بـ «رواد النهضة». نجد أن المصطلح لم يحافظ على مضمونه الأصيل الذي كان يعكس فعلاً حليماً ورغبة عند هذا الجيل في تحريك المجتمع وقيامه، وجعله في مصاف الأمم القوية والمتقدمة. ولكن حمل مضموناً آخر أو على الأقل التبس به، سواء نقله بعض أولئك الرواد، أو انتقل من ضمن ما انتقل مع حركة الاستعمار العسكري والغزو الفكري. ولعل هذا ما جعل د. الجابري يعتبر أن «كلمة «نهضة» من المصطلحات الجديدة في اللغة العربية»^(٢)، وقصده مضمونها ودلالاتها الجديدة، فاللفظ في اللسان العربي قديم بدلالاته التي مرت معنا. يؤكد هذا حديث الكاتب بعد ذلك عن المضمون الذي نقلته هذه الكلمة إلى لغة الضاد والإشكال الذي يطرحه على مستوى الترجمة والنقل أو الاستعارة.. «مضمون الكلمة الفرنسية Renaissance منظوراً إليه «كمشروع» مستقبلي عربي. وهنا تكمن إحدى المفارقات التي تحكم العلاقة بين الفكر الأوروبي ومفاهيمه، والفكر العربي الحديث ومصطلحاته المترجمة. إن مصطلح Renaissance - ويعني لغوياً: «ميلاد جديد» - لم يظهر في اللغة الفرنسية إلا مع بداية القرن التاسع عشر. هذا في حين أن «الميلاد الجديد» الذي يشير إليه قد انطلق من إيطاليا ليعم أوروبا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، وهو يتمثل في قيام حركة تجديد واسعة وعميقة شملت الفنون والعلوم والآداب، حركة اعتمدت

(١) المرجع السابق، ج ٢ / ص ٤٣٤.

(٢) الجابري: الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، دار الطليعة بيروت، ط ٢ / ١٩٨٥، ص ١٨٥.

إحياء التراث الإغريقي - روماني، مما جعل منها حركة تجديدية بمعنى الكلمة. بل «ميلاداً جديداً» لقارة ظلت شبه ميتة طوال القرون الوسطى، وبكيفية خاصة في القرون «المظلمة» منها. وإذن فمصطلح Renaissance قد صيغ بعدداً للتعبير عن شيء قد كان، عن واقع تاريخي محدد المعالم والصفات، كامل الوجود والمقدمات. كذلك الشأن في مصطلح Révolution الذي يحمل هو الآخر في اللغة الفرنسية، بل في اللغات الأوروبية عموماً مضموناً محدداً يرتبط بحدث تاريخي معين هو الثورة الفرنسية (١٧٨٩) أو غيرها من الثورات في أوروبا وأمريكا...»^(١).

وينحو كاتب آخر إلى تحرير المصطلح من «ارتباطاته» القديمة، معتبراً أنه «قد لا يستنفذ كل الدلالات، أو ربما يتسع لأكثر منها. فمصطلح «عصر النهضة» لا يعني كياناً محدداً لمجموعة من الممارسات المعينة التي كان أصحابها يعرفون أنهم ينتمون إلى عصر «النهضة» لأن المصطلح نفسه نشأ بعد هذا العصر الذي سمي كذلك بما يقرب من قرن ونصف على يد (جورجو فازاري) عام ١٥٥٠ ليصف به التغيير الذي طرأ على فن التصوير. وكذلك ما يسمى بعصر «التنوير» استخدمه إيمانويل كانط في مقال شهير له عام ١٧٨٤ بعنوان «ما هو التنوير»، وسرعان ما دأب المصطلح وأصبح مصطلحاً تاريخياً»^(٢).

إذا كان مفهوم النهضة المتقدم هنا، يفيد اتصالاً بمرحلة تاريخية وتعبيراً عنها، فإننا - في الفكر العربي المعاصر ومع دعاة تقليد النماذج الغربية في الإصلاح - نجد من يجعلها تفيد «قطيعة بين الماضي والحاضر

(١) المرجع السابق، ص ١٨.

(٢) صلاح قنصوة: المثقف المصري إزاء المشكلة الزائفة للهوية، مجلة الاجتهاد، ع ١٠ - ١١، س ٣ / ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م، ص ١١٢. ولاحظ في النص المتقدم للدكتور الجابري، وهذا النص، الاختلاف في تحديد تاريخ ظهور المصطلح، بين (ق ١٩) و(ق ١٦). وكذا مقارنته إما بـ «الثورة» أو «التنوير». . وانظر: Petit Robert, 1. Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française. Nouvelle édition, 1990. p 1661. فيه إشارة إلى أن هذه الحركة ظهرت في إيطاليا أولاً ابتداء من ق ١٥ ثم عمت باقي أوروبا، وأن المصطلح ظهر في اللغة الفرنسية سنة ١٣٨٠.

و(تحولاً) من الماضي إلى المستقبل» مضمناً إياها نفس مضامين «الحدث» باعتبار هذه الأخيرة عند طائفة من المفكرين كذلك. فعند حسن حنفي - في نص ملحمي - أن عصر النهضة قد استطاع «أن يعلن عن نهاية مرحلة وبداية أخرى في الوعي الأوروبي. نهاية مرحلة المصادر وبداية مرحلة التكوين الجديد. لقد استطاع إحداث قطيعة بين الماضي والحاضر. والتحول من الماضي إلى المستقبل، ونقد الموروث حتى يمكن التحرر منه كمصدر للعلم وكقيمة في السلوك. انتصر المحدثون على القدماء، وتم التحول من سلطة أرسطو وشراحه المسلمين إلى سلطة العقل، والانتقال من سلطة الكتاب المغلق (المقدس) إلى كتاب الطبيعة المفتوح، من التمرکز حول الله إلى التمرکز حول الإنسان، ومن البحث عن خلود الروح إلى البحث في طبيعة البدن وتكوين الجسم (...). وبالتالي أمكن للوعي الأوروبي إبداع الجديد بعد أن تم تقويض القديم. أصبح الواقع عارياً من أية نظرية، وسقط الغطاء النظري بين الأنا والطبيعة مما جعل الوعي الأوروبي يتقدم ليضع غطاءً نظرياً جديداً، يستطيع به أن يفهم العالم ويؤسس العلم الجديد بدلاً من أرسطو، ويبني الدولة الجديدة بدلاً من الكنيسة...»^(١). وبالمقارنة مع الوضع العربي والإسلامي نجد أن عصر النهضة هذا الذي يمثل «حلقة الاتصال الفعلي بين العصر الوسيط والعصور الحديثة... والمتوجه نحو المستقبل... [بخلاف] الإصلاح الديني المتوجه نحو الماضي...»، «قد دخل في نطاق التاريخ في التراث الغربي، وأمكن تجاوزه... (وهو) بالنسبة لنا ما زال حياً للغاية يمكن أن يعطينا نماذج لما تكون عليه الحضارة في نهاية فترة وبداية أخرى (...). فنحن نعيش مشاكل عصر النهضة الأوروبي وربما نمر بمرحلته التاريخية دون أن يعني ذلك أي تواز بين مسار الحضارتين...»^(٢).

وفي محاولة لتفسير هذا النزوع إلى الآخر «النموذج» في «وعي» المفكرين العرب والمسلمين سواء كان هذا الآخر «الحضارة الأوروبية التي

(١) حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية، ١٤١١هـ - ١٩٩١م، ص ٢٤٥.

(٢) حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، ص ٢٣٥.

كان تحديها لهم - ثقافياً وعسكرياً - المهماز الذي أيقظهم وطرح مشكل «النهضة» عليهم»، أو كان «الحضارة العربية الإسلامية التي شكلت ولا زالت تشكل بالنسبة لهم السند الذي لا بد منه في عملية تأكيد الذات لمواجهة ذلك التحدي»^(١). يذهب د. الجابري إلى أن هذا «يدل على أن وعي النهضة عند العرب يقوم أساساً على الإحساس بالفارق: الفارق بين واقع «الانحطاط» الذي يعيشونه، و«واقع» النهضة الذي يقدمه لهم أحد النموذجين (...). والنتيجة هي أنهم عندما يفكرون في النهضة لا يفكرون فيها كبديل عن الواقع الذي يعيشونه، بديل يجب صنعه انطلاقاً من هذا الواقع نفسه وعلى ضوء معطياته وإمكانياته، الشيء الذي سيجعل صورة البديل في أذهانهم تغتني وتتجدد بالممارسة، ممارسة النهضة... بل إنما يفكرون فيها خارج الواقع، أي: من خلال نموذج جاهز، ولكنه آخذ في الابتعاد عنهم باستمرار. النموذج العربي الإسلامي الذي يزداد مع الوقت «توغلاً» في الماضي بالشكل الذي يجعل التفكير فيه يفقد أسبابه الموضوعية. والنموذج الأوروبي الذي «يتوغل» في المستقبل بالشكل الذي يجعل الأمل في اللحاق به يتضاءل أمام اضطراد التقدم العلمي والتكنولوجي الهائل...»^(٢).

لا شك في أن الاغتراب في الزمن الماضي أو المستقبلي بالشكل الذي يلغي الواقع والحاضر ومعطياته هو من مفاصد التقليد والاتباع السلبي، المفاصد التي تلغي - ما أكدنا مراراً - لا الواقع والحاضر فحسب، بل الكائن البشري العاقل نفسه. لكن أنواعاً من المقارنات و«الأقيسة» التي يعقدها الكاتب من غير «علة جامعة» أحياناً كثيرة، وفي سياق تقريرية ينتظم في خط واحد خيار «الحضارة الإسلامية» أو خيار «الحضارة الغربية» وكأنهما في العقل والوجدان العربي والإسلامي شيء واحد... وكأن أبناء الحضارة الأولى منبتون عن تاريخهم وأصولهم ويبحثون انطلاقاً من درجة

(١) الجابري: الخطاب العربي المعاصر، ص ١٨.

(٢) نفس المرجع، ص ١٩ - ٢٠.

الصفير عن «تاريخ وأصول» أو بالأحرى عن «مستقبل» هو أمر لا يستقيم وغير مسلم ببداية العقل والتاريخ. فما تزعمه نخبة وتطلع إليه على مستوى الحلم والأمل لا يمكن سحبه ولا تعميمه على قاعدة عريضة أوسع، ترفض تزييف هويتها والانفصال عن تاريخها. فـ«الرجوع» إلى (الماضي الذي هو ماضي الذات وتاريخها، ليس كـ«الذهاب» إلى الآخر الذي هو ذات أخرى وتاريخ آخر. إلا أنه ينبغي التمييز في عملية «الرجوع» هذه بين مستويين:

- مستوى الأصول الكبرى المحددة للذات والهوية وعلى رأسها الوحي الإلهي كتاباً وسنةً، باعتباره خطاباً للماضي والحاضر والمستقبل، لا للذات فحسب بل للآخر أيضاً. فرسالته خاتمة ومهيمنة، وقدرته على الاستيعاب أوضح من أن يستشهد لها تاريخياً. ولهذا فكون هذا «النموذج» (الأصول المذكورة)، «يزداد توغلاً في الماضي» لا يجعل بالضرورة والتبع «التفكير فيه يفقد أسبابه الموضوعية»، لأنه بالدرجة الأولى خطاب موضوعي دائم لحاضر الإنسان وواقعه. ودليل النجاح والإشعاع التاريخي الأول كامن في التحام هذه الأصول بذلك الواقع والحاضر. وهذا ما يجعل التجربة الأولى (تجربة الصحابة) تجربة نموذجية أيضاً كما يقرر الكاتب في مكان آخر.

- أما المستوى الثاني وهو الأشكال والنماذج التاريخية التنزيلية الواقعية والنظرية وما شابها من أخطاء وانحرافات، فهذه يجوز فيها الأخذ والرد أو بعض ما قال الكاتب من فقدان الأسباب الموضوعية بشكل أو بآخر.

يتضح منطق المقابلة والقياس عند الكاتب أكثر عندما يتحدث عن «شروط موضوعية للنهضة» حكمت التجربة القديمة للحضارتين معاً، وتوجه التجربة الحديثة والمعاصرة لهما أيضاً. فعنده أن انهيار وغياب الإمبراطوريتين الفارسية والرومانية «شرط» في القيادة التاريخية العربية الإسلامية للعالم. وأن «الخطاب السلفي» يسكت عن هذا الشرط في تصوره للنهضة. وبواسطة

«القياس»^(١)!! (كذا)، فإن نهضة الحاضر غير ممكنة التحقق إلا بغياب «الآخر» الذي هو الغرب.

ولست أدري ما العلة الجامعة بين السقوط القديم والحديث من أجل النهضة؟ ولا لماذا يسكت «السلفي» عن سقوط الإمبراطوريتين؟ وهل يحتاج سقوطهما إلى تصريح؟! والشيء نفسه بالنسبة لـ «البرالي العربي» الداعي إلى المبادئ الغربية، يسكت هو الآخر عن كون هذه المبادئ كانت نتائج لمسلسل نهضوي طويل. وأن أوروبا لما دخلته «لم يكن هناك مَنْ ينافسها ولا مَنْ يقمع تقدمها».. يقابل الكاتب أيضاً القول المأثور «لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها» معتبراً «ما» هنا تفيد أموراً منها «سقوط الغرب»، مع شعار البرالي العربي القائل «لن نهض إلا بما نهضت به أوروبا»، حيث تفيد «ما» هنا كذلك أموراً منها «غياب كل منافس ومعترض..»^(٢).

ولا يتردد متتبع هذه المقابلات والأقيسة في اعتبارها ضرباً من التحليل المادي الجدلي القائم على نفي الأضداد، أو التماساً بالقوة لعوامل خارجية تبرر القيادة العربية الإسلامية الأولى للعالم.

ولنعد إلى الأطروحة الأصل، إلى «النهضة» كـ «مشروع للمستقبل، يطرح على صعيد الذهن والوجدان كبديل عن الحاضر..»^(٣)، فمع د. برهان غليون، «علينا قبل أن نتحدث عن النهضة وعن مفهوم النهضة أن نقوم بتحديد النصاب المعرفي والإبستمولوجي الذي تتمتع به، وذلك لأنها تستخدم استخدامات مختلفة جداً. فهل عندما نتحدث عن النهضة نصف واقعاً؟ أم أننا نتحدث عن مفهوم إجرائي؟ وفي الحالة الثانية، هل ينطبق هذا المفهوم على فعل حصل أم لا؟»، وهذه أسئلة تتجه فعلاً إلى تحديد وظيفة

(١) القياس كما يتبناه الكاتب في التحليل، وكما ينسبه انطلاقةً من تصوره إلى «الخطاب السلفي» باعتباره كامناً بقوة في لا شعور هذا الخطاب. فمركب المقابلات والأقيسة خاضع سلفاً لمنطق تحليلي افتراضي عند الكاتب.

(٢) الجابري: الخطاب العربي المعاصر، ص ٢٩ - ٣١.

(٣) المرجع السابق، ص ١٨.

وواقعية المفهوم في التداول العربي والإسلامي. وحسب الكاتب دائماً، فإن الاستعمال الثاني (كون النهضة مفهوماً إجرائياً) «ممكن..» وهو استعمال أيديولوجي، بمعنى أن النهضة تستعمل كمفهوم مفتاح من أجل بناء جملة مفاهيم أخرى أيديولوجية لتشكل مرتكزاً لمشروع غير متحقق وآمالاً جماعية وفردية. هناك استعمال ثالث للنهضة، استعمالها كشعار، كما يستعمل التقدم كشعار. شعار للتعبئة الشعبية، بمعنى أن نقول للناس للمجتمع: يجب أن نقوم بالنهضة لأننا متأخرون، ونحاول أن نضع أمامهم نوعاً من الهدف المثالي يدفعهم ويحثهم على العمل والتضحية من أجل الارتفاع بمستوى حياتهم أو وجودهم القومي والاجتماعي»^(١).

فالنهضة إذن هي «مجرد وصف لحالة أو لإشكالية، إنها ليست فكراً متجانساً، وليست (...) واقعاً متحققاً فيما بعد. بدأنا نفكر في هذه النهضة وكأنها حقيقة قائمة، أي: بدأنا نفكر فيما سميناه عصر النهضة، ولا وجود لشيء في العالم العربي اسمه عصر النهضة. إلا إذا شئنا أن نسمي ما حصل من قطيعة بالمقارنة مع استمرارية الفكر العربي الإسلامي التقليدي، ومن طرح لمسائل جديدة وإشكالية جديدة صاغها بعض المثقفين..»^(٢). بل أكثر من هذا وفي موقف يخالف به الكاتب «إجماع» الباحثين العرب من مختلف الاتجاهات لما ربطوا «بداية» «النهضة العربية» بالاحتلال الأجنبي لهذه الديار، وخصوصاً احتلال نابليون لمصر، نجده يعتبر هذا الاحتلال «نهاية» لتلك النهضة وليس بداية لها. فمهما يكن رد الفعل على المستعمر باعتباره «مهمازاً، أو شوكة، أو صفة... أو تحدياً» أيقظ الوعي العربي والإسلامي، فإنه في العمق بداية عمل حقيقية للقضاء المحكم على هذا الوعي الناهض بتحويل مساره وعزله عن جذوره وإحاقه به وإخضاعه له. هذا بالإضافة إلى تحول فئات المجتمع الحية من مهمة البناء و«ردم الهوة» إلى مهمة الدفاع لنيل الاستقلال والتحرر. يقول الكاتب في هذا المعنى: «أنا

(١) برهان غليون: (تدخل ضمن ندوة: تصورات جديدة للنهضة العربية) مجلة الوحدة، ع ٣١ - ٣٢، ص ٣ / ١٩٨٧، ص ١٤٢.

(٢) برهان غليون، ص ١٣٧. (نفس المرجع).

أعتقد أن إشكالية النهضة انتهت مباشرة عندما بدأت الدول العربية تخضع للاحتلال الأجنبي، أي: في بداية القرن العشرين وبالضبط عندما أصبحت مصر تحت السيطرة الكاملة لقوات الاحتلال الأجنبي (. . .) وانتقلت القضية من قضية تقدم وتجاوز للهوة الحضارية التي كانت تعبر عنها إشكالية النهضة، إلى قضية دفاع ضد المستعمر. ودخلنا في حقبة تاريخية ثانية، ومنذ زمن قيل: بدأنا نستعيد إشكالية النهضة وصادف ذلك أننا حصلنا على الاستقلال الوطني وأنا بدأنا نفكر من جديد ونعيد التفكير من جديد في مشروع التطور^(١).

وفي محاولة لتلمس بعض أسباب فشل النهضة في العالم العربي - بالإضافة إلى العامل الاستعماري المتقدم - «بالمقارنة مع عملية التنمية التي تمت في الغرب»، يذهب ساطع الحصري إلى أنه «انطلاقاً من عدم أصالة المثقف العربي المتغرب، فقد انقسمت عملية التنمية في العالم العربي بالمحاكاة والتقليد، الأمر الذي شكل عاملاً أساسياً في ضعفها». ويدلل ساطع الحصري على هذا الحقيقة من خلال مقارنة بين جوهر تأثير كل من الطهطاوي ودافنشي «حيث يبرز الجانب الوصفي النظري عند الأول، والجانب العملي الإجرائي عند الثاني. . . وهذا نموذج يعكس الخلاف الكبير بين النهضة العربية في (ق ١٩) والنهضة الغربية في (ق ١٥ و ١٦)». وحسب الحصري دائماً ف «النهضة العربية تعتبر نهضة منقولة، وتفتقر إلى الأصالة، وقد كانت كتابات الطهطاوي إلى حد كبير كتابات منقولة ومشتقة. ومن الواضح أن هذه النهضة لم تنشأ أو تتأصل في العقل العربي، ولكنها أثرت على هذا العقل نتيجة اتصاله بالغرب، ومن هنا كانت سطحية النهضة العربية. . .»^(٢). ويتحدث بعض الكتاب عن مظاهر «النهضة» و«التنمية» داخل العالم العربي. . . مثل: الرعاية الصحية، انخفاض نسبة الأمية، انتشار الكتاب

(١) برهان غليون، ص ١٣٧. (نفس المرجع).

(٢) انظره في: محمد أحمد إسماعيل علي: المثقف العربي بين التغريب والأصالة، مجلة الوحدة، ع ٤٠٤، س ٤ / ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م، ص ١٠ - ١١.

وتداوله، وسائل الاتصال والتجهيز. . إلخ. وإذا كان هذا الأمر صحيحاً باعتباره واقعاً ملموساً، فإنه فقط بالمقارنة مع الماضي القريب أو البعيد الأكثر تخلفاً وانحطاطاً، وليس مقارنة بحاجيات الواقع الراهن أو المستقبلي بل أن يكون مقارنة بنهضة وتنمية المجتمعات الأكثر تقدماً^(١).

وأمام ما تطرحه هذه المقارنات «النهضوية» بين العالم العربي والإسلامي، وبين العالم الغربي، لدرجة يعتبر فيها بعض الباحثين العرب أن نهضة الغرب هي نهضتهم وانحطاطه هو انحطاطهم، يذهب منير شفيق إلى طرح أسئلة جوهرية تتعلق بـ «مقياس» و«مقياس» النهضة أولاً قبل الحديث عن جزئياتها وأشكالها. وبتعبيره «هل المقياس محلي جزئي خاص بالبلد المعني، أم هو عالمي وإنساني عام؟»^(٢). ف «المنطق البديهي يقول: إن كان المقصود بعصر النهضة، عصر نهضة العالم كله، فإن المقياس الذي يجب أن يقاس به هو العالم كله. أما إذا كان المقصود نهضة لبلد بعينه فالمقياس يصبح جزئياً، ومن ثم يمكن الطعن به إن جاءت تلك النهضة وبالأعلى على الشعوب الأخرى»^(٣).

أما العصر الذي يسميه الغرب «نهضةً وتنويراً» فهو بالمقارنة مع «العصور الوسطى في أوروبا، حيث ساد الإقطاع باعتباره الاقتصادي - الاجتماعي - السياسي، وسادت الكنيسة الكاثوليكية باعتبارها المؤسسة الدينية الروحية» وحيث الحديث عن «الخلاص من عهد القنانة والانتقال إلى عصر المساواة والمواطنة، ومن عهد محاكم التفتيش والحجر على العقول وقمع العلماء، إلى عهد الحرية الفكرية معتقداً وتعبيراً، ومن عهد الحكم الملكي المطلق إلى عهد الحكم البرلماني البرالي الديمقراطي، ومن البلاد المجزأة إلى الوحدة القومية (...) [حيث] استطاعت أوروبا (ق ١٦) وما بعد، أن تحقق - بالفعل - ما تسميه بعصر النهضة في ربوعها، واستطاعت أن تفرض

(١) انظر: سعيد بن سعيد العلوي. . تدخل في ندوة «الوحدة» تصورات جديدة للنهضة العربية - سابق - ص ١٤٩.

(٢) منير شفيق: الإسلام في معركة الحضارة، ص ٥٣.

(٣) نفس المرجع، ص ٥٥.

سيطرتها العسكرية والثقافية والاقتصادية على العالم تدريجياً^(١). ف «الفكر الغربي بمختلف مدارسه، يستخدم المقياس الجزئي المحدود والمتعلق أساساً بأوروبا نفسها (...). ولهذا.. النظريات الأوروبية التي أفرزتها مرحلة (ق ١٦) وما بعد، تختلف فيما بينها في مسائل عديدة، ولكنها تتفق فيما تتفق فيه باعتبار أوروبا هي المعيار والمقياس في الحكم»^(٢).

لكن الوجه الآخر الذي رافق عملية النهضة هذه، والذي يفند دعوى عالميتها، ويبرز وجهها الآخر الكالح، الذي حمل للعالم «قيماً» مناقضة لتلك التي بشر بها داخل أوطانه، لهو من أكبر الأدلة على جزئية معيار النهضة وخصوصيتها بأوروبا، وأن لا حظاً للعالم فيها إلا أن يكون تابعاً ذليلاً، أو أن ينعقد ليبنى نهضة ذاته الحضارية. ف «الانعطاف الذي حدث في أوروبا (...) جاء ليعيد ترتيب البيت الأوروبي، ليحقق أعلى درجات التعبئة المادية والسياسية والمعنوية والفكرية التي ستكون في خدمة اكتساح الجزر والأمصار والقارّات، وبالفعل رافق هذه العملية المسماة بالنهضة في أوروبا، بل كان قاعدتها، ذلك الاندفاع لاستعباد إفريقية وجر الملايين بل وعشرات الملايين من الأفارقة إلى سوق النخاسة العالمية. وهناك أبحاث تقدر الضحايا من الأفارقة خلال الثلاثمائة عام الممتدة من ١٦٠٠ إلى ١٩٠٠ بأكثر من مائة مليون ضحية بين مستعبد (...) وقتيل في المعارك، ومن السياط والتعذيب والاختناق في أقبية السفن التي تمخر عباب المحيط الأطلسي. ثم كان[ت] اندفاع أخرى لإبادة الملايين بل عشرات الملايين من الهنود الحمر في الأمريكتين. وتقدر بعض الإحصاءات أن عدد الهنود الحمر الذين أبيدوا في عصر «النهضة» يفوق مائة مليون إنسان. ثم يجب أن يضاف إلى ذلك مئات الألوف وربما ملايين الضحايا التي تكبدتها بلدان آسية المختلفة بعد أن انطلق الوحش الأبيض من عقاله. وهكذا إذا رسمنا خريطة للعالم في تلك المرحلة المسماة «عصر النهضة» فسنجد أن العالم دخل في

(١) نفس المرجع، ص ٥٤.

(٢) نفس المرجع، ص ٥٥.

الواقع الفعلي في عصر الظلمات والإجرام وارتكاب كل أشكال الموبقات (...). فإذا كان القائلون بعصر النهضة قد أقاموا دليلهم على انتقال الفلاح الأوروبي من نظام القنانة إلى نظام المواطنة، فأين يذهبون بدليلهم ذاك أمام انتقال عشرات الملايين من الأفارقة والهنود الحمر من الوجود إلى الإبادة واللاوجود، أو من الحرية والحياة الجماعية إلى السخرة والعبودية الجماعية؟ ثم ماذا عن العبودية البيضاء الشاملة التي اعتبرت الآخرين دون البشر لكونهم ملونين (...). فهل يسمى هذا عصر نهضة؟ أين هو المعيار، هل هو البرلمان الإنجليزي أو الجمعية الوطنية الفرنسية، أم هو مذبح الأفارقة والهنود الحمر؟ هل هو دستور الثورة الفرنسية وإعلان حقوق الإنسان والميثاق الإنجليزي، أم هو معاهدات السيطرة والاستعمار وامتلاك الأقطار والأمصار والقارات واقتسامها إقطاعات بين القراصنة الأوروبيين وجعل شعوبها في حالة دون حالة الأفتان في العصور الإقطاعية الأوروبية. ثم هل يسمى نهضة رفع محاكم التفتيش عن أوروبا لتعميمها على شعوب العالم؟»^(١).

إنها أسئلة تثير وتكشف فعلاً الوجه الآخر لـ «النهضة الغربية»، والذي يسوء ذكره كثيراً المفكرين «النهضويين» العرب الذين يلزمون - في معظمهم - الصمت إزاءه، وكأنه ماضٍ ولّى، وكأن الغرب قد تحرر من توجيهه وتأثيره.. ليت الأمر كان كذلك، بل ها هو ذا الغرب يؤكد بين الفينة والأخرى حرصه على قمع كل عمل نهضوي متحرك.. بل و«ينهي التاريخ» وينمط «الإنسان الأخير» في «نظامه الجديد» بفلسفته العلمانية الكونية الشاملة. فهلا وعينا في العمل لنهضتنا هذه الدروس المتكررة؟! إن معاني النهضة، والنهوض.. ما تزال قائمة، والحاجة إليها ما تزال ماسة. وتحمل المضمون الغربي للمصطلح من طرف اتجاهات قومية أو علمانية لم يفض إلى نتيجة منذ قرن من الزمان على الأقل كما يقر أصحاب تلك الاتجاهات أنفسهم.

(١) نفس المرجع، ص ٥٦ - ٥٧.

إنه لا يمكن للمصطلحات والمفاهيم المتقدمة عموماً أن تؤدي وظيفتها وتلعب دورها إلا بمضامين ثقافتها وفي إطار حضارتها وتاريخها، مفتوحة على الآخر بشروطها الذاتية لا بالانسلاخ عنها. وإن أول المطالب العاجلة لإعادة بناء هذه المفاهيم، مطلب تحريرها من الإرث التاريخي المثقل بالاستعمالات السلبية وأشكال من التضييق والتقييدات والتنزيلات المختلفة. . ومن الإرث الغربي المغاير ثقافة وحضارة وهوية، ليتسنى لها أن توظف من جديد في واقعها الراهن وأن تحقق فيه مدلولاتها: إصلاحاً وإحياءً وبعثاً ونهضةً وتغييراً وتجديداً.