البحوث والدراسات

الإصلاحية الإسلامية المعاصرة

استعراض نقدي.. ومقدمة تجاوزية

د. محمد الطويل

مركز نهوض للدراسات والنشر
NOUHOUD CENTER FOR STUDIES AND PUBLICATIONS

جميع الحقوق محفوظة © ٢٠١٨
All rights reserved © 2018

الفهرس:

الملخص ٣

تمهيد ٤

المحـور الأول: متواليـة الإصـلاح الإسـلامي المعاصر: مجهـودات لخرق الانسـداد التاريخي ٧

أولًا: مفارقات إصلاحية القرن ١٩: أفكار سلفية بترتيبات تحديثية ٨

١.الإصلاحية السلفية: أولوية تصحيح العقيدة وتقويم السلوك ٨

٢. الإصلاح المؤسساتي: تحديث مؤسساتي بنزعة تقنوية ١٠

٣. تقييم عام للخطاب الإصلاحي السلفي والمؤسساتي ١١

ثانيًا: الخطابُ السلفيُّ النهضويُّ ومحاولات رأب الصدع الحضاري ١٣

١. التجديد السلفي النهضوي: هموم تجديدية ومجهودات ممانعة ١٣

٢. السلفية النهضوية وافتعال خطاب إسلامي "معصرن" ١٧

ثالثًا: دورة الإسلام الحركي: الإسلام بوصفه أيديولوجيا ٢١

١. سياق الخطاب الحركي الإسلامي ومضمونه ٢١

٢. تقييم الأطروحة الحركية: امتناع الدين عن الأيديوجيا ٢٤

المحـور الثانـي: مقاربـات في نقد خطابـات الإصلاح ومحـاولات في بناء خطاب نهضوي عربي/إسـلامي جديد ٢٦

أولًا: في نقد الخطابات المعاصرة للإصلاح الإسلامي في الوطن العربي ٢٧

ثانيًا: الإصلاحية الإسلامية الجديدة: محاولات في الاستيعاب والاستئناف ٢٨

على سبيل الختم ٣١

لائحة المراجع ٣٢

الملخص:

- يبدو أن الحاجة لا زالت قائمةً لتأسيس مشروع مجتمعي مؤهل لحمل المجتمع العربي/المسلم على ارتياد فعلٍ نهضوي؛ لانتشال الأمة من أسر مدارك النكوص والتلاشي، ويسمو بها إلى مدارج الرقي والتعالي، فتستعيد بذلك ذاتها، وتنهض بأدوارها ووظائفها شهادةً على نفسها وعلى غيرها من الأمم.

- وفي هذا السياق، ستحاول هذه الدراسة العملَ على تتبع متتالية الخطابات والمشاريع الإصلاحية العربية الإسلامية طيلةَ القرون الثلاثة الماضية؛ بدءًا بحركة الإصلاح العقدي مع علماءٍ من أمثال (محمد بن عبد الوهاب، محمد بن علي الشوكاني، محمد بن علي السنوسي؛ محمد أحمد المهدي) بدايات القرن ١٨م؛ ومرورًا بحركتي الإصلاح السلفي النهضوي مع جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا وعلال الفاسي نهايات القرن ١٨م وبدايات القرن ١٩م؛ وانتهاءً عند الحركة الإسلامية المعاصرة مع أبي الأعلى المودودي وحسن البنا وسيد قطب وغيرهم من رواد العمل الإسلامي.

- غير أن الهدف من وراء هذا التتبع التاريخي العاجل لا يقصد، فقط، استعراض مختلف الحيثيات والظروف التاريخية، وإنما يسعى للكشف عن بعض العقبات التي أربكت أدائية هذه التجارب والمشاريع الإصلاحية، والعوائق التي حالت دون أن تحقّق كاملَ غاياتها ومراميها. خاصةً وأننا بصدد التعرُّض لخطابات ومشاريع وتجارب ما فتئت تقدّم نفسها بديلًا حضاريًّا إسلاميًّا عالميًّا، في مقابل بؤس النموذج الحضاري الغربي المهيمن.

تمهيد:

أتصور أنه ما من امرئ عربيٍّ أو مسلم معنيّ بواقع أمته العربية/الإسلامية إلا وتتقاذفه مشاعرُ متضاربة وتتجاذبه أفكار مختلطة:

أ) بين قلق عميق لما آل إليه واقعُ أمةٍ أصابها ما أصابها من علل الانحباس الحضاري وأوهان الانحدار التاريخي، وتكالب مخططات التآمر الإمبريالي الخارجي.

ب) وبين أمل دفين في أن تستعيد هذه الأمة عافيتَها واستواءها، بالنظر لما تحوزه من خصائص حضارية وشروط تاريخية كفيلة بنهضتها وصحوها من كبوتها.

فبين "بؤس مشهود" و"أمل موعود"، تتخبّطُ الإنسانَ العربيَّ حالةٌ من اليأْسِ، والقنوطِ، تلاحقه جراء ما يعانيه من واقع متهالك لا يبشر بخير، وحالةٌ من التوثّبِ الطموحِ نحو مستقبل واعد يصون للأمة حرمتها ومقامها بين باقي الشعوب والأمم.

هكذا، وعلى مرِّ قرون عجاف طوال، والمجتمعات العربية الإسلامية تنشد جاهدةً تجديد فكرها وإصلاح واقعها، بما يستحث فيها عواملَ نهضة أمة، المفروض فيها أنها:

أ. أمة شاءت أقدارُ المولى عز وجل أن تكون بمثابة "المنجز التاريخي للإسلام" بعد أن رُكّب نسيجها الديمو-اجتماعي، وصيغ تكوين هويتها الثقافية بالإسلام، تاريخيًّا[1].

ب. و"أمة وسط" بحُكم أنها استوطنت منطقةَ القلب من العالم؛ حتى يتسنى لها الاتصالُ المباشر مع باقي أمم العالم القديم بما ييسر حملَ دعوة الإسلام والتبشير بعالمية

(١) يرى العديد من المفكرين والمهتمين بالتاريخ وعلم الاجتماع بأن البنائية الديمو-تاريخية للأمة العربية تشكّلت والإسلام يتنزل على الرسول صلى الله عليه وسلم، بما جعل الإسلام بالنسبة للأمة العربية جزءًا من تكوينها الاجتماعي واقعيًّا، وليس مجرد عقيدة دينية أو إضافة ثقافية. وهو ما يُحمّل هذه الأمة أدورًا تاريخيةً ووظائف حضارية مخصوصة تترجم مخصوصية تكوينها، وفي ذلك أطروحات عديدة دونها كلام كثير. ومع ذلك يمكن الرجوع إلى بعض المحاولات المعتبرة في هذا الباب من قبيل: د. عبد العزيز الدوري، التكوين التاريخ للأمة العربية: دراسة في الهوية والوعي، القاهرة: دار المستقبل، طبعة ٢، سنة ١٩٨٥، ص ٥٣. وكذا، د. عصمت سيف الدولة، عن العروبة والإسلام، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت-دار المستقبل العربي، طبعة ٢، سنة ١٩٨٦، ص ص ٦-٣٣؛ وكذا، د. سعيد خالد الحسن، علم الاجتماع: مقدمة تجاوزية، الرباط: مركز الدراسات والأبحاث بمؤسسة خالد الحسن، طبعة ١، سنة ٢٠٠٩، ص ١١٣.

رسـالته السـمحة، جغرافيًّـا[٢].

ج. ولذلـك كلـه وُصفـت بأنهـا "أمـة قطـب"[٣]؛ لمـا أُنيـط بهـا مـن مهـام جسـام وأمانـات عظـام. توحيـدًا وتزكيـةً وعمرانًـا حضاريًّـا[٤].

ومـن دون شـك، فقـد عرفـت الأمـةُ محـاولاتٍ فكريـةً وحركيـةً جـادّةً، كان لهـا أثـر واضـحٌ عـلى واقعهـا ومسـتقبلها، غـير أن أغلـبَ تلـك الاجتهـادات التجديديـة والمجهـودات الإصلاحيـة ذهبـت أدراجَ الريـاح، وكُسّرت عـلى صخـرة الواقـع العنيـد.

ولعـلّ واحـدًا مـن أسـباب هـذا القصـور قـد تمثّـل في عجـز نخبنـا وضعـف قدراتهـا عـن بلـورة مـشروع مجتمعـي متكامـل[٥]، بوعـيٍ أصيـل ورؤيـة عميقـة مدركـة لاسـتحقاقات الانتـماء التاريخـي.. ولإشـكالات الواقـع المعـاش.. وتحديـات المسـتقبل والمصـير.

ويبـدو أن الحاجـةَ لا زالـت قائمـةً لتأسـيس مـشروع مجتمعـيٍّ مؤهـل لحمـل المجتمـع العـربي/ المسـلم عـلى ارتيـاد فعـلٍ نهضـويٍّ لانتشـال الأمـة مـن أسر مـدارك النكـوص والتـلاشي، ويسـمو بهـا إلى

(٢) عـن "الأمـة الوسـط" يقـول د. محمـد أبـو القاسـم حـاج حمـد: "فالأمـة الوسـط حاضنـة جغرافيًّـا وحضاريًّـا وتاريخيًّـا لمـا توسـط العـالم بـين القـارات الثـلاث (آسـيا وأوربـا وإفريقيـا)، حيـث اسـتوى الإنسـانُ العـربي عـلى سـطح حضـارات، كانـت في الأصـل منـه وإليـه". د. محمـد أبـو القاسـم حـاج حمـد، "المفهـوم القـرآني للعروبـة والـدار في مقابـل القوميـة والوطـن"، مجلـة النـور، العـدد ٤٤، ينايـر ١٩٩٥، ص ٤٠؛ وكـذا، ذ. محمـد أبـو القاسـم حـاج حمـد، إبسـتمولوجية المعرفـة الكونيـة: إسـلامية المعرفـة والمنهـج، بـيروت: دار الهـادي للطباعـة والنـشر والتوزيـع، طبعـة ١، سـنة ٢٠٠٤، ص ٢١.

(٣) في مفهـوم "الأمـة القطـب" مفهـوم بلورتـه د. منـى أبـو الفصـل عـن الأمـة العربيـة/الإسـلامية. انظـر: د. منـى أبـو الفضـل، الأمـة القطـب: نحـو تأصيـل منهاجـي لمفهـوم الأمـة في الإسـلام، القاهـرة: مكتبـة الـشروق الدوليـة، طبعـة ١، سـنة ٢٠٠٥، ص ٣٣. وللاطـلاع عـلى منهجيـة توظيـف د. منـى أبـو الفضـل لمفهـوم الأمـة القطـب كوحـدة في التحليـل السـياسي، مـع التعـرُّض إلى مواصفـات ومحـددات الأمـة القطـب، يمكـن الرجـوع إلى: د. منـى أبـو الفضـل، المدخـل المنهاجـي لدراسـة النظـم السياسـية العربيـة، القاهـرة: دار السـلام للطباعـة والنـشر والتوزيـع والترجمـة، طبعـة ١، سـنة ٢٠١٣، ، ص ص ٣٧٢- ٣٧٤.

(٤) لتعميـق النظـر في موضـوع المقاصـد الحضاريـة الكـبرى للإسـلام وإضافاتهـا النوعيـة في هـذا المجـال، يمكـن الرجـوع إلى كتابـين في هـذا الاتجـاه: د. طـه جابـر العلـواني، التوحيـد والتزكيـة والعمـران: محـاولات في الكشـف عـن القيـم والمقاصـد القرآنيـة الحاكمـة، بـيروت: دار الهـادي للطباعـة والنـشر والتوزيـع، طبعـة ١، سـنة ٢٠٠٣. وكـذا، د. فتحـي حسـن ملـكاوي، منظومـة القيـم العليـا: التوحيـد والتزكيـة والعمـران، فرجينيـا: المعهـد العالمـي للفكـر الإسـلامي، طبعـة ١، سـنة ٢٠١٣.

(٥) سـبق للدكتـور عبـد الإلـه بلقزيـز أن نبـه إلى الفشـل الـذي منيـت بـه العديـد مـن المحـاولات الإصلاحيـة والتـي أشرّت عـلى عجـز النخـب المغربيـة والعربيـة عـن إنتـاج خطـاب إصلاحـي يؤسـس لمـشروع مجتمعـي متكامـل. انظـر: عبـد الإلـه بلقزيـز، الخطـاب الإصلاحـي في المغـرب: التكويـن والمصـادر ١٨٤٤-١٩١٨، بـيروت: منتـدى المعـارف، طبعـة ١، سـنة ٢٠١٧.

مـدارج الرقـي والتعـالي، فتسـتعيد بذلـك ذاتهـا، وتنهـض بأدوارهـا ووظائفهـا شـهادةً عـلى نفسـها وعلى غيرهـا من الأمـم[٦].

وفي إطـارٍ مـن هـذا السـياق، سـتحاول هذه الدراسـةُ العمـلَ على تتبُّـعِ متتاليـةِ الخطابات والمشـاريع الإصلاحيـة العربيـة الإسـلامية طيلـةَ القـرون الثلاثـة الماضية؛ بدءًا بحركـة الإصلاحِ العقدي مـع علماءٍ من أمثـال (محمـد بـن عبـد الوهـاب، محمـد بـن عـلي الشـوكاني، محمـد بن عـلي السـنوسي؛ محمـد أحمد المهـدي) بدايـات القـرن ١٨م؛ ومـرورًا بحركتـي الإصـلاح السـلفي النهضـوي مـع جـمال الديـن الأفغـاني ومحمـد عبـده ورشـيد رضـا وعلال الفاسي، نهايـات القرن ١٨م وبدايـات القرن ١٩م؛ وانتهـاءً عند الحركة الإسـلامية المعاصرة مع أبي الأعلى المودودي وحسـن البنا وسـيد قطب، وغيرهم من رواد العمل الإسلامي.

غـير أن الهـدف مـن وراء هـذا التتبـع التاريخـي العاجـل لا يقصـد، فقـط، اسـتعراضَ مختلـف الحيثيـات والظـروف التاريخيـة، وإنمـا يسـعى للكشـف عـن بعـض العقبـات التـي أربكـت أدائيـةَ هـذه التجـارب والمشـاريع الإصلاحيـة، والعوائـق التـي حالـت دون أن تحقّـق كاملَ غاياتهـا ومراميهـا. خاصـةً وأننـا بصـدد التعـرض لخطابـات ومشـاريع وتجـارب، مـا فتئـت تقـدّم نفسـها بديـلًا حضاريًّـا إسـلاميًّا عالميًّـا، في مقابـل بـؤس النمـوذج الحضـاري الغـربي المهيمـن.

فأغلب رواد هذه الحركات وقادتها قد شـيّدوا مشـاريعَهم على فرضية تمتع الإسـلام بطاقةٍ ذاتية تحفظ صلاحيته لكل زمان ومكان، وتصون شموله لكل مجالات الحياة ومختلف مستوياتها، مهما تبدلت الأحوال وتغـيّرت الظـروف[٧]. وأن هـذه القـوة الذاتيـة كفيلـةٌ بأن تُحيي في الأمة طاقتَها، وتسـتنهض في المسـلمين هممَهـم لتـدارك تخلّفهـم الحضاري جراء ما اعتراهم من عوامـل وهَنٍ ذاتي وإضعاف خارجي. وذلك تمثّلًا للتقريـر النبـوي القـاضي بـــأن: "اللـه يبعث لهـذه الأمة على رأس كل مائة سـنة من يجدد أمـر دينها"[٨].

---

(٦) مصداقًا لقولـه تعـالى: {وَكَذَلِـكَ جَعَلْنَاكُـمْ أُمَّـةً وَسَـطًا لِّتَكُونُـواْ شُـهَدَاء عَـلَى النَّـاسِ وَيَكُـونَ الرَّسُـولُ عَلَيْكُـمْ شَـهِيدًا وَمَـا جَعَلْنَـا الْقِبْلَـةَ الَّتِـي كُنـتَ عَلَيْهَـا إِلاَّ لِنَعْلَـمَ مَـن يَتَّبِـعُ الرَّسُـولَ مِمَّـن يَنقَلِـبُ عَـلَى عَقِبَيْـهِ وَإِن كَانَـتْ لَكَبِـيرَةً إِلاَّ عَـلَى الَّذِيـنَ هَـدَى اللّـهُ وَمَـا كَانَ اللّـهُ لِيُضِيـعَ إِيمَانَكُـمْ إِنَّ اللّـهَ بِالنَّـاسِ لَـرَؤُوفٌ رَّحِيـمٌ}. [سـورة البقـرة: آيـة ١٤١].

(٧) د. عبـد المجيـد النجـار، مشـاريع الإشـهاد الحضـاري، سلسـلة الشـهود الحضـاري للأمـة الإسـلامية، بـيروت: دار الغـرب الإسـلامي، طبعـة ١، ١٩٩٩، ص٥.

(٨) أخرجـه أبـو داود في الملاحـم، بـاب مـا يذكـر في قرن المائـة، وروايته: حديث رقم ٤٢٩١: حدثنا سـليمان بـن دراود المهري، أخبرنا ابـن وهـب، أخـبرني سـعيد بـن أبي أيـوب، عـن شراحيل بن يزيـد المعافري، عـن أبي علقمة. عن أبي هريـرة فيما أعلم عن رسـول الله صـلى اللـه عليـه وسـلم قـال: "إن اللـه يبعـث لهذه الأمة على رأس كل مائة سـنة مـن يجدد لها دينهـا"، وهو حديثٌ صحيحٌ. انظر أبو داود سـليمان بن الأشـعث السجسـتاني، سـنن أبي داود، عمان: بيت الأفكار الدولية للنشر والتوزيع، دون طبعة، سـنة ١٩٩٩، ص٤٦٩.

وواقع الأمر، أن العزم على التصدّي لهذا الموضوع يتجه نحو مساءلة مدى صرامة الخطاب الإصلاحي الإسلامي المعاصر عند مواجهته لإشكالات الواقع وأسئلة المستقبل والمصير، وذلك باختبار قدراته التنظيرية/التصورية وإمكاناته المنهجية/التحليلية، استجلاءً لمناطات القوة فيه، واستقصاءً لموارد النقص تعتريه.

وهو الأمر الذي يقتضي التتبعَ النقدي لمسار تاريخِ أهمِّ حركات الإصلاح الإسلامي على مدى القرون الثلاثة الماضية، بما سيبسط الإمكانَ للحديثِ ورصدِ ملامحِ تشكُّلِ خطابٍ نهضويٍّ عربي/إسلامي جديدٍ بأفق حضاري منظور، رغم أنه لم يَسْتَرْعِ، بعدُ، اهتمامَ كثيرٍ من المنظِّرين الإسلاميين أو يستقطب اهتمامَ الشرائح الواسعة من أبناء الأمة الإسلامية، بالرغم مما يحمله من أطروحةٍ واعدةٍ تُبشِّر بولادة دورة جديدة من دورات اليقظة الحضارية للأمة[٩].

المحور الأول:

متوالية الإصلاح الإسلامي المعاصر: مجهودات لخرق الانسداد التاريخي:

بالرغم من كلّ الاجتهادات الفكرية والجهود العملية التي بُذلت، ولا زالت، في سبيل تجديد وعيِ الأمة وإصلاحِ حالها، والتي أثمرت غنًى نظريًّا وثراءً منهجيًّا وتنوعًا حركيًّا؛ إلا إنها، على ما خلّفته من إرثٍ، لم تُفضِ في مجملها إلى نهضةٍ أصيلة وعميقة وشاملة.

ويبدو أن تشخيص أسباب وعلل قصور هذه الحركات على تحقيقِ كاملِ أهدافِها ومجموع غايتها يستلزم، من بين ما يستلزمه، تحريرَ بعضٍ من القول في متوالية حلقات مشروعات النهوض الحضاري العربي/الإسلامي، رصدًا لمراكز التنبه لديها، وتقييمًا لجوانب النقص التي حدَّت من فعالية خطاباتها التنظيرية أو أعاقت ديناميَّتَها الإصلاحية.

وتجدر الإشارة في مستهل هذه المقالة، إلى أن عنايةَ كاتب المقالة ستنكبُّ على دراسة الحركات الإصلاحية ذات المرجعية الإسلامية بالوطن العربي، مُرجئًا الحديث عن غيرها من الحركات العربية

(٩) أتذكر بصدد الحديث عن موجات الخطابات النهضوية التي عرفتها الأمة في القرون الثلاثة الأخيرة، أن د. العلواني قد سبق له أن أشار إلى أن الخطابات الإصلاحية العربية/الإسلامية ستجتاز ثلاث مراحل: المرحلة الأولى هي مرحلة الصدمة، المرحلة الثانية هي مرحلة المواجهة، المرحلة الثالثة هي مرحلة الصحوة. غير أنه استشرف إمكان ولادة مرحلة رابعة من مراحل التجدد الفكري وهي مرحلة التحدي. لمزيد من التفصيل يُرجع إلى: د. طه جابر العلواني، الأزمة الفكرية المعاصرة: تشخيص ومقترحات علاج، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، طبعة ٤، سنة ١٩٩٤، ص ص ١٩-٢٢.

ذات النزوعات العالمانية[١٠]، اشتراكية أو ليبرالية أو قومية، تقصيدًا للجهد وتركيزًا للنظر. مع الإقرار بالحاجة إلى إفراد هذه الحركات والخطابات بدراسةٍ خاصة تُراعي نوعيةَ أسئلتها وتوجهاتها ومراميها.

◄ أولًا: مفارقات إصلاحية القرن 19: أفكار سلفية بترتيبات تحديثية:

١. الإصلاحية السلفية:[11] أولوية تصحيح العقيدة وتقويم السلوك:

استهلت حركاتُ الإصلاح والنهضة بدعواتِ الإصلاح العقدي والفقهي التي تزعَّمَها كلٌّ من محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣-١٧٩١م) ومحمد بن علي السنوسي (١٧٨٧-١٨٥٩م) ومحمد

(١٠) وجب التنويه إلى أن مفهوم "العالمانية" يتجاوز التداولَ الشائع في الفكر السياسي العربي المنحصر في مقاربته للعلمانية باعتبارها فصلًا للدين عن السياسة. بل العلمنة تعبير عن شيء أعمق، وما فصل السياسة عن الدين إلا أحد تمظهراتها التاريخية، وأن متتالية العلمنة آخذة في التحقق، لتعبر في أبعادها العميقة عن: "رؤية معرفية للكون والطبيعة والإنسان، ونموذجًا تفسيريًّا لشبكة العلاقات التي تربط بينها. وباختصار شديد، فإن العلمانية تعني أن العالم، مع مجيء العصر الحديث، قد تخلَّص من كل أنواع القوى فوق الإنسانية وفوق الطبيعة (الآلهة والأرواح)، التي تَرُدُّ إليها ثقافةُ المجتمع القديم، والثقافاتُ غير الصناعية عامة، وجودَ الكون وتكوين الطبيعة وخلق الإنسان، أيضًا تعود مسؤولية العناية بهذا الوجود من حيث بقاؤه وحركته وعلاقاته المتبادلة. وقد استبدلت الرؤية الحديثة بهذه النماذج التغييرية نموذجًا واحدًا يقوم على النظر العقلي والمنهج العلمي. فلم يعد من معنى أو قيمة تفسيرية لأي تأويلٍ لظواهر الطبيعة والإنسان لا يستندُ إلى حقائق العلم ونتائج التجربة وقوانين حركة المادة. فالسماء تمطرُ أو لا تمطر فذلك موكول إلى المناخِ الطبيعي كما تقيسه أجهزة الرصد الجوي وتصوره الأقمار الصناعية، وليس راجعًا إلى تغيرٍ في مزاج الآلهة بين السخط والرضَى". د. عز الدين عبد المولى، "في الرؤية الغربية لتاريخ الحداثة"، مجلة إسلامية المعرفة، مجلة علمية محكمة تصدر عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عدد ٤، السنة الأولى، أبريل ١٩٩٦، ص ١١٦. راجع في ذلك الأطروحة المهمة للدكتور عبد الوهاب المسيري وتعريفه للعلمانية الشاملة بما هي محاولة للتأسيس لرؤية شاملة للعالم، بناءً على المرجعية الكامنة والواحدية المادية، التي ترى بأن مركز الكون كامنٌ فيه، غير مفارق أو متجاوز له، والتي ترى بأن العالم بأسره مكون من مادة واحدة لا قداسة لها ولا تحوي أية أسرار، وفي حالة دائمة من الحركة من غير غاية أو قصد. د. عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، القاهرة: دار الشروق، الجزء١، الطبعة ١، سنة ٢٠٠٢، ص ص ٢٢٠- ٢٢٢؛ وكذا د. المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (الموسوعة الموجزة)، القاهرة: دار الشروق، المجلد ١، طبعة ٣، سنة ٢٠٠٦، ص ص ٢٧-٢٨.هذا، ويرى د. بلغيث عون، بأن الأصل الاشتقاقي للعالمانية هو من العَالم لا العلم وهي على العموم تعني العالمية والزمنية والدنيوية والنسبية والتاريخية وغير المقدس مقابل ما فوق العالمية واللا زمنية والأخروية والمطلقية واللاتاريخية والمقدس. د. بلغيث عون، الإسلام فلسفة أخيرة: الله اليوم الآخر بترجمة راهنة، بيروت: منشورات ضفاف، طبعة١، سنة ٢٠١٢، ص ٩٦٦.

(١١) عادة ما يتداول مفهوم "السلفية" نسبةً إلى سلف الأمة، وهم الجيل الأول من المسلمين والصحابة. والخطاب السلفي هو ذلك: "الخطاب الذي يتأسس على مبدأ الاقتداء بالسلف في كل ما له علاقة بأمور الاعتقاد والفقه والسلوك، بالتزام فهمهم للدين، وترك كل ما عسى أن يشوب الأمر من بدعٍ طارئة مخالفة لأصول الدين وما كان عليه سلف الأمة. وعلى هذا المعنى تكون الدعوة إلى السلفية: "دعوة متجددة دومًا، وهي على ذلك – حسب أصحابها- دعوة ملائمة لعصرنا ولكل عصر؛ لأنها تربط المؤمنين بالينابيع الصافية، وتسقط عنهم رواسب القرون والأجيال من ابتداع البشر، وتعيدهم إلى كتاب الله المحكم المبين، وسنة رسوله البيضاء (..)". د. عبد المجيد النجار، مشاريع الإشهاد ... م س، ص ٦. ولمزيد من الاطلاع على مضمون الخطاب السلفي وتطور توجهاته يمكن الرجوع إلى د. محمد عمارة، السلفية، تونس: دار المعارف للطباعة والنشر، سلسلة موسوعة الحضارة العربية الإسلامية، سنة ١٩٩٤، ب.ط، ص ٧ وما بعدها.

أحمد المهدي بالسودان (١٨٤٣-١٨٨٥م)؛ حيث استغرقت هذه الحركات وغيرها ما يناهز القرنَ والنصف من تاريخ الأمة العربية/الإسلامية[١٢].

وقد عمّت دعوةُ الإصلاح العقدي والفقهي كافّة أطراف الأمة الإسلامية، إلا إنها لم تشمل قلبَ الأمة الإسلامية (القاهرة-دمشق-إستنبول)، باعتبارها منطقة تركز نفوذ الإمبراطورية/الخلافة العثمانية[١٣]؛ إذ كان من الطبيعي أن تبقى هذه المنطقة عصيّةً عن كل تغيير أو تجديد أو إصلاح، نظرًا لما تتمتع به المؤسسات التقليدية المتصلة بهيئات الحكم وأجهزة الدولة من استقرارٍ واستتباب.

وقد توافقت هذه الحركات، في المجمل، على الدعوة إلى نفضِ ما ران على المسلمين من انحرافٍ أدّى بهم إلى التخلُّف، والرجوع إلى الدين على ما كان عليه عند السلف الصالح صحيحًا خالصًا. واعتبار ذلك النهج السليم الذي دونه لن يتسنى للمسلمين النهوض بحالهم إلى المرقى الحضاري المفترض فيهم[١٤].

ويكاد يجمع روادُ حركات الإصلاح السلفية على أن الانحرافَ العقديَّ الذي أصاب الكثير من المسلمين في تصورهم عن وحدانية الله هو سبب الداء الذي ألَمّ بالأمة؛ إذ اخترق الشركُ رؤيتهم العقدية وشوّش عليهم صفاءَ مرجعيتهم التنزيهية،[١٥] ليصبح إسلامُ الوجه غيَر خالص لله أو متمحض له، سواء في الخضوع القلبي أو السلوك العملي.

ويرى روادُ هذا الاتجاه بأن هذا الاختلال انعكس سلبًا على وعي المسلمين، فانحرفت في الأذهان مفاهيمُ تصورية وسيطة تؤطر سلوكَ الإنسان في علاقته بتفاعلية الغيب والإنسان والطبيعة، لينتهيَ المطافُ بالمسلمين إلى حضيض وجدان مستسلم وبؤس فهم متواكل، متقاعس تاريخي وعاطل حضاريًا. كما نشب في الحياة اليومية المعاشة ضروبٌ من الأعمال البدعية المنكرة التي لا صلة لها بالدين، قرآنًا وسنةً[١٦].

---

(١٢) د. طارق البشري، الملامح العامة للفكر السياسي في التاريخ المعاصر، القاهرة: دار الشروق، طبعة ١، سنة ١٩٩٦، ص ٢.

(١٣) د. عبد المجيد النجار، مشاريع الإشهاد.. م س، ص١٨.

(١٤) الشيخ محمد بن عبد الوهاب، مجموعة التوحيد، السعودية: مطبعة الرياض، د ت، ٢٧٦؛ وراجع في ذلك: محمد إبراهيم أبو سليم، الحركة الفكرية في المهدية، السودان: جامعة الخرطوم، ط ٣، ١٩٨٩، ص ٨٣. ود. محمد عمارة، الاستقلال الحضاري، بيروت: مطبعة الوحدة، طبعة ١، سنة ١٩٨٦، ص ٦٥.

(١٥) عن الدلالة التاريخية والاستحقاق الحضاري للمرجعية التنزيهية يمكن الرجوع إلى د. سعيد خالد الحسن، المدركات الجماعية: مدخل نظرية القيم، الرباط: مطبعة دار الأمان، طبعة ١، سنة ٢٠١٥، ص٦٨ وما بعدها.

(١٦) د. عبد المجيد النجار، مشاريع الإشهاد .،، م س، ص ١٠.

وعلى أساس من هذا التشخيص، جاء تركيزُ مشاريع الإصلاح السلفي شديدًا على المضمون العقدي، بحسبه رأس الانحراف الذي اعتور فكرَ المسلمين وقوّض قيم اجتماعهم الحضاري. فانصبّت رؤى الإصلاح على وجوب الرجوع إلى أصل الوحي، قرآنًا وسنةً، والأخذ بأحكام الدين عقيدةً وشريعةً[١٧].

وقد نهضت الدعوة إلى العودة بالتديُّن تصورًا وسلوكًا إلى ما كان سببًا أولًا في نشأة الجماعة الإسلامية بالاتصال المباشر بمصدري الدين واهتداءً بنهج السلف، كمحاولة لتصحيح وضع المسلمين من انحراف عقديٍّ مجانب لأصول الدين الحنيف، حيث فشت فيهم البدعُ من محدثات الأمور[١٨].

هكذا، أوْلَتْ هذه الحركات عنايةً كبيرة لتجديد مفهوم التوحيد الإسلامي وفقًا لما كان عليه أمرُ المسلمين الأوائل، حثًّا للمسلمين على التزام الإيمان بالله وحده خالقًا ورازقًا وضارًّا ونافعًا، فاعلًا في الكون وقيومًا عليه. وهو الاعتقاد الذي يقتضي تسليمَ الوجهة لله وحده والخضوع له، خوفًا ورجاءً، بالاستغاثة والدعاء من دون أن يُشرك به شيء آخر، حيًّا أو ميتًا.. إنسانًا أو حيوانًا. كما يستدعي توحيدَ الله مُشرعًا للناس في كافة مناحي الحياة الفردية والجماعية.

٢. الإصلاح المؤسساتي: تحديث مؤسساتي بنزعة تقنوية:

بإزاء حركات الإصلاح السلفية، ومع نهاية القرن ١٩م، دشّنت السلطة المركزية للإمبراطورية العثمانية مجموعةً من الإصلاحات المؤسساتية على امتدادِ محور (إستانبول- القاهرة-دمشق). وقد استفتحت هذه الحركة بمساعي السلطان سليم الثالث في إعادة تحديث بناء عسكرية على النمط الجديد تقويةً لقدراتها ومؤهلاتها في مواجهة التحديات المحيطة بالدولة.

وقد اتسع مدى هذه الإصلاحات المؤسساتية مع التدبيرات التي اتخذها كلٌّ من السلطان محمود الثاني[١٩] (١٨٠٨-١٨٤٠) ومحمد علي الكبير[٢٠] في مصر (١٨٠٥-١٨٤٨)، استدراكًا لبعض

(١٧) د. طارق البشري، الملامح العامة..، م س، ص ٣.

(١٨) د. عبد المجيد النجار، مشاريع الإشهاد..، م س، ص ١٠.

(١٩) بخصوص تجربة الإصلاح المؤسساتي على عهد الحكم العثماني يمكن الرجوع إلى كتاب الدبلوماسي الفرنسي: أنكه لهارد، تاريخ الإصلاحات والتنظيمات في الدولة العثمانية، ترجمة: د. محمود عامر، دمشق: دار الزمان، ط١، سنة ٢٠٠٨.

(٢٠) عن تجربة محمد في الإصلاح الإداري والزراعي والصناعي والعسكري وتحديث نظم التربية والتعليم والتقاضي مع إرسال

مناحي قصور الدولة ومؤسسات الحكم، ولمواجهة تنامي تهديدات الغزو الأوروبي، لاسيما بعد اقتحام الغزو الأوربي قلب الأمة زمن حملة نابليون على مصر سنة ١٧٩٨، رغبة في الاستيلاء على أرض الشام ومصر، مما كان تمهيدًا لاستيلاء الإنجليز على أرض عدن عام ١٨٣٩م؛ وتسهيلًا لاحتلال فرنسا للجزائر وتونس والمغرب، واستعمار إيطاليا لأرض ليبيا، واقتسام الشام والعراق بين بريطانيا وفرنسا بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى"[٢١].

لقد كان في تلاحُق الهجومات الاستعمارية لأطراف الأمة الإسلامية سببٌ أساسٌ في اعتماد واقتصار رجالات الدولة على مقاربة الإصلاح المؤسساتي بالنظر إلى حلولها العملية والآنية؛ لتَتَتَابع حركات الإصلاح والتحديث من مؤسسات الجيش والدفاع باعتماد خبرات ومنهجيات وأدوات القتال الحديثة، وتمتد نحو مختلفِ البنيات الأخرى للدولة، سلطةً وتعليمًا وقضاء.

وقد أشرف على إنجاز هذه الإصلاحات رجالُ دولة ومديرو أعمال ذوو خبرة تقنوقراطية ورؤية عملية عالية؛ استجابةً لضغط ومبررات وضرورات السرعة، مما لم يترك لهم الفرصة للتفكير في ضرورة إسناد الإصلاح المؤسساتي بتأصيل معرفي ومنهجي ومواكبة ثقافية وتعليمية[٢٢].

٣. تقييم عام للخطاب الإصلاحي السلفي والمؤسساتي:

بالرغم من الدور المهم الذي لعبته خطاباتُ الإصلاحَيْن السلفي والمؤسساتي، في بعث الهمّ النهضوي وإحيائه؛ إلا إن كلا المشروعين اعتراهما العديدُ من النقص التصوري والقصور المنهجي.

فأما بالنسبة للخطاب السلفي، فكادت مُجمل قراءاته تنحصر في تشخيص مظاهر الانحراف العقدي للمسلمين، وتقهقر سلوكهم التديني والشعائري. ومع ما يمكن أن يكون لهذه القراءة من جوانب صحيحة، إلا إن تركيزَ هذا الطرح على هذه المقاربة الأحادية جعل الكثيرَ من خلاصاته موسومةً بطابع السطحية والجزئية. فالاقتناع بأن الإشكال كامنٌ في الانحراف عن الدين بمعناه الضيق، جعل أصحاب هذا التوجه يقصرون عن إدراك الإشكال التاريخي للأمة إدراكًا

البعثات العلمية للبلدان الأوربية، بما كان له انعكاس واضح على الحياة الإسلامية، ويمكن الرجوع إلى كتاب مهم في بابه للمفكر العربي: منير شفيق، تجربة محمد علي الكبير: دروس في التغيير والنهوض، بيروت: دار الفلاح للنشر، طبعة ١، سنة ١٩٩٧.

(٢١) د. عبد المجيد النجار، مشاريع الإشهاد ...، م س، ص ٤.

(٢٢) د. عبد المجيد النجار، مشاريع الإشهاد ...، م س، ص ٣٨.

نسـقيًّا، بشـكل يسـتبعد مختلـفَ الأبعـاد الحضاريـة والمهـام العمرانيـة التـي لـزم اسـتحضارُها عنـد بنـاء أي خطـابٍ إصلاحـيٍّ.

ينضـاف إلى مثالـب الخطـاب الإصلاحـي السـلفي خطأٌ تجاهـل خطر العـدوان الاسـتعماري الخارجي، وغـض الطـرف عـن التحـولات الجيو-بوليتيكيـة وأثرها في سـلوك القوى العالميـة، آنذاك، والتي اسـتبدت بهـا حـمأة الـصراع مـن أجـل احتـلال العديـد مـن الأقطـار العربيـة والإسـلامية. فمعظـم قـراءة علـماء وشـيوخ هـذا التوجـه للواقـع الإسـلامي لم تسـتطع تجـاوزَ حـدود الأمـة المعزولـة عـن محيطهـا العالمـي.

ولعـلّ في إغفـال حـركات الإصـلاح الفقهـي والعقـدي لعوامـل الخطـر الخارجـي المحيـق بالأمـة والدولـة آنـذاك، جعلهـا تسـتبعد ثقـلَ أعبـاء الدفـاع عـن الجماعـة وحمايـة الحـوزة الملقـاة عـلى عاتـق الحكـم القائـم آنـذاك. بالرغـم مـن أن الوضـعَ كان يسـتدعي مـن الجميـع الانخـراطَ والتكاتـف والاجتـماع عـلى مبـدأ حمايـة الثغـور، بـدل تعميـق خلافـات الداخـل وتناقضاتـه، بالنظـر إلى أولويـة وحـدة المصـير والـذود عـن الحمـى في وجـه الغـزاة الطامعـين في ثـروات الأمـة ومقدراتهـا[٢٣].

وهـو مـا كان يدعـو، أيضًـا، إلى ضرورة عنايـة حـركات التجديـد الفقهـي والعقـدي بالانـدراج والانسـياب ضمـنَ مجـال نفـوذ المؤسسـات المركزيـة، لتعاظـم الحاجـة إلى الإصـلاح العقـدي والفقهي في عمـق بنيـة السـلطة، لاسـيما أن تدبـيرات الإصـلاح الرسـمي كانـت مقتـصرةً عـلى الترتيبـات المؤسسـاتية دون أي تأسـيسٍ فكـريٍّ أو تأطـيرٍ نظـريٍّ مواكـب[٢٤].

هكـذا، تجسّـدت مفارقـات الإصلاحيـين "العقدي/الفقهـي" و"المؤسسـاتي/النظمي" في أن كلاهـما لم يهتـمَّا ببنـاء حركـة تجديـدٍ شـامل للجماعة ومؤسسـاتها. وحصيلـة هذا التفـاوت أن الجديد المسـتحدث لم ينبثـق انبثاقًـا تلقائيًّـا عـن القديـم المتأصـل، ليبقـى القديـمُ عـلى تقليديَّتِه وركـوده، فكرًا ومؤسسـات ورجـالًا، وبجـواره نشـأ فكـرٌ جديـد منبـت لا أصـل لـه، برجالـه ومؤسسـاته وتوجهاتـه.

فقـد ظـلَّ الجيـش القديـم قائمًـا مسـتمرًّا، وأُنشـئت بجـواره فـرقٌ عسـكريَّةٌ حديثـةٌ، كـما ظـل القضـاءُ الشرعـيُّ والتعليـم التقليـدي نشـطًا بجانـب المـدارس الحديثـة والقضـاء العـصري، فصـار الازدواج واقعًـا معاشًـا في مجمـل السياسـات المنفـذة والبنيـات القائمـة، لدرجـة أضحـى معهـا الازدواجُ منهجًـا في إنفـاذ مطالـب الإصـلاح.

(٢٣) د. طارق البشري، الملامح العامة..، م س، ص٢.

(٢٤) د. طارق البشري، الملامح العامة..، م س، ص٥.

ومـما زاد واقـعَ الانفصـام، هـذا، تزامنُـه مـع تنامـي النفـوذ الأوربي في الوطـن العـربي، في مختلـف المجـالات والأنشـطة البنكيـة والقانونيـة والسياسـية والعلميـة والتربويـة.. وهلـمّ جـرا.

حالـة الانفصـام بـين حركتـي "الإصـلاح المؤسسـاتي" و"الإصـلاح السـلفي" فرَضَـت نوعًـا مـن الازدواج بـين البنيـات التقليديـة والمؤسسـات الحديثـة، نظـمًا وفكـرًا. فأضحـى القديـمُ أبـترَ مقطوعًـا لم يفـض إلى جديـدٍ مـن صُلبـه ومائـه، كـما بـات الجديـدُ أجنبيًّـا لقيطًـا مسـتدعًى مـن نسـق عقـدي وسـياق حضـاري وشرط تاريخـي مختلـف. فوجـدت الأمـةُ نفسَـها آنـذاك أمـام مفارقـة حضارية كـبرى، عنوانها: عقـم الأصيـل الراكـد، وغربـة الدخيـل الوافـد.

ولم يحـل القـرن ٢٠، حتـى كانـت البيئـةُ الاجتماعيـة والفكريـة متصدعـةً بـين قـرن أبـتر وآخـر لقيـط أعقبـه، فورثـت حـركات الإصـلاح الإسـلامي واقـعَ مجتمعـين يعيشـان تحـت سـقف واحـد[٢٥]. فـكان عليهـا أن تُلئـمَ صدعَـه وأن تجـدّد قديمَـه وتؤصِّـل حديثـه[٢٦].

◄ ثانيًا: الخطابُ السلفيُّ النهضويُّ ومحاولات رأب الصدع الحضاري:

مـع انهيـار الإمبراطوريـة العثمانيـة وقصـورِ الإصلاحَـيْن: السـلفي والمؤسسـاتي، تبلـورت موجـة إصلاحيـةٌ ثانيـةٌ سـعت إلى اسـتدراكِ الوضـع المـأزوم للأمـة. وقـد حاولـت هـذه الحركـةُ بنـاءَ خطـاب إصلاحـيٍّ يتجـاوز عطـب سـابقتها، خاصـة بمعالجـة وهـم التناقـض بـين الأصيـل عقيـدةً وتشريعًـا وأخلاقًـا، والوافـد فكـرًا وترتيبًـا وتقنيـةً.

1. التجديد السلفي النهضوي: هموم تجديدية ومجهودات ممانعة:

بـرزت حركـةُ الإصـلاح السـلفي النهضـوي في لحظـةٍ مـا لبـث فيهـا الغـزوُ الأوربيُّ أَنْ أحكَـمَ سـيطرته عـلى قلـب الأمـة الإسـلامية (القاهـرة – دمشـق - إسـتنبول)، ليهيمـن فيـما بعـد عـلى العديـد مـن أقطـارِ الوطـن العـربي، شرقًـا وغربًـا.

بـل جـاوز تغلغلُـه مجـردَ السـيطرة العسـكرية والهيمنـة السياسـية والاسـتغلال الاقتصادي، إلى بسـط النفـوذ الفكـري والاسـتعمار الثقـافي؛ مـن خـلال العمـل عـلى إعـادة تشـكيل المؤسسـات الاجتماعيـة والتعليميـة والثقافيـة وفقًـا لنموذجـه الحضـاري، وبمـا يخـدم مصالحَـه الآنيـة ويؤبدهـا.

(٢٥) د. منير شفيق، الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات، الكويت: دار القلم، طبعة ١، سنة ١٩٨٦.

(٢٦) د. طارق البشري، الملامح العامة..، م س، ص ٨.

كـما حمـل الغـزو الاسـتعماريُّ للوطـن العـربي وللعـالم الإسـلامي تحدِّيًـا آخـرَ مـا كان للمسـلمين سـابقة عهـد بـه، وهـو خطـرُ التفتيـت السـياسي لوحـدة الكيـان الاجتماعـي والسـياسي للأمـة، لتتمـزق وحـدة الجماعـة السياسـية والتاريخيـة إلى كيانـات دولتيـةٍ مجـزَّأة مفتقـرة للشرعيـة التاريخيـة والاجتماعيـة[٢٧]. بمـا حـال دون أن تُمـارس الجماعـة سـلطانَها عـلى إقليمهـا وشـعبها، وتبـاشر سـيادتها عـلى مواردِهـا وإمكاناتهـا وتراثهـا.

وعـلى خـلاف التحديـات التـي تصـدّت لهـا حـركاتُ الإصلاحَـيْن السـلفي والمؤسسـاتي مـن بـدعٍ وخرافـاتٍ وأخطـارِ احتـلال، ندبـت الحـركات السـلفية النهضويـة نفسَـها لمواجهـة خطـر موجـات التبشـير التـي تؤمنهـا بعثـات مسـيحية أوروبيـة وأمريكيـة.

كـما عملـت عـلى ممانعـة أطروحـات أيديولوجيـات وفلسـفات ماديـة ولادينيـة مسـكونة بنـوازع تقليـد النمـوذج الغـربي في العيـش والحيـاة. خاصـة وأن هـذه البعثـات قـد يـسّرت تبعيـة المجتمعـات والـدول العربيـة للغـرب، مـما كـرّس مزيـدًا مـن الصـدع الاجتماعـي والسـياسي في الجماعـة العربيـة الإسـلامية بـين نظـم وأفـكار موروثـة وأخـرى وافـدة[٢٨].

بيـد أن مـا ميّـز حركـة الإصـلاح النهضـوي، وبخـلاف سـالفتها، هـو أنهـا انبعثـت في منطقـة القلـب مـن الأمـة العربيـة الإسـلامية؛ حيـث رحـل العلامـةُ جـمال الديـن الأفغـاني (١٨٣٩-١٨٩٦) مـن الهنـد إلى مـصر،[٢٩] ليُؤسـس رفقـة تلميـذه محمـد عبـده[٣٠] (١٨٤٩-١٩٠٥) مجلـة العـروة الوثقـى ذات الصيـت الذائـع، وقـد سـار عـلى نهجهـما العديـدُ مـن رواد الفكـر والإصـلاح، ويمكـن أن نذكـر مـن بينهـم العـالمَ محمـد رشـيد رضـا (١٨٦٥-١٩٣٥).

وبلا شك فقد امتدت هذه الحركة إلى حدود المغرب الأوسط والأقصى؛ إذ استقطبت اهتمامات رجالات الفكـر والحـركات الاسـتقلالية من قبيل العـالم الجزائري عبد الحميـد بن باديـس (١٨٨٩-١٩٤٠) والفقيه التونـسي الطاهـر بـن عاشـور (١٨٧٩-١٩٧٣) والمقاصـدي المغـربي عـلال الفـاسي (١٩١٠-١٩٧٤) وغيرهم.

---

(٢٧) د. منـير شـفيق، التجزئـة والدولـة القطريـة: قـراءة اسـتطلاعية، القاهـرة: دار الـشروق، طبعـة ١، سـنة ٢٠٠١، ص ٢٨ وما بعدها.

(٢٨) د. طارق البشري، الملامح العامة...، م س، ص ٩.

(٢٩) راجـع ترجمـة مسـتفيضة للإمـام جـمال الديـن الأفغـاني باعتبـاره رائـدًا مـن رواد الفكـر الفلسـفي الإسـلامي المناهـض لنزوعات التشـويه والتزييـف. د. محمـد عـمارة، جـمال الديـن الأفغـاني: موقـظ الـشرق وفيلسـوف الإسـلام، القاهـرة: دار الـشروق، طبعـة ٢، سـنة ١٩٨٨.

(٣٠) حـول السـيرة الفكريـة والفقهيـة التجديديـة يمكـن الرجـوع إلى كتـاب الشـيخ رشـيد رضـا تلميـذ الشـيخ محمـد عبـده: السـيد

وعمومًا، يمكن إجمالُ دعوة جمال الدين الأفغاني الإصلاحية في أربعة مبادئ:

(أ) أولها: الالتزامُ بمبادئ الإسلام والاقتداء بسلف الأمة.

(ب) ثانيها: تحرير الأمة من الاستبدادين الداخلي والخارجي.

(ج) ثالثها: توحيد الأمة في جماعة إسلامية واحدة.

(د) رابعها: الأخذ بأسباب القوة من العلوم والنظم الغربية[٣١].

بيد أن أهمَّ ما شغل الأفغاني هو مسألة "وحدة المسلمين"، والتي كان يتوقع بأنها السبيل الأمكن لمقاومة ما يتهدّد الأمة من أطماع دولية تُحيط بها. لذلك ما فتئ الأفغانيُّ ينبّه إلى ضرورةِ توثيق العرى بين المسلمين وغير المسلمين في الأوطان الإسلامية، داعيًا إلى نبذِ كلِّ سُبُل الخصومات والخلاف بين كافة الجماعات الفرعية للأمة الإسلامية؛ معتبرًا أن المصالحةَ والوحدة شرطٌ حاسم لتأليف الدولة الإسلامية، وتحريرُ الوطن من الاستعمار الخارجي ومن أُسر التقليد وأغلال البدع وآصار التعصب الأعمى.

لقد كانت عنايةُ الأفغاني بمقاومة الاستعمار الغربي بارزةً لتفطّنه المبكر بسعيِ القُوَى العالمية للقضاء على الشخصية الإسلامية الجامعة لوحدة المسلمين في رابطة واحدة؛ كما كان من بين الأوائل المناهضين لمحاولات المشايعين للاستعمار والتغريب، إفسادًا لعقيدة المسلم ودحضًا لحضارتهم. فهو من اشتهر بأحد أهم كتب "الرد على الدهريين" الذي ضمّنه طرحًا حجاجيًّا فلسفيًّا وعقديًّا معتبرًا ردًّا على الشبهات التي كان يُوردها البعضُ على عقيدة الإسلام واستواء رؤيته للغيب والكون والحياة[٣٢].

وعلى ذات النهج، صاغ محمد عبده الكثيرَ من أدبياته منتقدًا التقليد والمقلدين، معتبرًا أن رأس البلوى في فشُوِّ التقليد وتناقضه مع العقل والتفكير العلمي وتنافيه مع الطبيعة العامة

محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام: الشيخ محمد عبده، القاهرة: دار الفضيلة، الجزء ١، طبعة ٢، سنة ٢٠٠٦، ص ص ٨-٢٧.

(٣١) د. أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، طبعة ٣، سنة ١٩٧٥، ص ٦٣.

(٣٢) اشتهر المجدد جمال الدين الأفغاني بهذه الرسالة القليلة الحجم العظيمة الفائدة، وهي في أصلها رد على مذهب النيشرية وعقائد النيشريين بعدما ذاع صيتهم في بلاد الهند ووسط العديد من المسلمين. وقد دبّج الإمام هذه الرسالة، وفقًا لما وضحه الشيخُ محمد عبده، لجواب السيد مولوي محمد واصل مدرس الفنون الرياضية بمدرسة الأعزة بمدينة حيدر آباد. انظر: السيد جمال الدين الأفغاني، رسالة الرد على الدهريين، ترجمة: الشيخ محمد عبده. ود. عارف أفندي أبي تراب، مصر: مطبعة الموسوعات، طبعة ٣، بدون تاريخ، ص ٢٥ وما بعدها.

للإسلام، وقابليته للتنزيل في كل الظروف. فجاءت كتبه مهمومةً بنبذ التعصب وضيق الأفق، مناديًا بضرورة:

"تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريق سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب المعارف إلى الينابيع الأولى، واعتبارها من ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله لترد من شطَطِه وتقلل من خلطه وخبطه، وأنه على هذا الوجه يعد صديقًا للعلم، باعثًا على البحث في أسرار الكون، داعيًا إلى احترام الحقائق الثابتة"[٣٣].

لقد كان مشروعُ محمد عبده مشروعًا إصلاحيًّا تربويًّا تحريريًّا للعقول والنفوس، طلبًا للمعارف والعلوم بالتوافق مع ما تقتضيه الأصولُ الشرعية، بالرغم مما أخذ عليه من ركب بعض "الشطط" العقلي مداراةً للأجنبي[٣٤].

وعلى درب الأفغاني وعبده، صار محمد رشيد رضا مستنًّا بنهجهما خلالَ الثلاثين عامًا التي تلت وفاة شيخه محمد عبده (سنة ١٩٠٥م)، إلا أن اجتهاداته سرعان ما دنت من الآراء الفكرية لشيخ الإسلام ابن تيمية، لتفتح أطروحات رضا المتأخرة الصلة مجددًا بين حركة الإصلاح والتوجه السلفي.

ومع بروز الفكر الإسلامي المقاوم مع جمال الدين الأفغاني، وتبلوُر الفكر الإسلامي المتجدد المورقة فروعُه مع أدبيات محمد عبده واجتهاداته، وبعد إضافات محمد رشيد رضا التأصيلية؛ برزت، كذلك، من أرض الهند البعيدة أطروحات المفكر الإسلامي الشهير محمد إقبال[٣٥] (١٨٧٣-١٩٣٨)، خاصة في كتابه "تجديد الفكر الديني في الإسلام"[٣٦].

وقد اعتنى محمد إقبال ضمن هذا الكتاب بمعالجة إشكالية الثنائيات التي شوّشت على

(٣٣) الشيخ محمد عبده، الأعمال الكاملة، تحقيق: د. محمد عمارة، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات، الجزء ٢، سنة ١٩٧٢، ص ٣١٨.

(٣٤) راجع ترجمة الشيخ محمد عبده في: الأعمال الكاملة، م س، ص٣٠٢.

(٣٥) عن سيرة وفلسفة الفيلسوف محمد إقبال يمكن الرجوع إلى: د. عبد الوهاب عزام، محمد إقبال: سيرته وفلسفته وشعره، القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، طبعة ١، سنة ٢٠١٤.

(٣٦) حاول الفيلسوف المسلم محمد إقبال من خلال هذا الكتاب، وهو في الأصل محاضرات كان ألقاها في مدارس حيدر آباد وعليكرة، بناء فلسفة إسلامية جديدة تجمع بين المأثور عقديًّا وتشريعيًّا وحديث المعرفة الإنسانية القائمة. د. محمد إقبال،

المسلمين رؤيتهم (من قبيل: ثنائية الروح/المادة، ثنائية الدين/الدولة، ثنائية القديم/الجديد، ثنائية الأصيل/الدخيل...)، وهي ثنائيات وضعت في سياق متعارض لا يمكن معه الجمعُ بينها في إطار ناظم متناسق، مما أدّى إلى سقوطِ المسلم في أوهام اللاأدرية والحيرة بين طرفي نقيض لم يسعه الجمع بينهما. فجاءت أطروحةُ محمد إقبال مؤكدةً على أن الإسلام جامع بين الدولة والدين وبين العبادة والعمل، لا على المستوى السلوكي والأخلاقي فقط، وإنما على المستوى التصوري والفلسفي أيضًا[٣٧].

ومما حمل محمد إقبال على الكتابة في هذا الباب، عنايتُه بالإجابة على حاجة الإنسان المعاصر إلى النّهل من تصور وتفسير روحي للكون يعوّضانه بؤسَ الوعيِ المادي المتلبس بالحضارة الغربية؛ إذ تفطّن محمد إقبال، مبكرًا، إلى أن الحضارةَ الغربية قصرت عن تحرير رُوح الفرد بوضعِ مبادئ أساسية تُوجه تطورَ الإنسان على هديِ مثاليَّة تعلوه؛ إذ نأت عن أن تجعل البعدَ الجواني والروحي للإنسان عاملًا مؤثرًا في الوجود المادي؛ وذلك على عكس ما حصل بالنسبةِ للمسلمين، حيث يرتبط الدين بواقع الحياة ويُعد أحدَ أهم أسباب نهوضِ الأفراد وبناء المجتمعات[٣٨].

وآية ارتباط الدين بالواقع عند محمد إقبال منهجيًّا تتجلى في أنَّ الإسلام جاء مرحبًا ومتبنيًا لمبدأ "التجريب"؛ من حيث إنه مبدأٌ مؤسس للمعرفتين الدينية والعلمية، على خلاف ما شهدته الحضارةُ الغربية من انفرادٍ للعلم بالمنهج التجريبي دون المعرفة الدينية.

٢. السلفية النهضوية وافتعال خطاب إسلامي "معصرن":

يرى العديد من الباحثين المهتمين بأطروحات التحرّر النهضوي بصفة عامة، من حيث ما كان لمجراها من أثر في الأمة نهوضًا بحالها ودفعًا لها نحو أفق التحضر، بأنها لم تنته إلى تحقيق ما قصدته؛ إذ إن وضع الأمة لم يختلف كثيرًا عما كان عليه حالها في منتصف القرن ١٨م، فلا زال مطلب الحرية الفكرية والسياسية قائمًا، كما يبدو أن مطلب "وحدة الأمة" مطلبًا بعيد المنال، بعد أن أمعنت القوى العالمية معاول الهدم بالتجزيء والتشتيت في جسد الوطن الواحد، فضلًا

تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة: عباس محمود، مصر: دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، طبعة ٢، سنة ٢٠٠٠، ص ٤.

(٣٧) د. طارق البشري، الملامح العامة...، م س، ص ١٦.

(٣٨) فقد أُثر على محمد إقبال أنه قال: "صدقوني فإن أوروبا اليومَ هي أكبر عائق في سبيل الرقي الأخلاقي للإنسان". د. طارق البشري، الملامح العامة...، م س، ص ١٦.

عن عدم قدرة أبناء الأمة الأخذ بأسباب العلم وجديد الصناعات، بما يبرر طرحَ السؤال مجددًا عن النجاحات التي حققتها السلفية النهضوية؟[٣٩]

ويبدو أن جزءًا من الإشكال الذي اعترض الأطروحةَ السلفية النهضوية مرتبطٌ، كما سالِفَتُهَا، بافتقاد المكنة على إنجاز تشخيص شامل وعميق لأسباب التخلف في الواقع الإسلامي، والتي تتجاوز حدود القراءة السياسية. فبإعمال شيء من التأمل يتبين أن ما توقف عنده هؤلاء المفكرين من أسباب هي في حقيقتها مظهرٌ من مظاهر الأزمة وليست سببًا لها. وقد كان هذا المأخذ من أبرز الانتقادات التي وجّهها الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور لرواد السلفية النهضوية؛ إذ يقول:

"إن النتيجة في موضوع سبب تأخر المسلمين كانت سلبًا؛ لأنه [أي محمد عبده] تناول عرضًا من أعراضه، ومظهرًا من مظاهره، وهو الجمود. ولم يتوصل إلى العوامل التي فتحت للجمود مداخلَ إلى النفوس وهيأتها للانطباع به، (...)، [وكان] في ذلك بمنزلة من يدعو المريض ليصح، ويدعو المغمى عليه ليفيق؛ دون أن يحاول معرفةَ ما تسبب في مرضه أو الإغماء عليه، ودون أن يعرف ما هو الأجدى في نقله من حال النوم إلى اليقظة، ومن حال الغيبوبة إلى الشعور"[٤٠].

إلا إن ما أودّ التوقُّف عنده بمناسبة تقييم هذا الخطاب، هو ما اشتهر به رواده من دعوة للإفادة من الغرب؛ حيث كانت هذه الدعوة، في مجملها، طبعها طابع السطحية والتعجل. وهي دعوةٌ نشئت عن انفعالٍ انبهاريٍّ بما وصلته حضارة الغرب من علوم وصناعات ونظم وساسات. وهو انبهار حجب عن العقل المسلم، آنذاك، الخلفيات العقدية والتحيزات الثقافية الكامنة وراء مظاهر الحداثة والتقدم الغربيين[٤١].

ويبدو أن ما حمل مفكري هذا الخطاب على الدعوة إلى الاستفادة من الغرب شعورٌ دفينٌ بالتَّصَاغُر إزاءَ النموذج الحضاري الغربي مع افتتان به. هذان الانفعالان العاطفيان حالَا دون

(٣٩) د. عبد المجيد النجار، مشاريع الإشهاد ..، م س، ص ١٥٤.

(٤٠) الشيخ محمد الفاضل بن عاشور، روح الحضارة الإسلامية، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، طبعة ١، سنة ١٩٩٢، ص٥٣-٥٨.

(٤١) لقد وقع قطاع واسع من المفكرين المسلمين، بوعي منهم أو بدون وعي، أسرى التحيز للنموذج الغربي المؤمن بمركزية الغرب وإطلاقيته العلمية والعالمية، لدرجة أضحى الغرب نقطة مرجعية صامتة. لمزيد من الإطلاع على هذه الإشكالية يمكن الرجوع إلى: د. عبد الوهاب، العالم من منظور غربي، المسيري، القاهرة: دار الهلال، طبعة ١، سنة ٢٠٠١، ص ص ٢٥٣-٢٧٣.

قدرة المسلمين على صياغة منهج يؤطر مسلكَهم في الإفادة من الغرب والأخذ عنه، بمنطق نقدي يُفرز ما يمكن استجلابُه مما لا يلزم اقتباسه[٤٢].

فقد جرت دعوةُ مفكري الخطاب السلفي النهضوي في الإفادة من علوم الغرب وخبراته على غير مجرى المسلمين في العصور الأولى، حين احتاجوا إلى علومِ الأوائل؛ ذلك أنهم ما أقبلوا على علوم الآخر وترتيباته إلا من خلال تصورٍ ومنهج محكمين، بما يُشبه المصفاة التي لا يلجها سوى ما يُقدّر نفعه بعد تجريده من أوضاره الثقافية وخلفياته العقدية المخالفة لهدي الإسلام ورؤيته للعالم، فتأخذ العلومُ بنية أخرى وتصاغ صياغة مغايرة لما كانت عليه عند أهلها، مثلما وقع بالنسبة لعلوم المنطق والفلك والفلاحة المستجلبة من حضارة اليونان، وفي هذا الصدد يقول مؤسس "علم العمران" ابن خلدون:

"كان النظرُ فيها عندهم [أي عند أهلها] عامًّا في النبات من جهة غرسه وتنميته، ومن جهة خواصه وروحانياته ومشاكلته لروحانيات الكواكب والهياكل المستعمل ذلك كله في باب السحر. ولما نظر أهلُ الملّة فيما اشتمل عليه هذا الكتاب (كتاب الفلاحة النبطية) وكان باب السحر مسدودًا، والنظر فيها محظورًا، فاقتصروا منه على الكلام في النبات من جهة غرسِه وعلاجه، وما يعرض في ذلك، وحذفوا الكلامَ في الفن الآخر منه جملة"[٤٣].

لقد كان لغياب تصوُّر واضح ومنهج ناظم تأطيرًا لطريقة الاستفادة من الغرب والاقتباس عنه - أثرٌ بالغٌ في تكريس استنساخ الغرب من دون وعي بمظاهر أزمته، خاصَّة فيما يتعلق بالقسم الثقافي والنظم الاجتماعية[٤٤]. فلاقت نظريةُ داروين في التطور وتحديد أصل الأنواع ترحيبًا وإعجابًا وتأصيلًا من قبل العديد من الأعلام في غفلة منهم عن جذورها الأيديولوجية الضاربة في المادية والعلمنة.

ويجدر بنا، في هذا الصدد، تذكُّر استمراء الطهطاوي للعديد من عادات الأوروبيين وتقاليدهم، من بينها مراقصة الرجال للنساء، على عكس الرقص العربي/المصري الذي رأى بأنه:

---

(٤٢) د. عبد المجيد النجار، مشاريع الإشهاد ..، م س، ص ١٦٨.

(٤٣) عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، اعتناء ودراسة: أحمد الزعبي، بيروت: شركة دار الأرقم ابن أبي الأرقم للطباعة والنشر والتوزيع، طبعة ١، سنة ٢٠٠١، ص ٥٤٨.

(٤٤) د. عبد المجيد النجار، مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، طبعة ١، سنة ١٩٩٢، ص ٧٣ وما بعدها.

"فبخلاف الرقص في أرض مصر، فإنه من خصوصيات النساء؛ لأنه لتهييج الشهوات؛ وأما في باريس فإنه نمط مخصوص لا يشتم منه رائحةُ العهر أبدًا، وكل إنسان يعزم امرأة يرقص معها، فإذا فرغ الرقص عزمها آخر للرقصة الثانية. وهكذا، سواء كان يعرفها أو لا، وتفرح النساء بكثرة الراغبين في الرقص معهن، ولا يكفيهن واحد ولا اثنان، بل يحببن رؤيةَ كثير من الناس يرقص معهن للسآمة من التعلُّق بشيء واحد"[٤٥].

وقد اشترك الطهطاوي مع خير الدين التونسي في الدعوة إلى تبني الأنظمة القانونية والسياسية والاجتماعية المعتمدة في فرنسا، والقائمة على الحرية، وأقاما في ذلك المشاريعَ العملية، من دون إدراك منهما بأن تلك التراتيب والتنظيمات متضمنة لنموذج ثقافي مفارق لروح الثقافة الإسلامية، ومقومات البناء المجتمعي للأمة العربية الإسلامية وخبرتها في التاريخ[٤٦].

وقد بلغت هذه الدعوة، آنذاك، ذروتها مع السيد أحمد خان الذي دعا صراحةً إلى أن يكون استنساخُ الثقافة الغربية استنساخًا حرفيًّا في مجمل الترتيبات والنظم التربوية، وفي المجالات الاجتماعية والثقافية. ولم يكلف نفسه عناءَ تقليب النظر في ضرورة "إخضاع النظام التعليمي الغربي لطبيعة المجتمع الإسلامي، (..)، ولم يفكر في سبكه سبكًا إسلاميًّا، كما لم يفصله عن الحضارة الغربية وروحها المادية (..)، بل إنه استورد هذا النظامَ من الغرب بتفاصيلِه وخصائصه وروحه وطبيعته، ومع الحضارة التي تكتنفه"[٤٧].

لتنتهي هذه المحاولة النهضوية إلى ما يُقارب ما انتهت إليه المحاولة الأولى، وهو تكريسُ انقسام المجتمع العربي على نفسه؛ بسبب افتقار نُخبه إلى بلورة مشروع مجتمعي منسجم مع رؤيته للكون، ومواكب لمفهومه عن التاريخ وسنن حركته، مع انفتاح على العالم يراعي تمايزَ التجارب المجتمعية، انفتاحًا يضيف إلى الإنسانية من موقع خصوصية النماذج الحضارية وتمايز الخبرات التاريخية والثقافية.

---

(٤٥) رفاعة رافع الطهطاوي، تخليص الإبريز في تلخيص باريز، مصر: كلمات عربية للترجمة والنشر، دون طبعة، سنة ٢٠١٢، ص ١٣٧.

(٤٦) د. محمد محمد حسين، الإسلام والحضارة الغربية، بيروت: دار الإرشاد، طبعة ١، سنة ١٩٦٩، ص ٢٨ وما بعدها؛ ود. معن زيادة في مقدمة، أقوم المسالك في معرفة الممالك، لخير الدين التونسي، تحقيق معن الزيادة، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، طبعة ٢، سنة ١٩٨٥، ص ٨٩ وما بعدها.

(٤٧) د. أبو الحسن علي الحسني الندوي، الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية، الكويت: دار القلم، طبعة ٤، سنة ١٩٨٣، ص ٧٥-٧٦.

ثالثًا: دورة الإسلام الحركي: الإسلام بوصفه أيديولوجيا:

استُأنفت حركات التجديد والإصلاح في الوطن العربي بعد تبني العديد من أبناء الأمة العربية لخطاباتٍ وأشكال جديدة من العمل في مواجهة تنامي التحديات والمشاكل. وقد كانت الحركةُ الإسلامية إحدى أهمِّ الملامح البارزة في الواقع العربي.

1. سياق الخطاب الحركي الإسلامي ومضمونه:

مع نهايات عشرينيات القرن الماضي، أصبح وضعُ الأمة مقلقًا في وجودها السياسي؛ لما آلت إليه من واقعِ تشتتٍ وتجزئةٍ، كما أن كيانَها العقدي أضحى مهدّدًا في صفائِه بسبب تغلغل قيم التغريب المخترق لنسيجِها الاجتماعي وبنائِها الأخلاقي، بما أدى إلى سحبِ الدين من موقع الحياة العامة ليصبحَ محضَ شأن شخصي من شؤون الفرد في علاقته بربه، لتحلّ فيما بعد القيمُ والترتيبات الغربية محلَّ النموذج العربي/الإسلامي في إدارة الحياة وتدبير شؤونها[٤٨].

إذ بدا أن تيارات التوجه العلماني تعمل بإصرارٍ من أجل السيطرة على أوضاع المجتمع كاملة، وصوغ المؤسسات الاجتماعية ومؤسسات الدولة بطابع حداثي معاصر. فتم فصلُ الدين عن باقي أوضاع المجتمع، في الوقت الذي تحرّرت فيه حركاتُ التبشير المسيحي الأوربي والأمريكي من خوفها إزاءَ المسلمين[٤٩].

هذا فضلًا عن وضع جيوستراتيجي للأمة ترزح فيه تحت نير الاستعمار وأسر التبعية، تُوِّجَ باستعمار إحلاليٍّ للكيان الصهيوني الغريب عن جسم الأمة في قلب الوطن العربي، لأسباب تخدم قوى الهيمنة والإمبريالية العالمية. ولوصف هذا السياق يقول حسن البنا، أحدُ أبرز مؤسسي الحركة الإسلامية:

"كونوا صرحاء في الجواب، وسترون الحقيقةَ واضحةً أمامكم، كل النظم التي تسيرون عليها في شؤونكم الحيوية نظم لا تتصل بالإسلام، ولا تستمد منه، ولا تعتمد عليه: نظام الحكم

---

(٤٨) راجِع في وصف حال الأمة كلاً من: منير شفيق، الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات: ثورات- حركات- كتابات، لبنان: الناشر للطباعة والتوزيع، طبعة ٣، سنة ١٩٩١، ص ٣١؛ ود. محمد عمارة، الصحوة الإسلامية والتحدي الحضاري، بيروت: دار الشروق، طبعة ٢، سنة ١٩٩٧، ص ٤٣.

(٤٩) د. طارق البشري، الملامح العامة... م س، ص١٩.

الداخلي، نظام العلاقات الدولية، نظام القضاء، نظام الدفاع والجندية، نظام المال والاقتصاد للدولة والأفراد، نظام الثقافة، والتعليم، بل نظام الأسرة والبيت، بل نظام الفرد في سلوكه، والروح العامة التي تهيمن على الحاكمين والمحكومين، وبشكل عام مظاهر الحياة على اختلافها، كل ذلك بعيد عن الإسلام وتعاليم الإسلام"[٥٠].

وعلى نفس هذا المنوال نسج الشيخُ المودودي صورةً للواقع الإسلامي قائلًا:

"إن القوانين الإسلامية معطّلة كلها على وجه التقريب، ولا يزيد ما هو نافذ من المبادئ الإسلامية في شؤون الحياة المختلفة من الأخلاق والاجتماع والاقتصاد وما سواها على قدر خمسة في المائة، وإن البيئة غير الإسلامية والتربية اللادينية والتعليم العلماني قد جعلت العقولَ والأذهان غيرَ مسلمة بصورة كلية أو جزئية"[٥١].

وبناءً على هذا التشخيص، جاءت دعوة البنا مؤكدةً الحلقة الرئيسة في فكر الحركة الإسلامية ومواقفها، والمتمثلة في مبدأ "شمول الإسلام"، أي الدعوة للإسلام الشامل لكل أوضاع الكون والمجتمع والفرد، والإسلام الجامع لكل أطرافِ الحياة، أي الإسلام المهيمن على كل شؤون البشر عقيدة وشريعة وسلوكا:

(أ) فبالعقيدة تتحدد نظرة الإنسان للكون وموقعه في حركة التاريخ.

(ب) وبالشريعة تتحدد له أسس نظرته إلى المجتمع، وموقع الفرد من الجماعة، والتوازن الواجب بين الحقوق والواجبات بين الناس.

(ج) وبالأخلاق تتحدد له أسسُ نظرتِه إلى غيره من الأفراد والجماعات وأساليب تعامله مع الغير.

فالإسلام فلسفةٌ وقانونٌ وأخلاق، وهو مؤطرٌ لعقلِ الإنسان ومهيمنٌ على قلبِه[٥٢].

وإن كانت شمولية الدين حقيقةً من حقائق الإسلام وخاصية من خصائصه، فإن ما آل إليه حالُ المسلمين قد حصل بسبب تغافلهم عن هذا المبدأ، لتجري أذهانهم ظنًّا بأن الحياة لا

(٥٠) حسن البنا، مجموعة الرسائل، بيروت: المؤسسة الإسلامية للطباعة والنشر، دون طبعة، دون تاريخ، ص٩٦.

(٥١) أبو الأعلى المودودي، نحن والحضارة الغربية، بيروت: مؤسسة الرسالة، دون طبعة، دون تاريخ، ص ص ٣١٧-٣١٨.

(٥٢) د. طارق البشري، الملامح العامة.. م.س، ص٢٠.

تدخل ضمنَ مجال الدين وتأطيره، ليتلوها مدٌّ علماني يُؤكد هذا المنزعَ ويكرس وجودَه في الواقع. هكذا، وفي مقابل الطرح العلماني، ركّز الإسلاميون على ضرورة تقديم الإسلام بوصفه:

"نظامًا شاملًا يتناول مظاهرَ الحياة جميعَها، فهو دولة ووطن، أو حكومة وأمة، وهو خلق وقوة أو رحمة وعدالة، وهو ثقافة وقانون أو علم وقضاء، وهو مادة وثروة أو كسب وغنى، وهو جهاد ودعوة أو جيش وفكرة، كما هو عقيدة صادقة وعبادة صحيحة سواء بسواء"(٥٣).

ولا يقتضي هذا التصور ضرورة، حسب نخبه، أن البيان الإلهي قد حدّد وجهةَ الحياة الإنسانية في جزئياتها وتفاصيلها، وإنما معنى مبدأ الشمولية أن الوجهة الدينية قد حُدّدت في قسماتها العامة جميعًا، بحيث لم تبق قسمة منها غفلًا عن البيان.

وفي نطاق ذلك البيان الكليّ الشامل، فإن بعض مناحي الحياة جاء فيها البيانُ ينهج منهج التفصيل والتحديد، بينما تُرك بعضها الآخر لاجتهاد الإنسان كي يفصل الكلي في نطاق شمول البيان الإلهي، وبحسب ما تقتضيه ظروفُ الزمان والمكان.(٥٤)

لقد كان التأكيدُ على هذا المعنى الشامل للإسلام بمثابة الإجابة الصحيحة التي تطلبها الواقع السياسي والثقافي للأمة العربية، عندما بدأ يدبُّ في الأمة العربية الإسلامية فكرةَ إضمار الإسلام وحصره في إطار العلاقة الباطنية بين الفرد وربه، وفي تقييده في حدود العبادات فقط، وإقصائه من أن يكون حاكمًا لنظام المجتمع وموجّهًا لعلاقاته، بما يفارق البناءَ التاريخي والاجتماعي للأمة العربية الإسلامية، والتي كان الإسلامُ أحدَ مكوناتها الأساس. فالأمة العربية ما تشكلت إلا بنُزول الإسلام فيها، وكأنها أمة تشكلت على عين من الإسلام، فامتزجت به واختلط بها.

وفي ضوء من هذه الرؤية، تبنّت الحركةُ الإسلامية أحدَ أهم مقومات رؤيتها السياسية وهي: مبدأ إسناد الحاكمية لله، بمعنى أن تؤول الحاكميةُ لله وحده في جميع مجالات الحياة البشرية؛ وأنَّ تحققَ عقيدة الإسلام لا يتمُّ بمجرد القيام بالعبادات؛ لأن طاعة الله واجبة في شؤون الحياة جميعها .

(٥٣) د. حسن البنا، مجموعة الرسائل، بيروت: المؤسسة الإسلامية للطباعة والنشر، دون تاريخ، ص ٢٦٨.

(٥٤) د. عبد المجيد النجار، مشاريع الشهود ...، م س، ص ٢٠٧.

فالتشريع لا ينفصل عن الإيمان، والشريعة لا تنفصل عن ذكر الله، وفروض الإسلام لا تتم إلا بإقامة النظام الإسلامي المتكامل الجامع.

وقد تردّد مفهوم الحاكمية كثيرًا في المشروع الحركي الإسلامي، خاصة مع المودودي وسيد قطب. والإذعان لمبدأ الحاكمية الإلهية يقتضي خضوعَ كل مسلم للأحكام الإلهية وحدها دون غيرها، فلا يتخذ مسلكًا في حياته غير المسلك الذي تأتي به أوامر الله وتحذر نواهيه. بحيث تكون الأمةُ الإسلامية خاضعةً في نظمها وقوانينها التي تنظم شؤون حياتها للقانون الإلهي، دون أن يُستبدل أي شيء منها بقوانين أخرى تُنشِؤها إنشاءً أو تستدعيها عن أنظمة أخرى. حتى ينتهي الأمر إلى أن يكون قانون الله تعالى هو القيم الوحيد على الحياة. وفي مثل هذا الأمر يقول المودودي:

"ليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو حزب، أو لسائر القاطنين في الدولة نصيبٌ من الحاكمية، فإن الحاكم الحقيق هو الله، والسلطة الحقيقية مختصة بذاته تعالى وحده، والذين من دونه في هذه المعمورة إنما هم رعايا في سلطانه العظيم. ليس لأحد من دون الله شيء من أمر التشريع، والمسلمون جميعًا ولو كان بعضهم لبعض ظهيرًا لا يستطيعون أن يشرعوا قانونًا، ولا يقدرون أن يغيروا شيئًا مما شرع الله لهم".[٥٥]

ويتضح هذا الملمح جيدًا، حين مطالعة اجتهادات الشهيد سيد قطب، والتي تناول فيها مفهومَ الحاكمية. فقد كان يرى أن الشهادة بمبدأ التوحيد لا تكتمل إلا بالإقرار بردّ الحاكمية لله وحده، ليكون بذلك كلُّ من وضع تشريعًا أو قانونًا لمجتمعه بمثابة المعتدي على سلطان الله بادعاء الحاكمية لنفسِه، وأن كلَّ من يتلق الشرائعَ القانونية من غير القرآن لا يكون عبدًا لله وحده.[٥٦]

٢. تقييم الأطروحة الحركية: امتناع الدين عن الأيديوجيا:

وافَى المشروعُ الحركي الإسلامي من حياة الأمة ظرفًا كان من أكثر الظروف التي وافتها مشاريعُ الإصلاح السابقة تعقيدًا. فبالإضافة إلى عوامل التخلف الموروثة من عهود الانحطاط

(٥٥) أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام السياسية وهديه في السياسة والقانون والدستور، بيروت: مؤسسة الرسالة، دون طبعة، سنة ١٩٦٩، ص ٣٣؛ وراجع أيضًا: لنفس الكاتب، نحن والحضارة الغربية، بيروت: مؤسسة الرسالة، دون طبعة، دون تاريخ، م س، ص٢٦٧.

(٥٦) د. طارق البشري، الملامح العامة..، م س، ص٢٤.

والاحتلال والتي تُعاند بقوة محاولات الإصلاح؛ فإنه قد تعزز داخل العالم الإسلامي تيارٌ علماني مناهض بقوة لأي محاولات للإصلاح على أسس إسلامية، مما كان له أثر بالغ على فعالية الحركة الإسلامية في إنجاز ما انتدبت له نفسها من نهضة وإصلاح[٥٧]؛ خاصة بعد أن تحالفت الكثير من التيارات العلمانية مع نظم سياسية مستبدة مفتقرة للشرعية، حتى يتسنى لها تبرير سطوتها وشرعنة سلطتها، ليُسام أبناء الحركة الإسلامية على يدها ويلات العقاب والاعتقال والتنكيل والتضييق.

وليس هناك من شكٍّ في أن المضمون الذي جاء به مشروع الإحياء الشمولي عند الحركة الإسلامية كان مضمونًا في جملته كفيلًا بإحداث النهضة الإسلامية، إن هو تمثل مفاهيم النهوض الحضاري بما ينسجم مع المقومات البنائية للأمة المجتمعية العربية الإسلامية، بتأكيد الاستقلال التاريخي للأمة وفرادة نموذجها وتمايز مدركاتها عن ذاتها والحياة.

إلا إنه وبعد مرور قرابة قرن من نشأة الحركة الإسلامي، وبعد ما حقّقه المشروع الحركي الإسلامي في ساحات النضال من نجاحات ملحوظة، باعثًا في الأمة يقظة بيّنة، أعاد موقعة مسألة الهوية من جديد في صلب انشغالاتها، ومخلصًا شرائحَ وافرة من أجيالها من شرور الانهزامية وقنط اليأس، من خلال التمكين لفهمٍ تجديدي للإسلام كان قد طُمس، وهو الفهم الشمولي الذي تقدر فيها الحياة كلها من خلال قيم الإسلام وأحكامه. كما تصدّ هذا المشروع لموجة التغريب العاتية مُوقفًا زخمها ورادًّا لأعقابها.إلا أنه بالرغم من كل هذا،ومع كل الجهود المبذولة لم تشهد الأمة نهضة حقيقية، ولا حتى إرهاصات نهضة بالمعنى الحقيقي[٥٨].

ذلك أن الرغبةَ الجامحةَ التي اعترت الحركةَ الإسلامية في السيطرة على السلطة وتغوّل المنطق العملي التقنوقراطي حَدَّ من جهدها التأصيلي والتأسيسي، وجعل عملها منحصرًا أمام ما تتصدى له من إشكالات مجتمعية ضخمة. مما اضطرها إلى العمل على استيعاب المفاهيم والترتيبات الغربية/الحداثية، من خلال ما ادعته تطويعًا للكسب الإنساني وإفادة منه. الأمر الذي ولّد لدى أغلب منظريها حالةً من "التراخي" الفكري و"الاستسهال" المنهجي.

(٥٧) د. عبد المجيد النجار، مشاريع الإشهاد.، م س، ص٢٤٢.

(٥٨) د. عبد المجيد النجار، مشاريع الإشهاد.، م س، ص٢٤٤.

وقد اعتمد منظرو الحركة الإسلامية منهجًا مقارباتيًّا هدمًا للهوة بين المسلمين والحضارة الغربية؛ وَفْقَ منطق يتبنى أسلمة هذا الزاحف الغربي في كافة المستويات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية؛ إلا إن الاحتواء الحركي الإسلامي للمنجز الحضاري الغربي كان احتواءً شكليًّا من واقع العجز الحضاري[٥٩]، وصِيغَ بشكلٍ غير منسجم مع بِنَى المجتمع العربي/الإسلامي؛ الشيء الذي أوقع مشروعَ الحركة الإسلامية فيما وقعت فيه سابقاتها من تكريسِ انفصامية المجتمع العربي وانقسامه على نفسه.

المحور الثاني:

مقاربات في نقد خطابات الإصلاح ومحاولات في بناء خطاب نهضوي عربي/إسلامي جديد:

بعد أن أُتيح للحركة الإسلامية إمكانُ انخراطها ومساهمتها في تدبير الشؤون العامة في الكثير من أقطار الوطن العربي، تبين أنها لا تحمل شيئًا فارقًا وجديدًا للأمة. وأن خطابها حول نهضة الأمة وتقديم البديل الحضاري كان مجرد دعوى لم تستطع أن توفيها حقها.

فبمجرد أن أمسكت بزمام الواقع العربي، خاصةً بعد حركة الانتفاض العربي، لجأت إلى استدعاءِ المفاهيم والخبرات الغربية ترقيعًا لخطابها المفتقد لتصور مؤسس ومنهج ناظم يمنع عن أطروحاتها التناقض والتضارب.

وتداركًا لهذا الافتقار والاختلال، بدأ يتشكّل حسٌّ نهضويٌّ جديد يقارب مسألة الإصلاح مقاربةً مفارقةً لما تكرّس مع المحاولات الثلاث السالفة الذكر (حركتي الإصلاح السلفي المؤسساتي؛ الحركة السلفية النهضوية؛ حركة الإحياء الحركي الإسلامي). وهو ما سنحاول التطرقَ إليه في هذا المبحث بشكل أوّلي، على أن تُعَمق دراسة هذا الخطاب في مقالات أخرى إن شاء الله.

(٥٩) د. أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية: أسلمة العلوم الطبيعية والإنسانية، بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، طبعة ١، سنة ٢٠٠٣، ص ٣٢.

أولًا: في نقد الخطابات المعاصرة للإصلاح الإسلامي في الوطن العربي:

لم تنتبه العديدُ من أدبيات الرواد المصلحين الإسلاميين إلى أن أسباب التخلّف جاءت متعلقةً بانصراف المسلمين عن مباشرة الكون بالاستكناه المعرفي لسننه وقوانينه، وباستعطاء مقدراته بالعمل الجاد. فأحد أسباب النهضة تمثل في تجديد الصلة بالكون، نظرًا وعملًا[٦٠].

ولعلّ هذا المطلب كان واحدًا من بين المطالب التي تغافلتها الجهود الإصلاحية التي بذلت على مدى ما يقارب الثلاثة قرون الأخيرة؛ إلا إنها جهود لم تف بتحقيق الغرض منها في إحداث نهضة الأمة وشهودها. فها هو المجتمع العربي اليوم لا زال يرسف في نفس التخلف المادي والمعنوي الذي ظل يعانيه لقرون خلت. وبسبب ذلك لا زال مجتمعنا يُسام سوءَ الذل والإهانة والتسلط من قبل الأمم القوية والمستكبرة[٦١].

وبدل هذا المسلك، اقتصر جهد المصلحين الإسلاميين على محاولة توطين إيجابيات الحضارة الغربية دون قدرتهم على استجلاء مكامن الأزمة العميقة في هذا النموذج، بل يكاد المرءُ يقف عند انبهارهم بمظاهر الحضارة الغربية انبهارًا شديدًا جعل بينهم وبين مآزم ومآزق هذه الحضارة حجبًا سميكة، تحول دون إدراكهم لإشكالاتها ومآزقها، وهو ما سبق أن أُثر عن محمد عبده في عبارته الشهيرة: "لقد وجدت هناك مسلمين بلا إسلام، ووجدت هنا إسلامًا بلا مسلمين".

لذلك كانت استجابةُ الأجيال الثلاثة الأوائل للتحدّي الغربي منحصرةً في الإجابة على سؤال: كيف يمكن أن نلحق بالغرب؟ وكيف يمكن أن ننقل منظومتَه العقلانية الرشيدة إلى حضارتنا، مع الاحتفاظ بقيمنا وبشيء من هويتنا؟

وكما حال الليبراليين والماركسيين العرب، تصور الإسلاميون إمكانيةَ تبني منظومة الحداثة الغربية ومزجها بالإسلام رغمًا عن اختلاف المنطلق والمقصد. ليتحوّل الغرب إلى مرجعية شاملة ونهائية تنمط رؤيةَ الكون الكامنة في مختلف أطروحات التيارات الإصلاحية والتغييرية، الدينية والعلمانية، بالوطن العربي[٦٢].

---

(٦٠) د. عبد المجيد النجار، مشاريع الإشهاد ...، م س، ص١٧١.

(٦١) د. عبد المجيد النجار، مشاريع الإشهاد ...، م س، ص٦.

(٦٢) د. عبد الوهاب المسيري، معالم الخطاب ...، م س، ص٥٦.

فتراجعت المنظومة الإسلامية وتقلّصت أبعادُها وفقدت شمولها؛ باعتبارها رؤيةً متفردة للكون. وعوضًا عن طرح تصورات إسلامية لكل مجالات الحياة، أصبحت القضية هي "أسلمة" بعض جوانب ومظاهر التحديث السياسي والاقتصادي والاجتماعي.

وفي غالب الأوقات، كانت الأسلمة تأخذ شكلَ "حذف" للمحرمات بلا إضافة ولا إبداع، وتأكيد الجوانب "الحلال" في الحضارة الغربية أو البحث عن تلك الجوانب في المنظومة الإسلامية التي لها ما يقابلها في الحضارة الغربية، فـ "يضيفوا" من هذا لذاك بمقتضى توسطات تشريعية وفقهية، جزئية وسطحية[٦٣].

لذلك، جاءت الخطابات الإسلامية المعاصرة، في مجملها، خطاباتٍ توفيقيةً تراكميةً نابعةً عن تقبُّل روادها لكثير من جوانب الحداثة الغربية، دون إعمال لقدرات العقل العربي الإسلامي في النقد والتجاوز، فاستأنسوا بالأخذِ عن الحضارة الغربية من دون أيِّ إدراك للعلاقة الواصلة بين منجزها الحضاري ورؤيتها للكون والحياة والأحياء، فجهدوا أنفسهم في التوفيق بين أجزاء جاهزة من الحضارة الوافدة وأسس الرؤية الإسلامية، من دون أن يعوا حق الوعي بأن للإسلام رؤيةً شاملةً ومتفردةً للكون؛ تنعكس على مختلف مناحي الحياة العامة والخاصة، الفردية والجماعية.

◄ ثانيًا: الإصلاحية الإسلامية الجديدة: محاولات في الاستيعاب والاستئناف:

في حقيقة الأمر، يمكن أن نلتمس لدعاة الإصلاح الأوائل العذرَ في مقاربتهم للحضارة الغربية؛ إذ تعاملوا معها في مرحلة مختلفة عن المرحلة التي نتعامل فيها مع هذه الحضارة الآن. فرغم أن النموذج العلماني (الشامل) هو النموذج الأساس في التشكيل الحضاري الغربي الحديث منذ بدايته، ورغم ما يشغله هذا النموذج في وجدان الإنسان الغربي الحديث مشكّلًا رؤيتَه إلى الكون، ورغم أن الحضارة الغربية الحديثة كانت قد اتضحت هويتها باعتبارها حضارةً إمبريالية شرسة؛ إلا إنها عند بدايات تشكلها كانت تحوي قدرًا كبيرًا من الثبات والإيمان بالقيَمِ المطلقة على مستوى الرؤية، إن لم يكن أيضًا على صعيد الممارسة. إذ كان الإنسان الغربي متشبعًا بنزوع (هيوماني) متمركز حول الإنسان.

(٦٣) د. عبد الوهاب المسيري، معالم الخطاب ...، م س، ص٥٧.

كما أن المجتمعات الغربية كانت متماسكةً من الناحية الاجتماعية والأسرية. ولم تكن كثيرٌ من الظواهر المرضية بالمجتمعات الغربية في الوقت الحاضر قد ظهرت بعد. فضلًا عن أن الحياة الاجتماعية والخاصة كانت تتطور بمعزلٍ عن أثرِ عمليات العلمنة الشاملة. فضلًا عن أن الخطاب النقدي الغربي للحداثة والاستنارة لم يكن قد تبلور؛ فلم تكن الحضارةُ الغربية، على عهد رواد الموجات الثلاث للإصلاح والنهضة، حضارةً علمانية/مادية تامة. ولم يحتك المصلحون الإسلاميون الأوائل بحضارة العلمنة الشاملة، حيث لم تكن الحلقاتُ الأخيرة لمتتالية العلمنة قد تحققت بعد[٦٤].

أما بالنسبة لحملة الخطاب الإصلاحي العربي الإسلامي الجديد، فمعظمُ روادِّه كان قد تشكّل وعيهم وشُيّد فكرهم بعد خمسينيات وستينيات القرن الماضي، حيث أدرك كثير منهم أبعاد الأزمة الكامنة في النموذج الحضاري الغربي بمآلاته المقفولة، والتي بدا جليًّا أن منظومة الحداثة الغربية تَلِجُها.

فقد أدرك العديد من المفكرين والفلاسفة منذ البداية الجوانبَ المظلمة للحضارة الغربية الحديثة، التي زجّت بالعالم في حروب قيل بأنها "عالمية"، حيث تزايد عددُ إنتاج أسلحة الفتك والدمار الشامل، حتى وصفها المرحوم رجاء غارودي بأنها حضارة "قادرة على بناء قبر يكفي لدفن العالم كله"[٦٥]. هذا، عدا أزمات بنيوية عميقة شملت كافةَ المستويات المعرفية والسياسية والاجتماعية والبيئية والوجدانية.

وقد تعزّز هذا الوعي النقدي بتبلور خطابات النقد الغربي في منتصف الستينيات؛ حيث أصبحت أعمال مدرسة فرانكفورت متداولةً بين يدي المثقفين وعموم الرأي العام؛ فظهرت دراسات كثيرة في نقد فكر عصر التنوير الغربي، من قبيل كتابات ماركيوز عن تنميطِ الحضارة الغربية والإنسان ذي البعد الواحد. كما أعاد الكثير من المؤرخين كتابةَ تاريخ الحضارة الغربية ليبينوا حجم جرائمها ضد شعوب باقي العالم وحجم النهب الإمبريالي الاستعماري.

لذلك، لم يعد بوسع منظري الإصلاح الإسلامي الجديد ممارسة نفس الإعجاب الذي مارسه كثيرٌ من المفكرين العرب في القرنين الماضيين. فما خبره أجيال الرواد من المصلحين العرب الأوائل مختلفٌ عما خبره مؤسسو الخطاب الإصلاحي الجديد. فاشتهر عن كثير من رواد الخطاب العربي الإسلامي الجديد عدم استشكالهم استيرادَ الإجابات الغربية الجاهزة عن الأسئلة التي يطرحها عليه الواقع وتأنيهم في ذلك.

(٦٤) د. عبد الوهاب المسيري، معالم الخطاب...، م س، ص٥٢.

(٦٥) الكلام منقول عن المفكر الفرنسي الراحل رجاء جارودي.

ولعل أهم ما بدا يميز هذا الخطاب الناشئ وعيه المنهجي بمقتضيين أساسين: (أ) فهو يُدرك أن لكل مجتمع مسارَه البشلخي[٦٦] المتفرد، حيث تتفاعل أجيالُ الجماعة الواحدة فيما بينها منتجة إرثًا ثقافيًّا، كما تتفاعل الجماعة مع أرضها المتميزة فتنتج إرثًا ماديًّا، تفاعل الإرثين المادي والثقافي يخلص إلى صياغة حضارة أمة متميزة[٦٧]؛ (ب) كما يعي بأن مستويات التناقض بين النموذجين الحضاريين الغربي/العلماني والعربي/الإسلامي هي مستويات كلية تلامس عمق التأسيس المرجعي[٦٨] وترتيب المنظومة القيمية[٦٩] ومسلكيات المدرك الجماعي. فإن كان على المستوى الجماهيري قد سبق للحركة الإسلامية رفعها لشعار "الإسلام هو الحل"، فإن رواد الخطاب الإسلامي الجديد ما فتئوا يؤكدون على أن "الإسلام، بالأساس، رؤية متفردة وكلية وشاملة للكون". وهو يتعامل مع كل من اليومي والمباشر والسياسي،

---

(٦٦) البشلخية مفهوم تحليلي يوظفه د. سعيد الحسن في مقاربته للقوانين والسنن التي تؤطر تطور الاجتماع البشري من الأسرة مرورًا بالقبيلة وانتهاء عند الأمة المجتمعية. وفي هذا يقول د. سعيد: "البشلخية (مفهوم مركب من المفردات الثلاث: "بشر" و"بلدانية" و"تاريخ") هي محاولة تأصيلية منهجية يقوم من خلالها الباحث بـ"دراسة وتطور الأنساق الاجتماعية للجماعات البشرية، والسنن التي تحكم تطور عمران حياتهم المشتركة: من التوحش إلى بداوة الطور القبلي..، ومرورًا بالطور الشعوبي الانتقالي من هذا الأخير؛ إلى الطور المجتمعي ونمط عمران حياته الحضاري". لذلك كانت البشلخية دراسة تاريخية اجتماعية لتطور الحياة المشتركة للجماعات البشرية تنقلًا فاستيطانًا فتوطنًا في البلدان؛ وما يسم هذا التطور من خصائص محددة لمعالم الأنساق الاجتماعية لهذه الجماعات، ولهويتها الثقافية، ولـ[أجهزتها المفاهيمية]، ولسنن حركتها عبر الزمان (من الماضي إلى المستقبل)". انظر تفصيل المحاولة الاجتهادية في: د.سعيد خالد الحسن، "حول أولويات التدبر الإستراتيجي العربي"، مساهمة في كتاب: د. سعيد الحسن وآخرون، التحرر العربي والنظام الدولي، الرباط: منشورات مركز الدراسات والأبحاث بمؤسسة خالد الحسن، طبعة ١، سنة ٢٠١٠، ص٣٢.

(٦٧) د. عصمت سيف الدولة، عن العروبة والإسلام، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة الثقافة القومية، طبعة ٢، سنة ١٩٧٦، ص ص ١١٩-١٢٦، وص١٦٧؛ وأيضًا: د. رفيق حبيب، الأمة والدولة، القاهرة: دار الشروق، طبعة ١، سنة ٢٠٠١، ص ص ٢٣-٢٧.

(٦٨) نعني بالمرجعية: "تلك الفكرة الجوهرية التي تشكل أساسَ كل الأفكار في نموذج معين، أو منظومة فكرية معينة، والركيزة النهائية الثابتة لها، التي لا يمكن أن تقوم رؤية العالم دونها، والمبدأ الواحد الذي تُرَدّ إليه كل الأشياء وتنسب إليه، ولا يرد هو أو ينسب إليها. فالمرجعية هي المطلق المكتفي بذاته والذي يتجاوز كل الأفراد والأشياء والظواهر، وهو الذي يمنح العالم تماسُكَه ونظامَه ومعناه ويحدد حلاله وحرامه. وعادة ما يتمُّ التحدث عن المرجعية النهائية باعتبار أنها أعلى مستويات التجريد، تتجاوز كل شيء ولا يتجاوزها شيء". د. سعيد الحسن، المدركات الجماعية ...، م س، ص٧؛ وانظر كذلك: د. عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود...، م س، ص٥٤.

(٦٩) نعني بالقيمة ما وصفه الدكتور سعيد خالد الحسن بأنها: "الهدف التاريخي الثابت والكلي للجماعة. فالقيم بصفة عامة، والقيم السياسية بصفة خاصة، هي أهداف عامّة ومجرّدة ومطلقة؛ أي أنّها ليست غاياتٍ مباشرةً، وإنما "مثاليات مسيطرة على الحركة"". د. سعيد خالد الحسن، المدركات الجماعية...، م س، ص٧. ولمزيد من التدقيق يمكن الرجوع إلى كتاب الدكتور حامد ربيع، محاضرات في النظرية السياسية، القاهرة: جامعة القاهرة، مطبوعة على استنسل، سنة ١٩٧٨، ص ٦.

والـكلي والنهـائي بتأسـيس عـن رؤيـة كليـة وشـاملة للعـالم يتولّـد عنهـا منظومـات فرعيـة في مختلـف ميادين العمـران البـشري، الفرديـة والجماعيـة.. الكليـة والجزئيـة... الغائيـة والنهائيـة[٧٠].

على سبيل الختم:

لا شـك أن التطـرقَ لمسـألة الإصـلاح محفـوف بالكثـير مـن المشـاكل والأزمـات، بالنظـر إلى التعقيـد الشـديد والطابـع المركـب لمثـل هـذه القضايـا، لا سـيما حـين يتـم التعاطـي مـع الإصـلاح ضمـن حلقـة مواضيـع أخـرى مـن قبيـل موضوعـات النهضـة والبعـث والإحيـاء والتجديـد. ولعلـه الأمر الـذي يقتضي التحـلّي بكثـير مـن التواضـع المعـرفي الاحتيـاط المنهجـي البعيديـن كل البعـد عـن المنطـق الإطلاقـي والرؤيـة الأحاديـة التـي ترقـب المسـائل والإشـكالات مـن زوايـا نظـر محـدودة وقـاصرة.

وبالتأكيـد أن الكثـير مـن نخبنـا التـي تصـدت لمثـل هـذه القضايـا، أدركـت جيـدًا أنهـا بصـدد تمريـن صعـب يمتحـن قدراتهـا التصوريـة والمنهجيـة في اسـتيعاب مجريـات واقـع متفلـت متداخلـة مسـتوياته بعضهـا ببعـض. خاصـة وأننـا بصـدد مفهـوم كثافتـه المضمونيـة، إن صـح التعبـير، عاليـة جـدًّا، باعتبـار أنـه في نطـاق الحديـث عـن الإصـلاح لا بـد مـن اسـتحضار تقاطـع السـياسي بالاقتصـادي.. وامتـزاج الاجتماعـي بالثقـافي.. وتداخـل السـيادي بالعولمـي.

غـير أن المتتبـع لـكل تلـك المجهـودات التـي بذلهـا العقـل العربي/الإسـلامي في بلـورة خطـاب حامـل لهـم الإصـلاح يمكنـه أن يخلـص لبعـض الإشـكالات التـي حالـت دون إحاطـة أعمـق بمثـل هـذه القضايا، ويكفـي أن أذكـر منهـا إشـكاليتين:

أ. إشـكالية النزعـة "التقنويـة" التـي تعالـج إشـكالات النهضـة والإصـلاح مـن زاويـة نظـر تعتقـد بـأن حلّهـا كامـن في التقنيـات.

ب. إشـكالية الوعـي اليومـي المشـغول بالراهنـي والجـزئي والآني، والـذي تغيـب عنـه معـالم الرؤيـة الكليـة التـي تعالـج قضايـا النـاس الجزئيـة والمعاشـية، في إطـار مـن الأجوبـة الكليـة عـلى أسـئلة الـذات والمسـتقبل والمصـير.

(٧٠) عبد الوهاب المسيري، معالم الخطاب الإسلامي الجديد، م س، ص ٥٩.

لائحة المراجع:

أولا: المصادر:

١. قرآن كريم (المصحف الحسني المسبع برواية ورش)، المغرب: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، سنة ١٤١٧هـ.

٢. أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داوود، عمان: بيت الأفكار الدولية للنشر والتوزيع، دون طبعة، سنة ١٩٩٩.

٣. عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، اعتناء ودراسة: أحمد الزعبي، بيروت: شركة دار الأرقم ابن أبي الأرقم للطباعة والنشر والتوزيع، طبعة ١، سنة ٢٠٠١.

ثانيا: الكتب:

١. أبو الأعلى المودودي. نحن والحضارة الغربية، بيروت: مؤسسة الرسالة، دون طبعة، دون تاريخ.

٢. أبو الأعلى المودودي. نظرية الإسلام السياسية وهديه في السياسة والقانون والدستور، بيروت: مؤسسة الرسالة، دون طبعة، سنة ١٩٦٩.

٣. أبو الحسن علي الحسني الندوي. الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية، الكويت: دار القلم، طبعة ٤، سنة ١٩٨٣.

٤. أحمد أمين. زعماء الإصلاح في العصر الحديث، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، طبعة ٣، سنة ١٩٧٥.

٥. أنكه لهارد. تاريخ الإصلاحات والتنظيمات في الدولة العثمانية، ترجمة: د. محمود عامر، دمشق: دار الزمان، طبعة ١، سنة ٢٠٠٨.

٦. بلغيث عون. الإسلام فلسفة أخيرة: الله اليوم الآخر بترجمة راهنة. بيروت: منشورات ضفاف، طبعة١، سنة ٢٠١٢.

٧. جمال الدين الأفغاني. رسالة الرد على الدهريين، ترجمة: الشيخ محمد عبده ود. عارف أفندي أبي تراب، مصر: مطبعة الموسوعات، طبعة ٣، بدون تاريخ.

٨. حامد ربيع. محاضرات في النظرية السياسية، القاهرة: جامعة القاهرة، مطبوعة على أستانسيل، سنة ١٩٧٨.

٩. حسن البنا. مجموعة الرسائل، بيروت: المؤسسة الإسلامية للطباعة والنشر، دون طبعة، دون تاريخ.

١٠. رفاعة رافع الطهطاوي. تخليص الإبريز في تلخيص باريز، مصر: كلمات عربية للترجمة والنشر، دون طبعة، سنة ٢٠١٢.

١١. رفيق حبيب. الأمة والدولة، القاهرة: دار الشروق، طبعة ١، سنة ٢٠٠١.

١٢. سعيد خالد الحسن وآخرون. التحرر العربي والنظام الدولي، الرباط: منشورات مركز الدراسات والأبحاث بمؤسسة خالد الحسن، طبعة ١، سنة ٢٠١٠.

١٣. سعيد خالد الحسن. المدركات الجماعية: مدخل نظرية القيم، الرباط: مطبعة دار الأمان، طبعة ١، سنة ٢٠١٥.

١٤. سعيد خالد الحسن. علم الاجتماع: مقدمة تجاوزية، الرباط: مركز الدراسات والأبحاث بمؤسسة خالد الحسن، طبعة ١، سنة ٢٠٠٩.

١٥. طارق البشري. الملامح العامة للفكر السياسي في التاريخ المعاصر، القاهرة: دار الشروق، طبعة١، سنة ١٩٩٦.

١٦. طه جابر العلواني. الأزمة الفكرية المعاصرة: تشخيص ومقترحات علاج، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، طبعة ٤، سنة ١٩٩٤.

١٧. طه جابر العلواني. التوحيد والتزكية والعمران: محاولات في الكشف عن القيم والمقاصد القرآنية الحاكمة، بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، طبعة ١، سنة ٢٠٠٣.

١٨. عبد الإله بلقزيز. الخطاب الإصلاحي في المغرب: التكوين والمصادر ١٨٤٤-١٩١٨، بيروت: منتدى المعارف، طبعة ١، سنة ٢٠١٧.

١٩. عبد العزيز الدوري. التكوين التاريخ للأمة العربية: دراسة في الهوية والوعي، القاهرة: دار المستقبل، طبعة ٢، سنة ١٩٨٥.

٢٠. عبد المجيد النجار. مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، طبعة ١، سنة ١٩٩٢.

٢١. عبد المجيد النجار. مشاريع الإشهاد الحضاري، سلسلة الشهود الحضاري للأمة الإسلامية، بيروت: دار الغرب الإسلامي، طبعة ١، سنة ١٩٩٩.

٢٢. عبد الوهاب المسيري. العالم من منظور غربي، المسيري، القاهرة: دار الهلال، طبعة ١، سنة ٢٠٠١.

٢٣. عبد الوهاب المسيري. العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، القاهرة: دار الشروق، طبعة ١، سنة ٢٠٠٢.

٢٤. عبد الوهاب المسيري. موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (الموسوعة الموجزة)، القاهرة: دار الشروق، طبعة ٣، سنة ٢٠٠٦.

٢٥. عبد الوهاب عزام. محمد إقبال: سيرته وفلسفته وشعره، القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، طبعة ١، سنة ٢٠١٤.

٢٦. عصمت سيف الدولة. عن العروبة والإسلام، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة الثقافة القومية، طبعة ٢، سنة ١٩٨٦.

٢٧. فتحي حسن ملكاوي. منظومة القيم العليا: التوحيد والتزكية والعمران، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، طبعة ١، سنة ٢٠١٣.

٢٨. محمد إبراهيم أبو سليم. الحركة الفكرية في المهدية، السودان: جامعة الخرطوم، طبعة ٣، سنة ١٩٨٩.

٢٩. محمد أبو القاسم حاج حمد. إبستمولوجية المعرفة الكونية: إسلامية المعرفة والمنهج، بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، طبعة ١، سنة ٢٠٠٤.

٣٠. محمد أبو القاسم حاج حمد. منهجية القرآن المعرفية: أسلمة العلوم الطبيعية والإنسانية، بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، طبعة١، سنة ٢٠٠٣.

٣١. محمد إقبال. تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة: عباس محمود، مصر: دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، طبعة ٢، سنة ٢٠٠٠.

٣٢. محمد الفاضل بن عاشور. روح الحضارة الإسلامية، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، طبعة ١، سنة ١٩٩٢.

٣٣. محمد بن عبد الوهاب. مجموعة التوحيد، السعودية: مطبعة الرياض، دون طبعة، دون تاريخ.

٣٤. محمد رشيد رضا. تاريخ الأستاذ الإمام: الشيخ محمد عبده، القاهرة: دار الفضيلة، طبعة ٢، سنة ٢٠٠٦.

٣٥. محمد عبده، الأعمال الكاملة، تحقيق: د. محمد عمارة، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات، الجزء ٢، سنة ١٩٧٢.

٣٦. محمد عمارة. الاستقلال الحضاري، بيروت: مطبعة الوحدة، طبعة ١، سنة ١٩٨٦.

٣٧. محمد عمارة. السلفية، تونس: دار المعارف للطباعة والنشر، سلسلة موسوعة الحضارة العربية الإسلامية، بدون طبعة، سنة ١٩٩٤.

٣٨. محمد عمارة. الصحوة الإسلامية والتحدي الحضاري، بيروت: دار الشروق، طبعة٢، سنة ١٩٩٧.

٣٩. محمد عمارة. جمال الدين الأفغاني: موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام، القاهرة: دار الشروق، طبعة ٢، سنة ١٩٨٨.

٤٠. محمد محمد حسين. الإسلام والحضارة الغربية، بيروت: دار الإرشاد، طبعة ١، سنة ١٩٦٩.

٤١. خير الدين التونسي. أقوم المسالك في معرفة الممالك، تحقيق: معن الزيادة، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، طبعة٢، سنة ١٩٨٥.

٤٢. منى أبو الفضل. الأمة القطب: نحو تأصيل منهاجي لمفهوم الأمة في الإسلام، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، طبعة ١، سنة ٢٠٠٥.

٤٣. منى أبو الفضل. المدخل المنهاجي لدراسة النظم السياسية العربية، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، طبعة ١، سنة ٢٠١٣.

٤٤. منير شفيق، الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات، الكويت: دار القلم، طبعة١، سنة ١٩٨٦.

٤٥. منير شفيق، التجزئة والدولة القطرية: قراءة استطلاعية، القاهرة: دار الشروق، طبعة ١، سنة ٢٠٠١.

٤٦. منير شفيق، الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات: ثورات- حركات- كتابات، لبنان: الناشر للطباعة والتوزيع، طبعة ٣، سنة ١٩٩١.

٤٧. منير شفيق، تجربة محمد علي الكبير: دروس في التغيير والنهوض، بيروت: دار الفلاح للنشر، طبعة ١، سنة ١٩٩٧.

ثالثًا: الدراسات والمقالات العلمية:

١. عبد الوهاب المسيري، "معالم الخطاب الإسلامي الجديد"، مجلة المسلم المعاصر، عدد ٨٦، يناير ١٩٩٨، ص ص ٤٩-٦٨.

٢. عز الدين عبد المولى، "في الرؤية الغربية لتاريخ الحداثة"، مجلة إسلامية المعرفة، مجلة علمية محكمة تصدر عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عدد ٤، السنة الأولى، أبريل ١٩٩٦، ص ص ٩٣- ١٣٣.

٣. محمد أبو القاسم حاج حمد، "المفهوم القرآني للعروبة والدار في مقابل القومية والوطن"، مجلة النور، العدد ٤٤، يناير ١٩٩٥.

جميع الحقوق محفوظة © ٢٠١٨

All rights reserved © 2018