



التجديد الإسلامي ورؤية العالم

• من النقد إلى التأسيس •

الأستاذ الدكتور:
أحميدة النيفر



مركز نهوض

لدراسات والنشر

NOUHOUD CENTER
FOR STUDIES
AND PUBLICATIONS

المُلخَص: ◀

- إذا كانت الستينيات والسبعينيات من القرن المنصرم قد عرفت تصاعداً في خطاب القطيعة مع التراث والثقافة السائدة؛ باعتبارهما مصدرين للتخلف العربي ، فإن الثمانينيات التي تلت ذينك العقدين شهدت مع النخبة الماركسية العربية أوج الفكر المطالب باستئصال التراث؛ لأنه السبيل الوحيد لتحرير الجماهير.
- في هذا السياق كتب ياسين الحافظ في المشرق: "قدمت لي الماركسية مشروعاً ثورياً شمولياً ينقض بلا هوادة البنيان المخرب المفقوت الذي للمجتمع العربي ، ويعوضه بمجتمع حديث وعادل وعقلاني"
- في الجناح المغربي لم يكن الخطاب التحديثي أقل جذرية ، فهذا عبد الله العروي يؤكد أن العرب ما زالوا يرفضون القيام بالثورة الثقافية التي تدرك "وحدة التاريخ ووجهته وما يستلزمه ذلك من الارتقاء في بحر هذه الحركة العامة التي تسمى العقلنة والتحديث" ،
- في الجانب الآخر كانت هذه اللحظة حاسمة؛ إذ عبّرت موضوعياً عن حاجة إلى مرحلة متميزة تؤسس لفكر مغاير ، يرفض ما انتهى إليه إقرار التحديثيين العرب من جهة بـ"حتمية التاريخ" التي تقضي بالتضحية بالجواهر (الذات) لإنقاذ الوجود ، وبالحاجة إلى فرض ذلك بالعنف- إن لزم الأمر- على فئات واسعة من المجتمعات العربية من جهة ثانية. هكذا بزغ خطاب التجديد؛ هو لم يكن منطلقاً لنقض المشروع الحداثي برمته ، بقدر ما كان تواملاً مع دوافعه الكبرى التي تتلخص في مواجهة الإخفاق التاريخي الكبير ، تلك المواجهة التي بدأت منذ منتصف القرن التاسع عشر.
- من هذه الناحية لا يختلف التجديد الإسلامي عن التحديث العربي ، وعن الإصلاح من قبله في القول بـ"وحدة التاريخ" التي تلتقي فيها مختلف الشعوب من حيث قدرتها على تمثّل حركة التقدم.
- ما تميّز به التجديديون عن سبقهم من النخب العربية الساعية إلى الاندراج في التاريخية الحديثة ، هو هذا الموقع النقدي الذي أرادوا به إنهاء رحلة شك النخب العربية والإسلامية في موروثها الثقافي والحضاري.



◀ الإخفاق التاريخي والمجتمع الجديد:

إذا كانت الستينيات والسبعينيات من القرن المنصرم قد عرفت تصاعداً في خطاب القطيعة مع التراث والثقافة السائدة؛ باعتبارهما مصدرين للتخلف العربي ، فإن الثمانينيات التي تلت ذينك العقدين شهدت مع النخبة الماركسية العربية أوج الفكر المطالب باستئصال التراث؛ لأنه السبيل الوحيد لتحرير الجماهير.

في هذا السياق كتب ياسين الحافظ في المشرق: "قدمت لي الماركسية مشروعاً ثورياً شمولياً ينقض بلا هوادة البنيان المخرب المفقوت الذي للمجتمع العربي ، ويعوضه بمجتمع حديث وعادلٍ وعقلاني" (١).

في الجناح المغربي لم يكن الخطاب التحديثي أقل جذرية ، فهذا عبد الله العروي يؤكد أن العرب ما زالوا يرفضون القيام بالثورة الثقافية التي تدرك "وحدة التاريخ ووجهته وما يستلزمه ذلك من الارتقاء في بحر هذه الحركة العامة التي تسمى العقلنة والتحديث" (٢).

دلالة هذا الخطاب العربي كان في جانب منه شرعنة للعنف ، الذي أصبح له معنى تاريخي يُبيح استعماله ضد الجماهير ذاتها ، على اعتبار أنه من "الممكن أن يكون أصحاب المصلحة في التغيير أكبر عائق أمامه" (٣).

في الجانب الآخر كانت هذه اللحظة حاسمة؛ إذ عبّرت موضوعياً عن حاجة إلى مرحلة متميزة تؤسس لفكر مغاير ، يرفض ما انتهى إليه إقرار التحديثيين العرب من جهة بـ"حتمية التاريخ" التي تقضي بالتضحية بالجواهر (الذات) لإنقاذ الوجود ، وبالحاجة إلى فرض ذلك بالعنف- إن لزم الأمر- على فئات واسعة من المجتمعات العربية من جهة ثانية.

هكذا بزغ خطاب التجديد؛ هو لم يكن منطلقاً لنقض المشروع الحداثي برمته ، بقدر ما كان توأماً مع دوافعه الكبرى التي تتلخص في مواجهة الإخفاق التاريخي الكبير ، تلك المواجهة التي بدأت منذ منتصف القرن التاسع عشر.

من هذه الناحية لا يختلف التجديد الإسلامي عن التحديث العربي ، وعن الإصلاح من قبله في القول بـ"وحدة التاريخ" التي تلتقي فيها مختلف الشعوب من حيث قدرتها على تمثّل حركة التقدم.

ما تميّز به التجديديون عن سبقهم من النخب العربية الساعية إلى الاندراج في التاريخية الحديثة ، هو هذا الموقع النقدي الذي أرادوا به إنهاء رحلة شك النخب العربية والإسلامية في موروثها الثقافى والحضارى.

◀ عن لحظات البزوغ:

في المقام الأول يمكن القول: إن التجديد الإسلامي تجاوز مقولة الانسلاخ عن المنظومة الماضية ، بل لم يعد يتساءل عن نجاعتها ، ذلك التساؤل الذي لم يفارق النخب العربية-الإسلامية منذ نهاية القرن الثامن عشر.

لقد ركز نشاطه الفكري والحركي والإيديولوجي على أربعة محاور هي:

١- رفض مُسَلِّمة الانقطاع التاريخي.

٢- رد الاعتبار للذات في مقابل "الغير" المختلف.

٣- توثيق الصلة بالماضي؛ خاصة من النواحي العاطفية والفكرية والمرجعية.

٤- رفض التسليم بالهزيمة التاريخية إزاء "المركز المهيمن".

كانت هذه هي أعمدة التميز الأربعة للتجديد في مرحلة أولى ، وهي التي شكّلت وعيه الخاص مقابل العائلات الأيديولوجية والفكرية والوطنية الأخرى. لقد اختار بناءً التجديد الارتفاع بقضية الذات والهوية وبالمسألة الثقافية إلى مستوى لم تهتم به المقاربات الاجتماعية السياسية الأخرى.

ما يضيفه التجديد في علاقته بالتراث هو تعبيره النقدي الصارم للمدرسة التراثية التي ظلّت منجذبةً نحو تراثٍ يحتويها؛ فهي تعتمد بناءً ذهنيًا "يفكّر" من خلال التراث ، فهي ليست بقادرة على أن تُفكر فيه وبقدر من الانفصال عنه.

لذلك فإن أول إنجازات التجديد المنهجية كانت إيجاد مسافة فاصلة بينه وبين الموروث الفكري والعقائدي والفقهى والاجتماعي ، يتمكّن من خلالها استيعاب معقولية الموروث ومحدوديته؛ أي تاريخيته.



بهذا التموقع المثني يتحقق تمثّل من الخارج للتراث في تاريخيته ، ثم عود إليه من الداخل قصد إحداث تغييرات فكرية وواقعية ضمن بنائه الداخلي بأدوات مغايرة.

انطلاقاً من هذه الحركة الجدلية المزدوجة يمكن تحديد أهم أهداف التجديد؛ إنه تأسيس وعي بديل يتجاوز منهج الوصف ويرفض إنتاج نفس المعرفة ، يتحقق ذلك عبر تمكن من العلل التي حكمت مؤسسات الماضي وفكره ، ومن القوانين التي صاغت الظواهر والوقائع السالفة.

هو في ذات الوقت إعلان عن ضرورة تجاوز مفارقة النخب العربية التحديثية فيما أدت إليه علاقتها الراضة للتراث ، وما أفضت إليه مواقفها وسياساتها من انتكاسات واضحة في المستويات السياسية والاقتصادية والسيادية.

في أعقاب كل هزيمة كبرى يظهر حراك مجتمعي يدين بقوة جانباً هاماً من تلك المواقف والخيارات؛ مبيناً - من بين ما يبيّن - أن التراث له وظيفة حضارية آنية ، وأنه لا يموت ولا ينحسر ، بل يظل فاعلاً في انسياب ملحوظ؛ ذلك يعني أنه لا توجد حالة فكرية أو عقائدية أو إنسانية ستتمكن من البقاء بغير ركائز أخلاقية وتصورية متوارثة؛ لذلك فإن تأسيس وعي بديل استفاد من حملة النقد والمراجعة للتراث ، والسعي لمنهجة تلك المراجعات ، مع الحاجة إلى تحديد الأدوات المعتمدة في تلك المعالجة.

في هذا جاء المسعى الجديد القائل بضرورة الثقافة التي تعني استيعاب معارف ومنظومات وقيم جديدة لمزيد التفرّس في الذات والتعمّق في خصائصها. هذا المبدأ بدلالته الجدلية المزدوجة يرفض التقليد بنوعيه؛ التحديثي والتراثي ، وما ينجم عنهما من قطيعة وإنتاج لنفس المعرفة.

هدف الثقافة هو تجاوز الفجوة المعرفية التي تفصل العرب والمسلمين ونخبهم عن العالم الحديث؛ وذلك من أجل تمثّل العصر وإعادة اختراعه مع الآخرين في آن واحد.

◀ وحدة التاريخ قاعدة للمثاقفة:

على ذلك فإن المثاقفة تعبّر عن رفض النزعة التحديثية المستسلمة إلى "الحتمية التاريخية" التي تقتصر على نقل الحضارة دون الاقتدار على المساهمة في صنعها. إنها تعمل من أجل إعادة بناء قيم الثقافة الحديثة دون الوقوع في القطيعة التاريخية بين النخب العربية ومجتمعاتها ومخزونها الثقافي والفكري.

التجديد الإسلامي ورؤية العالم | من النقد إلى التأسيس

بهذا المعنى يكون التجديد وعياً مختلفاً للذات تُعتمَد فيه المثاقفة آلياً تفضي إلى المعاصرة التي هي الغاية التي يرمي إليها المجددون المسلمون.

يتحقق مثل هذا التوجه عندما يستقر في وعي النخب والجمهور أن الأزمة الكبرى التي تعوق تقدمهم تحتاج إلى أن تشخَّص في مستوى كوني. بتعبير آخر: إن حسم الخطاب التجديدي لا يتأتى إلا إذا استطاع طرح مشاكله انطلاقاً من الخصائص الجديدة للإنسان المعاصر ، أما إن واصل في التفكير من داخل ذاته فقط حرصاً على التواصل الحضاري الداخلي فإن ذاته تظل تراثية عاجزة عن الفعل والإبداع (٤).

ذلك هو التحديّ الرئيس: الوعي ضمن وحدة الزمن التاريخي بما يُتيح للنخب العربية والمسلمة أن تبحث ضمن الدائرة الفكرية العالمية عقائدها وخطوطها الفكرية ، عندئذ تتحوّل "الخصوصيات" من دائرة الاعتبار الذاتي الذي يكون نموذجه الأمثل هو ما تحقق في الماضي بقيمه وأفكاره القبليّة؛ لتصبح مفاهيم عالمية ونتائج إنسانية لكونه انطلق في وعيه بالذات ومقتضياتها ضمن قاعدة الوعي الكوني.

هذا ما يتيح القول: إن انبثاق الوعي بضرورة التجديد الفكري والمنهجي لم يكن أمراً مفاجئاً انطلق من عدم ، بل قد سبقته جهودٌ عديدة ومتفرقة ، غايتها تمكين المنظومة الفكرية من استعادة فاعليتها.

برز ذلك من خلال جهود جيل أول من العلماء والباحثين ، تناول بعضهم جوانب عملية بينما التفت آخرون إلى التنظير ، لكن ظل الهدف واحداً: استخراج ما اعتبرت نقاطاً مضيئة في التراث قصد تفعيل آليات التفكير فيه. من أهم ما حققه هذا الطور التمهيدي الأول هو تراجع التقيّد بالمذهبية الفقهية والعقدية ، والعمل على غربلة التراث المتصل بهذين المجالين. هذه الجهود وإن لم ترق إلى درجة التأسيس فقد سمحت بظهور خطّ مواكب راجع مضامين التراث من خلال تحقيقات في المدونة التفسيرية والأصولية والكلامية.

برز ذلك في ثنايا خطاب بعض الإصلاحيين العرب ، وكذلك بعض التحديثيين؛ إلا إنه لم يرق إلى درجة التأسيس ، بل ظل محدوداً.

هذه المساعي التمهيديّة لهذا الجيل الأوّل وإن ظلّت متأرجحة بين طابع تكييفي وآخر نقديّ ، فقد كانت تعمل على إقامة تمايز واضح مع الخط السلفي الحديث ، الذي انطلق في القرن



الثالث عشر هجري/ التاسع عشر ميلادي من منطقة نجد في الجزيرة العربية ، ثم اتسع إلى جهات مختلفة من الجزيرة وخارجها.

مواجهةً لهذه الدعوة التي أسسها الشيخ محمد بن عبد الوهاب قصد إحياء الضمير الديني وتحريره من الانحرافات الاعتقادية والسلوكية ، كانت جهود الجيل الأول الممهّدة للجديد لا تركز على التصحيح العقدي والمذهبي للإسلام. ما كانت توليه بعض الجامعات والنخب الإصلاحية في تركيا والهند ومصر وبعض جهات الغرب الإسلامي من عناية ، لا يلتقي من الناحية المنهجية مع النزعة الانكفائية للسلفية الحديثة. موقف الجيل الأول كان في تباين واضح مع تلك النزعة المقتصرة على استعادة المقولات الإسلامية ، عبر التواصل مع الموروث الديني الخاص المعرض كل الإعراض عن القضايا المستجدة في البلاد الإسلامية ، فضلاً عن البناء الفكري العالمي ومقتضياته المعرفية.

في عبارة موجزة كان لبُ الاختلاف فكرياً بين بواكير التجديد والخط التراثي السلفي:

◀ من أجل بناء هوية معاصرة:

لقد كان هذا التوجّه السلفي ينطلق في فكره من مبدئين:

- 1- نقاوة الأصول بما يتيح إحداث اختلالات زمنية تمكّن من الرجوع إلى الأصل والجوهر.
 - 2- تصوّر للمجتمع والإنسان قائمين على علائق دينية أساساً. إنها رؤية ثيوقراطية فاقدة لكل حسّ تاريخي تختزل مجالات المجتمع وحركيته في البعد الأخلاقي الديني فحسب.
- مقابل هذا كانت الجهود التجديدية الأولى تعمل فكرياً على:

- 1- إذكاء الحسّ التاريخي؛ وذلك باعترافها بالمجال السياسي الاجتماعي وبضوابطه الخاصة.
- 2- إثبات ما للإنسان من استعداد للوصول إلى الحقائق عن طريق الدليل ، بما يجعله قادراً على استيعاب إيجابيات الآخر ، وإعادة النظر في القيم والمفاهيم الإسلامية من زاوية حاجات العصر.

التجديد الإسلامي ورؤية العالم | من النقد إلى التأسيس

مثل هذا المسعى وضع خطوطاً أوليةً تواجه القصور الثقافى الذاتى ، الذى أفقد الهوية الخاصة مصداقيتها وفاعليتها(٥).

لكن هذه الجهود على أهميتها لم تتجاوز فى مسعاها التجديدي الحدَّ التكييفي المستسيغ للأفكار العصرية ، المقلص للفجوة بين منهج التفكير والواقع الكوني الجديد.

جاء بعض التحديثيين إثر ذلك بنزعة نقدية واجهت نفس القصور الثقافى ، بالتأكيد على أن الرجوع إلى الأصول يكون لنقد الماضي والحاضر القريب ، مع التأكيد على أن المشكلة قائمة فى خصائص الفكر الذى يحمله العربي بما يجعله مفارقاً لخصائص الإنسان المعاصر فى العالم.

لكن هذا المنزع رغم إفادته من المناهج والمفاهيم المستحدثة فى علوم الإنسان والمجتمع ، لم يتجاوز أفق الحسّ التجديدي ، أي أنه ظلّ أضعف من أن يجعل التراث بعيداً عن الانطواء على التقاليد. إنه لم يتمكّن فى موقفه النقدي من جعل المنظومة الثقافية وإمكانياتها الكامنة تتسع فى أفقها الزمني وقيمها لإنتاج هوية معاصرة ذات راهنية تاريخية جديدة.

لمزيد إضاءة هذه المرحلة المفصلية التى هيات لسؤال التجديد بصيغته التأسيسية أن يُطرح فى الفضاء العربي الحديث ، لابد أن نذكر بنوعية المصاعب التى لقيها مفهوم التجديد.

كان "التجديد" - فى الفضاء العربي- مثل "التقدم" و"الحداثة" من العبارات "القلقة" التى واجهتها عموم المجتمعات العربية بالرفض أو الاستهجان(٦).

حرصاً على التقليل من مساحة الغموض المفاهيمي عمل عديد من الكُتّاب العرب على ربطه بعباراتٍ أخرى أكثر استساغة مثل "الإصلاح" و"الاجتهاد".

لكن مفهوم التجديد ظل هامشياً لعاملين آخرين: شبهة الترابط بين التجديد والابتداع الذى قاومه عددٌ من العلماء فى القديم ، ولاقتران المفهوم بالتجديد التركي المتحامل على الإسلام فى العصر الحديث.

لا يمكن أن ننسى فى هذا المجال ما عرف فى النصف الأول من القرن العشرين بالمعركة بين الجديد والقديم ، والتي كان من أشهر من رمى فيها بأكثر من سهم مصطفى صادق الرافعي فى كتابه "تحت راية القرآن" الذى دعا فيه إلى "إسقاط البدعة الجديدة التى يريد دعائها تجديد الدين واللغة والشمس والقمر"(٧).



كذلك كان موقف مصطفى صبري- آخر رجال الإفتاء في الخلافة العثمانية قبل أن يطاح بها في العشرينيات من القرن المنصرم- في كتابه الشهير "موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين" (٨).

يضاف إلى هذا أن المؤسسات التعليمية الإسلامية في البلاد العربية ظلت لأسباب مختلفة رافضةً طوال العقود أي تجديد للفكر الديني؛ مما أفضى إلى تداخل وترادف بين هذا الأخير والتراث وبين الدين ذاته. أدى هذا الوضع إلى ضرب من الاتفاق على أن "الإسلام لا يجدد ولا يتجدد؛ لأنه ليس فكرة إنسانية بل هو منهج إلهي يبعث على التجدد في حياة المسلمين" (٩).

إقبال والطور التأسيسي:

رغم هذا فإن الأربعينيات من القرن العشرين وما تلاها شهدت معالجةً تجديدية عربية كانت الأولى من نوعها؛ إذ أبرزت جيلاً ثانياً كانت سمته البارزة متمثلةً في بناء فكر نسقي يسمح لمفهوم التجديد أن يحقق وضوحاً أكبر. بدا ذلك مع أمين الخولي- ت: ١٣٨٦/١٩٦٦- الذي تحدث عن التجديد في الدين وفي علومه ، باعتماد معالجة من داخل التراث تستند إلى مناهج مستحدثة. فعل ذلك عندما أصدر النادي الذي يقوم عليه الخولي مؤلفات في هذا الاتجاه من أشهرها "مناهج التجديد في النحو والبلاغة والتفسير" (١٠).

ظهر بعده في الخمسينيات مؤلف "المجددون في الإسلام من القرن الأول إلى القرن الرابع عشر". حاول مؤلفه- عبد المتعال الصعيدي ، وهو أحد تلاميذ الإمام محمد عبده- أن يثبت أن الإسلام يتسع للتجديد؛ باحثاً في النصوص القرآنية والأحاديث النبوية ما يؤكد ذلك. انتهى هذا الأثر إلى عدم التعويل على فكرة المهدي المنتظر وأنه على المسلمين أن يضعوا "بدلها فكرة المجدد المنتظر لينهض بهم في هذا الزمان" (١١).

لم يتجاوز الصعيدي في كتابه الطابع التكميلي للتجديد الذي واصل به أعمال الجيل الأول ، مع قرب من الخط السلفي المقاوم للبدع الساعي إلى العودة إلى أصول الدين وبنائيه. كان في ذلك إحياء بما اعتري التوجه الإصلاحية من تبديل اعتمده رشيد رضا لوجهة مدرسة الأفغاني وعبده.

في نفس هذه الفترة ظهرت علامة فارقة معلنه عن بروز الجيل الثاني؛ وذلك من خلال ترجمة كتاب "محمد إقبال" إلى العربية تحت عنوان "تجديد التفكير الديني في الإسلام" (١٢).

يمكن أن نعتبر هذا المؤلف المساهمة الحاسمة في الدفع بالمفهوم التجديدي إلى السياق التأسيسي ، والخروج به نهائياً من حالة الاستهجان وما صاحبها من القلق والغموض.

كان "محمد إقبال" المفكر المسلم الأول في الفترة الحديثة ، الذي طرح على النخب العربية مسألة التجديد من الداخل الثقافى؛ قصد تأسيس لها قائم على فكرٍ نسقيٍّ يعمل من أجل الوصول إلى آليات إنتاج معرفةٍ جديدة ، عبر حركة تبادل وتداول بين فكرٍ قديم له تاريخيته وفكرٍ جديد له راهنيته.

لكن الكتاب- رغم هذا- لم يلق الرواج أو النقاش المطلوبين ، باعتبار أن الفكر العربي والإسلامي كان يواجه في الخمسينيات وفي العقود الموالية أطروحات مغايرة في المضمون والمنهج للإشكالية التي ركز عليها إقبال.

مع السبعينيات ظهرت معالجات عربية تسمح بإعادة النظر في التأسيس التجديدي لمحمد إقبال. ساعد على ذلك عاملان:

أولهما: ما انتهت إليه المدرسة الإصلاحية من تراجع بسبب تنامي أهمية فكر الحداثة وظهور الإصلاح بمظهر الاستلاب للغرب.

ثانيهما: المأزق الثقافى والفكري الذي انتهى إليه التيار التحديثي المؤكّد على الربط بين التخلف والإسلام ، والقاطع مع التراث ، والرافض لأي انتظام فيه.

◀ المبادئ والمفاهيم والإشكالية المركزية:

باتساع دائرة التأسيس اتضحت المحاولات الفكرية العربية معبرةً عن درجات متفاوتة من التفاعل مع مقولات محمد إقبال التجديدية. ظهر ذلك نسبياً مع هشام جعيط في تونس (١٣) ، وبصورة أجلى مع محمد عزيز الحبابي في المغرب الأقصى (١٤). ثم بدأت بعض المراجعات الهامة لرموز الخط التحديثي ، من أبرزهم ما قام به طه حسين وزكي نجيب محمود.

برزت بعد ذلك كتابات عربية مشرقية ومغربية طوّرت علاقةً جديدة مع التراث؛ باعتماد مناهج معاصرة أدت بها إلى تطبيقات هامة. كان ذلك مع حسن حنفي (١٥) ، ومحمد عابد الجابري (١٦) ، ومحمد أركون (١٧) ، وفهمي جدعان (١٨) ، وعبد الحميد أبو سليمان (١٩) ، وطه جابر العلواني (٢٠) ، وأبو القاسم حاج حمد (٢١) ، والإسلاميين التقدميين (٢٢) وغيرهم.



هذه المساعي على اختلافها كانت مدينةً لما ابتدأه من قبل محمد إقبال ، من ضرورة إعادة تركيب الفكر الديني بما يُفضي إلى تقديم تفسير جديد غير إيديولوجي لمقولة: "الإسلام صالح لكل زمان ومكان" ، أي قائم بالأساس على أنساق معرفية مغايرة للتي كانت معتمدة في الماضي.

ما ميّز هذا الجهد التجديدي هو رجوعه إلى ما عمل على تحديده إقبال عبر ضوابط موضوعية متصلة بثلاثة مستويات متكاملة: المبادئ ، والمفاهيم ، والإشكالية المركزية.

أما المبادئ فهي:

- إلغاء مقولة: "موت الثقافة الكلاسيكية"؛ وذلك بالعودة إليها ليس بوصفها تحقق أساس نهضة ولت ينبغي بعثها كما كانت ، بل لكونها تساهم في بلوغ هدف هذا الطور ، وهو الالتحام الناجح بشروط الوعي العالمي الجديد.

- التخلي عن فكرة توقف مصير مجتمع من المجتمعات على نظام اجتماعي وسياسي تميّز به تاريخياً؛ ذلك أنه تشخيص للأزمة على أنها موجودة في الواقع فقط وليس في فكر تلك الشعوب وفي بنيتها المعرفية.

- رفض الحتميات التاريخية بالتركيز على الوعي التاريخي من جهة ، والاهتمام بقيمة الأفراد الفكرية والتربوية والروحية المحققة لقوتهم ضمن مجتمعاتهم من جهة ثانية.

أما من جهة المفاهيم فإنّ طور التجديد التأسيسي أعاد النظر في جملة منها ، وذلك تواصلًا مع خطى إقبال الذي لم يتردد في صياغة جديدة لبعض منها ، اعتبرها مفاتيح لإجرائية فاعلة تتطلبها الفترة المعاصرة ، وذلك مثل: الدين- النبوة- الشريعة- الذات- الإنسان.

ثم تأتي مسألة الإشكالية الرئيسة للتجديد ، وهي المتعلقة بالمعاصرة أو كما صاغها إقبال في آخر فصول كتابه تحت عنوان: هل الدين أمر ممكن؟

المقصود هو إمكانية بلوغ المسلمين درجةً معرفية تتيح إنتاج رؤية إيمانية وعقل أصولي متفاعل مع الحداثة المعرفية والفكرية ، دون الانقطاع في الآن ذاته عن الخصوصيات التي تميّزهم ثقافيًا في تمثلهم للحياة.

◀ أولوية الثقافي في فاعلية الذات:

حين نقرأ ما كتبه المجددون العرب/ المسلمون منذ ربع قرن ونقارنه بما كتب من أدبيات طوال القرن السابق ، ندرك مدى التحوّل الذي عرفه الخطاب الديني في قضايا ودلالاته الفكرية والمنهجية (٢٣).

أهمّ ما يلاحظ في هذا التحوّل الذي دشّن الطور التأسيسي الهادف بلوغ المعاصرة أنه -أيا كانت طبيعة المنهج المقترح لتجديد الخطاب الديني- فقد وقع الحسم في قضية التراث التي كانت مثار جدل واسع طوال عقود من القرن العشرين.

لم تعد إشكالية التراث مطروحة ضمن دائرة الماضي وبقصد تحصين الهوية ، إنما تحوّل التراث إلى مبحثٍ ضروري يتطلب دراسة فكرية وحضارية لكونه كياناً فاعلاً في الواقع وطاقاً يتولد عنها وعي معاصر.

لم يعد الارتباط بالماضي تركةً ثقيلة وإراثاً عائقاً عن التطوّر ، بل صار لازمة من لوازم الانتقال النهضوي ومدخلاً يفتح أمام المسلمين طرقاً مبتكرة في التفكير والاتصال بالتاريخ ، وتفهم ما يجري في المجتمعات المعاصرة.

ما كان لمثل هذه " الثورة " في التصوّر أن تتحقق لولا عنصرين:

- أولهما: أنه لا تناقض بين مقولة "الدين الخالد" وبين مقولة "التجديد"؛ لأنه لا تناقض بين الدين باعتباره وحياً وبين الفكر الإسلامي الذي هو تفاعل بين عقل المسلمين وأحكام الدين.

- ثانيهما: تجاوز فكرة الصدام بين الشرق والغرب أو الإسلام والمادّية؛ لأنه اتضح أن ما يجمع بين الشرق والغرب أكثر مما يخالف بينهما ، وأن المواجهة التي نشاهدها تتغذى من شروخ عميقة تشقّ عالم المسلمين وعالم الغربيين على السواء.

أفضى هذا الوعي المعاصر إلى نتيجةٍ أساسية تتعلّق باستعادة المثقف والسياسي ، وظيفتهما الفاعلة والحيوية في توجيه التاريخ وصنعه.

لقد أكّدت تجارب الدول العربية الحديثة وما انتهت إليه من تعثر سياسي وتعطّل في تصوّر البدائل الإستراتيجية- أهمية العنصر الثقافي في الممارسة السياسية وفي الحراك الاجتماعي.



لقد اكتشف السياسي أنه تحوّل تدريجيًا إلى إداري أسلم أمره إلى نخب "تكنوقراطية" عاجزة عن الإبداع؛ لأنها صيغت في نظام فكري أحادي مقرّر بحتميات تاريخية.

عندما زالت حرية المثقف من المجتمعات العربية الحديثة تعدّ على السياسي- حاكمًا أو معارضًا- أن يقف على الرؤى المختلفة في تحليل الواقع ، وما يمكن أن يُقترح له من حلول ، وأن يُتخَيَّر منها ما يكون أصلح وأقدر على التغيير.

بذلك يكون منطوق التجديد الرامي إلى المعاصرة هو- في أهم جوانبه- إعادة الاعتبار للثقافة ، ليس على أنه ذو أولوية معرفية فكرية فقط ، بل لصبغته العملية الحضارية.

◀ السياسي والحس التاريخي:

إن ارتباط التجديد بالثقافة هو إعادة إنتاج للسياسي؛ لأنه إحياء للممارسة التي تتطلب تحيين التجربة التاريخية للمجتمع.

إعاقة السياسي العربي اليوم تتمثل في أنه غدا إدارةً وحكمًا وحسب ، فلم يربط بين هذه الإعاقة وما حصل للمثقف من تهमيش وإقصاء أفضيًا إلى التفويت الثقافي وضمور للحس التاريخي.

أمّا رهان التجديد ففيه انطلاق من أن الثقافة هي طريقة حياة تشمل كل أنماط السلوك ، وأنها تتطور وتزدهر بقدر ما تأخذ على عاتقها تطوير المجتمع وإبداع صيغ يواجه بها معضلاته المختلفة.

ما انتبه إليه الجيل الثاني من التجديديين المسلمين في الفضاء العربي ، هو أن غياب المعاصرة في المجتمعات العربية أدّى في جانب منه إلى فقدان الثقافة الخاصة تحكّمها في واقع الناس وسلوك الجماعات ، بما أتاح المجال لما عُرف بـ"الغزو الثقافي" الذي لا يعني إلا قصور الثقافة الذاتية على تحقيق مصداقيتها في أرض واقعها.

أما في الجانب الآخر ، فإن التجديد يمكن السياسي في العالم العربي ، مما كاد أن يفترقه نهائيًا في العصر الحديث من سلطة مرجعية وتجذّر في المنجز التاريخي ، بما يعيد صلته العضوية بالواقع وحراكه بعد أن اتسعت الفجوة بينهما.

التجديد الإسلامي ورؤية العالم | من النقد إلى التأسيس

عند هذا الحدّ يمكن القول في تحديد معنى التجديد في هذا الطور التأسيسي ، إنه على اختلاف مشاريعه ومناهجه يعني تفعيل الثقافة الخاصة؛ حتى يصبح المسلمون واعين بزمانهم ناجعين في مساهمتهم فيه.

التجديد بذلك هو: إنهاءً لمرحلة "لا تاريخية الفكر العربي" ومباشرة العرب والمسلمين قضاياهم وأفكارهم ومعتقداتهم ضمن قواعد الحركة العقلية الإنسانية.

بهذا المعنى يكون مفهوم التجديد قد استقرّ على دلالة تميّزه عن الإصلاح وعن الاجتهاد وعن التحديث في آن واحد. إنه أعقد من الإصلاح الذي يعني استيعاباً لإيجابيات الآخر ، يتّصل بتطوير المؤسسات الاجتماعية والسياسية ، وأشمل من الاجتهاد الذي لا يعدو أن يكون تغطيةً لمستجدات العصر عن طريق حلول شرعية يجمع فيها بين القديم النافع والجديد الصالح؛ وهو أكثر تجذراً من التحديث الذي يقتصر على استيراد الحضارة توطئاً لها قصد اكتساب الفاعلية والولوج من جديد إلى التاريخ.

التجديد الإسلامي في طور التأسيس: تصوّر مختلف للثقافة والهوية يخرجهما عن دائرة الماهيات المتعالية ليضعهما في سياق حراك الواقع ومتطلباته. إنه مشروع ذو بُعدين أساسيين: - بُعد داخلي- مؤسّساتي ، يمكّن نخب المجتمعات العربية من الكفاءة والتحرر والانسجام؛ مما يبعدها عن التبعية والانقسام.

- بعد إنساني- فكري ، يؤسس لوعي بديل يحقق علاقة جدلية بين الذاتية والعالمية والأنا والآخر ، تجعل الثقافة المحلية قادرةً على الإبداع ، وتمكّن من الاندراج في ثقافة عالمية بالمعنى التعددي للكلمة ، مما يجعل الحضارة العالمية أكثر إنسانية.

◀ النسق المِلّي في رؤية العالم:

أكد تحليلنا لخطاب التجديد الإسلامي من مراحل الأولوية إلى ما آل إليه في مرحلة التأسيس ، على جملة من العناصر كان من أهمّها العنصر الثقافى وما يفضي إليه مؤسّسياً واجتماعياً ، أي سياسياً.

ما نريد أن نختم به هذا البحث يتعلّق بذات العنصر وبمفهوم من مفاهيمه الأساسية التي تتيح استيعاباً أكبر ونفاذاً أعمق للظاهرة التي نحن بصددتها.



ما نقصده من مفاهيم التحليل الثقافي في مفهوم "رؤية العالم" والتساؤل هو: هل هناك تغيير في رؤية العالم لدى الجيل الثاني من المجددين للخطاب الإسلامي؟ كيف ينظر هذا الجيل إلى الآخرين من شركائهم في عمارة العالم؟ كيف تساهم نظرتهم للكون والمجتمع والإنسان في تقديم الإجابات التي تقضّ مضاجع الإنسان المعاصر اليوم؟ إلى أي حدّ تنزّل تساؤلاتهم في السياق الإنساني العام وهمومه الفكرية والوجودية؟

لا نبالغ في القول بأن هذا المفهوم يمثل أعسر اختبار يمكن أن يتعرّض إليه التجديد الإسلامي في هذه المرحلة التأسيسية؛ ذلك أن الفكر الإسلامي حتى مع الجيل الثاني من المجددين ظل ضمن دائرة الإجابة عن حاجات الملة.

لقد حصر التجديد في رهان للذات المسلمة في عالم جديد دون التفات إلى بعد الذات الإنسانية وما تواجهه من أزمة. إنه بقي في هذه القضية تحديداً عاجزاً عن تجاوز المقولة الثلاثية وإطارها المرجعي التقليدي الذي يميّز من بين ما يميّز به بتقسيم العالم إلى ثلاثة فضاءات: دار الإسلام- دار الحرب- دار الصلح.

ما يجعل هذه القضية اختباراً قاسياً للتجديد والمجددين، أن المجتمعات تخوض اليوم مرحلة اكتست فيها المسألة الثقافية صبغة الأولوية، فيما يعرف اليوم بصراع الثقافات أو حوارها.

لقد غدا العامل الاجتماعي- الثقافي والرمزي بخاصة- ذا أهمية قصوى في تحريك التاريخ، فلم تعد "البنية الفوقية" شيئاً ثانوياً أو تابعاً في كل الظروف "للبنية التحتية"، وإنما أصبحت عاملاً مؤسساً، له استقلالية فاعلة، بل وحاسمة أحياناً.

إن التحدي الذي تطرحه العولمة على المجتمعات الإنسانية دون أن تقدّم لها ما يساعد على الجواب، يمكن أن نختصره في تساؤل: "كيف يمكن أن نعيش سوياً ومختلفين" (٢٤)؟

إن كان هذا هو سؤال العصر وإن كنت بؤرته ومركزه يتصلان بـ"رؤية العالم" فلا مفرّ من بحث جديد في قضية "التعددية" الثقافية والدينية والفكرية، فضلاً عن السياسية والقانونية داخل مجتمعاتنا وخارجها.

عندئذ يتأكد طرح السؤال الإشكالي على الخطاب التجديدي والمتعلق بما يتصل بالمقولة الثلاثية، وما تستبطنه من علاقة مع المخالفين قائمة على القوة والغلبة، متناسبة مع متطلبات العصر والواقع. كيف يواجه التجديد الديني هذه الرؤية المحددة التي انتقلت إليه من التاريخ

الاجتماعي الخاص؟ هل هذا التصور هو عنصر من المميزات الثقافية "الأصيلة" التي من حق كل ثقافة أن تحتفظ بها رغم اختلاف المعطيات المحلية والعالمية؟

◀ كَمَثَلِ الْفِيلِ...

حرصاً على معاصرة تستلزم الالتحام بشروط الوعي العالمي الجديد ، اعتنت بعض النخب الفكرية المسلمة بالموضوع ، فبحثته بدرجات متفاوتة الأهمية. لعل من أبرز من خص الموضوع بالدرس المفصل المفكر المسلم- الأوروبي "طارق رمضان" في كتابه "دار الشهادة" (٢٥).

في هذا الأثر المنشور بالفرنسية منذ سنوات ينطلق المؤلف من سؤال المعاصرة فيقول: كيف يكون المرء مخلصاً لرسالة الإسلام في الحقبة الزمنية المعاصرة؟ فضلاً عما هو واجب على كل واحد من المسلمين في حياته الشخصية ، ما المطلوب من مجتمع يعرف نفسه على أنه "إسلامي"؟

ثم يواصل: هل ينبغي على المسلمين المقيمين في الغرب أن يعتبروا أنفسهم في دار حرب يحيط بهم العدوان؟ تتوالى بعد ذلك الفصول لتقدم الجواب عبر منظور جديد اختار له طارق رمضان اسم "دار الشهادة" علماً على فضاء جديد يكون فيه المسلمون المتمتعون بصفة المواطنة شهداء على الناس مثبتين لمن حولهم طبيعة قيمهم وخصوصياتهم الثقافية.

"دار الشهادة" منطلق لرؤية غير تقليدية تمتحن فيها صدقية مشاركة المسلمين في عالم لا يمثلون فيه الأغلبية العددية ، ولا يريدون الاستئثار فيه بفرض رؤية تحوّل حقبة من الحقب التاريخية إلى منظومة فكرية واجتماعية مرجعية للإنسانية في كل العصور.

مثل هذا المسعى يقوم على اعتبار التجديد تحوُّلاً مزدوجاً: هو تحوُّل مع الذات وتحوُّل في فهم الآخر ، ومعه يصبح الدين عامل وفاقٍ وتصالحٍ عوض أن يكون أداة صراعٍ وتنافٍ.

هو توجه يلتقي مع مشغل غربي يعمل من جهته على نحت رؤية جديدة للعالم تتجاوز أزمة المعنى وتشظي الوعي البشري بما يهدد الحضارة الإنسانية بالاندثار.

في نفس سنة ٢٠٠٤ التي صدر فيها كتاب "دار الشهادة" صدر في الولايات المتحدة كتاب "تسمية الفيل ورؤية العالم كمفهوم" (Naming the Elephant) لـ "جامس سير" (James Sire). (Sire)



في هذا العمل يستعير المؤلف صورة الفيل- أضخم الحيوانات- لتشخيص أحوال العالم اليوم ، ومدى حاجته إلى رؤية يصوّغ من خلالها تصوّرًا جمليًا وفهما للعالم بأكمله يمكنه من حلّ معضلاته.

هذا "العالم/ الفيل" يشكو نتيجة تطوّر مذهل لمعارفه ومعلوماته ، من انعدام رؤية تُركّب من كل ما توصل إليه من كشوف في مناحي العلوم المختلفة نسقًا جامعًا وروحًا ناظمة.

تلك هي الحاجة الحيوية التي أفصح عنها "جامس سير" في كتابه الآخر الذي ألفه قبل ثلاثة عقود تحت عنوان "الباب الموالي للعالم" (The Universe Next Door : A Basic Worldview Catalog). هو نفس الهمّ الذي عالجه بعض الغربيين منذ منتصف القرن العشرين عندما طالبوا بمنهج معرفي يركّب بين مختلف التخصصات ويفاعل بينها (pluridisciplinarité/interdisciplinarité) توفيقًا من شرّ الوقوع في محنة برج بابل ، الذي تعددت اللغات فيه فتعدّرت التواصل بين ساكنيه (٢٧).

من هنا جاز لنا القول: إن تجديد الخطاب الديني هو إعادة اكتشاف الذات وفق شروط الوعي العالمي الجديد ، المتميز بمناهجه المعرفية وليس الأيديولوجية ، وهو لذلك تحوّل نوعي في البنية الثقافية والفكرية والاجتماعية للمجتمعات العربية.

ليس التجديد الذي غاياته المعاصرة مجرد تراكم كمي لمستجدات تنضاف إلى المجتمع القديم ، إنه نهاية الاغتراب الحضاري بوضع الإنسان في سياق تاريخي ووجودي أشمل ، يعيد العلاقة بينه وبين محيطه الكوني.

ذلك هو التحدي الذي ينبغي أن يجيب عنه جيل ثالث من التجديديين ، جيل يحقق بالفكر الإسلامي نقلة حاسمة من الاهتمام الملي إلى الأفق الإنساني.

◀ الهوامش:

- ١- ياسين الحافظ الهزيمة والأيديولوجية المهزومة ، دار الطليعة بيروت ١٩٧٩ .
- ٢- عبد الله العروي ، في "ثقافتنا في ضوء التاريخ" المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ١٩٨٣- وفي "العرب والفكر التاريخي" ، دار الحقيقة بيروت ١٩٨٠ .
- ٣- مصطفى حجازي ، التخلف الاجتماعي مدخل لسيكولوجية الإنسان المقهور ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، ط٨- ٢٠٠١ .
- ٤- رضوان السيد ، سياسات الإسلام المعاصر ، دار الكتاب العربي ، بيروت ط١ ١٩٩٧ .
- ٥- برهان غليون ، اغتيال العقل محنة الثقافة العربية بين التبعية والسلفية ، دار التنوير بيروت ١٩٨٦ .
- ٦- انظر مثلاً محمود الطحان ، مفهوم التجديد بين السنة النبوية وأدعياء التجديد المعاصرين ، الكويت ، ط دار التراث ، ١٩٨٤ .
- ٧- مصطفى صادق الرافعي ، تحت راية القرآن: المعركة بين القديم والجديد ، المكتبة الأهلية بمصر ، ط١ ، القاهرة ١٣٤٥/١٩٢٦ .
- ٨- مصطفى صبري ، موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين ، ط: عيسى الحلبي ، القاهرة ١٣٦٩/١٩٥٠ .
- ٩- عمر فروخ تجديد في المسلمين لا في الإسلام بيروت دار العلم للملايين .
- ١٠- أمين الخولي ، مناهج تجديد النحو والبلاغة والتفسير والأدب ، دار المعرفة ، القاهرة ط١- ١٩٦١ .
- ١١- عبد المتعال الصعيدي ، المجددون في الإسلام ، مكتبة الآداب القاهرة ط١ .
- ١٢- محمد إقبال ، تجديد الفكر الديني في الإسلام ، تر. عباس محمود ، القاهرة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ط٢ ، القاهرة ١٩٦٨ .



مركز نهوض للدراسات والنشر

- ١٣- هشام جعيط ، الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي ، دار الطليعة بيروت ١٩٨٤.
- ١٤- محمد العزيز الحبابي- من الكائن إلى الشخص ، دراسات في الشخصية الواقعية ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٢- الشخصية الإسلامية ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٩.
- ١٥- حسن حنفي ، التراث والتجديد ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٧٧.
- ١٦- محمد عابد الجابري ، نقد العقل العربي: تكوين العقل العربي ، دار الطليعة بيروت ١٩٨٤- نحن والتراث ، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ١٩٨٠.
- ١٧- محمد أركون ، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ، دار الساقي ، ط٢ ، ١٩٩٢- الفكر الإسلامي قراءة علمية ، المركز الثقافي العربي بيروت ، ط٢ ، ١٩٩٦.
- ١٨- فهمي جدعان ، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث ، ط١ بيروت ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، د.ت.
- ١٩- عبد الحميد أبو سليمان ، أزمة العقل المسلم ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، ط٣- ١٤١٣/١٩٩٣.
- ٢٠- طه جابر العلواني ، أصول الفقه الإسلامي: منهج بحث ومعرفة ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، ط٢-١٤١٥/١٩٩٥.
- ٢١- أبو القاسم حاج حمد ، العالمية الإسلامية الثانية-جدلية الغيب والإنسان والطبيعة ، دار ابن حزم للنشر بيروت ط٢ ، ١٩٩٦.
- ٢٢- صلاح الدين الجورشي ، الإسلاميون التقدميون ، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان ٢٠٠١- مجموعة من المؤلفين ، المقدمات النظرية للإسلاميين التقدميين لماذا الإسلام؟ كيف نفهمه؟ دار البراق ، تونس ١٩٨٩؛ مختار الفجاري ، الخطاب الديني المعاصر في تونس وإشكالية المشروع الحضاري ، مجلة ٢١/١٥ نموذجًا ، شهادة الكفاءة في البحث ، كلية الآداب منوبة ، تونس ١٩٩١.
- ٢٣- انظر مثلاً طه عبد الرحمن ، العمل الديني وتجديد العقل ، المركز الثقافي العربي ، ط٢ ، ١٩٩٧- راجع أنور أبو طه و مجموعة مؤلفين ، خطاب التجديد الإسلامي ، دار الفكر ، دمشق ٢٠٠٤.

-٢٤- انظر:

Alain Touraine; Pourrons-nous vivre ensemble? Égaux et différents.Ed.Fayard,Paris 1997.

-٢٥- انظر:

Tariq Ramadan; Dâr Ash-Shahada, Ed.Dar at-Tawhid, Paris 2004.

-٢٦- راجع:

James W. Sire; Naming the elephant,Worldview as a concept, InterVarsity Press- June 2004.

-27 - Basarab Nicolescu; La transdisciplinarité-Manifeste , Éditions du Rocher - Collection "Transdisciplinarité"-Paris-1999.



مركز نهوض

للداسات والنشر

NOUHOUD CENTER
FOR STUDIES
AND PUBLICATIONS