البحوث والدراسات

راهنية سؤال التجديد في العلوم والثقافة والمنهج.. إمكانات وعوائق

الدكتور: سعيد شبار

كلية الآداب– بني ملال

مركز نهوض للدراسات والنشر

NOUHOUD CENTER FOR STUDIES AND PUBLICATIONS

All rights reserved © 2018

جميع الحقوق محفوظة © ٢٠١٨

الفهرس:

الملخص ٣

توطئـــة ٤

١- التجديد، معاني ودلالات موسعة ٥

٢- تجديد الثقافة والعلوم؛ التأسيس والاستئناف ١١

٣- تجديد المنهج والرؤية، إمكانات وعوائق ١٦

- مداخل في البناء الجديد للعلوم ١٦

- التمييز بين الأصول المؤسسة للمعرفة وتلك التي أسستها المعرفة ١٨

٤- المجدد، منظور تاريخي وراهن ٢٦

- مقاربات في منهجية التجديد وعناصرها الضرورية ٣٢

الملخص:

- إن الأصلَ في الأفكار والعلوم والمعارف التجددُ والتطور باستمرار ، مثلها في ذلك مثل الكائنات الحية التي تنتقل من طور إلى آخر ، ولهذا وجب أن تراعى فيها لحظات النشأة والازدهار والأفول والانهيار ، هذا فضلًا عن إمكانات التواصل والتلاقح فيما بينها وإن اختلفت وتعددت مرجعياتها.
- وتبقى المقاربة السكونية المخلة بشرط التجدد والتجديد في العلوم والمعارف ، مراوحة مكانها على الدوام منتجة ومكررة إنتاج نفس مظاهر الأزمة والعلل الفكرية ، مادامت لم تتحرر من أسر وهيمنة النماذج الذاتية أو الغيرية التي لم يعد لها مبرر وجودي في سياق التداول الراهن ولم تحرر منهجية وآلية اشتغالها من تقليد تلك النماذج والارتهان لها.
- ولهذا بقيت مشاريع النهضة والتحديث والإصلاح والتجديد في شرق الأمة وغربها- مشاريع نظرية صورية ، ونخبوية ضيقة ، وشعاراتية سطحية ، هي أقرب إلى التطلعات والآمال والأحلام منها إلى التمكين الفكري والعملي ، المعتبر لشرط السياق والواقع ، والمراعي لواقع التنوع والاختلاف ، والمنضبط إلى أصول العلم والمعرفة ، والمستأنف لحركة التجديد والاجتهاد والإبداع تفاعلًا مع الواقع والعناصر الفاعلة فيه مع المرونة والاعتدال المطلوب في كل مقاربة.
- لقد هيمن الصراعُ الفكريُّ على مكونات الأمة قرونًا من الزمن ، وورث الفكر الإسلامي المعاصر هذا الصراع الذي كان ولا يزال سببًا في إجهاض مشاريع الإصلاح والنهضة فيه ، حتى غدا جزءًا من نسيجه الثقافي ، بل والذي تحول في حالات من الغلو والتطرف إلى عنف وقتال مسلح أجهز على مقدرات الأمة المادية ، وشوش على إمكاناتها الفكرية النهضوية والإصلاحية.
- وسنحاول في هذا البحث معالجةَ بعض من هذه الاختلالات على مستوى مفهوم التجديد ، وتجديد العلوم والثقافة والرؤية والمنهجية الضرورية لذلك ، هذا علمًا بأن سائر مفاهيم ومفردات الدين بحاجة إلى مقاربة تجديدية تصحيحية بما يجعلها قادرةً على تأطير وتوجيه فكر وسلوك المسلمين.

توطئـــة:

إن الأصلَ في الأفكار والعلوم والمعارف التجددُ والتطور باستمرار ، مثلها في ذلك مثل الكائنات الحية التي تنتقل من طور إلى آخر ، ولهذا وجب أن تراعى فيها لحظات النشأة والازدهار والأفول والانهيار ، هذا فضلًا عن إمكانات التواصل والتلاقح فيما بينها وإن اختلفت وتعددت مرجعياتها.

وتبقى المقاربة السكونية المخلة بشرط التجدد والتجديد في العلوم والمعارف ، مراوحة مكانها على الدوام منتجة ومكررة إنتاج نفس مظاهر الأزمة والعلل الفكرية ، ما دامت لم تتحرر من أسر وهيمنة النماذج الذاتية أو الغيرية التي لم يعد لها مبرر وجودي في سياق التداول الراهن ولم تحرر منهجية وآلية اشتغالها من تقليد تلك النماذج والارتهان لها.

ولهذا بقيت مشاريع النهضة والتحديث والإصلاح والتجديد في شرق الأمة وغربها- مشاريع نظرية صورية ، ونخبوية ضيقة ، وشعاراتية سطحية ، هي أقرب إلى التطلعات والآمال والأحلام منها إلى التمكين الفكري والعملي ، المعتبر لشرط السياق والواقع ، والمراعي لواقع التنوع والاختلاف ، والمنضبط إلى أصول العلم والمعرفة ، والمستأنف لحركة التجديد والاجتهاد والإبداع تفاعلًا مع الواقع والعناصر الفاعلة فيه مع المرونة والاعتدال المطلوب في كل مقاربة.

لقد هيمن الصراعُ الفكريُّ على مكونات الأمة قرونًا من الزمن ، وورث الفكر الإسلامي المعاصر هذا الصراع الذي كان ولا يزال سببًا في إجهاض مشاريع الإصلاح والنهضة فيه ، حتى غدا جزءًا من نسيجه الثقافي ، بل والذي تحول في حالات من الغلو والتطرف إلى عنف وقتال مسلح أجهز على مقدرات الأمة المادية ، وشوش على إمكاناتها الفكرية النهضوية والإصلاحية.

وكل ذلك يتطلب اجتهادًا في إزاحة الحصون الوهمية التي تسيج بها كل طائفة نفسها ، سواء بدعوى تمثيلها للدين والشريعة أو بدعوى تمثيلها للحداثة والنهضة والتقدم ، وأول خطوة في ذلك تحرير المفاهيم التي تمَّت مصادرتها لفائدة هذا الطرف أو ذاك؛ وذلك باسترجاع دلالاتها الأصلية الكلية الموسعة وذات القدرة الاستيعابية الهائلة.

فالمفاهيم الكلية في الدين تنتمي إلى المطلق الذي له وحدة صلاحية الامتداد في الزمان والمكان ، والقدرة على تأطير واستيعاب التشكلات الحضارية والفكرية المختلفة ، وهذا ما يبرر انتشارَ الإسلام السريع منذ قرنه الأول في ربوع العالم المختلفة.

وما أجمل عبارات الصحابي الجليل ربعي بن عامر وهو يجيب قائدَ الفرس حينما اختزل رسالة الإسلام في ثلاث مفردات كلية جامعة هي: التوحيد- والعدل- والحرية. فإذا أقيمت هذه الأصول الثلاثة بحقٍّ استقام ما دونها؛ لأنه سيكون تبعًا لها تبعية الفروع لأصولها والجزئيات لكلياتها.

وحيث يفسح فيها لمجالات من المرونة والاختلاف تعكس غِنَى وتنوعَ التجاربِ التي تؤطرها تلك الأصول والمبادئ؛ لقد كان وراء ذلك التصريح تصوُّرٌ كليٌّ للدين ومنهج لتصريفه على مستوى الفكر كما على مستوى السلوك.

ولعل أكبر الاختلالات الفكرية التي نُعاني منها اليوم هي فقدان هذا التصور وذلك المنهج ، فلم يعد للأصول دورها التأطيري التنظيري والتوجيهي الإرشادي ، كما لم يعد للفروع دورها الوظيفي العملي انسجامًا مع تلك الأصول ، بل انفرطت عند أقوام النواظمُ المنهجية في مراتب الأحكام والقيم؛ حيث غدت الأصول فروعًا والفروع أصولًا ، والكلياتُ جزئيات والجزئيات كليات؛ فانتهكت وحدة الأمة واستقرارها واستبيحت الدماء والأموال والأعراض ، ووقعت الاختلالات الفكرية في سوء الفهم والتنزيل التي تجتاح الأمة اليوم.

وسنحاول في هذا البحث معالجةَ بعض من هذه الاختلالات على مستوى مفهوم التجديد ، وتجديد العلوم والثقافة والرؤية والمنهجية الضرورية لذلك ، هذا علمًا بأن سائر مفاهيم ومفردات الدين بحاجة إلى مقاربة تجديدية تصحيحية بما يجعلها قادرةً على تأطير وتوجيه فكر وسلوك المسلمين.[١]

١- التجديد، معاني ودلالات موسعة:

نحرص في تعريف هذا المفهوم كما في غيره على المعنى والدلالة الشرعية؛ باعتبارها الأصلَ الذي ينبغي أن يصاحب المفهوم في رحلته ، ولا يُفيدنا البيان اللغوي إلا في معرفة التداول قبل التشريع ، وما أضافه التشريع على هذا التداول ، كما أن الأصلَ في المعاني الاصطلاحية أنها اجتهاد يعبر عن معنى من المعاني المقصودة بالتشريع وليست هي نفسه ، شأنها في ذلك شأن

(١) قمنا بمحاولة في هذا السياق في كتاب: الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر.. دراسة في الأسس المرجعية والمنهجية. حيث عالجنا طائفة من المفاهيم الأساسية في الثقافة الإسلامية من زاوية بنائها الشرعي ، ومن زاوية تداولها التاريخي. ينظر الكتاب للتوسع فيما نحن بصدده هنا كذلك.

التفسير مع القرآن ، ويبقى ثباتها واستمرارها من قوة استمدادها واستنادها إلى مصدري التشريع ابتداء: القران ، والسنة.

بخصوص مفهوم التجديد نجد معاجمَ اللغة تميز في مادة (جدد) بين معان متعددة للفظ ومشتقاته ، يهمنا منها معنيان رئيسان: جدَّ بمعنى صار جديدًا ، وجدَّ بمعنى اجتهد.

وأصل الجَدِّ- [عند العرب]- القطع ، تقول: "ناقة جدود هي التي انقطع لبنها" ، "والمجدَّدة المصرَّمة" ، "والجدَّاء من الغنم والإبل المقطوعة الأذن" ، "وثوب جديد ، وهو في معنى مجدود ، يراد به حين جده الحائك أي قطعه"[٢].

ثم احتمل اللفظ معانٍ أخرى منها: الجديد ، كما في قولهم: "جدَّ الشيء يجِدُّ بالكسر ، جِدَّة: صار جديدًا ، وهو نقيض الخلق"[٣]. "والجِدَّة مصدر الجديد (...) وتجدَّد الشيء صار جديدًا. وأجدَّه وجدَّدَه واستجده أي صَيَّره جديدًا ". و"الجِدَّة نقيضُ البِلى" ، "والأجدَّان الجديدان ، الليل والنهار؛ وذلك لأنهما لا يبليان أبدًا"[٤].

ومن تلك المعاني "الجِدُّ: الاجتهاد في الأمور"[٥] ، "يقال: فلان جادٌّ مجدٌّ أي مجتهد " ، "وأجَدَّ يجِدُّ إذا صار ذا جدٍّ واجتهاد "[٦]. وفي الحديث: كان رسول الله ﷺ إذا جدَّ في السير جمع بين الصلاتين ، أي اهتم به وأسرع فيه ، وفي حديث أُحُد: لئن أشهدني الله مع النبي ﷺ قتل المشركين ليرين الله ما أجِدُّ ، أي أجتهد "[٧].

فالاجتهاد بهذا المعنى يمكن إرجاعُه إلى أصل واحد مع التجديد ، وإن كان يستقلُّ بأصله المباشر (جهد). فبينهما تداخل وتكامل ، وإن كان التجديد أعم وأشمل من الاجتهاد كاصطلاح أصولي خاص ، وكان هذا الأخير أداةً ووسيلةً إلى الأول في المجال الشرعي خاصة ، أما بتجريدهما عن الاصطلاحات الخاصة ، فلا نكاد نلمس فرقًا معتبرًا بينهما.

---

(٢) ابن منظور: لسان العرب ، مادة (جدد).

(٣) إسماعيل بن حماد الجوهري: الصحاح ، مادة (جدد).

(٤) ابن منظور: (سابق) ، وانظر: مرتضى الزبيدي: تاج العروس ، مادة (جدد).

(٥) الجوهري: الصحاح ، (سابق).

(٦) ابن منظور (سابق) ، والزبيدي (سابق).

(٧) ابن منظور (سابق) ، انظر أيضًا ، ابن الأثير: النهاية في غريب الحديث والأثر. ج ١ / ص ٢٤٤. وقد أخرجهما البخاري معًا ، الأول في كتاب تقصير الصلاة ، ج ٢ / ص ٥٧٩ ، والثاني في كتاب المغازي ، ج ٧ / ص ٣٥٤ ٣٥٥.

إذا رجعنا إلى الاستعمال القرآني للأصل (جدد) ، نجده لم يستعمل بمعناه الأصلي الدال على (القطع)[٨] ، وإنما بصيغة واحدة غالبة تدل على معنى "الجديد والمحدث". ورد ست مرات بلفظ (جديد) في الآيات:

. ﴿وَإِنْ تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ أَإِذَا كُنَّا تُرَابًا أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾[٩].

. ﴿إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾[١٠].

. ﴿وَقَالُوا أَإِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾[١١].

. ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَى رَجُلٍ يُنَبِّئُكُمْ إِذَا مُزِّقْتُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾[١٢].

. ﴿أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ ﴾[١٣].

ومرتين بلفظ (جديدًا) ، في ﴿وَقَالُوا أَإِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا ﴾[١٤].

وممن نبه إلى هذا الاستعمال القرآني للفظ على غير أصله- الراغب الأصفهاني رحمه الله ، فبعد ذكره لأصل "الجَدِّ" بمعنى القطع قال: "ثم جعل لكل ما أحدث إنشاؤه. قال تعالى: ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ إشارة إلى النشأة الثانية"[١٥].

---

(٨) القرآن يستعمل في هذا المعنى (جذَّ) بالمعجمة. تقول "جذذت الشيء: كسرته وقطعته" ، "وفي التنزيل: ﴿عَطَاءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾ (هود / ١٠٨). فسره أبو عبيد: غير مقطوع. (...) ﴿فَجَعَلَهُمْ جُذَاذًا﴾ ، (الأنبياء / ٥٨) أي حطامًا..". انظر لسان العرب.

(٩) سورة الرعد ، آية ٥.

(١٠) سورة إبراهيم ، آية ٩.

(١١) سورة السجدة ، آية ١٠.

(١٢) سورة سبأ ، آية ٧.

(١٣) سورة ق ، آية ١٥.

(١٤) سورة الإسراء ، الآيتان ٤٩ ٩٨. ووردت في القرآن الإشارة إلى معنيين آخرين: في ﴿وَأَنَّهُ تَعَالَى جَدُّ رَبِّنَا مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَلَا وَلَدًا﴾ (سورة الجن/ ٣) ، حيث "الجَدُّ بفتح الجيم العظمة والجلال" ، انظر ابن عاشور: التحرير والتنوير. ج ٢٩ / ص ٢٢٢. وفي: الجمهرة ، لابن دريد: "والجد للناس الحظ ، فلان ذو جَدٍّ في كذا وكذا ، أي ذو حظ فيه.. والجد لله تبارك وتعالى العظمة. ومنه حديث أنس: كان الرجل منا إذا حفظ البقرة وآل عمران جَدَّ فينا. أي عظم في أعيننا ". ج ١ / ص ٥٠. وفي ﴿وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا﴾ (فاطر / ٢٧). ف- " جُدَدٌ جمع جُدَّة بضم الجيم ، وهي الطريقة والخطة في الشيء تكون واضحة فيه (...) والجدد البيض التي في الجبال هي ما كانت صخورًا بيضاء مثل المروة ، أو كانت تقرب من البياض". ابن عاشور: التحرير والتنوير. ج ٢٢ / ص ٣٠٢.

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

ومن المتأخرين ابن عاشور الذي قال في قوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾: "الخلق الجديد ، الحديث العهد بالوجود. أي في خلق غير الخلق الأول الذي أبلاه الزمان. فـ(جديد): فعيل من جَدَّ بمعنى قطع. فأصل معنى جديد: مقطوع ، وأصله وصف للثوب الذي ينسجه الناسج فإذا أتمه قطعه من المنوال ، أريد به أنه بحد ثان قطعه فصار كناية عن عدم لبسه. ثم شاع ذلك فصار الجديد وصفًا بمعنى الحديث العهد ، وتُنوسي معنى المفعولية منه فصار وصفًا بمعنى الفاعلية. فيقال جَدَّ الثوب بالرقع ، بمعنى كان حديثَ عهد بنسيج"[١٦].

وهذا المعنى هو ما نلمسه عمومًا في الآيات المتبقية؛ ففي قوله تعالى: ﴿إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ ﴾[١٧] ، نجد "الإتيان بخلق جديد مستعملٌ في إحداث ناس لم يكونوا موجودين ولا مترقبًا وجودهم"[١٨] ، وأنه "يخلق مكانهم خلقًا آخرَ على شكلهم ، أو على خلاف شكلهم؛ إعلامًا منه باقتداره على إعدام الموجود وإيجاد المعدوم "[١٩]. وفي قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا أَإِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾[٢٠] ، أي: "نبعث ويبدل خلقنا" بعد أن "صرنا مختلطين بتراب الأرض لا نتميز منه كما يضل الماء في اللبن"[٢١]. و"الجديد: المحدث ، أي غير خلقنا"[٢٢].

فلم تخرج باقي الآيات عن هذا السياق العام الدال على الشيء الجديد المحدث ، سواء على مثال سبق أو من غير مثال. وعمومًا فالقرآن الكريم في استعماله لـ "جدد" في الدلالة على الجديد ، كاستعماله لـ "جهد" في الدلالة على بذل الجهد؛ من حيث عدم حصره لهما في معنى أو "حكم" شرعي معين ، يمكن أن تتحدد من خلاله معالم منهج تنبني عليه اصطلاحات العلماء.

وهذا بدهي في القرآن الكريم لاعتنائه بالكليات والأصول قبل الجزئيات والفروع ، في حين نجد السنة تنحو إلى شيء من ضبط هذه المعاني (الاجتهاد والتجديد) ضبطًا توجيهيًّا إرشاديًّا ، لا تقنينيًّا حصريًّا يلغي كلَّ المعاني والدلالات الأخرى.

---

(١٦) ابن عاشور: سابق ، ج ٢٢ / ص ١٥٠.

(١٧) سورة فاطر: آية ١٦.

(١٨) نفسه ، ج ٢٢ / ص ٢٨٦.

(١٩) الزمخشري: الكشاف ، ج ٢ / ص ٥٤٧. وانظر أيضًا ابن كثير ، ج ٢/ ص ٥٢٩.

(٢٠) سورة السجدة: الآية ١٠.

(٢١) الزمخشري: الكشاف ، ج ٣ / ص ٥٠٩.

(٢٢) ابن عاشور: سابق ، ج ٢١ / ص ٢١٩.

وهذا بدهي فيها أيضًا لكونها بيانًا وتوضيحًا للقرآن. فكما أعطت للاجتهاد معنى شرعيًّا استثمره العلماءُ فيما بعد ، نجدها تُعطي للتجديد أيضًا معنى شرعيًّا لا يكاد يبتعد عن الأول كثيرًا ، إن لم يكن هو نفسه ، فمجالهما وموضوع عملهما واحدٌ كما سنتبين.

ففي السنة النبوية نجد استعمالًا أوسع للَّفظ في مجالات مختلفة تستوعب تقريبًا معظم- إن لم يكن كل- المعاني الواردة في لسان العرب ، وفي القرآن الكريم. فنجدها تستعمل في مادة (جدد) كثيرًا من مشتقاتها الدالة على: القطع ، الصرم ، الغنى ، العظمة ، الاجتهاد ، عدم الهزل ، الطريق الظاهر ، الجديد في مقابل الخَلِق أو نقيض البِلى... إلخ ، وتستعمل أيضًا الجديد بمعنى المحدث كما تقدم في الآيات ، من ذلك مثلًا حديث: "... لو أنكم تكونون إذا خرجتم من عندي على حالكم ذلك ، لزارتكم الملائكة في بيوتكم ، ولو لم تذنبوا لجاء الله بخلقٍ جديد كي يذنبوا فيغفر لهم..."[٢٣].

ولعل ما يمكن اعتباره توظيفًا جديدًا للَّفظ في السنة ، هو استعمالها له في الأشياء المعنوية أيضًا ، التي تحتاج إلى تجديد كما تحتاجه الأشياءُ الحسية والمادية. وتدل على هذا المعنى أحاديث "تجديد الإيمان" على اختلاف الروايات فيها ، كقوله صلى الله عليه وسلم: "إن الإيمان يُخلق في القلب كما يخلق الثوب ، فجددوا إيمانكم" ، وفي رواية قال: "جددوا إيمانكم". قيل: يا رسول الله وكيف نجدد إيماننا؟ قال: "أكثروا من قول: لا إله إلا الله"[٢٤].

وفي هذا المعنى يندرج حديثُ الباب الشامل المتعلق بتجديد الدين ، والذي كان مدارَ بحث العلماء والمفكرين في موضوع التجديد عمومًا ، والحديث كما رواه أبو هريرة رضي الله عنه أنه ﷺ قال: "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها"[٢٥].

---

(٢٣) الترمذي: الجامع – مع تحفة الأحوذي – أبواب صفة الجنة ، باب ما جاء في صفة الجنة ونعيمها ، ج ٧ / ص ١٢٧ ١٢٨.

(٢٤) الإمام أحمد: المسند ، ج ٢ / ص ٣٥٩.

(٢٥) أبو داود: السن ، ط دار الجيل / ١٤٠٨ ١٩٨٨. كتاب الملاحم ، باب ما يذكر في قرن المائة ، ج ٤ / ص ١٠٦ – ١٠٧. (رقم ٤٢٩١).

قال السيوطي في الحديث: "أخرجه أبو داود في سننه والحسن بن سفيان في مسنده والبزار والطبراني في الأوسط ، وابن عدي في مقدمة الكامل والحاكم في المستدرك وصححه ، وأبو نعيم والبيهقي في المدخل من طريق ابن وهب عن سعيد بن أبي أيوب عن شراحيل بن يزيد المعافري عن أبي علقمة عن أبي هريرة عن النبي ﷺ ، واتفق الحفاظ على أنه حديث صحيح. وممن نص على صحته من المتأخرين الحافظ أبو الفضل العراقي ، والحافظ أبو الفضل بن حجر في مناقب الشافعي. وأما المتقدمون فكلهم لهجوا بذكر هذا الحديث". انظر السيوطي: التنبئة بمن يبعثه الله على رأس كل مائة – (مرجع سابق) ص ٦١.

وقد اختلفت قديمًا وحديثًا شروحُ وأقوال العلماء في الحديث، حول المجدِّد والمجدَّد ومعنى التجديد ومناهجه وطرائقه، وما إلى ذلك، ولا تخلو تلك الأقوال والشروح من اتجاه إيجابي عامٍّ، إذا ما غضضنا الطرفَ عن محاولات تنزيل الحديث على أعيان من المجددين في هذا القرن أو ذاك، والتي كانت مثار خلافٍ وجدال ليس وراءه كبير فائدة.

تذهب معظم شروح الحديث المتقدمة إلى أن معنى "يجدد لها دينها": "يبين السنة من البدعة، ويكثر العلم وينصر أهله، ويكسر أهل البدعة ويذلهم"[٢٦]. وأيضًا "إحياء ما اندرس من العمل من الكتاب والسنة والأمر بمقتضاهما"[٢٧]، و"إحياء ما اندرس من أحكام الشريعة، وما ذهب من معالم السنن وخفي من العلوم الدينية الظاهرة والباطنة.."[٢٨].

فهذه التعاريف وغيرها- مما في معناها- وإن ركز بعضها على جانب العلم وبعضها على جانب العمل في التجديد، فإن دور التجديد فيها "بيانيٌّ" و"إحيائي" يستند إلى أصلٍ ينفي عنه ما طرأ عليه من بدع وزوائد وشبهات لإظهار ما خفي من أحكامه وتعاليمه، فليس التجديد فيها انفصالًا وتحررًا عن الأصول والمصادر، وليس هو إحداثًا لشيء غيرِ مسبوق وعلى غير مثال.

إن ما تقدم واضحٌ ومستوى أول من مستويات التجديد، والحديث نفسه نَصٌّ في أن المجدد إنما يجدد للأمة دينها، أي تدينها؛ لأن الدين موجود فيها ولديها أصلًا، إلا إن مفهوم التجديد يحمل- في نظرنا- معانٍ ودلالات أخرى توسع مجال ومنهاج عمله، وتجعل منه حركةً شاملة مستوعبة خاصة أمام تحديات الانحطاط والتخلف المعاصرين، بحيث يكون التجديد مواكبًا لحركة التدين نفسها.

فمعلوم أن التدين عملٌ شامل مستوعب لحياة الإنسان سلوكًا وفكرًا وعلمًا ومعرفة، كلها تحتاج إلى أضرُبٍ من التجديد على رأس كل قرن، ولهذا التحديد الزماني دلالةٌ جِدُّ متقدمة في الحديث النبوي الشريف، فهي مدة كافية لظهور فوارق متعددة بين الأجيال، حتى إن ابن خلدون جعل منها- أو ما يقاربها- دورة حضارية تستوعب ثلاثة أجيال تقريبًا في مائة وعشرين سنة: نشأةً، وازدهارًا، واضمحلالًا. مع القيم الضرورية المصاحِبة لكل طور من تلك الأطوار.

---

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

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

(٢٨) المناوي: سابق، ج ١ / ص ١٠. انظر أيضًا: شمس الحق العظيم آبادي: عون المعبود شرح سنن أبي داود، مج ٦، ج ١١ / ص ٢٥٩ وما بعدها.

فثمة مستجدات فكرية واجتماعية وعلمية وحضارية ينبغي أن تواكبها معارف دينية متجددة ، هي ما عبر عنه العلماء قديمًا بتغيُّر الفتوى والأحكام تبعًا لتغير الأحوال والعوائد في الأمكنة والأزمنة المختلفة ، وهو ما يفيدُه كذلك اعتبارُ العرف والعادة ضمن أصول التشريع ما لم تُخالف تلك الأصول.

ولقد ربط كثيرٌ من العلماء بين حركة التدين وحركة تطور المجتمع والعمران؛ حيث ينبغي أن يجتهد كلُّ جيل في تحقيق كسبِه لزمانه ومكانه بدل أن يبقى عالةً على كسب غيره وإن اختلف الزمان والمكان.

ويجدر التنبيه هنا إلى أن ما نقرره هو في سياق بنائي لوعي ومعرفة متجددة بتجديد النظر إلى الأصول المؤسسة ، مستعينة في سبيل ذلك برصيدها التاريخي الحافل من اجتهادات العلماء ، وبمداخل ومناهج العلوم والخبرات البشرية المختلفة؛ إذ كل ذلك تسمح به تلك الأصول بل وتدعو إليه في أكثر من سياق.

ونحن نستبعد ههنا طبعًا المنظور العدمي الذي يقطع مع تلك الأصول ومع التراث والتاريخ ، وينتحل غيرهما من غير إدراكٍ أو وعيٍ بالفوارق والسياقات الخاصة والعامة.

٢- تجديد الثقافة والعلوم؛ التأسيس والاستئناف:

غالبًا ما ينظر إلى الثقافة وكأنها بناء تجريدي صوري منفصل ومستقل بذاته ، والأمر ليس كذلك إطلاقًا؛ إذ هي خلاصةٌ وجماعُ العلوم والمعارف والأفكار المغذية لها ، وخلاصة تفاعل وتلاقح بين هذه المكونات المختلفة عبر التاريخ. وتبقى الثقافة هي التعبير الكلي عن هوية وخصوصية المجتمع أو الأمة وإن تعددت مكوناتها ، كما أنها تتسم بانفتاح وقدرةٍ تواصلية كبيرة مع سائر الثقافات الأخرى في سياق المشتركات الإنسانية الدينية والعلمية والفكرية والفنية.. وغيرها.

كما أنها جامعة بين الفكر والمعرفة وبين السلوك والممارسة ، هكذا تشكلت معنى وتجسدت حضارة في العصور الأولى وإن لم تكن حاضرةً فيها لفظًا ومفردة. ونحن أحوج ما نكون في عصرنا الراهن إلى عمل اجتهاديٍّ تجديدي يسترجع هذه المعاني العميقة للمفهوم ، التي تؤهله إلى ولوج ساحة التدافع العالمي والكوني والإسهام فيها من موقعه ومصادر قوته ، بدل حضورها الباهت الذي لا يكاد يتجاوز رسومًا وتعابير أدبية وفنية.

إذا نظرنا في الساحة الفكرية المعاصرة نجد شُحًّا كبيرًا في مقاربة المفهوم من هذا المنظور ، نذكر من التعريفات القليلة في هذا السياق ما ذهب إليه مالك بن نبي من كون الثقافة "أسلوب

الحياة في مجتمع معين (...) تخص السلوك الجماعي الذي يطبع تصرفات الفرد في ذلك المجتمع"[٢٩] ، بل هي "حياة المجتمع التي بدونها يصبح مجتمعًا ميتا"[٣٠].

فداخل مجتمع متحرك تتمُّ "عملية تركيب ثقافته بصورة تلقائية تنحصر في تنظيم المقومات الثقافية في وحدة متجانسة تمثل ثقافته" ، "فأساس كل ثقافة هو بالضرورة (تركيب) و(تأليف) لعالم الأشخاص. وهو تأليف يحدث طبقًا لمنهج تربوي يأخذ صورةً فلسفية أخلاقية... وإذا فالأخلاق أو الفلسفة الأخلاقية هي أولى المقومات في الخطة التربوية لأيَّةِ ثقافة"[٣١].

ثم إن "الفرد المنعزل (...) لا يمكن أن يستقبل الثقافة ولا أن يرسل إشعاعها" ، و"الأفكار والأشياء لا يمكن أن تتحول إلى عناصر ثقافية إلا إذا تألَّفت أجزاؤها فأصبحت (تركيبًا) ، فليس للشيء المنعزل أو الفكرة المنعزلة معنى أبدًا"[٣٢].

إن الثقافة— حسب ابن نبي دائمًا— "نظرية في السلوك أكثر مما هي نظرية في المعرفة" ، وبهذا تكون الثقافة أعمَّ من التعليم نفسه ، وأعمَّ من المعرفة والأفكار وأوثق صلة بالشخص. فهي عمومًا "مجموع الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية التي تؤثِّر في الفرد منذ ولادته ، وتصبح لا شعوريًّا العلاقة التي تربط سلوكه بأسلوب الحياة في الوسط الذي ولد فيه (...). هي المحيط الذي يشكل فيه الفرد طباعه وشخصيته"[٣٣].

وعند: د.الجابري: أن الثقافة هي: "ذلك المركب المتجانس من الذكريات والتصورات والقيم والرموز والتعبيرات والإبداعات ، والتطلعات التي تحتفظ لجماعة بشرية تشكل أمَّة أو ما في معناها ، بهويتها الحضارية في إطار ما تعرفه من تطورات بفعل ديناميتها الداخلية وقابليتها للتواصل والأخذ والعطاء (...). إن الثقافة هي المعبر الأصيل عن الخصوصية التاريخية لأمة من الأمم ، عن نظرة هذه الأمة إلى الكون والحياة والموت والإنسان ، ومهامه وقدراته وحدوده ، وما ينبغي أن يعمل وما لا ينبغي أن يأمل.."[٣٤].

---

(٢٩) مالك بن نبي: مشكلة الثقافة. ترجمة عبد الصبور شاهين- دار الفكر- ط ١٩٨٦/٤ - ١٤٠٦ - ص:١٣.

(٣٠) نفسه: ص: ٥٠.

(٣١) نفسه: ص: ٢٦-٦٣.

(٣٢) نفسه: ص: ٦٤.

(٣٣) نفسه ، ص: ٧٣-٧٤.

(٣٤) محمد عابد الجابري: العولمة والهوية الثقافية.. عشر أطروحات. مجلة المستقبل العربي ع: ٢٢٨ - ١٩٩٨/٢ ، ص: ١٤.

وعند برهان غليون: " لكل ثقافة خاصة- كما لكل مؤسسة- روحها ، أي نظام عملها وردود أفعالها وتوجهاتها التي تكون لديها ، ما يمكن أن نسميه المناعة الذاتية ضد كل نوع من أنواع التغيير الخطيرة ، التي تهدد انسجامها الداخلي وقيامها بوظائفها (...). والواقع أن الثقافة الحية لا تقبل بضم خبرات جديدة إلى مخزونها المعرفي أو الخيالي ، إلا إذا لم تكن هذه الخبرات تتعارض مع خبرات سابقة وراسخة تضمن توازناتها الكبرى"[٣٥].

وهذا- كما هو واضح- صحيح بنسبة عالية في الثقافات الحية الناهضة والفاعلة ، التي تشكل أنظمة وأنساقًا مستعصية على الاختراق والذوبان ، تحفظ وتؤمن الفرد والجماعة داخلها وتجعلهما في الوقت نفسه مُنفتحين ومُشعين على العالم الخارجي. وتقوم بعملية فرز داخلية للمنقول الوافد ، فتعمد إلى دمجه واستيعابه أو طرحه وإبعاده.

لكن الأمر يكون مختلفًا تمامًا بالنسبة للثقافات التي أصابها الوهن وارتخت خيوط الفاعلية والمقاومة فيها ، كما هو شأن كثير من "ثقافات الجنوب"؛ إذ حظ المؤثرات الخارجية فيها قويٌّ وبالغ الأثر ، وثقافتنا العربية الإسلامية أصيبت أيضًا بهذا الداء بعدما كانت تتحرك بوثيرة وفاعلية كبيرة وقوية جعلتها تعمم مبادئَ وقيمَ ومفاهيمَ الرسالة الجديدة.

وبما أن الثقافة تأليفٌ وتركيبٌ ودمج لعناصر ومكونات تصوغ في النهاية الفلسفة الأخلاقية لأيَّةِ جماعة ، فإنها قابلة لأن تتنوع وتتعدد وتغتني في تجلياتها ومظاهرها ، كما هي قابلة أيضًا لأن تنفعل وتتأثر وتتفكك. فـ "الهوية الثقافية كيان يصير ، يتطور ، وليس معطى جاهزًا ونهائيًّا. هي تصير وتتطور إما في اتجاه الانكماش وإما في اتجاه الانتشار ، وهي تعتني بتجارب أهلها ومعاناتهم.. وأيضًا باحتكاكها سلبًا وإيجابًا مع الهويات الثقافية الأخرى التي تدخل معها في تغاير من نوع ما.."[٣٦].

أما على المستوى الكوني فـ"ليست هناك ثقافة عالمية واحدة ، وليس من المحتمل أن توجد في يوم من الأيام ، وإنما وجدت وتوجد وستوجد ثقافات متعددة متنوعة ، تعمل كلٌّ منها بصورة تلقائية أو بتدخل إراديٍّ من أهلها على الحفاظ على كيانها ومقوماتها الخاصة.."[٣٧].

---

(٣٥) برهان غليون: اغتيال العقل ، منحة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية. ط٢/١٩٨٧ دار التنوير للطباعة والنشر ، ص: ٣٣٥.

(٣٦) الجابري: مرجع سابق ، ص: ١٥. انظر لكتاب بهذا الصدد أيضًا: المسألة الثقافية ، صادر عن مركز دراسات الوحدة العربية ، ط١ / ١٩٩٤.

(٣٧) الجابري: مرجع سابق ، ص:١٤.

وبقدر ما تملك ثقافة ما قدرة ذاتية على الانفتاح والحوار بقدر ما تساهم في عملية التثاقف الإيجابي مع الثقافات الأخرى.

إذن فالاقتدار الذاتي ، والفاعلية ، والحركية: شروط لابد منها للحياة والوجود. والثقافة التي تتوحد عند أصولها المرجعية ، وتنفتح في تجلياتها لتستوعب كافةَ أشكال ومظاهر الحياة ، ولتحاور الآخر وتتفاعل معه- هي التي بإمكانها أن تعيش وتؤثر وتساهم في التقويم المحلي والكوني. ومن غير هذه الشروط فمن السهل جدًّا أن تبتلعها ثقافاتٌ أقوى منها ، في ظل قانون العولمة الآخذ في الانتشار.

ولو التمسنا بداياتٍ لاختزال مفهوم الثقافة وقص أطرافها في الفكر الحديث خصوصًا ، لوجدنا ذلك مع تنامي نفوذ العامل الاقتصادي وهيمنته على توجيه الحياة بمَنطِقه في الربح وقِيَمِه في الاستهلاك- كان هذا لدى الدول العظمى السباقة إلى تطوير اقتصادياتها ، سواء بفعل الكشوفات الجغرافية أو الثورات الصناعية أو امتصاص خيرات المستعمرات. أو غير ذلك الشيء الذي جعل الاقتصادَ لديها يحقق نوعًا "الاستقلالَ" الثقافي.

وانتقل هذا بحكم التبعية والتقليد إلى البلدان المتخلفة ، من غير أن تعرف بنياتها التحتية الاقتصادية تلك التحولات الجذرية ، أو أن تكون إفرازًا طبيعيًّا لها ، فتجد تلك البلدان ، وعلى رأسها كثيرٌ من بلدان العالم العربي والإسلامي— وهي المقصودة لدينا بالدرجة الأولى— تتلمس طريقَ التحديث على النموذج الغربي ، تتملص تدريجيًّا من ثقافتها التاريخية وتتنكر تدريجيًّا كذلك لأصولها المرجعية.

إن من أبرز عوامل انحسار المد الثقافي والحضاري في الأمة ، هو الانقلاب الذي وقع على مستوى الوعي والفكر الاجتهادي الذي كان سائدًا في الأمة في صدرها الأول ، وحتى عصر الأئمة "المؤسسين" أصحاب المذاهب ، ليركن الناس بعد ذلك إلى الجمود والتقليد في غالب أحوالهم ، حيث غدَا التحيزُ للمقولات والتعصب لها ولو كانت مرجوحةً وضعيفة السمةَ الغالبةَ في العصور اللاحقة ، وسُحب البساط من تحت كل حركة اجتهادية تجديدية ، والتي غدت استثناءات نادرة بعد أن كانت أصولًا مؤسسة ، فلم تعد ثمة تكوينات نظامية لتأهيل نخب مبدعة مجددة ومجتهدة بقدر ما أضحى ذلك موكولًا للجهود الفردية العصامية ، ولنا أن نتأمل في رموز الأمة المجددة ، وفي سيرها التي كانت مِنَحًا ومحنًا على حد سواء.

إننا نعتبر مظاهر الفرقة والاختلاف التي ليس لها ناظم ، والجمود والتقليد الذي ليس له مبرر- اختلالات مسؤولة عن تسرب الضعف والوهن إلى كيان الثقافة الإسلامية ، وقبله إلى

علوم كثيرة منها؛ حيث كان المطلوبُ أن يتمَّ استئنافُ النظر الاجتهادي والتجديدي في بنيات كل العلوم ، بما يجعلها مواكبةً للتطور ولروح العصر ، قادرةً على تأطير الفكر وبناء الوعي وإنجاز الحضارة والعمران ، والإجابة على الأسئلة والتحديات الطارئة ، لكن توقفت أنساق العلوم عن النمو ودخلت حالات من التكرار والاجترار جعلتها متأخرةً كثيرًا عن مواكبة سياقات التطور.

هذا فضلًا عن اختلالات منهجية تصنيفية قلصت دائرة الرؤية إلى طبيعة الرسالة نفسها في تكاملها واستيعابها ، وفي أفقها الإنساني والكوني ، وإلى وظائف وتكاليف الأمة الجماعية الموازية لتكاليف الأفراد فيها.

إن الأصل في هذه العلوم أن تنعكس فيها هدايات من خصائص الوحي ، فتكون مزكية للإنسان وبانية للعمران ومؤهلة للأمة إلى مقامات الشهادة والاستخلاف والخيرية ، لكن الذي حصل العكس ، حيث لم يعد للعلم وللعلوم دورُ البناء والتحريك ولا الوساطة الشفافة التي تربط الإنسان بالأصل وتحيله عليه؛ فالاقتران السليم والمتين بالوحي يخرج على الفور الإنسان المستخلف الرسولَ السويَّ المُزكَّى ، ويجعله يشيد عالمَ عمرانه وحضارته وعلومه ومعارفه برشد وصواب ، فهو- كما قال عنه منزِّلُه جل وعلا- ﴿يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾[٣٨] ، و ﴿يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ﴾[٣٩]؛ إذ كل آية فيه دعوة إلى فعلٍ أو تركٍ ، إيمانيٍّ أو عملي.

أي أن ثمة حركية وفاعلية دائمة في عالم الإنسان شبيهة بحركية الكون المنتظمة ، تمامًا كما تجلى ذلك في المرحلة التأسيسية النموذجية الأولى ، حيث كان التلقي فالعلمُ فالعملُ ، ولم تكن ثمة حاجةٌ إلى تدوين علوم وتقعيد قواعد ووضع ضوابط- قائمةً أصلًا ، فكل ذلك كان فكرًا وسلوكًا ممتزجًا ، وإيمانًا وعملًا متصلًا ، فلما دعت الحاجة إلى ذلك ودونت العلوم هيمنت عليها آفات متعددة حجبت كثيرًا من تلك الهدايات.

ثمة إذن مشكلة في الفهم والتصور ، أو قُل: في الرؤية ، ومشكلة في الاستمداد والتنزيل ، أو قل: في المنهج- تستدعيان تضافر الجهود لاستئناف البناء التجديدي والإصلاحي التغييري ، الجذري والعميق ، الذي ابتدأه علماءُ من سلف الأمة وخلفها على هذه الواجهات جميعها. فأمة "اقرأ" ، لا يُمكنها أن تلِجَ عالم الشهود الإيماني والحضاري من جديد إلا من حيث ابتدأته من بوابة العلم.

(٣٨) سورة الإسراء: الآية ٩.

(٣٩) سورة المائدة: الآية ١٦.

فعلوم القرآن مثلًا ، ليس كما اشتهرت تاريخيًّا وفي المقررات الدراسية ، فهذه أقرب إلى التأريخ للقرآن منها إلى فقهِه واستنباط العلم منه؛ وإن كان بعضها لا يخلو من ذلك وهو قليل ، فثمَّة دوائر أساسية مهمة منسية ومهملة لا تزال غفلًا.

فالقرآن الكريم حديث نص: خطاب بلسان عربي مبين ، وحديث عن الأنفس: الإنسان المكلف المستخلف ، وحديث عن الآفاق: الكون المسخر مجال الاستخلاف. ولكل دائرة علومها الخادمة لها ، وكل تلك العلوم قرآنية ، وبتعبيرنا: شرعية ، أو إسلامية؛ إذ يستوي الناظر المتفقه في آيات النص وفي آيات الأنفس وفي آيات الآفاق ، فكلها دلائل على الحق مرشدة وهادية إليه في الكتاب المسطور كما في الكتاب المنظور ، بينها وحدة بنائية نسقية تنتهي إلى أصل التوحيد ، وليس للإنسان إلا السعي الدؤوب والبحث المنتظم الحثيث في الكشف عنها والاهتداء بها.

لكن نال بعضها من البحث والتراكم إلى حدِّ التضخم والأعراض المرضية ما نال ، وبقي البعضُ الآخر يعرف فقرًا مدقعًا تستجدي فيه الأمة غيرها من الأمم ، بل وأضحى مدخلًا من مداخل استضعافها واستتباعها.

وقد ساهم ذلك كله في انفراطِ الناظم المنهجي الذي يربط دوائرَ العلوم كلها بالوحي الملهم والمسدد ، الذي بإمكانه أن يقوم مظاهر التحيز والقصور فيها ، ويحدد نسب التكامل والتواصل فيما بينها ومع غيرها من العلوم الإنسانية والطبيعية ، كما يجدد فاعليتها ويضمن استمراريتها بما يزودها من طاقة وقوة دفع لا تنضب؛ لأنها تَمْتحِ من معينٍ مُطلقٍ ولا متناهٍ من الإمكانات.

إن التحرر من هذه الآفات المتجذرة في العلوم والثقافة سبيلٌ من أهم السبل لإعادة بناء فكرٍ إسلاميٍّ إنسانيٍّ عالمي وعلمي فاعل ومنتج ، تتجسد فيه خصائص الرسالة لا مشكلات التاريخ ، حيث بإمكانه أن يتحوَّل إلى قوة اقتراحية كبيرة تسهم في علاج كثيرٍ من مشكلات الحضارة الإنسانية المعاصرة ، التي تنَكَّبَت طريق الوحي وتمركزت حول ذاتها تدمرها ومن حولها ، إنسانًا وطبيعةً ، بالجشع المادي الاستهلاكي الصارم الذي لا تراحم ولا كرامة فيه.

٣- تجديد المنهج والرؤية، إمكانات وعوائق:

- مداخل في البناء الجديد للعلوم:

إن إصلاح الثقافة السائدة أمرٌ يقتضي- أول ما يقتضي- إعادةَ بناء العلوم والمعارف المغذية لها؛ من زاوية الرؤية والفلسفة الموجهة ، ومن زاوية التكامل والتداخل ، ومن زاوية الاستيعاب

والشمول. وهذا بدوره يطرح مشكل منهاج إعادة البناء ، كيف يعاد البناء؟ وهذا السؤال الكيفي هو سؤال منهجي بالأساس ، وكثير من حركات الإصلاح التاريخية تحدثت عن ضرورة العودة إلى الدين والالتزام بالدين ، لكن الكيفيات لم يكن فيها تفصيلٌ تراكميٌّ ، أي كيف تكون هذه العودة وفق أي مخطط؟ تحت أي سقف أو أفق؟ وفق أي رؤية ومنظور؟

بين يدي ذلك نرى أن ثمَّة عناصر أساسية تحتاج إلى نظر واجتهاد مستأنف لتحريرها وتخليصها وبعث الحياة والفاعلية فيها من جديد؛ كي تسهم في هذا البناء الجديد ، أذكر منها مدخلين اثنين ضروريين لبناء التصور والمنهج معًا.

الأول: الوعي والإلمام بمرحلة التأسيس الأولى ، وحركة النص تُجاه العقل وتجاه الواقع ، والمعرفة والفقه اللذين سادا؛ حيث كان الوحيُ ينزل وحيث كان يستوعب بفقه معين ، ثم يتمُّ تنزيله وَفق فقه تنزيلي معين كذلك.

وهذه خطوة منهجية ضرورية لأنه لا يمكن أن يستأنف البناء من فراغ ، فلابد له من أصولٍ ومستندات ، ولسنا بحاجة إلى التذكير أنه ليس مرادًا هاهنا استحضار الرسوم والأشكال والأنماط التاريخية القديمة بقدرِ ما هو مرادٌ عندنا: أن نستلهم الوعيَ والفقه والمنهاج والرؤية والتصور الذي قاد حركة الشهود الحضاري الأولى إلى إنجازات عالمية غير مسبوقة.

وأعتقد أن المدرسة الإصلاحية الحديثة في المشرق والمغرب على حدٍّ سواء ، كان لكثير من روادها استلهام جيد للتراث الإصلاحي التأصيلي القديم ، ولأسئلة الظرف (الزمان والمكان) والتحديات الخارجية؛ حيث شكلت أرضية مهمة في طرح أسئلة الإصلاح الكبرى في الوحدة والنهضة والحرية ، لكن للأسف تم التعامل معها باختزال كبير فيما بعد ، بل وتمَّ النكوص والتراجع عنها الآن لفائدة أسئلة واهتمامات جزئية ، حيث ضاع في هذا الخضم المتلاطم من الاختلاف والفرقة رُوحُ تلك الأسئلة وفقد جوهرها ، فلم يستأنف عليها بناء يذكر.

الثاني: الوعي والإلمام بمرحلة الانحطاط أسبابًا ومظاهرَ ونتائجَ. وخاصة التحولات الكبرى التي طرأت على مستوى بنية التعامل مع النص وعلاقته بالعقل (آلة الاجتهاد والتفكر) ، ومع الواقع (مجال التنزيل والاستخلاف)؛ لإدراك مساحة الخلف والفراغ الواسعة في كثيرٍ من علومنا ومعارفنا التي توقفت ولم تستأنف حركة التجديد فيها منذ قرون.

ومن غير خوضٍ في التفاصيل والجزئيات نعرض بعضَ العناصر الأساسية لهذا المنهاج الذي لابد منه ، كمدخلٍ علمي للاشتغال من جديد على بنية النص في علاقته بالإنسان المستخلف ، وبالكون مجال الاستخلاف.

- التحول إلى قراءة القرآن الكريم شاهدًا لا شواهد ، فإذا تأملنا في العلوم التاريخية نجد أن القرآنَ المجيد تحوَّل فيها إلى شواهد بدلَ أن يكون شاهدًا عليها ، وأن وحدته وبنيته النسقية تم تجزئتها وتبعيضها؛ حيث غدا كلُّ مذهب وكل طائفة وفرقة تأخذ منه بحسب حاجتها وما تريد لدعم وتعزيز بنائها الذي بني خارج النسق والرؤية القرآنية.

والأصل في العلم- أي علم- أن ينبثق من القرآن رؤية وفلسفةً ، بما في ذلك العلوم الكونية المادية والإنسانية والاجتماعية وهي كلها شرعية؛ إذ ليست "الشرعية" منحصرةً في العلوم الدينية فحسب كما شاع ، ففي النص آيات وفي الأنفس آيات وفي الآفاق آيات ، وهي كلها موضوعًا للتفكُّر والتدبر والاعتبار.

وأن تكون ومناهجها وآليات اشتغالها منضبطةً لأصول وكليات الرؤية المهيمنة ، تضمن وحدتها وانسجامها؛ بحيث تكون القراءة فيها جميعًا باسم الله الذي أنزل القرآن وخلق الكون والإنسان ، ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ﴾[٤٠] ، وليس من سبيل إلى ذلك إلا بالعلم والفقه فيها جميعًا بما يتيحه كلُّ عصر من معارف ، وبما يتوصل إليه الإنسانُ من خلال إبداعه واجتهاده الذي ينبغي ألا يتوقف.

- التمييز بين الأصول المؤسسة للمعرفة وتلك التي أسستها المعرفة:

فهناك أصول أسست المعرفة الإسلامية ، وهما الأصلان الأولان القرآن الكريم والسنة المبينة له ، ولكن في التاريخ تأسست أصولٌ أخرى ، في سياق التداول التاريخي لفكر وعلوم الأمة ، وهذا جهدٌ مقدر لعلمائها في مختلف التخصصات ، لكن اختيارات بعض الفرق والمذاهب ومقرراتها الفرعية تحوَّلت كثيرًا إلى أصول نائبة عن الأصول وحلَّت محلها.

ومعروف أن كل ما أنجز تاريخيًّا فهو نسبيٌّ تبعًا لنسبية وقصور الجهة المنتجة له ، وليس الإطلاق ولا العصمة إلا للوحي الخالد ، وتعميم المعرفة النسبية على كل الأجيال حرمانٌ لها من حقها في أن تكسب من الوحي كذلك لزمانها ومكانها ، ومن أن تجتهد لتحقق تدينها.

(٤٠) سورة العلق: الآية ١.

ولهذا كانت ثقافتنا ولا تزال مرتهنةً للتاريخ النسبي المتقلب ومستمدةً منه وموجهةً به أكثر من استمدادها وتوجهها بالوحي؛ حتى إنك إذا ألزمت صاحب فرقة أو طائفة بدليل بيِّن واضح الرجحان من الكتاب أو السنة على ما بين يديه- أعرض عنه ولزم المقرر عنده ، أو تأوَّل ذلك الأصل البين على فرعٍ هو مجرد اختيار.

لهذا نفهم لماذا جاهد واجتهد علماء كبار في تاريخ الأمة قديمًا وحديثًا للعودة إلى الأصول في ينابيعها قبلَ أن تشوبها الشوائب ،ولقد كان من منهج الحركة الإصلاحية الحديثة: الرد إلى الأصول قبل الخلاف.

وليس هذا إنكارًا لجهود العلماء في وضع الأصول والقواعد و الضوابط ، لكنه دعوة إلى استئناف الجهد في البناء على تلك الأصول تفعيلًا وتجديدًا وتأصيلًا؛ بحسب ظروف الأمة المتجددة والتحديات القائمة أمامها.

- تكامل مصادر المعرفة نصًّا وعقلًا وواقعًا؛ إذ لا يمكن للمعرفة أن تكون من النص وحده ، ولا يبقى ثمَّةَ معنى للقرآن دون إنسان وواقع ، كما لا يمكن للعقل وحده أن يكون مستقلًّا بالمعرفة ، وكل التجارب العقلية التي استقلت بالمعرفة تحولت إلى نزعات متحيزة إلى درجة تأليهِ العقل كما في التجربة الغربية.

فالعقل عاجز عن معرفة الحقائق الكونية والإنسانية المنتمية إلى عالم الشهادة ، فكيف بالأسرار الخفية وعالم الغيب كله؟! ولا يمكن للواقع أن يستقلَّ وحده كذلك بالمعرفة ، وإلا لتحول بدوره إلى نزعات واقعية كما في وضعية ووجودية ومادية فلسفات الغرب الحديث والمعاصر ، فيبقى الوحيُ المفارق هو المرشدَ والمسدد للعقل وللواقع نحو الفعل والحركة والإبداع ، لا نحو الجمود والتقليد ، بفتح الآفاق لا بغلقها ، كما تشهد لذلك كلُّ آيات الدعوة إلى التفكر والتدبر والتعقل والإبصار والاعتبار والنظر.

لكن للأسف التجربة التاريخية في عمومها لم تأخذ بعين الاعتبار هذه المصادر في تكاملها ، فأُهمل الاجتهاد العقلي كما أهمل الواقع التنزيلي ، وتضخمت بالمقابل نزعات نصية بدت وكأنَّها كل ما يمكن إنتاجه تفاعلًا مع الوحي.

لم تسعف- للأسف- في ذلك جهود استدراكية تنبيهية قيمة نجدها في كتابات قلة من العلماء المجددين ، مثل "درء تعارض العقل والنقل" لابن تيمية ، و"فصل المقال" لابن رشد ، و"الإسلام بين العلم والمدنية" لمحمد عبده ، و"التعاضد المتين بين العلم والعقل والدين" للحجوي

الفاسي ، وغيرها من الكتب التي حاولت نزع فتيل التعارض بين هذه الأصول.

هذا علمًا أن أصل هذا التعارض مستعارٌ ودخيلٌ على نظام المعرفة والثقافة الإسلامية ، سواء من الفلسفة اليونانية القديمة أو الفلسفة الغربية الحديثة؛ حيث لذلك كله سياقُه التاريخي الخاص الذي أراد البعضُ تعميمَه وإسقاطه على كل التجارب مهما كانت الفوارق والاختلافات.

فالنص أصلٌ في المعرفة الإسلامية ، يُعلي من شأن العقل والعلم والحكمة ، ومن اعتبار الواقع المتجدد وأحداثه ونوازله ، فانبثاقًا منه وليس في تعارض معه نشأ أصل العقل الذي كان مناطَ التكليف بالأحكام ، وأصل الواقع الذي كان مناطَ التكييف في الأحكام.

وهذا المنظور التكاملي المستوعب في مجال العلم والمعرفة ، هو من أسرار قوة هذا الدين ومن خصائصه ومحدداته المنهاجية ، بمقتضى الاصطفاء الكوني الشامل الذي شمله على خلاف ما تقدمه من نصوص دينية سابقة. أي بمقتضى كونه: خاتمًا ، ومحفوظًا ، ومصدقًا ، ومهيمنًا ، وكاملًا تامًّا ، وهي قضايا للأسف لم توظف ضمن النسق الإنتاجي للعلم والمعرفة إلا قليلًا ، كانت لدى المسلمين الأوائل في حركتهم العلمية الأولى لكنها تراجعت إلى الخلف مع خلفهم ، كما أن الذين استلموها منهم عطلوا أهمَّ مصدر توجيهي وإرشادي فيها وهو الدين ، فحققوا مكاسب وإنجازات فيها من المنافع بقدر ما فيها من الأضرار.

- آثارٌ فكرية وتربوية سلبية ناتجة عن تصنيف العلوم والتقابل الثنائي بين المفاهيم: حيث ساعد على الاختلالات المتقدمة في مجال بناء العلم والمعرفة والثقافة ، تصنيفُ العلوم إلى عقلية ونقلية ، وظاهرةٍ وباطنة ، وعادية وتعبدية ، وإلى شريعة وعقيدة.

وأيضًا التمييز بين علوم دينية شريفة وعلوم دنيوية وضيعةٍ؛ مما رغب طلاب العلم في الأولى وزهدهم في الثانية ، فكان التراجع والضمور المخل فيها ، ولئن كانت هذه التقسيمات محكومةً بظرفيات تاريخية نشأت فيها فرق ومدارس معينة ، ومحكومة بتبسيطات منهجية تربوية تعليمية ، فإن تداولها التاريخي للأسف جعلها تستقرُّ على ما هي عليه ، وكأنها مسلمات وأصول نهائية يجتهد بتوجيه منها في بناء العلم والمعرفة ، فكان التضخم الزائد في بعض العلوم والنضوب الحاد في علوم أخرى.

كما أدى التقسيم والفصل التاريخي بين العبادات والمعاملات وبين العقيدة والشريعة إلى توهُّم انفصال الأعمال عن أطرها العقدية ، وإلى علمنة خفيَّة تكاد تجعل بعضَ الناس لا

يربطون بين عباداتهم في المسجد وبين معاملاتهم خارجه ، هذا فضلًا عن مظاهر الإرجاء والتعطيل والتواكل التاريخية التي هيمنت فترةً من الزمن ، وفضلًا عن الثنائيات المتقابلة التي ابتدأت بالرأي والأثر ، والحكمة والشريعة ، والعقل والنقل- وانتهت عندنا إلى التقابل الوافد المزعوم بين العلم والدين ، والقديم والحديث ، والأصيل والمعاصر... إلخ ، مما لا يشهد له نصٌّ من الكتاب أو من السنة ، بل على العكس من ذلك فالوحي وبيانه (كتابًا وسنة) يؤسسان للتكامل لا للتقابل ، ويجعلان من النظر والتعقل والتدبر والتفكر ، ومن العلم- سبيلًا إلى الإيمان نفسه.

لكن الواقع التاريخي فرض- ولا يزال- حالات من التنازع والتنافي بين طرفي الثنائيات المذكورة؛ التي فرَّقت بين طوائف وتيارات الأمة أكثر مما وحدت ، وغدا كل طرف يتحصن بسياج من المفاهيم ضدَّ الطرف الآخر ، وغدت المفاهيم نفسها إقطاعات تتمُّ مصادرتها لهذه الجهة أو تلك.

وليس المراد ههنا نقدَ التصنيف بإطلاق ، وإنما التأكيد على انفراط الناظم المنهجي الذي يربط دوائر العلوم كلها بالوحي الملهم والمسدد ، الذي بإمكانه أن يقوِّم مظاهر التحيز والقصور والتقابل فيها ، ويحدد نسب التكامل والتواصل فيما بينها ، بل ومع غيرها من العلوم الإنسانية والطبيعية ، كما يجدد فاعليتها ويضمن استمراريتها بما يزودها من طاقة وقوة دفع لا تنضب؛ لأنها تمتح من معين مطلق ولا متناهٍ من الإمكانات.

والرؤية المحددة للمنهاج والبانية للمعرفة لها من دون شك ، خصائص ومحددات يرتكز عليها ، أعتقد أن أهمها أربعة أساسية هي:

- التوحيد الذي يضفي الغائية والقصد على الفعل والتصوُّر والوجود الإنساني بدلَ العدمية والعبثية التي تسود الكثيرَ من الأنظمة الفكرية والمعرفية والفلسفية.

- الوسطية التي تُضفي الاعتدال وتؤسس الحالة السواء في الفكر وفي السلوك ، في الأفراد وفي الجماعات ، بدل الغلو والتشدد والنزوع نحو الأطراف.

- العالمية التي تضفي طابعَ الشمول والاستيعاب وامتداد الأمة في علومها ومعارفها كامتداد رسالتها ، بدل الفكر الطائفي والفِرَقي الذي لا ينتج إلا لنفسه وفي محيطه.

- الإنسانية التي تدفع في اتجاه التكافل والتعاون والتعارف والتعايش والتدافع السلمي ، بدل الصراع و الصدام لوحدة الأصل والمصالح ، وحتى الهموم والمشكلات البشرية.

ـ الواقعية التي تنفي عن العلم والمعرفة طابعَ الصورية والتجريد ، وتجعلهما آخذين بعين الاعتبار أصل الواقع في تجدده وضرورته في تكييف الأحكام ، حيث تترشد الحياة العلمية والعملية بقيم وهدايات الدين في كل مجال من المجالات بما يلائمها ويناسبها.

قد يقال: هذه بعينها خصائص ومحددات الرسالة نفسها؟ أقول: نعم؛ لأنه لا معنى لمنهاج ولا لفكر ولا لثقافة أو معرفة أو علوم ، ما لم تنعكس فيها وعليها خصائص ومقومات الرسالة ، وإلا فكيف يثبت النسب (الإسلامي) ؟ إلا أن يكون ذلك ادعاءً لا حقيقة كما هو حالنا اليوم.

فأين نحن من تلك المحددات ونحن نعيش تجليَّات كبرى للفكر الطائفي والقطري ، وللغلو والتشدد ، وللانغلاق والانكماش ، وللصراع والاحتراب ، مرحلة صح أن يجتمع فيها القول وعكسه كما عبر البعضُ: أزمة فكر ، وفكر أزمة. بمعنى أننا أمام ضرورة البحث عن خصائص منهاجية من أجل قراءة أخرى لمعارفنا الدينية والدنيوية ، تأخذ بعين الاعتبار ما سبق التنويهُ عليه من مداخل نظن أنها علمية وعملية في الآن نفسِه.

مما نعتبره كذلك مداخل علمية مساعدة على إصلاح الفكر الديني والوعي به ، ومساعدة على فهم واستيعاب ما تقدم معنا مجملًا ، الأمور التالية:

– فهم فكر الأزمة والانحطاط في سياقه التاريخي ، لأننا نُخطئ مرتين عندما نتعامل مع الظواهر بشكل بنيوي محض ، فلا نحن نستطيع تفسيرها التفسير الصحيح ولا نحن نستطيع تغييرها التغيير السليم ، فنقوم بترقيعات توهمنا أننا على خطِّ التغيير الحقيقي ، والأمر ليس كذلك. فالفكر السائد الآن وإن كان متأثرًا إلى حد كبير بتحديات العصر الراهنة ، هو متأثر قبل ذلك بتحديات تاريخية أسست فيه قابلية التأثر ومقدمات الاستتباع والاستلاب للنماذج المغايرة ذات السطوة والغلبة.

فكر تشكَّل في ظروف هيمن عليها منطق الجمود الفقهي ، والفرقة المذهبية ، والانحطاط الحضاري ، والاستبداد السياسي ، وكل عنوان من هذه العناوين ورش ضخمة لبحوث كثيرة ، أُنجز منها شيء قليل وتحتاج إلى استئناف تشخيصي وفق رؤية جديدة في البحث لإحداث التراكم المطلوب ، لإحداث الوعي المطلوب ، لإحداث التغيير والإصلاح المطلوب.

ولقد اشتكى الإمام الغزالي منذ (ق٥ هـ) من شيء سماه " تبدل ألفاظ العلوم" في مقدمة (الإحياء) ، وذكر منها خمسةَ ألفاظ كبرى في الثقافة الإسلامية هي: التوحيد ، والعلم ،

والإيمان ، والتزكية ، والحكمة. إذ لم تعد لها في عصره- وهو قريب العهد من صدر الإسلام- نفس المعاني والدلالات التي كانت.

ومعروف أننا منذ هذا القرن ، وعند آخرين من الذي قبله- وهو الأصح ما دام الغزاليُّ نفسه يشكو من الموات فرامَ الإحياء- دخلنا الانحطاطَ على مستوى التدين الفكري ، ومن ثم الحضاري من أبوابه الواسعة.

ولك أن تسأل عن تأثير العقيدة في أقوال وأفعال الإنسان الآن ، إن تبقى هنالك أصلًا تصور ارتباط بينهما؛ إنه ضرب من الإرجاء جديد ومثله تعطيل وجبر وتواكل ، لم تتخلص منه منظومةُ الفكر والاعتقاد بعد.

وهذا الذي اشتكى منه الغزالي في المشرق ، اشتكى منه كذلك ابنُ حزم في الغرب الإسلامي ، وفي الفترة الزمنية نفسها تقريبًا ، حيث رام بناءَ ما يربو عن ثلاث وثمانين لفظًا في كتابه (الإحكام في أصول الأحكام) لأنها لم تعد لها ذات الدلالة التي كانت لها. ولا يتعلق الأمرُ بعلم أصول الدين وحده ، بل بالفقه والأصول والحديث ، كذلك.

فالقضية واحدةٌ على امتداد جغرافية الثقافة الإسلامية ، فكثيرٌ من اصطلاحات العلوم صناعة تاريخية ، بدل أن تساعد على نمو العلم وتطوره تحولت إلى قيود وحواجز أمامَه ، وأضحت غايات في ذاتها بدل أن تكون وسائلَ لغيرها.

والعلوم نفسها انفرطت نواظمها المنهجية التي تربطها بأصل انبثاقها الأول الذي تتوحد عنده؛ فتحولت إلى كيانات مستقلة مادةً ومنهجًا واصطلاحات لا تكاد تلحظ تكاملها مع غيرها إلا نادرًا.

فإذا تعذر أن نحقق التكامل بين العلوم الإسلامية نفسها ، فكيف بها مع العلوم الإنسانية ، وكيف بهما معًا مع العلوم الكونية والطبيعية؟ ولقد لاحظنا أن هذه دوائر أصول لابد من تكاملها في إنتاج المعرفة ، وتحقيق التديُّن بمعناه الخاص والعام ، فردًا وجماعة.

إن الأمر يحتاج إلى أن نعيد بناء الشبكة العلائقية بين هذه العلوم ، ثم ربط هذه العلوم بأصلها الأول؛ بحيث يهيمن عليها ويصدق ، ينبغي أن نعمل في تراثنا بعد القرآن ، ما عمله القرآن في التراث البشري الديني والفكري المعاصر للتنزيل أو السابق عليه ، من مراجعة وتصحيح.

ولست أقرُّ هنا الرأي العدمي القائل بتجاوز التاريخ والتراث والماضي ، علومًا ومعارف ومذاهب؛ باعتبار أن الاشتغال بذلك اشتغالٌ بالماضي وتكريس للتخلف ، فهذه صورة عدمية وسفسطة نظريةٌ لا تُفضي إلا إلى تدويم حالة العجز والتبعية في الأمة. فمن لا هوية له ينتحل بالضرورة هوية غيره وبصورة شائهة؛ لأنه بكل بساطة لا يمكن أن يكون هو ذلك الغير ، ولا حتى أن يستنسخ تجربته في الإصلاح والنهضة.

وكثير من أنصار هذه الأطروحة إنما عرفناهم من خلال اشتغالهم بالتراث ، فعليه بنوا أمجادهم (مشاريعهم) ومنه يقتاتون ، فأضعفُ البر به- بصفته عائلًا- الانخراطُ الإيجابي في قضاياه ونفي العلل والزوائد المضرة به.

فكما نرفض تقديسَ التراث لأنه ليس وحيًا ، نرفض تدنيسَه لأنه ذاكرة وماضي وتاريخُ ونسبُ الأمةِ ، شأنها شأن سائر الأمم المعتزة بتراثها وتاريخها المنخرطة في مراجعته وتصحيحه والاستفادة من كل إيجابي فيه لحاضرها ومستقبلها.

وكما نعتبر الذي يرتحل إلى التراث فيقيم فيه مغتربًا عن زمانه ومكانه ، نعتبر كذلك الذي يرتحل إلى غيره فيقيم عنده ، فهما معًا يشتركان في الارتحال والإقامة والغربة عن الحاضر والمستقبل.

- التحرر من العوائق والموانع النفسية والفكرية ، والاتجاه إلى بناء مركز الثقل الجامع. وأقصد الشحنة الصراعية الصدامية التقابلية بين الثنائيات التي تأسست في التاريخ وما تزال ممتدةً إلى يومنا هذا؛ فعندما يكون هناك دعاةٌ للرأي وآخرون للأثر ، ومثلهم للحكمة أو العقل وآخرون للشريعة أو النقل ، فتقوم بينهم معارك تتحول إلى النصوص نفسها ، ويصبح المدافع عن اختياره وتوجهه متوهمًا أنه مدافع عن النصِّ فيشتد في الطلب والمغايرة- تتوقف حركة الفكر والمعرفة التي تحتاج في بنائها إلى تكامل واشتغال كل تلك المداخل بإدراك وتفعيل العلاقات الكامنة بينها؛ فلا أحد يمكنه احتكارَ النص والتحدث باسمه ، ولا أحد يمكنه احتكار العقل والتحدث باسمه ، فالنص رسالة للعالمين ، والعقل نعمة الله إلى الناس أجمعين.

شبيه بالصراع التاريخي القديم ، الصراع الحديث والمعاصر بين طرفي الثنائيات المتداولة والمحتمين بها ، فهناك أنصارٌ للحداثة والتقدم والمعاصرة والمدنية ، الناطقون باسمها ، وهناك آخرون ناطقون باسم الأصالة والتراث والقديم ، ولا أحد في الحقيقة مفوَّض للحديث باسم ما يزعم التحدث باسمه أو مالك وحائز له.

وما لم تعد الصياغة وفق منهاج التكامل والتداخل بين العلوم والمعارف ووسائلها- فلن تكون هناك مقدرة على بناء ما ، ولن نكون بحسب التصورين إلا نماذج تاريخية جامدة أو نسخ عن الغير شائهة ، ولن يستطيع أيُّ طرف التقدم لا في الزمان ولا في المكان إلا توهمًا.

ليس معنى هذا تجاوز الثنائيات أصلًا ، فالله تعالى خلق من كلٍّ زوجين اثنين ، ونظام الثنائية في الكون سُنَّةٌ ، لكن المعادلة الصعبة كامنةٌ في إدراك التكامل بينها وتفعيله ، والتحرر من آفة مصادرة حق الآخر بالتحيُّز للذات أو للغير.

المعادلة الصعبة التي تجعل من الإنسان أصيلًا معاصرًا ، قديمًا حديثًا ، تراثيًّا مجددًا ، مسلمًا عالميًّا ، صاحب رأي وحكمة ونص وأثر... إلى غير ذلك.

ولا ندعو هنا إلى توفيقية أو تلفيقية على غرار ما درجت كثيرٌ من الأدبيات التي تضع رِجلًا هنا وأخرى هناك ، أو تأخذ شيئًا من هنا وشيئًا من هناك في تركيب عجيب ، بل نعتقد أن تمثلنا للرؤية القرآنية على مستوى نظمنا الفكرية والعلمية والسياسية والتربوية والحضارية عمومًا- يفتح آفاق كونية من التعارف والتعاون والتدافع السلمي والتكافل الإنساني ، تتجاوز ما يطرحه أيُّ فكر بشري نسبي.

فلا خوف عندنا على الدين من العقل ولا من العلم ، ولا خوف على العقل والعلم من الدين. وفرق بين تجربتنا وتجارب غيرنا ممن عرفوا صراعًا داميًا رهيبًا بين العلم والعقل من جهة ، وبين الدين الموجه بالخرافة والمصالح من جهة أخرى ، فعلى العكس تمامًا ، هذا الدين كلما تقدم العلم واجتهد العقل كلما نصعت وتكشفت حقائقه ، وكلما بانت وتجلت معالمه.

لكن للأسف لما وقع الإخلال بشرط النهوض العلمي والحضاري ، وقبله بشرط الاجتهاد العقلي ، وقع التراجع والانحطاط ، فلا يمكن للحقائق الكونية في الخلق الموحد أن تتصادم إلا بتوهُّمٍ من الإنسان ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[٤١].

والتعرف على الحق في هذا الدين لا يكون إلا من خلال النظر في الآيات ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾[٤٢] ، مع كل ما يمكن إنتاجه وتطويره من علوم مساعدة على الإبصار والرؤية في تلك الآفاق.

(٤١) سورة الأنبياء: الآية ٢٢.

(٤٢) سورة فصلت: آية ٥٣.

ولو درج علماؤنا على الجمع بين القراءتين ، قراءة الوحي وقراءة الكون ، لاستمر البناء والعطاء ولقل الخلافُ والنزاع؛ لأن الاحتكام سيكون إلى الآيات الحسية والتجربة كذلك ، أو قُل التنزيل ، وليس إلى المقدمات والصياغات النظرية المجردة وحدها.

- تكاملية الإصلاح ومجالاته ، فإصلاحُ الدين لا يمكن أن يكون بمعزل عن إصلاح الدنيا ، ونحن عندما نتحدث عن الإصلاح الديني نقوم إمَّا باستحضار التجربة الغربية القائمة على كون مؤسسة الدين منفصلةً عن مؤسسة الدولة ، ونشرع في إسقاط كل مواصفات الدين الكنسي بكل حمولته التاريخية الصراعية مع مؤسسات العلم والفكر والدولة ، أو نستحضر قراءةً تاريخية جزئية للدين لا ترى فيه إلا أحكامًا جزئيةً فقهية كما أشرنا ، مع إهمال كل أوجه القراءات الأخرى الممكنة باعتبار كل آيات الكتاب أحكامًا ، وخصوصًا منها أحكام الأمة وأحكام الإنسان وأحكام الكون والعمران.

ولهذا لابد أن يتلازم إصلاحُ الوعي والفكر الديني بإصلاح مرافق الحياة ومؤسسات الدولة والمعاملات المختلفة ، فتجديدُ التدين يكون بالاشتغال في حركة الواقع ، ويكون بالإجابة عن تساؤلات وتحديات هذا الواقع ، حتى إن بعضَ العلماء ربطوا بين نموُّ الفكر الديني وبين حركة ودينامية الواقع والعمران والحضارة.

فليس الدين نظريات مجردة ولا علوم ومعارف صورية ، ولا ينقص من قدره ومكانته أن يُنزله الناس إلى واقعهم ، فعليهم نزَل وإليهم وُجِّه القول ، وحيثما توقف جهد الإنسان وطاقته في الطلب فذلك المطلوب منه شرعًا ، فـ ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[٤٣] ، وفي الحديث: "ما نهيتكم عنه فاجتنبوه ، وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم"[٤٤].

فالحركة الفقهية التي بدأت تنشط الآن تُحركها تحديات في المعاملات المالية الجديدة ، وفي مشكلات الطب الجديدة ، وفي مشاكل أسرية جديدة ، وعلاقات وموازنات دولية حادثة ومتغيرة.. وغيرها.

فرغم جمود هذه الآلية نجد هذه المشكلات تدفعُ في اتجاه تحريكها ، وينبغي في حركتها أن تسترشد بالرؤية والمنهاج الكلي؛ كي تكون اجتهاداتها مواكبةً للتحديات ومستوعبة لها ، ولهذا لا يمكن أن نفصل إصلاح الدين عن إصلاح الدنيا ، بأن نجعل إصلاحَ الدين عالمًا خاصًّا ، وإصلاح الدنيا عالمًا خاصًّا ، فهما على كل حال متداخلان كما قلنا ومشمولان نصًّا وعقلًا وواقعًا.

---

(٤٣) سورة البقرة: آية ٢٨٦.

(٤٤) رواه البخاري ومسلم.

ولعل المجال الأهم والأولى بالإصلاح هو مجال التربية والتكوين ، مجال تخريج العلماء والباحثين والمفكرين ، والمسؤولين في مؤسسات الدولة. فأي نموذج نريد؟ وما السياسة التعليمية الممكنة من ذلك؟

من خلال ما ألمحنا إليه سابقًا ، نريد المجتهدين المجددين في مختلف التخصصات ، الناهضين بالدين والدنيا معًا ، نريد فقهاء علماء ينتجون الفقه والعلم لزمانهم ومشكلاتهم ، وليس مجرد رُواة يروون تاريخ المذاهب والفِرَق والمدارس أقوالها واجتهاداتها ، وأيضًا علماء ومفكرين ينتجون في العلوم الدقيقة وفي عالم الأفكار ، ولا يكتفون بمجرد نقلها واستعارتها من غيرهم ، نريد تحريك العقل المسلم ليجتهد من داخل النسق الإسلامي ، وليسهم في بناء المعمار الكوني من خلال نماذجه وبجهده مجددًا لا مقلدًا.

حيث يمكن لهذه النماذج أن تكون قوارب نجاة للأمة ولسائر الشعوب ، وحلولًا لمشكلات عميقة لم تسعف الترقيعات في حلها. إن إصلاح هذا المجال يتطلب إعادة نظر جذرية في مناهج وبرامج التكوين ، بما يتلاءم والحاجيات المطلوبة.

٤- المجدد، منظور تاريخي وراهن:

قدمنا لهذا البحث بحديث عن التجديد ، حاولنا من خلاله ردَّ الاعتبار لمعانيه ودلالاته المتعددة والممتدة في مساحات التدين كلها ، وما يصدق على التجديد يصدق على المجدِّد المجتهد ضرورةً؛ إذ هو القائم به. وكما وقع الخلاف حول معاني ودلالات مفهوم (التجديد) وقع كذلك حول مفهوم (المجدد) ، من هو؟ وما شروطه؟ وكيف يجدد؟ وما هي مجالات تجديده؟

كل تلكم أسئلة نوقش بعضها باستفاضة وبعضها بدرجة أقل ، وخصوصًا إذا أضفنا إلى المجدد مفهومًا آخر ملازمًا له ضرورةً ، وكان أكثرَ تداولًا منه وهو(المجتهد) ، حيث تمَّ بسط الشروط الكثيرة والتوسع فيها من مرحلة إلى أخرى ، بل ومن شخص إلى آخر.

ومنشأ هذا الخلاف كما هو واضح من نص الحديث نفسه الذي أبهمه ولم يحدد له صفة ولا شرطًا ، وإن كان هذا أمرًا مهمًّا ومن عناصر دينامية وحركية المفهومين معًا: التجديد والمجدد ، مواكبة للصيرورة وللتحولات؛ بحيث يأخذان في كل مرحلة ما يناسبها ويسدُّ احتياجاتها ، فإننا نجد أن الذي حدث بعدُ هو محاولات الحصر والتقييد والضبط والتقنين عن طريق الإلزام بشروط وضوابط ، وإن لم يكن لها أصل ولا فصل وإمكان للتحقق أحيانًا.

أما بخصوص المجدِّد الذي لم يحدد في النص وعبر عنه بـ "مَنْ" ، فتنطلق أقوال العلماء فيه من اعتباره فردًا إلى اعتباره جماعةً أو جماعات؛ فمنهم من رأى التجديد حركة فرد أو أفراد ، ومنهم من رأى فيه حركة مجتمعٍ بكامل هيآته ومكوناته ، ولعل هذا من أرجح وأصوب ما قيل في تفسير "مَنْ".

ولا يغيب عنا أن المجدد المتحدث عنه هو المجتهد؛ إذ لا يمكن أن يطلع بمهمة التجديد في الدين إلا مجتهدٌ مؤهل للاجتهاد ، وكما أن الاجتهاد قبل أن ينحصر في اصطلاح خاصٍّ ، كان حركة مجتمع بكامله في أمور العادة والعبادة ، كل يسهم فيه بمقدار ، فالتجديدُ كذلك لا يختلف عنه في شيء.

ومن العلماء من يجعل التجديدَ أعمَّ من الاجتهاد وأشمل ، والحق أن ذلك ليس إلا من حيث كون الاجتهاد بمواصفاته وشروطه الآلة التي لابد منها للتجديد حتى يتم.

وإذا ما تجاوزنا لائحةَ الاشتراطات التي نيفت عن خمسة عشر شرطًا من شروط التحصيل العلمي ، لغةً وتفسيرًا وحديثًا وفقهًا وأصولًا وتاريخًا ومنطقًا. ومبالغة البعض في الاشتراط بتعيين مرتبة عليا في كلِّ فن منها ، رغم أن أصاحبها إنما حصلوها في علم أو علمين وليس في سائر العلوم ، وإن كان هنالك موسوعيون كبار فاستثناء لا قاعدة مطردة في إنتاج العلم وتكوين وتخريج العلماء ، وهذا الذي حدا بالعلماء قديمًا وحديثًا إلى القول بتجزؤ الاجتهاد تيسيرًا ، والعلم فقط بنصوص النازلة...إلخ.

إذا تجاوزنا ذلك ، نجد كتابات أخرى على قلتها ، تنحو إلى الحرص على المعنى العام للتجديد مثل الاجتهاد ، أي تعميم التجديد على كافة فروع العلم والمعرفة ، وهو المعنى الذي ألمحنا إليه سابقًا ، وطبعا لا يجدد هنا إلا مجتهد.

فـ "مَنْ" في حديث التجديد المتقدم "اسم مبهم يشمل الذوات العاقلة آحادًا وجموعًا واستغراقًا"[٤٥] وتعني: "مجتهدًا واحدًا أو متعددًا قائما بالحجة ناصرًا للسنة ، له ملكة رد المتشابهات إلى المحكمات ، وقوة استنباط الحقائق والدقائق النظريات من نصوص الفرقان وإشاراته ودلالاته واقتضاءاته من قلب حاضر وفؤاد يقظان"[٤٦].

وتعيين المجدد "إنما هو بغلبة الظن ممن عاصره من العلماء بقرائن أحواله والانتفاع بعلمه ، ولا يكون المجدد إلا عالمًا بالعلوم الدينية الظاهرة والباطنة ناصرًا للسنة قامعًا للبدعة ، ثم قد يكون واحدًا (...) وقد يكون اثنين وجماعة"[٤٧].

---

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

(٤٦) نفسه.

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

و"قد ادعى كلُّ قوم في إمامهم أنه المراد بهذا الحديث ، والظاهر أنه يهم جملة من العلماء من كل طائفة وكل صنف من مفسر ومحدث وفقيه ونحوي ولغوي وغيرهم.."[٤٨]. فـ"(من) هنا للجمع لا للمفرد ، فنقول مثلًا: على رأس الثلاثمائة ابن سريح في الفقه والأشعري في الأصول والنسائي في الحديث. وعلى الستمائة مثلًا: الفخر الرازي في الكلام والحافظ عبد الغني في الحديث... وهكذا"[٤٩].

فهي إذن "لا تختص.. بالفقهاء ، فإن انتفاع الأمة يكون أيضًا بأولي الأمر وأصحاب الحديث والقراء والوعاظ ، لكن المبعوث ينبغي كونه مشارًا إليه في كل هذه الفنون"٦). فإن "اجتماع الصفات المحتاج إلى تجديدها لا ينحصر في نوع من أنواع الخير ، ولا يلزم أن جميع خصال الخير كلها في شخص واحد إلا أن يدعي ذلك في عمر بن عبد العزيز ، فإنه كان القائم بالأمر على رأس المائة الأولى باتصافه بجميع صفات الخير وتقدمه فيها ، ومن ثمَّ أطلق أحمد أنهم كانوا يحملون الحديث عليه ، وأما من جاء بعده فالشافعي وإن كان متصفًا بالصفات الجميلة ، إلا أنه لم يكن القائم بأمر الجهاد والحكم بالعدل. فعلى هذا كل من كان متصفًا بشيء من ذلك عند رأس المائة هو المراد سواء تعدد ذلك أم لا"[٥٠].

ولهم أيضًا تخريجات بخصوص القرن أو "رأس المائة" ، قال المناوي: "ثم رأيت الطيبي قال: المراد بالبعث من انقضت المائة وهو حي عالم مشهور مشار إليه. والكرماني قال: قد كان قبيل كل مائة أيضًا من يصحح ويقوم بأمر الدين ، وإنما المراد من انقضت المائة وهو عالمٌ مشار إليه. ولما كان ربما يتوهم من تخصيص البعث برأس القرن أن القائم بالحجة لا يوجد إلا عنده ، أردف ذلك بما يبين أنه قد يكون في أثناء المائة من هو كذلك ، بل قد يكون أفضلَ من المبعوث على الرأس ، وأن تخصيص الرأس إنما هو لكونه مظنة انخرام علمائه غالبًا وظهور البدع ونجوم الدجالين"[٥١].

وجوابًا على تساؤل: لماذا التجديد على رأس كل مائة بالذات؟ يجيب السيوطي: "وإنما كان التجديد على رأس كل مائة لانخرام علماء المائة غالبًا واندراس السنن وظهور البدع ، فيحتاج

(٤٨) المناوي: فيض القدير ، ج ٢ / ص ٢٨٢. ذكره عن ابن كثير.
(٤٩) نفسه ، ج ١ / ص ١١. ذكره عن الإمام الذهبي.
(٥٠) ابن حجر: فتح الباري ، ج ١٣ / ص ٢٩٥.
(٥١) المناوي: فيض القدير ، ج ١ / ص ١٢ ١٣.

حينئذ إلى تجديد الدين ، فيأتي الله من الخلف بعوض عن السلف ، وعلى هذا المعنى ينزل: (لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق ما أقاموا الدين ولا يضرهم من خذلهم)".[٥٢] ويضاف إلى ما تقدم أن المائة مدة كافية لتغير أحوال ومجيء أجيال تحتاج إلى فقه جديد مواكب يستجيب لحاجياتها ، وتقدم معنا أنها تقارب دورة حضارية من ثلاثة أجيال كما أشار ابن خلدون.

فالفكر المعاصر- في جزءٍ كبير منه- لم يخرج عن خط الفكر القديم ، ولعل الدور الذي لعبه الفكرُ المعاصر ، إنما يتجلى في تأكيد وإبراز قوة الاختيارات الجماعية والشاملة للتجديد ، ليكون أكثرَ قدرة على استيعاب ومواكبة الواقع المتغير ومشكلاته المعقدة والمركبة التي لم تعد تُجدي فيها الحلول ولا الجهود الفردية.

فـ"تجديد الدين أمرٌ ينبغي أن تقومَ به حركةٌ وجماعة واسعة ، لا سيما في عصرنا؛ حيث الحياة قد تشعبت ، وأصبح تجديدُ الفكر أوسعَ وأكثرَ تركيبًا وتعقيدًا من أن يقوم به رجلٌ واحدٌ مهما كان دورُه في دفع التجديد"[٥٣].

وأيضًا "لا يكفي لتجديد الدين في زمن من الأزمان إحياءُ العلوم الدينية وبعث الولوع باتباع الشريعة فحسب ، بل يلزم لذلك إنشاء حركة شاملة تشمل بتأثيرها جميع العلوم والفنون و الأفكار والصناعات ونواحي الحياة الإنسانية جمعاء.."[٥٤].

فـ"من المعلوم أنه لا يقوم ولا يثبت في وجه التيار إلا التيار" ، و"لابد لإزالة فساد شامل للحياة كلها من برنامج جامع يقوم بعمل الإصلاح من الجذر إلى الفروع بغاية من الاتزان والتناسب"[٥٥].

إننا إذن بحاجة إلى "تجديد يعيد النظر في العلوم الإنسانية والاجتماعية من خلال منظور إسلاميٍّ صحيح مستمد من فلسفة الإسلام الكلية ونظرته إلى الدين والحياة والإنسان والمجتمع والتاريخ ، مستفيد من كل المدارس القائمة ومن نتائج بحوثها وتحليلاتها ، دون أن يكون أسيرًا لفلسفة واحدةٍ منها ، أو لفلسفاتها جميعًا"[٥٦].

---

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

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

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

(٥٥) نفسه ، ص ١٩٣ وأيضا ١٩٨.

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

وهذا كله يقتضي توسيع التعريف القديم للتجديد؛ فـ"إذا نحن قصرناه على (كسر البدعة) كما يقول بعض الفقهاء ، ضيقنا نطاقَه إلى درجة يصبح معها مقصورًا على محاربة الانحراف في العبادات ، إما بالزيادة وإما بالترك ، وهذا إن كان يكفي في العصور السابقة فهو اليوم لا يكفي ولا يفي بالغرض من (التجديد) كما هو مطلوب"[٥٧].

إذا فهمنا التجديد في الحديث هذا الفهم ، "لم نعد في حاجة إلى انتظار (مجدد) أو مهدي فرد ، يهبط علينا من السماء في علبة مغلقة دون أي جهد أو سعي منا ، ولم نعد في حاجة إلى أن يدعي واحد من الناس أنه مجدد القرن الأوحد.

وهكذا يصبح سؤال كل مسلم: ماذا يكون دوري في حركة التجديد؟ وما واجبي نحوه؟ بدل أن يكون كل همه وسؤاله: متى يظهر المجدد؟"[٥٨].

وهذا الفهم "هو الموافق لما جاءت به الأحاديث الأخرى التي ناطت نصرة الدين في الزمن الأخير بطائفة تقوم على الحق لا بفرد واحد ، كما في الحديث الصحيح المعروف "لا تزال طائفة من أمتي قائمين على أمر الله لا يضرهم من خالفهم حتى يأتي أمرُ الله وهم على ذلك" ، بل وهو الموافق لما في كتاب الله تعالى حيث يقول: ﴿وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾[٥٩] ، ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾[٦٠]"[٦١].

وكي لا يحمل الحديث عن التجديد- أو يفهم- على أنه تحلُّل من كلِّ قديم- مرجع أو أصل- وأنه فقط مواكبة لما يجد ويحدث ويتطور ، كما يريد بعضُ أدعيائه لا دُعاته- نجد الفكر الإسلامي المعاصر يحوطه بجملةٍ من التعريفات الاحترازية ، بوجه هذا اللبس وسوء الفهم الذي أصبحَ يحمله المصطلحُ بكثرةِ استعماله لدى التيارات المختلفة بل والمتباينة في مرجعياتها.

فالتجديد- بناءً على الأساس القديم وهو عودُ بالدين إلى مغزاه الأصل- هو "إحياء لمعاني الدين الحق في النفوس ، ثم إقبال على واقع التديُّن لترقية الالتزام بأحكام العمل المقررة

(٥٧) الجابري: الدين والدولة ، ص ١٣٢.

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

(٥٩) سورة الأعراف ، آية ١٨١.

(٦٠) سورة آل عمران ، آية ١٠٤.

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

شرعًا ، ولمكافحة ما طرأ على التديُّن من بدع غشيت الدين من ممارسات سالفة خاطئة ليست منه في شيء"[٦٢].

وبتعبير أوضح "فما كان من قبيل العبادات أو الأحكام التي نص عليها الكتاب أو السنة أو أجمعت عليها الأمة ، فالتجديد فيه هو.. الرجوع بالأمة إليه إذا انحرفت عنه أو ابتغت به بديلًا (...) أما ما لم يرد به نصٌّ ولم يتقرر له حكمٌ فيما سلف مما يحدث ويجدُّ بحكم التطور وتقلب الزمن ، فإن على الفقهاء أن يجدوا له حكمًا بواسطة قياسه على ما تبث وإلحاقه بما عرف.. وهذا من التجديد أيضًا؛ لأنه بمقتضى بنائه على أُسس الدين وقواعده المعتمدة فيه ، يعتبر استمرارًا له ونموًّا واتساعًا"[٦٣].

فهذه إشارات لدى مهتمين في الساحة الفكرية المعاصرة تختلف من توجه إلى آخر ضيقًا واتساعًا وتفاعلًا واستيعابًا ، وإن كان بعضُ أصحابها يوسعون في مكان ويضيقون في آخر ، فإذا كان التجديدُ مجاله التدين بمعناه الشامل المستوعب ، استوجب ذلك أن يكون عمل المجدد بنفس السعة والاتساع والشمول والاستيعاب.

وما دام ذلك متعذرًا على آحاد الأفراد فإنه متوجِّهٌ بشكل أساس إلى عمل المؤسسات ، لكن ضمن منظور ومنهاج تتجلى فيه قيمُ وأحكام الرسالة الكونية الجامعة لا خلافات ومفردات التاريخ الجزئية والخلافية ، وليس هذا استبعادًا للموروث كما يذهب البعض ، لكن استلهام له في سياقه التاريخي باعتباره جهدًا مقدرًا لعلماء الأمة ، منه ما له قوة الاستمرار والبقاء؛ لقوة انبنائه على الأصول ، ومنه ما انتسب إلى زمانه ومكانه عالج قضايا ظرفية موقوتة.

- مقاربات في منهجية التجديد وعناصرها الضرورية:

ومن زاوية النظر المنهجي هذه المرة- القائم على أساسٍ من فَهم الدين وفهم الواقع- يندرج عملُ باحث آخر له نفس الاهتمام فيما يسميه بـ "فقه الفهم" ، والذي يقوم على: فهم الدين: مميزًا فيه بين "المراد الإلهي" وبين "الفهم البشري".

وعلى فهم الواقع ، وآلات هذا الفهم؛ معتبرًا التجربة التراثية في الفهمين معًا ، ومميزًا فيها بين التجربة الحية والنظر الاجتهادي في أصول الدين والتفاعل مع واقع الحياة ، لدى الأجيال الأولى

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

(٦٣) عبد الله كَنون: منطلقات إسلامية ، مطبعة سوريا ، طنجة ، ص ١٦٢.

إلى حدود القرن الخامس الهجري ، وبين العصور اللاحقة "حينما آل النظر في الدين لفهمه إلى الاقتصار على التوسُّط بالأفهام السابقة (...) ليصبح التعامل منصبًّا على التراث اقتصارًا عليه..".

ويخلص الكاتب إلى "أنه لابد من نظر اجتهاديٍّ مستأنف لفهم الدين فهمًا يراد به معالجة الواقع ، وهو نظرٌ يلتزم ضرورة فحص التراث واستيعاب ما ورد من أفهام ثرية ، ولكنه التزام استفادة واسترشاد واهتداء ، وليس التزامَ اتباع وتقليد لأفهام السابقين على سبيل الحتم المفروض ، فإن ذلك لا يُبرره شرعٌ ولا ينصلح به واقع"[٦٤].

ويرى باحثٌ آخر، أن "يتم هذا التجديدُ الديني المنشود في مستويات ثلاثة:

- أن نرده إلى الأصول الأولى من القرآن والسنة؛ مستنيرين ومسترشدين بتقاليدنا وبتراثنا وتجارب سلفنا الصالح ، الذي طبَّق الإسلام تطبيقًا معينًا ، وهدانا بعض الهداية.

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

- أن نربط بين الفكر الإسلامي والواقع (...)؛ وأن نحقق الإسلامَ في واقع الحياة حتى يمكن أن يمتزج الواقع بالدين امتزاجًا حيًّا ، ويمكن من بعده أن نقبل على الاجتهاد بروح واقعية كما يقتضيها الدين"[٦٥].

فهذه نماذج تعكس أشكالًا من التعامل متقاربة- إن لم تكن موحدة- في معالجتها لمسألة التجديد الديني والموروث التراثي وَفْق أسس مرجعية ومنهجية.

ويمكن تحديد معالم هذه الأسس- واعتبار ذلك أيضًا جزءًا من الإجابة على التساؤلات المطروحة سابقًا- في:

١. كون التجديد ينطلق أساسًا ، تصورًا ومنهجًا ، من الكتاب والسنة. وأنه يستعين ويسترشد في ذلك بتجربة الصدر الأول وخاصَّة جيل الصحابة في الفهم والتنزيل ، والتجربة التاريخية عمومًا ، وقد تختلف تفريعات المفكرين والعلماء قليلًا أو كثيرًا في ضبط أشكال التعامل الجزئي

(٦٤) عبد المجيد النجار: في فقه التدين ، ج ١ / ص ٧٥ إلى ٧٨.

(٦٥) الترابي: تجديد الفكر الإسلامي ، ص ٣١ ٣٢.

في منهج الفهم ، وهذا لا يضرُّ ما دام المنبع والمصبُّ واحدًا ومعالم المنهج العامة مرعية؛ إذ لا نكاد نجد فيها خلافًا إلا في الصياغة وأشكال التعبير.

ونجد باحثًا آخر يحدد في "قواعد المنهج" نفس الضوابط والشروط تقريبًا ، فبعد تحديده بدوره لـ "مصدر المنهج" في القرآن الكريم ، ودعوته إلى النظر والتدبر والتفكر ، وفي السنة النبوية ودعوتها للتجديد ، وفي الفقه الإسلامي- أو التجربة التراثية- باعتباره فهمًا للدين وفهمًا للواقع وهداية للواقع بهدي الدين- يذكر من قواعد ذلك المنهج التجديدي:

- قاعدة فهم الدين ، وتتمُّ بمعرفة: أصول اللغة العربية ، أصول التفسير ، أصول السنة ، أصول الفقه.
- قاعدة فهم الواقع.
- قاعدة أن معظم النصوص ظني الدلالة.
- قاعدة فضل الله وكرمه[٦٦].

٢. كون "فقه الفهم" في التجديد شاملًا ومستوعبًا ، بالإضافة إلى الفهم الشرعي ، لدور المعرفة العقلية في الفهم والاستنباط ، واستخلاص السنن والعبر الكونية ، والإفادة من العلوم المختلفة المساعدة على ذلك.

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

فحسب بعض الباحثين لم يكن "التقليد" لـ "أصول" عصر التدوين راجعًا إلى قصور في "المجتهدين" أو عدم رغبة في التجديد ، فالسببُ هو أن نوع الحياة الذي وُضعت تلك الأصولُ في إطاره بقي هو هو لم يتغير.

لقد بقيت أدوات الإنتاج وتقنياته وعلاقاته ، ونوع المعارف المتداولة وأساليب التفكير والاستدلال وآفاق الرؤيا ، كل ذلك بقي يتحرَّك في نفس النمط العام من الحياة ، لم يكن من الممكن إذن

---

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

أن يخرج الاجتهادُ عن الإطار الذي يفرضه هذا النمط ، فالاجتهاد هو دومًا اجتهادٌ في الواقع و"النوازل" المستجدة ، ولم يكن ما كان يستجد من أمور في أيِّ مجال من مجالات الحياة يدخل في أي تعارض مع نمط الحياة السائد[٦٧].

ومهما تتبعنا النماذج الكثيرة في فكرنا المعاصر ، لا نكاد نجدها تخرج عن هذه الإطارات الثلاثة في التجديد الديني والفكري للأمة.

ولا ينبغي أن يغيب في هذا التحديد دورُ العامل الإيماني الإرادي في العمل التجديدي في العناصر المذكورة جميعها ، يستشعر المرء مصاحبتها الدائمة له وواجباته نحوها. فـ "الإسلام في قلب المؤمن به جديد جدة نفسه وجدة حاضره وحياته. ومتى أمن عليه من الغوائل وأمن على أصوله وثوابته صار إسلامُه عنده ، وكأنه أبلغ إليه في هذه الساعة ، متفاعلًا بأصوله وأركانه وقيمه مع حاضره ، وما يرنو إليه من مستقبل.

ذلك أن الإسلام معتقدٌ معقودٌ في نفس المؤمن به ، والمؤمن حاضر وحي وجديد ، وهو مخاطب بأحكام الإسلام قرآنًا وسنةً في يومه هذا ، وهذا مفاد كون نصوصه غير تاريخية.."[٦٨].

إنها "جذوة الإيمان القوي الصادق ، تلك الجذوة التي يستطيع الدين وحده أن يشعلها ، وهذا هو السبب في أن التفكير المجرد لم يؤثر في الناس إلا قليلًا ، في حين أن الدين استطاع دائمًا أن ينهض بالأفراد ويبدل الجماعات بقضها وقضيضها وينقلهم من حال إلى حال"[٦٩].

فـ "البناء الاجتماعي لا يقوى على البقاء بمقومات الفن والعلم والعقل فحسب ، لأن الروحَ والروح وحده هو الذي يتيح للإنسانية أن تنهض وتتقدم ، فحيثما فقد الروح سقطت الحضارة وانحطت؛ لأن من يفقد القدرةَ على الصعود لا يملك إلا أن يهوي بتأثير جاذبية الأرض.

وعندما يبلغ مجتمع ما هذه المرحلةَ ، أي عندما تكفُّ الرياح التي منحته الدفعة الأولى عن تحريكه ، تكون نهاية (دورة) وهجرة (حضارة) إلى بقعة أخرى تبدأ فيها دورة جديدة ، طبقًا لتركيب عضوي تاريخي جديد.

---

(٦٧) الجابري: وجهة نظر ، ص ١٠.

(٦٨) طارق البشري: المسألة القانونية بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي ، في ندوة: التراث وتحديات العصر في الوطن العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط ١ / ١٩٨٥ ، ص ٦٤٣.

(٦٩) محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام ، ص ٢٠٧.

وفي البقعة المهجورة يفقد العلم معناه كله ، فأينما توقف إشعاع الروح يخمد إشعاع العقل ، إذ يفقد الإنسان تعطشه إلى الفهم وإرادته للعمل عندما يفقد الهمة و (قوة الإيمان)..".

و" إذا وهنت الدفعة القرآنية توقف العالم الإسلامي ، كما يتوقف المحرك عندما يستنزف آخرَ قطرةٍ من الوقود ، وما كان لأي معوض زمني أن يقوم خلال التاريخ مقام المنبع الوحيد للطاقة الإنسانية؛ ألا وهو (الإيمان)[٧٠]".

بل إن مالك بن نبي عندما يُحدد الشروط الواقعية للنهضة والحضارة وهي: الإنسان والتراب والزمن؛ إذ "في هذه العوامل ينحصر رأسُ مال الأمة الاجتماعي الذي يمدها في خطواتها الأولى في التاريخ"[٧١] ، يجعل "توجيه" الفكرة الدينية لهذه العوامل أمرًا ضروريًّا ولازمًا لنهضتها وحُسن استثمارها ، وذلك بكل ما تحمله كلمة "توجيه" من معانٍ في الهيمنة والتأثير ، ووحدة الهدف والاقتصاد في الجهود... إلخ.

ولقد ناقش العلماءُ قديمًا وحديثًا مسألة الخطأ والصواب في الفكر الاجتهادي ، وجعلوا من دور الشروط تأهيل الطالب لرتبة الاجتهاد؛ لأن هذه الأهلية متى حصلت وعلا تمكن المجتهد فيها ، تكون مدعاة ومظنة للصواب في الحكم وتجنب الخطأ فيه ، فينال أجرين في حال إصابته وأجرًا في حال خطئه.

وإن كان النظرُ العقليُّ المجرد يقضي بالعفو عن المجتهد المخطئ بلا أجر ولا وزر ، كما يقضي بالأجر واحدًا للمصيب- فإن تخصيص الشرع المصيب بأجرين واحد لاجتهاده وآخر لإصابته ، وتخصيص المخطئ المعفو عن خطئه بأجرٍ لاجتهاده؛ ليدل دلالةً بليغة على أن الاجتهاد من واجباتِ الدين وأسسه التي يستمر تمكينه بها ، وأنه النسغ المغذي لجسم الأمة ، يزودها باستمرار بما تحتاجه من دماء جديدة ، وهو دليل حركيتها وفاعليتها ، وتعطيلُه وقوعٌ في مقابلِه الذي هو الجمود والتقليد.

---

(٧٠) مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي ، ص ٣١. ويقدم مالك بن نبي توضيحًا رفعًا لأي لبس وهو " أن الإيمان لم يفقد مطلقًا سيطرته في العالم الإسلامي حتى في عهود الانحطاط" إلا أنه ينبغي التمييز بين أمر التقويم الأخروي للقيم الروحية المتعلقة بعاقبة الأفراد ومعادهم ، وأمر التطور التاريخي والاجتماعي للمجتمعات ، ص ٣٢.

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

فتخصيص الشرع أجرًا ثابتًا ملازمًا لعملية الاجتهاد ذاتها ، سواء أصاب المجتهد أم أخطأ- فيه تحفيز واضح وتشجيع ظاهر على الاجتهاد ، بما هو بذل للجهد واستفراغ للوسع من طرف "أهله في محله" طبعًا.

وقد ناقش الأصوليون بإسهاب مسألةَ صواب وخطأ المجتهد ، وخلاصة آرائهم على كثرة الدوران فيها تنتهي إلى تصويب المجتهدين المؤهلين للاجتهاد على اختلاف اجتهاداتهم. فمن انطلق من الأصوليين من منطلق أن الحق واحد انتهى إلى تصويب جميع المختلفين ظاهرًا ، ما دام هذا الحق غير متعين ، ومن انطلق من أن الحق متعدد في المسائل المجتهد فيها ، صوب أيضًا المختلفين.

فـ"الإثم ينتفي عن كل من جمَع صفات المجتهدين ، إذا تمَّ الاجتهادُ في محلِّه ، فكلُّ اجتهادٍ تامٌّ إذا صدر من أهله وصادف محلَّه فثمرته حقٌّ وصوابٌ ، والإثم عن المجتهد منفي"[٧٢].

ورُب معترض بحديث رسول الله ﷺ: "إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر" ، بأنه نصَّ في الخطأ والصواب. يجيب الغزالي- الذي جعل الإثم والخطأ متلازمين ، "فكل مخطئ آثم ، وكل آثم مخطئ ، ومن انتفى عنه الإثم انتفى عنه الخطأ "[٧٣]- على الاعتراض من وجهين: "الأول: أن هذا (= الحديث) هو القاطع على أن كل واحد مصيب؛ إذ له أجر ، وإلا فالمخطئ الحاكم بغير حكم الله تعالى كيف يستحق الأجر. الثاني: هو أننا لا ننكر إطلاق اسم الخطأ على سبيل الإضافة إلى مطلوبه ، لا إلى ما وجب عليه. فإن الحاكم يطلب ردّ المال إلى مستحقه ، وقد يخطئ ذلك فيكون مخطئًا في ما يطلبه ، مصيبًا فيما هو حكم الله تعالى عليه ، وهو اتباع ما غلب على ظنه من صدق الشهود. وكذلك كل من اجتهد في القبلة يقال: أخطأ ، أي أخطأ ما طلبه. ولم يجب عليه الوصول إلى مطلوبه ، بل الواجب استقبال جهة يظن أن مطلوبه فيها"[٧٤].

و" لفظ الخطأ قد يراد به الإثم وقد يراد به عدم العلم. فإن أريد الأول ، فكل مجتهد اتقى الله ما استطاع فهو مصيب ، فهو مطيع لله ليس بآثم ولا مذموم. وإن أريد الثاني فقد يخص بعض المجتهدين بعلم خفي على غيره ، ويكون ذلك علمًا بحقيقة الأمر لو اطلع عليه الآخر

(٧٢) الغزالي: المستصفى ، ج٢ / ص ٣٥٧ - ٣٥٨.
(٧٣) نفسه.
(٧٤) نفسه ، ج٢ / ص ٣٧٣.

لوجب عليه اتباعه ، لكن سقط عليه اتباعه لعجزه عنه ، وله أجر على اجتهاده ، ولكن الواصل إلى الصواب له أجران كما قال النبي ﷺ في الحديث المتفق على صحته"[٧٥].

وعلى هذا المعنى المتقدم درج العلماء والأئمة من مختلف المذاهب؛ فقد ميز الإمام الشافعي في وجوه العلم بين "إحاطة في الظاهر والباطن" وبين "حق في الظاهر". الأول ما كان نصًّا من كتاب أو سنة فيه حلال أو حرام لا يسع أحدًا جهله ولا الشك فيه. والثاني "سنة من خبر الخاصة يعرفها العلماء ولم يكلفها غيرهم ، وهي موجودة فيهم أو في بعضهم (...) وهو الحق في الظاهر كما نقتل بشاهدين (...) وقد يمكن في الشاهدين الغلط" ، و"علم اجتهاد بقياس على طلب إصابة الحق ، فذلك حق في الظاهر عند قايسه لا عند العامة من العلماء ، ولا يعلم الغيب فيه إلا الله"[٧٦].

وعنده أيضًا: " أن الحق عند الله واحد وعليه دليل ، إلا أنه لم يكلف المجتهد إصابته ، وإنما كلفه طلبه. فإن أصابه كان مصيبًا ، وإن أخطأ كان مخطئًا عند الله لا في الحكم" ، فـ"يقال: لكل واحد منهم (= من المجتهدين) قد أطاع فيما كلف وأصاب فيه ، ولم يكلف علم الغيب الذي لم يطلع عليه أحد"[٧٧].

"قال القاضي أبو بكر: "إن مذهب مالك أن كل مجتهد مصيب ". واستدل على ذلك بأن المهدي أمره أن يجمع مذهبه في كتاب يحمل عليه الناس ، فقال له مالك رحمه الله: "إن أصحاب رسول الله ﷺ قد تفرقوا في البلاد ، وأخذ أهل كل ناحية عمن وصل إليهم. فاترك الناس وما هم عليه". فلولا أن مالكًا رأى كل مجتهد مصيب لما جاز أن يقرهم على ما هو الخطأ عنده"[٧٨].

والمذهب عند الأحناف في المجتهد " أنه يصيب تارةً ويخطئ أخرى ، ولكنه معذور في العمل به في الظاهر ما لم يتبين له الخطأ بدليل أقوى من ذلك ، وهذا لأنه في طريق الاجتهاد مصيب وإن لم يقف على الصواب باجتهاده وطمأنينة القلب إلى ما أدى إليه اجتهاده يصح أن يكون دليلًا في حكم العمل شرعًا عند تحقق الضرورة بانقطاع الأدلة..."[٧٩].

---

(٧٥) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ، ج٢٠ / ص ١٩.

(٧٦) الشافعي: الرسالة ، ص ٤٧٨ – ٤٧٩ ، وأيضًا ٥٩٩.

(٧٧) الشافعي: الأم ، ج٧ / ص ٣١٧.

(٧٨) الباجي: إحكام الفصول ، ص ٧٠٧ – ٧٠٨.

(٧٩) السرخسي: أصول السرخسي. حقق أصوله أبو الوفاء الأفغاني ، دار المعرفة ، بيروت. ج٢ / ص ١٤. وذكر أبو الحسن البصري عن أبي حنيفة: " أن المجتهد مخطئ خطأ موضوعًا عنه" و" أن الحق في واحد" ، المعتمد ، ج٢ / ص ٩٤٩ – ٩٥٠.

ونحا علماء آخرون إلى الاستدلال العقلي على إصابة المجتهدين على اختلافهم ، و"الدلالة على أنه لا يمتنع العقل أن يكون المجتهدون في الفروع على اختلافهم مصيبين ، فهي (...) أن المجتهد إنما كلف أن يعمل بحسب ظنه للأمارة الأقوى ، وليس بممتنع في العقل أن يظن المجتهد قوة بعض الإمارات ويظن غيره قوة غيرها من الإمارات ، فيلزم كل واحد منهما أن يعمل بحسب ما ظنه ، وإن اختلف الفعلان ، فيكون كل واحد منهما في فعله لما يفعله مصيبًا لما كلف ، وليس بممتنع في العقل أن يكون الفعل واجبًا على زيد وضده ونقيضه على غيره في ذلك الوقت (...) على غير ذلك الشرط ، فيكون الفعل مصلحة على شرط ، وضده ونفيه مصلحة على شرط آخر ، وقد جاء التعبد العقلي بذلك والشرعي. ألا ترى أنه يجب على زيد الأكل إذا خاف التلف في تركه ، ويجب على غيره تركه إذا خاف التلف في فعله.."[٨٠].؟!

وحول هذا المعنى أيضًا لفّ ابن حزم عندما ذهب إلى تقسيم المجتهدين "بقسمة العقل الضرورية [إلى]: ثلاثة أقسام عندنا ، أما عند الله تعالى فقسمان لا ثالث لهما. فالقسمان اللذان عند الله تعالى: هما مصيب أو مخطئ. لابد أن يكون كل مجتهد عند الله تعالى واقعًا في أحد النعتين ، إما مصيب وإما مخطئ (...) [فـ] الحق لا يكون في قولين مختلفين في حكم واحد في وقت واحد في إنسان واحد في وجه واحد. وأما الثلاثة الأقسام التي عندنا: فمصيب نقطع على صوابه عند الله عز وجل ، أو مخطئ نقطع على خطئه عند الله عز وجل ، أو متوقف فيه لا ندري أمصيب عند الله تعالى أم مخطئ وإن أيقنا أنه في أحد الحيزين عند الله عز وجل بلا شك؛ لأن الله تعالى لا يشك بل عنده علم حقيقة كل شيء ، لكنا نقول مصيب عندنا أو مخطئ عندنا والله أعلم.."[٨١].

وقد ميز كثير من العلماء في الصواب والخطأ بين مستوى "العقليات" التي "يكون الخطأ فيها مانعًا من معرفة الله ورسوله ، فهذه الحق فيها واحد ، فمن أصابه أصاب الحق ومن أخطأه فقيل يكفر.. " ، وما دون هذا اختلفوا فيه. وبين مستوى "الشرعيات". فـ "ما كان منها قطعيًّا معلومًا من الدين بالضرورة ، الموافق له مصيب والمخطئ غير معذور ، وكفره جماعة.. " ، " وإن كان فيها دليل قاطع وليس من الضروريات الشرعية ، فقيل: إن قصر فهو مخطئ آثم ، وإن لم يقصر فهو مخطئ غير آثم " ، أما " المسائل الشرعية التي لا قاطع فيها.. [فـ] ذهب جمع جم

(٨٠) أبو الحسين البصري: المعتمد ، ج٢ / ص ٩٦٠ – ٩٦١.

(٨١) ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام ، مج٢ / ج٨ / ص ١٣٦.

إلى أن كل قول من أقوال المجتهدين فيها حق ، وأن كل واحد منهم مصيب (...) وأكثر الفقهاء إلى أن الحق في أحد الأقوال ولم يتعين ، وهو عند الله متعين.. " [٨٢].

إن الناظر أو الفاحص لمجموع هذا المنقول عن العلماء و الأئمة في مسألة الصواب والخطأ في الفكر الاجتهادي يمتلكه شيء من الاستغراب؛ إذ كيف كان كل هذا التراث يصبُّ في مصب واحد- تقريبًا- وهو تصويب المجتهد فيما لا قاطع فيه ، مع ما له من الثواب والأجر ، ورغم ذلك كانت أبواب الاجتهاد "مغلقة" ، وكان التقليد والجمود هو المتحكم بزمام الفكر والعقول.

وأيا يكن الأمر ، فإن فائدة هذا الإرث التصويبي للمجتهدين ما تزال قائمةً لفكر ما يزال يعاني من مخلفات الجمود والتقليد ، ويتلمس طريقه للنهوض. فـ "بالنظر إلى وضع المسلمين اليوم فإن مذهب التصويب أنسب لمعالجة عللهم؛ إذ هو يدفع إلى أن يجتهد العلماء في فهم الظنيات من الأحكام ليصدروا منها بأفهام تسدد الأوضاع الكثيرة المائلة عن سمت الدين (...) ، إننا نعتبر الاجتهاد في الفهم يناسبه في واقع المسلمين اليوم أن يقوم على خلفية تصويبية تنأى به عن التقليد وتدفعه إلى التجديد ، مع استصحاب التحري الذي يعصم من مدخلات الهوى ومفاتن الشيطان"[٨٣].

(٨٢) الشوكاني: إرشاد الفحول ، ص ٤٣٣ – ٤٣٥. وانظر أيضًا تقسيم الغزالي للنظرية إلى ظنية " لا إثم فيها إذ لا خطأ فيها" ، و قطعية " المخطئ فيها آثم" ، وهي كلامية وأصولية وفقهية.. ، المستصفى ، ج٢ / ص ٣٥٧ ٣٥٨. وانظر مزيدًا من أقوال العلماء وخلافهم في مسألة الصواب والخطأ في: الزركشي: البحر المحيط ، ج٨ / ص ٢٨٢ وما بعدها.

(٨٣) عبد المجيد النجار: في فقه التدين فهمًا وتنزيلًا ، ج١ / ص ٨٩.

مركز نهوض
للدراسات والنشر
NOUHOUD CENTER
FOR STUDIES
AND PUBLICATIONS

All rights reserved © 2018

جميع الحقوق محفوظة © ٢٠١٨