

التَّجْدِيدُ فِي الْفِكْرِ الْإِسْلَامِيِّ الْمُعَاصِرِ

تَجْرِبَةُ مَشْرُوعِ إِسْلَامِيَّةِ الْمَعْرِفَةِ

فَتْحِي حَسَنُ مَلَاكَاوِي

التَّجْدِيدُ فِي الْفِكْرِ الْإِسْلَامِيِّ الْمُعَاصِرِ

تَجْرِبَةُ مَشْرُوعِ إِسْلَامِيَّةِ الْمَعْرِفَةِ

التَّجْدِيدُ فِي الْفِكْرِ الْإِسْلَامِيِّ الْمُعَاصِرِ

تَجْرِبَةُ مَشْرُوعِ إِسْلَامِيَّةِ الْمَعْرِفَةِ

فَتْحِي حَسَن مَلَكَاوِي



المعهد العالمي للفكر الإسلامي



© المعهد العالمي للفكر الإسلامي - هيرندن - فرجينيا - الولايات المتحدة الأمريكية
الطبعة الأولى ١٤٤٦هـ / ٢٠٢٥م

التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر: تجربة مشروع إسلامية المعرفة
تأليف: الدكتور فتحي حسن ملكاوي

- موضوع الكتاب: ١- التجديد الفكري. ٢- الفكر الإسلامي.
٣- الاجتهاد والتقليد. ٤- مرجعية التجديد.
٥- أولويات التجديد. ٦- اتجاهات التجديد.
٧- إسلامية المعرفة. ٨- المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

ردمك (ISBN): ٩٧٩-٨-٨٩١٩٣-٢٣١-٩ (النسخة الورقية)
ردمك (ISBN): ٩٧٩-٨-٨٩١٩٣-٢٣٢-٦ (النسخة الإلكترونية)

المملكة الأردنية الهاشمية
رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية (٢٠٢٤/٥/٣٠٠٢)

جميع الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ولا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب، أو جزء منه، أو نقله بأي شكل أو واسطة من وسائط نقل المعلومات، سواء أكانت إلكترونية أو ميكانيكية، بما في ذلك النسخ أو التسجيل أو التخزين والاسترجاع، دون إذن خطي مسبق من المعهد.

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

The International Institute of Islamic Thought
P. O. Box: 669, Herndon, VA 20172 - USA
Tel: (1-703) 471 1133, Fax: (1-703) 471 3922
www.iiit.org/ iiit@iiit.org

مكتب الأردن - عمان

ص.ب ٩٤٨٩ الرمز البريدي ١١١٩١
هاتف: +٩٦٢٦٤٦١١٤٢١ فاكس: +٩٦٢٦٤٦١١٤٢٠
www.iiitjordan.org

الكتب والدراسات التي يصدرها المعهد لا تعتبر بالضرورة عن رأيه وإنما عن آراء مؤلفيها واجتهاداتهم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المحتويات

٩ المقدمة
١٧ ملاحظة تمهيدية: حضور مصطلح التجديد في الكتابات المعاصرة
٢٣	الفصل الأول
٢٥	الفكر وموقعه بين التراث والعلم والعاطفة
٢٦	أولاً: مفهوم الفكر والتجديد الفكري
٣٥	ثانياً: جدل الفكر والتراث
٤٤	ثالثاً: حوار الفكر والعلم
٥٣	رابعاً: دفاع عن الفقيه والمفكر
٥٦	خامساً: حوار الفكر والعاطفة
٦٣	الفصل الثاني
٦٥	التجديد الفكري الإسلامي مفهومه ومرجعياته
٦٨	أولاً: التجديد بين الماضي والحاضر
٧٦	ثانياً: سؤال التجديد ومصطلحاته ومرجعياته
٨٤	ثالثاً: مرجعية التجديد وفقه حديث التجديد
٩١	رابعاً: التجديد والاجتهاد والتقليد
١٠٧	خامساً: سقف التجديد وسؤال التقدم ومجالاته في الوجود البشري
١٢٥	الفصل الثالث
١٢٧	أولويات التجديد واتجاهاته ومعوقاته
١٣٠	أولاً: التلازم بين التجديد الفكري والتربوي
١٣٥	ثانياً: التجديد في التعليم الديني
١٥١	ثالثاً: التجديد في الفكر السياسي الإسلامي
١٦٤	رابعاً: اتجاهات التجديد الفكري ومعوقاته

١٩١	الفصل الرابع
١٩٣	إسلامية المعرفة: مشروع تجديدي ومؤسسة متخصصة
١٩٥	أولاً: إسلامية المعرفة في السياق الزماني والمكاني
١٩٩	ثانياً: تراكم الخبرات التجديدية وتطورها
٢٠٨	ثالثاً: ندوة تأسيس المعهد
٢١٧	رابعاً: نماذج من التجديد الفكري للفاروقي والعلواني وأبو سليمان
٢٤٩	الفصل الخامس
٢٥١	سؤال التجديد في مشروع إسلامية المعرفة في كتابات الآخرين
٢٥٥	أولاً: كتابات عن مشروع إسلامية المعرفة بشكل عام.
٣٠٠	ثانياً: كتابات عن تطبيقات إسلامية المعرفة في مجال التعليم
٣٠٥	ثالثاً: كتابات تختص بمنهجية التكامل المعرفي
٣١٥	الخاتمة
٣٢٥	المراجع
٣٤٥	الكشاف

المقدّمة

في ورشة عمل نظمها المعهد العالمي للفكر الإسلامي قبل سنوات، جرى التساؤل عما يلزم أن يتضمنه كتاب يتصف بقدر من الشمول عن الفكر الإسلامي المعاصر، فكان مما جرى التوافق عليه سبعة موضوعات، هي:

- ١- مفهوم الفكر والبناء الفكري والمفاهيم ذات الصلة، وعلاقة الفكر بالتراث
- ٢- الفكر وعملية التفكير ومنهجية التفكير في الرؤية الإسلامية
- ٣- موضوعات الفكر وعلاقتها بالعلوم والحقول المعرفية المختلفة
- ٤- التربية الفكرية واكتساب الفكر من مصادره بوسائله لمقاصده
- ٥- اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر ومرجعياتها
- ٦- الفكر الغربي ومناهج التعامل معه
- ٧- الاجتهاد والتجديد والإصلاح الفكري

وقد اقترح المشاركون في ورشة العمل أن يقدّم المعهد العالمي للفكر الإسلامي رؤيته في هذه الموضوعات السبعة، ليس في سياق التنظير الفكري وحسب، بل في التقويم الموضوعي للممارسات العملية التي تمت في إطار برامج المعهد ونشاطاته، على أن يجمع هذا العمل بين التقويم الذاتي والمراجعة الداخلية، والتقويم الخارجي الذي تمثله الكتابات المتنوعة التي تعرّضت لجهود المعهد، سلباً أو إيجاباً.

في الكتاب الحالي محاولة لتنفيذ ذلك الاقتراح في موضوع واحد من هذه الموضوعات السبعة، وهو موضوع التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر. وعليه، فإنّ ثمة هدفين لهذا الكتاب؛ الأول: بيان موقع التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر والحاجة القائمة والمستمرة إليه، والثاني: عرض وتقويم الجهود التجديدية التي تمت في إطار مشروع إسلامية المعرفة الذي تأسس المعهد العالمي للفكر الإسلامي من أجله.

ومع أن مصطلح التجديد مصطلح أثير في النصوص الإسلامية والتراث الإسلامي، وتنحصر دلالاته في بعض الكتابات ضمن مسائل محددة من الأحكام الشرعية، ولا سيّما عندما يتصل التجديد بأداة التفكير ذات الصلة المباشرة به وهي الاجتهاد، فإن دلالاته الأصلية واستعمالاته المعاصرة تتسع لشؤون الحياة كلّها، عندما يلزم الانطلاق من مرجعية دينية إسلامية في فهم هذه الشؤون، في المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتربوية وغيرها، أو تطوير منهجية إسلامية في التعامل مع هذه الشؤون. وفي هذا السياق نجد ألفاظاً ومصطلحات أخرى غير مصطلح التجديد استعملت بدلالة لا تتعد عن دلالة التجديد، ولا سيما في مجال التطبيق والممارسة العملية، ومن ذلك مصطلح الإصلاح، والتغيير، والبعث، والإحياء، وإعادة البناء... ومنها كذلك مصطلحات تفيد الحكم على اجتهادات تجديدية سابقة، كما في مصطلح الاستدراك والمراجعة والرد. ولم نجد بأساً في استعمال أيّ من هذه المصطلحات، عندما ترد في سياقاتها المناسبة.

وتظهر أهمية التجديد الفكري في الحاجة الدائمة لتوليد الأفكار التي يحتاجها الفرد والمجتمع، لبقاء الحيوية والعافية في جسد الأمة وحياتها؛ ذلك أنّ من نتائج تعطيل التجديد أن يتوقف هذا التوليد، فالأفكار التي لا تتجدد قد تتقادم وتبدد، ويضعف أثرها في نفوس أصحابها، لبُعدهم عن أصل هذه الأفكار ومرجعيتها، وضعف الوعي بأهمية حضورها في حياتهم، فتُصاب حياتهم بالكسل الذهني، والتقليد، والنمطية، والاتكالية، والعجز عن التعامل مع المستجدات، ومواجهة التحديات، والتوظيف المفيد للفرص المتاحة. ومثل ذلك يقال عن أية مؤسسة من مؤسسات المجتمع، فتوقف التجديد والتطوير في عمل المؤسسة، واكتفاؤها بممارسات روتينية يجري تكريرها، يفقدها مسوّغ وجودها، وربما تصبح بذلك عبئاً على المجتمع الذي أنشئت من أجل خدمته وتجديد جانب من الحيوية فيه.

في حديثنا عن التجديد الفكري قلنا: إنه يعني النظر في الحالة الفكرية العامة للفرد والأمة، ويمتد للنظر في ميادين الفكر المتخصصة في علوم الشريعة وعلوم الاقتصاد والسياسة والإدارة وغيرها. وكل ذلك يلزمه الوعي بالحاجة إلى التجديد. وأشرنا إلى ما يميز الفكر في ميدان متخصص عن العلم المتخصص نفسه.

ونؤكد هنا أنّ الفكر الذي ينتجه العقل البشري، في الرؤية الإسلامية، يشمل كل أنواع العلوم والمعارف، فليس في الإسلام تمييز بين معرفة دينية ومعرفة دنيوية إلا على سبيل المصطلح. وقد تبين لنا أنّ آيات القرآن الكريم تتجاوز فيها موضوعات متعددة قد تشمل الحديث عن أسماء الله سبحانه وصفاته، إلى جوار الحديث عن مظاهر العالم الطبيعي وأحداثه، والتاريخ البشري بأقوامه وحضاراته، ومشاعر النفس الإنسانية خوفاً ورجاءً، ومشاهد يوم القيامة وأهوالها، وأحوال الجنة والنار. وقد تجد بعض ذلك حتى في الآية الواحدة. ثم إنّ أسلوب القرآن في تفعيل أثره في الإنسان يجمع بين خطاب العقل وتحريك العاطفة وعرض المُثَلِّ، ويتم ذلك باستدعاء المحاكمة العقلية والإثارة الوجدانية والاعتبار بالتاريخ. والأمثلة على ذلك كثيرة.

وقد وعد الله الناس أن يُطلعهم على مسائل من آفاق العالم الطبيعي ومسائل من آفاق النفس الإنسانية؛ ما يتضح لهم منه أنّ الله سبحانه هو الحق وأنّ القرآن وما جاء به حق، فيطمئنون إلى الحق الواضح الثابت. قال تعالى: ﴿سَرُّبِهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعُونَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ [فصلت: ٥٣] وفي قوله: ﴿سَرُّبِهِمْ﴾ إشارة إلى البعد الزمني الذي يدل على أن آيات الله في الآفاق والأنفس مُوزَّعة على الزمن، بحيث يجد الناس في جيل علماء جديداً لم يعرفه الجيل السابق، الأمر الذي يدعو الإنسان في كلّ جيل إلى البحث عن جديد من علوم الفلك والفضاء، وعلوم الطب والهندسة، وعلوم الاقتصاد والسياسة، والعلوم التربوية والنفسية، وغير ذلك من العلوم، فكل تلك علوم يدعو الدين إلى التجديد فيها، لتحقيق استمرار التمكين والاستخلاف في الأرض.

أما تقسيم العلوم إلى دينية ودنيوية أو تقسيم الدينية إلى فروع الفقه والتفسير والعقيدة وغيرها، وتقسيم الدنيوية إلى علوم طبيعية واجتماعية وتطبيقية وغيرها، فكل ذلك تقسيم منهجي تعليمي. وقيمة كل علم منها لا تتحقق إلا بالتداخل والتكامل فيما بينها، ويبقى لكلّ قسم مكانته وأهميته في شؤون الدنيا، كما له مكانته وأهميته في الدين ما بين فرض عين أو فرض كفاية.

وقد توزعت مادة الكتاب على خمسة فصول، جاءت عناوينها على الوجه الآتي:

الفصل الأول: الفكر وموقعه بين التراث والعلم والعاطفة

الفصل الثاني: التجديد الفكري الإسلامي مفهومه ومرجعياته وموضوعاته

الفصل الثالث: أولويات التجديد واتجاهاته ومعوقاته

الفصل الرابع: إسلامية المعرفة: مشروع تجديدي ومؤسسة متخصصة

الفصل الخامس: سؤال التجديد في مشروع إسلامية المعرفة في كتابات الآخرين

ونجد من المناسب أن ننوّه منذ البداية إلى أنّ ثمة كتابات كثيرة تناولت مفهوم التجديد. وقد بدأت هذه الكتابات تظهر بصورة ملحوظة منذ مطلع القرن العشرين، ثم تزايدت هذه الكتابات في الثلث الأخير من القرن العشرين ولا تزال؛ نتيجة الاهتمام بالحضور الإسلامي في العالم المعاصر، ونتيجة انتشار الجامعات وإنشاء برامج الدراسات العليا في الكليات والأقسام، مما فتح المجال لطلبة الدراسات العليا لكتابة أطروحاتهم في موضوعات "إسلامية"، وإنشاء مجلات دورية "علمية"، لاستيعاب حاجة الأساتذة الجامعيين لنشر بحوث الترقية الأكاديمية، فضلاً عن ظهور "مفكرين" تخصصوا في الدراسات الفكرية، التي تتناول الإسلام والتراث الإسلامي وواقع المسلمين، وتوزعت مناهج إنتاجهم الفكري في اتجاهات شتى، ونشط بعضهم في الاستدراك والرد على بعضهم الآخر.

ويتسع حجم المادة الواحدة من بعض هذه الكتابات ليصل إلى مئات الصفحات، ويدخل بعضها في تفاصيل العلوم المتخصصة وفروعها، فنجد في التجديد بحثاً مطوّلاً عن التجديد الأصولي، والتجديد الفقهي، والتجديد المقاصدي. ولكننا نجد كذلك أنّ مصطلح التجديد يتصل بمفاهيم جديدة، لم تألفها الكتابات السابقة التي عرفها التراث الإسلامي، ومن ذلك التجديد الفكري، والفكر التجديدي، وتجدد الخطاب الديني، والتجديد في التراث، والتجديد المعاصر، واتجاهات التجديد، وغير ذلك. ونجد في الفكر الإسلامي عناوين عامة عن معنى هذا الفكر وتجلياته في مبادئ الإسلام وقضايا المسلمين، ونجد

عناوين خاصة بمجالات فكرية متخصصة مثل الفكر التربوي الإسلامي، والفكر السياسي الإسلامي، والفكر الاقتصادي الإسلامي، وهكذا.

ومع ذلك، فإنّ علينا أن نكون على وعي بأنّ كثيراً من الدراسات تتناول موضوع التجديد في الإسلام أو موضوع الفكر الإسلامي، دون أن يظهر لفظ التجديد أو لفظ الفكر في عناوينها؛ فمن هذه البحوث ما يمارس الباحث في بحثه قدراً من التجديد في موضوعه، فيكون من الممكن التنويه بالجهد التجديدي الذي قام به الباحث، كأن يجتهد في معالجة قضية معاصرة في مجال السياسة أو الاقتصاد أو التربية... ويكون من المهم والمفيد تناول مثل هذا البحث بالتحليل والنقد، الذي يكشف عن ذلك الجهد التجديدي. ومن هذا النوع من البحوث كذلك ما لا يتضمن لفظ الفكر في عنوانه، ولكن الباحث يعرض موقف الإسلام أو حكم الإسلام في مسألة تراثية أو معاصرة، كما وجدها في الإنتاج الفكري- العلمي عند بعض العلماء أو المفكرين، وربما نجد أن الباحث لم يكتف بالعرض، وإنما قام بالمناقشة والموازنة والترجيح، وقدم رؤية "فكرية" "جديدة" في الموضوع.

وبالإضافة إلى تناول مفهوم التجديد ومرجعياته ومجالاته، فقد حرصنا في هذا الكتاب أن ننوّه بالحالات التي تشير إلى حضور التجديد أو غيابه عبر مراحل التاريخ الإسلامي، وبعض مظاهر التجديد في الفكر الإسلامي وأمثله في الواقع المعاصر. وقد تبين لنا -من مراجعة ما كتب عن حضور التجديد أو غيابه عبر العصور الإسلامية- أنّ المؤلف الذي يريد أن يثبت وجود التجديد يجده حاضراً في كلّ عصر، ويستطيع أن يأتي بما يشهد له بذلك من أسماء المجددين وعناوين مؤلفاتهم. وفي الوقت نفسه يستطيع المؤلف الذي يريد أن يثبت غياب التجديد، بعد القرون الثلاثة الأولى أن يجد ما يشهد له بهذا الغياب من استفحال التقليد والإنكار على من يحاول التجديد، وسيادة عبارات مثل "إغلاق باب الاجتهاد"، و"ما ترك الأول للآخر شيئاً"، وغيرها. والأمر في تقديرنا ليس على أي من الحالتين، فالمراجعة الموضوعية لا بد فيها من إبراز جوانب الحضور والغياب، وفهم تجليات كلّ منهما في حال الأمة في الزمان والمكان، والاستفادة مما يترتب على هذا الفهم من التعامل مع الواقع الذي كان يسود في كل عصر.

وقد تطلب العمل في إنجاز هذا الكتاب، مراجعة جُلِّ ما نشره المعهد من كتب، والأعمال التي تناولت جهود المعهد باللغة العربية واللغة الإنجليزية، وعرضت في المؤتمرات، وتناولتها الأطروحات التي قدمها طلبة الدراسات العليا في عدد من جامعات العالم العربي والإسلامي وأوروبا وأمريكا الشمالية، والبحوث التي نشرت في مجلات علمية، إضافة إلى الأعمال التي نشرتها دور نشر ومؤسسات بحثية مختلفة. ونظراً لأنَّ الكتاب يدور حول موضوع التجديد وما يتصل به من مفاهيم مثل الاجتهاد والإصلاح والاستدراك والمراجعة... فإنَّ البحث عن هذه المصطلحات في عناوين الكتب والمؤتمرات والمقالات لم يكن كافياً؛ إذ لزم أن يلجأ المؤلف أحياناً إلى تحليل محتوى المادة في الكتاب أو في المقالة، بحثاً عن حضور ألفاظ هذه المفاهيم والمصطلحات والسياقات التي وردت فيها.

وقد سلك مؤلف هذا الكتاب منهجه في كلِّ ما يكتبه؛ إذ إنَّ من شأنه أن يرسل بعض ما يكتبه إلى عدد كبير من العلماء والباحثين والمفكرين، من باب مشاركته لهم في بعض أفكاره، واستدراجاً لما يمكن أن يقدمه بعضهم من ملاحظات. والحقُّ أقول إنَّ كثيراً من ملاحظات هؤلاء القراء قد أخذت طريقها إلى مادة الكتاب. ثم إنَّ مما ظهر من هذه الملاحظات أنها كانت تأتي في الغالب في الاتجاه نفسه، مما كان يشجع المؤلف على الأخذ بها. لكن ذلك لا يعني التنصل من مسؤوليته عما جاء في الكتاب من آراء ومواقف، أو عما سيلاحظه القارئ من خلل أو قصور.

وعلى الرغم من أن المؤلف يضع خطة أولية لهذا الكتاب، فإن الذي يجري عادة أن الأفكار تتداعى وتتناسل ويقود بعضها إلى بعضها الآخر، وتطراً الحاجة إلى التقديم والتأخير، والإضافة والحذف، وتأتي في نهاية المطاف على هذه الصورة من حيث حجم المادة وتقسيماها. وأنا لا أجد حرجاً في قبول ما ينتهي إليه الأمر. وربما يجد القارئ أن بعض الموضوعات التي وردت في هذا الكتاب قد وردت في كتابات سابقة للمؤلف، فجاءت بعبارات قريبة من العبارات السابقة، ولم أك حريصاً على تغيير صياغة هذه العبارات، أولاً لأن التكرار لم يكن مقصوداً وثانياً لأنني رأيت أن السياق يقتضي وجود هذه العبارات بهذه

الصياغة. لكن من المؤكد أن القارئ سيجد تكراراً في الكتاب نفسه في بعض المواقع، ولا سيما أن بعض الجهود التجديدية لكل من الفاروقي والعلواني وأبو سليمان، كان موضوعات لثلاثة أبحاث مستقلة أعدّها المؤلف لمناسبات أخرى، وكان من الطبيعي أن يرد الحديث فيها عن أصول فكر التجديد والتجديد الفكري، من نصوص ووقائع ومراجع، طرأت الحاجة إلى الإشارة إلى بعضها في فصول هذا الكتاب.

وقد ألمحت إلى أن كثيراً من مادة الكتاب قد عرضت مجزأة على عدد كبير من القراء عندما كانت تكتب أولاً بأول، وأن المؤلف قد استفاد من الملاحظات التي وردت على تلك الأجزاء. لكن مادة الكتاب كاملة قد حظيت بقراءة عدد من العلماء والباحثين والمفكرين من باب المراجعة العلمية والفكرية المتخصصة، واقتضى الأمر أن يستفيد المؤلف من نوع آخر من الملاحظات.

أسأل الله أن ينفع بهذا الجهد من قام به، وأن يكون فيه ما ينفع الناس، ويمكث ما فيه من خير في عقولهم وقلوبهم.

والحمد لله رب العالمين

ملاحظة تمهيدية

حضور مصطلح التجديد في الكتابات المعاصرة

الكلمة المفتاحية في هذا الكتاب هي كلمة "التجديد". وقد تضمن الكتاب إشارات إلى عدد من الكتابات التي تناولت موضوع التجديد واستعملت لفظ التجديد و/أو الألفاظ ذات الصلة به. وأشرنا إلى أن عدد الكتابات التي تناولت هذا الموضوع كبير جداً، ويصعب الإحاطة به إحاطة كاملة. لكن من المفيد أن نشير إلى أن هذه الكتابات تضمنت كلمة "التجديد" مرافقة لكلمات كثيرة أخرى. وقد بحثنا عن الأشكال المختلفة التي تظهر فيها هذه الكلمة باللغة العربية والمقابل الإنجليزي للكلمة Renewal. فوجدناها في أسماء مؤسسات مختلفة منها: جامعات، وجمعيات، ومجلات، ومراكز، ودور نشر. ووجدنا هذا اللفظ كذلك في عناوين برامج تعليمية، ومواد تعليمية، ومؤتمرات علمية. ووجدناه بمرجعته الدينية الإسلامية، وجمعيات أخرى، وفي المجالات المعرفية المختلفة: علوم الوحي، والعلوم الاجتماعية والإنسانية والطبيعية والتطبيقية كل منها بفرعها.

وفيما يأتي أمثلة على بعض العبارات التي وجدناها في عناوين الكتابات المختلفة التي تحتوي على لفظ "التجديد" في صيغ نحوية مختلفة، منها مثلاً صياغة المضاف إليه: أهمية التجديد، وضرورة التجديد، ونظرية التجديد، وحرمة التجديد، وحكمة التجديد، ودعوى التجديد، وإشكالية التجديد، وفلسفة التجديد، ومدرسة الإحياء والتجديد، ودواعي التجديد، ومناهج التجديد، ومعالم التجديد، وفرضيات التجديد، وقضايا التجديد، وشروط التجديد، ومداخل التجديد، ومقتضيات التجديد، ومحاولات للتجديد، وضوابط التجديد، وجهود التجديد، واتجاهات التجديد، وينابيع التجديد، وغير ذلك.

ووجدنا لفظ التجديد في صيغة الموصوف وفي صيغة الوصف، كما في: التجديد الفكري، والتجديد الثقافي، والتجديد الفقهي، والتجديد الأصولي، والتجديد الصوتي، والتجديد

النحوي، والتجديد الاستراتيجي، والتجديد المقاصدي، والتجديد التربوي، والتجديد الحضاري، والتجديد المنشود، الفكر التجديدي، الثقافة التجديدية، الاستراتيجيات التجديدية، وغير ذلك.

وتظهر كلمة التجديد في كثير من الكتابات في صيغة العطف مع كلمات أخرى تعني شيئاً مما تعنيه كلمة التجديد، أو تكون شرطاً أو نتيجة له، مثل التجديد والإصلاح، التجديد والبعث، التجديد أو التغيير، التجديد والإحياء، الاجتهاد والتجديد. وتظهر كذلك في عبارات أخرى مختلفة، منها: تجديد الدين، وتجديد الخطاب، والتجديد في الحركة الإسلامية، والتجديد بين الإسلام والعصرانيين الجدد، وجدل الحدائث بين التأصيل والتجديد، والتجديد والمجددون، والخطاب الديني بين التجديد والتبديد، والتجديد والتراث، وتجديد مناهج البحث، وتجديد الفلسفة وفلسفة التجديد، وتجديد الفكر الديني، وتجديد الخطاب الديني، التجديد بديل تتابع النبوات، وجَدُّ القول: هموم وأوهام في الفكر الإسلامي، وقول في التجديد. ووجدنا بحوثاً تتناول التجديد عند شخصية محددة، من أهل العلم أو الفكر أو الإصلاح، ومقارنة جهود التجديد بين شخصيتين، والتجديد في مرحلة زمنية معينة، وغير ذلك.

وتظهر كل عبارة من هذا العبارات بصيغاتها المختلفة في الكتابات المنشورة في أكثر من نوع من أنواع مواعين النشر، فمثلاً نجد عبارة التجديد الأصولي، في عناوين الكتب، والأطروحات الجامعية في مستوى الدكتوراة، والأطروحات الجامعية في مستوى الماجستير، والبحوث في المجلات العلمية، وتقارير مراكز بحوث، وعناوين مؤتمرات علمية جامعية، والكتب المرجعية التي تنشر إنجاز الفرق البحثية، ومقالات المواقع الإلكترونية، ومقالات مجلات ثقافية، ومقالات الجرائد اليومية، وغيرها. وقد نجد في النوع الواحد من المواعين ولا سيما الكتب أو الأطروحات الجامعية أو بحوث الدوريات العلمية، كثيراً من الكتابات التي تتضمن أي عبارة من العبارات المشار إليها.

والهدف الذي تكشف عنه معظم الكتابات الحديثة عن التجديد، هو الدعوة إلى التجديد وبيان ضرورته وفوائده في تغيير الحالة الفكرية والثقافية والحضارية للأمة. ونجد في الوقت نفسه كتابات أخرى، لكن عددها أقل من النوع الأول، تحذر من التجديد الذي

تدعو إليه نخب فكرية وثقافية انطلاقاً من خلفية حدائيه علمانية، يرى أصحاب هذه الكتاب التحذيرية أن التجديد الذي تدعو إليه هذه الفئات ينطلق من تغليب الأهواء والمصالح والتخفف من الأحكام الشرعية، انسجاماً مع ثقافة العولمة المعاصرة، واتباعاً لسيرة المجتمعات التي توصف بالمتقدمة.

هذا من حيث الأشكال التي يظهر فيها لفظ التجديد في الكتابات المختلفة، أما عن عدد هذه الكتابات فيكفي أن نعطي فكرة عن هذا العدد الكبير عن طريق البحث عن هذه الكتابات التي يتضمنها المحتوى العربي في الشبكة العالمية (الإنترنت). فقد أتاحت هذه الوسيلة الحديثة المجال لتقدير يتصف بقدر من الدقة لعدد المرات التي يحضر فيها أي مصطلح من المصطلحات التي تكون موضوعاً للدراسة، لا سيّما عند استعمال الطريقة المناسبة في البحث في هذا الفضاء الإلكتروني.

ففي مراجعة سريعة للمحتوى العربي على هذه الشبكة المنشورة باللغة العربية لمادة تحتوي على عبارة "التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر" ضمن عدد من المحددات كانت نتائج البحث على الوجه الآتي:

نتائج بحث جوجل عن عدد مرات ظهور كتابات تحتوي على عبارة: (التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر) بمواصفات معينة			
العدد	شكل العبارة	محددات الزمن والموضوع	
١	التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر	دون تحديد زمن ودون تنقيص	٤٤١٠٠٠
٢	"التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر"	دون تحديد زمن مع تنقيص	١٣٤٠٠
٣	"التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر"	من ٢٠١٣/١/١م - ٢٠٢٣/١٢/٣١م مع تنقيص	٣١٥٠
٤	"التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر"	من ٢٠٢٣/١/١م - ٢٠٢٣/١٢/٣١م مع تنقيص	٢٥١

في هذا الجدول بيان عدد مرات ظهور عبارة تجديد الفكر الإسلامي عند البحث عنها في محرك جوجل Google بمواصفات معينة تختص بالمدة الزمنية التي نبحث فيها، وتختص بالترابط بين كلمات العبارة.

عندما نبحث عن عبارة (التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر) بدون أن نضيف إلى العبارة إشارة التنصيص قبلها أو بعدها، فإن عدد المواد التي تظهر هي المواد التي تكون فيه هذه الكلمات الخمس معاً بهذا الترتيب أو بأي ترتيب آخر والمواد التي تظهر فيها كلمة واحدة أو أكثر من كلمات العبارة. ويتضمن البحث جميع ما في محتوى الشبكة بصرف النظر عن تاريخ نشره. كان عدد المواد ٤٤١٠٠٠ مادة، ويكون هذا العدد الكبير قليل الفائدة عندما يدور البحث على عبارة التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر بكلماتها المترابطة بهذا الترتيب.

ويمكن حصر نتائج البحث وتخصيصها للعثور على ما تريده بصورة أكثر تحديداً، بإضافة إشارة التنصيص قبل العبارة وبعدها؛ للحصول على المواد التي تكون فيها كلمات العبارة بالترتيب نفسه. وقد ظهر العدد الناتج عن البحث بهذه الصورة ١٣٤٠٠ نتيجة، وهو عدد أقل بكثير من العدد السابق. لكن هذا العدد سوف يحتوي على المواد التي تكون فيها هذه العبارة مسبوقة بكلمة مثل: بحث التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، أو متبوعة بكلمة أخرى مثل: التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر والحديث. وفي الوقت نفسه يكون هذا العدد هو جميع ما يتضمنه المحتوى العربي في الشبكة في أي زمن.

ويمكن عمل تخصيص أكثر عندما تحدد المواد التي تريدها في مدة زمنية معينة. وقد اخترنا أن ننظر في عدد المواد التي تظهر في السنوات العشر الأخيرة (١ / ١ / ٢٠١٣م - ٣١ / ١٢ / ٢٠٢٣م)، فكان العدد ٣١٥٠ مادة، وهو عدد أقل من العدد السابق. وحين سألنا عن العدد الذي نشر في السنة السابقة فقط (١ / ١ / ٢٠٢٣م - ٣١ / ١٢ / ٢٠٢٣م) كان الناتج ٢٥١ مادة، كما يظهر الجدول ذلك. ومن المتوقع أن يكون ضمن العدد الذي يظهر ضمن مدى زمني محدد

مواد نشرت ضمن هذا المدي مع أنّ الطبعة الأولى للمادة ربّما تكون قبل ذلك. وبعض المواد ربّما تكون مواد تراثية تمّ تحقيقها أو نشرها ضمن المدي الزمني المعتمد.

ثمّ إنّ التجديد في هذا الكتاب هو التجديد في الفكر، أو التجديد الفكري، ويتسع الحديث عن التجديد الفكري ليشمل كل ما ينتجه فكر الإنسان وتفكيره وتفكّره في الموضوعات والمسائل التي تواجهه في حياته، فيصبح فكره فيها نوعاً من الفهم أو الفقه أو العلم في كل موضوع أو مسألة. وعندما يكون تفكير الإنسان في المرجعية التي يريد أن تحكم فهمه وتعامله مع الموضوع أو المسألة، كأن تكون هذه المرجعية نصّاً من نصوص الوحي الإلهي أو الهدى النبوي، فإنّ الإنسان المسلم يعلم أنّ هذا النص يبقى ثابتاً، ويكون فكره فيه فكراً بشرياً، يصيبه التغير والتبدل ويلحقه الصواب والخطأ. وحتى لو تطور فكر الإنسان في الموضوع ليصبح علماً متخصصاً له موضوعه ومفاهيمه وبنيتة ومنهجه، فإنّه يبقى فكراً بشرياً. فأصل كلّ العلوم هو هذا الفكر البشري الذي تأسس كلُّ فرع منه، في سياقات محددة من الزمان والمكان وحال الإنسان، ثم نما وتطور في مفاهيمه وقوانينه ونظرياته وتطبيقاته، ولا يزال ينمو ويتطور، بما في ذلك علوم الشريعة من علوم التفسير وعلوم الحديث وعلوم الفقه، وغيرها، والعلوم الاجتماعية من تاريخ واقتصاد وسياسة وغيرها، والعلوم الطبيعية من فيزياء وكيمياء وفلك وغيرها، والعلوم التطبيقية من طب وهندسة وزراعة وغيرها، وسائر العلوم الأخرى.

وعندما نتحدث عن التجديد الفكري فإن ذلك يشمل ما نشده من تجديد فكري إسلامي في هذه العلوم كلها، ويكون الهدف المنشود من هذا التجديد هو إسهام العالم المسلم والباحث المسلم والمفكر المسلم، في تجديد فهم كلّ علم من هذه العلوم، والتعامل معها، والإسهام في نموها وتطويرها، فيقوم كلُّ عالم أو باحث أو مفكر بذلك ضمن مجال اختصاصه واهتمامه وخبرته.

ونحن ندّعي أن جهود التجديد في التاريخ الإسلامي كانت متواصلة، مع حلقات من القوة والضعف، وتفاوتت في درجة التجديد في مجالات العلوم المختلفة، وآثار متفاوتة في

أثر التجديد على الحياة الإسلامية العامة وحضور الأمة في ساحة العالم، ولكنَّ اهتمامنا في هذا الكتاب هو حالة التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، وأمثلة التجديد وتجلياته فيما أصبح مدرسةً فكريةً إسلاميةً معاصرة، أسهمت في تحديد معالمها مؤسسةً إسلاميةً معاصرة هي المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مع عرض موجز لنشأة هذه المدرسة، ومختارات من الكتابات المعاصرة التي تعاملت مع أفكار هذه المدرسة ومشاريعها ونشاطاتها.

الفصل الأول

الفكر وموقعه بين التراث والعلم والعاطفة

أولاً: مفهوم الفكر والتجديد الفكري.

ثانياً: جدل الفكر والتراث.

ثالثاً: حوار الفكر والعلم.

رابعاً: دفاع عن الفقيه والمفكر.

خامساً: حوار الفكر والعاطفة.

الفصل الأول:

الفكر وموقعه بين التراث والعلم والعاطفة

مقدّمة:

موضوع هذا الكتاب هو الفكر الإسلامي المعاصر، ويتناول مسألة واحدة من هذا الفكر هي مسألة التجديد في الفكر الإسلامي، ومن ثم فهو معنيّ بمفهوم التجديد الفكري. لكن مصطلح التجديد وأداته الاجتهاد، ومرجعياته في سنة الله سبحانه في إرسال الأنبياء، وفي الحديث الشريف هو تجديد الدين، ولذلك يتبادر إلى الذهن أنّ الأولى أن يكون التجديد فيما يسمى بالعلوم الدينية الإسلامية مثل الفقه وأصول الفقه وأصول الدين وغيرها، ولا سيّما أنّ معظم الكتابات المعاصرة في التجديد تنصرف بالفعل إلى هذه العلوم. ومن أجل مناقشة هذا الفهم، رأينا أن نبدأ الكتاب بهذا الفصل لتأكيد أنّ الفكر هو أساس كلّ العلوم التي أنشأها الإنسان وطورها عبر الأزمان المتلاحقة، بما في ذلك العلوم الدينية الإسلامية التي تستند إلى نصوص دينية تتمثل في القرآن الكريم والسنة النبوية، وهما لا يعدان - في اجتهادنا - من الفكر البشري، وإن تمحورت "علوم إسلامية" متعددة حول نصوص هذين المصدرين، وشكلت الجزء الأكبر مما نسميه "التراث الإسلامي".

ومن هنا تبرز الحاجة إلى توضيح المصطلحات التي تتصل بالفكر، وبخاصة مصطلحات: العلم، والتراث، والفقه، والعلاقات القائمة بين هذه المصطلحات. وهنا كذلك تبرز أهمية مناقشة بعض الآراء التي تضع حدوداً فاصلة بين هذه المصطلحات، وتحجيم دلالاتها دون النظر إلى العلاقة الوثيقة بينها، وافتعال معارك وهمية بين علوم التراث والعلوم المعاصرة، أو بين العالم والمفكر، أو بين الفقيه والمفكر. وتمتد أهمية توضيح المصطلحات والعلاقات بينها إلى النظر إلى مكانة الفكر في الجهد البشري، الذي ينصرف في الغالب إلى عمل العقل الذي يفهم أحياناً على غير وجهه؛ مستقلاً عن المشاعر والانفعالات، فلزم بيان العلاقة بين الفكر والعاطفة.

أولاً: مفهوم الفكر والتجديد الفكري

حديثنا في هذا الكتاب عن التجديد في الفكر الإسلامي، ومن المفيد أن نُذكر بما نعنيه بالفكر الإسلامي، لنرى أين يقع التجديد فيه. ولن نتوسع كثيراً في الحديث عن الفكر في هذا المقام، فقد توسّعنا في الحديث عن مفهوم الفكر ومستوياته وخرائطه وتياراته ومؤسساته في كتاب متخصص بعنوان: "البناء الفكري"^(١)، وعن موضوعات الفكر وأساليب اكتسابها ومعوقاتها في كتاب آخر بعنوان: "التربية الفكرية"^(٢)، بما يُغني عن التفصيل في هذه الأمور في مقامنا هذا. ولأئنا الآن بصدد كتاب مستقل، سيكون من المفيد أن نجتزئ بعض القول عن "الفكر" في سياق حديثنا عن التجديد الفكري.

جذر الفكر هو الفعل الثلاثي "فَكَرَ"، ومنه الفِكرُ، والفِكرُ، والتفكير، والمُفَكِّرُ، والتفكّر، والتفكير، والافتكار، والمُفَكَّرَةُ... والفِكرُ هو نتيجة عملية التفكير أو التفكّر التي

التفكير والتفكّر
﴿ التفكير: إعمال العقل في الأمر، واستدعاء ما يعلمه الإنسان عنه ليصل إلى هدف ما ﴾
﴿ فَكَرَ: أَعْمَلُ الْعَقْلَ، فَكَّرْتُ تَفْكِيراً، بزيادة التاء أَعْمَلُ الْعَقْلَ زَمناً طَوِيلاً، وَأَحْضَرَ مَعْرِفَةً إِضَافِيَةً، وَرَبَّ الْمَعَارِفَ لِلْوَصُولِ إِلَى مَعْرِفَةٍ جَدِيدَةٍ ﴾
﴿ التَّفَكُّرُ مَرِحَةٌ أَعْلَى مِنَ التَّفَكِيرِ، تَتَضَمَّنُ التَّشَدِيدَ، وَتَتَطَلَّبُ تَكَرُّرَ التَّفَكِيرِ، وَإِشْغَالَ وَقْتِ أَطْوَلٍ وَجَهْدَ أَكْبَرَ، لِلتَّنَاقُذِ إِلَى مَا وَرَاءَ الْأُمُورِ الظَّاهِرَةِ ﴾
﴿ وَرَدَ لَفْظُ "التَّفَكُّرِ" فِي الْقُرْآنِ ١٨ مَرَّةً، كُلُّهَا بِصِيغَةِ الْمُضَارَعِ، مَا عدا مرةً وَاحِدَةً فَكَّرَ ﴾
﴿ ضَرُورَةُ اكْتِسَابِ الْوَعْيِ بِأَهْمِيَةِ التَّفَكُّرِ فِي جَمِيعِ مَرَاهِلِ حَيَاةِ الْإِنْسَانِ، وَتَنَوُّعِ مَجَالَاتِ أَهْتَامِهِ وَتَخْصُصِهِ، وَمَعَارَسَةِ التَّفَكُّرِ عِلْمِيّاً ﴾

يقوم بها الإنسان، وهو يتضمّن عملية التفكير نفسها بقدر ما يتضمّن نتيجتها، أي الفكر. وبعبارة أخرى، فَإِنَّ الْفِكْرَ تَعْبِيرٌ عَنِ فِعْلِ يقومُ به الإنسانُ، واسمٌ لثمرته هذا الفعل؛ فهو من جهة: فِعْلُ الْعَقْلِ، أو إِعْمَالِ النَّظْرِ، وهو الاسم الذي يُطلق على نتيجة الفعل وثمرته.

ويشكل موضوع الفكر في القرآن الكريم حقلاً دليلاً واسعاً يتوزع على أربعة حقول دلالية

فرعية: أولها يختص بالعمليات الفكرية من تفكير وتدبر وتذكر وتعقل وتعلم وقراءة وكتابة...

(١) ملكاوي، فتحي حسن. البناء الفكري: مفهومه ومستوياته وخرائطه، هرنندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٥م. ويجدر أن نذكر بعنوانين فصول الكتاب: الفكر في المصادر الإسلامية، البناء الفكري ومستوياته، البناء الفكري للمجتمع والأمة، خرائط البناء الفكري الإسلامي، الفكر واللغة، مراكز إنتاج الفكر ومختبرات بناء الأفكار. وتحت كل عنوان من هذه الفصول تفاصيل مفيدة إن شاء الله.

(٢) ملكاوي، فتحي حسن (محرر). التربية الفكرية في سياق النهوض الحضاري المنشود، هرنندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٢١م. ويتضمّن عشرة فصول تناولت أهداف التربية الفكرية وموضوعاتها وأساليبها ومعيقاتها.



وثانيها يختص بحقل النتائج الفكرية، مثل الفكر والعلم والمعرفة والفقه والوعي والإدراك...، وثالثها حقل الوسائل والأدوات الفكرية، مثل: السمع والبصر والفؤاد، والتعلم والتعليم والقلم والصحيفة...، ورابعها حقل وسائل تقويم واختبار الفكر، مثل: الآية والدليل والبرهان والسلطان...

أما لفظ الفكر تحديداً فقد وردت مادته في القرآن الكريم في ثمانية عشر موضعاً في خمس صيغ، كلها في صيغة الفعل، وخمس منها في صيغة الفعل المضارع: (يتفكروا، وتفكروا، يتفكرون، وتفكرون)، وصيغة الفعل المضارع تفيد الاستمرار والتجدد والتكرار. ونلاحظ أنّ صيغة التفكّر بالتشديد لا تعني مجرد ورود الخاطر في الذهن، بالصورة العادية، وإنما يعني: الوعي، والمتابعة، والمعاودة. يقول ابن عاشور في تفسيره: "والتفكّر: تكلف الفكرة، وهو معالجة الفكر، ومعاودة التدبّر في دلالة الأدلة على الحقائق."^(١)

ثم إن الفكر والتفكير والتفكر مفاهيم كبيرة تتسع للتمييز ضمنها بين ما يُعدّ مناهج وأنواعاً وأساليب ومهارات واستراتيجيات. ولكل منها دلالات خاصة في السياقات التي ترد فيها.



وبإيجاز شديد، يمكن أن نستنتج من مجمل آيات القرآن الكريم الواردة في التفكّر مجموعة من الدلالات المحددة، تتضمن أربعة عناصر أساسية، هي: عملية بذل

(١) ابن عاشور، محمد الطاهر (توفي: ١٣٩٣هـ). تفسير التحرير والتنوير، تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م، ج ٢٤، ص ٢٦، في تفسير الآية ٤٢ من سورة الزمر.

الجهد العقلي، والطريقة التي يتم فيها الجهد المبذول، والموضوع أو المادة التي تكون موضوع التفكير، والهدف أو النتيجة المتحققة من التفكير.

وبعبارة أخرى، نميز في عناصر التفكير:

١- عملية بذل الجهد الفكري، أو إعمال الفكر والعقل في أمور معلومة، لتحقيق أهداف وغايات ومقاصد محددة جديدة.

٢- عملية تتم بتكرار الانشغال بالهَمّ الفكري ومعاودته ومواصلته، حتى تتحقق النتائج المرجوة.

٣- وللتفكير موضوع يلزم فيه استجماع الذهن والخاطر على عناصره، وتفصيله، ودقائه.

٤- والمهم هو نتيجة التفكير، وهي التوصل إلى الفكر، وبذلك يتحقق الهدف المنشود من إعمال الفكر، في الإجابة عن سؤال، أو حلّ مشكلة، أو بيان رأي، أو اتخاذ موقف، أو القيام بفعل، أو الاعتبار أو أخذ العبرة، وفي كلّ ذلك كسبٌ جديدٌ في العلم، وكسبٌ في العمل بموضوع العلم.

والله سبحانه يحث الإنسان على التفكير في أمور تتصل بعلاقة الإنسان بربه؛ طلباً للأجر والثواب في الآخرة، وفي أمور الدنيا كذلك، مما يعود بالخير على الفرد والمجتمع والأمة في هذه الحياة، إضافة إلى ما يكون من نتيجة هذا الخير من ثواب في الآخرة، يقول الله سبحانه: ﴿كَذَلِكَ يبينُ اللهُ لَكُمْ الآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴿٣١﴾ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ...﴾ [البقرة: ٢١٩-٢٢٠]. يقول ابن عاشور في تفسير قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾؛ أي: "ليحصل للأمة تفكيرٌ وعلمٌ في أمور الدنيا وأمور الآخرة، لأنّ التفكيرَ مطروفاً في الدنيا والآخرة، فتقدير المضاف لازمٌ بقريته قوله: ﴿وَالْآخِرَةِ﴾؛ إذ لا معنى لوقوع التفكير يوم القيامة، فلو اقتصر على بيان الحظر والوجوب، والثواب والعقاب لكان بياناً للتفكير في أمور الآخرة خاصةً، ولو اقتصر على بيان المنافع والمضار، بأن قيل: قل فيهما نفع وضرر، لكان بياناً

للتفكير في أمور الدنيا خاصة، ولكن ذكر المصالح والمفاسد والثواب والعقاب تذكيراً بمصلحتي الدارين، وفي هذا تنويه بشأن إصلاح أمور الأمة في الدنيا.^(١)

وتتمثل نتيجة التفكير في خواطر وآراء وتصورات ومعتقدات، يتم على أساسها تبني مواقف، أو اتخاذ قرارات، أو ممارسة أشكال من السلوك. فالفكر البشري ليس شيئاً نظرياً مبتوتاً عن الفعل البشري والواقع العملي. وفي هذا المجال يرى ابن القيم علاقة وثيقة بين العلم والعمل والفكر، بل يرى أن الفكر هو بداية كل علم، فيقول: إن: "مبدأ كل علم نظري وعملي اختياري هو الخواطر والأفكار؛ فإنها توجب التصورات؛ والتصورات تدعو إلى الإرادات؛ والإرادات تقتضي وقوع الفعل، وكثرة تكراره تُعطي العادة؛ فصالح هذه المراتب بصالح الخواطر والأفكار، وفسادها بفسادها."^(٢)

هذا عن مفهوم الفكر بصورة عامة. ولما كان الفكر هو نتيجة لإعمال العقل البشري، فإنه بهذه الصفة محدود بجهود عقل مفكر معين، أو عقول مجموعة المفكرين في جيل معين، أو في مجال معرفي معين. وهذا يعني أن الفكر الذي ينتجه مفكر معين ربما يكون مختلفاً قليلاً أو كثيراً عن فكر مفكر آخر في الزمان نفسه، وفق اجتهاد كل منهما، وهذا يعني كذلك أن الفكر الذي يسود في جيل معين ربما يختلف عن فكر جيل آخر، وفق ما يتاح للجيل الآخر من مصادر، وما يواجهه من تحديات. فالاختلاف في الفكر إذن هو اختلاف في القدرة على الاجتهاد في إعمال العقل في الزمان والمكان وحالة الإنسان، وعلى تحقيق التجديد المنشود للاستجابة المناسبة للظروف وتلبية الحاجات ومواجهة التحديات.

وعليه فإن التجديد الفكري في الأساس هو النظر في الواقع الفكري القائم لإجراء ما يلزم من تغيير فيه، ومن ثم فهو نظر يتوجه نحو مستقبل أفضل. ولكن التجديد الفكري في الرؤية الإسلامية لا بد أن ينظر في الثابت والمتغير من عناصر هذه الرؤية، وإذا كان

(١) المرجع السابق، ج ٢، ص ٣٥٣.

(٢) ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب (توفي: ٧٥١هـ). الفوائد، تحقيق: محمد عزيز شمس، مكة المكرمة: دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، ١٤٢٩هـ، ص ٢٥٢-٢٥٣.

من السهل تصوّر التجديد في المتغير، فإنّ ثمة إمكانية تتضمن تطوير فهم جديد للثابت، ومن المؤكّد أنّ الأمر يقتضي جهداً تجديدياً، يتجاوز النظر السطحي للعلاقة بين الثابت والمتغير، ويستدرك على التفكير الضيق لمسألة الهوية ومحدّداتها الزمانية والمكانية، ويستنطق المقاصد العليا لدين الله الذي ارتضاه لخلقه إلى قيام الساعة، ويستشرف الحضور الفاعل لهذا الدين وأهله في ساحة العالم المعاصر، ومشاركة أمّته بصورة مشهودة في بناء هذه الساحة وتوظيف عناصرها...

ونحن نلاحظ أننا في مشاريعنا التربوية لا نهتم كثيراً، مع الأسف، بتربية الفكر، ربما نهتم بالتربية الأخلاقية، وربما نهتم بالتربية التعليمية، لكننا لا نهتم كثيراً بتربية الناشئة على التفكير الصحيح، في كيف يفكرون تفكيراً صحيحاً ليصلوا إلى الحقيقة. ويذكر عبد المجيد النجار بعض الخصائص التي يرى أهميتها في منهجية التفكير الصحيح التي يدعو إلى ضرورتها.^(١)

ولما كانت العلوم الإسلامية هي ما ينتجه تفكير العلماء المسلمين، فإن الفكر الإسلامي هو الذي ينبغي أن يتجدد، وأقصد بالفكر هنا كيفية التفكير: أي منهجية العقل في التفكير الذي يثمر العلوم، ولهذا ينبغي تجديدها هي (منهجية التفكير) قبل كل شيء.

فالظروف التي يعايشها العالم أو الفقيه أو الداعية أو المصلح تتطلب منه أن يعمل التفكّر في هذه الظروف كيما يصل بوعيه وإدراكه إلى ما تستدعيه من الفهم والإحاطة، ثم الاستجابة المكافئة لها بصورة ربما تختلف عما كان تستدعيه ظروف العلماء والفقهاء والدعاة والمصلحين السابقين، فيكون على كل منهم أن يتجاوز استجاباتهم لظروفهم ليأتي بفكر جديد يحيط بظروف زمانه وقضاياه. ومع أنّ الإسلام هو الإسلام، وأحكامه هي أحكامه، لكنّ الإسلام هو دين كلّ زمان ومكان، وفيه ما يجيب عن أسئلة كلّ زمان ومكان، وقد تتنوّع هذه الإجابات وفق ما يفتح الله به على آحاد العلماء، أو مؤسساتهم أو مجامعهم، من فهم مقاصد هذا الدين في الزمان والمكان، فتنوّع اجتهاداتهم وتجديدهم الفكرية.

(١) النجار، عبد المجيد. "الاجتهاد والتجديد وتدافع المرجعيات. حوار عبد السلام طويل مع عبد المجيد النجار". موقع الرابطة المحمدية للعلماء (في المملكة المغربية)، منشور بتاريخ ٦ / ١٢ / ٢٠١١م. انظر الرابط: <https://t.ly/B8Q7u>.

ولا بد أن يكون واضحاً تماماً أنّ الفكر الإسلامي ليس هو الإسلام. فنحن ننطلق من أنّ الاسلام يقوم على أصلين أساسيين هما القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة، أما الفكر الاسلامي فهو اجتهادات المسلمين في مختلف مجالات العلوم والأمر الدينية والدينية، وهي اجتهادات بشرية غير معصومة من الخطأ. ولاحظ زقروق أنّ العلوم الإسلامية لم تتطور كثيراً عما كانت عليه منذ قرون ولا يزال بعضها يعيش في عصور نشأة هذه العلوم. وإذا كان هذا الواقع يعبر عن شيء من الجمود الفكري، فإن الضرورة تقتضي تجاوزه، تلبية لمتطلبات العصر. ومن أجل تنشيط الفكر الإسلامي وتجديده، وتحت عنوان التجديد والاجتهاد، يؤكد زقروق أنّ هناك سوء فهم عند فريقين يتناولان حديث التجديد الوارد عن النبي ﷺ "على الرغم من أن الفريقين لا يعترضان على صحة هذا الحديث ويؤمنان بضرورة التجديد، فأحد الفريقين يفهم التجديد في الحديث المشار اليه بأنه يعني إحياء للسنة وإماتة للبدعة ومن ثم استعادة الفهم التراثي، والفريق الآخر يفهم التجديد على أنه تغيير في الأشكال التراثية لهذا الفهم."^(١)

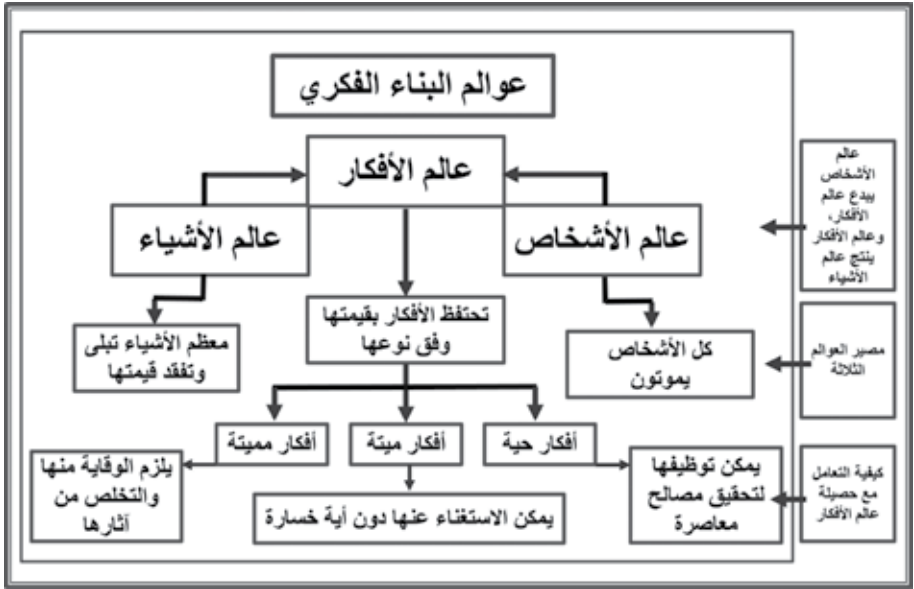
لكنّ سؤال التجديد الفكري الإسلامي يطرح هذه الأيام بقوة في عدد من المجالات، تستدعي السؤال: من الذي يطالب بالتجديد الفكري اليوم؟ أهو مطلب داخلي أصيل يأخذ مشروعيته من الحديث النبوي الشريف الذي تحدث عن التجديد في رأس كل قرن؟ ومن ثم يرى طالبوه حالة البؤس والتخلف والفوضى الفكرية التي تعم واقع الأمة الإسلامية، فيكون التجديد من أبواب علاج هذه الحالة وتغيير ذلك الواقع؟ أم هو مطلب نخب أكاديمية متأثرة بمنهج الدراسات الغربية بتمثلاتها الاستشراقية والعلمانية، ومن ثم ترى هذه النخب تجربة التجديد الديني في الغرب للخروج من سيطرة الكنيسة ورجال الدين الذين كانوا سدنة الاستبداد والتخلف، وللانطلاق في ميادين الحرية والعقل والعلم؟ أم هو مطلبٌ خارجي من قوى عالمية معادية للإسلام تطالب بالتجديد اللازم للحدّ مما يعدّونه

(١) زقروق، محمود حمدي. هوامش على أزمة الفكر الإسلامي المعاصر: نظرة نقدية، القاهرة: الأزهر الشريف، هدية مجلة الأزهر، نوفمبر ٢٠١٨م.

"تطرفاً إسلامياً" في الفكر والممارسة، ويتناغم مع مطلب سياسي محلي خضوعاً لضغوط القوى العالمية الخارجية أو توافقاً معها؟

ونجتهد في الإجابة عن مثل هذه الأسئلة بالنظر أولاً في علاقة الفكر بالإنسان، فالفكر هو نتيجة عملية التفكير الإنساني، فكل أشكال الفكر هو ما يختص بالإنسان، والإسلام دين الله سبحانه قائم وحاضر ومحفوظ في أصله، ولكن فهم الناس لهذا الدين، الذي يشكل فكرهم، داخلته؛ أي هذا الفهم، أشكال من التغير، فأضيف إليه من الدخيل ما ليس منه، فلزم استبعاد الدخيل؛ ففي التراث الفقهي دخيل، وفي تراث التفسير دخيل، وفي تراث العقيدة دخيل. ونُسيت من الدين أو أهملت أمور، فلزم التذكير بها واستدراكها، وجدّت في واقع المجتمع مشكلات لم تكن في عهود سابقة، فلزم مواجهة هذه المشكلات المعاصرة. وتخلّفت مجتمعات المسلمين عن المستوى الذي يريده الإسلام لها، وعن استثمار ما لديها من الإمكانيات الفكرية والمادية، وتفوقت عليها مجتمعات أخرى في كثير من عناصر القوة والإنجاز الحضاري، فلزم الاجتهاد الفكري والتجديد الفكري في معالجة كل ذلك، من أجل تحقيق التجديد في حياة المجتمعات الإسلامية وتطوير عناصر القوة الفكرية والمادية فيها، وتمكينها من الحضور الفاعل في واقع العالم المعاصر.

لقد رأينا كيف أن التجديد نظر في الانتقال من الحاضر إلى المستقبل، وهكذا التجديد الفكري الذي يتطلب استمرار الحيوية والنشاط في العقل البشري، ويؤكد التواصل عبر الزمن. ويتشكل البناء الحضاري لأية أمة من ثلاثة عوالم هي عالم الأشخاص الذين يقومون بتوليد الأفكار، وعالم الأفكار الذي يصنع عالم الأشياء. فالأفكار، المستنبطة من مصادرها بوسائلها لمقاصدها، تتجدد ليتحقق لها التواصل والاستمرار مع ما يجري من تطورات مع مرور الزمن، فتمتلك الأجيال المتلاحقة من استيعاب هذه الأفكار والاطمئنان إلى فاعليتها في الواقع. والأفكار التي لا تتجدد يصيبها التقادم والبلل والموت، وإذا بقي فعلها في الواقع فقد تكون مُميتة!



وقد ركبَّ الله في العقل الإنساني القدرة على التفاعل مع واقعه المتغير، وإبداع الأفكار التي يواجه بها المستجدات والمتغيرات في هذا الواقع. والعقل الإنساني يتفاعل عادة مع أفكار ورثها من ماضي مجتمعه، ويخضع لتأثير أفكار عصره الواردة إليه من مجتمعات أخرى، وفي الحالتين لا بد له من النظر في قيمة هذه الأفكار في واقعه القائم، فيعمل فكره في الحكم على الأفكار فيميز منها الأفكار الحية من تراثه، والأفكار التي ربما كانت سبباً في التخلف وولدت قابلية الاستعمار، ويعمل فكره في الخبرات البشرية المتجددة الوافدة إليه من مجتمعات أخرى، فيميز منها ما هو في أشد الحاجة إليه في واقعه، ويتولى تكييفه لحاجاته ومصالحه وفق منظومته الفكرية الأصيلة، ويكشف عن الأفكار المميّنة التي عززت أهداف الاستعمار عندما استعارتها النخب المسلمة من الفكر الغربي^(١).

والتجديد الفكري عند الفرد الإنساني يعني الانتقال بحالته الفكرية من مستوى معين لهذه الحالة إلى مستوى آخر، يلبي متطلبات الواقع الفكري وتحدياته، ويواكب التغير في هذا

(١) ابن نبي، مالك. مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة: بسام بركة وأحمد شعبو، إشراف: عمر مسقاوي، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٢م، الفصل الرابع عشر: الأفكار المميّنة والأفكار المميّنة، ص ١٤٦-١٥٢.

الواقع وقضاياها وأولوياته. والحالة الفكرية للفرد تعني أنه قد تميَّز بهويَّة فكرية محددة، قوامها ما يكتسبه من أفكار ومعتقدات ومعلومات ورؤية للعالم، وتوظيف ذلك في التفاعل مع الآخرين ومع البيئة المحيطة، بصورة تعينه في اتخاذ القرارات وحل المشكلات. وهذه الحالة الفكرية يكون الفرد على وعي بعناصر الهوية الفكرية التي يشترك بها مع غيره، أو يختلف بها عنهم. ومن ثم فإنَّ هذا الوعي يتضمن إدراك ما يحدث في البيئة من تفاعل بين الأفكار اتفاقاً واختلافاً، وما يرد إلى البيئة من منظومات فكرية يمثل بعضها تحديات للهوية الفكرية، عليه أن يواجهها، بما يلزم من تعبير واضح عن أفكاره، وما قد تحتاج إليه من مزيد الدعم أو التكيف أو التجديد. فالقدرة على التجديد الفكري تستلزم وعياً فكرياً بالحالة الفكرية للذات والبيئة المحيطة وما يَحْتَفُّ بها من أنواع الأفكار ومستوياتها وتأثيراتها.

لكن التجديد الفكري لا يقف عند جهود الأفراد، فالأفراد لا يعيشون فرادى، بل يعيشون في أسر وجماعات ومجتمعات، وكل فئة من فئات الوجود البشري تكون على حالة فكرية معينة، فيها مشتركات جامعة، تفرض التعاون والتكامل، في بناء الوَعْيِ بضرورة الوضوح والتوازن والاستقرار، أو الحاجة إلى النمو والتكيف والتجديد.

ثم إنَّ التجديد الفكري كما يلزم في الحالة الفكرية العامة يلزم كذلك في ميادين الفكر المتخصصة، فثمة فكر تربوي، وفكر اقتصادي، وفكر سياسي، وفكر إداري... وكل ذلك يلزمه الوعي بالحاجة إلى التجديد في هذه المجالات. وهنا مناسبة للتذكير بما يميز الفكر في ميدان متخصص عن العلم في الميدان نفسه.

لقد قلنا إنَّ الفكر علم، بمواصفات معينة في كل مجال من مجالات العلم، فإذا كان الاقتصاد علماً له فلسفته وقوانينه ونظرياته التي تفسر الظواهر والوقائع الاقتصادية، فإنَّ الفكر الاقتصادي هو ما أنتجه العقل الإنساني لفهم حالة الاقتصاد في الواقع الاجتماعي، واتجاهات تغيُّره، والنمو المتواصل لهذا الفهم الذي أدَّى إلى تطور علم الاقتصاد. وهذا هو التفكير الاقتصادي، وما ينتج عنه من فكر اقتصادي. ومن ثم فإنَّ الفكر الاقتصادي قديم قَدَمٍ وَعَْيٍ الإنسان بحاجاته الاقتصادية ونشاطاته من أجل تليتها. وكل ذلك كان يتم قبل نشأة علم الاقتصاد الذي نعرفه بمفاهيمه وقوانينه ومناهجه ونظرياته. لكن الفكر

الاقتصادي أصبح فيما بعد موضوعاً من موضوعات علم الاقتصاد، مثله في ذلك مثل تاريخ الاقتصاد، والفلسفة الاقتصادية، وعلم اجتماع الاقتصاد وغيرها. وكلما احتاج التفكير الاقتصادي ومن ثم الفكر الاقتصادي إلى تجديد انعكس ذلك على التجديد في مفاهيم الاقتصاد وقوانينه ونظرياته، أي في علم الاقتصاد. ومثل ذلك يقال عن الفكر السياسي والفكر التربوي والفكر الإداري وغير ذلك من مجالات الفكر الإنساني.

ثانياً: جدل الفكر والتراث

نحن نتحدث عن الفكر الإسلامي. لذلك، فإن مرجعيتنا في هذا الحديث هي المرجعية الإسلامية في مصادرها التأسيسية، في القرآن الكريم والسنة النبوية أولاً، ونستأنس بفهم علماء الإسلام عبر العصور للقرآن والسنة ثانياً، وفهم علماء الإسلام هذا هو ما نسميه التراث الإسلامي. فكل تراث كان فكراً في زمانه،^(١) وما نُنتجه اليوم من فكر يُصبح تراثاً غداً. ولكننا نعيش في بيئة غنيّة بالخبرات المعاصرة التي تتصل بقضايا الواقع وأسئلته المتجددة، التي جرى التعامل معها بالاستناد إلى مرجعيات مختلفة. فنحن نجتهد في مواجهة قضايانا ومشكلاتنا باستلهاهم مرجعيتنا في القرآن الكريم والسنة النبوية، ونمارس التحليل النقدي لكل من الخبرة التراثية الإسلامية والخبرة البشرية المعاصرة، لتوليد الفكر المناسب لما نواجه من قضايا قائمة، وما نطمح إلى تحقيقه من أهداف منشودة، تُرضي الله سبحانه، وتُنتفع عباده.

وكثيراً ما نجد دلالة الفكر في التراث الإسلامي تنحصر في انشغال القلب بتوحيد الله سبحانه والزهّد بالدنيا، دون تركيز على عمران الأرض بشريعة الله، وتحقيق الأمن والعدل

(١) لم يكن مصطلح الفكر غائباً عن لغة العلوم التي نجدها اليوم في كتب التراث، حتى إن هذا المصطلح يظهر في عناوين كثير من كتب التراث المتخصصة في علوم القرآن أو علوم الحديث أو الفقه أو التصوف أو غير ذلك. ويمكن للقارئ أن يجري بحثاً عن كتب التراث التي تتضمن مصطلح التراث في عناوينها. أما في مضامين كتب التراث، فيمكن ملاحظة مصطلحات الفكر والتفكير وإعمال العقل في بعض أعمال علماء من مراحل تاريخية مختلفة، مثل المحاسبي (توفي: ٥٢٤٣هـ) والغزالي (توفي: ٥٠٥هـ)، وابن القيم (توفي: ٧٥١هـ).

فيها. ولكننا نفهم ما قد تُوحى به مادة التراث التي تتضمن هذا الفهم المنقوص، عندما تذكر أنّ تلك المادة كُتبت في ظل المجتمع المسلم؛ إذ كانت تتكامل فيه حقائق التوحيد والتزكية والعمران، وكان لكلّ مجال من هذه المجالات رواده ومختصّوه، وكان كاتب تلك المادة يختار ما يشعر أنه يصلح حالة الواقع التي يخاطبه بها.

ونجد أنّ من المهم أن نحسم القول في الدلالة التي نعتمدها لمصطلح الفكر وصلته بمصطلح التراث الإسلامي، وصلة الفكر والتراث بمصطلح النصوص. فنحن نفضّل أن يقتصر مصطلح النصوص على آيات القرآن الكريم وأحاديث النبيّ صلّى الله عليه وسلم، أما الفكر والتراث فكلّ منهما جهدٌ بشري. ومن ثمّ فإنّنا لا نأخذ بما يراه بعض العلماء والباحثين من شمول الفكر الإسلامي والتراث الإسلامي لنصوص القرآن الكريم والحديث النبوي. وما جاء به العلماء من نظر وبحث وتفسير وتأويل لهذه النصوص في الماضي، يُعد تراثاً إسلامياً، استناداً إلى أنّ التراث هو الموروث الذي ترثه الأمة جيلاً بعد جيل، وتأكيد أنّ التراث إنتاج الواقع الذي يتحدد بالتاريخ أو العصر الذي أنتج فيه، والجيل الذي أنتجه، فهو إنتاج بشري يتركه السابق لللاحق.

ومسألة النظر إلى القرآن الكريم والسنة النبوية على أنّها نصوص تأسيسية تتصف بالثبات، هي اجتهاد في تنزيه هذه النصوص عما يختلط بها من فهم البشر المتغير لها، إيماناً بصلاحيّة النصوص للانفتاح على الواقع المتغير وقضاياها المتجددة، فيتغير فهمنا للواقع وتنزيلنا للنصوص عليه، وتبقى النصوص على ثباتها. ولذلك لا عجب أن يختلف فهم النصوص عند آحاد العلماء في الجيل الواحد، وبين الأجيال. وتكون هذه الأشكال من الفهم فكراً بشرياً، ثم تراثاً بشرياً، خاضعاً للبحث والدراسة والمراجعة والاستدراك. وتبقى نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية ثابتة لتكون مصدراً دائماً لأشكال متجددة من الفهم. هذا الاجتهاد في الاصطلاح على عدم عدّ القرآن الكريم والسنة النبوية من التراث، وهو الاجتهاد الذي نميل إليه، يقابله اجتهاد آخر، يرى أنّ التراث هو ما يرثه الجيل من الناس عن الجيل الذي سبقه، مهما كان الميراث، من مال، أو من نصوص الوحي، أو من

أشكال فهم هذه النصوص. وحجة هذا الاجتهاد هو فهم الآية الكريمة من القرآن الكريم التي تستخدم نص التورث ﴿قُلْ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ أَصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا﴾ [فاطر: ٣٢]. لكن الآية تشير إلى اختلاف طريقة تعامل الناس مع هذا الموروث على ثلاث فئات: ظالم لنفسه، ومقتصد، وسابق بالخيرات. مع العلم بأن النصوص التي ورثوها ثابتة لم تتغير.^(١)

وقد كان القرآن الكريم المصدر الذي تفاعل معه كل جيل من الأجيال، في واقع ذلك الجيل زماناً ومكاناً وحالاً. ولأنّ الواقع كان في حالة دائمة التغير والتحول، فإنّ التراث كان كذلك يخضع للتغير والتحول، ولذلك رأينا ألا يكون القرآن الكريم مما يقع ضمن مصطلح التراث؛ لما يتصف به القرآن الكريم من ثبات نصوصه مع قابليتها للتنوع والتعدّد في فهم الأجيال المتتابعة، فيكون التراث هو هذا الفهم المتنوّع والمتعدّد للقرآن الكريم، وليس القرآن الكريم نفسه. وبذلك نفسر معنى "أورثنا" في قوله تعالى: ﴿قُلْ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ أَصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا﴾ [فاطر: ٣٢].

وحين نُفضّل أن نخرج الوحي الإلهي الذي يمثله القرآن الكريم وبيانه في السنته النبوية من المصطلح الذي نعتمده للفكر والتراث، فإننا نجد في هذا الوحي "ديناً" يتصف بالثبات والمرجعية، ويبقى مصدراً دائماً للهداية. أمّا العلوم التي نشأت لفهم ذلك الدين، مثل: أصول الدين وأصول الفقه وعلوم العقيدة وغيرها، فهي علوم تراثية تتصف بأنها جهودٌ بشرية تُخضع للتمحيص والتغيير والتجديد، وهذا التراث هو بين أيدينا اليوم للبحث والنظر والتحديث والتجديد، لتطوير فكر معاصر. ويشترك في هذا البحث علماء وباحثون مسلمون بتوجهات متنوعة، وباحثون غير مسلمين، وربما يارس كل فريق بحثه ذلك لغرض مختلف عن غرض الآخر.

ومن ثمّ فإنّ الفكر إنتاجٌ بشري، وعندما يأتي بهذا الفكر علماء ومفكّرون مسلمون، فهو "فكر إسلامي" ينطلق من مرجعية إسلامية، أو هو "فكر المسلمين". ويقتصر الفرق

(١) ﴿قُلْ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ أَصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذِنَ اللَّهُ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ﴾ [فاطر: ٣٢]

بين الفكر والتراث على البعد الزمني، فما كان فكراً في القرون السابقة أصبح تراثاً، وما نعدّه اليوم فكراً يصبح غداً تراثاً، وتحديد المدة الزمنية التي تمرّ حتى يصبح الفكر تراثاً مسألة اصطلاحية تخضع لاجتهاد الباحث وتسويغه لاجتهاده. وقد سبق أن ناقشنا هذه المسألة ضمن ما سميناه التحقيب الزمني في كتابنا عن الفكر التربوي الإسلامي المعاصر، واقترحنا أن نعد الإنتاج العلمي للعلماء المسلمين "تراثاً" قبل الاصطدام بالثقافة الأوروبية.^(١) ومن الملاحظ أن أكثر الدراسات التاريخية حتى التي يقوم بها الباحثون العرب والمسلمون تعتمد التحقيب الثلاثي للتاريخ الأوروبي: قديم ووسيط وحديث، وهو تحقيب لا يأخذ بالحسبان تاريخ الشعوب والثقافات والحضارات غير الأوروبية. ويرى المؤرخ الأمريكي المسلم خالد بلانكشيب أن على المسلمين أن يقدموا تحقياً آخر لتاريخ العالم، وليس للتاريخ الإسلامي فقط، على أن يعتمد بعثة النبي محمد ﷺ، أساساً للتحقيب.^(٢)

على أن المؤرخين لحالة العرب في العصر الحديث يجتهدون في تحديد العوامل التي يرون أنها أسهمت في إثارة الاهتمام بالبعث والنهوض والإصلاح والتجديد وغيرها من المفاهيم، منذ بدايات القرن التاسع عشر، ويعددون من بينها الحملة الفرنسية على مصر عام (١٢١٢هـ/١٧٩٨م)، التي تبعتها البعثات العلمية إلى أوروبا، والإرساليات التبشيرية في البلاد العربية، وانتشار الصحافة، والترجمة، لا سيما بعد الدخول في عصر الطباعة، والجمعيات العلمية، وجهود المستشرقين.^(٣) لكننا لا ينبغي أن نتجاهل كثيراً من جهود التجديد التي عرفتها بلدان العالم الإسلامي المختلفة، قبل حملة نابليون وتأثيراتها، ففي الجزيرة العربية ظهر محمد بن عبد الوهاب (توفي: ١٢٠٦هـ) بجهوده في مجال العقيدة،

(١) ملكاوي، فتحي حسن. الفكر التربوي الإسلامي المعاصر. هردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٢٠م. انظر مفهوم التراث التربوي، وجدل القديم والحديث في التراث التربوي الإسلامي، ص ١٣٦-١٤٩.

(2) Blankship, Khalid. Islam and World History: Towards a New Periodization, *The American Journal of Islamic Social Science*, Vol. 8, No. 3, 1991, pp. 423452-.

(٣) المحافظة، علي. الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة: الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية، بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ط ٥، ١٩٨٧م، ص ٢٣-٣٣.

وَأدخلت الإدارة العثمانية بعض التحديثات الإدارية والعلمية في عهد سليم الثالث (توفي: ١٢٢٣هـ)، وفي اليمن كان الشوكاني (توفي: ١٢٥٥هـ) مجدداً حقاً، وعرفت الهند التجديد الذي قام به شاه ولي الله الدهلوي (توفي: ١١٧٦هـ)، وعرفت الساحة الليبية تجديدات محمد بن علي السنوسي (توفي ١٢٧٦هـ). وهذه الألوان من التجديد ربما كانت مستقلة عن تأثير الصدمة مع الحداثة الأوروبية.

وقد كان من الواضح أن العالم الإسلامي بدأ يشعر بأن الدنيا أصبحت تتغير، وأن على الناس أن ينهضوا من سبات حضاري، وأسهم الشعراء في تأكيد الخصائص التجديدية في هذا العصر الذي يسمونه عصر النهضة، حتى إن نقولا نقاش (١٨٢٥-١٨٩٤م) يقول في ذلك:

الله أكبر هذا عصرٌ تجديد
عصرُ المعارف لا بل عصرٌ تمجيد
عصرٌ جديدٌ له الأكوان باسمه
تُثني على أهله العُمرُ الصناديد^(١)

وإذا كانت الصدمة الناتجة عن الاحتكاك بالنهوض الأوروبي عنصراً محدداً لما كان قبلها من التراث العربي الإسلامي، فإن نتيجة هذه الصدمة تمثلت في نوعين من الاستجابة تحدث عنهما المؤرخون للفكر الإسلامي؛ أما النوع الأول فهو ضرورة اقتباس التجربة التي أوصلت الغرب إلى ما وصل إليه العلم والحضارة، ومحاولة اللحاق بركب تلك الحضارة، حتى لو أدى ذلك إلى التخفف من سلطان التراث الإسلامي الذي ربما كان السبب في التخلف الحضاري في العالم الإسلامي. ولا شك في أن في هذه الفئة باحثين عجزوا عن إدراك مقومات الحداثة الغربية التي أوصلت الغرب إلى ما وصل إليه، واكتفوا بما عرفوه عن موقف مفكري الغرب من الكنيسة، والقطيعة مع الماضي، ورأوا أن ذلك هو سبيل العرب والمسلمين إلى النهوض. وأما النوع الثاني من الاستجابة، فكان الاهتمام بإحياء التراث الذي أدّى إلى ما حققه العالم الإسلامي من التقدم السابق، حين كانت أوروبا لا تزال تعيش قرون الظلام.

(١) انظر ديوان نقولا نقاش، على موقع الديوان على الرابط:

وقد أدى التنافس والجدل بين هذين النوعين من الاستجابة إلى حركة فكرية وثقافية نشطة، كان موضوع التراث محورها الأساس. وقد اجتهدنا - في مكان آخر - في تصنيف المفكرين الذين انشغلوا بالحديث عن التراث ونقده أو إحيائه في ثلاث فئات؛ جاء في الفئة الأولى بعض رجالات القرن التاسع عشر من المسلمين والعرب غير المسلمين ممن تبنا اتجاهات مختلفة منها إثارة الروح القومية العربية، ومنها الدعوة إلى الجامعة الإسلامية، ومن هؤلاء: ناصيف اليازجي (١٨٠٠-١٨٧١م)، ورفاعة الطهطاوي (١٨٠١-١٨٧٣م)، وأحمد فارس الشدياق (١٨٠٤-١٨٨٧م)، وجمال الدين الأفغاني (١٨٣٨-١٨٩٧م)، وعبد الرحمن الكواكبي (١٨٥٤-١٩٠٢م)، ومحمد عبده (١٨٤٥-١٩٠٥م)، وجرجي زيدان (١٨٦١-١٩١٤م)، ...

وجاء في الفئة الثانية جيل آخر اهتم بتحقيق مخطوطات التراث وتوجيه التعليم لتحقيق النهضة، ومن هؤلاء: مصطفى صادق الرافعي (١٨٨٠-١٩٣٧م)، وأحمد أمين (١٨٨٦-١٩٥٤م)، وأحمد محمد شاكر (١٨٩٢-١٩٥٨م)، ولطفي السيد (١٨٧٢-١٩٦٣م)، وطه حسين (١٨٨٩-١٩٧٣م)، وعلي سامي النشار (١٩١٧-١٩٨٠م)، وعبد السلام هارون (١٩٠٩-١٩٨٨م)، وسعيد الأفغاني (١٩٠٩-١٩٩٧م)، ...

أما الفئة الثالثة من المهتمين بدراسة التراث الإسلامي وتقويمه فمعظمهم من أساتذة الفلسفة في الجامعات العربية. وتوزعوا في تيارات ومدارس فكرية متنوعة في التعامل مع التراث، قطعية أو إحياء، ومناقشة للتوجهات التي تقدّس التراث أو تحدّ من سلطته، ومن هؤلاء: محمد عابد الجابري، ونصر حامد أبو زيد، وحسن حنفي، وعبد الله العروي، ومحمد جابر الأنصاري، ومحمد أركون، وفهمي جدعان، وطه عبد الرحمن، وغيرهم.

وقد صدر عدد كبير من الكتب التي جعلت التراث موضوعها، ولكنها تناولت الموضوع ومناهج التعامل معه بطرق مختلفة. ومن هذه الكتب التي لقيت عناية كبيرة من القراءة والمراجعة والتنويه من الباحثين: "التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم" لحسن حنفي، و"التراث والحداثة"، لمحمد عابد الجابري، و"تجديد المنهج في تقويم التراث" لطفه عبد الرحمن، و"نظرية التراث" لفهمي جدعان. وقد أدى الاختلاف والجدل بمسألة التراث

إلى التعبير عن هذه المشكلة في صورة إشكالية سميت إشكالية التراث.^(١) وأصبحت إشكالية التراث عنواناً لكثير من الكتب والأطروحات الجامعية وبحوث المجالات الدولية.^(٢) وقد اهتم المستشرقون الغربيون بدراسة التراث الإسلامي، فنشروا الكثير من الكتب والبحوث ومن ذلك على سبيل المثال ما نشره جوزيف شاخ وكليفورد بوزورث بعنوان تراث الإسلام.^(٣) وقد جمع محمد عمارة شيئاً عن هذا الاهتمام الغربي بالتراث الإسلامي، ونشره بعنوان، دراسات غربية تشهد لتراث الإسلام.^(٤)

ونشر أحد الباحثين كتاباً من ستة أجزاء تضمن ما كتب وما نشر عن التراث الإسلامي منذ مطلع القرن العشرين حتى عام (١٤٤١هـ/ ٢٠٢٠م)، من تحقيق لكتب التراث أو دراسة مما نشرته دور النشر، أو جاء في صورة أطروحات جامعية. وتضمن الكتاب ألف عنوان في كل جزء؛ أي ما مجموعه ستة آلاف عنوان.^(٥)

(١) المجلة العربية، جاء ملف عدد ديسمبر ٢٠١٠م، بعنوان: إشكالية التراث والحداثة.

(٢) من الأمثلة على ذلك:

- توفيق، زهير. إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر، بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، ٢٠١٥م.
- حساين، نادية. "إشكالية التراث في الفكر العربي الحديث والمعاصر: قراءة تحليلية نقدية لأهم المشاريع النظرية التراثية"، أطروحة دكتوراة علوم في تخصص الفلسفة، في جامعة الجزائر/٢، عام ٢٠١٥م.
- سالم، أحمد محمد. "إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر: دراسة نقدية مقارنة بين حسن حنفي وعابد الجابري"، أطروحة ماجستير، جامعة طنطا، القاهرة، ١٩٩٥م.
- ابن حواس، إلهام. وبهادي، منير. "إشكالية التراث من منظور الفكر العربي: دراسة مقارنة بين مصطفى عبد الرازق وحسين مروة". مجلة دراسات، منشورات جامعة قسنطينية، المجلد (١٣)، العدد (١)، حزيران ٢٠٢٢م، ص ٣١٨-٣٣٤.

(٣) شاخ، جوزيف. وبوزورث، كليفورد. تراث الإسلام ج ١، ترجمة: محمد زهير السمهوري وحسين مؤنس وإحسان العمدة. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة رقم (١١)، ١٩٧٨م. انظر كذلك في الموضوع:

- نافعة، حسن. وبوزورث، كليفورد. تراث الإسلام، ج ٢، ترجمة: حسين مؤنس وإحسان العمدة، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة رقم (٢٣٤)، ١٩٩٨م.

(٤) عمارة، محمد. دراسات غربية تشهد لتراث الإسلام، القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، ٢٠١٥م.

(٥) يوسف، محمد خير رمضان. التراث الإسلامي: كتب ورسائل جامعية في مسرد موضوعي. كتاب إلكتروني ٢٠٢٠م.

وقد بلغ الاهتمام بالتراث بمعناه العلمي والفكري أن نشأت كثير من المجلات،^(١) والمؤسسات،^(٢) والمراكز.^(٣) تحمل عنوان التراث. وقد توسع توظيف مصطلح التراث لأغراض متنوعة، لا صلة لها بما نعنيه من المسائل العلمية والفكرية، وإنما لأغراض اجتماعية وثقافية وفنية وسياحية، والأمثلة على ذلك كثيرة، منها -مثلاً: جمعيات خيرية،^(٤) أو جمعيات قومية-وطنية،^(٥) وشركات سياحية،^(٦) وجمعيات الفنون الشعبية.^(٧)

ومن الواضح أن من شارك في الكتابة عن التراث الإسلامي وقضاياه وإشكالياته وطرق التعامل معه مفكرون، وأكاديميون، وأدباء، وسياسيون، وباحثون من داخل العالم الإسلامي، ومستشرقون غربيون. ووُظِّفَتْ في هذه الكتابات مناهج بحثية متنوعة ينتسب بعضها إلى التراث الإسلامي نفسه، بينما ينسب غيرها إلى ما تطور في الغرب، من مناهج بحث ماركسية جدلية، ووجودية، ووضعية، ووضعية منطقية، وتاريخية نقدية، وبنويوية، وتفكيكية، وتأويلية، وغيرها.

وسبق أن ذكرنا أن كثيراً من الباحثين في قضايا التراث كانوا في الأصل من متخصصي الفلسفة، إلا أن فريقاً من الذين اهتموا بدراسات التراث الإسلامي من غير اختصاصات

(١) مجلة التراث العربي (مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب في دمشق صدر العدد الأول منها في نوفمبر ١٩٧٩م.

(٢) مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، وهي: مؤسسة بحثية أنشأها زكي الياني في بريطانيا عام ١٩٨٨م.

(٣) مركز تراث للبحوث والدراسات. جاء في موقعه على الإنترنت أنه: "مركز بحثي وناشر، معنيّ بفهم التراث العربي الإسلامي؛ لربط ذاكرة الأمة بحاضرها".

(٤) جمعية إحياء التراث الإسلامي هي جمعية خيرية تأسست في دولة الكويت عام ١٩٨٢م، تقوم بأعمالها الخيرية داخل الكويت وخارجها. وهذا مثال على استخدام مصطلح التراث في اسم الجمعية بصرف النظر عن أن عملها لا يقع ضمن ما هو معروف من دراسات التراث.

(٥) جمعية إحياء التراث العراقي، ومقرها لندن، تعمل على توسيع نشاطاتها في تعريف الجيل العراقي الناشئ لدى الجاليات العراقية، والجمهور البريطاني بالتراث العراقي.

(٦) الشركة الأردنية لإحياء التراث، تأسست الشركة الأردنية لإحياء التراث (JHRC) عام ٢٠١٠م؛ بهدف تطوير قطاع السياحة في الأردن.

(٧) جمعية إحياء التراث اللبناني - الفلسطيني للفنون الشعبية-الكوفية. مركزها: صيدا في لبنان. وتأسست عام ٢٠١١م.

الفلسفة، وكان لبعضهم إسهامات مقدرة في الحديث عن التراث الإسلامي من منطلق فكري إسلامي معاصر. ومن هؤلاء على سبيل المثال عدد من العلماء المتخصصين في العلوم الدينية، ومن الأمثلة على ذلك: محمد الغزالي السقا،^(١) ويوسف القرضاوي،^(٢) وطه جابر العلواني.^(٣) وتعرض هؤلاء وأمثالهم لما سمي "إشكالية التراث" بصورة تؤكد صفته العلمية والفكرية والحضارية، وأهميته في مقومات الأمة، وطريقة التعامل معه. ومن ذلك على سبيل المثال ما قرره الريسوني تحت عنوان: "بين التراث الإسلامي وإشكالياته؟!": "تراثنا تراث علمي حضاري ثقافي أخلاقي هذا هو الأصل، وأمة بلا تراث لا وزن لها، وهناك من الأمم من يصنعون تراثاً وهمياً،... وتراثنا ليس ديناً وليس وحياً منزلاً، بل اجتهاد بشريّ يحتمل الخطأ والصواب،... كما أنّ التراث ينبغي ألا يتنحّح وإنما يُقرأ بعين بصيرة وعقلية ناقدة."^(٤)

ولا نرى أن من السهولة فصل قضية الاهتمام بالتراث عن قضية الفكر المعاصر؛ لأنّ حركة الاهتمام بالتراث أصبحت متصلة بالتفكير بقضية النهوض الحضاري للأمة، وقضية النهوض نفسها أصبحت مسألة جدل فكري حول العلاقة بين الماضي والحاضر، أو بين القديم والحديث، وموضوع مقارنة بين واقع الأمة الإسلامية وواقع الأمم الغربية. لقد غلب على تفكير كثير من المفكرين المعاصرين أن الأمم الغربية أصبحت سيدة الحاضر-الحديث، بلا منازع، وأصبح الحاضر-الحديث في الغرب هو المقياس في عملية استشراف النهوض، وأصبح الطموح إلى النهضة مسألة سياسية في النظر إلى واقع الآخر، ومسألة فكرية بالنظر إلى تراث الذات. وكان لهذا الجدل أثره في تفسير الحجم المتزايد من الاهتمام بالتراث ودراسته واختلاف المواقف من قضاياها وإشكالياتها،

(١) الغزالي، محمد. تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل، هرنند: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦م.

(٢) القرضاوي، يوسف. كيف نتعامل مع التراث والتمازج والاختلاف، القاهرة: مكتبة وهبة ٢٠١١م.

(٣) العلواني، طه جابر. "نحو تأسيس علم المراجعات في التراث الإسلامي"، مجلة الأحياء، الرابطة المحمدية في المغرب، والبحث منشور على موقع الرابطة الإلكتروني. انظر الرابط: (<https://t.ly/rd8wV>).

(٤) موقع الريسوني على الإنترنت، الرابط: (<https://raissouni.net/7584>).

ومن ثم أصبح للتراث "سلطان" على الوعي المجتمعي كما يصفه بلقزيز، الذي يقول في ذلك: إنَّ معدل سلطان التراث ومساحته في المجتمع والوعي "زاد على نحو ملحوظ في العقود الأخيرة من أزمة الدول والمجتمعات والثقافة في البلاد العربية، فارتفعت -بزيادتها- الحاجة إلى إيلاء موضوع التراث ما يستحقه من اهتمام علمي يناسب حجم حضور سلطته في الوعي والاجتماع." وإن مفكري الحداثة ودعاتها كان لهم نصيب كبير في زيادة الاهتمام بالتراث، ومناقشته ونقده، ونقد العقل الذي ولّد هذا التراث "فإن مجرد حضوره بهذا السلطان الذي له في النصوص وفي النفوس، يفرض النظر فيه من قبل من يعبرون عن فكرة الحداثة، أي من يجدون في تجدد سلطانه عائقاً أمام فكرتهم ومشروعهم الثقافي، أو مزاحمةً لدورهم الذي انتدبوا أنفسهم للنهوض به."^(١)

ثالثاً: حوار الفكر والعلم

الإسلامُ دين الله، الدين الوحيد الذي يقبله الله من الناس، فكلُّ رسل الله سبحانه -من آدم ونوح ومروراً بإبراهيم وموسى وعيسى، وانتهاءً بمحمد، صلوات الله وسلامه عليهم جميعاً- إنّما بعثوا بهذا الدين. فهذا الدين وضع إلهي يهدي به الله سبحانه الإنسان إلى ما يريده الله له من خير في الحياة الدنيا والآخرة."^(٢) والمسلمون في هذا العصر يارسون أركان الإسلام وأركان الإيمان بما يبلغهم من العلم، ما قلّ منه أو كثر. وما يبلغهم منه هو فهمهم البشري، أو فهم من علمهم إياه. وهذا الفهم هو فهم بشري ناتج عن عمل فكرهم في النصوص، والفكر هو فعل التفكير، ونتيجة هذا الفعل، وهو عمل بشري، يُخطئ ويصيب. فثمة دين، هو دين الله، وثمة تديّن يمارسه الناس نتيجة وعيهم وسعيهم، واجتهادهم في فهمهم لمراد الله سبحانه وعلمهم به، وممارستهم لتوجيهاته.

(١) بلقزيز، عبد الإله. نقد التراث، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط٢، ٢٠١٦م، ص١٣.

(٢) يقول الرازي في تفسيره لقوله تعالى: "ليظهره على الدين كله": "الدين وضع إلهي سائق لأولي الألباب إلى الخيرات باختيارهم المحمود." انظر:

- فخر الدين الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين (توفي: ٦٠٦هـ). التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، ١٩٨١م، تفسير سورة الصف، ص٣١٦.

الفكر الإسلامي هو اجتهادٌ بشري ضمن ما يفهمه المجتهد من دلالات النصوص الإسلامية. ونصوص القرآن الكريم كلها قطعية الثبوت، لكنَّ معظمها ظنيُّ الدلالة، أما السنَّة فمعظمها ظنيُّ الثبوت ظنيُّ الدلالة. ومن أجل ذلك اختلفت المدارس الفقهية والأصولية والحديثية والصوفية والكلامية-الفلسفية... وكلُّها -كما يقول أبو الحسن الأشعري في مقدمة كتاب "مقالات الإسلاميين"- يحتويها الإسلام ويشتمل عليها. وما اختلفت هذه المدارس إلا لاختلاف تفكير مؤسسيها في الفهم. فلكلِّ منهم جهد في التفكير ومن ثم فكر إسلامي.

ومن يدعي منهج السلف، ومنهج خير القرون "القرون الثلاثة الأولى" ليعطي لعلمه وفكره واجتهاده وفتواه سلطة الصواب، ليحكم على علم غيره وفكره وفتواه بالخطأ، ليس لادِّعائه معنى. فقد بدأ اختلاف المدارس في تلك القرون. والادِّعاء بأفضلية العلم على الفكر لا معنى له، فما اكتسب العلماء من علم إلا بالفكر والتفكير. وادِّعائهم بأفضلية الفقه على الفكر لا معنى له لأنَّ الفقه هو الفهم، وهذا الفهم هو نتيجة الفكر والتفكير. وإذا ساد مصطلح الفقه -فترة طويلة- بمعنى فقه العبادات، فالاختلاف فيه كبير. وإذا اعتمدنا الفقه بمعنى "الفهم مطلقاً" للنصوص، والمقاصد، وآليات التنزيل؛ أي الاجتهاد البشري في الفهم في سائر المجالات، فسيكون لدينا فهم؛ أي فقه، أو فكر، فثمة فكر في السياسة؛ أي فكر سياسي، وفهم؛ أي فقه، أو فكر في التربية؛ أي فكر تربوي، وهكذا.

ونخشى أن يكون رفض مصطلح الفكر هو من باب المباحكات اللفظية. فمن يرفضون مصطلح الفكر الإسلامي لا يجدون حرجاً في تسمية أفكار الغربيين بأنها فكرٌ غربي؛ لأنَّ الغرب هو مصدر هذه الأفكار، منسوبٌ للبشر الغربيين. وهو فكرٌ غيرٌ إسلامي، ما دام أنَّ مرجعيته غير إسلامية، بصرف النظر عما قد يكون فيه من صواب أو خطأ. لكنهم يرفضون إطلاق لفظ الفكر الإسلامي عندما تكون مرجعيته إسلامية، ومصدره فكر المسلمين. بصرف النظر عما فيه من صواب وخطأ.

نعم! فكر العلماء المسلمين ليس هو الإسلام. وإنما هو فكرٌ مرجعيته ومصدره نصوص الإسلام. واجتهد هؤلاء العلماء في فهم هذه النصوص؛ لتوليد هذه الأفكار، أو الآراء، أو المبادئ، ونحن نُحسن الظن بأنهم اجتهدوا؛ أي بذلوا جهدهم في الوصول إلى ما يرونه الحق، ومع ذلك فالخطأ محتمل. والمفكر المسلم يفكر؛ أي يجتهد في التفكير في ممارسته لثلاث عمليات: عملية فهم (فقه) النص، وعملية فهم (فقه) الواقع، وعملية فهم (فقه) تنزيل النص على الواقع. وإذا كان النص ثابتاً فإن فهمه ليس ثابتاً، وإذا كان الواقع متغيراً فليس من المستنكر أن يختلف تنزيل النص على الواقع. وإذا كان تنزيل النص على الواقع هو اجتهاد المجتهد، فقد عرفنا اختلاف الاجتهاد في زمن الرسول ﷺ، وفي زمن الصحابة، وفي جميع الأزمان بعد ذلك.

من المهم أن نوّكد قبل ذلك وبعده أن ثمة معلوماً من الدين بالضرورة، في كثير من مسائل العبادات والمعاملات، وهي أمورٌ متفقٌ عليها، وهي مسائل من الفكر البشري في فهم نص متفق على دلالته، وعلمته الأمة وممارسته طوال تاريخها. وهذا لا يعني أن ما نُسّميه "علوماً إسلامية" تختلف عما يمكن أن نُسّميه "فكراً إسلامياً" في احتمال وجود الصواب والخطأ. وفيما عدا المعلوم من الدين بالضرورة، يمكن أن يتغير الحكم بالصواب أو الخطأ في حالة أو زمن، عندما تلزم الفتوى في حالة أخرى، أو زمن آخر؛ لأنَّ الحكم الشرعي يدور مع المصلحة المشروعة، فحيثما كانت المصلحة فثم شرع الله، كما يقول الشاطبي^(١) وابن قيم الجوزية^(٢) وغيرهما، وذلك فيما سكت عنه الشارع، وتركه لعقولنا واجتهادنا في البحث عن المصلحة، وفي الوقت نفسه لا ننسى بالضرورة أن نعتقد أنه: حيث يوجد شرع الله فثمَّ المصلحة، وأنَّ المصلحة تُقدَّر بقدرها.

(١) الشاطبي، أبو إسحق إبراهيم بن موسى (توفي: ٥٧٩٠هـ). الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، الخبر: دار ابن عفان، ط ١، (١٤١٧هـ/١٩٩٧م)، ج ٢، ص ٩.

(٢) ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب (توفي: ٧٥١هـ). إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عزيز شمس، بيروت: دار ابن حزم، ٢٠١٩م، ج ٣، ص ٤٢٩.

وقد أخذ عالمنا الإسلامي يشهد على مدى القرون الثلاثة الأخيرة ثنائية نكيدة في العلوم والمعارف البشرية؛ إذ بقي لدينا ما كان سائداً من علوم الأمة قبل اصطدامها بالغرب، وعرفت "بالعلوم الإسلامية"، وأصبح معظمها الآن في حكم التراث الإسلامي، وظهرت علوم حديثة ذات مرجعية غربية غالباً وبعضها أصبح تراثاً، ولكنها في حالة من النشاط والحيوية التي تولد كل يوم فكراً غريباً جديداً. وأصبحت كل العلوم بمرجعياتها الإسلامية والغربية، موضوعات للتعليم في المستويات التعليمية المختلفة. وانشطر هذا التعليم إلى مسارين متوازيين بثقافتين مختلفتين، وأحياناً بلغتين مختلفتين. وغلب مصطلح العلم ليدل على العلوم الإسلامية، وحُجِبَ إلى بعض الناس أن يطلقوا عليها معارف الوحي الإسلامي، وأصبح للعلوم الحديثة تصنيفات، وفروع لكل صنف، فمن العلوم الطبيعية، علم الفيزياء وعلم الكيمياء، ومن العلوم الاجتماعية: علم الاقتصاد، وعلم السياسة، ومن العلوم التطبيقية: علم الطب وعلم الهندسة. ومع ذلك أصبح لكل علم من هذه العلوم جوانب فكرية تعبر عن فلسفتها وتاريخها ونظرياتها، فثمة فكرٌ علمي يشمل كل العلوم، وثم فكر علمي يختص بالاقتصاد، فهو فكر اقتصادي. ويقال إن لكل هذه العلوم فكراً غريباً يميز الأفكار ذات المرجعية الغربية. ثم ظهرت محاولات الجمع أو التوفيق أو التكامل بين المسارين، ونشأ عن هذه المحاولات بعض الاحتكاك والتقابل والتحيّز لمصطلحات دون أخرى، فيما يعدُّه حُماة كل طرف هو الأولى والأجدر بتحقيق مصلحة الأمة.

ونشعر بأن تقييم علوم كل من المسارين يحتاج إلى معايير بعضها خاص بكل منها، وبعضها مشترك بينهما، ومع ذلك فإنه ليس من المستغرب أن نجد في كل منها أفكاراً حية، وأفكاراً ميتة، وأفكاراً مميّنة. وعليه فإن ما يمكن أن نسميه اليوم علوماً إسلامية معاصرة أو فكراً إسلامياً معاصراً، في أي مجال من المجالات: السياسة، والاقتصاد، والتعليم، وغيرها، يحتاج إلى تمحيص ما في التراث من فكر، وما في الواقع المعاصر من فكر؛ ليلتقط الأفكار الحية من المصدرين، ويُعيد تنزيل فهمه للنصوص وفق مقاصدها، وينزلها على الواقع وفق اجتهاد علمائه ومفكره، اجتهاداً هو الأجدر في تحقيق المصالح المشروعة للأمة، في واقعها ومستقبلها.

وقد بيّنت القواعدُ الفقهيةُ المتعددة أنّ مقاصد الشريعة تتحقّق في حياة الناس على مستويين: أما أحدهما فهو التطبيق الدقيق لما ورد في النصّ في مسائل محدّدة إعمالاً لقاعدة "لا اجتهاد في مورد النصّ"، فعند تطبيق هذه القاعدة في هذه المسائل نجد أنّ الشريعة أخرجت الناس من أية صورة من صور الاختلاف في فهم النصّ أو الاضطراب في دلالته، كما في أنصبة الزكاة والميراث وهي قضايا مجتمعية عامة تتصل بالنظام العام للمجتمع، أو كما في أركان الصلاة وركعاتها التي تهّم كلّ فردٍ مسلم. وأما المستوى الثاني فإنّ تحقيق مقاصد الشريعة يكون في مسائل تتطلب الاجتهاد في فهم النصّ وتنزيله، بعد فهم ما في النصّ من عِلَّةٍ مجيئ النصّ، ومقصده، ومناطق تحقيقه على المسألة موضوع البحث، وتنزيله على الواقعة الخاصة بها. فثمة مساحة لحركة العقل الاجتهادي التي تسمح بتعدّد وجود الفهم واختيار ما يكون فيه الاجتهاد أقرب إلى المقصد الشرعي في ربط النصّ بالمسألة.

ومع الفوارق الدقيقة بين المصطلحات السائدة اليوم لكل من العالم والمفكر والمثقف والفيلسوف، والمصلح والخير... ليس ثمة ما يمنع أن يكون العالم مفكراً، عندما يجمع ما غلب على خصائص العالم من تخصص دقيق في علم أو فرع من علم، والإبداع في موضوعه وحلّ بعض مشكلاته، وعلى خصائص المفكّر في امتلاكه لمنهج متميّز في النظر الدقيق والتفكير العميق في فهم القضايا العامة ولا سيما المعقدة، وربطها بالواقع والحياة العامة. وبالقدر نفسه ليس ثمة ما يمنع من أن يكون المفكّر فيلسوفاً. وقد يكون المصلح أو الداعية عالماً أو مفكراً أو مثقفاً أو فيلسوفاً، أو يجمع صفتين أو أكثر من صفات هؤلاء.

ولا نجد حرجاً من التنويه بشخصيات إسلامية معاصرة عُرفت في مجال "الجهاد الفكري" منذ مطلع القرن العشرين، ومع ذلك فينبغي أن نلفت الانتباه إلى حقيقة أن بعض من عُرف في ميدان الفكر الإسلامي، أو حاول أن يعرّف بنفسه في هذا الميدان، كانوا دخلاء على الفكر الإسلامي، وأشعلوا في ميدانه معارك هامشية، لكنها استغرقت كثيراً من الجهد والوقت، وربّما كانت جهود بعضهم ناتجة عن اجتهادات خاطئة، ومحاولات مخلصنة يتقصها العلم، وربّما كان بعضها الآخر عملاً مدبراً ماكرًا، يقصد به الإسهام في إحداث البلبلة والفضوض الفكرية في المجتمعات الإسلامية.

ولا نجد ما يمنع من استعمال مصطلحات استجدّت لتصف حالات كانت تُطلق عليها مصطلحات أخرى. فقد عرف التراث استخدام مصطلح الفقيه والمُحدّث والأصولي والمؤرخ والمفسّر، ليعني أنّ شخصاً غلب عليه العلم بالفقه أو الحديث أو الأصول أو التاريخ أو التفسير. فهذه المصطلحات نشأت بعد تمايز العلوم وتخصص العلماء في كلّ

توزّع القدرة الفكرية عند فئات الناس
١. عالم: مختص في فرع علمي، متبحر فيه، يضيف إليه، فقيه، مؤرخ، كيميائي
٢. مفكّر: يمتلك قدرات فكرية عالية، يفكر بعمق وينتج الأفكار، ويفهم الأشياء المعقدة
٣. فيلسوف: عنده قدرة نقدية للأفكار، يتعمق وراء الظواهر، يكشف المتناقضات، يطور المفاهيم والنظريات
٤. مثقّف: واسع الاطلاع على قضايا المجتمع والعالم، يتفاعل معها، ويتحدّث عنها
٥. مصلح: يقدم أفكار محددة في التغيير، وتقريب وجهات النظر، وحل مشكلات الواقع
٦. داعية: يتصف بأبي من الأوصاف السابقة، ويحاول أن يؤثّر في غيره ويجمعهم حول هدف معين

منها. فمصطلح علم أصول الفقه مثلاً لم يُعرف إلا بعد مراحل من تطوّر علم الفقه، وظهور الحاجة إلى قواعد لضبط مناهج استنباط الأحكام الفقهية، ثم جاءت صفة من يضع هذه القواعد ويشرحها ويوظفها لتطلق على عالم معيّن متخصص في علم أصول الفقه. وهكذا سائر العلوم. فكلُّ العلوم

والمعارف في حالة تطوّر وتجديد، وتنشأ لها من الأسماء والمصطلحات ما يدلّ عليها ويميّز كلاً منها عن غيره.

ومصطلح الفكر الإسلامي مصطلحٌ حديثٌ، فقد كانت ألفاظ العلم والفقه تُعني عنه سابقاً، رغم أنّ لفظ الفكر والتفكير كان رائجاً في جميع علوم الملة، ورغم كثرة الآيات القرآنية التي تلحّ على إعمال العقل والتفكير والتذكّر والتدبّر وتقليب النظر، ورغم أنّ مادّة الفكر هي أساسٌ تقوم عليه سائر أوجه النشاط البشري، فالفقيه، والعالم، والمثقّف، والفيلسوف، والواعظ، والداعية، والمصلح... كلُّ هؤلاء يفكّرون، ويتعاملون مع أفكار^(١). كذلك الأمر فإنّ السياسي، والاقتصادي، والتربوي، يقدم كلٌّ منهم آراءه ويمارس أعماله بالاعتماد على

(١) ثَمّة سياقاتٌ محددة تُرجّح المصطلح المناسب لأيّ من هؤلاء. وقد أوضحنا ذلك في كتابنا:

- ملكاوي، البناء الفكري: مفهومه ومستوياته وخصائصه، مرجع سابق. انظر تحديداً الفصل الأول والثاني، من ص ٢١-١١٩.

الأفكار المخترنة في علم السياسة أو علم الاقتصاد أو علم التربية، أو على الأفكار التي كانت الأساس في صياغة التشريعات والقوانين والأنظمة التي تحكم الممارسات السياسية والاقتصادية والتربوية وغيرها. فتحدث عن الفكر التربوي، والفكر السياسي، والفكر الاقتصادي، والفكر الاجتماعي، والفكر القانوني، والفكر الإداري، وغير ذلك من مجالات الفكر في سائر التخصصات، أو المجالات المعرفية؛ أي العلوم المختلفة.

إنّ حديثنا عن الفكر ليس عزوفاً عن الحديث عن العلم، ونحن نعلم أنّ بعض طلبة العلم، وبعض العلماء، يعزفون عن استخدام مصطلح الفكر، ويفضّلون استخدام مصطلح العلم، وبعضهم لا يزال يردّد أنّ العلم هو ما قال الله تعالى، وما قال رسوله صلّى الله عليه وسلّم، ولا شيء غيرهما، أما الفكر فهو ما يقوله الناس، مع أنّ المعاني والدلالات الخاصة التي يفهمها الناس لما قاله الله سبحانه، وما قاله رسوله عليه الصلاة والسلام، هي كذلك ما يقوله هؤلاء الناس. وبعضهم لا يزال ينقل روح التعصب لفرع من فروع العلم، فيرى أنّ أشرف العلوم هو علم الفقه، أو علم الحديث، أو علم التفسير... إلخ. والأولى أن يكون شرف العلم ما كان العلم من أجله؛ من ارتقاء في مقدار الصلة بالله والنفع لخلق الله، فلكل علم شرفه وقيّمته في موقعه وعند الحاجة إليه، وتزداد قيمة علم معين عند الأمة عندما تلح حاجتها إليه.

وحيث ننتقل بعض ما يفكر به بعض "العلماء" أو من يدعون العلم، فإننا لا ننسى أن نشير إلى ما يفكر به بعض "المفكرين" أو من يدعون الفكر، أو بعض "المثقفين" أو من يدعون الثقافة، الذين يظنون أنّ التخصصات العلمية سواءً كانت في علوم الشريعة أو العلوم الطبيعية أو حتى العلوم التطبيقية هي سجون علمية، لا تتعامل إلا مع جزئيات العلم وتفصيله، وتحرّم من يكون في داخلها من أنسام الثقافة ورياح الفكر، وتعزله عن الاهتمام بقضايا المجتمع والأمة، والإسهام في جهود إصلاح الواقع وتطويره، مع العلم بأنّ كلّ علم من العلوم له في بنيته التفصيلية؛ من المفاهيم العميقة، والقوانين الدقيقة، والنظريات المتخصصة، والتطبيقات المفيدة مما تشتدّ الحاجة إليه؛ لتمكيننا من استئثار الجوانب الفكرية والثقافية من ذلك العلم والاستمتاع بها.

أما حديثنا عن الفكر فلا بُدَّ أن يتضمّن التنويه بمفكرين في قمة تخصصاتهم العلمية الدقيقة، وفي حديثنا عن العلم لا بدّ من التنويه بعلماء في قمة الإسهام الفكري والثقافي. ومن ثمَّ فإنَّ حديثنا عن الفكر، ليس إعلاءً من شأن الفكر الذي يتجه الإنسان، وتهويناً من شأن العلم الذي يكتسبه الإنسان؛ فنحن في العلم والفكر على كل حال نتحدث عما يكتسبه الإنسان، مؤمّلين أن يكون حقاً وصواباً، وفق المرجعية الإسلامية التي نتبناها.

ونحن لا نجد ما يمنع من القول: إنَّ العِلْمَ فِكْرٌ، وإنَّ الثَّقَافَةَ فِكْرٌ، وإنَّ الفِلسَفَةَ فِكْرٌ، فكلُّ ذلك فِكْرٌ إنسانيٌّ، وكلُّه نتيجةٌ للتفكير والتفكير الذي يقوم به الإنسان، وهو عمل بشريٌّ يقع في مستويات مختلفة، وبمواصفات مختلفة، وسيكون فيه الحقُّ والباطل والخطأ والصواب، وحين نجتهدُ في حديثنا عن الفكر الإسلامي المعاصر، فإننا ندعو الله سبحانه أن يكون اجتهادنا حقاً وصواباً. وبالمنطق نفسه ليس لدينا ما يمنع من القول: إنَّ الفِكرَ عِلْمٌ، وإنَّ الثَّقَافَةَ عِلْمٌ، وإنَّ الفِلسَفَةَ عِلْمٌ، على أساس أنَّ العِلْمَ في سياق المعرفة البشرية هو ما عِلِمَهُ الإنسان من مصادره، وكان في موضوع من الموضوعات، وفي مستوى من المستويات، وأصبحت له بنية منظمة ومنهجية محددة، وفئة من أصحاب التخصص فيه. فتاريخ الأفكار وهو علم دراسة الأفكار في تاريخها وتطورها History of Thought or Intellectual History، مثلاً أصبح علماً متخصصاً.^(١) وجاء عن علي بن أبي طالب عليه السلام في نهج البلاغة: "... وَلَا عِلْمٌ كالتفكير، ... وَلَا شَرَفٌ كالعِلْم" ^(٢) "... وكلُّ من العلم والفكر يحتاج إلى منهج في الاستمداد، ومنهج في الاستدلال، واجتهادٍ في العرض والتنظيم، وإبداع في التوظيف والتطبيق.

ومع ذلك، فإنَّنا لا نقصد التطابق بين مفهومي العلم والفكر؛ لأنَّ مهمة التمييز بينهما تقفُّ عند المصطلح وليس المفهوم، فمصطلح العلم قديمٌ، ونقصد به ذلك القدر من المعرفة

(١) التاريخ الفكري أو علم تاريخ الأفكار هو علم دراسة تاريخ الفكر البشري والمفكرين، والمفكرون هم الأشخاص الذين يطورون الأفكار ويناقشونها ويكتبون عنها ويهتمون بها.

(٢) ابن أبي طالب، علي (أمير المؤمنين عليه السلام) نهج البلاغة، مختارات الشريف الرضي من كلام علي بن أبي طالب، شرح: الشيخ محمد عبده، بيروت: دار المعرفة، (د.ت.)، ج ٤، ص ٢٧.

الذي يكتسبه الإنسان عن موضوع معيّن، بصورة مقصودة، وهدف محدّد، ويتّصف بقدر من التنظيم، ويتم بمنهجية محددة، ونستمدّه من مصادره، بوسائله، لمقاصده. ومن الأمثلة على هذه العلوم: علم أصول الفقه، وعلم الكيمياء التحليلية، وعلم تشريح الخلية. وعلى هذا يكون للعلم مصادره ومؤسّساته ومدوناته ومناهجُه. ولكل علم من العلوم أهميته وشروط التخصص فيه. فالفقيه هو عالم متخصص في علم الفقه، وفي الفقه مسائل دقيقة تحتاج هذا الفقيه المتخصص الذي تتوافر فيه شروط محددة تمكنه من التوصل إلى الحكم الفقهي، ليس من الضروري أن تتوفر في المفكر أو الداعية، لكن المجتمع لا يستغني عن أي من الفقيه أو المفكر أو الداعية، ولا يستغني أحد من هؤلاء بنفسه عن غيره من أهل الاختصاص أو الاهتمام. وقد تضيق الحاجة إلى الفقيه في مسألة دقيقة، كما قد تتسع الحاجة إلى المفكر في قضية عامة، وقد يلزم الاجتهاد الجماعي في مسألة أو قضية خاصة أو عامة يشارك فيها ذوو الصلة بها من العلماء والفقهاء والمفكرين.

هذا عن العلم تحديداً، أما الفكر فنقصد به مجموع المدركات والآراء والأحكام التي يصل إليها التفكير البشري، حول موضوع معين، سواء وصل إليه عن طريق التعلّم المنهجي المؤسسي، أو نتيجة تصوّرات أو العمليات الذهنية الداخلية التي يقوم بها الإنسان تأملاً وحنساً؛ وذلك بهدف فهم الموضوع وتحليل عناصره وأسبابه ونتائجه، وعلاقة هذا الموضوع بالواقع الراهن، وما يمثّله من مشكلات، وما يوفره من فرص أو يُقيمه من تحديات، وما يلزمه من اقتراحات ومعالجات. وإذا كان العالم يهتمّ بالموضوع من حيث هو، وينشغل في بيان عناصره وجزئياته، وتنظيم ما يتوافر عنه من معلومات ومعارف تفصيلية، فإنّ اهتمام المفكر ينصبُّ على علاقة الموضوع بالواقع، وسُبل معالجة الموضوع من أجل تحسين ذلك الواقع.^(١)

(١) ملكاوي، البناء الفكري: مفهومه ومستوياته وخرائطه، مرجع سابق، ص ٨٧-٩٣ بتصرف.

رابعاً: دفاع عن الفقيه والمفكر

يجلو لبعض المتخصصين في علوم الشريعة وحتى بعض الدعاة الإسلاميين أن يفضلوا استعمال لفظ الفقه والفقيه، ويستنكروا لفظ الفكر والمفكر. ويجلو لبعض المتخصصين بعلوم أخرى غير علوم الشريعة، ولديهم شيء من العلم بالشريعة، أن يتناولوا ألفاظ الفقه والفقيه والتفقه بالسخرية والعجز عن التفكير وغالباً ما يكون ذلك رد فعل على آراء أو مواقف لشخص محدد عُرف بالفكر أو بالفقه.

وليس ثمة مشكلة في أن يأتي الاستنكار على شخص محدد في موقف محدد، أو أي شخص يتبنى رأياً معيناً ويتخذ موقفاً معيناً، فيأتي من يستنكر عليه ذلك الرأي أو ذلك الموقف، لكن المشكلة تقع عندما يكون الرد هو وجهة نظر يختلط فيها الفهم؛ بسبب صيغة الرد الذي يتضمن التعميم. فيفهم المقال على أنه حديث عن حرب وهمية بين الفقه والفكر، وتصور فسطاط لكل من الفقيه والمفكر. وأن الدافع لذلك كله، هو صراع بين السلطة والمواولة، وأن الجماعات والأحزاب والمدارس الفكرية (في سلة واحدة) تنطلق من فكر لا صلة له بفقه الشريعة، أو أنّ لفقهاء السلطان عقولاً مغلقة عن التفكير ولا يقولون إلا بما يملأ عليهم... إلخ. وقد كان يمكن لمثل هذا الرد أن تكون له قيمة كبيرة لو كان رداً "على مفكر معين في رأي محدد" أو على فقيه معين قال بفتوى محددة، ثم يأتي الرد من شخص يريد أن يرفع اللبس، ويضع الأمور في مواضعها. أما عندما تكون صيغة الرد تعميماً على مصطلح له دلالاته، فمن الممكن وبالقدر نفسه من الحماس العلمي -الفقهي الذي يكتب فيه ذم للفكر والمفكر أن يُكتب رد يحيط من مقال الفقه والفقيه. فما يلزم أن يقال عن (بعض) فقهاء هذا العصر وكل عصر، لا يقل ضرورة عما يلزم أن يقال عن (بعض) مفكري هذا العصر وكل عصر.

إنّ المصطلحات المستعملة تأخذ دلالاتها من الاستعمال الشائع، أو مما يحدده من يستعمل مصطلحاً معيناً بدلالة خاصة به، وعندها يقال "لا مشاحة في المصطلح". وعليه فالانتصار لمصطلح بدلالة محددة دون غيره حق لمن يتنصر له، لا ينكر عليه، والإنكار على مصطلح حق إذا كان المقصود في صاحبه ما يستدعي الإنكار عليه.

فكل المصطلحات التي استعملت في لغة التراث واللغة المعاصرة تتحدد في دلالاتها، ومنها العالم، والفقهاء، والأصولي، والمحدث، والمؤرخ، والمفكر، والمجتهد، والمجدد، والحكيم، والفيلسوف، والواعظ، والداعية... وقد يغلب على الشخص الواحد لفظ معين أكثر من لفظ آخر، وقد يصدق في حقه لفظان أو أكثر. فقد يكون العالم فقيهاً ومحدثاً، وقد يكون الفقيه محدثاً وأصولياً، وقد يكون الفقيه فيلسوفاً، فحتى الفلسفة تحتاج إلى فقه.^(١)

ونجد في تراثنا مدحاً أو ذماً لمن يستحق المدح أو الذم من الفقهاء أو المفكرين، على ما كان منه وليس للفظ الفقه والفقهاء، أو الفكر والمفكر.

وفي تاريخنا المعاصر من يستحق لفظ المفكر بكل جدارة مع أنه فقيه بكل جدارة. وفي الغالب أن الشخص نفسه لا يختار اللفظ لنفسه، وإنما يطلقه غيره عليه، دون أن يحرص صاحبه على أي من الألفاظ، وبعض من يستحق لفظ العالم بكل جدارة لا يصف نفسه إلا بأنه طالب علم. ولا أظن أحداً يبايع من القول بأنه لا عصمة لأحد من غير الأنبياء مهما كان اللفظ الذي يطلق عليه؛ فقيهاً، أو مفكراً. ولا أرى حقاً لأحد أن يذم مصطلحاً في ذاته، وإنما يذم الشخص الذي فيه ما يستحق عليه الذم.

ومن المعروف أن المصطلح يكتسب دلالة معينة لسبق في الاستعمال بهذه الدلالة، ثم تصبح الدلالة علماً على موضوعه، وتتعرز هذه الدلالة بالاستعمال. فالفقه مثلاً من حيث الاصطلاح هو العلم بالأحكام الشرعية المكتسبة من أدلتها التفصيلية، وأصول الفقه هو العلم بالقواعد والمبادئ الكلية التي تستخدم لفهم واستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية. ومن المؤكد أن الفقه قبل أن يصبح مصطلحاً على العلم الخاص به كان له دلالة اللغوية العامة، ودلالته المحددة في السياقات الخاصة بلفظه في القرآن الكريم. لكن الفقه في نهاية المطاف هو فقه الفقيه أو فقه الفقهاء، وهو إنتاج بشري؛ نتيجة إعمال الفكر في الأدلة لاستنباط الأحكام الشرعية.

(١) عبد الرحمن، طه. فقه الفلسفة-١: الفلسفة والترجمة، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥م. وانظر كذلك: عبد الرحمن، طه. فقه الفلسفة-٢: القول الفلسفي-كتاب المفهوم والتأثيل، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩م.

وإذا كان الاستناد إلى الاستعمال القرآني للألفاظ التي تصبغ مصطلحات، فإنَّ من الممكن أن يقال: إنَّ الفكر والتفكير نال من الاهتمام القرآني مثل ما نال مصطلح الفقه والتفقه حتى بعدد مرات ورود اللفظ في القرآن الكريم. وإذا كان معنى الفكر والتفكير هو التدبر والتذكر والاعتبار بإعمال العقل والقلب في فهم آيات الله المسطورة والمنظورة من أجل تحقيق الفهم السليم واكتساب الفقه والتفقه، فإن كل أشكال الفهم والفقه هي عمليات فكر وتفكير؛ أي هي اجتهاد بشري في استلهام الآيات المسطورة والمنظورة، وكله اجتهاد غير معصوم. كل ما في الأمر أن لفظ المفكر لم ينل من الشهرة والاستعمال في التراث الإسلامي ما ناله مصطلح العالم والفقهاء.

واليوم نجد في الثقافة السائدة في المجتمعات البشرية استعمال مصطلح المفكر بدلالة محددة، ويكتسب صاحبها مكانة ووزناً لما عرف عنه من مستوى متميز من التفكير؛ فالمفكر شخص يُعمل التفكير المنظم في الأمور، بقدر من التركيز، والتدبر، والتأني، فيناقش الأفكار المعروضة ويقومُها، وينتج أفكاراً جديدة، ويكتشف المشكلات ويقترح حلولها. ولكن هذه الخصائص للمفكر لا تعطيه أفضلية على من غلب عليه لفظ العالم أو الفقيه، ولا تجعل فكره صواباً مطلقاً. ففكره عمل بشري يلحقه الصواب والخطأ. والمهم أن يكون واضحاً تماماً أنَّ الفكر والتفكير والتفكير صفة فطرية في الإنسان، وهي صفة تشرية وتكريم. ولذلك لا يمكن نزعها عمَّن اكتسب من الناس صفة أخرى مثل صفة العالم أو الفقيه أو الفيلسوف أو المثقف، فالتفكير ليس صفة محصورة فيمن غلبت عليه صفة المفكر. لكننا لا نستطيع أن نقول: إنَّ المفكر فقيه بالضرورة. فقد أصبح واضحاً في الدلالة الاصطلاحية أنَّ الفكر صفة عامَّة، وأنَّ الفقه صفة خاصَّة.

ومن الظلم أن نقارن بين صنعة الفقيه وصنعة المفكر مقارنة تفضيل بين الصنعتين فهما صنعة واحدة، فكيف يستطيع الفقيه مثلاً أن يرجح بين مراتب المقاصد: الضروريات والحاجيات والتحسينيات، دون الفكر والتفكير والتفكير في فهم الموقف الذي يتطلب أولوية الضروري. والمشكلة في بعض المقالات التي يكتبها فقيه أو داعية إسلامي تأتي في

صيغة احتكار لدلالة خاصة بمصطلح، وتلبس الضلال لكل من يعطي لذلك المصطلح دلالة أخرى حتى لو كانت غير مستنكرة؛ لا سيما عندما يكتب فقيه معين مقالاً يعرض بالفكر، وليس بمفكر معين، يعلي فيه من قيمة الفقه ويحط من قيمة الفكر. وكَم نعرفُ من علمائنا وفقهائنا في الماضي والحاضر من لا يحسن فقه الترجيح، بحجة فقهٍ محدد للنص. وكَم -في تراثنا- من فقيه خطأ فقه غيره! وكَم من عالم استدرك على علم غيره، بل استدرك على نفسه فيما بدا له من علم فرجع عنه!

ومع كل هذا التأمل في صنعة الفقيه وصنعة المفكر، والمشارك بينهما، فقد غلب على الفقيه اختصاص طلب الحكم الشرعي ضمن منهجية الفقه المعتمدة، على ما فيها من تفكير في هذه المنهجية، وما تقتضيه من تفكير فيما ينتهي إليه الفقيه من حكم شرعي، قد يستدعي مراجعة ما انتهى إليه، والرجوع عنه إلى غيره. وقد وجدنا من يمدح عالماً وفقهياً مشهوراً بما كان يمتلكه من مواصفات المفكر، باستخدام عبارة الجمع بين الفكر والفقه.^(١)

وأخيراً فإن من واجب كاتب هذه السطور أن يقول: إن كل ما أورده في هذه الملاحظات هي اجتهاد بشري - مثله مثل أي اجتهاد بشري - لا يتَّصف بالعصمة.

خامساً: حوار الفكر والعاطفة

في الثقافة المعاصرة تمييز بين العقل والقلب، وإشارة إلى مكان كلٍّ منهما من جسد الإنسان، والعلاقة الجسدية بينهما والوظيفة المنوطة بكل منهما. والافتراض هنا أن العقل يقوم بفعل التفكير بما يعقل الأمر ويضبطه في ضوء الوقائع والحسابات، أمَّا القلب فيتقلب في ميله وتأثره. ونجد في كثير من الثقافة المعاصرة ما يشير إلى صراع العقل والعاطفة، أو الفكر والوجدان. ويدخل الموضوع في الدراسات النفسية والطبية والاجتماعية والإدارية.

(١) السلومي، محمد بن عبدالله. "الجمع بين الفكر والفقه في كتابات الشيخ الحُصَيْن"، مراجعة لكتاب:

- الحُصَيْن، صالح بن عبد الرحمن. رؤى تأصيلية في طريق الحرية من كلام الشيخ صالح بن عبد الرحمن الحُصَيْن رحمه الله، ترتيب: جمع من الباحثين، الرياض: العبيكان، ٢٠١٧م. انظر الرابط:

- <https://www.albayan.co.uk/mgzarticle2.aspx?id=28874>

ولعلّ ما جرى اكتسابه من علم حول تشريح جسم الإنسان ووظائف أعضائه يقود إلى فهم أكثر قرباً من الحقيقة، لا سيما ونحن قد وصلنا إلى شيء من العلم عن العلاقة الوثيقة بين وظيفة العين والأعصاب البصرية، ووظيفة الأذن والأعصاب السمعية ومواقع السمع والبصر في الدماغ، والخلل الذي يحصل لوظائف الإحساس البصري والسمعي إذا حصل خلل في مواقعها في الدماغ.

ونحن نعلم أن كثيراً من الأمور التي تقول بها علوم الطب فيما يختص بالبدن الإنساني، وعلوم الطب النفسي فيما يختص بالمشاعر والتوجهات النفسية، تقع ضمن دائرة الخبرة الإنسانية وغلبة الظن، الدائمة التغيّر والتطور، ولا تكاد تستقر على يقين. وفي المقابل فإنّ المسلم وهو يستلهم هداية الوحي الإلهي الحكيم وتوجيهات النبوة الشريفة، يكون قادراً من العلم والفهم بمراد النصوص ومقاصدها، ويستأنس بما يصل إليه من علوم الأشياء والأبدان والنفوس، ويتطور اجتهاده في ذلك الفهم. وتلك سنة الله سبحانه في أن يُري الإنسان من آياته في الآفاق والأنفس، ويكشف له منها ما يتحقق له من النظر والتفكير من يقين بالحق سبحانه.

ولعلّ مما يفيدنا في فهم العلاقة بين العقل والقلب التفكير في إشارات الله سبحانه إلى وظائف الإدراك البشري وأدوات هذا الإدراك، فمن هذه الإشارات ما تكرر ربط وظيفة السمع بالأذن، ووظيفة البصر بالعين، فهل تكون العلاقة بين العقل والقلب من قبيل ذلك الربط؟! فالسير في الأرض مصطح قرآني للسعي والاكتشاف واكتساب العلم، ومن السعي المطلوب فهم العلاقة بين وظائف الإدراك ووسائلها أو أدواتها. ومن الآيات الصريحة في ذلك قوله سبحانه: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارَ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبَ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ [الحج: ٤٦] فإذا كانت الأذن وسيلة السمع، والعين وسيلة البصر، فهل يكون القلب وظيفه العقل؟ والعقل هنا هو فعل التعقل، فلم يرد العقل في القرآن إلا بصيغة الفعل. أما القلب فقد جاء بصيغة الاسم، وجاءت الإشارة إلى موقعه في الصدر، وفي حديث النبي ﷺ إنَّ في الجسد مضغة إذا صلحت صلح

بها الجسد كله ألا وهي القلب.^(١) فالناس إذن يعقلون بقلوبهم، وإذا عميت القلوب، عميت عن إدراك الحق فلا تبصره، ثم إنَّ من الناس من ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٧٩]، والفقهاء فهم الأشياء؛ أي عقلها وتعقلها.

ويبدو من ذلك أن الله سبحانه جعل للقلب وظيفة الاعتقاد والتصميم والقرار؛ الأمر الذي يعني تعقل الحقائق والبيانات والمعلومات ذات الصلة بأي قرار، فقد يخطئ الإنسان في أمر من الأمور دون أن يتعمد قلبه ارتكاب الخطأ، فلا جناح عليه والله يغفر له. ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ [الأحزاب: ٥] فالقلب لا يقتصر على المشاعر العاطفية وإنَّما مكان التعقل المبني على العلم والإدراك الكامل لمقتضيات الحكم أو القرار، فلا قلب بلا عقل. والاستفتاء هو المشورة في أمر من الأمور تقتضي النظر في البدائل المتاحة والموازنة بينها ثم اتخاذ القرار؛ أي أن المشورة تعني الاستفادة من رأي أصحاب الخبرة والتجربة في مسألة تتوزع فيها الاختيارات، لاعتماد الاختيار الأفضل، ويكون القرار في النهاية لما يطمئن إليه القلب. فعن النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: "استفت قلبك، الرُّبُّ مَا أَطْمَأَنَّنْتَ إِلَيْهِ النَّفْسُ، وَأَطْمَأَنَّ إِلَيْهِ الْقَلْبُ، وَالْإِثْمُ مَا حَاكَ فِي النَّفْسِ وَتَرَدَّدَ فِي الصَّدْرِ، وَإِنْ أَفْتَاكَ النَّاسُ وَأَفْتَوْكَ" نلاحظ هنا كيف يكون الربط بين القلب والنفس والصدر. وفي المعنى قوله ﷺ "الرُّبُّ حُسْنُ الْخُلُقِ، وَالْإِثْمُ مَا حَاكَ فِي صَدْرِكَ، وَكَرِهْتَ أَنْ يَطَّلَعَ عَلَيْهِ النَّاسُ" رَوَاهُ مُسْلِمٌ

وإذا كان الفكر هو إعمال العقل في الأمر وجمع ما يلزم من بيانات ومعلومات لازمة في شأن من الشؤون، فإنَّ ذلك ليس مفصلاً عن عمل القلب الذي يُحْكِمُ الأمر ويتخذ القرار، بناءً على ما يطمئن إليه، فإذا كان اطمئنان القلب تعبيراً عما يعد شعوراً وعاطفة،

(١) "أَلَا وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ". انظر:

- البخاري، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل الجعفي (توفي: ٦٥٢هـ). الجامع الصحيح، تحقيق: مصطفى ديب البغا، بيروت ودمشق: دار ابن كثير ودار اليمامة، ط ٣، (١٤١٠هـ/١٩٩١م)، كتاب: الإيمان، باب: فضل من استبرأ لدينه، ج ١، ص ٢٨، حديث رقم: (٥٢).

- مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري. صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د. ت.)، كتاب: المساقاة، باب: أخذ الحلال وترك الشبهات، ج ٢، ص ١٢١٩، حديث رقم: (١٥٩٩).

فذلك لا ينفصل عن الفكر؛ فالأفكار لا تكون مجردة عن المشاعر؛ لأن الفكر البشري هو وعي الإنسان بذاته وبمحيطه، ومشاعر الإنسان عنصر أساسي من عناصر هذه الذات لها موقعها في اتخاذ أي قرار أو القيام بأي عمل.

والله سبحانه يخاطب الفكر والعاطفة معاً؛ فأنت تجد الآية القرآنية تتحدث عن أحكام تنظيمية، أو براهين جدلية، أو قصص إخبارية، يجد فيها الإنسان هدايةً لفكره، وحكمةً لرأيه، ويجد في الآية نفسها ما يحرك فيه مشاعر الرغبة أو الرهبة، والتشويق أو التحذير. وما أجمل أن ينتبه قارئ القرآن الكريم إلى مثل هذا التعالق بين تنبيه العقل وتحريك المشاعر!

والأمثلة على الجمع بين خطاب العقل للتفكير والعاطفة للتأثر كثيرة في القرآن الكريم، نذكر من هذه الأمثلة ثلاث آيات من سورة الزمر؛ لنرى كيف يدعو الله سبحانه إلى مشاهدة دورة الحياة في النبات، من نزول الماء من السماء وتفجر ينابيعه في الأرض، وخروج الزرع بألوانه المختلفة، ثم يصفر لونه ويصبح حطاماً ميتاً. فإله سبحانه يريد من التفكير في هذه المشاهد أن يكون ذكرى لأصحاب العقول التي تتدبرها وتنفعل بها.

ثم إن دين الله نورٌ منه سبحانه، يهتدي به الإنسان في كل شؤون حياته، فيشرح صدره له لاستقامة حياته في الدنيا، والأمل في جزاء الآخرة. أمّا القاسية قلوبهم فيكفي أنهم محرومون من الهداية، ويرتعون في الضلال المبين في الدنيا، والويل لهم في الآخرة. وحين تنزل الآيات بأحسن الحديث ليرى الفكر البشري كيف تتكرر فيها الأخبار والأحكام والتشريعات، في صورٍ يشبه بعضها بعضاً في أحكامها وصدقها وتناسقها، إلى الحد الذي تنفعل فيه النفس الإنسانية بشدة، حتى يظهر الانفعال بصورة حسية في الجلود، وبصورة نفسية في القلوب.

﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنْبِيعَ فِي الْأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَجْعَلُهُ حُطَامًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِأُولِي الْأَلْبَابِ ﴿٢١﴾ أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ فَوَيْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ مَنْ ذَكَرَ اللَّهَ أُوتِيَ فِي صَلَاتِهِمْ فِي صَلَاتِهِمْ مُبِينٌ ﴿٢٢﴾ اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَابًا تَقْشَعْرِمُهُ جُلُودَ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلْبَسُ جُلُودَهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ ﴿٢٣﴾﴾ [الزمر: ٢١-٢٣].

ونحن نرى في هذه الآيات الثلاث مشاهد من العلوم الطبيعية والحياتية والنفسية، نرى فيها كيف تكون علاقة السماء بالأرض في شأن الماء، وعلاقة حياة النبات بالماء، ودورة الحياة والموت، وتقابل الهدئ والضلال، وانسراح الصدر وقسوة القلب، ونرى جلد الإنسان يقشعر ثم يلين، ونرى تفاعل أولي الألباب حين تنفعل قلوبهم، ونرى النور الهادي والظلمة المضلة. ومن حكمة الله سبحانه في هذا اللون من خطاب النفس البشرية، وفي وصف الطريقة التي تستجيب بها النفس لهذا الخطاب، أن يعلمنا شيئاً عن حقيقة هذه النفس، وتكامل أدوات الوعي فيها؛ فهي ليست كتلة من الفكر الجامد، أو المشاعر المائعة، وإنما هي كينونة واحدة، تجتمع فيها قوة التفكير، وعمق التفكر، وتأثير الجدل، وحضور البرهان، وأهمية التحقق، وضرورة الاكتشاف، مع قوة الانفعال العاطفي والتأثر الوجداني؛ اجتماع تكامل وتآزر، يرتقي بالنفس إلى المستوى المناسب لاستقبال الخطاب الإلهي والاهتداء بهديه؛ لتحقيق غاية الحق من الخلق.

وقد كان من بين ما يراه محمد عبدالله دراز نظرات جديدة في القرآن الكريم، هذا الجمع في النص القرآني بين "إقناع العقل وإمتاع العاطفة"؛ لأن في النفس الإنسانية قوتين: "قوة تفكير وقوة وجدان، وحاجة كل واحدة منهما غير حاجة أختها؛ فأما إحداها فتتقب عن الحق لمعرفة، وعن الخير للعمل به، وأما الأخرى، فتسجل إحساسها بما في الأشياء من لذة وألم، والبيان التام هو الذي يوفي لك هاتين الحاجتين، ... فيؤتيها حظها من الفائدة العقلية والمتعة الوجدانية معاً... وكل امرئ حين يفكر فإنها هو فيلسوف صغير، وكل امرئ حين يُحس فإنها هو شاعر صغير... فالذي ينهمك في التفكير تتناقص قوة وجدانه، والذي يقع تحت تأثير لذة أو ألم، يضعف تفكيره... (ورب العالمين سبحانه) هو القادر على أن يخاطب العقل والقلب معاً بلسان، وأن يمزج الحق والجمال معاً يلتقيان، ولا يبيغان... وهذا هو ما تجده في كتابه الكريم حيثما توجهت."^(١)

(١) دراز، محمد عبد الله. النبأ العظيم: نظرات جديدة في القرآن الكريم، تقديم: عبد العظيم المطعني، الكويت: دار القلم، ط٩، ٢٠٠٥م، ص١٤٨-١٥١.

خاتمة:

نأمل أن نكون قد أوضحنا في هذا الفصل أربعة أمور:

أولها: العلاقة الوثيقة بين الفكر والتفكير والتفكر، وهو عمل العقل البشري، من جهة، وما ينتج عن عمله من أفكار ومعارف، يستند بعضها إلى نصوص أصلية، يجتهد العقل البشري في فهمها وتنزيلها على ما يستكنّ في الإنسان من خصائص وطبائع، وما يحتف به من أشياء وظواهر ووقائع، كما يجتهد العقل البشري في تنظيمها وضبطها وتصنيفها وبيان حدودها وعلاقاتها، فيما نسميه من علوم، من جهة أخرى.

وثانيها: أنّ الفكر - وهو عمل العقل الإنساني ونتيجة هذا العمل - هو أساس ما جرى الاصطلاح على تسميته بالعلم والفقه والفلسفة، سواءً أكان هذا الفكر في فهم النصوص، أم في النظر والتأمل في المنظور والمستور من الأشياء والأحداث والظواهر، أم في الحساب والإحصاء والاكتشاف والتجريب فيها، فكل ذلك فكر ينسب إلى الإنسان، فكل عالم يفكر لينتج علماً، وكل فقيه يفكر ليعطي فقهاً، وكل فيلسوف يفكر ليقدم نظراً فلسفياً. فالفكر والتفكير والتفكر عمليات أساسية في سعي الإنسان للقيام بواجب الاستخلاف وحق التمكين في العالم الذي قدر له أن يعيش فيه.

وثالثها: أن هذه العلوم لا تبقى على حالها؛ فقد يجتهد الإنسان في إعادة فهم النصوص، أو في تنزيلها على الواقع المتغير؛ كما يجتهد في الكشف عما يستكن في الأشياء والظواهر والأحداث من حقائق، وما قد يكون لها من منافع ومصالح في حياة الإنسان، فرداً ومجتمعاً وأمة وجنساً بشرياً؛ إذ إنّ خبرة الإنسان لا تكف عن النمو والتجدد. وعليه تتجلى أهمية الوعي بمفهوم التجديد وضرورته في حياة الإنسان، كما تتجلى أهمية الوعي بمفهوم التجديد في الفكر الإسلامي وضرورته.

ورابعها: أن التراث الإسلامي هو فكر إسلامي أنتجته أجيال الأمة السابقة، يتمثل في منظومة العلوم والفنون والمنجزات العمرانية، وما تضمنته من قضايا الفقه والعقيدة

والتعليم والإدارة والسياسة وغيرها. وقد كانت كلها في التاريخ الإسلامي محاولة لفهم مقاصد الدين كما يقدمها القرآن الكريم والسنة النبوية، وتنزيلها على ما واجهه العلماء من مشكلات أزمانهم، وأصبحت منجزات فكرية ومادية لها قيمتها وأهميتها في معرفة مناهج تعامل العلماء مع نصوص الدين وخبرات عصورهم وظروف حياتهم. وعلى كل جيل من أجيال الأمة أن يقدر قيمة هذا التراث باستيعابه خبرته، دون الارتهان إليه والانغلاق عليه؛ لأنّ لدى كل جيل - قبل ذلك وبعده - بالإضافة إلى خبرة التراث، هداية الوحي الإلهي والتوجيه النبوي، والخبرة البشرية للعصر، والظروف المتجددة في الحياة، فيجدد كل جيل في الفكر الإسلامي كما جدّدت الأجيال السابقة. ويتجنب القصور والخلل الذي ربما وقعت فيه تلك الأجيال. وما ينتجه الجيل الحالي من أجيال الأمة من تجديد في الفكر الإسلامي سيصبح تراثاً للأجيال اللاحقة.

الفصل الثاني

التجديد الفكري الإسلامي مفهومه ومرجعياته

أولاً: التجديد بين الماضي والحاضر

ثانياً: سؤال التجديد ومصطلحاته ومرجعياته

ثالثاً: مرجعية التجديد وفقه حديث التجديد

رابعاً: التجديد والاجتهاد والتقليد

خامساً: سقف التجديد وسؤال التقدم ومجالاته في الوجود البشري

التجديد الفكري الإسلامي مفهومه ومرجعياته

مقدمة:

نؤكد في هذا المقام مرة أخرى أنّ التجديد الفكري هو تجديدٌ في التفكير في موضوع معين يُنتج فكراً في ذلك الموضوع، يعبر عن فهم المفكر له، ويصوغ فهمه بصورة يفهمها غيره، ويتنظم هذا الفكر في بنية مفاهيمية ومنهجية منظمة تكوّن مجالاً معرفياً؛ أي علماً بذلك الموضوع. ولذلك فإنّ التجديد في أي علم من العلوم إنما يبدأ من تجديد التفكير في حالة ذلك العلم وموضوعاته ومشكلاته. وكما كان التركيز في الفصل الأول على الفكر والعلم، فإنّ التركيز في هذا الفصل على قضية التجديد، التي تتجلى في صورتها النهائية بتطور العلوم وتقدم تطبيقاتها؛ إذ يستدعي ذلك ضرورة انفتاح العقل المسلم على ما يتم من تطور المعرفة البشرية وتطبيقاتها العملية، وما ينعكس من ذلك على تطور العلوم الإسلامية.

وفي التاريخ الإسلامي كان مصطلح العلوم التي تمايزت فيها فروع مختلفة بقيت تحت مظلة العلوم الإسلامية سواءً أكانت ضمن فقه العبادات وعلوم الوحي، أو فقه المعاملات التي أصبحت اليوم علوماً متخصصة لكل منها فروعٌ متعددة، تقع تحت مظلة العلوم الاجتماعية والإنسانية والطبيعية والتطبيقية. لقد كانت المؤسسات التعليمية الإسلامية تعلم القرآن والحديث والعقيدة والفلك والفلسفة والطب والميكانيكا والحساب والجبر وغيرها. وكل هذه العلوم كان الفكر الإسلامي يتجددُ فيها مرحلة بعد أخرى.

ونحن اليوم نتحدّث عن الفكر الإسلامي وضرورة التجديد فيه؛ لنؤكد الحاجة إلى أنّ كلّ علوم الإنسان ومعارفه تدخل ضمن اهتمامات العقل المسلم، وتحتاج إلى فهمها واختبارها وتوظيفها ضمن مرجعيته ورؤيته، وأنّ ذلك يتم ضمن فروع التخصص المختلفة، فالمتخصص في علم معين مثل الاقتصاد أو السياسة أو الكيمياء أو طب العيون أو التربية ... لا بد أن يطور فكره الإسلامي في تخصصه من باب فرض العين، وعلى الأمة أن يتوفّر فيها من يقوم بذلك في كل تخصص من باب فرض الكفاية.

ويبدو أنّ مفهوم التجديد كان واضحاً عند كثير من المؤلفين سواء من كان يمدح التجديد طلباً للضبط والإضافة، أو يحذّر منه تقليداً للسلف وتحذيراً من البدع. ولعلّ معظم ما ورد في التراث الإسلامي في موضوع التجديد كان في ثلاث فئات: الفئة الأولى ما ورد حول حديث المجددين على رأس كل قرن، والثانية ما ورد معناه بلفظ المراجعة والاستدراك والرد والاعتراض...، أمّا الفئة الثالثة فهي ما ورد في موضوع الاجتهاد الذي هو وسيلة التجديد. لكن لفظ التجديد لم يكن مستعملاً على نطاق واسع، حتى من الذين لا خلاف على أنهم مجددون، فالشافعي مثلاً الذي يعد مجدد القرن الثاني، وكان كتاب "الرسالة" النموذج المبكر في التجديد في أصول الفقه، لا نجده يستعمل لفظ التجديد في الكتاب. ويمكن التأكد من ذلك بالبحث عن لفظ التجديد في أعمال القدماء. لكن التجديد لفظاً ومصطلحاً أصبح يغزو لغة المحدثين والمعاصرين.

يتناول هذا الفصل حضور معنى التجديد وممارسته منذ بدء التاريخ الإسلامي، ولم يتوقف، وإن تعثرت ممارسته في بعض الأحيان التي غلب فيه التقليد، ثم إن ثمة صلة وثيقة بين التجديد بوصفه عملية هادفة، والاجتهاد بوصفه أداة ووسيلة له. وقد غلب استعمال المفهومين في مسائل الأحكام الفقهية على اختلاف مستوياتها: الواجب، والمحرم، والمندوب، والمكروه، والمباح، ولذلك كثر استعمال مصطلح الاجتهاد الفقهي. وحتى مع الاستئناس بهذا المصطلح، فإن الأحكام الفقهية الخمسة تشمل سائر شؤون حياة الإنسان، في العبادات والمعاملات، وما كان يعد من فقه المعاملات في كتب الفقه، فهو الآن علوم مستقلة في الاقتصاد بفروعه والسياسة بفروعها، والتعليم بفروعه، وغير ذلك من مسائل العلوم الاجتماعية والإنسانية والطبيعية، والتطبيقية، وفي كل منها مسائل تقع ضمن هذه الأحكام الخمسة. ونود أن نؤكد هنا أن الجهد الذي يبذله المجتهد والمجدد هو في أساسه جهد فكري، وأن الفكر والتفكير والتفكير بشري مطلوب للتمييز بين مستويات هذه الأحكام، لإيقاع الحكم على المسألة. ومن هنا يلزم الحديث عن التجديد الفكري الذي يعني النظر في الحالة الفكرية العامة للفرد والأمة، والوعي بحاجة الفرد والأمة إلى تلك العلوم المتخصصة، والاجتهاد في اكتسابها وتطويرها والتجديد في مجالات توظيفها.

وحيث يتم الاجتهاد في مسألة، فإن ذلك لا يلغي تجديد الاجتهاد في تلك المسألة، سواءً في حق من اجتهد فيها سابقاً، أو في حق غيره. وإذا لم تتم ممارسة الاجتهاد والتجديد فإنَّ البديل يعني الوقوف عند اجتهادات سابقة والاكتفاء بالتقليد. ولا يزال العلماء يتحدثون عن التجديد والتقليد ويميزون أحياناً بين التقليد في أصول الدين وأصول الفقه، وبين التجديد ضمن المذهب وبين المذاهب، والتجديد والاجتهاد في مورد النص. وقد تبين لنا أنَّ التجديد والاجتهاد في أمور الدين لا ينحصر في مجال معرفي دون غيره، فأحكام الدين تشمل كلَّ مجالات المعرفة، قال الشافعي: "فليست تنزل بأحد من أهل دين الله عزَّ وجلَّ نازلةٌ إلا وفي كتاب الله - جلَّ ثناؤه - الدليلُ على سبيل الهدى فيها."^(١)

وواضح أنَّ التجديد هو سنَّة الله سبحانه في إرسال الأنبياء والرسول، فكلُّ منهم يعثه الله بشريعة جديدة تتناسب مع ما يعلمه الله من حاجة قوم الرسول إلى إصلاح أحوالهم. وبعد ختم النبوة أصبحت مسؤولية التجديد على العلماء الذين يُجدِّدون للأمة أمر دينها، وأكثر العلماء يرون مرجعية التجديد في حديث التجديد، وإن اختلفوا في تأويله. لكنَّهم يتفقون على أنَّ المطلوب في التجديد الذي يقوم به العلماء في كلِّ عصر أنَّهم ينفون عن الدين تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين. وإذا كانت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، هي النبوة الخاتمة التي جاءت للناس كافة، وكان الإسلام رسالة عالمية، فإنَّ مسألة التجديد في الفكر الإسلامي لا بد أن تعزز عالمية الإسلام في الحاضر والمستقبل.

وقد تعرض الفصل للحديث عن ارتباط التجديد بمسألة استمرار التقدم والتحسين في الحياة البشرية ما دامت الحاجة مستمرة للاستجابة لما يكتسبه الناس من خبرات نامية، وما تطرأ في حياتهم من ظروف متغيرة. فلا سقف للنمو والتغير والتطور، ولا توقف عن الاجتهاد والتجديد.

(١) الشافعي، محمد بن إدريس (توفي: ٢٠٤هـ). الرسالة، تحقيق: علي بن محمد بن ونيس، الدمام: دار ابن الجوزي، ط٢، (١٤٤٣هـ / ٢٠٢٢م)، فقرة ٤٨، ص ٤٣.

أولاً: التجديد بين الماضي والحاضر

في تقديمه لكتاب تجربة الإصلاح الإسلامي المهدي بن تومرت، ذكر الدكتور طه العلواني أهمية إعداد دراسات ضمن منهجية محددة تكون بداية: "لتأسيس علم التجديد أو التغيير الإسلامي، أو بناء تصور إسلامي محدد أو متقارب حول ضوابط التغيير في المجتمع الإسلامي، وفقاً للشروط التي تكون قد وضحت في دراسات وبحوث الباحثين، وانطلاقاً من التجديد الدقيق لخصائص الواقع الإسلامي المعاصر."^(١)

ولا يُنكر العلواني أهمية المحاولات التجديدية التي قامت بها الحركات الإصلاحية الحديثة، لكنّه يُشير إلى بعض صور الخلل التي رافقت تلك المحاولات، منها، أنّها عاجلت أموراً وغفلت عن أمور، واهتمت بمعالجة ظواهر الأزمة وليس أسبابها، وانطلقت من مسلمات هي نفسها تحتاج إلى مراجعة، فقد ظنّت بعض حركات الإصلاح والتجديد أنّ تراث الأمة في العقيدة والمنهج والفكر والشرعة كلّ كان بخير، والمسألة هي التخلف في الجانب المادي.^(٢)

ويرى العلواني أنّ مفهوم التجديد في الفكر الإسلامي يقتضي بناء العقلية العلمية، وهي عقلية منهجية تهدف إلى أن "تصبح عمليات التحليل والنقد والتفسير هي الإطار الأعمق والأشمل للحركة الفكرية في تعاملها مع النصوص الكونية والمحلية، وبهذه المنهجية يمكن النفاذ إلى مقاصد القرآن المجيد وفهم السنة النبوية دون الوقوع في إطار العقلية التقليدية السكونية أو التأويلات الباطنية، أو تلك المحاولات التي تحاول إحداث تعديلات أو تأويلات لتطبيقات الماضي لتعيد إنتاجها في الحاضر، فتكون بمنزلة تعبير عن الماضي في ثوب جديد. وذلك لا يحقق التجديد الذي (نشده) بإعادة الارتباط بالقرآن العظيم بوصفه

(١) العلواني، طه جابر. "مقدمة كتاب: تجربة الإصلاح في حركة المهدي بن تومرت: الحركة الموحدية بالمغرب في أوائل القرن السادس الهجري"، تأليف: عبد المجيد النجار، هرنند: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ط٢، ١٩٩٥م، ص ٢٠.

(٢) العلواني، إصلاح الفكر الإسلامي، مدخل إلى نظم الخطاب، مرجع سابق، ص ٣١-٣٣.

المصدر الإنشائي الوحيد، وبالسنه بوصفها المصدر التفسيري الملزم الوحيد كذلك، ولا يحقق هذا النوع من التجديد عالمية الهدى ودين الحق.^(١)

ومما يلفت النظر أنّ المؤلفات التراثية تحدثت عن الاجتهاد أكثر بكثير مما تحدثت عن التجديد تحديداً. لكنّ بعض هذه المؤلفات كانت تربط بين الاجتهاد والتجديد بصورة مباشرة أو غير مباشرة، ونشير هنا إلى كتاب السيوطي الذي وضع له عنواناً حاسماً في فرضية الاجتهاد هو "الرد على من أخلد إلى الأرض و جهل أنّ الاجتهاد في كل عصر فرض". والكتاب كلّه نقل من نصوص علماء القرون السابقة ومن جميع المذاهب، التي يرى السيوطي فيها إجماع العلماء على أنّ "الاجتهاد في كل عصر فرض من فروض الكفايات، وأنه لا يجوز شرعاً إخلاء العصر منه"، وفيه: "ذكر نصوص العلماء على أنّ الدهر لا يخلو من مجتهد، وأنّه لا يجوز عقلاً خلو العصر منه"، وفيه أيضاً: "ذكر من حثّ على الاجتهاد وأمر به ودمّ التقليد ونهى عنه". وقد درس أحد الباحثين المعاصرين أربع رسائل للسيوطي تختصّ بالاجتهاد والتجديد وحقّقها ونشرها مع الدارسة،^(٢) ونقل فيها ما ورد من ادعاء السيوطي بأنّه المجتهد المطلق، وأنّه مجدّد المائة التاسعة، إلا إذا نزل المسيح عيسى عليه السلام قبل انتهاء المائة، فإذا انتهت ولم ينزل يكون عيسى مجدّد المائة العاشرة، وكأنّ السيوطي يرى أنّ عمر الدنيا سوف لن يزيد عن ألف سنة!

وينقل السيوطي عن ابن الأثير شرحه لحديث المجددين وقوله: "لكنّ الذي ينبغي أن يكون المبعوث على رأس المائة رجلاً واحداً مشاركاً إليه في كلّ فنّ من هذه الفنون، وهو المجتهد"، ثم ينقل ما يؤكّد هذا الرأي بأنّ المجدّد "المراد في الحديث رجلٌ واحد لا مجموع

(١) العلواني، طه جابر. نحو منهجية معرفية قرآنية: محاولات في بيان قواعد المنهج التوحيدى للمعرفة، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٩م، ص ٢١٠.

(٢) السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن بن كمال الدين (توفي: ٩١١هـ). أربع رسائل في الاجتهاد والتجديد، دراسة وتحقيق وتعليق: عبد الله شرف الدين الداغستاني، الرياض: دار مدارج للنشر، (١٤٤١هـ / ٢٠٢١م). ورسائل السيوطي الأربع هي: تقرير الاستناد في تيسير الاجتهاد، والرد على من أخلد إلى الأرض و جهل أنّ الاجتهاد في كل عصر فرض، وإرشاد المهتدين إلى نصره المجتهدين، والتنبيه بمن يبعثه الله على رأس كل مائة.

أناس " ثم يقول: "قد استقرّ المبعوثون (ويعني المجدّدين) على رأس القرون، فوجدوا كلّهم مجتهدين"؛ مما يؤكد أنّ السيوطي يرى أنّ المجدّد هو المجتهد. ولأنّه يرى في نفسه أنّه المجتهد المطلق في عصره، فهو مجدّد ذلك العصر.^(١) وفي آخر رسالة التنبئة يقول السيوطي: "وقد نظمت أرجوزة سمّيتها: "تحفة المهتدين بأسماء المجدّدين" (وفيها):

وهذه تاسعة المئين قد أتت ولا يخلف ما الهادي وعدّ

وقد رجوت أنّني المجدّد	فيها ففضل الله ليس يُجحد
وآخر المئين فيها يأتي	عيسى نبيّ الله ذو الآيات
يُجدّد الدين لهذه الأمة	وفي الصلاة بعضنا قد أمّه
وبعده لم يبق من مجدّد	ويرفع القرآن مثل ما بُدي

لكنّ الحديث النبوي الشريف الذي جاء فيه ذكر التجديد والمجدّدين على مدار القرون، يدفعنا إلى التساؤل عن التجديد والمجدّدين المسلمين في الزمن الحديث والمعاصر، ولا سيّما أنّ الحديث عن التجديد الحديث والمعاصر يأتي بعد أن مرّت الأمة في القرون الثلاثة الأخيرة بحالة من التخلف الكبير عن الحالة التي يريد لها الإسلام، وعن الإمكانيات الفكرية والمادية الهائلة التي تمتلكها، وبالمقارنة مع الأمم التي نهضت خلال هذه القرون، فتبدّلت أحوالها؛ علماً من بعد جهل، وقوة من بعد ضعف، وغنى من بعد فقر. أمّا الأمة الإسلامية في سائر أقطارها فقد وقعت تحت الاحتلال الأجنبي العسكري والثقافي، ونجحت معظم خطط هذا الاحتلال في إبقاء شعوب الأمة في حالة التخلف حتى بعد تحرّرها من الاحتلال العسكري المباشر.

ويبدو أنّ حالة التخلف التي مرّت بها الأمة ولا تزال آثارها حاضرة في هذا العصر، ولدت حالة من القلق والتردد وعدم الثقة بالنفس، أعاقت تمييز ما قد يكون موجوداً من جهود التجديد، أو إطلاق صفة المجدّد على علماء ومفكرين كان لهم شأن كبير في جهود الإصلاح والتجديد. وإذا كان من اليسير أن نلاحظ أنّ المجدّد في القرون الماضية كان ينتسب

(١) المرجع السابق، ص ١٢٤-١٢٦.

في الغالب إلى مذهب فقهي، فيجدد فيه من داخله ثم من خارجه أحياناً، فإنّ من يمكن أن ينسب إليهم صفة التجديد الحديث والمعاصر، يقدرّون تلك الثروة العظيمة التي يمثلها التراث الفقهي الإسلامي، لكنّ أياً منهم لم يُعرف من خلال مذهب معين في الفقه أو فرقة محددة في الاعتقاد؛ لأنّهم استوعبوا ما يلزمهم من تلك الثروة في مجملها، وتجاوزوا التقليد إلى التجديد، حين أخذوا من المصادر التأسيسية التي أخذ منها علماء ذلك التراث. ومثلها اختلف مؤسسو تلك المذاهب والفرق والمدارس، فيما بينهم، وكلّهم في إطار الإسلام، لم يجد العلماء والمفكرون المحدثون بأساً أن يتباينوا في تجديدهم، وكلّ منهم يأتي بالجديد الذي تفضّل الله به عليه، إجابةً عن أسئلة العصر والتعامل مع مشكلاته، ولم يجدوا حرجاً في أن يأتي تجديد كلّ منهم في المجال الذي يُحسّنه، معترفاً بتجديد غيره في مجاله، ومقدّراً له، سعياً إلى التكامل في مجالات التجديد.

ونحن نجد أنّ التجديد الحديث والمعاصر يأتي بمستويات متعددة، وفي مجالات مختلفة؛ فمن التجديد ما كان تحديراً من التقليد والجمود وتبنيهاً إلى أثره في تحلّف الأمة وتنوياً بضرورة التجديد، ومنه كان تطويراً لفقه السنة الجامع لإحسان التعامل مع فقه المذاهب المفرّقة، ومنه ما كان تنزيلاً لأحكام النصوص على النوازل المتجددة، أو استثناساً بفقه المقاصد في التيسير والتبسيط والتقريب، أو في إعادة فهم الدين في تاريخه والتميز فيه بين الجوهر والمظهر، أو في الرد على الشبهات المتراكمة نتيجة الغفلة عن الأحكام الإسلامية الحقيقية في بعض المسائل، أو في إحياء بعض السنن العملية التي أماتها الجهل المتراكم بها، أو في التماس الحكمة في التعامل بين فئات المسلمين، والتعامل مع الحكام والنظم السياسية، وتعامل المسلمين مع غيرهم، أو في أساليب الدعوة إلى الإسلام بين غير المسلمين، أو في اكتساب علوم جديدة تقود إلى جلب المصالح للأمة أو درء المفاسد عنها. ومن التجديد المعاصر ما جاء في صورة إنشاء مؤسسات متخصصة تقوم فيها فرق علمية وبحثية بالتجديد في مجالات محددة يعجز المجدد عن تحقيقها منفرداً. وفي هذا المجال تجدر الإشارة إلى ما تبذله بعض المؤسسات التي تمارس التجديد الجماعي في بعض المجالات التي تتطلب الفتوى

في القضايا المعاصرة، كما يجري في مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة التعاون الإسلامي، وعدد من المجمع المحلية في البلدان الإسلامية، والبلدان الأخرى التي تعيش فيها أقليات إسلامية، مثل المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث،^(١) والمجلس الفقهي لأمريكا الشمالية،^(٢) ومجمع الفقه الإسلامي الهندي،^(٣) وغيرها.

اهتمامات التجديد الحديث (في القرن العشرين مثلاً)	
❖ المهتمون بالتصوف يذكرون محمد أحمد المهدي ومحمد بن علي السنوسي	
❖ دعاة السلفية يقدمون محمد بن عبد الوهاب	
❖ السياسيون يتحدثون عن جمال الدين الأفغاني وعبد الرحمن الكواكبي	
❖ الحريصون على النهضة العقلية يتحدثون عن محمد عبده ورشيد رضا	
❖ الباحثون عن أمثلة التجديد في علم من العلوم يختارون علال الفاسي ومحمد الطاهر بن عاشور، في مجال علم المقاصد مثلاً	
❖ الذين يعنون من شأن التنظيم والعمل الجماعي والتشديد يذكرون المودودي وحسن البنا وسعيد النورسي.	

وعليه، فإننا نستطيع أن نجد من العلماء المعاصرين من تجاوز التقليد في واحد أو أكثر من هذه الأبواب، ووضع في مجال التجديد معالم هادية يحسن التنبيه إليها، والتنويه بها، وتقدير من اجتهد في التجديد فيها؛ تأكيداً لما يهدي إليه حديث النبي ﷺ حول تواصل مسيرة التجديد في دين الأمة على قرون تاريخها.^(٤)

وكما أنّ الساعي في التجديد في الماضي كان لا بُدَّ له أن يتحرَّر من كثير من المؤثرات النفسية أو العملية، مثل: التعصّب، أو إرضاء السلطان، أو إرضاء الجماهير الراغبة في

(1) European Council for Fatwa and Research

(2) The Fiqh Council of North America

(3) Islamic Fiqh Academy India

(٤) أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني (توفي: ٢٧٥هـ). سنن أبي داود، الرياض: بيت الأفكار الدولية، ١٩٩٩م، كتاب: الملاحم، باب: ما يذكر في قرن المائة، ص ٤٦٩، حديث رقم: (٤٢٩١). والحديث صحَّحه الحاكم والبيهقي، والعلمقي والعراقي وابن حجر، ومن المُحدِّثين الألباني.

التشدّد في الدين، وعدم الانشغال بخصومة المخالفين، فإنّ هذا التحرّر أشدّ إلحاحاً في زماننا هذا، فالسلطان اليوم يستحوذ على سلطة لم يعهدها من كان قبله؛ سلطة مادية ومعنوية، مدعومة بأدوات ومؤسسات محلية ودولية؛ فمن أدوات السلطان ما يرفع من مقام مُتَنَطِّع أو مُتَفِيهَق، ويحطُّ من شأن عالم كبير. أما الجماهير اليوم، فلديها من أساليب التواصل ما تستطيع بها الحصول على مستويات مختلفة من العلم، والتعلّم من فئات مختلفة من العلماء.

نماذج من تجليات التجديد المبكر:

وقد جاءت الممارسة التاريخية للتجديد متجلّية في مصطلحات مثل الاجتهاد في عمل غير مسبوق، أو في التطبيق والتنزيل لما في النصوص من الأحكام، أو في المراجعة، والرجوع إلى الحق، والاستدراك على ما يكتشف من خطأ أو نسيان. كما تتجلّت بصورة أكثر وضوحاً في عمليات التدوين ونشأة العلوم وتطورها وتفرعها، ونشأة المذاهب والفرق والمدارس الفكرية والثقافية.

فمن الاجتهاد في أمر غير مسبوق أنّ النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شاور الصحابة في كيفية مواجهة الأحزاب في السنة الخامسة من الهجرة (وتُسمى غزوة الخندق كذلك)، فأخذ برأي سلمان الفارسي رضي الله عنه، وهو حفر خندق في الجهة المكشوفة من المدينة بحيث يُعسكر المسلمون خلفه لمنع دخول الأعداء، ولم يكن هذا التكتيك العسكري معروفاً عند العرب، فكان اجتهاداً جديداً في ذلك الموقف.

ولا شكّ في أن عملية جمع القرآن الكريم من الرقاع التي كان يُكتب عليها عند نزوله، كانت عملاً جديداً لم يفعله النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في حياته، ولذلك تردّد الخليفة أبو بكر في تنفيذ اقتراح عمر بن الخطاب، وما زال عمر يراجع أبا بكر حتى شرح الله صدره لذلك، وعندما كُلِّف زيد بن ثابت برئاسة لجنة لهذا الغرض تردد زيد كذلك في عمل شيء لم يأمر به النبيّ في حياته، إلى أن شرح الله صدره للأمر. ومن الواضح أنّ أيّ عمل جديد في عهد الصحابة لم يكن على عهد النبيّ صلى الله عليه وآله كان موضع تردد ومراجعة في أول الأمر حتى يتبين لهم

وجه المصلحة فيه. وكان الجديد في الأمر أن هذا الجمع كان يعني وضع كل سور القرآن وآياته، بخط واحد، في مكان واحد، بالترتيب التوقيفي الذي عرفه الصحابة وحفظوه في مدة نزوله. فأصبح مرجعاً لأيّ اختلاف في أمره بعد ذلك. ثم جاءت مرحلة ثانية من التجديد في جمع القرآن الكريم وحفظه، عندما تزايدت الحاجة إلى كتابته في مصحف واحد بين دفتين، على حرف واحد هو حرف قريش؛ من أجل عمل نسخ كافية منه، لتكون المرجع في كل ناحية من نواحي المجتمع الإسلامي بعد أن توسعت أرجاؤه. ولا شك في أنّ الجمع في الحالتين كان اجتهاداً بشرياً وتجديداً لأمر لم يكن له سابقة.

والأمثلة على التجديد في حياة المجتمع الإسلامي المبكر كثيرة، ولا سيما في عهد الخليفة عمر بن الخطاب؛ ومن ذلك إنشاء المدن الجديدة، والاتفاق على المواصفات الهندسية التي تحقق مصالح الناس وتلتزم بما يقتضيه الشرع في ذلك، ومن المدن التي أنشئت على عهد عمر وبمواصفات كان يضعها: الكوفة والبصرة والفسطاط وسرت. وكان التجديد يتم أساساً على مراحل؛ فمثلاً بدأ بناء الكوفة بالخيام، ثم بيوت القصب، ثم بيوت اللبن. ومن صور التجديد في عهد عمر كذلك التوقف عن تقسيم الأرض المفتوحة بين المحاربين. فعندما همّ عمر بتقسيم أرض السواد في العراق بين المحاربين كما كان الشأن في أحداث سابقة، تشاور مع الصحابة فاتفقوا على ترك الأرض لأهلها، ويكون خراجها للمحاربين ولمن يأتي بعدهم، ويبقى المحاربون في عملهم الجهادي. وهذا نوع من التجديد الذي يحقق مصلحة الأمة بكل أفرادها وأجيالها.

أما نشأة المذاهب الفقهية فهي أمثلة واضحة على فعل التجديد عند كل إمام مذهب، وعن قبول مبدأ الاختلاف في الاجتهاد والتجديد بين أئمة المذاهب، والتعدد في مناهج التجديد. وقد اشتهرت من المذاهب ثمانية مذاهب، هي: الحنفي، والمالكي، والشافعي، والحنبلي، والظاهرية، والجعفري، والزيدي، والإباضي، وكان انتشارها بسبب كثرة أتباعها من جهة، ولاختيارات السلطة أحياناً، وثمة علماء آخرون لا يقل علمهم واجتهادهم وتجديدهم عن أئمة هذه المذاهب، لكن مذاهبهم لم تحظ من الأتباع أو رعاية السلطة ما

حظيت به المذاهب الأخرى، ومنها فقه الأوزاعي في الشام، والليث بن سعد في مصر، وسفيان الثوري في الكوفة، وغيرهم. ومثل ذلك في الفرق أو النحل الاعتقادية التي يفضل بعض العلماء تسميتها المدارس الفكرية، أو تيارات الفكر الإسلامي: مثل الخوارج والمعتزلة والأشاعرة والماتريدية، وغيرها من الاتجاهات السلفية والصوفية والفلسفية، فقد جاءت كلها كذلك من اجتهاد محدد لبعض العلماء.^(١)

ونحن نعدُّ نشأة العلوم مثلاً واضحاً على التجديد في المعارف المتخصصة، فكل العلوم في التاريخ البشري نشأت بعد أن لم تكن، وبدأ كل علم منها بصورة بسيطة ثم تدرج في التركيب والتعقيد والتوسع، ثم التفرع إلى علوم أخرى. ونشأت العلوم في المجتمع الإسلامي على نفس المنوال، لكنها تميّزت عن سائر علوم البشر بأنها تمحورت أولاً على نصوص الوحي، مع بدء نزول آيات القرآن الكريم، مصحوبة بتوجيهات النبي ﷺ، في فهم معاني هذه الآيات وتنزيل ما تتضمنه من تصورات اعتقادية وتشريعات عملية، تحكم حياة الناس وما يكون في حياتهم هذه من قضايا وأحداث وتغيرات. وكان من الطبيعي أن تنشأ علوم العقيدة والتفسير والحديث والفقه واللغة؛ لارتباطها الوثيق بما كان يريد الإسلام من إقراره عن الوجود الإنساني وغايته في العبادة والخلافة والشهادة على الناس. ثم تفرّعت علوم أخرى وظيفتها توسيع نطاق كل علم من العلوم السابقة والدخول في تفاصيله العملية، وتلبية الحاجات المتجددة لما يكون في كل علم من الضبط في تحقيق مقاصده.^(٢)

وتطورت دلالة كل علم من مستوى من العموم إلى مستوى من الخصوص؛ فالفقه مثلاً كان يعني الفهم في الدين عموماً؛ أي فهم نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية ومسائل

(١) انظر في ذلك:

- عمارة، محمد. تيارات الفكر الإسلامي. القاهرة: دار الشروق، ط٢، ١٩٩٧م. وانظر فهرس الكتاب لمعرفة أسماء هذه التيارات أو المدارس أو الفرق، ص ٣٨٨-٣٩٠.

(٢) شهيد، الحسان. "نشأة العلوم الإسلامية وتطورها: تأسيس علم مقاصد الشريعة أنموذجاً"، مجلة إسلامية المعرفة، العدد ٦٥، صيف (١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م)، ص ١١-٣٦.

الإيمان والعقيدة وقضايا الغيب والآخرة وسائر الأحكام الشرعية الخاصة بالمعاملات. ثم أصبح له دلالة خاصة؛ إذ يقصد به: العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية. وبدأ تدوين الأحكام الفقهية التي يجتهد العلماء في استنباطها، فظهر مذهب أبي حنيفة، ثم مذهب مالك، ثم الشافعي، ثم أحمد بن حنبل وغيرها من المذاهب. ونظراً لاختلاف طرق الاجتهاد بين أئمة المذاهب، كان لا بد من ضبط عملية استنباط الأحكام من مصادرها وفق ضوابط وقوانين وأصول، فاجتهد الشافعي في تدوين كتاب "الرسالة"، التي أصبحت محطة مهمة في تطور علم جديد هو علم أصول الفقه.

وكان مفهوم المقاصد حاضراً في علم أصول الفقه منذ بداية تدوينه، فقد كان حاضراً بصورة واضحة بدلالات العُمل والمآلات التي جاءت بها أحكام الشريعة، وظهر بلفظ المصلحة المتحققة، أو المقصودة من الأحكام. أما مصطلح المقاصد بالمعنى الذي نعرفه اليوم من مقاصد الشريعة ومقاصد المكلفين ومقاصد القرآن، فقد وجدناه مستعملاً منذ القرن الرابع الهجري مع جهود الحكيم الترمذي (توفي: ٣٢٠هـ)، ثم عند الجويني (توفي: ٤٧٨هـ)، والغزالي (توفي: ٥٠٥هـ)، والعز بن عبد السلام (توفي: ٦٦٠هـ). ثم أصبح مبحثاً مستقلاً عظيم الشأن في أصول الفقه منذ الشاطبي (توفي: ٧٩٠هـ) في القرن الثامن الهجري. وجاءت الدعوة في أيامنا هذه إلى أن يكون مصطلح المقاصد علماً على علم قائم برأسه.

ثانياً: سؤال التجديد ومصطلحاته ومرجعياته

التجديد

- ❖ مفهوم كليّ تأسيسي: في منظومة المفاهيم الإسلامية
- ❖ حقيقة تاريخية، وضرورة واقعية، وسنة في الخلق والأمر، لها تجلياتها في الحقب الزمنية والمجالات المعرفية
- ❖ فريضة دينية: يحتم ضرورتها ختم الدين بالإسلام
- ❖ عملية مستمرة: لاكتشاف المعاني، وتطوير الأفكار، وابتداع الأساليب المكافئة لحاجات الحاضر وأستشراف المستقبل
- ❖ حركة وانفتاح وتواصل: في التصورات والتصرفات

نستطيع أن نوّكد أنّ سؤال التجديد ليس سؤالاً محدثاً، وليس خاصاً بأمة من الأمم، ولا بموضوع من الموضوعات، فهو سؤال الفكر الإنساني الذي يتصل بعمليات اكتساب الإنسان للمعرفة والخبرة في سائر ميادين حياته، فليس ثمة

شك في أن حياة الإنسان كانت ولا تزال متغيرة متجددة. وإذا كان التغيّر الدائم في الليل والنهار قد جعل الشاعر العربي يطلق عليهما لفظ "الجديدين"، فإنّ حياة الإنسان أولى بوصف التجدد عبر الأيام والأعوام والقرون.^(١)

ونجتهد كذلك في عرض مفهوم التجديد من ثلاثة مصادر، أولها: ما حدّده العلماء لمعنى الحديث النبوي الشريف حول تجديد دين الأمة، وثانيها: ما حدده العلماء ضمن مقاصد المؤلفين التي يحددها بعضهم بسبعة مقاصد^(٢) وبعضهم الآخر بثمانية مقاصد،^(٣) وثالثها: ما تتطلبه عملية التجديد في مواجهة التحديات التي تطرأ في واقع المجتمع والأمة؛ إذ تتجدّد هذه التحديات باستمرار مما يلزمها من جهود تجديدية مستمرة في ثلاث عمليات للفهم: فهم هذه التحديات، وفهم علاقة المرجعية الإسلامية بها، وفهم طريقة مواجهتها في ضوء هذه المرجعية؛ أملاً في تحقيق التجديد في واقع الأمة، ونهوضها الحضاري، واستمرار حضورها الفاعل في ساحة العالم المعاصر.

لم يرد في القرآن لفظ التجديد اسماً أو فعلاً، وإنّما ورد لفظ "جديد" في ثمانية مواقع، بمعنى الإحياء والبعث بعد الموت؛ أي الشيء يكون موجوداً، فيصيبه البَلُّ فيخلق ويدرس، أو الإنسان يكون حياً، فيهرم ويموت، فيُحييه الله ويعيده، ويبعثه من جديد؛ أو بمعنى

(١) إشارة إلى قول الخنساء (تماضر بنت عمرو) رضي الله عنها:

إِنَّ الْجَدِيدَيْنِ فِي طَوْلِ إِخْتِلَافِهِمَا لَا يَفْسُدَانِ وَلَكِنْ يَفْسُدُ النَّاسُ

وقول الشاعر العباسي ابن دريد الأزدي:

إِنَّ الْجَدِيدَيْنِ إِذَا مَا اسْتَوَلِيَا عَلَيَّ جَدِيدِ أَدْنِيَاهُ لِلْبَلِّ

(٢) يمكن مراجعة ما ورد عن مقاصد المؤلفين في التراث الإسلامي، في تفسير الثعلبي، والتقريب لحدّ المنطق لابن حزم، والمقدمة لابن خلدون، وأزهار الرياض للمقري التلمساني، وكشف الظنون لحاجي خليفة، وأبجد العلوم للفتوحجي، وغيرهم. انظر في ذلك:

- ملكاوي، فتحي حسن. "مقاصد المؤلفين"، مجلة إسلامية المعرفة، مجلد ٢٠، عدد ٧٨، ٢٠١٤م، ص ١٤٩-١٦٥.

(٣) القاسمي، محمد جمال الدين (توفي: ١٣٣٢هـ/ ١٩١٤م). قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، تحقيق: مصطفى شيخ مصطفى، بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، (١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م)، ص ٤٨، قال: "وقد قالوا: ينبغي أن لا يخلو تصنيف من أحد المعاني الثمانية التي تصنّف لها العلماء، وهي: اختراع معدوم، أو جمع مفترق، أو تكميل ناقص، أو تفصيل مجمل، أو تهذيب مطوّل، أو ترتيب مخلّط، أو تعيين مبهم، أو تبيين خطأ، كذا عدّها أبو حيان، ويمكن الزيادة فيها".

الاستبدال؛ أي يذهب بالخلق الموجود ويأتي بغيره. ومن هذه المواقع قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا
 آءِذَا كُنَّا عِظْمًا وَّرُفَاتًا أءِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا﴾ [الإسراء: ٩٨]، وقوله تعالى: ﴿وَإِن نَّعَجَبَ فَعَجَبٌ
 قَوْلُهُمْ آءِذَا كُنَّا تُرَابًا أءِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [الرعد: ٥]، وقوله سبحانه: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ
 السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ إِنَّ يَئْسَآ يَذْهَبُكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [إبراهيم: ١٩]، وقوله سبحانه: ﴿أَفَعَيَّبْنَا
 بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [ق: ١٥]. ومع أن هذا المعنى ليس بعيداً عن معنى
 التجديد الذي نحن بصده، فإن موضوع البحث يختص بتجديد الدين للأمة، أو تجديد دين
 الأمة، في واقع حياتها الدنيا.

وهذا المعنى من التجديد في القرآن الكريم يفهم كذلك في أحاديث التجديد الواردة
 في السنة النبوية. ويبدو أن أهم ما تحدّث عنه العلماء في شأن مرجعية التجديد هو الحديث
 النبوي الشريف الصريح في لفظ التجديد ومعناه. ونص الحديث قوله ﷺ: "يبعث الله
 لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها."^(١) وقد ورد لفظ التجديد في عدد
 من الأحاديث الأخرى منها قوله عليه الصلاة والسلام: "إن الإيمان يخلق في جوف أحدكم
 كما يخلق الثوب، فاسألوا الله تعالى أن يجدد الإيمان في قلوبكم،"^(٢) وقوله: "جددوا إيمانكم:
 قيل: يا رسول الله وكيف نجدد إيماننا؟ قال: أكثروا من قول: لا إله إلا الله."^(٣) وقد يأتي لفظ
 التجديد في سياقات أخرى ليعني الإعادة والتتابع والتبديل، كما جاء ذلك في حديث نبوي
 شريف يقول فيه النبي صلى الله عليه وسلم: "لا تسبوا الدهر؛ فإن الله عز وجل قال: أنا
 الدهر، الأيام والليالي لي أجددُها وأبليها وآتي بملوك بعد ملوك."^(٤)

ومع ذلك فإن لفظ التجديد قد ورد في كتب التراث في عدد من المعاني التي لا تتصل
 بتجديد الدين اتصالاً مباشراً وإن كانت من الأعمال الدينية؛ فقد أمر عثمان بن عفان تجديد

(١) أبو داود، سنن أبي داود، مرجع سابق، كتاب: الملاحم، باب: ما يذكر في قرن المائة، ص ٤٦٩، حديث رقم: (٤٢٩١).

(٢) الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري (توفي: ٤٠٥هـ). المستدرک علی الصحیحین، تحقیق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٠م، ج ١، ص ٤٥، حديث رقم: (٥).

(٣) الحاكم، المستدرک علی الصحیحین، مرجع سابق، ج ٤، ص ٢٨٥، حديث رقم: (٧٦٥٧).

(٤) ابن حنبل، أحمد بن حنبل الشيباني (توفي: ٢٤١هـ). مسند الإمام أحمد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، بيروت: دار الرسالة للنشر والتوزيع، ٢٠٠١م، ج ١٦، ص ٢٧٢، حديث رقم: (١٠٤٣٨).

أنصاب الحرم، التي كان إبراهيم عليه السلام قد وضعها بأمر من جبريل، وأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم تميم الخزاعي أن يجدها، ومن ذلك: تجديد التوبة من كل خطأ، وتجديد النية في الصيام، وتجديد الوضوء، وتجديد التلبية، وتجديد الإيمان، وتجديد الذكر، وتجديد الخشوع، وتجديد ذكر الموت. وفي كتاب الأم للشافعي جاءت عبارات: يُجَدَّدُ إسلامه، ويُجَدَّدُ الحزن، ويُجَدَّدُ البيع، ويُجَدَّدُ رهناً، ويُجَدَّدُ استئماناً، يُجَدَّدُ زرعاً، يُجَدَّدُ أماناً، ويُجَدَّدُ وكالة...

لكنَّ ثمة ألفاظاً متعدّدة نجدها في القرآن الكريم تتصل اتصالاً مباشراً بالتجديد، مثل: الإصلاح، واستخدام العلماء في اجتهاداتهم العلمية ألفاظاً تتصل كذلك بالتجديد ومنها: الاستدراك، والرد والاعتراض، والمراجعة. وكل ذلك صور من بذل الجهد الفكري في الفهم والاستنباط والتنزيل بما يلزم ذلك من شروط وآليات معروفة في باب الاجتهاد.

مفاهيم ومصطلحات تتصل بالتجديد
❖ مراجعة، استدراك، إصلاح، تطوير، تنمية، تغيير، تحديث، إحياء، تنقيح، نهوض، تقويم، تنوير...
❖ ليس ثمة اصطلاح يتفوق على غيره، فكل منها مناسب في السياق المناسب الذي يستعمل فيه
❖ قد يستخدم بعضها في سياقات تغيير وتشويه يتناقض مع التجديد (تحديث الإسلام، إصلاح الإسلام، الإصلاح الفيني...)

فالإصلاح من معاني التجديد في

القرآن الكريم، وقد أخبر الله سبحانه أن الأرض صالحةٌ لحياة الإنسان، عندما يتعامل معها الإنسان على الوجه الصالح؛ باستثمارها: زراعةً وعمراناً، وإنتاجاً وإنهاءً، واستمتاعاً بالطيبات، وإقامة للعدل ومنع العدوان، والتعاون

على البرّ والتقوى، فليس للإنسان أن يفسدها بتخريب العمران منها وإعمال الظلم والبغي بتعطيل الشرائع وإشاعة الفواحش فيها. وقوله تعالى: ﴿بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾ [الأعراف: ٥٦] تقرير لواقع الأمور لأنّ الفساد لا يكون إلا تقويضاً لصالح. ^(١) ولذلك تأتي الشرائع أحياناً لإصلاح ما يفسده الناس في حياتهم على الأرض. ويأتي التذكير هنا بدعوة الأمة أن تتجنب

(١) جاءت هذه المعاني في كتاب "زهرة التفاسير" للإمام محمد أبو زهرة؛ تعقيباً على قوله تعالى: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾ [الأعراف: ٥٦]، ثم قال: وقوله: "بعد إصلاحها" تقرير لواقع الأمور؛ لأنّ الفساد لا يكون إلا تقويضاً لصالح. "انظر ذلك في:

- أبو زهرة، محمد. زهرة التفاسير، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٨٧م، ص ٢٨٦٨-٢٨٦٩.

الفساد والإفساد، وأن تتحرى الإصلاح والإصلاح، فيكون الإصلاح نوعاً من تجديد الأشياء والحالات التي أفسدها الناس.

تاريخ حافل بالمراجعة والاستدراك
❖ استدراكات أم المؤمنين عائشة على الصحابة
❖ استدراكات الصحابة بعضهم على بعض
❖ استدراكات الشافعي على غيره، وعلى نفسه
❖ المستدرك على الصحيحين للحاكم النيسابوري
❖ استدراكات الغزالي على الفلاسفة والمعتزلة والباطنية، وعلى نفسه
❖ المستدرك على الصحيحين للحاكم النيسابوري

والمراجعة مفهومٌ يشمل التفكير

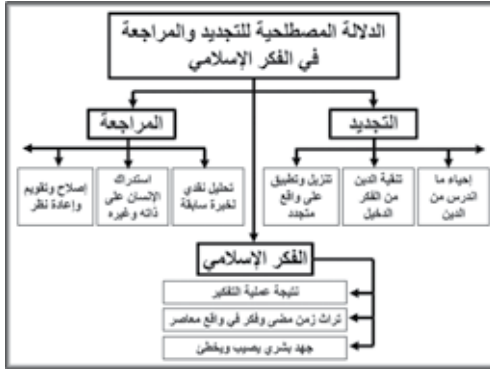
بما يلزم من الحرية والمبادرة والمشاركة لتحقيق ما هو أصلح للموقف، وفي القرآن الكريم تأكيد مبدأ المراجعة بين الزوجين، وذلك قوله تعالى: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ. فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ

يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٣٠]. والمراجعة هنا مفاعلة، وتعني أن كلا من الرجل والمرأة يراجع نفسه ويراجع الآخر، من أجل العودة إلى الزواج بعد الطلاق، مع الحرص على إقامة حدود الله وعدم العودة إلى الخصومة التي سببت الطلاق السابق. وفي السيرة أمثلة على مراجعة الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لبعض أصحابه، ومراجعتهم له، ومن ذلك قصة اختيار مكان نزول الجيش في بدر، فقد رأى النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ موقعاً، فراجع الحباب بن المنذر، للتأكد من أن اختيار الموقع كان حياً يجب فيه السمع والطاعة أم هو الرأي والحرب والمكيدة، فكان جواب النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "بل الرأي"، فاقترح الحباب بن المنذر رأياً آخر وأخذ به النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ليصبح الموقف مثلاً على نوع من السنة النبوية في ضرورة المشاورة وقبولها، وفيها أمثلة متعددة في السنة والسيرة، فيما يختص بمسائل إدارة شؤون الحياة الفردية والاجتماعية من أجل توظيف خبرة الخبراء.

وقد ورد في صحيح البخاري عن مسألة جمع القرآن الكريم في عهد أبي بكر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، قول أبي بكر: "فما زال عمر يراجعني حتى شرح الله صدري"، وقول زيد بن ثابت: "فما زال أبو بكر يراجعني حتى شرح الله صدري".^(١)

(١) ابن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٣٨، حديث رقم: (٧٦).

وتشمل المراجعة مبدأ الرجوع إلى الأصل الذي يكون فيه الحق، بلا تغيير ولا تبديل، ومن هذا المعنى للمراجعة أن عمر بن الخطاب اجتهد في وضع حدٍّ للمهور، فراجعته امرأة من المسلمين، واستدلَّت بقوله تعالى: ﴿وَأَتَيْتُمُ إِحْدَهُنَّ قِطَارًا﴾، فرجع عمر عن رأيه، وقال: "كل الناس أفاقه من عمر حتى ربّات الحجال"، وعلق ابن تيمية على هذه القصة فقال: هذه القصة دليلٌ على كمال فضل عمر ودينه وتقواه، ورجوعه إلى الحق إذا تبين له. (١)



وأكثر ما ورد في الرجوع جاء بمعنى الرجوع إلى الحق، بعد عدم تبيّنه، ثم ظهور أمره، ومن فضل هذا الرجوع ما ورد في رسالة عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري رضي الله عنهما في القضاء قوله: "لا يمنعك قضاء قضيتَه بالأمس راجعت فيه نفسك، وهُديت فيه لرشدك أن تراجع الحق؛ فإنَّ الحقَّ قديم، ومراجعة الحقَّ خيرٌ من التماهي في الباطل." (٢)

لكنَّ من المراجعة ما هو ردُّ واعتراضٌ على نوع من الاجتهاد الذي يسعى أصحابه إلى التجديد في طرق الاستدلال، فبعض علماء الكلام من علماء المسلمين استخدموا بعض جوانب المنطق الأرسطي، لتقوية أساليبهم في الاستدلال؛ أملاً في الانتقال من الظنِّ إلى

(١) ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبدالحليم (توفي: ٧٢٨هـ). مختصر منهاج السنة النبوية، اختصره: عبدالله الغنيان صنعاء: دار الصديق للنشر والتوزيع، ط ٢، ٢٠٠٥م، ص ٢٨٠.

(٢) انظر:

- وكيع، محمد بن خلف بن حيان (توفي: ٣٠٦هـ). أخبار القضاة، حققه: عبدالعزيز مصطفى المراغي، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ط ١، ١٩٤٧م، ج ١، ص ٣٨٤.
- الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر (توفي: ٣٨٥هـ) سنن الدارقطني، حققه: شعيب الأرنؤوط وآخرون، بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٤م، ج ٥، ص ٣٦٧، حديث رقم: (٤٤٧١).

اليقين، ومن هؤلاء: ابنُ حزم الظاهري، وإمام الحرمين الجويني وتلميذه أبو حامد الغزالي، فتولّى شيخ الإسلام ابنُ تيمية وتلاميذه الردَّ والاعتراض على ذلك.^(١)

والمراجعة تضمّنت مراجعة الشخص نفسه وتغيير بعض مواقفه أو آرائه، ومراجعة غيره في حكم أو معرفة أو موقف، والتراث الإسلامي يمتلئ بهذه المراجعات على اختلاف أنواعها، وعُرفت في وقت مبكر من الحياة الإسلامية، ومما هو معروف.

ومن المراجعة ما يكون استدراكاً مهماً، كما في استدرابات أم المؤمنين عائشة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا على الصحابة، واستدرابات الصحابة على بعضهم بعضاً. ومن الاستدراك ما يكون تجديداً مهماً، كما في استدرابات الشافعي على غيره، فقد كان تتلمذ على شيخه مالك بن أنس، وهو إمام دار الهجرة وإمام أهل الحديث وصاحب المذهب، ثم صاحب الشافعي محمد بن الحسن الشيباني تلميذ أبي حنيفة وناشر المذهب المعروف بالمذهب الحنفي. يقول الشافعي: إنّه أخذ عن محمد بن الحسن "وَقَرُّ بُحْتِي"؛ أي حَمَلٌ جَمَلٌ. وفي زمان الشافعي اشتدَّ الجدل بين أهل الحديث في الحجاز وأهل الرأي في العراق، ومع أنّه تتلمذ في المدرستين لكنّه اجتهد وجدّد في منهجه الفقهي وأصبح صاحب منهج متميز يجمع بينهما، وهو المذهب الشافعي. وجدّد في ضبط منهج الاستنباط الفقهي المسمّى أصول الفقه، لكنّه استدرك على نفسه في بعض المسائل حتى أصبح يقال: "قول الشافعي في القديم؛ أي قبل قدومه مصر، وقوله في الجديد؛ أي بعد إقامته في مصر).

وبين التجديد والاجتهاد صلة وثيقة سواءً في الأصل اللغوي، ومن ذلك قولهم جدّد الشيء: صار جديداً، وجدّد في الأمر اجتهد فيه، أو في الدلالة البيانية من حيث إن الاجتهاد وسيلة وآلة للتجديد، فالمجدّد هو المجتهد المؤهل للاجتهاد. وثمة جدلٌ حول طبيعة العلاقة بين التجديد والاجتهاد فيرى بعض العلماء أنّ كلّ مجدّدٍ مجتهدٌ، وليس كلّ مجتهدٍ

(١) المودن، محمد. "العقلانية الإسلامية عند الأصوليين والمتكلمين"، المجلة Al-Andalus Magreb الأندلس المغرب (جامعة قادس الإسبانية)، العدد ٢٤، ٢٠١٧م، ص ١٥٥-١٧٣ انظر الرابط:

- <http://portal.amelica.org/amelijournal/475/4753035008/>

مجدداً، ويأتي هذا الرأي من النظر إلى الاجتهاد والفقهاء والفتوى وغيرها من المصطلحات نظرة فنية ضمن أصول الفقه. ويرى غيرهم عدم وجود مسوغ لهذه القاعدة؛ لأنَّ الجهد المبذول في الاجتهاد يوصل إلى قدر من التجديد، وتشابه شروط المجتهد والمجدد إلى حدِّ كبير. وثمة حالات من إساءة استعمال المصطلحين في التداول المعاصر، تكون مطيئةً للتشكيك في كل قديم أصيل، للتمكين للوفاد الدخيل، فما حقق سوء الاستعمال هذا شرطاً المعاصرة المبدعة وما حافظ على الأصالة المجددة. ومع وضوح الأمثلة على ما بين التجديد من جهة، والاجتهاد والاستدراك والرد والاعتراض، من جهة، لكن هذه الألفاظ تبقى - في الغالب - محصورة في متن التراث، ولا ترتقي إلى أن تكون تجديداً واضحاً، كما هو شأن الجهود الاستدراكية لعمر بن عبد العزيز؛ إذ يشهد تاريخه على مواقف كثيرة من الاعتراض والاستدراك على من كان قبله من خلفاء بني أمية، فلما أصبح خليفةً مارس التجديد بنفسه، حتى اشتهر عنه أنه مجدّد على منهاج النبوة، وأنه جدّد سيرة الخلفاء الراشدين، في ممارسته للحكم، فكان خامسهم.^(١)

ومن المشهور في الاستدراك أيضاً المستدرك على الصحيحين للحاكم النيسابوري، الذي أضاف إلى الصحيحين أحاديث صحيحة جاءت على شرط الصحيحين، ولكن أياً من البخاري ومسلم لم يضعها في صحيحه. وتبقى استدراكات بعض العلماء هي تحولات حقيقية ونماذج عملية على تجديد فعلي، كما في حال ابن حزم الذي بدأ مالكي المذهب، ثم أصبح شافعيّاً، وانتهى ظاهريّاً.

ومن الاستدراك ما يكون رداً واعتراضاً، كما في رد الغزالي على الباطنية (كتاب فضائح الباطنية)، والفلاسفة (كتاب تهافت الفلاسفة مثلاً)، واستدراكاته على نفسه (في المنقذ من الضلال مثلاً)، ومنه رد ابن رشد على الغزالي (في كتاب تهافت التهافت)، لكن جهود الإمام أبي حامد الغزالي لم تقتصر على الاستدراك والرد والاعتراض، بل مارس نوعاً من التجديد

(١) الصلابي، علي محمد. عمر بن عبد العزيز: معالم التجديد والإصلاح الراشدي على منهاج النبوة، القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ٢٠٠٧م، ص ١١٨-١١٩.

في إعادة كتابة علوم الدين التي "تخلّفت" أو "نُسيت" فاحتاجت إلى ما سمّاه عملية إحياء، اجتهد في تحقيقها في كتابه المعروف "إحياء علوم الدين".

وبالإضافة إلى ذلك، ثمة مفاهيم ومصطلحات تتصل بالتجديد في الاستعمال الحديث والمعاصر، منها: التطوير، والتنمية، والإحياء، والتحديث، والبعث، والنهضة، والتنقيح، وإعادة النظر، وغير ذلك. وليس ثمة اصطلاح منها يتفوق على غيره، فقد يكون كلُّ منها مناسباً في السياق الذي يستعمل فيه. وقد يُستخدم بعضها في سياقات إلغاء وتغيير وتشويه، يتناقض مع مفهوم التجديد الذي نحن بصدده، كما هو الحال في بعض الكتابات التي تحاول تجاوز أحكام الإسلام بحجّة أنها لم تعد صالحة لمشكلات العصر، فلا بدّ من التغيير تحت مصطلح إصلاح الإسلام، وتحديث الإسلام، والإصلاح الديني، كما حدث في المسيحية وغيرها من الأديان.

التجديد: خصائص وأغراض ومضامين وشروط
❖ صفة التجديد: سنة الشرع والطبع، أساس سنن الحياة، بل من ضروراتها ومظاهرها
❖ غرض التجديد: تحقيق درجات أعلى من الفائدة والفاعلية لتطبيق الشرع في الواقع، وتلبية الحاجات والمشكلات المتجددة
❖ مضمون التجديد: إضافة الجديد المفيد، وصلل القديم حتى يبدو جديداً
❖ شرط التجديد: الاجتهاد

وهكذا نجد أن التجديد مصطلح ومفهوم، ويتصل المفهوم بألفاظ أخرى تتداخل دلالاتها مع دلالاته. وهو مفهوم أصيل في التراث الإسلامي وفي الفكر الإسلامي المعاصر، وتحدّد فيه خصائص وأغراض وموضوعات وشروط.

ثالثاً: مرجعية التجديد وفقه حديث التجديد

يحثُّ القرآن الكريم الإنسان المسلم أن يجمع بين العلم والإيمان والعمل، ومن ثم يمكن التمييز بين ثلاثة جوانب من استجابة الإنسان لهذه الدعوة، وهي: استجابة العقل وإعماله بالفكر واكتساب العلم، واستجابة القلب باليقين والإيمان، واستجابة الجوارح بالممارسة العملية. وهذه الجوانب الثلاثة ضرورية في صياغة شخصية الفرد المسلم، وفي بناء الأمة المسلمة. وهذه الجوانب الثلاثة تتصل بحياة الإنسان في الدنيا، ومصيره في

الآخرة، وتتصل باستخلاف الله للوجود البشري في هذه الدنيا، ومسؤولية الأمة في هذا الاستخلاف في الدنيا، وشفاعة رسوله صلى الله عليه وسلم لها في الآخرة، حين يسأل ربه سبحانه: أمتي أمتي!

وعلى هذا الأساس فإننا نرى أن مرجعية التجديد تتأسس أولاً في أصل الوجود البشري؛ فالله سبحانه تكفل بإرسال الهداية للبشر منذ أول الخلق، فبعد نزول الإنسان إلى الأرض طمأنه الله سبحانه أنه لن يتركه دون هدى، بل سيرسل له منهاجاً ودليلاً يهديه في شؤون حياته على الأرض، كلما احتاج إليه، فما عليه إلا اتباع ذلك الهدى، حتى لا "يُضِلَّ" في سعيه في الدنيا حين يعرض عن آيات ربه، فتصبح حياته "ضنكاً" ولا "يشقى" بسبب الضلال فتكون نتيجة سعيه في الآخرة عذاب جهنم.^(١)

وتواصلت سنة الله في هداية البشر، فما من أمة إلا أرسل الله لها رسولاً،^(٢) وما من أمة إلا جعل لها شرعة ومنهاجاً.^(٣) وعلى الرغم من أن دين الله الذي ارتضاه للبشر دين واحد منذ أول خلق آدم حتى قيام الساعة، فإنه كان يبعث الأنبياء والرسل إلى الناس ويرسل معهم من الشرائع ما يحقق المطلوب الهداية عند كل أمة، فيتجدد الدين مع كل أمة، تذكيراً بما نُسي في الأمم السابقة، أو تصحيحاً لما انحرف فيها. وربما كانت تأتي الشريعة فتتسخ بعض ما كان في الشريعة التي قبلها، وتضع تشريعاً جديداً. وهو معنى من معاني تجديد الدين من أمة إلى أخرى.

(١) «قَالَ أَهْطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِنَّمَا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى ﴿٣٦﴾ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَيَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى ﴿٣٧﴾ قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا ﴿٣٨﴾ قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيْتَهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنسى ﴿٣٩﴾ وَكَذَلِكَ نَجْزِي مَنْ أَسْرَفَ وَلَوْ يُدْعَى رَبُّهُ وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَشَدُّ وَأُنْفَى ﴿٤٠﴾ [طه: ١٢٣-١٢٧]. يقول ابن عاشور في قوله تعالى: «فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى»: "والضلال هنا هو ضلال الدنيا والشفاء شفاء الآخرة؛ لأنه إذا سلم من الضلال في الدنيا سلم من الشقاء في الآخرة. انظر:

- ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج ١٦، ص ٣٣١.

(٢) «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطُّغُوتَ فَمِنْهُمْ مَن هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَن حَقَّتْ عَلَيْهِ الطُّغْيَانَةُ ﴿٣٦﴾ [النحل: ٣٦].

(٣) «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّئًا عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ﴿٤٨﴾ [المائدة: ٤٨].

مراجعة المراجعة والتجديد

١. سنة الله في هداية البشر: لأن جعلنا منكم شرعة رسالة عيسى عليه السلام مراجعة للشرعية اليهودية، "ومصدقاً لما بين يدي من التوراة ولأجل لكم بعض الذي حرم عليكم".
ورسالة محمد صلى الله عليه وسلم: الذين يبايعون الرسول النبي الأمي الذي يجنونه ملتوناً عندهم في التوراة والإنجيل بأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عليهم إسرارهم والأغلال التي كانت عليهم. يا أبا القلاب لقد جاءكم رسولنا نبين لكم كثيراً مما كنتم تكفون من الكتاب.
٢. منطق ختم الدين: نص محفوظ، والاتفاق في المعاني، ومسؤولية العلماء.
٣. حديث التجديد: "بعث الله لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها".
٤. الممارسة التاريخية: تاريخ الاستدراك، ونشأة العلوم، ونشأة المذاهب

وهكذا كانت رسالة عيسى ﷺ

-على سبيل المثال- مراجعة للشرعية اليهودية، وتجديداً للدين الذي رضىه الله لأتباع عيسى^(١). ثم جاءت رسالة محمد ﷺ للناس كافة ومنهم اليهود والنصارى؛ لأن في الرسالة الجديدة

تصويباً لما كان من انحرافات، وتيسيراً

على الناس وإزالة للإصر والأغلال، لأن ما كان من تشريعات سابقة تضمنت أنواعاً من العقاب لأجيال ذلك الزمان.^(٢) فقد كانت رسالات خاصة لقوم كل رسول، والرسالة الخاتمة هي رسالة للناس كافة، وهي رسالة هداية ورحمة وبشرى.^(٣) وسنجد في هذه الرسالة الخاتمة ما يُطمئن المؤمنين بها أن كل ما جاء فيها هو الحق الذي يصدق ما كان من حق في الرسالات السابقة، لكنهم سيجدون فيها تفصيل كل شيء؛ أي: "تفصيل كل ما بالعباد إليه حاجة من بيان أمر الله ونهيه، وحلاله وحرامه، وطاعته ومعصيته،"^(٤) فضلاً عما فيه من الهدى والرحمة. ولأنها الرسالة الخاتمة، فقد تعهد الله سبحانه بحفظ نصّها الأصلي، فلا يقع فيه تغيير، وجعل معانيه مفتوحة على ما يشهده الإنسان من الوقائع والطبائع، وما يكتشفه من الحقائق، وربط مسؤولية هذا الاكتشاف بالعلماء الذين يستجيبون لأمر الله، في السير في الأرض والنظر

(١) ﴿وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيَّتَ يَدَىٰ مِنَ التَّوْرَةِ وَلِأَجْلِ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ﴾ [آل عمران: ٥٠].

(٢) ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْنُوزًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْجَبَاتِ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [الأعراف: ١٥٧]. وقال سبحانه: ﴿يَأْهَلُّ الْكِتَابَ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْلَمُونَ أَنَّ كَثِيرًا قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورًا وَكِتَابٌ مُبِينٌ﴾ [المائدة: ١٥].

(٣) ﴿يَأْيَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَبِقَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ٥٧].

(٤) انظر تفسير الطبري لقوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَٰكِن صَدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [يوسف: ١١١].

والتدبر والتفكر، فيفتح الله عليهم من العلوم المتجددة ما يعينهم في استثمار ما يبدعونه من جديد؛ من أساليب التمكين في الأرض، وتسخير القوى والطاقات والموارد، وبسط الحرية والعدل والأمن، لإقامة واجب الخلافة والعمران، وفي التعامل مع الظروف المتجددة في الزمان والمكان وأحوال الإنسان. وإذا كان التجديد قبل الإسلام يتم ببعث الأنبياء والرسل فقد أصبح التجديد بعد ختم النبوة مهمة العلماء والمصلحين وسائر أبناء الأمة، كل واحد منهم في المجال الذي يُحسّنه؛ لاستنباط ما يحتاج إليه الناس من البيان لأمر دينهم ودنياهم.

ويمكننا القول: إنَّ الاجتهاد في معناه الديني الإسلامي هو إعمال للعقل المسلم في فهم النصوص الإسلامية، وفهم الواقع الذي يعيش فيه المسلمون، وفهم تنزيل هذه النصوص على هذا الواقع. وكل ذلك عمل العقل البشري الذي جعله الله سبحانه مناط التكليف. ولذلك فإنَّ من المهم - في الحديث عن مرجعية التجديد- النَّظَرُ العقلي في نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية، والنظر العقلي في طبيعة الواقع وعناصره والعوامل المؤثرة فيه واتجاهات التغير المشكلة له. وثمة معتقدات مستقرة في العقل المسلم لا بُدَّ من النظر في كونها عناصر في مرجعية الاجتهاد والتجديد؛ ومن ذلك الإيذان بأنَّ أحكام الإسلام ليست خاصة بزمان أو مكان، وإنما هي صالحة للتعامل مع ما يجد من التغيرات في الزمان والمكان، للوفاء بمتطلبات الظروف المتغيرة والحاجات المتجددة للناس بصرف النظر عن خلفياتهم القومية واللغوية والثقافية. والصلاحية هنا ليس طلب النص المباشر لكلِّ حادثة تطرأ، وكلِّ مسألة تستجد، بل هي إعمال العقل في استيعاب المقاصد العامة والخاصة للدين ذات الصلة بالحادثة أو المسألة. وقد توصل العلماء من إعمال عقولهم في استيعاب مقاصد النصوص إلى مجموعة من القواعد الفقهية اعتياداً على فهمهم للنصِّ القرآني العام، وذلك قوله سبحانه: ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨]. وهذه القواعد الفقهية تحقق غرضين، الأول: هو الاتساق مع الأحكام الشرعية في روحها ومقاصدها وعدم الخروج عنها، والغرض الثاني: هو التعامل الحكيم مع تغير الظروف وتجدد الحاجات وتنوع الوسائل في حياة الناس. وتشتق هذه القواعد من قاعدة فقهية كبرى هي قولهم: إنَّ مقاصد الشريعة هي جلب المصالح ودرء

المفاسد. ويميّز العلماء بين مستويات من القواعد: منها القواعد المتفق عليها مثل: الأمور بمقاصدها، والمشقة تجلب التيسير، واليقين لا يزول بالشك، وقواعد مختلف فيها، مثل: الاستحسان، والاستصحاب، وقول الصحابي، والمصالح المرسله... ويميّزون بين القواعد الكبرى والقواعد الصغرى المشتقة منها، ويتحدثون عن حجية القواعد الفقهيّة، وغير ذلك مما هو من مسائل المعقول.

لكنّ مرجعية المعقول هذه محكومةٌ بالنصوص، ومحددات فهم هذه النصوص. فمن نصوص القرآن الكريم ما يفهم منه ضرورة قيام أولى الأمر من العلماء المؤهلين للاجتهد والتجديد في المسائل المستجدة؛ لاستنباط الأحكام المناسبة لها، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣]. ومن النصوص ما يشير إلى المؤمن العالم الذي يرفعه الله درجات فوق غيره من المؤمنين، ومن المؤكّد أنّ هذه الدرجات هي ثواب الله في الآخرة جزاء جهده واجتهاده في عمله العلمي، ولا يمنع أن تكون درجات في الدنيا كذلك، فهذا العالم موضع اعتراف الناس بفضله في مساعدة الناس وتوجيههم وتعليمهم واستفراغ جهده في دعوتهم على الاستقامة على الهدى، وذلك قوله سبحانه: ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ [المجادلة: ١١]. ومن النصوص ما تتحدث عن إمكانية الخطأ في الاجتهاد، وأنّ من يُخطئ مغفورٌ له خطؤه ما لم يكف متعمداً. وذلك قوله سبحانه: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَكِن مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ [الأحزاب: ٥] وهذا يعني أهمية الاجتهاد حتى لو احتمل الخطأ.

وثمة آيات كثيرة أخرى تحث على التفكير والتدبر؛ لإدراك المعاني واستنباط الأفكار والزيادة في العلم والمعرفة طيلة حياة الفرد الإنساني، وعبر أجيال الأمة. فسنة الله في خلقه هي تقلب الليل والنهار وتتابع الأعوام، واختلاف الأقسام، وتغير متواصل في حياة الفرد وفي حياة الأمة.

أما مرجعية الاجتهاد والتجديد في السنة النبوية، فإنّ معظم الكتابات التي تناولت مصطلح التجديد كانت تنطلق من نص حديث رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: "يبعث الله

لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها." (١) ويربط العلماء معنى هذا الحديث بأحاديث نبوية أخرى تختص بتجديد الإيحاء في القلب، لأنَّ الإيحاء يبلى ويحلُّ كما يبلى الثوب، ويحتاج إلى تجديد. وقد اختلفت صور فهم الحديث وتنزيلها على واقع المجتمع الإسلامي وتطوُّره الزمني. كما تفاوتت أسماء المجددين الذين اجتهد العلماء في اقتراحها على رأس كل سنة، وهل كان رأس السنة أوَّل المائة أو آخر المئة السابقة أو من شهد معظم سنوات المئة، والميدان الذي حصل فيه الاجتهاد في الدين، هل هو في أبواب الفقه، أو التفسير أو الحديث أو فيمن يجمع هذه العلوم، أو من له القائمة الطولى في التأليف.

لكن ما يعيننا في هذا المقام أن هذا الحديث النبوي أصبح مرجعاً في مشروعية التجديد، وأن التجديد يعني مراجعة ما يصبح قديماً، لردّه إلى أصله، أو إصلاحه، أو الإضافة إليه أو تجديد فهمه وتطبيقه. ومن ثم فإن كون هذا الحديث مرجعية في التجديد يعني أن بعض اجتهادات العلماء السابقين تخضع للمراجعة والنظر النقدي. ثم إنَّ التجديد مبدأ مستمر دائم على المدى الزمني فلا يتوقف، ما دام الحديث يشير إلى وجوده في القرون المتتابعة. لكنَّ فقه هذا الحديث يعطي من المعاني الغنية التي لا يستغني عنها الفكر الإسلامي المعاصر في مجالات تطوير العلوم والممارسات العملية. ومن أمثلة هذا الفقه في الحديث:

أ- يكون التجديد في دين الأمة؛ أي تدنيها، وفهمها للدين وتطبيقها له، فدين الله سبحانه يتصف بالثبات، حتى يبقى ميزاناً لأي تجديد، ويكون ذلك بإحياء ما نسي أو تُرك من تشريعاته، وإصلاح من انحرف من ممارسات أهله. فالحديث عن الدين المنسوب إلى الأمة، أي ما تتدين به الأمة، والتجديد هنا هو اجتهاد بشري في الدين يطور تصورات، وهو أفكار تضبط الممارسات والتصرفات في تنزيل أحكام الدين على الواقع المتغير.

ب- تدلُّ عبارة رأس كل مائة سنة على التواصل في وجود المجددين؛ فباب التجديد مفتوح في المدى الزمني، وعند ذلك يكون البحث عن مواقف التجديد وأسماء المجددين في

(١) أبو داود، سنن أبي داود، مرجع سابق، كتاب: الملاحم، باب: ما يذكر في قرن المائة، ص ٤٦٩، حديث رقم (٤٢٩١).

أول القرن أو آخره أو أي عام فيه . فكما يحدث الانحراف مرة بعد مرة، وفي زمن بعد زمن، وفي أمر بعد أمر، فكذلك يكون التجديد مرة بعد أخرى وفي زمن بعد آخر، وفي مسألة بعد أخرى. وكما يكون الانحراف من أكثر من واحد في كل زمن، يكون المجددون متعددين في رأس القرن أو أي سنة فيه. وبذلك يصبح التجديد عملية مستمرة؛ لاكتشاف المعاني، وتطوير الأفكار، وابتداع الأساليب المكافئة لحاجات الحاضر واستشراف المستقبل، ويصبح عند ممارسته بهذه الصورة سنةً في الخلق والأمر، لها تجلياتها في الحقب الزمنية.

ت- يتم التجديد في العلوم وفي الممارسات العملية للعلوم، ويكون في علم أو مسألة واحدة من العلم، أو حالة واحدة من حالات الممارسة العملية؛ ففي كل قرن تتجدد العلوم ويتوسع كل علم في أبوابه ومسائله، وتنشأ علومٌ جديدة، ويتعذر على العالم الواحد أن يكون مجتهداً ومجدداً في كل علم، أو في كل مسائل العلم الواحد. وقد يكون التجديد في أبواب الجهاد والقيادة السياسية والعسكرية، أو في الإصلاح والتجديد الاقتصادي، أو في مجال التعليم والتربية أو في مجال الدعوة والتبليغ، أو في الصناعات والحرف التي تحقق مصالح المجتمع والأمة، وغير ذلك.

ث- يقع التجديد من مجدد فرد، ويقع من جماعة من المجددين يتشاورون ويتعاونون ويعتمدون عملاً من أعمال التجديد، أو يبني الواحد منهم على أعمال من سبقه حتى يكتمل ببيان مسألة أو علم أو عمل، فكل منهم يسهم في التجديد. فصيغة "مَنْ" في حديث التجديد تعني الفرد وتعني الجماعة، فقد جاء حديث آخر يرجح معنى الجماعة في الإصلاح والتجديد، ومن ذلك قوله ﷺ: "بدأ الإسلام غريباً وسيعود غريباً كما بدأ، فطوبى للغرباء"، وفي بعض روايات هذا الحديث، "قيل: من هم يا رسول الله؟ قال: الذين يصلحون إذا فسد الناس"، أو "يصلحون ما أفسد الناس من سنتي". وبهذا الفهم للتجديد يكون حال الأمة كلها متجدداً يحفظ لها موقعاً متقدماً بين الأمم، وتكون فيها في مقام الشهادة على الناس، عندما يكون فيها علماء ومفكرون يارسون التجديد، ويكون فيها مجالس علمية تمارس الاجتهاد والتجديد الجماعي الراشد، وتوظف تجديد الأفراد وتوجهه.

ج- من المهم أن نفهم من الحديث ما يؤكد إمكانية التجديد في فهم النصوص الشرعية وافتتاح الفكر البشري على التعامل مع القضايا والحالات والظروف المتجددة التي تنزل النصوص عليها، وهذا يعني قابلية هذا الفكر البشري للتجديد، وتأسيس مبدأ المراجعة الدائمة لهذا الإنجاز الفكري، وعليه يُصبح التجديد فريضة دينية؛ يحتم ضرورتها ختم الدين بالإسلام، ويصبح مفهوماً كلياً تأسيسياً في منظومة المفاهيم الإسلامية. وتتسع دائرة التجديد لتشمل المفاهيم والتصورات، والممارسات والتصرفات.

من فقه حديث التجديد

❖ التجديد في فهم الأمة للدين وتطبيقها له (يجدد لها دينها) وليس في نصوص الدين.

❖ وربما يعني دينها "دين الأمة" أي التدين وليس الدين نفسه

❖ (مَنْ) تعني المفرد والجمع فالمجدد فرد، وجماعة، وأمة

❖ رأس كل مائة سنة: دلالة التواصل في وجود المجددين؛ يعني أي جزء من أي سنة

❖ تأكيد قابلية الأفكار للتجديد، وتأسيس مبدأ المراجعة الدائمة للفكر البشري

❖ تجديد في المفاهيم والتصورات، وفي الممارسات والتصرفات

❖ انفتاح المجال: في علوم العقيدة والفقه والتفسير والاقتصاد والسياسة ...

رابعاً: التجديد والاجتهاد والتقليد

١- تلازم التجديد والاجتهاد:

لا شك في أن قضية التجديد متصلة بالاجتهاد، وأن الاجتهاد متاح لمن يملك شروطه وأدواته في النظر والبحث عن الأدلة اللازمة لبيان الحكم في مسألة أو إفتاء من يستفتي عنها، ولا شك في أن قضية الاجتهاد هذه متصلة كذلك بالصفة التي تقابلها وهي التقليد.

فقد عرف تاريخ الإسلام جدلاً طويلاً بين موقفين للعلماء، الموقف الأول: موقف يرفض التقليد سواءً في العقائد أو الأحكام العملية، ويعدّه محرّماً، ويبالغ في خطورته على الإنسان الفرد وعلى الأمة، أو يسمح به في العقائد ويمنعه في الأحكام العملية، وفي ذلك تفصيل مطول حول مبلغ علم المقلد من حجج من يقلده، وحول التمييز بين مفاهيم التقليد والاتباع والإفتاء. والموقف الثاني: هو موقف العلماء الذين يرون أنّ القدرة على الاجتهاد قد توقفت في عصر معين، وأعلن فيه إغلاق باب الاجتهاد؛ لمنع من يُفتي للسلطان بما يريد، أو لمنع العلماء من الإفتاء بغير ما يريده السلطان، والحجة في الحالين أنّ علوم الدين قد دوّنت واستقرت في المذاهب المتبوعة، فليس لأحد أن يخرج عليها، ويكفي الفقيه أو العالم أو المفتي أن يروي ما يقول به مذهبه في أي مسألة من المسائل.

ولا تخلو معظم الدراسات الحديثة في موضوع التجديد من حديث عن الاجتهاد والمجتهد وشروطه بين التشدد والتساهل، والتمييز بين الثابت والمتغير من الشروط، وإمكانية التجديد في شروط المجتهد، وعلاقة شروط المجتهد بالتجديد أو التقليد، وتجديد الاجتهاد، وغير ذلك من المسائل. ويُشير كثير من هذه الدراسات إلى أنّ عملية الاجتهاد كانت تمارس فعلاً، قبل وضع أصول الفقه، بتحديد شروط المجتهد كما فعل الإمام الشافعي، فقد كان هذا حال فقهاء الصحابة والتابعين، ويومها لم يكن يجتهد إلا القادر على الاجتهاد ومن يأنس في نفسه القدرة عليه. وقد قارنت إحدى هذه الدراسات بين شروط المجتهد في عصور التجديد (الشافعي مثلاً) وفي عصور التقليد (الغزالي مثلاً) فوجدت أن الشروط في عصور التقليد كانت أسهل من الشروط في عهد التجديد. واستنتج الباحثان في هذه الدراسة عدم وجود تلازم في شروط المجتهد وتوقف الاجتهاد والتجديد، وأنا لا نزال نجد بين المعاصرين من يتحدّث عن شروط التجديد متشددين ومتساهلين.^(١)

(١) الرابعة، أسامة. ورحال، علاء الدين. "شروط المجتهد بين التأصيل والتجديد: دراسة أصولية في المنهج والمضمون"، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، مجلد ١٥، عدد ٣، (١٤٤١هـ/٢٠١٩م)، ص ١٩٧-٢١٦.

وقلما ذكر الاجتهاد قديماً وحديثاً إلا ويذكر معه حديث معاذ بن جبل رضي الله عنه،^(١) الذي جاء فيه قوله: "أجتهد برأيي ولا ألو"، هذا إذا لم يجد حكماً في المسألة في كتاب الله سبحانه، ولا في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم. ويرى بعض المحدثين أن هذا الحديث يسنده كثير من الآثار التي تشير إلى اجتهاد الصحابة، ومع أن أكثر المحدثين يرون في سند الحديث، وبعضهم يرى في متنه، ما يضعفه، فإن ابن القيم يرى أن شهرة الحديث تغني عن إسناده، فيقول: "فهذا حديث وإن كان عن غير مُسَمَّينَ فهم أصحاب معاذ فلا يضره ذلك؛ لأنه يدل على شهرة الحديث، وأن الذي حَدَّثَ به الحارث بن عمرو عن جماعة من أصحاب معاذ، لا واحد منهم، وهذا أبلغ في الشهرة من أن يكون عن واحد منهم لو سُمِّي، كيف وشهرة أصحاب معاذ بالعلم والدين والفضل والصدق بالمحل الذي لا يخفى".^(٢) وعدد من العلماء والمحدثين يصححون الحديث ويرونه مرجعية في الباب، ويفصلون في دلالته.

وقد أبرز كثيرٌ من الباحثين المعاصرين مسألة التلازم بين الاجتهاد والتجديد، وإعادة الاعتبار إلى مفهوم "تجديد الاجتهاد" كما كان واضحاً عن الأصوليين المتقدمين. ومن أجل ذلك خصص "الودعاني" بحثه عن: "علاقة التلازم بين الاجتهاد والتجديد"، وتعني هذه العلاقة عنده: "أنه لا يمكن اكتمال الحديث عن أحدهما منفصلاً عن الآخر، فلا يتحقق الاجتهاد إلا أن يكون متجدداً، ولا تتجدد علاقة الناس بالدين وتدوم استفادتهم من تعاليمه في الدنيا بغير الاجتهاد، فكلٌّ منهما يشكل البيئة الضرورية لتحقيق وتجسيد الآخر في الواقع والممارسة"، وقد أتى الباحث على ما سماه براهين هذ التلازم. ثم ربط مفهوم التجديد بثلاثة معان، هي: تجديد القول، وتجديد الدليل، وتجديد الاجتهاد. وتجديد الاجتهاد عنده

(١) ونص الحديث: "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما أراد أن يبعث معاذاً إلى اليمن قال: كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله، قال فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا في كتاب الله؟ قال: أجتهد رأيي ولا ألو؟ فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم صدره وقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله."

(٢) ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب (توفي: ٥٧٥١هـ). إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: مشهور بن حسن آل سليمان، الدمام: دار ابن الجوزي ط ١، ١٤٢٣هـ، ج ٢، ص ٢٤٤-٢٥١. وللقارئ العودة إلى المراجع المختصة لمعرفة من يأخذ بالحديث بقوة مبيناً أسباب ذلك.

هو "إعادة النظر في مسألة لحدوثها مرة أخرى." وهو قول المتقدمين من الأصوليين وهو الأصوبُ في رأيه لأنه "يضيف فائدة إلى الاجتهاد بتجديد الأقوال أو الأدلة أو المسائل. ومع ذلك فإنَّ المفهوم العام للتجديد عنده يستند إلى الحديث النبوي عن المجددين في كل مائة عام، وأن الاجتهاد آلة التجديد ووسيلته، ويعني كذلك الاجتهاد المتجدد القادر على مواكبة المستجدات دون التفريط في الثوابت.^(١)

وتظهر ضرورة التلازم بين الاجتهاد والتجديد من الحاجة إلى ما يسميه عبد الرحمن السنوني بـ "تجديد مناهج الاجتهاد" ليصبح اجتهاداً تطبيقياً يتعامل مع قضايا العصر ومشكلاته؛ إذ أصبحت أهم القضايا التي يلزم فيها الاجتهاد والتجديد هي القضايا العامة في المجتمع والدولة وقضايا المؤسسات المتخصصة والشركات الكبيرة. ومعظم هذه القضايا تختلف عما اجتهده له الفقهاء السابقون. "مما يفرض الاجتهاد الفقهي وطرق التكيف والتنزيل، اعتماداً على الكتاب والسنة وثوابت الفقه الموروث واستهداءً بالمقاصد العامة للتشريع وقواعده الكلية؛ لكي تطابق في طرحها مشكلات عصرنا لا مشكلات أجدادنا ونعالج القضايا القائمة اليوم." وأهم هذه القضايا في نظر الباحث هي قضايا التنمية الشاملة التي تحتضن نهضة الأمة الإسلامية، لذلك "يتعين على جهود التجديد الإسلامي أن تتجه إلى استكمال دورها التأسيسي والتعبوي بمباشرة التأسيس الفعلي لرواها التنموية التي ينبغي أن تنطلق من القيم الإسلامية ومناهج الاجتهاد التطبيقي فيها."^(٢)

و"تجديد الاجتهاد" بمعنى إعادة النظر في المسألة ربما يعني اختلاف نتيجة الاجتهاد في الحكم في المسألة الواحدة، حتى عند المجتهد الواحد عندما يقع ما يقتضي الأمر إعادة النظر في حكم المسألة، لتجدد وقوعها أو تكرار السؤال عنها، فقد يكون المجتهد قد نظر فيها أولاً وغلب على ظنه حكم معين، ثم تبين له دليل لم يتيين له من قبل، أو تغير العرف

(١) الودعاني، ناصر بن عبدالله بن سبيد. "التلازم بين الاجتهاد والتجديد عند الأصوليين"، مجلة العلوم الشرعية، (جامعة الإمام محمد بن سعود في الرياض)، عدد ٣٩، (١٤٣٧هـ/٢٠١٦م)، ص ٤-٣٩.

(٢) السنوسي، عبد الرحمن بن معمر. "تجديد الاجتهاد الفقهي وركائزه"، مجلة الواحات للبحوث والدراسات (مجلة نصف سنوية تصدر عن جامعة غرداية بالجزائر)، العدد ١٧، ٢٠١٢م، ص ١٨٣-١٩٠.

في مسألة تتصل بالعرف، أو جدّت ظروفٌ تتحقق فيها المصلحة المعتبرة شرعاً بحكم جديد يختلف عن الحكم الأول في المسألة. فتجديد الاجتهاد هنا غير الحكم. ومع ذلك فإنه يمكن أن "لا تنتهي إعادة النظر بتغيير الفتوى، بل قد تزيد الأدلة الجديدة على صواب الفتوى الأولى".^(١)

وقد يأتي تجديد الاجتهاد في لغة الباحثين بعبارات مختلفة، منها مثلاً "إعادة الاجتهاد" عند وجود ما تقتضيه هذه الإعادة، من مثل تكرر السؤال عن المسألة، من شخص آخر أو زمن آخر، أو حالة أخرى مما يقتضي تغير الفتوى، فإذا تكررت المسألة من الشخص نفسه وتغير الجواب، فعلى المجتهد أن يجبر السائل بتغير اجتهاده.^(٢)

واستعمل وهبة الزحيلي مصطلح، "تغير الاجتهاد"، وعدّه "ظاهرة واقعة ومتكررة... بسبب تبدل الأحوال وتطور الأوضاع التنظيمية،... ويقتصر أثر تغيير الاجتهاد على مستقبل الأوضاع، ولا يمسّ الماضي"؛ لأنّ "الاجتهاد لا ينقض بمثله"، وقدم أمثلة متعددة، وختم بحثه بالقول: إنّ مرونة الشريعة الإسلامية وصلاحيتها لكل زمان ومكان، ومواكبتها لأوضاع المعاصرة أو الحداثة، ورعايتها للحاجات والمصالح، اقتضت وجود تغيير في الأحكام والاجتهادات، إما بسبب تغيير أحوال الزمان أو بسبب التقدم والتطور، وكل ذلك سائغ شرعاً، ما دام المجتمع والفرد محافظين على أحكام الشريعة، ومراعين أهداف التشريع ومقاصد الشريعة والآداب العامة والأخلاق السامية.^(٣)

وجاء تجديد الاجتهاد عند "بديعة الطملاوي" بمعنى "تغير الفتوى بتغير الأزمنة والأحوال والمصالح"؛ و"المراد بتغير الفتوى عند الفقهاء: هو اختلاف الفتوى في بيان حكم

(١) السلمي، عياض بن نامي. أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، الرياض: دار التدمرية، (١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م)، ص ٤٦٧-٤٧٥.

(٢) القحطاني، سعيد بن متعب. "تجديد الاجتهاد وأثره في تغير الفتيا"، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت، مجلد ٢٦، عدد ٨٥، (١٤٣٢هـ/٢٠١١م)، ص ٥١٧-٦٠٠.

(٣) الزحيلي، وهبة. تغير الاجتهاد، دمشق: دار المكتبي، ٢٠٠٠م، ص ٥-٤٥.

المسألة الواحدة من حال لآخر، ومن المشاهد المعلوم أن المصالح تتغير بتغير الزمان وتتجدد بتجدد الأحوال، ... فالتدرج في التشريع ونزول الأحكام تبعاً للحوادث والمناسبات يدل دلالة واضحة على تغير الأحكام تبعاً لتغير المصالح... وقد كان الرسول ﷺ يجيب عن السؤال الواحد بأجوبة مختلفة؛ وذلك لاختلاف أحوال السائلين، فهو يجيب كل سائل بما يتناسب معه، ... وقد لاحظ علماء المسلمين من سلف هذه الأمة وعلى رأسهم الصحابة رضي الله عنهم والأئمة المجتهدون من بعدهم هذا الواقع بدليل اختلاف الأحكام التي كانوا يصدرونها نظراً لاختلاف واقع المسألة أو حال السائل.^(١)

ومصطلح "تغيّر الفتوى" ليس مصطلحاً جديداً، فطالما ورد في لغة الأصوليين والفقهاء، ويكفي أن نُشير إلى ما ذكره الإمام ابن قيم الجوزية الذي خصص لهذا المصطلح فصلاً كاملاً بعنوان: "تغيّر الفتوى واختلافها بحسب تغيّر الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيّات"، بدأ الفصل بقوله: "هذا فصلٌ عظيمٌ النفع جدّاً، وقع بسبب الجهل به غلطٌ عظيمٌ على الشريعة، أوجب من الحرج والمشقة وتكليفٍ ما لا سبيل إليه ما يُعلم أن الشريعة الباهرة التي هي في أعلى رُتب المصالح لا تأتي به، فإنّ الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدلٌ كلّها، ورحمة كلّها، ومصالح كلها، وحكمة كلّها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة إن أدخلت فيها بالتأويل."^(٢) ثم أتى بالكثير من الأدلة والأمثلة على جواز تغيير الفتوى: من السنة، وأعمال الصحابة، وعلماء المذاهب، ثم قال: "ومن أفتى الناس بمجرد المنقول في الكتب على اختلاف عرفهم وعوائدهم وأزمتهم وأمكنتهم وأحوالهم وقرائن أحوالهم فقد ضلّ وأضلّ، وكانت جنايته على الدين أعظم من

(١) الطملاوي، بديعة. "التجديد في علوم الفتوى"، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات، جامعة الإسكندرية، المجلد ٣٥، عدد ١، ٢٠١٩م، ص ١٣-١٢٣.

(٢) ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب (توفي ٧٥١هـ). إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عزير شمس، وتخرّيج: جعفر حسن السيد، مكّة المكرمة: دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، ط ١، ١٤٣٧هـ، ج ٣، ص ٤٢٩.

جناية من طبَّب الناس كلَّهم على اختلاف بلادهم وعوائدهم وأزمنتهم وطبائعهم بما في كتاب من كتب الطب على أبدانهم، بل هذا الطبيب الجاهل، وهذا المفتي الجاهل أضُرَّ ما على أديان الناس وأبدانهم، والله المستعان." (١)

٢- التقليد نقيض الاجتهاد والتجديد:

ثمة حديثٌ مطوَّلٌ وتفصيلٌ كثيرةٌ في مسألة الاجتهاد والتقليد وعلاقتها بما تبثه النصوص المأثورة عن المجدد والمجددين، الذين لا يخلو منهم عصر حتى تقوم الساعة. ويشمل هذا الحديث عادة أسئلة مهمة عن العصر الذي بدأ فيه التقليد، ومن الذي بدأ القول به. ونجد في هذا الباب من يتطرَّف في الوقوف عند أحد قطبي المسألة، أو يميل بعض الميل إلى أحدهما، أو يتوسط بينهما، مما امتلأت به كتب التراث والدراسات الحديثة على حدِّ سواء. وقد رأينا بعض العلماء يشدِّدون النكير على من قال بالتقليد وقلَّ من ضرورة الاجتهاد، حتى يتكرَّر منهم لفظ التعجب من تناقض من يقول بالتقليد. ونختار للاستشهاد بمن استعمل لفظ التعجب عدداً من الأمثلة من عصور مختلفة، ومن هؤلاء: ابن حزم الظاهري (توفي: ٤٥٦هـ)، وابن عبد البر المالكي (توفي: ٤٦٣هـ)، والعز بن عبد السلام الشافعي (توفي: ٦٦٠هـ)، وأبو حامد الغزالي (توفي: ٥٠٥هـ)، وابن القيم الحنبلي (توفي: ٧٥١هـ)، والصاوي المالكي (توفي: ١٢٤١هـ)، والشوكاني الزيدي (توفي: ١٢٥٠هـ).

ويكثر ابنُ حزم من استعمال لفظ "ومن العجب" في جدال من يدافع عن التقليد، ومن ذلك قوله: "وظنَّ قوم أنهم تخلصوا من التقليد بوجه به تحققوا بالدخول فيه، وتوسطوا عنصره، ... وهذا أقبح ما يكون من التقليد وأفحشه، كالذي يفعل مقلدو مالك وأبي حنيفة والشافعي، فإنهم إنما يأخذون من الحجاج ما وافق مذهبهم وإن كان خبراً موضوعاً أو شغباً فاسداً، ويتركون ما خالفه، وإن كان نصَّ قرآنٍ أو خبراً مسنداً من نقل الثقات. والعجب

(١) المرجع السابق، ص ٥٤٨-٥٤٩.

أنهم ينسون التقليد، ويقولون: إن المقلد عاص الله، ويقولون: لا يجوز أن يؤخذ من أحد ما قامت عليه حجّة، ويقولون: ليس أحدٌ بعد رسول الله إلا ويؤخذ من قوله ويترك، ثم إنهم مع هذا لا يفارقون قول صاحبهم بوجه من الوجوه. (١)

وينفي ابنُ عبد البر وجود فرق بين المقلد والبهيمة فيقول: "وقد نظمتُ في التقليد وموضوعه قصيدة شعرية، (لأنّ) من الناس من يسرع إليه حفظ المنظوم:

يا سائلي عن موضع التقليد خُذْ	عني الجواب بفهم لُبِّ حاضر
واصْغِ إلى قولي ودين بنصيحتي	واحفظ عليّ بوادري ونوادري
لا فرق بين مُقلد وبهيمة	تَنقاد بين جنادل ودَعائر
تَباً لِقاضي أو لَمُقتٍ لا يرى	عللا ومعنى للمقال السائر
وإذا الخلاف أتى فدونك فاجتهد	ومع الدليل فإل بفهم وافر

ويروي ابنُ عبد البر أبياتاً للحسين بن علي بن الحسين بن علي بن عمر بن علي بن أبي طالب لا يتعجّب فيها من إهمال المقلد للعقل والنظر في الدليل والحجة فحسب، وإنما فيما يؤدي إليه التقليد من التعصب والتفرق، وجاء فيها:

فجاهدْ وقلِّدْ كتابَ الإله	لتلقى الإله إذا متَّ به
فقد قلِّدَ الناسَ رهبانهم	وكلُّ يجادل عن راهبه
وللحقِّ مستنبتٌ واحدٌ	وكلُّ يرى الحقَّ في مذهبه
ففيها أرى عجب غير أن	بيان التفرق من أعجبه. (٢)

ويعجب العز بن عبد السلام ممن أعمى التقليد بصره من الفقهاء، فيقول: "ومن العجب العجيب أنّ الفقهاء المقلدين يقف أحدهم على ضعف مأخذ إمامه بحيث لا يجد لضعفه مدفعاً، ومع هذا يقلده فيه، ويترك من الكتاب والسنة والأقيسة الصحيحة لمذهبه

(١) ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد (توفي: ٤٥٦هـ). الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت: دار الآفاق الجديدة، (د. ت.)، ج٦، ص ١١٧.

(٢) ابن عبد البرّ. أبو عمر يوسف بن عبد الله النمري (توفي: ٤٦٣هـ). جامع بيان العلم وفضله. الدمام: دار ابن الجوزي، ١٩٩٤م، (مجلد واحد) ص ٩٨٨-٩٩٠.

جموداً على تقليد إمامه، بل يتحلل لدفع ظواهر الكتاب والسنة ويتأولهما بالتأويلات البعيدة الباطلة نضالاً عن مقلده، وقد رأيناهم في المجالس فإذا ذكر لأحدهم خلاف ما وطن نفسه عليه تعجب غاية العجب من غير استرواح إلى دليل بل لما ألفه من تقليد إمامه، حتى ظنَّ أن الحق منحصر في مذهب إمامه، وهو أولى بالتعجب من تعجبه من مذهب غيره، فالبحث مع هؤلاء ضائع مفض إلى التقاطع والتدابير من غير فائدة يجديها وما رأيت أحداً رجع عن مذهب إمامه إذا ظهر له الحق في غيره بل يصرَّ عليه مع علمه بضعفه وبعده... فسبحان الله ما أكثر من أعمى التقليد بصره حتى حمله على مثل ما ذكر.^(١)

واستفاض ابن القيم في إعلام الموقعين في مسألة التقليد حين عقد فصلاً مطولاً بعنوان "ذكر تفصيل القول في التقليد"، وقد نهى الأئمة الأربعة عن تقليدهم، وذموا من أخذ أقوالهم بغير حجة. وأطال في التمييز بين التقليد المذموم والاتباع الممدوح، وعالج مشكلة المقلدين في واحد وثمانين (٨١) وجهاً، ثم عقد مناظرة بين مقلد وصاحب حجة، كان فيها موضوعاً في بيان حجج المقلد وردود صاحب الحجة عليه.. ويستخدم ابن القيم لفظ العجب من تصرفات المقلدين وحججهم في مساحة واسعة من الجدل معهم حين يقول: "ولندكر من هذا طرقاتاً، فإن من عجيب أمرهم"، ومن أعجب أمركم أيها المقلدون...، أعجب من هذا كله من شأنكم معاشر المقلدين...، أعجب من هذا كله أنكم.. "وأعجب من هذا أن أئمتهم نهوهم عن تقليدهم فعصوهم"، "وأعجب من هذا أنهم مصرحون في كتبهم ببطلان التقليد وتحريمه...". قيل: إذا كان قد انسدَّ باب الاجتهاد عنكم وقطعت طريقه، وصار الغرض هو التقليد، فالعدول عنه إلى ما قد سدَّ بابه وقطعت طريقه يكون عنكم معصية وفاعله آثماً، وفي هذا من قطع طريق العلم وإبطال حجج الله وبيناته وخلو الأرض من قائم لله بحججه ما يبطل هذا القول ويدحضه.^(٢)

(١) السلمى، عز الدين بن عبدالعزيز بن عبدالسلام (توفي: ٦٦٠هـ). قواعد الأحكام في مصالح الأنام، راجعه وعلق عليه: طه عبد الرؤف سعد، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية ١٩٩٤م، ج ٢، ص ١٥٩.

(٢) ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب (توفي: ٧٥١هـ). إعلام الموقعين عن رب العالمين، رتبه وضبطه: محمد عبد السلام إبراهيم، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٦م، ج ٢، ص ١٢٩-١٩٩.

وقد وصل الأمرُ بالتقليد إلى أن يذكر الصاوي عند تفسير قوله تعالى من سورة الكهف: ﴿وَأَذْكُرُ رَبِّكَ إِذَا نَسِيتَ وَقُلْ عَسَىٰ أَنْ يَهْدِيَنِّي رَبِّي لِأَقْرَبَ مِنْ هَذَا رَشَدًا﴾ [الكهف: ٢٤] أفعالاً ماثورة مختلفة حول الوقت الخاص بذكر الله بعد النسيان ويعقب على ذلك بقوله: "وعامة المذاهب الأربعة على خلاف ذلك كله، ... ولا يجوز تقليد ما عدا المذاهب الأربعة، ولو وافق قول الصحابة والحديث الصحيح والآية، فالخارج عن المذاهب الأربعة ضالٌّ مضلٌّ، وربما أذاه ذلك للكفر؛ لأنَّ الأخذ بظواهر الكتاب والسنة من أصول الكفر." (١) ويصف الشيخ أحمد الخليلي (مفتي دولة عُمان حالياً) قول الصاوي هذا بأنه: "أفحش عبارة وأسوأ معنى." (٢)

ويكرّر الشوكاني لفظ العجب من تفكير المقلدة وحججهم، في عدد من المواقع، فيعجب من مستوى الجهل الذي يراه على المقلدة ويصف بدعة التقليد عندهم بأنها أم البدع، فيقول: "فالعجب من أهل التقليد كيف يقولون هذا هو الأمر القديم وعليه أدركتنا الشيوخ، وهو إنما حاصل بعد مائتي سنة من الهجرة، وبعد فناء القرون الذين أثنى عليهم الرسول ﷺ." (٣) ويتابع الشوكاني تعجبه من الحاجة إلى تذكير المقلدة بإجماع العلماء على تقديم قول الله سبحانه، وقول نبيه ﷺ، فيقول: "فيا الله العجب أيجتاج المسلم في تقديم قول الله أو رسوله ﷺ عن قول أحد من علماء أمته أن يعتضد بهذه النقول! يا الله العجب! أي مسلم يلتبس عليه مثل هذا، حتى يحتاج إلى نقل هؤلاء العلماء رحمهم الله في أن أقوال الله وأقوال رسوله ﷺ، مقدمة على أقوالهم." (٤)

ويتوسع الشوكاني في نقل نصوص أئمة المذاهب الأربعة في النهي عن تقليدهم ثم يقول: "وبالجملة فنصوص أئمة المذاهب الأربعة في المنع من التقليد وفي تقديم النص على آرائهم

(١) الصاوي، أحمد بن محمد المالكي الخُلُوتِي (توفي: ١٢٤١هـ). حاشية الصاوي على تفسير الجلالين، بيروت: دار الجيل، (د.ت.)، ج٣، ص٩.

(٢) الخليلي، أحمد بن حمد. بيان أثر الاجتهاد والتجديد في تنمية المجتمعات الإسلامية، مسقط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، سلطنة عُمان، ط٢، ٢٠١٧م، ص٥٣.

(٣) الشوكاني، محمد بن علي (توفي: ١٢٥٠هـ). القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد، تحقيق: أبو مصعب محمد سعيد البدري، القاهرة وبيروت: دار الكتاب المصري ودار الكتاب اللبناني، ط١، ١٩٩١م، ص٣٨.

(٤) المرجع السابق، ص٤٦.

وآراء غيرهم لا تحفى على عارف من أتباعهم وغيرهم. وأما نصوص سائر الأئمة المتبوعين على ذلك والأئمة من أهل البيت عليهم السلام، فهي موجودة في كتبهم معروفة قد نقلها العارفون بمذاهبهم عنهم... كما يعرف ذلك من مؤلفاتهم، بخلاف غيرهم من المقلدة فإنهم أوجبوا على أنفسهم تقليد المعين، واستروحو إلى أن باب الاجتهاد قد انسد وانقطع التفضل من الله على عباده، ولقنوا العوام الذين هم مشاركون لهم في الجهل،... ودونوا لهم في معرفة مسائل التقليد بأنه لا اجتهاد بعد استقرار المذاهب وانقراض أئمتها، فضموا إلى بدعتهم بدعة، وشنعوا شنعتهم بشنعة" ... وبالله العجب ما قنع هؤلاء الجهلة التوكأ بما هم عليه من بدعة التقليد التي هي أم البدع ورأس الشنع.^(١)

وخلاصة القول في مسألة الاجتهاد من أجل التجديد: إن الأمة في كل زمان تحتاج إلى التجديد، وشروط الاجتهاد إن صعب توفرها على كل فرد من عامة الناس، فإنها ميسرة على من يتفضل الله به من العلماء، فإن صحَّ القول: بأن "المتقدمين بالجملة كانوا خيراً من المتأخرين بالجملة"، فقد صحَّ القول كذلك: "يفتح الله على المتأخر الفرد ما لم يفتح على المتقدم الفرد". والنوازل والوقائع المتجددة تحتاج إلى بيان أحكامها بالاجتهاد، وقد وعد النبي ﷺ، بأن طائفة من الأمة تبقى قائمة على دين الله حتى الساعة، وأن الله سبحانه يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها أمر دينها،^(٢) وقد تواتر من أقوال العلماء بأنه ما من نازلة من النوازل إلا ولها حكم شرعي لا بد لأهل العلم من بيانه، وأن الأرض لا تخلو من قائم لله بحجة. وإذا لم يتوفر المجتهد المطلق الذي يجتهد في كل مسألة، فلا نعدم المجتهد الذي يجتهد في بعض المسائل، كما فهمنا ذلك من إشارات النبي ﷺ أن موضوعات العلم والخبرة تتوزع على أفراد من الصحابة، لكل منهم نصيب ليس عند غيره.^(٣)

(١) المرجع السابق، ص ٤٩-٥٠.

(٢) أبو داود، سنن أبي داود، مرجع سابق، كتاب: الملاحم، باب: ما يذكر في قرن المائة، ص ٤٦٩، حديث رقم: (٤٢٩١).

(٣) في الحديث: "أرحم أمتي بأمتي أبو بكر، وأشدهم في أمر الله عمر، وأصدقهم حياء عثمان، وأعلمهم بالحلال والحرام معاذ بن جبل، وأفرضهم زيد بن ثابت، وأقرؤهم أبي، ولكل أمة أمين وأمين هذه الأمة أبو عبيدة بن الجراح". انظر:

- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة (توفي: ٢٧٩هـ). جامع الترمذي، الرياض: بيت الأفكار الدولية، ١٩٩٩م، كتاب: المناقب، باب: مناقب معاذ بن جبل وزيد بن ثابت وأبي عبيدة بن الجراح، ص ٥٨٩، حديث رقم (٣٧٩٠).

وقد نجد من العلماء من بدأ بالتقليد وانتهى بالخروج منه، فأبو حامد الغزالي يعترف بأنَّ المجد الذي حظي به في بغداد والمكانة العلمية التي اكتسبها قبل المرحلة التي يتحدث عنها في كتاب "المنقذ من الضلال" كانت تتصف بالتقليد في العلم. ثم تحدث في كتاب المنقذ عن حالة القلق التي طرأت على حياته، ثم ما أنعم الله عليه بإنقاذه من الضلال، فقرر أن ينظر في مسالك سائر الطالبين للحق، وألا يعود إلى ما كان عليه من التقليد. فرأى أن هؤلاء الطالبين أربعة أصناف، هم: المتكلمون والباطنية والفلاسفة والصوفية، ثم قال: "فقلت في نفسي: الحق لا يعدو هذه الأصناف الأربعة، فهؤلاء هم السالكون سبل طلب الحق، فإن شدد الحق عنهم فلا يبقى في درك الحق مطمع، إذ لا مطمع في الرجوع إلى التقليد بعد مفارقتها؛ إذ من شرط المقلد ألا يعلم أنه مقلد، فإذا علم ذلك انكسرت زجاجة تقليده، وهو شعب (أي شق) لا يُرأب، وشعث (متفرق) لا يُلمَّم بالتلفيق والتأليف، إلا أن يُذاب بالنار، ويستأنف له صنعة أخرى مستجدة."^(١)

٣- التجديد والاجتهاد في مورد النص:

وإذا كنا لا نجد للتجديد سقفاً زمنياً تنتهي عنده محاولات التجديد في حياة النوع الإنساني، وأنه ليس عملية تبدأ به لنتهي منها بعد حين! بل هو جهد بشري لا يتوقف، وتتجدد الحاجة إليه مع الزمن، فإننا في الوقت نفسه لا نجد مسوغاً لاقتصار التجديد على شأن محدد من شؤون الحياة البشرية، فثمة أقوال توضع في غير موضعها عندما يصل بنا الحديث إلى القاعدة الفقهية أو الأصولية المعروفة: لا اجتهاد في مورد النص. فنصوص تحريم الربا، وفروض الميراث، وأنصبة الزكاة، وأمثالها مما يُعدّ نصوصاً قطعية الثبوت قطعية الدلالة، مما له صلة بالنظام العام للمجتمع، لا يمكن الاجتهاد في غير تطبيقها بصورة واضحة لتحقيق مقاصد الشريعة منها، فلا اجتهاد في نص "ما دام واضحاً، ولم يعارضه

(١) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (توفي ٥٠٥هـ). المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، تحقيق: جميل صليبا وكامل عياد، بيروت: دار الأندلس، (د.ت.)، ص ٨٩-٩٠.

ما هو أرجح منه شرعاً، (و) ينبغي التمييز بين مدلولات النص، والاعتبار لحديثه عند الاجتهاد؛ فقد يكون النص قطعياً في مدلول وظنياً في آخر، فيتطرق الاجتهاد إلى المدلول الظني دون القطعي، كما أن كون النص قطعياً لا يعني استغناءه عن الاجتهاد في تنزيله؛ لأن هذا الاجتهاد يتعلق بما هو خارج الدلالة والمعنى.^(١)

ودرس عبد العالي المتقي قاعدة لا اجتهاد مع النص وناقش الآراء والمواقف المختلفة في القاعدة، ولاحظ اضطراب الباحثين في شرح هذه القاعدة، وأن صياغتها وتركيبها الاصطلاحي يثير العديد من الإشكاليات والأسئلة، ومع أنها قاعدة أصولية معتبرة فإنّ الأساس في دراستها كما في سائر القواعد هو دراسة مصطلحاتها، وإنّ الاختلاف حول القاعدة هو اختلاف في شرح المصطلحات، ومن ثمّ فإنّ الإشكال هو إشكال مصطلحي، وإنّ وظيفة الاجتهاد لا تنحصر في الفهم والاستنباط، بل تتجاوز ذلك إلى التنزيل والتطبيق.^(٢)

وقد تطرق سعيد شبار إلى قاعدة: "لا اجتهاد في مورد النص" وموقعها في التراث الأصولي والفقهية، وناقش آراء عدد من المعاصرين ممن كانت له آراء مختلفة في معنى القاعدة وطرق تطبيقها. فبين أن العلماء متفقون على أن الاجتهاد يكون في الظنيات لا في القطعيات، فالمقصود بالنص من القرآن الكريم والسنة النبوية الثابتة، ما يتحقق فيه وصف (قطعي الثبوت، قطعي الدلالة)، فإن كانت الواقعة التي يراد معرفة حكمها قد دلّ على الحكم الشرعي فيها دليل صريح قطعي الثبوت والدلالة، فلا مجال للاجتهاد فيها. وإنّما الواجب أن ينفذ الحكم، ولكن هناك ضرورة لفهم هذا النص، لمعرفة كيفية تطبيقه؛ فالاجتهاد الممنوع هو ما كان مصادماً لنص ثابت وواضح في المعنى، الذي ورد فيه وضوحاً لا يحتمل التأويل، بينما الاجتهاد في فهم النص والاستنباط منه مطلوب.^(٣)

(١) الزنكي، نجم الدين. الاجتهاد في مورد النص دراسة أصولية مقارنة، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٦م، ص ٣-٤.

(٢) المتقي، عبد العالي. "قاعدة لا اجتهاد في مورد النص"، مجلة الدراسات الإسلامية، (جامعة عمار ثليجي بالأغواط/ الجزائر)، العدد (٨)، جانفي (يناير) ٢٠١٧م، ص ١٣٠-١٩٠.

(٣) شبار، سعيد. الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر: دراسة في الأسس المرجعية والمنهجية، هردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٧م، ص ٦٢-٧٧.

وقد نوّه سعيد شبّار بما كتبه القرضاوي من معالم وضوابط لا بدّ منها للاجتihad المعاصر، وما ضمّنه من "تحذيرات من مزالق ومخاطر تحفّ بالاجتihad المعاصر، سواء في تعامله مع النصّ أو مع الواقع" ثمّ خلص "شبّار" إلى القول "إنّ النصّ... ليس مانعاً من الاجتihad بجميع أنواعه، بل (هو) الاجتihadُ بسعة مفهومه، وخصوص هذا المفهوم، واردٌ على كلّ نصّ، قطعياً كان، بالفهم والإدراك للمعاني والدلالات، أو ظنياً كان بالاستنباط للأحكام والأدلة. ولا شكّ في أن إعادة طرح هذا الموضوع للبحث هو في حدّ ذاته مساهمة في عملية تحويل الفكر والنظر إلى النصّ، اجتهداً فيه أو معه، فهماً وإدراكاً واستنباطاً، وأيضاً تنزيلاً. وهذا من الفروض والواجبات التي تكاد تكون معطلة في فكرنا المعاصر، عند من يستريح لمقولة: "لا اجتهد مع النصّ" يحملها على عمومها وظاهرها، ويقلّ عقله عن العمل والاجتihad، وهو (أي العقل) من أعظم نعم الله على الإنسان، أو يستعيض عنه بعقل غيره ممن يرى أن رأيهم له خير من رأيه لنفسه، ولو كانوا أقراناً له أو ممن تقدمه بقليل؟"^(١)

والعلماء المعاصرون في التعامل مع القاعدة فريقان؛ الأول: لا يرى في القاعدة أي إشكال، فالاجتihad إنّما يكون فيما لا نصّ فيه، وأنّه لا محلّ للاجتihad مع وجود النصّ، والثاني يعترض على القاعدة ويكشف عن جوانب من الإشكال فيها، ويرى أن القاعدة ليست على إطلاقها، فالاجتihad في تنزيل الحكم ليس هو الاجتihad في استنباط الحكم، ومقصود القاعدة أنّ الاجتihad في فهم النصّ لإنزال أحكامه على الوقائع والحالات، وهو أمرٌ لا مناص منه حتّى مع النصوص القطعية الدلالة والثبوت. فبإمكان المجتهد أن يجتهد داخل النصّ من حيث دلّته وفحواه وإشارته وتعليقاته. ومثل هذا الفهم للاجتihad في النصّ ومعه يحتاج إلى رؤية كلية للدين وميادين عمله في العالم الذي يعيش فيه الإنسان، سواء العالم الطبيعي أو الاجتماعي أو النفسي، وتتحقق هذه الرؤية الكلية عند النظر إلى أحكام الدين وتوجيهاته بمقاصدها؛ ذلك أنّ "المقاصد ليست -فحسب- أداة لإنضاج الاجتihad وتقويمه، ولكنها أيضاً لتوسيعه وتمكينه من استيعاب الحياة بكلّ تقلباتها وتشعباتها... فالمجتهد إنّما يتسع مجال

(١) المرجع السابق، ص ٥٤.

اجتهاده بإجراء العلل والالتفات إليه... فالنصوص إذا أخذت بظاهرها وحرفيّتها فقط، ضاق نطاقها وقلّ عطاؤها، وإذا أخذت بعلمها ومقاصدها، كانت معيناً لا ينضب، فيفتح باب القياس، وينفسح باب الاستصلاح، وتجري الأحكام مجراها الطبيعي في تحقيق مقاصد الشارع بجلب المصالح ودرء المفاسد.^(١)

وقد استفاد بعض العلماء في قيمة علم المقاصد ولا سيما في الفكر الإسلامي المعاصر؛ ومن ذلك أنّ الريسوني أشار إلى ست فوائد للمقاصد هي: أنّ المقاصد هي قبلة المجتهدين، والاجتهاد في وسيلة التجديد، كما نعلم، وأنها منهج في الفكر والنظر، وتفيد في فهم موضوع الذرائع سواء في فتحها أو سدّها، ولأنّ المقاصد تحتاج إلى إعمال الجهد الفكري فإنها تنزيل الكلل وتسدد العمل، وللصلة الوثيقة بين المقاصد والوسائل، فإنّ المقاصد لا بُدَّ أن توسّع في الوسائل وتجدد فيها، ثم إنّ للمقاصد دوراً كبيراً في خدمة العمل الدعوي المعاصر.^(٢)

وقد ميّز عبد المجيد النجار، بين نوعين من الأفهام العقلية لنصوص الوحي: "أفهام قابلة للتغيير"، و"أفهام ثابتة لا ينالها التغيير". ثم أرجع الاجتهاد في تنزيل النصّ إلى أصليين رئيسيين: "العلم بمقاصد الأحكام، سواء القطعي منها والظني،... والعلم بالواقع أو الأفعال الإنسانية التي يراد تنزيل الأحكام عليها وتوجيهها بحسبها،... علماً يشمل مختلف أحوالها"، ولاحظ أنّ الجهل بأي من المقاصد أو الواقع يفضي إلى فوات مصلحة الإنسان في تنزيل الأحكام... وهو ما لم يدركه كثير من المخلصين في الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية؛ إذ لم يجعلوا العلم بالواقع أساساً في دعوتهم إلى التطبيق... وهذا العمل الاجتهادي يمثل حركة العقل بين أحكام النصوص ومقاصدها من جهة، وبين وقائع الناس وأحداثهم من جهة أخرى.^(٣)

(١) الريسوني، أحمد عبد السلام. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، هرنندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٤، ١٩٩٥م، ص٣٦٠.

(٢) الريسوني، أحمد. الفكر المقاصدي قواعده وفوائده، الدار البيضاء: منشورات جريدة الزمن، سلسلة كتاب الجيب رقم: (٩)، ديسمبر ١٩٩٩م، ص٩٠-١٣٤.

(٣) النجار، عبد المجيد. خلافة الإنسان بين الوحي والعقل: بحث في جدلية النص والعقل والواقع. هرنندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٣، ٢٠٠٠م، ص١١٧-١٢٣.

ويميل كثيرٌ من العلماء المعاصرين إلى قبول الاجتهاد في مورد النصّ سواء كان قطعياً بفهم دلالاته ومعانيه أو ظنياً لاستنباط الأحكام منه، مع الإحاطة بالواقع المراد تنزيل النصّ عليه في الحالتين. ولكن هؤلاء العلماء يضعون ضوابط، يفصلون فيها أو يجمعون، تتصل غالباً بالطريقة الصحيحة في تنزيل النصّ، مع الفهم المقاصدي للنصّ، ومآلات تنزيله، واعتبار فقه الموازنات، وإعمال الاجتهاد الجماعي ليضم أهل الاختصاص بالمسألة، فقد تكون المسألة: سياسية أو طبية أو اقتصادية. وعند دراسة الطرق المختلفة في صياغة هذه الضوابط يتبيّن أنّ تحديدها هو في حدّ ذاته مسألة اجتهادية.^(١)

ويربط القرضاوي بين كلمتي الاجتهاد والجهاد: "الكلمة الأولى هدفها معرفة الهدى ودين الحق الذي أرسل الله به رسوله، والأخرى هدفها حمايته والدفاع عنه، الأولى ميدانها الفكر والنظر، والأخرى ميدانها العمل والسلوك، وعند التأمل نجد أنّ كلا المفهومين يكمل الآخر ويخدمه، فالاجتهاد إنما هو لون من الجهاد العلمي، والجهاد إنما هو نوع من الاجتهاد العملي، وثمرات الاجتهاد يمكن أن تضع إذا لم تجد من أهل القوة من يتبنى تنفيذها، كما أنّ مكاسب الجهاد يمكن أن تضع إذا لم تجد من أهل العلم من يضيء لها الطريق."^(٢)

ويلخص الدريني أنواع الاجتهاد في الشريعة، بقوله: "إنه على التحقيق ثلاثة أنواع: الأول: الاجتهاد في النصوص وتعليلها استشرافاً إلى مقصد الشارع من كل منها...، والثاني: اجتهاد في تطبيق النصوص برعاية الظروف القائمة في أثناء التطبيق والنظر فيما عسى أن يسفر عنه هذا التطبيق... من مآل متوقع،... لأن النظر في مآلات الأفعال مقصود شرعاً... والثالث: الاجتهاد فيما لا نصّ فيه، ولا يقل أهمية وأثراً في تدبير شؤون الأمة في جميع نواحي حياتها عن الاجتهاد في النصوص، إن في الأحوال العادية، أو الاستثنائية سياسياً، أو اقتصادياً، أو اجتماعياً."^(٣)

(١) انظر مثلاً عن طريق تحديد الضوابط:

- القرضاوي، يوسف. الاجتهاد في الشريعة الإسلامية مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر، الكويت: دار القلم، ١٩٩٦م، ص ١٣٩-١٨٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٥.

(٣) الدريني، محمد فتحي. بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ٢، ٢٠٠٨م، ص ٧٧.

خامساً: سقف التجديد وسؤال التقدم ومجالاته في الوجود البشري

من الأسئلة التي يثيرها البحث في التجديد سؤال الأفق المفتوح للتجديد، وهل ثمة سقف يقف التجديد عنده، أو أن التجديد مفتوح على آماذ الزمن، أياماً وأعواماً وقرونأ متتالية، ومن ثم يبقى التجديد مصاحبأ لأحداث الزمن وتغيراتها المتجددة، ما دامت أجيال الناس تشهد تجددأ دائماً، فجيل يذهب وجيل يأتي؟

وإذا كان من التجديد إنتاج المعرفة الجديدة، واختبارها، وتوظيفها في مصالح الإنسان، فإننا نعلم أن هذه العمليات التي يقوم بها الإنسان هي سعي بشري متصل، لا يتوقف، فهي طبيعة فطرية فيه، وهي معنى أصيل من معاني استخلافه في هذا العالم، فلا يمكن أن تنتهي عملية البحث عن المعرفة، وإن كانت تتعثر أحياناً ثم تعود للانطلاق من جديد. فالمعرفة بحر لا ساحل له، وكلما عرّف الإنسان منه عُرفأ، تدفقت أنهار جديدة تُوسّعه وتعمّقه. وهذه "المعرفة" البشرية هي في نهاية المطاف جزء يسير من "علم" الله سبحانه، ولا يحيط أحد من خلق الله "بشيء من علمه" سبحانه "إلا بما شاء"، فالله سبحانه يتفضل على من شاء "بشيء" من هذا العلم وفق مشيئته سبحانه، ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، ثم يكون اكتساب العلم على قدر سعي الساعين بالطرق الموصلة إليه، ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [العنكبوت: ٦٩].

والنمو في المعرفة يتم في حالة كل فرد من البشر، وكلّ جيل من أجيالهم. فالفرد يبدأ اكتساب المعرفة والتعلم، منذ بدء خلقه حتى نهاية حياته؛ يتعلم بالفطرة، ويتعلم بالتعليم، وتنمو معارفه، وتتسع، وتعمّق، وتتنوّع. ويقع التغير في المعرفة في مستويات متتابعة؛ فمن المعرفة ما يكون حقائق وبيانات متفرقة محدودة الدلالة، ثم تتطور لتكوين مفاهيم ذات قدر من التعميم، وتترابط المفاهيم بعلاقات منتظمة لصياغة القوانين، ويجري تطبيق القوانين لإنتاج معلومات مفيدة، ولكن مزيداً من التحليل والتركيب والتقويم يحوّل المعلومات

إلى معرفة ذات شأن عظيم في تطوير حياة الإنسان، ولا يقف أمر النمو هذا، بل يتواصل ليكتسب الإنسان من المعرفة حكمة تستوعب حياته وما بعد حياته. ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [البقرة: ٢٦٩].

وإذا كان التجديد يعني شيئاً من التغيير فلا بد من التساوق بين حالة التغيير الذي يصيب العوامل الطبيعية والاجتماعية المحيطة، والأوضاع السياسية والاقتصادية والثقافية، ويصيب حالة الإنسان في حياته وفكره وثقافته، وطريقة تعامله مع التغيرات المتواصلة. ومن ثمّ، فلا يملك الإنسان الجمود على حاله والدنيا تتغير من حوله. ولن يكون التغيير انتقالاً من حالة إلى حالة مرة واحدة، ولكنه تغيير يتدرّج بصورة دائمة ومستمرة. وواضح أنّ الإنسان يتعامل مع الأطر الفكرية العامة عن طريق النظر في التفاصيل والحالات الخاصة، وما يصلح في وقت قد لا يصلح في وقت آخر، وما كان علاجاً لمشكلة قد لا يكون علاجاً لمشكلة أخرى، وما كان نافعاً في بلد معين قد يكون ضاراً في بلد آخر.

وينفتح سؤالنا عن أفق التجديد على مصطلح "التقدم" في حياة البشرية، في ضوء سعي المجتمعات المعاصرة إلى النمو والتقدم في المجالات المادية؛ من علوم وصناعات وتكنولوجيا وغيرها، وفي المجالات المعنوية من نظم وتشريعات وإدارة وغيرها؛ ذاك أن التجديد هو حركة وتقدم نحو الأفضل ضمن معايير محددة، فالتقدم يطلق أحياناً على حالات تعني منتهى التخلف عندما ننظر إليها بمعايير الهداية الإلهية، والفطرة السليمة. فكيف يمكن فهم ظاهرة التقدم العلمي والتكنولوجي المضطرب والمتسارع في الحياة البشرية، كما بدت لنا في القرن العشرين والقرن الحادي والعشرين مثلاً، في ضوء الاستمرار في اكتشاف حلول لبعض المشكلات، وبدائل لبعض الموارد، من جهة، واحتمال استعمال أدوات الدمار الشامل التي أتاحتها التطور العلمي، بصورة مقصودة أو غير مقصودة، واستمرار التغيرات الفاسية في المناخ والبيئة الطبيعية، والاتساع المتواصل للفجوة بين الأغنياء والفقراء من سكان العالم، من جهة أخرى؟! وهو سؤال يتجدد كلما شهدت البشرية من الكوارث الناشئة عن فعل الإنسان كما في الحروب العسكرية والاقتصادية والإعلامية والمعلوماتية، وعن التدهور في

قيمة الإنسان، ومسح فطرته، وانتهاك كرامته، وامتهان طبيعته، وعن نذر التغير في البيئة الطبيعية كما في التغير المناخي وتآكل طبقة الأوزون، وظهور الجوائح الصحية، والأخطاء العلمية، وما يقال عن نضوب الموارد.

لقد شهدت البشرية في القرون الثلاثة الأخيرة تغيراً في اتجاهات مختلفة، منها ما كان نحو الأفضل، ومنها ما كان نحو الأسوأ، فمما يعد تغيراً نحو الأفضل هذا الذي أطلق عليه مصطلح "التقدم الحضاري"، ويقصد به التقدم المادي، وقد تمثل في الصناعات وأساليب الانتقال والتواصل، وانتشار مؤسسات التعليم، والحد من انتشار الأمراض وأساليب معالجتها، فهل يتواصل هذا التقدم على هذه الشاكلة؟ أم أنّ أسباباً معينة سوف تقف دون استمراره؟ ومن ثم يكون التساؤل عن اتجاهات التغير في المجالات المختلفة، هل سيكون هناك تغيرٌ نحو الأفضل في مجالات معينة، وتغير نحو الأسوأ في مجالات أخرى؟ ثم يلحق بهذا السؤال سؤال آخر، وهو ما الذي يعنيه مفهوم التغير نحو الأفضل؟ وما مقياس هذه الأفضلية؟ ففي البيئة الطبيعية يكون من المؤكد أنّ ما يقال عن التغير المناخي ونضوب الموارد بما فيها مصادر الطاقة والمياه، لن يكون تغيراً جيداً في نهاية المطاف، ولن يكون التنافس والحروب الناشئة عن الاستئثار بالمتاح من الموارد شيئاً جيداً كذلك.

لكنّ مجال الحرية والحقوق والواجبات في الحياة الاجتماعية للناس مثلاً توسع في اتجاهات مختلفة، شمل التساؤل عن سقف الحرية، الذي تجاوز حرية التفكير والتعبير، إلى التعامل مع البعد الفطري للطبيعة الإنسانية، وحقيقة التمايز بين الذكور والإناث، ومفهوم الأسرة، وحقوق الإنسان، وحقوق المرأة، وحقوق الطفل، وحقوق السيادة الوطنية وغير ذلك، فإلى أين يمكن أن ينتهي بنا المطاف في أي من هذه المجالات؟ وما المصير الذي سوف نصل إليه في حرية تغيير الجنس (النوع) أو عدم الاتصاف بالتنوع مثلاً؟ وما معنى التقدم الحضاري، إذا تجاوز المجال المادي إلى مثل هذه المجالات؟!

ومن القضايا التي تتصل بسقف التغير الذي يختص بالموارد المتاحة للإنسان في العالم، ما عرفه الفكر الاقتصادي الرأسمالي الغربي بمشكلة "الندرة" أي ندرة الموارد اللازمة لحاجة

الناس في العالم اليوم وغداً. وتناولت كثير من الدراسات الاقتصادية مسألة الندرة انطلاقاً من نظريات اقتصادية محددة؛ فالنظرية الرأسمالية تجعل المشكلة الاقتصادية في الندرة النسبية؛ أي عدم كفاية ما في الأرض من الموارد التي توفر حاجة الإنسان إلى الغذاء. لكن الحقيقة التي أشارت إليها التقارير الدولية: "أن الجوع حقيقي، أما الندرة فلا، وأن القضية الرئيسية للمجاعة أو انعدام الأمن الغذائي لا تكمن في نقص الأغذية ولا حتى في ارتفاع أسعارها بل في سوء التوزيع أو نقص القدرة الشرائية لدى البعض."^(١)

وإذا كان سقف التجديد قد أحالنا إلى مفهوم التقدم، فإن المفهوم نفسه يحيل كذلك إلى ما عرفته الدراسات الاقتصادية بحدود النمو. وهو موضوع أصبح موضع جدل كبير بين الاقتصاديين والسياسيين في العالم، وكان موضوعاً لكثير من الكتابات، وبعضها كان امتداداً لما قدمته النظرية المalthوسية،^(٢) التي تعني أن النمو السكاني هو نمو أسيّ أما نمو الإمدادات الغذائية فهو نمو خطي، ما يؤدي بالمحصلة إلى تدني مستويات المعيشة إلى درجة تسبب الافتقار السكاني. وقد ارتبطت المalthوسية بحركات سياسية واجتماعية متنوعة غلب عليها الدعوة إلى التحكم في أعداد السكان بأساليب منع الحمل وغيرها.

وقد تعزز الاهتمام بموضوع حدود النمو منذ عام ١٩٧٢م بعد صدور كتاب بعنوان: حدود النمو (Limit to Growth) وهو تقرير لمنظمة نادي روما، فقد كلفت المنظمة فريقاً من معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا الأمريكي MIT،^(٣) لدراسة حدود النظام العالمي

(١) الكبسي، محمد يحيى. "الحاجة للغذاء في الاقتصاد الإسلامي - مكانته وخصائصه وضوابطه"، مجلة أبحاث البيئة والتنمية المستدامة، المجلد (١١)، عدد (٢)، ٢٠٢٢م، ص ١-٤٢ على الرابط:

<https://al-edu.com/journals/index.php/JESDS/article/view/398>

استرجع يوم ١ يناير ٢٠٢٤م.

(٢) نسبة إلى الاقتصادي الإنجليزي توماس روبرت مalthوس (١٧٦٦-١٨٣٤م)، وقد وردت نظريته حول النمو السكاني في كتابه الذي صدر عام ١٧٩٨م بعنوان "مقال عن مبدأ السكان" An Essay on the Principle of Population. يقرر مalthوس بأن السكان يزدادون حتى بدرجة لا تتناسب مع الإمدادات الغذائية المتاحة؛ مما يتسبب في عكس النمو السكاني بسبب المرض أو المجاعة أو الحرب أو الكوارث. وعرف مalthوس بتطوير الصيغة الأسيّة المستخدمة للتنبؤ بالنمو السكاني، والتي تُعرف حالياً باسم نموذج النمو المalthوسي Malthusian growth model.

(3) Meadows, Donella, et al. *Limit to Growth. A Report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind*, New York: Universe Books, 1972.

والقيود التي يضعها على عدد أفراد المجتمع البشري ونشاطاتهم الحيوية، والعوامل التي تؤثر على السلوك طويل الأمد لذلك النظام، وكيفية تفاعل عناصره مع بعضها بعضاً. وقد ناقش الكتاب إمكانية النمو الاقتصادي والسكاني المتسارع مع محدودية إمدادات الموارد، وتمت الدراسة عن طريق المحاكاة الحاسوبية الخاصة بنتائج التفاعلات بين الأرض والأنظمة البشرية. وتوصل التحليل للمعطيات المتوفرة إلى أنه إذا استمرت اتجاهات النمو الحالية في عدد سكان العالم، والتصنيع، والتلوث، وإنتاج الغذاء، واستنزاف الموارد دون تغيير، فإنَّ حدود النمو على هذا الكوكب سوف يتم الوصول إليها في وقت ما خلال المائة عام القادمة. وستكون النتيجة الأكثر ترجيحاً هي: انخفاض مفاجئ لا يمكن السيطرة عليه في كل من السكان والقدرة الصناعية.

وعندما نُشر كتاب "حدود النمو" رفع كثير من الاقتصاديين، والصناعيين والساسة والمدافعين عن العالم الثالث، أصواتهم غضباً إزاء الاقتراح القائل بضرورة خفض النمو السكاني والاستهلاك المادي بوسائل محددة. وتعرضت فكرة "حدود النمو" للهجوم على مر السنين، من فئات مختلفة محافظة ولا سيما في بلدان العالم الثالث، وتعرضت الفكرة لقدر من الرفض والتشويه، باعتبارها "مبالغة مalthusية". ومع ذلك فأصحاب هذا الرأي يقولون إنه مرَّ ثلاثون عاماً دون أن يتم نقض التحذيرات التي أشار إليها الكتاب، وذلك في كتاب آخر أصدره مؤلفو كتاب حدود النمو عام ٢٠٠٤م تحديثاً لفكرة الكتاب بعنوان "حدود النمو: التحديث لمدة ٣٠ عاماً"^(١) عرضوا فيها المؤشرات الكثيرة لوقوع ما سبق أن حذروا منه. ومن ذلك ارتفاع مستوى سطح البحر وانخفاض متوسط دخل الفرد لحوالي نصف سكان العالم، بينما يملك عشرون في المائة من سكان العالم ما نسبته ٨٥ في المائة من الناتج الإجمالي العالمي، واتساع الفجوة بين الأغنياء والفقراء بصورة متسارعة، وتدهور الأراضي الزراعية، وتزايد إمكانيات الانقراض البيولوجي ولا سيما بعض الأسماك.

(1) Meadows, Donella et al. *Limit to Growth: The 30 Years Update*, London: Earthscan, 2004.

انظر عرضاً للكتاب وملخصاً لمحتوياته في الرابط:

- <https://donellameadows.org/archives/a-synopsis-limits-to-growth-the-30-year-update/>

وإذا كان كتاب "حدود النمو" قد تناول السؤال الكبير حول كيفية تكيّف الحضارة الإنسانية مع القيود المادية لكوكب الأرض، بمبادرة من نادي روما، فإنّ هذا النادي نفسه أصدر عام ٢٠١٢م، تقريراً جديداً بعنوان "٢٠٥٢ - توقعات عالمية للأربعين سنة القادمة"^(١). ومؤلفه كان أحد المؤلفين المشاركين لكتاب "حدود النمو". ويجاؤل التقرير الإجابة عن سؤال: كيف يبدو عالمنا عام ٢٠١٢م بعد أربعين عاماً، منذ نشر كتاب حدود النمو؟ ويتطلع إلى الأمام أربعين عاماً أخرى، وي طرح سؤالاً حول ما إذا كانت البشرية سوف ترقى إلى مستوى الحدث، وتعالج بشكل فعال حالات عدم الاستدامة العالمية التي سنظل نواجهها في عام ٢٠٥٢م. ويرى المؤلف أنّ عملية تكيّف الحضارة الإنسانية مع حدود الكوكب الأرضي قد تواصلت خلال الأربعين عاماً الماضية، وسوف تستمر لأربعين سنة أخرى. ولكنّ وتيرة النمو للبشرية، من حيث عدد السكان العالمي والنتائج المحلي الإجمالي، ستكون مقيدة ليس فقط بهذه الجهود، بل بعوامل أخرى أيضاً، مثل الانخفاض السريع في الخصوبة، نتيجة للتوسع الحضري، وانخفاض الإنتاجية نتيجة للاضطرابات الاجتماعية، وقبل كل شيء، استمرار الفقر بين أفقر ملياري شخص في العالم.

وقد أصبحت الدراسات والبحوث التي تتضمن التنبؤ عن حدود النمو جزءاً مما عرف بالدراسات المستقبلية Futures Studies والاستشراف الاستراتيجي Strategic Foresight التي أسست لما يسمى الآن علم المستقبل Futurology ، أو علم دراسة المستقبل، وهو مجال معرفي حديث متعدد التخصصات يجمع اتجاهات التغيّر ويحلّلها، باستخدام أساليب إحصائية مهنية، للتنبؤ بالمستقبل المحتمل. ويتضمن تحليل مصادر وأنماط وأسباب التغيّر والاستقرار في محاولة لتنمية القدرة على الاستشراف. كما عرف هذا المجال باسم أبحاث المستقبل، والمستقبلات، والتفكير المستقبلي.^(٢)

(1) Randers, Jorgen. 2052 – A Global Forecast for the Next Forty Years: A New Report to the Club of Rome (Follow-up to The Limits to Growth) Junction, VT: Chelsea Green Publishing, 2012.

(2) Sardar, Z. (2010) The Namesake: Futures; Futures Studies; Futurology; Futuristic; Foresight -- What's in a Name? Futures, 42 (3), pp. 177–184.

وقد عرفت جميع الثقافات عبر التاريخ رغبة ملحة في معرفة المستقبل، ظهرت في ممارسات متنوعة من. العرافة Divination، والتنبؤ Prediction، والتنجيم Astrology، وقراءة الكف Palmistry، وغيرها. كما عرفت الأديان ما يسمى بالنبوءات Prophecies، التي وردت في الكتب المقدسة، مما سوف يتحقق في الحياة الدنيا، بعلم الله سبحانه وأخبار الأنبياء عن وقوعها في المستقبل، وبعضها يعدّ من سنن الله سبحانه في تدبير هذا العالم، مما يترتب على المقدمات والأسباب من نتائج، وفق علم الله وإرادته سبحانه، وبعضها سوف يكون حساباً في الآخرة على أعمال في الدنيا. لكنّ الدراسات المستقبلية الحديثة التي نشأت بعد الحرب العالمية الثانية، في صورة حقل علمي جديد اعتمدت على بعض التقاليد الفكرية السابقة إلى جانب ما أحدثه التقدم العلمي والصناعي. لكن بعض الباحثين لا ينسون أن يعدّوا المرجعية الدينية واحدة من التقاليد الفكرية التي تتحدث عن المستقبل. فقد صنف أحد الباحثين المعاصرين التقاليد الفكرية التي تشكل حركة الدراسات المستقبلية الحديثة ضمن خمسة تقاليد فكرية هي: الأديان، واليوتوبيا، والتاريخ، والخيال العلمي، والتفكير المنظومي.⁽¹⁾

وعندما تشير الدراسات المستقبلية إلى مكانة الأديان، ولا سيما الإسلام والمسيحية، فإنّها تتحدث عن موقفين متناقضين تماماً، الأول: أن هذه الأديان تجعل مستقبل الإنسان بيد الله سبحانه الذي يعرف كلّ شيء، وهو مستقبل محدد مسبقاً، ومن ثم لا حرية للإنسان في تحديد مصيره ومستقبله، وهو موقف سلبي تجاه المستقبل ويعد من إرث الجبرية الكلامية. والموقف الثاني، يتجاهل ما يتضمنه الموقف الأول ويرى أن مستقبل الإنسان رهن بتفكيره وأعماله ومن ثم فهو من إرث القدرية الكلامية.⁽²⁾ ونحن نستطيع أن نفهم شيئاً من سقف

(1) Son, Hyeonju. *The History of Western Futures Studies: An Exploration of the Intellectual Traditions and Three-Phase Periodization*, (Chonbuk National University, South Korea), Futures 66, 2015, 120-137.

homepage: www.elsevier.com/locate/futures.

(2) عرف التاريخ الإسلامي جدلاً بين بعض الفرق الكلامية التي تبنت مواقف متناقضة في مسألة علم الله وكسب البشر، وكان من هذا الجدال مسألة كون الإنسان مسيراً أم خيراً، نجد ذلك في الكتب المتخصصة في علوم العقيدة والفرق، والمسألة في أصلها قبل نشأة الفرق مسألة يسيرة، فالإنسان مخير فيها كلف به من أفعال، وإلا فلا معنى =

التجديد وسؤال التقدم واستشراف المستقبل من حديث القرآن الكريم عن المستقبل القريب في حياة الإنسان في الدنيا، وحياة الأجيال البشرية المتتالية، التي تنتهي بحياة الناس في الآخرة؛ ذلك أن الهدي القرآني في هذا المجال يعمل على توسيع فضاءات الرؤية والتفكير خارج إطار الموقف الطارئ الذي يمر بالإنسان وتحت ضغوطه الراهنة ومتطلباته الملحة، زماناً أو مكاناً أو حالاً.

وحيث نتحدث عن المرجعية الدينية للتجديد، فإننا لا ننسى أن كل نبي جاء ليهدي قومه إلى دين الله الواحد، وبشريعة تصلح أحوالهم؛ ذلك أن حياة الناس يتنابها تغيرات وانحرافات، فتتسنى أصول الدين، وتندرس بعض معالمه، ويدخل فيه ما ليس منه، فتأتي رسالة كل نبي مناسبة لهذه التغييرات تذكيراً وتصحيحاً، ويكون في هذه الرسالة ما يلزم لتجديد ما اندرس من معاني الدين بتجديد المبادئ الكلية فيها مثل التوحيد، ويكون فيها شريعة جديدة تتناسب مع طبيعة التغييرات والانحرافات، ويكون من التجديد نسخ لبعض أحكام الشرائع السابقة. وهكذا كانت رسالات الرسل قبل الرسالة الأخيرة، خاصة لأقوامهم، ثم حدثت تطورات وتغيرات في حياة البشر صاحبها من الخبرات والتجارب والتعارف والتواصل، ما يجعل الرسالة الخاتمة صالحة لجميع الأقسام على المدى الزمني الذي بقي عمر البشرية.

إننا نجد في القرآن الكريم رؤية تكاملية تحتاج إلى التأمل؛ فالقرآن الكريم يتحدث عن الماضي وما كان فيه من أحداث طبيعية واجتماعية، وعن الحاضر وما يصاحب الناس فيه

=للتكليف، ومحاسب على أفعاله، وفي الوقت نفسه هو مسير فيما خلق الله فيه من وظائف حيوية في جسمه، وما قدره له من أجل ورزق. والإيمان بالقضاء والقدر، ركن من أركان الإيمان، فالقضاء هو علم الله بما يقع في الواقع، وما يصدر عن الإنسان من أفعاله، والقدر إيجاد الله سبحانه الأشياء بما يطابق علمه بها. جاء في شرح النووي على صحيح مسلم نقلاً عن الخطابي قوله: "وقد يحسب كثير من الناس أن معنى القضاء والقدر: إجبار الله سبحانه وتعالى العبد وقهره على ما قدره وقضاه، وليس الأمر كما يتوهمونه، وإنما معناه: الإخبار عن تقدم علم الله بما يكون من اكتساب العبد، وصدورها عن تقدير منه وخلق لها، خيرها وشرها. والقدر اسم لما صدر مقدراً عن فعل القادر... والقضاء في هذا معناه الخلق، كقوله تعالى: "فقضاهن سبع سموات في يومين"؛ أي خلقهن. انظر:

- النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (توفي: ٦٧٦هـ). المنهاج شرح صحيح مسلم ابن الحجاج، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط ٢، ١٣٩٢هـ، ج ١، ص ١٥٤-١٥٥.

من التحديات والفرص، من ظروف اقتصادية أو سياسية، ومن مشاعر نفسية وعلاقات اجتماعية وغير ذلك، وعن صورة المستقبل القريب للإنسان في توظيفه للمتاح من المسخرات في الأرض، سواءً في اكتشاف المعرفة والعلم من التدبر والتفكير والملاحظة والتجربة للأشياء والظواهر والأحداث الطبيعية والاجتماعية والنفسية، وما قد يُبنى عليها من متطلبات تحقيق التمكين وبناء الاستخلاف في الأرض، في أمور التجارة والزراعة والصناعة وُعدّة الحرب وغير ذلك. فالتفكير في مثل هذه الأمور ليس للخروج من أسر اللحظة الراهنة وحسب، ولكنه، بالإضافة إلى ذلك، تفكير ممتد في المتاح من الزمان للفرد، ثم هو ممتد في زمان الأمة وأجيالها. ومعظم الإنجازات الكبرى في تاريخ الشعوب، لم تكن نتيجة استجابة مباشرة لموقف محدد في الزمان والمكان، وإنما كانت حصيلة معاناة وجهود متصلة، رافقها تخطيط ومتابعة وصبر على ما يلزم من توفير المتطلبات ومعالجة المعوقات، وأخذت هذه الإنجازات من المدى الزمني ما لزم للانتقال من حاضر مَضَى، إلى مستقبل متجدد. وهكذا يقدم المهدي القرآني للإنسان رؤية متفائلة للمستقبل، يصاحبها زيادة في العلم والتمكين وتحقيق الاستخلاف.

ويتبنّى بعض المتدينين نظرة متشائمة، ترى أن الحياة تتطور نحو الأسوأ وأن الأمور في تدهور دائم، وسقوط مستمر، من دَرَكَ إلى درك أسفل منه، ويتخذون من حديث نبوي يتضمن عبارة "لا يأتي زمان إلا الذي بعده شر منه"^(١) حجةً في ذلك. والحقيقة أن السابقين من علمائنا قد وقفوا عند هذا الحديث مستشكلين الإطلاق فيه، مع أن بعض الأزمنة تكون في الشر دون التي قبلها، ولو لم يكن في ذلك إلا زمن عمر بن عبد العزيز لكفى دليلاً مبكراً. ويورد القرضاوي بعض تفسيرات العلماء لهذا الحديث، ويختم بقوله: "أرى أن أرجح التفسيرات لهذا الحديث ما ذكره الحافظ في الفتح بقوله: ويحتمل أن يكون المراد بالأزمنة

(١) البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي (توفي: ٢٥٦هـ). صحيح البخاري، اعتنى به: أبو صهيب الكرمي، الرياض: بيت الأفكار الدولية، ط ١، ١٩٩٨م، كتاب: الفتن، باب: لا يأتي زمان إلا الذي بعده شر منه، ص ١٣٥١، حديث رقم: (٧٠٦٨).

المذكورة أزمته الصحابة، بناء على أنهم هم المخاطبون بذلك، فيختص بهم." ثم يقول: "وعلى هذا يحمل كلام ابن مسعود أيضاً؛ فهو خاص بأزمته من كان يخاطبهم من الصحابة والتابعين." ثم يعلق على ذلك بقوله: "وأما من زعم أن الحديث يتضمن دعوة إلى السكوت على الظلم والصبر على التسلط والجبروت، والرضا بالمنكر والفساد، ويؤيد السلبية في مواجهة الطغاة المتجبرين في الأرض" فيرد عليهم بمجموعة من الحقائق التي تفهم من أحاديث نبوية أخرى تفرض قول كلمة الحق والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.^(١)

ومع أن الجهد الفردي للعلماء والمكتشفين والمبدعين هو أساس التغير والتطور في التقدم البشري، لكن البيئة التي توفر للفرد فرص الإبداع؛ من تفرغ ودعم ومتابعة والعمل التعاوني المشترك بين فرق الباحثين ومجالات الاختصاص، وما يلزمه من تشريعات ونظم تضمن المساءلة وحسن الإدارة والمتابعة، أصبح كل ذلك من متطلبات تحقيق أهداف المشروعات التي تستهدف التنمية والتقدم والنهوض والتغيير.

أما سقف التغير وجهود التغيير التي تتصل بكفاية الموارد الضرورية للإنسان في حياته على هذه الأرض، فإننا نؤمن أن الله سبحانه قد جعل هذه الموارد على حالة متوازنة؛ كما وكيفاً، لبقاء الإنسان إلى يوم القيامة، ولا يتصل سقف التغير وحدوده بعدد سكان الأرض، فلكل مخلوق رزقه وأجله، ويشمل ذلك الماء والهواء ومصادر الطاقة وسائر موارد الرزق، وإنما يتصل بما يحدثه الإنسان؛ فرداً، ومؤسسة، ودولة، وجنساً، في البيئة وفي محيط الحياة، من إصلاح أو إفساد وما يقوم به من ترشيد أو إهدار، فيكون منه سوء الاستعمال والاحتكار وسوء التوزيع، وممارسة الظلم والعدوان، ويكون منه العجز عن الاستعانة بالوسائل العلمية والتقنية المناسبة، فضلاً عن مشاعر الإحباط واليأس والكسل عن السعي في الأرض بالهمة والعمل الجاد والمجدي. وهو ما يصيب فئات الناس بصور مختلفة من الضنك. قال الله سبحانه: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [الروم: ٤١].

(١) القرضاوي، يوسف. كيف نتعامل مع السنة النبوية: معالم وضوابط، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ٥،

وتوجيهات الإسلام في شأن طلب الرزق والسعي في اكتسابه توجيهات صريحة في قوتها، فلا حجة للإنسان، فيما يصيبه من فقر وعوز، أن يتفرغ للعبادة مثلاً ويتسول غيره في توفير حاجاته من أسباب الحياة الكريمة، أو أي عذر يتعذر به عن السعي الدائب في اكتساب ما قسم الله له من رزق. وفي الحديث الشريف قوله ﷺ: "لأن يأخذ أحدكم أحبله ثم يأتي الجبل، فيأتي بحزمة من حطب على ظهره فيبيعها، فيكف الله بها وجهه، خير له من أن يسأل الناس، أعطوه أو منعوه."^(١) ومن المأثور أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه رأى رجلاً يتعبدون في المسجد، سألهم من يطعمكم؟ قالوا جيراننا، قال: جيرانكم أعبد منكم. وأمرهم بالسعي في طلب الرزق، وقال: "لا يَقْعُدَنَّ أَحَدُكُمْ عن طلب الرزق، ويقول: اللهم ارزُقني؛ فقد علمتُم أن السماء لا تمطرُ ذهباً ولا فضة."^(٢) ولعل مما يلزم أن يؤخذ بالحسبان أن هذا الفهم الذي تؤدي إليه توجيهات الإسلام، ربما يصدق عليه أنه تكامل معرفي يجمع رؤية إيمانية دينية، ويعتبر بالجوانب الإيجابية في الفطرة والطبيعة البشرية، ويستوعب الجوانب السلبية للسلوك البشري الذي تعبر عنه الحقائق والوقائع الإحصائية العالمية.

ونعود للتأمل في مسألة "الندرة" وعدم كفاية الموارد في الأرض لسكانها، فتذكر في هذا المقام كتاباً نشر في مطلع ثمانينيات القرن العشرين عن "صناعة الجوع وخرافة الندرة"، فالجوع في العالم في دراسة المؤلفين صناعةً مقصودة للفقر والجهل والتخلف، بعد أن أصبح الغذاء سلاحاً سياسياً تستخدمه دول وشركات ومؤسسات، بلا ضمير، من أجل إخضاع الشعوب الفقيرة والضعيفة، والتأكد من استمرارها في حالة الفقر والضعف.^(٣) وينطلق

(١) البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب: الزكاة، باب: الاستعفاف عن المسألة، ص ٢٨٧، حديث رقم: (١٤٧١).

(٢) الألباني، محمد ناصر الدين. صحيح الترغيب والترهيب، الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط ١، ٢٠٠٠م، ج ٢، ص ٦٤. انظر كذلك

- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (توفي: ٥٠٥هـ). إحياء علوم الدين، بيروت: دار المعرفة، (د. ت.)، ج ٢، ص ٦٥.

- ابن عبد ربه، شهاب الدين أحمد الأندلسي (توفي: ٣٢٨هـ). العقد الفريد، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٠٤هـ، ج ٢، ص ٣٤٢.

(٣) مور لايبه، فرانسيس. وكولينز، جوزيف. صناعة الجوع (خرافة الندرة)، ترجمة: أحمد حسان، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة (٦٤)، أبريل ١٩٨٣م، (٣٧٨ صفحة).

كتاب "صناعة الجوع" مما يعدّه المؤلفان حقيقة، وهي: "أن الأرض تنتج ما يكفي لإطعام سكانها وأكثر، بينما يعيش عليها نصف مليار جائع!" ويناقش الكتاب ما يقال عن أزمة الغذاء العالمية، ويعرض أمثلة عملية وتاريخية عن أن الجوع صناعة كأي صناعة أخرى، هناك من يستفيد منها ويجني ربحاً، ويصدر الجوع والحروب والمرض إلى دول معينة ليفتح باب الربح والتجارة في تلك الدول لصالح بعض المستفيدين محلياً، والفائدة الكبرى لدول وشركات ومؤسسات أجنبية.

وقد صدرت الطبعة الأولى من النسخة الإنجليزية من كتاب صناعة الجوع في عام ١٩٧٧م، وتحديث الكتاب عن الإحصائيات والنسب الخاصة بالأراضي المزروعة في أماكن مختلفة من العالم في البلدان الغنية والبلدان الفقيرة. وبعد أربعين عاماً صدر كتاب آخر بعنوان: "عار الجوع: الغذاء والعدالة والمال في القرن الحادي والعشرين"^(١) ويتساءل مؤلفه: لماذا أخفق العالم في إيجاد حلٍّ لأزمة الجوع في القرن الحادي والعشرين؟ ولماذا تتسع فجوة الفقر في عالم الجنوب حيث يوجد مليار جائع؟ ويؤكد الباحث من خبرته العملية في ميدان خطط وبرامج مساعدات التنمية أن الخصخصة المتزايدة لهذه البرامج ودخول المشاهير على الخط لا يحركها إلا المصالح والأعمال التجارية. ويؤكد أن أحد المعتقدات التي يسميها المؤلف "كارثية" و"بربرية"، التي أطلقها الاقتصادي الإنجليزي توماس مالتوس (Thomas Malthus: 1766-1834) في حول علاقة المجاعة بالندرة، لا تزال تحافظ على جاذبيتها. ويتحدث بالتفصيل عن الأخطاء المتعددة التي تعترى هذا المعتقد. ويؤكد المؤلف أن معظم جهود معالجة الفقر لا تتناول أسبابه، وإنما تفتح مشاريع مساعدات تفتقر إلى الأخلاق، وتعتمد على توسيط أنظمة استبدادية صديقة للغرب. وأن كل الأحلام والعبارات المتفائلة التي يطلقها المعنيون بمشاريع الحد من الفقر، هي محض غطرسة من الأغنياء الأقوياء.^(٢)

(١) ريف، ديفيد. عار الجوع: الغذاء والعدالة والمال في القرن الحادي والعشرين، ترجمة: أحمد عبد الحميد أحمد، ومراجعة: محمد شهاب الوهيب، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة علم المعرفة (٥٠٠)، نوفمبر ٢٠٢٢م، (٤٣١ صفحة).

(٢) المرجع السابق، ص ٨٩-٩٠.

وخلاصة القول: إنَّ البشرية قد عرفت الغنى والفقر على مدار التاريخ، وإنَّ وجود الفقر والفقراء كان مشكلة دائمة، وإنَّ التاريخ قد سجل محاولات متنوعة لمعالجة هذه المشكلة، منها تحريك المشاعر والعواطف الإنسانية تجاه الفقراء، أملاً بالشعور بالرضا، أو بالأجر عند الله. ومنها القوانين التي تحفز على تقديم المساعدة مقابل منفعة عاجلة، ومنها التفكير في بناء واقع اجتماعي مثالي، لا تفاوت فيه بين الناس، فالكل سواء في الاكتفاء بأساسيات الحياة، فلا أغنياء ولا فقراء.

ويبدو أنَّ ظاهرة الغنى والفقر بين الناس تتصل بطبيعة الإنسان، والتفاوت في قدرات الأفراد على بذل السعي من أجل الاكتفاء بأساسيات الحياة، فمن الناس قوي وضعيف، ومنهم القنوع والجشع، ومنهم صاحب هممة عالية، وخائر عزيمة. وكل ذلك يؤدي إلى التفاوت في كسب الناس، فتظهر درجات في الفقر، ودرجات في الغنى. وعرف الوجود البشري حالات طبيعية فطرية يعمل فيها الفقير المحتاج إلى العمل لسد حاجته، في تحقيق مصالح الغني صاحب العمل لتثمين عمله، فتتحقق مصالح الطرفين بقدر من الرضا، يُكرم فيها صاحب العمل عماله، ويدعو فيها العمال بمزيد من الخير لصاحب العمل. وعرف الوجود البشري كذلك استغلال القوي للضعيف، والغني للفقير، جشعاً وظلماً وعدواناً.

وقد أشرنا إلى أنَّ في العالم المعاصر كثيراً من المؤسسات الدولية والإقليمية والمحلية تعمل في مجال الحد من الفقر، وأنَّ أكثرها لا يعالج سبب المشكلة، وأن دوافع كثير منها يخضع للشك والتساؤل. ولكن علينا في الوقت نفسه ألا ننكر أن فطرة الخير موجودة في البشر، وأن ما يقوم به بعض الأفراد أو المؤسسات من أعمال ومشروعات لمعالجة الفقر في بعض المناطق ربما تعبر عن نوايا حسنة وتأتي بدوافع إنسانية نبيلة، وأن بعض هذه المشروعات ذات طبيعة إنتاجية وتحقق تنمية مستدامة في أماكنها، وتمكيناً للأفراد أو الأسر أو المجتمعات المحلية من الاعتماد على النفس في تيسير سبل العيش الكريم، فهذه وأمثالها أعمال مشكورة تكسب أصحابها شيئاً من الرضا، وشكر المتفاعلين منها وتقديرهم. ولمثل هؤلاء من أصحاب المبادرات الإنسانية النبيلة نصيبيهم وفق نياتهم من أجر الدنيا أو الآخرة.

مَنْ يَفْعَلِ الْخَيْرَ لَا يَدَمَّ جَوَازِيَهُ لَا يَدَهَبُ الْعُرْفُ بَيْنَ اللَّهِ وَالنَّاسِ

وقد افترضنا أن التجديد بأداته "الاجتهاد" سعيٌّ مفتوح لا سقف له، فما دامت الحياة البشرية قائمة فالبشر يغيرون، ويطوّرون، وابدعون، ويصلحون، ويفسدون... والأصل في التجديد المنشود في هذا السعي أن يتطلّع الإنسان إلى المستقبل بأمل وتفاؤل في التحسين، ويكون التجديد و"التطوير" نحو الأفضل. وكما يلزم أن تتم معالجة اختلاط التفكير بالمستقبل بروى مختلفة للمستقبل منها رؤى متشائمة نتيجة التأثير بنظريات محددة، مثل نظرية الندرة. ويأتي حديثنا عن "نظرية الندرة" في سياق الحديث عن إمكانية استمرار التقدم نحو الأفضل في متطلبات الحياة المادية، ومن ثمّ التساؤل عن السقف الذي ينتهي إليه هذا النوع من التقدم.

ومن ثم لا يبدو أن ثمة سقفاً للتجديد، ولا خطةً محددة لتحديد التجديدات المطلوبة، وإنّما هي حالة من الاستعداد الدائم للتجديد، استجابةً للحاجة المتجددة إليه. ويبدو أنّ حياة البشرية في مسألة التغير والتجدد مثل حياة الفرد الإنساني؛ فالفرد البشري يبدأ طفلاً، ثم شاباً قوياً، ثم كهلاً، ثم شيخاً واهن العظم، ثم هراً فاقد القدرات، وينتهي بالموت. وقد يكون التجديد في هذه التغيرات هو التفكير في أساليب التعامل المناسبة لكل حالة من هذه الحالات التي تتاب حياة الإنسان الدنيوية، ليبدأ بعد ذلك عالم الغيب. وحياة البشرية هي كذلك من جيل إلى جيل، لا تبقى حالة جيل على حالها، ولا تتشابه حياة جيل مع حياة الجيل اللاحق له، إلى أن تنتهي حياة البشر في الدنيا، ليبدأ بعدها عالم الآخرة. ولكنّ كلّ الدراسات الاستشرافية تؤكد أنّ التغيرات في البيئة الطبيعية والثقافية والعلمية والتكنولوجية سوف تستمر دون سقف محدد، تتناها حالات من الصلاح الطبيعي المتوازن، والإصلاح المقصود في استثمار الموارد وتطويرها وتنويعها، وحالات أخرى من الفساد الناتج عن الإهمال وسوء التدبير البشري، أو الإفساد المقصود جسعاً وظلماً وعدواناً، وكما يلزم التجديد في التعامل مع حالات التغير في حياة الفرد الإنساني، يكون التجديد في حياة المجتمع البشري لاستثمار حالات الصلاح وترشيد جهود الإصلاح في هذه الحياة، والتفكير في درء حالات الفساد والإفساد فيها. وسيبقى الإنسان بين هذا وذلك مع بعض الأمنيات بمستقبل مشرق، أو التحذيرات من مستقبل مخيف!

خاتمة:

كان عنوان هذا الفصل: التجديد الفكري الإسلامي مفهومه ومرجعياته. وقد تضمن خمسة عناوين فرعية تناولت مفهوم التجديد الفكري وتمثاله في الماضي والحاضر، ومصطلح التجديد وما يتصل به من مصطلحات أخرى، وناقشت المرجعية الأساسية التي يستند إليها مفهوم التجديد بما في ذلك ما يمكن أن يستنبط من الحديث النبوي الذي يمثل مرجعية نبوية مهمة في التجديد، وقدمنا بعض الأمثلة على جهود التجديد المبكر في التاريخ الإسلامي، وأخيراً تساءلنا عما إذا كان ثمة سقف للتجديد. ولاحظنا أن المؤلفات التراثية تحدثت عن الاجتهاد أكثر بكثير مما تحدثت عن التجديد تحديداً. لكنَّ بعض هذه المؤلفات كانت تربط بين الاجتهاد والتجديد بصورة مباشرة أو غير مباشرة. لكنَّ الحديث النبوي الشريف الذي جاء فيه ذكر التجديد والمجددين على مدار القرون، يدفعنا إلى التساؤل عن التجديد والمجددين المسلمين في الزمن الحديث والمعاصر، ولا سيما أن الحديث عن التجديد الحديث والمعاصر يأتي بعد أن مرّت الأمة في القرون الثلاثة الأخيرة بحالة من التخلف التي لا تزال آثارها حاضرة في هذا العصر، مما ولّد حالة من القلق والتردد وعدم الثقة بالنفس، أعاقت تمييز ما قد يكون موجوداً من جهود التجديد، أو إطلاق صفة المجدد على علماء ومفكرين كان لهم شأن كبير في جهود الإصلاح والتجديد.

ونحن نجد أن التجديد الحديث والمعاصر يأتي بمستويات متعددة، وفي مجالات مختلفة، ونستطيع أن نجد من العلماء المعاصرين من تجاوز التقليد في واحد أو أكثر من هذه الأبواب، ووضع في مجال التجديد معالم هادية يحسن التنبيه إليها، والتنويه بها، وتقدير من اجتهاد في التجديد فيها، تأكيداً لتواصل مسيرة التجديد.

ونستطيع أن نرى تجليات التجديد في عدد من المرجعيات منها؛ إذ تتأسس المرجعية أولاً في أصل الوجود البشري، واستمراره في حالة الأمم والأقوام والشعوب ومع مرور الزمن وما يحدثه الناس من تغييرات، فاقتضت حكمة الله أن تكون سنته سبحانه في تجديد الدين مع كل نبي أو رسول يجدد أصول الدين في قومه وشرعية جديدة تناسب أوضاعهم.

ويكون من التجديد نسخ لبعض أحكام الشرائع السابقة. ثم حكمة الله سبحانه أن تصبح الخبرات والتجارب والتعارف والتواصل التي اكتسبتها البشرية مهيئة لرسالة خاتمة صالحة لجميع الأقبام والأزمان اللاحقة.

كما تنأسس مرجعية التجديد في حديث التجديد الذي بشر به رسول الله صلى الله عليه في بعث المجددين في كل قرن، وفي الممارسة العملية في التاريخ الإسلامي التي تجلت في خبرات متجددة يكتسبها المجتمع المسلم في إدارة شؤونه، ونشأة علوم جديدة في كل جيل لم يعرفها الجيل الذي سبقه؛ فالتغيرات التي تطرأ في حياة الناس والنوازل التي تنزل بهم تحتاج إلى اجتهاد وتجديد في فهم النصوص ذات الصلة بها، والواقع الذي يحتاج إلى تنزيل النصوص عليها، وعملية تنزيل الأحكام لتحقيق مقاصدها.

وقد وجدنا أن التجديد مصطلحاً ومفهوماً يتصل بعدد من المصطلحات التي استعملت فعلاً في لغة التراث ولا تزال تستعمل في اللغة المعاصرة، ومنها: الإصلاح والاستدراك والمراجعة، والرد وغيرها. وعرفنا أن للتجديد الحق خصائصه ومقاصده ومضامينه وشروطه، وأن بين التجديد والاجتهاد صلة وثيقة في الأصل اللغوي من جهة وفي كون الاجتهاد آلة للتجديد من جهة أخرى.

وقد افترضنا أن التجديد بأداته "الاجتهاد" سعي مفتوح لا سقف له، يمثل حالة من الاستعداد الدائم للتجديد، استجابةً للحاجة المتجددة إليه. والأصل في التجديد المنشود في هذا السعي أن يتطلع الإنسان إلى المستقبل بأمل وتفاؤل في التحسين، لكن الأمر اختلط برؤى متشائمة نتيجة التأثير بنظريات محددة، مثل نظرية الندرة. ولذلك رأينا أن نشير إلى شيء من الجدل حول الرؤى المستقبلية لحياة البشرية، وما يمكن أن يقدمه الفهم الإسلامي لهذه الرؤى.

تبين لنا في هذا الفصل أن مصطلحي التجديد والاجتهاد يستعملان في مسائل الأحكام الشرعية، وأن الاجتهاد فرض قائم لا يجوز أن يخلو منه زمان أو مكان، حتى أصبحت عبارة

السيوطي في عنوان كتابه: "الرد على من أخلد إلى الأرض، وجهل بأن الاجتهاد في كل عصر فرض." جواباً حاسماً في فرضية إعمال التفكير في مسائل النوازل والمتغيرات والحوادث، وأن الاجتهاد وسيلة لتحقيق التجديد، وأن الاجتهاد إذا ما وقع فإنه قد يحتاج إلى التجديد فيه. وأشار الفصل إلى إقامة النكير على التوقف عن الاجتهاد واللجوء إلى التقليد، حتى أصبح موضوع التقليد مثاراً للعجب من تصرفات أهله عند كثير من العلماء. وحتى النصوص القطعية تحتاج إلى اجتهاد وتجديد في فهمها وتنزيلها على الواقع الذي تتعلق به؛ إذ يكشف التطور في الخبرة البشرية عن دلالات للنصوص، لم تكن لتظهر قبل اكتساب الخبرات المتنامية. وتكشف المسائل والقضايا المتجددة التي تطرأ في حياة الناس ما لم يكن موضوع اجتهاد ونظر عند أهل العلم قبل حصولها، فلزم الاجتهاد في فهمها وتنزيل النصوص ذات الصلة بها عليها، وأن عبارة "لا اجتهاد في مورد النص" لا بد أن تفهم على هذا الأساس.

وأخيراً أكد الفصل أن الاجتهاد والتجديد لا يقتصر على مسائل الأحكام الشرعية الفقهية، وإنما يشمل سائر المسائل التي ترافق حياة الناس. فله في كل هذه المسائل أحكام تحتاج إلى حسن فهمها وحسن استنباط أحكامها. فأحكام الدين تشمل كل مجالات الفكر والمعرفة، وواجب المسلمين أن يكون لهم حضور في الاجتهاد والتجديد في هذه المجالات جميعها، بدل أن ينتظروا تجديد الأمم الأخرى، ويكونوا عالة عليها. وتشتد الحاجة إلى مثل هذا الاجتهاد في المسائل العامة التي تتعلق بحالة الأمة المسلمة بين الأمم، والحاجة إلى الحضور الفاعل لهذه الأمة في العالم المعاصر لترشيد الحضارة الإنسانية، وتركيتها بهداية الوحي وقيمه.

نأمل أن يكون هذا الفصل قد أوضح عدداً من المسائل من أهمها:

- لم يكن مفهوم التجديد ومصطلحه غائباً عن الحياة الإسلامية، وإن كانت ممارسة التجديد أكثر وضوحاً من استعمال المصطلح نفسه، فقد غلب استعمال مصطلحات العلم والفقه، ولكن مصطلح التجديد ازداد حضوراً في الكتابات الحديثة والمعاصرة، لارتباطه بواقع الأمة وحاجتها إلى تجديد هذا الواقع والنهوض به.

- تتصل مرجعية التجديد بتواصل دين الله الذي كان يرسله عن طريق الرسل والأنبياء. وعلى الرغم من وحدة الدين الذي جاء به جميع الأنبياء والرسل، فإن الله سبحانه كان يجدد الشريعة لكل نبي ورسول ليعالج ما كان يطرأ على الأقسام وما يحتاجونه من إصلاح أحوالهم. وبعد ختم النبوة أصبحت مرجعية التجديد هي سنة الله في ظهور العلماء الذين يجددون للأمة أمر دينها. وقد استلهم العلماء من حديث التجديد ما يعني ظهور المجددين في أزمان مختلفة وفي مجالات متنوعة، وفرادى وجماعات ومؤسسات.

- التجديد عملية هادفة وسيلتها الاجتهاد؛ أي بذل أقصى الجهد الفكري في الوصول إلى ما يراه المجتهد من الصواب في المسائل المعروضة للنظر وبيان الحكم أو اتخاذ الموقف. ويرى العلماء أن واجب الأمة هو "الرد" على مقولة "من أخلد إلى الأرض وجعل أن الاجتهاد في كل عصر فرض"، وعلى الفرد "العامي" الذي لا يستطيع تبين الحكم بدليله أن يسأل من يثق بعلمه ودينه وورعه، فيكون التقليد جائزاً في أضيق حالاته، مثل: جواز أكل الميتة للمضطر. كما قال ابن تيمية.

- والتجديد يرتبط بالتغير في أحوال الناس في مجتمعاتهم، للتحسين المستمر لهذه الأحوال، واستمرار التقدم في إنتاج العلوم والمعارف الجديدة وتوظيفها في مصالح الإنسان المشروعة وهي عملية فطرية تفرضها متطلبات الاستخلاف. ولا عبرة بما يقال عن محدودية الموارد اللازمة لاستمرار الإنتاج والتحسين والتقدم، وهو معنى أصيلاً من معاني استخلاف الإنسان في هذا العالم، فلا يمكن أن تنتهي عملية البحث عن معرفة جديدة، وإن كانت تتعثر أحياناً ثم تعود للانطلاق من جديد.

الفصل الثالث

أولويات التجديد واتجاهاته ومعوقاته

أولاً: التلازم بين التجديد الفكري والتربوي

ثانياً: التجديد في التعليم الديني

ثالثاً: التجديد في الفكر السياسي الإسلامي

رابعاً: اتجاهات التجديد الفكري ومعوقاته

الفصل الثالث:

أولويات التجديد واتجاهاته ومواقفه

مقدمة:

كثيراً ما يقع القصور في فهم الحدود التي يتضمنها مشروعٌ إصلاحِيّ تجديدي مقترح، أو خطة عمل مؤسسة أو حركة؛ وذلك نتيجة الاعتماد على العناوين أو الأعمال التي عرف بها المشروع أو المؤسسة أو الحركة، وقد يكون سبب القصور عند الناظر، الذي يقع منه قصور في فهم تلك الحدود، أنه يتخذ زاوية للنظر من مشروعه أو مؤسسته هو، فيكون المهم لديه هو البحث عن قصور المشروع الآخر أو المؤسسة الأخرى، وهذا ما يحصل فعلاً لدى منتسبي الحركات الذين ينشغلون بقضايا المجتمع الملحة وأحداثه اليومية، عندما ينظرون - من زاوية حركتهم - إلى ما قد ينتجه مركز للبحوث في موضوع علمي - أكاديمي، أو معهد للدراسات الفكرية والحضارية.

فالحديث هنا عن قضايا الأمة بمجالاتها الاجتماعية والتربوية والسياسية، والإصلاح الفكري المنشود هو الاشتباك مع هذه القضايا، وليس من قبيل الترف الفكري المنعزل عن الواقع. ومن ثم سوف يتطلب ذلك الانشغال بجميع المجالات الفكرية والعلمية المتخصصة كما هي في أحدث حالاتها القائمة اليوم؛ لإعادة صياغتها وتقديمها للمتعلمين المسلمين برؤية إسلامية، وفي الوقت نفسه ليتولى المتخصص المسلم في كل مجال معرفي منها مهمة الإضافة العلمية المتخصصة في مجاله؛ اكتشافاً واختباراً وتوظيفاً، ليس لإغناء المعرفة وتطويرها مثله مثل أي عالم آخر وحسب، ولكن ليقدم إسهامه الإسلامي الذي يرشد هذه المعرفة البشرية بالقيم التي جاء بها الوحي الإلهي، ويجعل للأمة الإسلامية حضوراً فاعلاً في ساحة العالم المعاصر. ولن يتحقق ذلك دون إصلاح عقل المسلم المتخصص وإصلاح منهجيته، وتوسيع آفاقه، وبناء رؤيته على منظومة القيم التي أرشد إليها الوحي من الحكمة في تنظيم حياة البشر.

والحديث في هذا الفصل سوف يقتصر على مجالات التجديد في الفكر الإسلامي في ثلاثة مجالات محددة هي: المجال التربوي، ومجال التعليم الديني، والمجال السياسي، إضافة إلى الحديث عن اتجاهات التجديد في الساحة الفكرية المعاصرة ومعوقاتهما. وذلك لأن هذه الموضوعات هي مجالات عامة وتحكم المجالات الأخرى. فأي مجال من مجالات الإصلاح لا بد له من الإعداد التربوي والتعليمي وبناء الشخصية وتطوير الأفكار، وهو ما يتم عادة في المؤسسات التربوية والتعليمية المتتابعة، مما يتطلب تطوير الفكر التربوي اللازم لإعداد أجيال الأمة ليس لتقبل التجديد والتغيير والإصلاح وحسب، وإنما للإسهام في ممارسته بما يتطلبه من استكمال الوعي، وحسن السياسة والإدارة في التخطيط والتنفيذ. وقد اقتصر الحديث في مجال التجديد في التعليم الديني على ما قدرنا أنه يمثل أولوية فيه لارتباطه بمنهج التفكير في قضايا إصلاح هذا التعليم، حيث يبرز علم أصول الفقه، وعلم المقاصد، اللذين جرى فيهما بعض التجديد. وتبقى الحاجة إلى تفعيلها في سائر العلوم الدينية الأخرى.

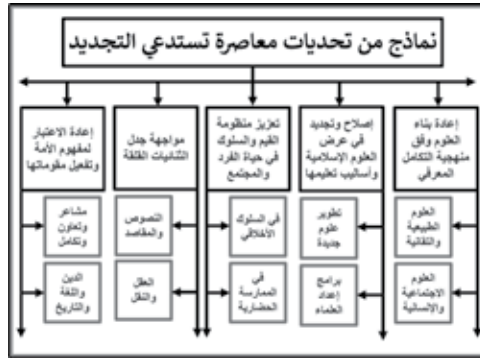
أمّا بخصوص التجديد في الفكر السياسي، فإن ذلك يتضمّن المبادئ والإجراءات الخاصة بتدبير شؤون الدولة الداخلية والخارجية، وضبط توازن السلطة وعناصر النفوذ والقوة التي تكونها، واتخاذ قرارات إدارة المجتمع، ضمن منظومات الأفكار والقيم والمصالح المادية والمعنوية. ومن ثم فإن الفكر السياسي سوف يحدد مجالات الفكر الأخرى في الاقتصاد والتعليم والإعلام وغيرها؛ لأن سياسة الدولة الحديثة، ولا سيما في البلدان العربية والإسلامية، أصبحت تتحكم في الاقتصاد والتعليم والإعلام وغيرها.

وما يهمنا من اتجاهات التجديد في الكتابات الفكرية المعاصرة ثلاثة موضوعات: تصنيف اتجاهات التجديد، ومعوقات التجديد، وسبل معالجة معوقات التجديد.

والتجديد الفكري مصطلح أثير ومحجب لدى كثير من المعنيين بالفكر. وثمة دعوات قوية إلى التجديد الفكري في الدائرة الإسلامية من داخلها، وثمة ضغوطات قوية من خارجها لإجراء نوع من التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر. وثمة تحفظات على أنواع من

التجديد الذي تم في بعض مجالات الفكر الإسلامي المعاصر. وبعض التجديد المنشود يكون في إعادة فهم بعض النصوص المؤسسة للفكر الإسلامي في القرآن الكريم والسنة النبوية، على غير ما فهمت سابقاً، وبعض التجديد يختص بإعمال مقاصد الدين في معالجة القضايا والإشكالات والنوازل المتجددة. ولذلك فإننا نجد أن الدعوة إلى التجديد أو ممارسته تتجه نحو مناح متعددة، وتوزع على تيارات أو مدارس فكرية مختلفة.

ولا شك في أنّ الكاتب الذي يتحدث عن التجديد سوف ينطلق من مرجعيته الفكرية، مما يجعل هذه المرجعية معياراً من مرجعيات التصنيف،^(١) كما سنرى في هذا الفصل. وسوف نرى كذلك أنّ عملية التصنيف تكشف عن أصناف عامة، يتضمن كل منها أصنافاً فرعية. وقد اخترنا أن نستعمل مصطلح اتجاهات التجديد، بدلاً من تيارات التجديد أو مدارس التجديد؛ اعتماداً على أنّ حدود الاتجاهات أقل وضوحاً من الحدود التي تمثلها تيارات أو مدارس محددة.



ونأمل أن يتّصف التصنيف الذي اجتهدنا في اقتراحه بالموضوعية والإنصاف والشمول، مع أنّ ذلك لا يمنع من وجود طرق أخرى ومعايير أخرى للتصنيف تستحق النظر. وإذا كان التجديد فضيلة تتجدد مناسبات الدعوة إليه، لما هو ظاهر من محدودية حضوره في الفكر

(١) من المناسب في هذا المجال أن يتذكر القارئ شيئاً عن مفهوم المرجعية. انظر في ذلك:

- ملكاوي، الفكر التربوي الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص ٥٣٢-٥٣٧.

الإسلامي المعاصر، ومن ثم تتأكد الحاجة إليه، فإن ذلك يشير إلى وجود معوقات تحدّ من حضور هذا التجديد، وتسوغ استمرار الدعوة إليه. ولذلك فقد اجتهدنا أن يتضمن الفصل شيئاً عن معوقات التجديد وسبل معالجة هذه المعوقات.

أولاً: التلازم بين التجديد الفكري والتربوي

نجد أنّ من المهم أن نلاحظ الترابط والتلازم بين التجديد والإصلاح الفكري من جهة والتجديد والإصلاح التربوي من جهة أخرى؛^(١) ذلك أنّ الأثر الأكبر للإصلاح يتكامل عندما يتعمّق الوعي بالحاجة إليه من أجل طلبه، وقبوله والرضا به عند البدء بخطوات تحقيقه، وأفضل طريقة لذلك هو التعليم الذي يوسع دائرة الوعي والرضا. وعلى هذا الأساس نجد الجمع بين الإصلاح الفكري والتربوي يتصف بموقع مركزي في جهود الإصلاح. وثمة خصائص ومزايا للإصلاح الفكري والتربوي تتفق عليها غالبية المعنيين بالإصلاح، ومنها:

- الإصلاح الفكري والتربوي يستهدف الأجيال القادمة، ومن ثم فإنّ آثارها تحتاج إلى وقت، فلا بدّ من البدء مبكراً.
- الإصلاح الفكري والتربوي أكثر استقراراً، وأوسع مجالاً، وأعمق أثراً، فهو الأحقّ ببذل الجهد وتوظيف الإمكانيات.
- الوصول إلى إجماع حوله ربما يكون أيسر من الوصول إلى إجماع حول قضايا أخرى ترتبط بالمصالح الآنية للفتات السياسية والجهوية.

(١) صدر حديثاً عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي / مكتب شرق وجنوب شرق آسيا، كتاب باللغة الإنجليزية عنوانه بالعربية: "المفكرون المسلمون المحدثون: أبعاد الفكر والإصلاح". تحدث فيه المؤلفان عن ١٤ شخصية إصلاحية في العالم الإسلامي ظهرت في القرن التاسع عشر والقرن العشرين الميلاديين. وكان من الملاحظ أن جميع هؤلاء المفكرين كانوا يعتمدون على التعليم وبرايمه ومؤسساته وسيلة لإصلاح واقع الأمة. انظر:

- AbdulRahim, Abidah. & Ali, Yousuf. *Modern Muslim Thinkers: Dimensions of Thought and Reforms*, Kuala Lumpur: IIIT East and SouthEast Asia, 2023.

- ملكاوي، فتحي. الفكر التربوي الإسلامي المعاصر. هرنندن، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٢٠م.

- الدعوة إلى هذه الأولوية في الإصلاح تتميز برؤية شمولية قادرة على تجاوز تجارب الفشل في برامج الإصلاح والتنمية على النمط الغربي الذي ساد بلادنا طيلة القرن الماضي، وأوصلتنا إلى حالة التخلف والضعف القائمة.
- خطاب الإصلاح الفكري والتربوي يتصف بالهدوء والموضوعية في نقد التوجهات العلمانية والقوى الأجنبية وعدم استفزازها، حتى لا تُجهض الجهود في بدايتها، دون أن يخل ذلك بالثقة بالنفس والتعامل الندي مع العطاء الغربي، والاستفادة منه، وتقديم نموذج عربي إسلامي متميز يصلح لترشيد الساحة الحضارية العالمية.
- جهود الإصلاح الفكري والتربوي المنشودة ليست بديلاً عن جهود الإصلاح في المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، بل لا بد أن تتكامل وتتوازي جهود الإصلاح في جوانبها المختلفة.

وقد تعاملنا مع قضية الإصلاح التربوي بقدر من التفصيل في مقام آخر؛^(١) وذلك بعد أن عرضنا في ذلك المقام بصورة إجمالية لواقع الفكر التربوي الإسلامي، في سياقه التاريخي والمعاصر. وتحدثنا عن المرجعيات المعتمدة في الممارسات الفكرية والتربوية المعاصرة في معظم البلدان الإسلامية، وعن ضرورة الوعي بقضية الإصلاح والتجديد التربوي ومسؤوليات الأوساط التربوية المختلفة التي تتمثل في الأسرة، والتعليم العام، والتعليم الجامعي، والمؤسسات السياسية والإعلامية والاجتماعية. وأشرنا إلى الآمال التي تراود المُصلحين الذين ينشدون تغيير هذا الواقع، وإصلاح ما فيه من خلل، في مجالات فلسفة التعليم وسياساته ونظرياته وبرامجه ومناهجه. وأكدنا ضرورة توظيف الموارد اللازمة لبناء "ثقافة الإصلاح التربوي" التي تشترك فيها كل قطاعات المجتمع لما لكل منها من أهمية في أي تخطيط سليم للتنمية والإصلاح والتجديد؛ فالإصلاح التربوي شأنٌ عام يتصل بسائر الشؤون السياسية الثقافية والاقتصادية.

(١) ملكاوي، الفكر التربوي الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، انظر الفصل السابع بعنوان واقع الفكر التربوي الإسلامي وسبل إصلاحه، ص ٥٠٣ - ٦٠٨.

وقد أكدنا أنّ الإصلاح والتجديد التربوي والتعليمي يسعى لامتلاك المتعلّم من المعرفة والمهارة والقيم، ما يعزّز انتماءه إلى مجتمعه، والاعتزاز بهويته، والعمل فيما ينفع ذلك المجتمع، ويسدُّ حاجاته، ويُسهّم في نموّه وتنميته. ونؤكد مرة أخرى أن يتأسّس الإصلاح والتجديد على الوعي بمفهوم "الأُمَّة المسلمة"، ووحدها، ومهمتها الحضارية في بناء نموذج إسلامي للعمران البشري، ومسؤوليتها الأخلاقية في ترشيد الحضارة الإنسانية بقيم الحق، والخير، والسلام. ولا يتم ذلك دون إعادة الاعتبار إلى علوم الأُمَّة، (الدين، واللغة، والتاريخ)، وتصحيح المشكلات التي يعانينا فهمنا لموقع مصادر المعرفة التربوية المعاصرة، بما في ذلك: نصوص القرآن الكريم والسُّنة النبوية، وخبرة التراث الإسلامي، والخبرة التربوية المعاصرة في بلدان العالم الأخرى.

ونؤهنا إلى أنّ ما يتوقعه العالم المعاصر من التربويين المسلمين ليس مقترحات وتوصيات يقدمونها لغيرهم؛ فالغرب الذي يتصدّر القيادة والتأثير في هذا العالم اليوم، لا يحتاج، ولا يريد "أن يسمع"، مقترحات وتوصيات لعلاج أمراضه، ولكنه سيكون مستعداً "أن يرى" حالةً تربويةً مُشخّصةً في بلد إسلامي، تخلو من مظاهر الخلل والفوضى والحيرة. فعندئذٍ -وعندئذٍ فقط- سيأمل بعمق وتركيز شديدين، ليدرك أنّ لديه من الأمراض ما قد يجد علاجها في تلك الحالة. وما لم يدرك التربويون المسلمون ضرورة إسهامهم في الإصلاح التربوي على مستوى العالم، فإنّ من حقّ الناس في هذا العالم أن يتساءلوا عن هذا الإسهام، وسبب غيابه، وضرورة حضوره. إنّ الحضارة البشرية المعاصرة فيها كثير من الإيجابيات والسلبيات التي تجعلها بحاجة ماسّة إلى حضور إسلامي يُسهّم في ترشيدها؛ فساحة عالم اليوم مفتوحة للجميع، والخير والشرّ في أيّ بقعة من هذا العالم سرعان ما تمتد آثاره إلى كل البقاع الأخرى. وربّما لم يعد "فقه السفينة" يختصّ بمجتمع معين، وإنّما يصدّق على سفينة العالم، ويتعيّن على كل أُمَّة أن تُسهّم إسهاماً فاعلاً في الوصول بسفينة العالم هذه إلى برّ الأمان. وفي ظلّ الحيرة والقلق والارتباك الذي يعتري "الرّبّان التربوي الغربي" لهذه

السفينة، تتأكد أهمية حضور "الرَّبَّانِ التَّبَوِيّ المسلم" الذي يحمل بُوصَلَتَه القرآنية لتسديد الاتجاه، وترشيد المسير. (١)

إنّ الوعي بضرورة التجديد في مجال التعليم كان حاضراً في معظم فترات التاريخ الإسلامي. (٢) وفي العصور الحديثة أمثلة متعددة على حضور هذا الوعي. وربّما كان انفصال الشيخ محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥م) عن شيخه جمال الدين الأفغاني، وتفضيله أن يمارس الإصلاح والتجديد عن طريق التعليم مثلاً على هذا الوعي. والجهود المتلاحقة التي قام بها محمد الطاهر بن عاشور (١٨٧٩-١٩٧٣م) على مدى يقترب من ثلاثة أرباع القرن، في مجال التجديد والإصلاح في التعليم تظهر حتى في عنوان كتابه "أليس الصبح بقریب: التعليم العربي الإسلامي: دراسة تاريخية وآراء إصلاحية". وتطوير التعليم في الأزهر وتحويله إلى جامعة حديثة عام ١٩٦١م، ربما يكون مثلاً ثالثاً. لكن هذا الوعي قد تجلّى بصورة أكثر وضوحاً في المناقشات والتحضيرات التي أدت إلى تنظيم المؤتمر العالمي الأول للتعليم الإسلامي، وفي نوعية الحضور في هذا المؤتمر من العلماء والفلاسفة والمفكرين والتربويين وحتى الحضور الرسمي من أمراء ووزراء من مختلف أقطار العالم، ثم في مداورات المؤتمر ومخرجاته، وما لحقه من سلسلة من المؤتمرات.

(١) "فقه السفينة": هو إشارة إلى الحديث النبوي الشريف الذي رواه البخاري في صحيحه عن النعمان بن بشير عن النبي ﷺ، قال: "مَثَلُ الْقَائِمِ عَلَى حُدُودِ اللَّهِ وَالْوَاقِعِ فِيهَا؛ كَمَثَلِ قَوْمٍ اسْتَهَمُوا عَلَى سَفِينَةٍ، فَأَصَابَ بَعْضُهُمْ أَعْلَاهَا، وَبَعْضُهُمْ أَسْفَلَهَا، فَكَانَ الَّذِينَ فِي أَسْفَلِهَا إِذَا اسْتَقَوْا مِنَ الْمَاءِ مَرُّوا عَلَى مَنْ فَوْقَهُمْ، فَقَالُوا: لَوْ أَنَّا خَرَقْنَا فِي نَصِيبِنَا خَرْقًا وَلَمْ نُؤْذِ مَنْ فَوْقَنَا، فَإِنْ يَتْرَكُوهُمْ وَمَا آرَادُوا هَلَكُوا جَمِيعًا، وَإِنْ أَخَذُوا عَلَى أَيْدِيهِمْ نَجَوْا وَنَجَوْا جَمِيعًا." انظر: - البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب: الشركة، باب: هل يقرع في القسمة والاستهام فيه، ص ٤٧١، حديث رقم: (٢٤٩٣).

(٢) ثمة حاجة إلى رصد مثل هذا الوعي وتحليلاته في مراحل مختلفة من التاريخ الإسلامي، صحيح أن تطور العلوم الإسلامية ونشأة المذاهب والفرق، كانا تعبيراً عن حالة المعرفة التي لا بد للعالم-الفقيه-المحدث - المعلم... أن يقدمها لطالبي العلم والمعرفة الذين كانوا يحرصون على التفقه والتعلم، لكن ذلك أشبه بالتعليم المتخصص، وما يعد اليوم من برامج التعليم الجامعي، لكن ثمة مستوى آخر كان ينمو وتتزايد الحاجة إليه وهو التعليم العام أو تعليم الصبيان، وهو ما يشبه التعليم الأولي أو الابتدائي المعاصر. ومستوى الوعي على ضرورة التجديد في موضوعات وأساليب التعليم وشرطه ومؤسسته، والتطور في هذا المستوى من الوعي يصلح أن يكون موضوعاً لمشروع بحثي مناسب.

لكن الوعي على ضرورة التجديد في مجتمعاتنا الحديثة شيء وممارسة التجديد الفعلي مسألة أخرى. فالمؤتمرات الثمانية التي عقدت تحت اسم "المؤتمر العالمي للتعليم الإسلامي" ما بين ١٩٧٧م و٢٠١٢م، في مكة المكرمة والباكستان وبنغلاديش وماليزيا وإندونيسيا، ومصر، وجنوب إفريقيا، تناولت معظم موضوعات التعليم، لكن أهداف هذه المؤتمرات لم تتح لها الفرص للتنفيذ في الممارسات التعليمية؛ لتعذر اعتمادها من أصحاب القرار في كل بلد، حتى في البلدان التي نظمتها وأنفقت بسخاء عليها. بل إن مظاهر التحديث ذات المرجعية الغربية والاتجاهات العولمية التي يزداد امتدادها وأثرها بصورة مُطرّدة، أصبحت في موقع يحارب التوجهات الإسلامية في التعليم، ولا سيما بعد أحداث الحادي عشر من أيلول ٢٠٠١م؛ إذ تحولت مسألة "التعليم الإسلامي" إلى قضية سياسية تخضع لضغوط دولية تحاول "تشذيب" التعليم بحذف بعض عناصره الإسلامية، بل تحاول تشذيب الإسلام نفسه!

لكن من الإنصاف أن نقرر أن الجهود التي استهدفت موضوع إسلامية التعليم، الذي تعمق الوعي بضرورته في المؤتمر العالمي الأول للتعليم الإسلامي في مكة المكرمة عام ١٩٧٧م، لم تخل من بعض الإنجازات المهمة؛ فاعتماداً على توصيات ذلك المؤتمر، أنشئت بعض الجامعات الإسلامية التي تعتمد الجمع بين العلوم الإسلامية وسائر العلوم الأخرى، لا سيما الجامعة الإسلامية العالمية في كل من كوالالمبور وإسلام آباد، ثم جامعات إسلامية أخرى. واعتماداً على تلك التوصيات كذلك أنشئت المنظمة الإسلامية للعلوم والتربية والثقافة ISESCO وحققت إنجازات مهمة. وربما يكون الأهم من ذلك أن شعار الإسلامية أصبح شعاراً مألوفاً في مساعي الإصلاح والتجديد في سائر المجالات. وأسهم إنشاء المعهد العالمي للفكر الإسلامي، واعتماده مشروع إسلامية المعرفة، وتركيزه على إسلامية الكتاب الجامعي والتكامل المعرفي، في إبقاء جذوة الإصلاح والتجديد الإسلامي مطلباً علمياً وعملياً لدى جمهور واسع من أبناء الأمة ومثقفها.

ثانياً: التجديد في التعليم الديني

يبدو أن مفهوم التجديد في الفكر التربوي والتعليمي انصرف منذ مطلع القرن العشرين إلى الاهتمام بإصلاح واقع التعليم الديني، وضرورة التجديد في موضوعات هذا التعليم وطريقة عرض هذه الموضوعات وفي أساليب تعليمها. ولذلك توجهت دعوات التجديد والإصلاح إلى الأزهر في مصر بوصفه المؤسسة الأكثر شهرة في العالم الإسلامي، ومهوى أفئدة طلبة العلم الشرعي من أنحاء العالم.

وقد وجد المبتعثون إلى فرنسا للدراسة منذ منتصف القرن التاسع عشر علوماً لم يعهدوا مثلها في مصر، وهي علوم ذات صلة بالواقع العملي والنهوض الحضاري، وكان من بين هؤلاء المبتعثين علي مبارك باشا الذي اقترح بعد عودته إلى مصر إنشاء مؤسسة جديدة للتعليم والتثقيف الذي لا يجده طلبة الأزهر فأُنشئت دار العلوم. يقول حامد طاهر في ذلك: "ولا شك أن فكرة دار العلوم في عمومها وتفصيلاتها كانت فكرة جديدة تماماً على المجتمع المصري، الذي مرت عليه قرون متعاقبة، وهو لا يعرف سوى العلم اللغوي والديني الذي كان يدرس في مركز التعليم الوحيد لديه، وهو الأزهر الشريف، بل إن هذا العلم اللغوي والديني لم يكن يستمد مصادره من فترة الازدهار الحقيقية التي تمثلت في القرون الثالث والرابع والخامس الهجرية، وإنما حصر نفسه في فترة الضعف والتقليد التالية، وهي التي خلا التصنيف فيها من الابتكار وابتعد عن مشكلات الواقع منكفئاً على شرح الألفاظ وصياغة المتون، ووضع المنظومات، ثم العكوف على ذلك كله بالحفظ والتبرير، بعيداً عن النقد والتقييم."^(١)

وحال الأزهر هذا كان هو نفسه حال جامع الزيتونة في تونس، وجامع القرويين في المغرب.^(٢) فقليل عن جامع الزيتونة مثلاً: "لم يكن برنامج التعليم الزيتوني قادراً

(١) طاهر، حامد. "دار العلوم: رائحة علي مبارك"، مجلة دراسات عربية وإسلامية، جامعة القاهرة، العدد ١٤، ١٩٩٤م، ص ٦٥-٩٩.

(٢) العلوي، محمد الفالح. والصغير، عميرة عليّة. "التعليم في الزيتونة والقرويين بين التقليد والتجديد أواخر القرن ١٩ وبداية القرن ٢٠"، أعمال الندوة العلمية الدولية الحادية عشرة حول الزيتونة: الدين والمجتمع والحركات الوطنية في المغرب العربي، تونس: جامعة تونس، مايو ٢٠٠٣م، ص ١٧-٣٨.

على تكوين طلبة أكفاء فيه، نتيجة عقم الأساليب التي تقدم به، وجهل الأساتذة بعلم البيداغوجيا الحديثة، فكان الواحد منهم يكتفي بسرد ما يجده في الكتاب دون بذل أي جهد إضافي، ولعلّ طريقة تأليف تلك الكتب التي تعكس درجة التقليد والتكرار، فأقصى ما يقوم به الخلف هو فهم اجتهادات السلف وشرحها، وربما تقديمها ملخصة، ولذلك فإن متون هذه الكتب وحتى شروحها وحواشيها تعود إلى قرون خلت.^(١) ومثلما أنشئت دار العلوم في مصر للعجز عن إصلاح الأزهر، أنشئت المدرسة الصادقية في تونس للعجز عن إصلاح الزيتونة.^(٢)

وقد كان هدف التجديد حاضراً في إنشاء كلية الشريعة في جامعة دمشق في خمسينيات القرن العشرين،^(٣) فلم تعتمد مناهج الأزهر وإنما اعتمدت مناهج التدريس الجامعي الحديث في تصميم المناهج وطريقة تدريسها. واستفادت كلية الشريعة بالجامعة الأردنية في سبعينيات القرن العشرين كذلك من تجربة جامعة دمشق. لكن غياب الأساتذة المؤسسين في الحالتين، وتزايد أعداد الأساتذة من خريجي الأزهر، والتحديثات الكثيرة التي خضع لها الأزهر نفسه تجعل من الصعب إصدار حكم على واقع هذه المؤسسات، وموقع التجديد في التعليم الديني الجامعي فيها دون دراسة علمية مناسبة.^(٤)

(١) عثمان، معراج عازب. "الإصلاحات بجامع الزيتونة وردود أفعال الطلبة منها (١٨٤٢-١٩٣٨م)", مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في تخصص تاريخ المغرب العربي المعاصر، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة الوادي في الجزائر، ٢٠١٩م، ص ٣٠.

(٢) المدرسة الصادقية، الموسوعة التونسية المفتوحة انظر: (<https://bit.ly/3xdLdYP>).

(٣) موسى، محمد خير. "كلية الشريعة في جامعة دمشق. التأسيس وبناء المناهج بين السباعي والمبارك"، مقال في مدونات الجزيرة. انظر الرابط: (<https://bit.ly/3d8iEFq>).

(٤) حنفي، ساري. علوم الشرع والعلوم الاجتماعية - نحو تجاوز القطيعة: أليس الصبح بقريب، الكويت وبيروت: مركز نهوض للدراسات والبحوث، ٢٠٢١. يقع هذا الكتاب الكبير (٧٨٥ صفحة) في سياق النظر في الحاجة إلى بحوث تفصيلية في حالة التعليم الديني في العالم الإسلامي. وقد حظي البحث الذي تضمنه هذا الكتاب بدعم من مركز نهوض للدراسات والبحوث. ولكن امتداد مجال البحث الذي يعطي منطقة واسعة من العالم الإسلامي من المغرب إلى ماليزيا، لم يسمح باستيعاب تفاصيل ودقائق ومحددات كل تجربة من التجارب التي تعرض لها البحث، ومثال ذلك: تجربة الأزهر وكلية الشريعة بجامعة دمشق، وكلية الشريعة بالجامعة الأردنية.

وفي مجال النظر التفصيلي في حالة التعليم الإسلامي في العالم الإسلامي دعا الاتحاد العالمي للفكر الإسلامي إلى مؤتمر نوقش فيه خمسة عشر بحثاً، أعده باحثون من الكويت، والمغرب، وتونس، وقطر، والبحرين، والسعودية وماليزيا، والبوسنة، وباكستان، والهند، وكوردستان العراق. وتضمنت البحوث عرضاً ونقداً ومقترحات حول: أنظمة تعليم الإسلام وبناء مناهجه بصورة عامة، ومزاياه ومشكلاته ومتطلباته، وعرض حالة التعليم الديني في عدد من البلدان، وقضايا التعليم الشرعي المدرسي والجامعي والمسجدي، وعملية التعليم والتعلم الشرعي، وقضايا إعداد معلم العلوم الشرعية، والتعليم الديني الموجه لفئات معينة، والتعليم الذي يستهدف كفاءة معينة، والتعليم الذي يستهدف مادة معينة من التعليم الديني، وتطبيق المعايير التربوية الحديثة في التعليم الشرعي.

وقد أصدر المركز العالمي للبحوث والاستشارات العلمية في الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين هذه البحوث في عدد خاص من مجلته: "الأمة الوسط: مجلة فكرية فصلية."^(١)

وقد انطلقت إدارة الاتحاد في التعامل مع هذه القضية من الحاجة إلى "حركة تجديدية ثورية" في ميدان التعليم الديني الإسلامي؛ ليتمكن هذا التعليم من تحقيق "المشروع الحضاري الإسلامي". لكن الهوة بين هذا المشروع "كما ترسمه القيم والقوانين الدينية وبين الواقع الذي تجري به الحياة اليوم لا يمكن عبورها إلا بحركة تجديدية ثورية في نظام التعليم الشرعي وفي مخرجاته من العلوم الشرعية تغادر فيه هذه العلوم وضع الجمود المنفصل عن الواقع - كما هي عليه في معظمها- إلى وضع آخر يفتح فيه البحث على اجتهاد واسع في تصحيح المفاهيم وتأصيلها واستدعاء القيم الكبرى وتفعيلها، والنزول بها إلى الواقع الذي تجري به الحياة." وبدون ذلك سوف "يستمر الأمر جارياً على نسق التمجيد والاجترار كما في الأكثر من المناسبات الاحتفالية." والثورة المنشودة في التعليم الشرعي لا بد أن تكون ثورة

(١) المركز العالمي للبحوث والاستشارات العلمية. "التعليم الشرعي وسبل ترقيته"، الأمة الوسط: مجلة فكرية فصلية، المركز العالمي للبحوث والاستشارات العلمية التابع للاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، العدد ٧، سبتمبر ٢٠١٧م، (٥٠٤ صفحات).

في المحتوى والمنهج والإجراءات، "تتناول المضامين بالتصحيح والتحرير، وتتناول القيم بالتفعيل، وتتناول كل ذلك بفقّه في التنزيل، استفادة من الكسب العلمي الإنساني الثري في علوم المناهج والعلوم الإنسانية على تنوعها، ... من أجل أن ينتهي التعليم الشرعي بهذه الثورة إلى إضافة حضارية تقدّمها للناس في شأن الإنسان والمجتمع الإنساني ... بما هي قائمة عليه من مخزون قيمي عظيم، كما قدّمت في طورها الأول من إضافة حضارية مشهودة تجلّت علوماً نظرية رائدة كما تجلّت واقعا حضاريا مشهودا." (١)

وقد جرى الكثير من التطوير والتحديث و"التجديد" في واقع المؤسسات التعليمية الدينية التي ورثتها الأمة من قرون سابقة مثل: الأزهر، والزيتونة، والقرويين، وشمل ذلك مباني هذه المؤسسات ومناهجها وبرامجها وأساليبها. ثم إن كثيراً من المؤسسات التي نشأت بعد ذلك للتعليم الديني باسم كليات الشريعة أو الدراسات الإسلامية قد أخذت مسارات مختلفة عن تلك المؤسسات الموروثة، وأصبحت الكلية أو القسم شبيهاً إلى حدّ كبير بالكليات والأقسام الجامعية في كليات وأقسام الآداب والعلوم والاقتصاد وغيرها، ويقع التشابه أحياناً في البرنامج الدراسي للطلاب الذي يحتوي على مواد من كليات وأقسام جامعية أخرى، وفي نظم التقييم والاختبار ومنح الشهادات، ونوعية الكتب الدراسية وأساليب التدريس، وغير ذلك.

مع ذلك، فإن ثمة مجالات متعددة لا تزال مفتوحة للتجديد، منها مثلاً أن مركز الاهتمام في تعليم المواد الدراسية في علوم الدين هو تتبع تاريخ هذه العلوم، فتعليم العقيدة أقرب إلى تتبع نشأة الفرق واختلافاتها ورجالها ومقولاتها. وعم التفسير هو إثبات المأثور مما قاله الأقدمون في آيات القرآن وسوره وأحكامه، وعلوم الفقه تدور حول شخصيات الفقهاء وقواعدهم الفقهية، واجتهاداتهم في بعض المسائل في أزمانهم.

ومنها كذلك أن موضوعات فقه المعاملات لا تزال مفصولة عن المعارف المتاحة في موضوعاتها في الكليات والأقسام الجامعية الأخرى؛ إذ أسهمت جهود المحافظة والتقليد

(١) المرجع السابق، ص ٨-٩.

في التعليم الديني من جهة، وحرص أنظمة التعليم الحديثة على مواكبة العلوم الاجتماعية والإنسانية والطبيعية، كما نشأت وتطورت في الغرب، من جهة أخرى في توليد هوة كبيرة بين المعرفة الاقتصادية في كلية الاقتصاد مثلاً والمعرفة التي يتم تعليمها في فقه المعاملات الاقتصادية في كلية الشريعة. والتجديد المنشود في هذه الحالة هو تطوير فقه المعاملات في كلية الشريعة ليصبح علوماً تُرشد الفكر الاقتصادي والسياسي والتربوي والاجتماعي، والتعاون مع أساتذة هذا الفكر في الكليات والأقسام الجامعية المختلفة للإسهام في إعادة بناء علوم الاقتصاد والسياسة والتربية والاجتماع، انطلاقاً من رؤية العالم الإسلامية وممارسة التحليل النقدي للخبرة التراثية والخبرة المعاصرة في كل علم، وفق منهجية التكامل المعرفي في التفكير والبحث والممارسة، والتخلص من ازدواجية المرجعية المعرفية التي حرص الاستعمار على تكريسها أثناء وجوده في البلاد الإسلامية وبعد رحيله عنها.

وحتى في مجال تعليم العلوم الإسلامية لا تزال بعض القضايا الفقهية تعرض كما كانت تعرض في كتب الفقه القديمة بما ورد فيها من خلافات يلزم التجديد في فهمها وعرضها وتجاوزها والتجديد في مسائلها المعاصرة. ولا شك في أنّ الدعوة إلى إعادة النظر هذه أخذت تتزايد في جهود علماء الأزهر وغيرهم، فقد دعا شيخ الأزهر محمود شلتوت في مجال الزكاة مثلاً إلى التجديد في تناول قضاياها الكثيرة بصورة تعطيها حقها في الفهم المعاصر، ودعا إلى "المسارعة إلى إعادة النظر فيما أثر عن الأئمة من موضوعات الخلاف التي أخشى أن تمس أصل هذه الفريضة، ويكون ذلك النظر الجديد على أساس الهدف الذي قصده القرآن من افتراضها، وجعلها واجباً دينياً".^(١)

ويؤكد القرضاوي الحاجة إلى الكتابة في فقه الزكاة من جديد؛ لأنّ "مادة البحث المتعلقة بالزكاة غزيرة وموفرة بلا ريب، ولكن يلاحظ على هذه المادة أمور: أنها كُتبت بلسان غير لسان عصرنا، من حيث العرض والأسلوب والتقسيم والمصطلحات والتقديرات... كما يجب ترجمة المعايير والتقديرات القديمة إلى مقاييس زمننا، ليتمكن فهمها وتطبيقها... وأنها

(١) شلتوت، محمود. الإسلام عقيدة وشريعة، القاهرة: دار الشروق، ط ١٨، ٢٠٠١م، ص ٩٨.

بقدر غزارتها حافلة بالاختلافات بين المذاهب.. وفي داخل كل مذهب... وأن هناك أموراً جددت في عصرنا لم تكن معروفة في عصور الاجتهاد الفقهي... وأنها لم تُعط عناية كبيرة لتجلية الأهداف والمقاصد الإنسانية والاجتماعية المنوطة بهذه الفريضة... لغلبة الطابع التعبدي عليها.^(١) مع العلم بأنها "تعد في الحقيقة جزءاً من نظام الإسلام المالي والاجتماعي، ومن هنا ذكرت في كتب السياسة الشرعية والمالية"^(٢) وقد تحدث القرضاوي عن كتابه "فقه الزكاة" والاستقبال الذي لقيه في بلدان العالم الإسلامي، لما فيه من اجتهادات، لم يؤخذ بها جميعها "نظراً لغلبة الطابع المذهبي على الفقه السائد إلى اليوم. ولا ريب في أن الاجتهادات الجديدة لا تتقبل بسهولة في مجتمعات مثل مجتمعاتنا، وتحتاج إلى زمن كي تثبت وجودها، ويكثر أنصارها. وكم من اجتهادات رفضت وعتت من الشذوذ المرذود حتى جاء زمن أصبح فيه محور الإصلاح والتجديد، كما رأينا في آراء شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه العلامة ابن القيم."^(٣) وكما هو متوقع في أبواب الاجتهاد والتجديد، فإن القرضاوي ذكر أن الطبعة الخامسة والعشرين من الكتاب التي صدرت عن مكتبة وهبة في القاهرة عام ٢٠٠٦م، تضمنت إعادة النظر فيما ورد في الكتاب عن زكاة الأسهم في الشركات المساهمة؛ إذ قال: "فقد كان لي رأي قديم هو الذي سجلته في الكتاب، ثم تغير رأيي منذ سنوات إلى رأي جديد التزمت بالإفتاء به، وهو ما رأيت إضافته إلى هذه الطبعة في موضعه."^(٤)

ونحن حين نذكر هذين المثالين من الدعوة إلى التجديد ومن مارسوا هذا التجديد نجد أن كلاً من المؤلفين المذكورين تأثر بالظروف التي كانت محفّزةً بالزمن الذي كتب فيه كتابه، ولو كتبه الآن فسوف يتخلّى عن التعبيرات التي كانت تقتضيها ظروفها، فمثلاً يؤكد الشيخ شلتوت أن الزكاة تحقق من الاشتراكية ما لا يدعيه الاشتراكيون، ويتحدث القرضاوي

(١) القرضاوي، يوسف. فقه الزكاة، بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، ط٢٥، ٢٠٠٦م، ج١، ص٨-٩.

(٢) المرجع السابق ص ٢٠.

(٣) المرجع السابق، ص ١٨.

(٤) المرجع السابق ص ٣.

عن انقسام الأمة في التبعية للمعسكر الرأسمالي الغربي والاشتراكي الشرقي، ولم يعد الآن للمعسكر الاشتراكي وجود.

وتواصل دعوة العلماء المعاصرين إلى التجديد في العلوم الدينية "الإسلامية" في مجالاتها المختلفة، مع بيان الاتجاهات المختلفة المعنوية برصد مظاهر الأزمة التي تمر بها العلوم الإسلامية سواءً في مجال التعليم العام أو في التعليم الجامعي، وتجليات هذه الأزمة ودواعي إصلاحها.^(١) وتتضمن الدعوة إلى إصلاح التعليم الديني أحياناً اهتماماً بموضوع واحد من موضوعات هذا التعليم، ومن ذلك ما قدمه د. محمود السرتاوي حديثاً من اجتهادات تقتضي "التجديد في الدراسات الإسلامية: حقل الفقه وأصوله والسياسة الشرعية"^(٢) وقد لاحظ السرتاوي أننا "لم نشهد تغيراً كبيراً في مناهج وكتب الدراسات الإسلامية، وإلى عهد قريب والكتب التي يدرس طلبة علوم الشريعة منها بصفة عامة وفي الفقه خاصة لا زالت هي الكتب التي كتبت منذ قرون، وعلى الفقه المذهبي، ولا تتضمن القضايا المعاصرة. أضف إلى ذلك أن الكثير من المصطلحات والموضوعات هي من العصور السابقة.... هذا بالإضافة إلى موضوعات فرضها الواقع المعاصر ولا تجد لها ذكراً في تلك المؤلفات." وقدم الباحث عدداً من الاجتهادات في التطبيق المعاصر لعدد من القضايا المتنوعة في مجالات الزكاة والأسرة والعلاقات الدولية.^(٣)

ويقرر الأمين العام للاتحاد العالمي لعلماء المسلمين أن "معظم العلماء المعاصرين" يرون: "أن المدارس والمعاهد الدينية بحاجة إلى التجديد والتطوير؛ وذلك لأن من سنن الله تعالى أن الأنشطة الإنسانية تحتاج دائماً إلى ذلك. وتلك سنة الله تعالى في هذا الكون من أن

(١) الصمدي، خالد. وحللي، عبد الرحمن. أزمة التعليم الديني في العالم الإسلامي، سلسلة حوارات لقرن جديد، بيروت: دار الفكر المعاصر، ط ١، ٢٠٠٧م. (الكتاب بحثان تناول الأول أزمة التعليم الديني في التعليم العام، وتناول الثاني أزمة التعليم الديني الجامعي).

(٢) السرتاوي، محمود علي. "التجديد في الدراسات الإسلامية: حقل الفقه وأصوله، والسياسة الشرعية"، بحث قُدم في المؤتمر العلمي الرابع لهيئة علماء العراق بعنوان "التجديد في الدراسات الإسلامية، مفهومه، مقاصده، ضوابطه، تطبيقاته" المنعقد في استانبول/ تركيا في ٢٤-٢٧ يونيو/ حزيران ٢٠٠٢م.

(٣) المرجع السابق، ص ٤-٥.

مَنْ توقف عند حدّ معين فقد تأخر؛ لأن الشعوب والأمم والأحرى تتقدم ولا تتوقف، فقد بلغت شأواً كبيراً في التقدم العلمي والتقني والصناعي والحضاري، وأمتنا ليست متوقفة بل هي متأخرة، لذلك يجب عليها أن تتحرك في جميع الجبهات نحو التقدم العلمي الذي هو مفتاح لكل أنواع التقدم." ويذكر المؤلف أمثلة على حاجة العلوم الإسلامية المختلفة؛ من تفسير القرآن الكريم، وعلم الحديث الشريف وعلم أصول الفقه، إلى التحليل والتأصيل بدلاً من الاقتصار على رواية آراء السابقين ونقلها، وسرد الأحداث والتأريخ بدلاً من استخلاص العبر والسنن.^(١)

ومن أهم مجالات التجديد التي تناولها بعض الباحثين المجال الذي يربط مفهوم الاجتهاد بقضية الإصلاح الإسلامي العام، وموقع المناهج التعليمية الجامعية فيه، ولا سيما في تكامل تعليم العلوم الإسلامية مع العلوم الأخرى. وفي هذا المجال يتناول إبراهيم الزين هذا الموضوع من خلال تجربة الجامعة الإسلامية العالمية، التي كان له إسهام شخصي فيها. وقد ورد ذلك ضمن كتاب من تأليف جماعي بعنوان "نحو إعادة بناء الدراسات الإسلامية". فقد شارك إبراهيم الزين في هذا الكتاب بفصل بعنوان: "قضايا تدريس الإسلام في الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا: تأملات وتوصيات عملية في إصلاح مناهج العلوم الإسلامية والإنسانية."^(٢)

ينطلق الباحث من تأكيده أن "همّ إصلاح مناهج التعليم في العالم الإسلامي قد ارتبط بمفاهيم التجديد. وفي كلّ دورة من دورات هذا التجديد التي تترى على الأمة يكون ثمة حافز لإنجاز هذا التجديد،...، وينعكس هذا التجديد في مناهج التعليم وفي بنيات النظم التعليمية وربّما أدّى إلى إنجاز علوم جديدة". وهو في هذا يؤكد الأهمية المترتبة على النظر في قضايا إصلاح مناهج تعليم العلوم الإسلامية في إطار مفهوم التجديد، ولا سيما حين

(١) القره داغي، علي محيي الدين. الارتقاء من مقاصد الشريعة إلى المنظومة المقاصدية، إستانبول: دار الأصاله للنشر والتوزيع، ٢٠٢٣، ص ٢٢١-٢٣٠.

(٢) الزين، إبراهيم. "قضايا تدريس الإسلام في الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا: تأملات وتوصيات عملية في إصلاح مناهج العلوم الإسلامية والإنسانية"، في: نحو إعادة بناء الدراسات الإسلامية، تحرير: رضوان السيد وساري حنفي وبلال الأرفه لي، بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، (١٤٤١هـ/٢٠١٩م)، ص ٣١٥-٣٤٥.

يكون الحديث عن تجربة محددة كان الباحث جزءاً منها. ويحاول الباحث أن يوظف قراءته لابن خلدون في مجال التأريخ للعلوم الإسلامية في زمانه، فقادته تأملاته لواقع تلك العلوم وتصنيفها وصلتها بالعلوم الأخرى إلى اكتشاف علم جديد كان في الأصل شيئاً من فلسفة التاريخ، ولكنه أصبح علماً متميزاً سماه علم الاجتماع البشري، أو علم العمران.

ولأن الخبرة التجديدية التي يشير إليها الباحث هي ما تم إنجازه في الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا، فقد تحدث عن تاريخ التعليم الإسلامي في ماليزيا بوصفها جزءاً من شعوب أرخبيل الملايو. ثم تحدث بقدر من التفصيل عن نشأة الجامعة المذكورة، وما أسهم به كل من الفاروقي في علاقته برئيس وزراء ماليزيا محاضر محمد ورئيس حركة الشباب الماليزي أنور إبراهيم وحثهما على التعاون، وما أسهم فيه عبد الحميد أبو سليمان حين كان الأمين العام للندوة العالمية للشباب الإسلامي في علاقته بأنور إبراهيم حين كان ممثل الندوة في ماليزيا، بالإضافة إلى الرؤية التي قدمها محمد كمال حسن لإصلاح التعليم الإسلامي الجامعي، ثم ما تم من إعادة تأسيس الجامعة عام ١٩٨٨م، على أساس مشروع إسلامية المعرفة، وتكليف عبد الحميد أبو سليمان برئاسة الجامعة، الذي تمكن من حشد كثير من خبرات المعهد العالمي للفكر الإسلامي لتطوير الجامعة.

ويشير إلى أن أبرز ملامح التجديد التعليمي الذي تم في الجامعة هو إنشاء "كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية" لتنفيذ نظام تعليمي إسلامي في إطار المفهوم الحديث للجامعة، من نظام الفصول والساعات المعتمدة، والسعي في مناهج التعليم إلى حل مشكلات حقيقة في المجتمعات المسلمة، ثم التوسع في إنشاء كليات وبرامج في جميع التخصصات العلمية والمهنية، وفتح برامج الدراسات العليا. واعتماد مبدأ التكامل المعرفي في كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، حيث يكون التعليم الإسلامي جزءاً من برامج التعليم في كل التخصصات، ومبدأ التخصص المزدوج الذي يمكن خريج الجامعة أن يعمل في تخصص العلوم الإسلامية أو تخصص في علم من العلوم الإنسانية الحديثة. إضافة إلى شحن بيئة الجامعة بمنظومة القيم والأخلاق الإسلامية، واعتماد لغتين للجامعة غير اللغة الوطنية في ماليزيا، وهي العربية والإنجليزية.

وقد فصل الباحث الأثر الذي تركته أفكار كل من الفاروقي وطه العلواني وعبد الحميد أبو سليمان، في بناء مجموعة من مبادئ المنهجية الإسلامية القائمة على رؤية العالم التوحيدية والجمع بين قراءة الوحي وقراءة الكون، وبناء مظلة مقاصد الشريعة لتجاوز كونها جزءاً من أصول الفقه أو علماً متخصصاً بذاته أو إطاراً لمجال القيم، بحيث أصبحت المقاصد عنصراً في المقررات الدراسية للعلوم الإنسانية؛ لإيجاد نسق قيمي للنظر إلى القيم في المستوى الديني والاجتماعي والسياسي والاقتصادي للفرد والمجتمع والأمة والإنسانية.

ولفت الباحث النظر إلى التحديات التعليمية التي واجهت ولا تزال هذه التجربة في التعليم الجامعي الإسلامي، وأن نجاحها يتطلب أن يوضع: "في الحسبان ... أن يستمر (هذا النظام) بصورة إيجابية تعتمد على التخطيط العلمي الطويل الأمد، لبلوغ هذه الغايات المهمة في إصلاح العلوم الإسلامية في صلتها بالعلوم الإنسانية، وليكون ذلك الإصلاح فاتحة لإنشاء علوم جديدة تتجاوز هذه القسمة العلمية التي أحدثها تيار التنوير في أوروبا." ويؤكد الباحث أن الإصلاح الذي تمثل في تجربة كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، لا بد أن يتوسع "إلى إصلاح جديد، وذلك معنى أصيل في مفهوم التجديد والإصلاح في الإسلام وعلومه."^(١)

ولا ينسى الباحث أن ينوّه بإسهامات تلاميذ الفاروقي في أثناء عملهم في الجامعة، ولا ينسى كذلك شخصية من سمّاه: "المنافس لهذه التجربة في ماليزيا هو سيد نقيب العطاس... فقد أسهم ذلك بنصيب وافر في تطوير فكرة التكامل المعرفي في الإطار المؤسسي."^(٢)

ومن موضوعات التجديد المنشودة كذلك، تطوير بيئة التعليم والعلاقات بين فئات هذه البيئة من أساتذة وطلبة وكوادر إدارية، بحيث تسود أخلاق العلم والتعلم والتعليم بين الجميع، وإعادة الاعتبار للقيم والأخلاق والفضائل في التدين أو السلوك الديني الذي يقوم على تزكية القلب والعقل والسلوك في حياة الفرد والأمة.

(١) الزين، "فضايا تدريس الإسلام في الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا: تأملات وتوصيات عملية في إصلاح مناهج العلوم الإسلامية والإنسانية"، مرجع سابق، ص ٣٣٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٤٣.

١ - التجديد في علم أصول الفقه:

نعيد التنويه هنا إلى أنّ الحديث عن التجديد في علم من العلوم لا يبتعد عن التجديد الفكري، الذي يضع العلم موضوع العمل والممارسة في حياة الفرد والمجتمع والأمة. ونخص علم أصول الفقه بهذا التنويه؛ لمكانته في منهجية التفكير الإسلامي عموماً، ولما له من صلة وثيقة بسائر العلوم الأخرى؛ فالتجديد فيه يمكن أن يقود إلى التجديد في العلوم الأخرى. وفي هذا المجال يقول أحد علماء الأصول: "تجديد علم أصول الفقه، أو التجديد فيه، إنّها هو عمل علمي فكري، يحق لكل صاحب علم وفكر أن يشتغل به، ويسهم فيه، على قدر علمه وفكره وتمكنه."^(١)

ويؤكد العلماء أنّ الاجتهاد هو أداة التجديد والسبيل إليه، ومن ثم فالاجتهاد هو أهم الموضوعات التي تحتاج فيها الأمة الإسلامية إلى تكوين العقلية الاجتهادية الضرورية لممارسة عمليات استنباط الأحكام الشرعية وتنزيلها على واقع حياة الناس؛ كيما تتحقق المقاصد التي أرادها الله لمصالح الناس في الدنيا والآخرة. والاجتهاد من أهم أبواب أصول الفقه؛ لأنه السبيل إلى التعامل مع مصادر الأحكام الشرعية، وأقسامها، وطرق استنباطها، والاجتهاد في تطبيقها والإفتاء بها. وقد أدّى التوسع في دراسة بعض مباحث أصول الفقه إلى أن تصبح علوماً مستقلة، كما في مبحث المقاصد، تحتاج إلى مزيد من التجديد للتعامل مع الحياة المعاصرة وما اقتضته من علوم طبيعية وتطبيقية واجتماعية.

ولا يبدو أنّ علم أصول الفقه من العلوم التي نضجت حتى لم تعد ثمة حاجة إلى التجديد فيها، ليس بصفته علماً من علوم الشريعة وحسب؛ وإنما لأنه علمٌ يضبط سائر علوم الشريعة، بل إنّ: "تاريخ علم أصول الفقه من ولادته إلى الآن حافلٌ بالتطوير والتجديد، حتى إنّ ما تعدّ فترة جهود وركود وعقم، فإنها لم تخل من مجددين ومبادرات تجديدية لهذا العلم... ثم لم

(١) الريبوني، أحمد عبد السلام (مشرّف ومحرر). التجديد الأصولي: نحو صياغة تجديدية لعلم أصول الفقه، هرنندن:

المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٤م، ص ١٤.

تلبث دعوات التجديد ومحاولاته أن كثرت وارتفعت أصواتها في هذا العصر،^(١) وربما كان أكثر ما جرى تتبعه في التجديد هو ما كان يختص بعلم أصول الفقه. وإنّ التنقيح الذي قام به الشاطبي في الموافقات هو نوع مهم من التجديد حين أخرج من علم الأصول مسائل كثيرة رأى أنها لا ينبغي عليها عمل.

فعلم أصول الفقه هو القانون الذي يضبط عملية استنباط الأحكام الشرعية وتنزيلها على الوقائع والمستجدات واستلهاهم مقاصدها في تحقيق المصالح ودرء المفاسد. وقد كتب كثيرون في مناقب الإمام الشافعي قديماً وحديثاً مع التنويه بالقيمة الكبيرة لما قام به من تجديد حين أسس ما عدّ بعد ذلك علم أصول الفقه. ونختار أن نُشير إلى ما ذكره الإمام فخر الدين الرازي عن مكانة هذا العلم الجديد، حين ذكر أنّ وظيفة علم أصول الفقه في ضبط علوم الشريعة مثل وظيفة علم منطق أرسطو في ضبط العلوم العقلية، ومثل علم العروض الذي أنشأه الخليل بن أحمد في ضبط مسائل الشعر العربي. ثم قال: "فكذلك ها هنا: كانوا قبل الإمام الشافعي يتكلمون في مسائل الفقه، ويعترضون ويستدلّون، ولكن ما كان لهم قانون كلي يُرجع إليه في معرفة الدلائل الشرعية، وفي كيفية معارضاتها وترجيحاتها، فاستنبت لهم الشافعي علم أصول الفقه، ووضع للخلق قانوناً كلياً يُرجع إليه في معرفة مراتب أدلة الشرع."^(٢)

وقد اجتهد المعهد العالمي للفكر الإسلامي في النظر في مسألة التجديد في أصول الفقه وأن يكون هذا الاجتهاد عمل فريق من أهل التخصص في الموضوع، وأصحاب الخبرة في التعامل معه بحثاً وتدریساً، فأوكل هذه المهمة إلى عالم أصولي مقاصدي ليشرف على هذا العمل والاستعانة بفريق من ثلاثة عشر باحثاً. وقد أورد المشرف على المشروع ومحرر أعماله دواعي القيام بمهمة التجديد في علم أصول الفقه في ثلاثة أمور هي: الانتقال من التحدث

(١) الريسوني، التجديد في أصول الفقه، مرجع سابق. ص ١٤.

(٢) فخر الدين الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين (توفي: ٦٠٦هـ). مناقب الإمام الشافعي، تحقيق: أحمد حجازي السقا، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ط١، ١٩٨٦م، ص ١٥٦-١٥٧.

عن تجديد هذا العلم إلى ممارسته، وتجاوز المضامين التجديدية الجزئية والفردية التي حدثت حتى الآن والقيام بخطوة ارتيادية للتجديد الأصولي تتصف بالتناسق والتكامل والانتظام وتكون أنموذجاً للتجديد المنشود، ومعالجة ظاهرة انحسار الأثر العلمي القيادي لهذا العلم واستعادة مكانته ووظائفه التي لا يضطلع بها غيره، بوصفه قائداً موجهاً لمنهجية التفكير الإسلامي.^(١)

وجاءت مادة الكتاب نتيجة العمل الجماعي وجهداً فكرياً يتّصف بالأصالة، ومبادرةً علمية وعملية متميزة، بالمقارنة بغيرها من الأعمال التي يقوم بها مؤلف واحد، لغرض تعليمي محدد أو أطروحة جامعية يتعلم فيها الطالب شيئاً من أصول البحث. كما جاءت هذه المادة صقلاً لتقديم النافع من تراث علمائنا الأوائل، وإضافة للتجديد المفيد من المسائل العلمية التي تُعلي صرح هذا العلم؛ ليستعيد وظيفته المرجعية قائداً موجهاً لمنهجية التفكير الإسلامي، وأداة لتحقيق الوحدة المنهجية، والتقارب الفكري والمذهبي لأبناء الأمة، وضابطاً للعلوم الإسلامية الأخرى. وخلافاً لما عهدته كثير من الكتابات في موضوع التجديد الأصولي من تركيزها على التأصيل النظري للتجديد وضرورته وشروطه ومزاياه، والجدل مع الآراء المخالفة والرد عليها، فقد امتاز هذا الكتاب بما يزره به من الأمثلة التوضيحية والتطبيقية الحقيقية؛ من النص والواقع، والأمل أن يكون مفيداً لشتى التخصصات العلمية والوظائف العملية في مجالات علوم الشريعة وتعليمها والبحث فيها، إضافة إلى أهميته في ترشيد الفكر القانوني والسياسي والاقتصادي وغيرها.

ومع كل ذلك فإن الكتاب لا يُعد خاتمة النظر والبحث والاجتهاد والتجديد في علم أصول الفقه بقدر ما هو فاتحة للتجديد الفعلي لهذا العلم، وقد عبّر الكتاب عن هذا التوجه بالعنوان الفرعي للكتاب الذي يتضمن كلمة "نحو" صياغة تجديدية لعمل أصول الفقه. لتأكيد الدعوة لمواصلة الجهد في هذا الشأن.

(١) الريسوني، التجديد في أصول الفقه، مرجع سابق، ص ١٣-٢٠.

٢ - التجديد في علم المقاصد:

ويفتح الحديث عن علم أصول الفقه الباب على الحديث عن مقاصد الشريعة؛ إذ نشأت فكرة المقاصد في صورة مبحث من مباحث الأصول يختص بمفهوم القياس وتقسيم العلة بحسب قصد الشارع، وتوسّع الشاطبي في الحديث عن المقاصد، بصورة اعتبرت تأسيساً لما رآه ابن عاشور علماً جديداً منفصلاً عن الأصول، ولكنه شديد الاتصال به، إلى الحد الذي يلزم فيه الحرص على التكامل بين الأصول والمقاصد ضمن علم الأخلاق، كما يرى طه عبد الرحمن،^(١) والاستدلال الفقهي الأصيل هو القائم على مقاصد الشريعة، كما يقول الحسني.^(٢)

لقد جرى الحديث عن مقاصد الشريعة في الغالب بوصفه مبحثاً من مباحث الفقه وأصول الفقه، لكن التأمل في مقاصد هذا المبحث بعد أن جرى التعامل معه بوصفه علماً مستقلاً، يتطلب أن يعد مرجعية أساسية للاجتهد والتجديد في قضايا الفكر الإسلامي في سائر جوانب الحياة الإسلامية، فليس في الإسلام حكمٌ شرعيٌّ في أي جانب من هذه الجوانب لا مقصد له. وقد لاحظنا أنّ الشاطبي في الموافقات تحدث عن كثير من مسائل التعليم، بما في ذلك مادة التعليم وهي العلم، والمعلم وأساليبه التعليمية، والمتعلم وآدابه،^(٣) ولاحظنا أنّ الطاهر بن عاشور في "أليس الصبح بقريب" تعامل مع المقاصد بوصفها مرجعية لإصلاح العلوم والتعليم.^(٤) وأوضح وصفي عاشور أنّ المقاصد مظلة واسعة تنطلق تحتها

(١) عبد الرحمن، طه. تجديد المنهج، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣م، ص ١٠٣.

(٢) الحسني، إسماعيل. نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، هرنان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ١٩٩٥م، ص ٤٣٣.

(٣) الشاطبي، أبو موسى إبراهيم بن موسى (توفي: ٧٩٠هـ). الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: عبد الله دراز، بيروت: دار الكتب العلمية، طبعة في مجلد واحد، (١٤٢٥هـ / ٢٠٠٤م). انظر مقدمات المؤلف: من المقدمة الثامنة إلى المقدمة الثانية عشرة، ص ٤٠-٦٢.

(٤) ابن عاشور، محمد الطاهر (توفي: ١٣٩٣هـ). أليس الصبح بقريب؟ التعليم العربي الإسلامي: دراسة تاريخية وآراء إصلاحية، تونس والقاهرة: دار ابن سحنون ودار السلام، ٢٠٠٦م، ص ١٥٠-١٥٢.

حركة الاجتهاد والتجديد انطلاقة رحبية تأخذ مداها لتحتضن كل جديد... (و) أن هذه المظلة الكبرى التي تمثل ساحة واسعة للمجتهد المعاصر تتكون -بداية تكوينها- من مقاصد الأحكام الفقهية التي تعتبر مهاداً لتكوين المقاصد الخاصة، وتكونان -بدورهما- المقاصد الكلية والمفاهيم التأسيسية والمقاصد العالية التي تركز عليها عملية التجديد الفكري في النسق الإسلامي العام". وبذلك يكون مفهوم المقاصد أقرب إلى أن يكون مرجعية في عمل العقل المسلم، في الجمع بين "هداية النقل ودراية العقل؛ لصياغة التصورات الفكرية، واستنباط الأحكام العملية". وهذا يقتضي كون النظر المقاصدي صالحاً لإحداث الفاعلية والتجديد، ومركزاً أساسياً في صناعة تنمية دائمة ونهضة إسلامية شاملة.^(١)

ونختار أن نُشير بشيء من التنويه إلى واحد من موضوعات التعليم الديني تكرر الحديث عن ضرورة التجديد فيه، وهو موضوع المقاصد، سواءً قصد بالمفهوم مقاصد الشريعة أو مقاصد الإسلام أو مقاصد القرآن أو مقاصد المكلفين أو غير ذلك. كثيرٌ من الدراسات التي تحدّثت عن تفعيل المقاصد في المجال التعليمي كانت تصرفُ جهداً كبيراً في عرض معنى المقاصد وأهميتها في العلوم الشرعية، وضرورتها للفقهاء والمجتهد، مع التركيز على مقاصد الأحكام الشرعية في العبادات والمعاملات. وقد تبع ذلك حديثٌ عن فائدة العلم بالمقاصد وضرورتها، ويأتي الحديث أخيراً عن تفعيل المقاصد في العمل التربوي، والطرائق المقترحة لتضمين العلم.^(٢)

وحتى حين يُعرّف الباحث مصطلح "تفعيل" المقاصد الشرعية في المناهج الدراسية، بقوله: إنَّ هذا التفعيل هو "كيفية بثّ هذه المقاصد في المناهج المختلفة في المواد الدراسية

(١) أبو زيد، وصفي عاشور. مقاصد الأحكام الفقهية: تاريخها ووظائفها التربوية والدعوية، الكويت: روافد (الإصدار ٥٦)، ٢٠١٢م، ص ١١٦-١١٧.

(٢) بولوز، محمد. "مقاصد الشريعة وأهدافها وكيفية تفعيلها في المناهج الدراسية"، مجلة أصول الدين، الجامعة الأسمرية الإسلامية - ليبيا، العدد (٢)، ٢٠١٧م، ص ١٦٨-٢٤٦. انظر كذلك:
- الأرجواني، حمزة أبو فارس. "مقاصد الشريعة وأهدافها وكيفية تفعيلها في المناهج الدراسية"، مجلة أصول الدين، الجامعة الأسمرية الإسلامية - ليبيا، العدد (٢)، ٢٠١٧م، ص ١٢٠-١٣٩.

للمرحلة الأساسية والمتوسطة، من حيث تأطيرها لمختلف المواد المدرّسة، واختيار الملائم منها لكل مادة،^(١) فإنّ الباحث يكون معنّياً بتدريس المواد الدينية، وكيفية توزيع مباحث المقاصد فيها.

وتأتي أهمية الحديث عن تفعيل المقاصد التربوية، من ملاحظتنا للقصور في المفهوم الشائع للتفعيل في بعض الكتابات المعاصرة؛ ذلك أنّ الوعي بحداثة الاهتمام بموضوع المقاصد، ولفت الانتباه إليه بوصفه من قضايا التجديد في دراسة العلوم الدينية، رافقه دعوة إلى تعليم هذا الموضوع، وتقديمه في عدد من المستويات ضمن مراحل التعليم العام والجامعي. فهذا النوع من التفعيل لا يتجاوز كونه تقديم مادة دراسية جديدة، تضاف إلى المواد الأخرى.

ونحن هنا لا نقلل من أهمية هذا المفهوم، وضرورة تأكيده في المناهج التعليمية، ولكنّه -في نهاية المطاف- تعليمٌ للمقاصد بوصفه موضوعاً للدراسة. وقد يصل مفهوم "التفعيل" إلى مستوى أكثر تقدماً عند الدعوة إلى الانتقال من تعليم الموضوعات المختلفة في العلوم الدينية، ولا سيما الأحكام الفقهية في مجال العبادات والمعاملات بالطريقة التقليدية وطرق استنباطها أو الاستدلال لها، إلى تعليم هذه الأحكام الفقهية مع بيان مقاصدها، وما يحتفُّ بها من حكمٍ وعللٍ وأسبابٍ. ومن المؤكّد كذلك أنّ هذا المفهوم الثاني له وجاهته وضرورته؛ إذ إنّّه يتعامل مع موضوع المقاصد بوصفه منهجاً في التعليم.

فهل نستطيع أن نتقدّم خطوةً أخرى في التجديد الذي يختص بمفهوم "تفعيل المقاصد التربوية والتعليمية"، بالنظر إلى المقاصد، أو الغايات، أو الأهداف التربوية ذات الصلة المباشرة بشخصية الإنسان الذي نستهدفه في العمل التربوي، والعلوم التي يلزم أن يكتسبها هذا الإنسان، والصورة التي يتجلّى فيها سلوك هذا الإنسان، في الواقع العملي، والحياة الاجتماعية، والحالة الحضارية للمجتمع الذي نمارس من أجله تفعيل المقاصد التربوية؟

(١) بولوز، "مقاصد الشريعة وأهدافها وكيفية تفعيلها في المناهج الدراسية"، مرجع سابق، ص ١٨٠.

إنَّ المقاصد التربوية التي نتحدّث عنها هي المقاصد القرآنية التي تتصل اتصالاً مباشراً بالقضايا التربوية التي نبتغي لها حكماً، والحكم هنا لا يقتصر على تقديم الفتوى بها يجوز وما لا يجوز أن نفعله في مسألة تربوية، وإنّما هو إقامة الصلة بين المقاصد القرآنية والحالة التربوية في مجتمعاتنا الإسلامية؛ في جميع أركان هذه الحالة التربوية، وما تستند إليه من فلسفة ونُظْم وبرامج ومناهج، وما تتصف به حالة المُعَيَّنِين بالتربية في مستوياتهم الإدارية المختلفة، وما ينعكس من كل ذلك على حالة الإنسان الذي تخرّجه مؤسسات التربية. وتفعيل المقاصد التربوية هنا يبدأ بصياغة الرؤية التربوية الإصلاحية، التي تفعل مهمة التربية في الإصلاح والتغيير والنهوض الحضاري للمجتمع. ومَن يستطيع صياغة هذه الرؤية غير الفقيه المقاصدي التربوي؟!!

وتمثّل أبرز مشكلات التعليم الديني في أنّ كثيراً من ممارساته يجري توارثها من أزمان سابقة، ويجري نقلها من مكان إلى آخر دون التكيّف مع ظروف المكان الجديد. ومن ثمّ، فلا نجد عند الممارسين صوراً مختلفة عمّا ألفوه مكتوباً، أو خبروه في حياتهم التعليمية التي تتصف بقدر كبير من المحافظة والتقليد ومقاومة التجديد.

ثالثاً: التجديد في الفكر السياسي الإسلامي

سياق الحديث عن التجديد في الفكر السياسي الإسلامي في هذا المقام لا يتسع للتفصيل في مراجعة ما كُتب عن الموضوع، قديماً وحديثاً، من كتب متخصصة، وما يقدم في الجامعات من أطروحات، وما ينشر من بحوث في المجلات، وما يقدم من عروض في المؤتمرات، وما تتضمنه الجرائد والمواقع من مقالات، وما يكون في كل ذلك من جهود التحليل والتقويم. وبعض الباحثين كانوا يقومون بمراجعة ما كتب غيرهم في هذا المجال. ولذلك نكتفي في هذا المقام من بعض الإشارات إلى الأطر المرجعية التي استندت إليها هذه الأعمال، وإلى أمثلة على الاختلاف في الاجتهادات التي توصلت إليها، ومن ثم أهمية التواصل والاستمرار في الاهتمام بتطوير الاجتهاد والتجديد في الفكر السياسي الإسلامي؛ لتيسير ما يلزم من الرؤى والتصورات التي تقود إلى ممارسات رائدة في العمل السياسي الإسلامي.

وتتداخل في الحديث عن الفكر السياسي في الرؤية الإسلامية ثلاث مرجعيات مهمة، أولها: النصوص الأصلية في القرآن الكريم والسنة النبوية وما جرى استنباطه منها من أحكام شرعية حول نظام الحكم والدولة ومستويات المسؤولية في الحكم، ونجد ذلك مفصلاً في كتب الفقه. والمرجعية الثانية هي التجربة التاريخية في الحكم من زمن النبوة والخلافة الراشدة وما بعدها حتى نهاية الدولة العثمانية، وكيف تمت الممارسة العملية التزاماً بالأحكام الشرعية، أو تجاوزاً كلياً أو جزئياً لها، ونجد ذلك عادة في كتب السيرة والتاريخ. أما المرجعية الثالثة فهي الخبرة السياسية في تاريخ الشعوب والأمم، وما انتهت إليه في الواقع المعاصر، ونجد ذلك في الدراسات المتخصصة في العلوم السياسية والعلاقات الدولية.

وتنطلق بعض الكتابات الخاصة بالفكر السياسي الإسلامي، في بيان معنى السياسة، من أحداث السيرة النبوية، وما كان يقوم به رسول الله ﷺ من ممارسات وما يتخذ من قرارات، بحكم موقعه مبلغاً عن ربه سبحانه، وبحكم ما يُوحى إليه أو يجتهد له من أساليب التعامل مع أصحابه في إدارة شؤونهم الدينية والدنيوية، بما في ذلك تقليب النظر في الأمور والتشاور فيما يلزمها، حتى سمح عهد النبوة بالقول إن طبيعة الرسالة الإسلامية في نصوصها وفي ممارسة الرسول ﷺ لها لا تدع مجالاً للشك في أن الإسلام دولة، يُقام فيها الدين بعقائده وتشريعاته وأخلاقه. وتتردد في ذلك مقولة أبي حامد الغزالي: "والمملك والدين توأمان فالدين أصل والسلطان حارس، وما لا أصل له فمهذوم، وما لا حارس له فضائع."^(١)

لكن مسيرة التاريخ الإسلامي شهدت خلافاً واضحاً في الفقه السياسي نتيجة استبداد الحكام بالسلطة، وعزل العلماء أو انعزالهم عن النظر في مسائل الحكم، والانشغال بتطوير الفقه في سائر المسائل الأخرى. ولجأ بعض العلماء إلى الركون إلى ما ورد في بعض الأحاديث النبوية عن انتقاض عروة الحكم في الإسلام، وانتقال الحكم من الخلافة إلى الحكم العضوض ثم الحكم الجبري، باعتبار ذلك من الأقدار التي كان لا بد أن تحدث، وأن النبي ﷺ قد تنبأ بها. وتضخم الفقه تضخماً كبيراً في مجال العبادات، وإلى حد أقل في مجال الأحوال

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين، مرجع سابق، ج ١، ص ١٧.

الشخصية وبعض المعاملات، وتقلص الاهتمام بشؤون الحكم والسياسة. "واستمرت كتب أصول الفقه خالية من أي ذكر للسياسة والسلطان، وانحصر التدين السياسي في وجود حاكم مسلم، أو خليفة يرتبط الناس به بشكل من أشكال التعلق الديني مهما كان مصدر سلطته ونهجه في الحكم، وأصبح المغزى الوحيد للدين في الإطار السياسي هو استشعار الذاتية السياسية الإسلامية في وجه العالم غير المسلم، خاصة في ثغور الجهاد... فلئن صدق عندئذ شعور المسلمين بكيانهم الديني المحلي أو بانتمائهم للأمة الإسلامية، فقد خلا الكيان الإسلامي الداخلي -إلا قليلاً- من مواقف سياسية منطلقة من فقه ودين."^(١)

وربما يكون في النص السابق بعض المبالغة التي يلجأ إليها أهل الاختصاص والاهتمام السياسي، لإبراز أهمية الموضوع، لكننا في هذا المقام لا نقلل من أهمية ما كتب في مجال الفقه السياسي في مدونات التراث الإسلامي. فقد عرف التراث الإسلامي كثيراً من كتابات في "الأحكام السلطانية" و"السياسة الشرعية" و"الخلافة والملك"، و"أهل الحل والعقد"، و"الشورى والبيعة"، و"الإمارة والوزارة" وغير ذلك مما سطره أمثال الماوردي والفراء والجويني والغزالي وابن تيمية وابن خلدون وغيرهم. لكن علينا أن نلاحظ طبيعة موضوعات الفقه السياسي التي تتغير في الزمان والمكان وحال الإنسان، مما يجعل تلك الكتابات استجابة للظروف التي تكتب فيها والممارسات التي تتحدث عنها، ومن ثم ضرورة التمييز بين الأثر الذي تتركه متطلبات التاريخ وتصرفات أجيال المجتمع من جهة، وأحكام الشريعة وأدلتها من جهة أخرى.

لقد كان من الواضح أن بعض العلماء عندما حاولوا التنظير لنظام الحكم في الإسلام، فإنهم دخلوا في تفاصيل هي محل نظر وتأمل، اعتمدوا فيها على فهمهم لبعض الممارسات التاريخية التي حدثت في مراحل مبكرة في المجتمع الإسلامي، وربما على تسويغ ما كان يفعله الحكام والخلفاء بعد ذلك.

(١) الترابي، حسن. في الفقه السياسي: مقاربات في تأصيل الفكر السياسي الإسلامي، بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، ط١، ٢٠١٠م، ص١٧٣.

ومن ذلك على سبيل المثال ما ورد في عن كيفية انعقاد الإمامة، باختيار أهل الحل والعقد أو بعهد الإمام من قبل أو بشوكة المتغلب. فالماوردي مثلاً يقول: "فقد اختلف العلماء في عدد من تنعقد به الإمامة، فهم على مذاهب شتى؛ فقالت طائفة لا تنعقد إلا بجمهور أهل العقد والحل في كل بلد ليكون الرضاء عاماً والتسليم لإمامته إجماعاً." والغريب أن الماوردي يرفض هذا المذهب ويقول: "وهذا مذهب مدفوع ببيعة أبي بكر ﷺ على الخلافة باختيار من حضرها." ثم يقول: "وقالت طائفة أخرى: أقل من تنعقد به منهم الإمامة خمسة، يجتمعون على عقدها أو يعقدها أحدهم برضاء الأربعة، استدلالاً بأمرين: أحدهما أن بيعة أبي بكر ﷺ انعقدت بخمسة اجتمعوا عليها ثم تابعهم الناس فيها... والأغرب من ذلك أن يقول: "وقال آخرون من علماء الكوفة تنعقد بثلاثة منهم يتولاها أحدهم برضى الاثنين ليكونوا حاكماً وشاهدين، كما يصح عقد النكاح بولي وشاهدين. وقالت طائفة تنعقد بواحد، لأن العباس قال لعلي: أمدد يدك بأبيك، فيقول الناس: عم رسول الله بايع ابن عمه، فلا يختلف عليك اثنان، ولأنه حُكْمٌ، وحكْمُ الواحد نافذ."^(١) ومن الواضح أن الماوردي كان يميل إلى اعتبار الوقعات التاريخية مرجعية في الممارسة. وهذا الاعتبار هو مذهب معروف حتى في بعض الفقه الدستوري الوضعي المعاصر. لكن المشكلة في اعتبار الوقعات التاريخية عندما يغيب في اعتبارها مفهوم الأمة ومشاركتها، وهو ما لم تنضج معها في التاريخ السياسي الإسلامي آليات مناسبة لتطبيق مبدأ الشورى والمشاركة الواسعة.

أما ابن جماعة فإنه يجيز إمامة المتغلب حتى لو لم كان جاهلاً أو فاسقاً: "فإذا خلا الوقت عن إمام فتصدى لها من هو من أهلها، وقهر الناس بشوكته وجنوده بغير بيعة أو استخلاف، انعقدت بيعته ولزمت طاعته لينتظم شمل المسلمين، ولا يقدر في إمامته كونه جاهلاً أو فاسقاً في الأصح. وإذا انعقدت الإمامة بالشوكة والغلبة لواحد، ثم قام آخر فقهر الأول بشوكته وجنوده، انعزل الأول، وصار الثاني إماماً."^(٢)

(١) الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب (توفي: ٤٥٠هـ). الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق: أحمد جاد، القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠٦م، ص ٢١-٢٤.

(٢) ابن جماعة، بدر الدين محمد بن إبراهيم بن سعد الله (توفي ٧٣٣هـ). تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، الدوحة: رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، ١٩٨٥م، ص ٥٥.

وكثير من العلماء لا يرون ما رآه الماوردي وابن جماعة وغيرهما في مسألة عدد من تنعقد بهم البيعة؛ فالجويني مثلاً يقول: "فالوجه عندي في ذلك أن يعتبر في البيعة حصول مَبْلَغٍ من الأتباع والأنصار والأشياء، تحصل بهم شوكة ظاهرة، ومنعة قاهرة، ... فإذا تأكدت البيعة وتأطدت بالشوكة والعدد والعُدُد، واعتضدت، وتأيدت بالمنة، واستظهرت بأسباب الاستيلاء والاستعلاء، فإذ ذلك تثبت الإمامة وتستقر، وتتأكد الولاية وتستمر." ثم يعقب الجويني على كثير من الأقوال التي تتصل بالبيعة والإمامة ويقرر بأنَّ المسألة هي اجتهاد المجتهدين لظروفهم وزمانهم... فيقول: "ولكن المسألة مظنونةٌ مجتهدٌ فيها، ومعظم مسائل الإمامة عريّةٌ عن مسلك القطع، خليةٌ عن مدارك اليقين."^(١)

ويفسر عبد الحميد أبو سليمان الحالة التي ظهر عليها الفقه السياسي في التاريخ الإسلامي بالتغير الذي طرأ على المجتمع الإسلامي بعد انتهاء عصر الخلافة الراشدة وبدء الحكم العضوض، وحصول "الفصام بين القيادة الفكرية والقيادة السياسية". فالقيادة الفكرية المتمثلة بمن بقي من جيل الصحابة ثم جيل التابعين لم تتقبل التغير الجديد وفكر التغير الجديد وغاياته، وهبت لمقاومته على أساس عقائدي وفكري" واضطرت هذه القيادة إلى "التراجع والانطواء بعيداً عن القيادة السياسية" التي حاولت إخضاع العلماء لمآرب السلطة السياسية، ... حتى كان نصيب كبار العلماء وعلى رأسهم الأئمة الأربعة الإيذاء والنكال، و"شكل هذا التمزق والفصام بين القيادة الفكرية الإسلامية، والقيادة السياسية الاجتماعية ... العامل الأساس والأهم خلف عجز العقل المسلم وضموره حتى انزوى في أروقة المساجد" بحثاً عن "معرفة مرامي وغايات نصوص الكتاب والسنة ومحاولة الحيلولة بين السلطان وأتباعه وبين استعمال هذه النصوص كوسيلة وأداة لتأصيل انحرافاته، ... مما جعل العلماء ينكفئون على ما بين أيديهم في صحون المساجد بعيداً عن كل حادث وجديد."^(٢)

(١) الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبدالله بن يوسف (توفي: ٤٧٨هـ). الغياثي: غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق: عبد العظيم الديب. جدة: دار المنهاج للنشر والتوزيع، ٢٠١١م، ص ٢٥٠-٢٥٣.

(٢) أبو سليمان، عبد الحميد. أزمة العقل المسلم. هرنندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٢م، ص ٤٨-٥٠.

وتكشف المدونات التاريخية أنَّ الأمر وصل بقضايا السياسة والسلطان أن تصبح محصورةً بين مجموعة قليلة من أصحاب القوة والشوكة، الذين يستأثرون بأموال المال والنفوذ، ويرفعون إلى موقع الإمامة الكبرى، أو الخلافة، من يصلح ومن لا يصلح. أما العلماء الذين لا قوة لهم فعليهم حضور البيعة وإمضاؤها تحت السيف. وتنطق هذه المدونات في هذا الشأن بالعجائب والغرائب. صحيح أنَّ من العلماء من وقف في وجه انحرافات السلطان، ولقي من الأذى ما يشهد له التاريخ، لكنَّ التاريخ يشهد كذلك أنَّ من العلماء من اضطروا إلى مصانعة السلطان طمعاً فيما عنده، أو تذرّعاً بالضرورة وخوفاً من وقوع الفتنة، فكانت حالة الواقع هي التي تحكم ما عندهم من العلم والفقه.

ومع العلم بأنَّ علماء المذاهب الأربعة يتفوقون على أنَّ شروط الإمامة أن تكون البيعة: لواحد، مسلم، رجل، حرٌّ، بالغ، كفاء، ثم يختلفون في شروط أخرى، فإننا نجد في التاريخ السياسي الإسلامي حالات كثيرة خالفت هذا الإجماع. ويكفي أن نُشير إلى ما وثَّقه لسان الدين ابن الخطيب من عشرات الحالات التي تمت فيها "بيعة الصبي الذي لم يبلغ الحلم"، وحالة تمت البيعة فيها لامرأة، وحالة تمت البيعة فيها لغير حرٍّ، وذلك في كتابه: "أعمال الإعلام فيمن بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام"، فهو يسرد تلك الحالات ويوثق ملبساتها؛ حالة بعد أخرى وزماناً بعد زمان.^(١)

وقد أورد ابن الخطيب في مقدمة ذلك ما كان من أمر أبي الحكم منذر بن يحيى أمير ثغر الأندلس الذي أخذ البيعة لابنه وهو صبي دون الحلم، فكان مما قرَّره أنَّ الأمر كان شائعاً ومألوفاً، يشهد على حالاته مئات العلماء والفقهاء في كل حالة. ومن ثم فلا عُدْر لمن "يتعلل به من يجهل لفظ الأمور ومعناها، ومن يغفل في يومه عن أمسه، ويُبصر ولا يبصر الجذع في عين نفسه، ولا يعلم أنَّ هذه الأمور التي تخللت المعمورة سبق فيها الجدال الجلاد، ونابت عن الحجج القاطعة والبراهين الساطعة السيوف الحداد." ثم يروي مناظرة جرت

(١) ابن الخطيب، لسان الدين محمد بن عبد الله الغرناطي الأندلسي (توفي: ٥٧٧٦هـ). أعمال الإعلام فيمن بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام وما يتعلق بذلك من الكلام، تحقيق: سيد كسروي حسن، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ٢٠٠٢م.

بين أبي الحكم منذر بن يحيى، مع الفقيه أبي عبدالله بن الفخار القرطبي، حين وجّه الفقيه سؤالاً للمنذر أيهما يقدم إماماً في الصلاة سليمان بن الحكم أم هشام بن الحكم (وسليمان هذا كان صبيّاً لم يبلغ الحلم)، فقال منذر: "هشام والله كنت أقدم للمحراب، وسليمان والله كنت أرفع إلى سرير الملك، فليس هذا مكان مسائل المدوّنة يا فقيهه،^(١) إنما هو مكان السيف الذي ليست بعده بقية." فقال الفقيه: "أما نحن فيما اضطررنا الوفاء إليه، وقصّر إجماعنا عليه، لكثير من أعلام ملة الإسلام نتبع، وفي عملهم لنا مرتب، ولم نأت في زماننا بدعاً من العمل، ولا اخترعنا ما لم يتقدم نظيره الأول... وإن كانوا قد غلطوا مع تعدد فقهاءهم وعلماؤهم وأعيانهم وفضلائهم، وشهرة أعلامهم، وفضل زمانهم ومكانهم، فنحن راضون بمشاركتهم في الغلط، والانتظام معهم في هذا النمط."^(٢)

ويبدو أنّ هذا الذي قاله ابن الخطيب كان في مجلس الأمير المنذر، وكان ابن الخطيب حاضراً فيه، ولذلك قال ابن الخطيب إنه لما انتهى الفقيه من قوله: "ارتج المجلس وهم أهل العقل والعضد الأشد والرأي الأسد، فقالوا: صدقت وبالحق نطقت... ثم يقول ابن الخطيب" ثم قال لي (يعني المنذر): هل تدري إن ذهب هذا المذهب من قبّلتنا دولة من دول الإسلام، مشتتة على الأعلام، وحمة السيوف والأفلام؟ وهو أعزه الله أعلم بما هو عنه يسأل... فقلت: كثير وشهير، ولكم في الناس نظير ثم نظير... ثم اخترت، فألفيته تبلغ ثمانية وأربعين شخصية كلها ثابت الرسم، معروف العين في دول الإسلام."^(٣)

والتجديد في المجال السياسي لم يكن غائباً في تفسيرات علماء الأمة لا سيما عند استدعاء الحديث النبوي عن التجديد في التاريخ الإسلامي، ولذلك قالوا: إنّ عمر بن عبد العزيز

(١) المدوّنة هي مرجعية الفقه المالكي في الغرب الإسلامي وتنسب إلى عبد السلام بن سعيد التنوخي الملقب سحنون (توفي: ٢٤٠هـ) وقد رواها عن ابن القاسم عن الإمام مالك فجمعها وصنفها ورتبها. وإشارة الفقيه ابن الفخار في هذا السياق تعني أن مسألة البيعة ليست مسألة فقه، وإنما مسألة قوة وشوكة وسيف.

(٢) ابن الخطيب، أعمال الإعلام فيمن بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام، مرجع سابق، ص ٣٥-٣٦.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٧.

كان أول مجددٍ في الإسلام. فقد جاء في حلية الأولياء أن "أحمد بن حنبل رحمه الله نظر في الحديث النبوي الذي يُشير إلى أن الله سبحانه يبعث على رأس كل مائة سنة رجلاً يجدد للأمة دينها فقال: "وإني نظرت في سنة مائة فإذا رجلٌ من آل رسول الله ﷺ: عمر بن عبد العزيز، ونظرت في رأس المائة الثانية فإذا هو رجلٌ من آل رسول الله ﷺ: محمد بن إدريس الشافعي."^(١) صحيح أن الشافعي عُرف باستيعابه لفقهِ زمانه، وجدّد فيه حتى أصبح صاحب مذهب جديد في الفقه، فكان مجدداً بهذا المعنى، لكن عمر بن عبد العزيز رغم علمه وتقواه وإصلاحاته المتعددة، إلا أن أهم ما قام به هو إصلاح الحكم بصلاح القائم عليه، فهو إصلاح سياسي وتجديد سياسي بامتياز.

ولا ينكر عبد المجيد النجار اهتمام علماء الإسلام بالفقه السياسي، وينوّه بوجود عشرات من الكتب في هذا المجال، على الرغم من كتب الفقه في المجالات الأخرى وهي تعد بالآلاف. ومن ثم يؤكد: "أن الفقه السياسي الإسلامي، هو أضعف حلقات الفقه الإسلامي... (وهذا في رأيه) أحد الأسباب التي جعلتنا اليوم في فقهننا السياسي نتج فقها -أيضا- أقل من الواجب علينا كمسلمين" ثم يبين أن الفقه السياسي الجديد يحتاج أن يأخذ بالحسبان أن "العلم بالسياسة في العالم المعاصر أصبح علماً واسعاً وثرياً جداً، وفيه أشياء كثيرة مهمة جداً لا تتناقض ولا تتعارض مع القيم الإسلامية". ولذلك "حريٌّ بنا أن نعود إلى أصولنا في القرآن والسنة وسيرة الخلفاء الراشدين، وأن نعود إلى الكسب الإنساني في عالم السياسة المعاصر... وأظنُّ أن عدم تطوير هذا الفقه يُحدث لنا مشاكل كبيرة اليوم في نطاق الحركات الإسلامية، في نطاق الحركات التي أصبحت تمارس السياسة، وربما أصبحت بيدها السلطة، وتقع في مشاكل كثيرة لقلّة زادها من هذا الفقه السياسي غير المتطور."^(٢)

ويبدو أن الاهتمام بالفكر السياسي الإسلامي كان قد نشط في الحقبة الأخيرة من الخلافة العثمانية؛ إذ كثر نقدُ الممارسات السياسية التي رافقها الخضوع لضغوط الدول الأوروبية، والسيطرة الاستعمارية على كثير من بلاد المسلمين، والتخلّف العلمي والثقافي، والضعف

(١) الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله (توفي: ٤٣٠هـ). حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٥هـ، ج٩، ص٩٨.

(٢) النجار، "الاجتهاد والتجديد وتدافع المرجعيات"، مرجع سابق.

المتلاحق في أركان الأمة والظلم، والاستبداد الذي عبر عنه الكواكبي،^(١) وعبرت عنه كتابات جمال الدين الأفغاني وتنقلاته ومقترحاته التي اشتهر منها فكرة "الجامعة الإسلامية". وقد حاول السلطان عبد الحميد الثاني استخدام ما سَمَّاه في مذكراته "سلاح الخلافة" في ربط المسلمين في الهند وروسيا بالخلافة، عن طريق ما كان يرسله من "السادة الأشراف وشيوخ الطرق الصوفية والدرأويش إلى مسلمي آسيا الوسطى، وكنت أعرض عناية خاصة بربط مسلمي آسيا معنوياً بالخلافة." وذكر في المجال نفسه حرصه على إتمام سكة حديد دمشق الحجاز فيقول: "المهم هو إتمام سكة الحديد بين دمشق ومكة في أسرع وقت... ففي هذا تقوية للرابطة بين المسلمين. كما فيه أيضاً اتخاذ هذه الرابطة -بعد تقويتها- صخرة صلبة تتحطم عليها الخيانات والخدع الإنجليزية." وواضح أنه استفاد من أفكار جمال الدين الأفغاني في أول علاقة السلطان به فيما كان يكتبه له عن الجامعة الإسلامية، وتأكيده بأن الشيعة في إيران لا يمانعون التعاون في هذه الفكرة.^(٢)

وقد استقطب موضوع التجديد والإصلاح في الفكر السياسي الإسلامي الحديث كثيراً من الجهود البحثية عرضاً وتحليلاً وتقويماً. وركّزت معظم البحوث على الجهود التي بُذلت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر والقرن العشرين، ما بين جهود قيادات سياسية وشخصيات علمية وتنظيمات حزبية. وقد كانت الجهود البحثية تنظر إلى حالة الأمة الإسلامية ومجتمعاتها الموزعة في البلدان المختلفة، فترى مظاهر التخلف الحضاري والتجزئة السياسية والتبعية الفكرية، وتقدر أن يكون لنظام الحكم والسلطة السياسية الأثر الأكبر في حالة هذه المجتمعات. ومن ثم ترى ضرورة الإصلاح والتجديد في الفكر السياسي الذي يحكم الممارسة السياسية، التي تؤثر في جوانب الحياة الاجتماعية الأخرى.

(١) الكواكبي، عبد الرحمن. طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد. القاهرة: مؤسسة هنداوي، ٢٠١٠م. والطبعة الثالثة من أصل الكتاب التي قدم لها المؤلف وأرخ لها كان (١٣٢٠هـ/١٩٠٢م)، ص ٩.

(٢) السلطان عبد الحميد الثاني، السلطان عبد الحميد بن عبد المجيد. مذكرات السلطان عبد الحميد الثاني، ترجمة وتقديم: محمد حرب، دمشق: دار القلم، ط ٣، ١٩٩١م، من مقدمة المترجم ص ٢٢-٢٦.

وفي دراسة تفصيلية لجهود الإصلاح السياسي في الفكر الإسلامي، اجتهد محمد أبو رمان في دراسة "المقاربات الإسلامية المعاصرة في الإصلاح السياسي بين مداخل وأولويات متباينة ومتنوعة، تختلف في مقولاتها الرئيسية، وفي تقدير المشكلات الأخطر والأكثر إلحاحاً في المواجهة، وفق تباينها في قراءة الواقع وحيثياته، وهو ما نتج عنه تصورات مختلفة أيضاً حول مراحل الإصلاح ودرجاته ووجهته وشروط القوى الإصلاحية وأدوات إنتاجها أو إعدادها." (١) واقترح أبو رمان تصنيف هذا التشعب الواسع من الرؤى والأفكار والتصورات التي قدّمها مثقفون ومفكرون وكُتّاب وجماعات إسلامية، حول الإصلاح السياسي الإسلامي، في ثلاث مقاربات:

المقاربة الأولى: مقارنة ثقافية تُعنى بتطوير التعليم وبناء الأفكار وتعميم الثقافة، وترقية الحالة الحضارية، ووضع فيها جهود محمد عبده ورشيد رضا ومالك بنبي والمعهد العالمي للفكر الإسلامي. والمقاربة الثانية مقارنة سياسية تُعنى بضرورة تفعيل مؤسسات السلطة وتطوير الأنظمة والاستعارة من أدوات النهضة الأوروبية، ومواجهة الخطر الخارجي الذي تمثّل في مصالح الدول الأجنبية والاستعمار، ثم الاحتلال الصهيوني والضغط الدولية، وبدأت هذه المقاربة في الإصلاحات العثمانية وجهود خير الدين التونسي، وانتهت بكتابات متفرقة لعدد من المثقفين الذين يركزون على ضرورة مواجهة المشروع الصهيوني، والتنمية السياسية المستقلة عن التبعية الخارجية. أما النوع الثالث من المقاربات فهو المقاربة الحركية التي تمثلت في الأحزاب والحركات السياسية الإسلامية التي تعمل علناً وتقبل بالممارسة الديمقراطية كلما كانت متاحة، وحركات أخرى لا تؤمن بالديموقراطية وتعطي الشرعية الكاملة لولي الأمر، أو تمارس نشاطاتها علناً، أو تعمل سراً حين تجرد السلطة القائمة من الشرعية وتدعو إلى المقاومة واستعمال القوة. (٢)

(١) أبو رمان، محمد. الإصلاح السياسي في الفكر الإسلامي: المقاربات، القوى، الأولويات، الاستراتيجية، بيروت:

الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٠م، ص ٢٩٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٩٢-٥٩٢.

ولخصت إحدى الدراسات مجمل الكتابات التي نظرت في الجهود الإصلاحية لجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا وامتداداتها في الحركات اللاحقة. ولاحظت أنّ جهود الباحثين كانت تنطلق من أنّ السياسة ونظام الحكم هما الأكثر تأثيراً على المجتمع للانتقال به إلى حالة التقدم الحضاري. وخلصت هذه الدراسة إلى أنّ الأفغاني ركّز على الإصلاح السياسي، بينما أعطى محمد عبده الأولوية للإصلاح الديني والتعليمي، وطوّر رشيد رضا رؤية واضحة للإصلاح السياسي انعكست على الحركات الإسلامية اللاحقة.^(١)

وقد طرأت على بعض المجتمعات العربية في العقدين الأخيرين "احتجاجات" و"حراكات" و"ثورات" ضمن ما سمي في حينه "الربيع العربي" استدعت الفكر السياسي في المنظور الإسلامي إلى واجهة الاهتمام. وقد بذلت في هذا المجال جهود بحثية كثيرة في الجامعات ومراكز البحث، وجهود إعلامية كثيرة في الصحافة والقنوات الإذاعية والتلفزيونية.

يؤكد الريسوني حاجة الفقه الإسلامي -بصفة عامة- إلى مواصلة النظر والتجديد و"إلى مراجعات مستمرة سواءً في حينه وأوانه أو في الأزمنة اللاحقة، وهو أكّد وأحرى... أما الفقه السياسي على وجه الخصوص، فهو يشتغل ويجهد في مساحات وأقضية هي دوماً متحركة متغيرة، ثم هو يخضع لمؤثرات إضافية،... (و) نجد أنّ النصوص والأحكام المتعلقة بهذا المجال، أكثرها يتّسم بالعموم والكلية،... ويلحق بهذه النصوص ما استخلصه العلماء من مقاصد وقواعد شرعية يجب على الولاة حفظها والعمل بمقتضاها... فهي مبادئ وقواعد عامة، هادية أكثر مما هي أحكام تفصيلية للسياسة ونظام الحكم. ومعنى هذا أنّ الأحكام والمتطلبات التفصيلية في هذا المجال متروكة بنسبة كبيرة جداً للاجتهد والتجربة والشورى والتعارف... فمن هنا تكون المراجعة الدائمة والاجتهاد المتجدد للفقه السياسي أمراً واجباً،... (و) المراجعة تشمل حتى ما هو صحيح في نفسه، صالحٌ لزمانه، ولكنه فقط لم يعد مطابقاً لواقعنا أو لم يعد كافياً لزماننا ومتطلبات أحوالنا. وإذاً، فالقيام بالمراجعة

(١) دلول، أحمد فايق. الإصلاح السياسي في الفكر الإسلامي الحديث: دراسة مقارنة على كل من الأفغاني وعبده ورضا، بيروت: مركز نداء للبحوث والدراسات، أوراق نداء (١٤٨)، (د. ت.).

والتصحيح والتنقيح والتعديل والتتميم لاجتهادات علمائنا السابقين ليس فيه حرج، لا علينا ولا عليهم، بل الحرج كل الحرج إذا لم نفعل.^(١)

ومع ذلك فإنَّ معظم الحديث عن الحاجة إلى الفكر السياسي الإسلامي إنَّما ينطلق من الإيمان بهدف أعلى وهو "إسلام الحياة العامة"؛ اعتقاداً بأنَّ الإسلام هو منهج حياة لمن يؤمنون به، فتتأطر به جميع جوانب حياتهم، سواءً ما ورد حكمها بنص ديني مباشر، أو جاء الاجتهاد في التعامل معها في ضوء مبادئ الدين العامة، أو حتى في المواقف التي يتخذها الناس باسم الدين ظلماً وعدواناً من باب الجهل بالدين أو قصد معاندته اعتماداً على فهم غريب عن الدين، فلكلّ هذه المسائل هديّ وبيان في دين الله. ومن رحمة الله بعباده، وعلمه بسعة مسائل الحياة ودقائقها وتفصيلها، أنّه سبحانه جعل كثيراً من هذه المسائل من باب العفو والمباحات، التي يدخل الحكم فيها ضمن المقاصد العامة للدين وقيمه وأخلاقه، أو ضمن نيّة الإنسان فيها يرجوه من العمل بما يرضي ربه تعالى.^(٢)

لكنّ هذا الفهم لم يمنع من ظهور اجتهادات مختلفة حول استنباط مبادئ الفكر السياسي ما بين مبادئ كلية عامة ومبادئ تفصيلية إجرائية، ومن أفكار سياسية ترى الدولة في الإسلام فريضة بالنص أو ضرورة بالاجتهاد، وتتحدّث عن وحدة الدولة التي تجمع كلّ

(١) الريسوني، أحمد. فقه الثورة: مراجعات في الفقه السياسي الإسلامي، القاهرة: دار الكلمة للنشر والتوزيع، ٢٠١٣م. ص ١٢-١٣.

(٢) يقول ابن تيمية: "بل لفظ الشرع في هذه الأزمنة ثلاثة أقسام: أحدها الشرع المنزل، وهو الكتاب والسنة واتباعه واجب... ويدخل فيه أصول الدين وفروعه وسياسة الأمراء وولاية المال، وحكم الحكام ومشيخة الشيوخ، وغير ذلك، فليس لأحد من الأولين والآخرين خروج عن طاعة الله ورسوله. والثاني الشرع المؤول وهو موارد النزاع والاجتهاد بين الأمة، فمن أخذ فيها يسوغ فيه الاجتهاد أقر عليه، ولم تجب على جميع الخلق موافقته، إلا بحجة لا مرد لها من الكتاب والسنة. والثالث الشرع المبدل، مثل ما يثبت من شهادات الزور أو يحكم فيه بالجهل والظلم بغير العدل والحق حكماً بغير ما أنزل الله، أو يؤمر فيه بإقرار باطل لإضاعة حق." انظر في ذلك:

- ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحلّيم بن عبد السلام الحراني (توفي: ٧٢٨هـ). مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن قاسم وابنه محمد، المدينة المنورة: وزارة الشؤون الإسلامية، (١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م)، ج ٣٥، ص ٣٩٥-٣٩٦.

المسلمين أو تقبل بتعدّد دولهم، وضرورة الخلافة في العصر الحاضر أو التكييف الإسلامي للدولة الوطنية، وتفصيل ممارسة الشورى، وتعدد الأحزاب السياسية، ومسألة إقامة الأمة أو إقامة الدولة، وغير ذلك من المسائل المتشابكة بين تصورات نظرية، ووقائع تاريخية، وحقائق عصرية.

ومن الواضح أنّ ثمة اختلافات مقدّرة في النتائج التي تقود إليها اجتهادات المهتمين بالفكر الإسلامي والعمل الإسلامي، الأمر الذي يستدعي جهوداً في التمحيص والمراجعة والموازنة والحوار، مع بقاء باب الاختلاف مفتوحاً لتطوير جهود تدبير هذا الاختلاف.

وفي هذا المجال يرى الريسوني أنّ الفكر السياسي الإسلامي المعاصر يدور على أنّ أصل القضية هي قضية الحكم الإسلامي أو الدولة الإسلامية، وهو لا يشك في أنّ هذه القضية: "عروة من عرى الإسلام، وحصن حصين للحياة الإسلامية والمجتمع الإسلامي. ولذلك فإنّ الانشغال بأمر إقامتها وبذل الجهود والتضحيات في سبيلها أمر مشروع ومعتبر. غير أنّه حينما تُصبح إقامة الدولة الإسلامية هي الشغل الشاغل والهدف العاجل، أو هي الأولوية العليا والغاية القصوى، فإنّ هذا يصبح داعياً للتريث وموجباً للتثبّت، حتى نضع الأمور في نصابها ونعطيها قدرها ومكانها." وخلاصة رأي الريسوني في هذا الشأن: "أنّ وجوب الدولة والخلافة إنّما هو من باب الوسائل لا من باب المقاصد"، وأنّ "أهمية الدولة الإسلامية وضرورتها تنقص بقدر ما تتيحها" الدولة القائمة" من فرص وإمكانات لإقامة الدين وإقامة أحكامه في الحياة الخاصة والعامة، و"أن إقامة الدولة تخضع لشروط وأسباب وقوانين تاريخية واجتماعية وسياسية، لا يمكن إلغاؤها أو القفز عليها بمجرد رغبة أو قرار، ولا بمجرد تقديم جهود وتضحيات، حتى ولو كانت صادقة ومخلصة وجسيمة." ويعيد الريسوني في ضوء ذلك تفسيره لبعض النصوص التي تشير إلى عرى الإسلام وانتقاض عروة الحكم، مع بقاء الإسلام وتمدده وانتشاره وبقاء الأمة وقوتها وتحقيق إنجازاتها الكثيرة. ويدعو دعاة الإسلام إلى النظر في أنّ كثيراً من أحكام الإسلام وإصلاح المجتمعات الإسلامية يمكن أن تتحقق في ظل الدول والحكومات القائمة، "وذلك من خلال العمل في صفوف الأمة" ومن

خلال "إقامة الأمة بديلاً عن إقامة الدولة." (١) والمشكلة هنا أن الدولة أصبحت مختصرة في الحكومة التي تملك السلطة على معظم نشاطات المجتمع في الدولة إلى الحد الذي لا يسمح بهامش مناسب من المبادرات التي يمكن لفئات الأمة أن تقوم بها لتصحيح أشكال الخلل الذي تقوم به الحكومة. ولا سيما حينما يكون النظام السياسي شديد المركزية.

ومهما كانت عمليات تحليل جهود الإصلاح والتجديد السياسي وتقويمها، فلا بد من ملاحظة أن فهم المواقف الحقيقية للقائمين بهذه الجهود ربما تتوزع على عدد من التفسيرات، منها: أن الموقف يُعبّر عن رؤية كلية لمسألة الإصلاح تستدعي هذا النوع من العمل دون غيره، وأولويته ومدى تأثيره، ومنها أن الموقف يعبر عن ممارسة ما هو متاح في ساحة العمل، وربما يتغير الموقف عندما تسمح الحالة بممارسات أخرى، ومنها أن الموقف يعبر عن اختيار أصحابه لمجال العمل الذي يحسنونه، تاركين المجالات الأخرى لمن يُحسن العمل فيها. وقد يرى أصحاب هذا الموقف الأخير أنفسهم على ثغرة يتولون أداء الواجب فيها، ومن ثم فهم ليسوا بديلاً عن غيرهم، ويأملون أن تقف كلُّ جهة على ثغرة من الثغور الأخرى، لتتكامل الجهود الإصلاحية.

رابعاً: اتجاهات التجديد الفكري ومعوقاته

ننبّه منذ البداية إلى أن السياقات التي يُستخدم فيها لفظ التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، تشمل الحديث عن فئات مختلفة ممن وصفوا بالمجددين، لكنّ ألفاظ التجديد والمجدد وما يتصل بهما من ألفاظ تشير إلى شيء من مفهوم التجديد، اختلط فيه معنى التجديد بوصفه مفهوماً ثقافياً إسلامياً، بمعنى الحداثة بوصفه مفهوماً ثقافياً وافداً.

وقد ناقش أحمد الطيب علاقة التراث والتجديد ورد التهم التي يوجهها بعض الحداثيين إلى التراث الإسلامي وأنه سبب التخلف الذي تعاني منه مجتمعاتنا المعاصرة. (٢)

(١) الريسوني، أحمد. مستقبل الإسلام بين الشعوب والحكام، موقع الاتحاد العالمي للعلماء المسلمين، بتاريخ ١٣/٣/٢٠١٩م، انظر الرابط: <https://iumsonline.org/ar/ContentDetails.aspx?ID=9215>

(٢) الطيب، أحمد. التراث والتجديد: مناقشات وردود، القاهرة: دار القدس العربي، ط٢، ٢٠١٦م.

وقد أثبتنا في مقام آخر بعض التفصيل عن حركة الاهتمام بالتراث الإسلامي، وما يراه دارسو التراث على اختلاف فئاتهم ومرجعياتهم الفكرية من علاقة التراث الإسلامي بالواقع المعاصر، وموقعه في جهود التجديد الفكري، مما تم الإشارة إليه عادة تحت عنوان التراث والنهضة.^(١)

وقد جرى التعامل مع مفهوم الحداثة في الكتابات ذات الصلة بالتجديد الإسلامي بطرق متعددة؛ فمن الكتابات ما حاولت أسلمة الحداثة أو "تسليم" الحداثة،^(٢) ومنها ما سعى لتمييز روح الحداثة عن واقع الحداثة،^(٣) وأن ثمة إمكانية ل"التطبيق الإسلامي لهذه الروح" ومن ثم ف: "كما أنّ هناك حداثة غير إسلامية، فكذلك ينبغي أن تكون هناك حداثة إسلامية... وكما أنّ للحداثة الغربية أشكالاً مختلفة، فكذلك ينبغي أن تكون للحداثة الإسلامية أشكال مختلفة".^(٤)

وتحدث عبد الإله بلقزيز بقدر من التفصيل عن حالة الحداثة في مقالات الحداثيين العرب،^(٥) والمواجهة التي قامت بين دعاة الحداثة ودعاة التراث والأصالة، وأن الكتاب والمفكرين العرب الذين يقبلون التصنيف ضمن تيار الحداثة الثقافية لم يكونوا يملكون - منذ منتصف القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين - معنى الحداثة نفسه الذي يملكه مثقفو الغرب... (ف) كانت الحداثة عندهم ترادف الانتصارَ للفكر الحديث وللأدب الحديث على حساب القديم"^(٦)... والحداثيون العرب "لا دور لهم سوى إتيان فعل العننة

(١) ملكاوي، فتحي. التراث التربوي الإسلامي: حالة البحث فيه، وملحات من تطوره، وقطوف من نصوصه ومدارسه، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٨ م. انظر تحديداً الفصل الأول ص ٣٣-١٠٨.

(٢) ياسين، عبد السلام. الإسلام والحداثة، الدار البيضاء: دار الآفاق، ٢٠٠٠ م.

(٣) عبد الرحمن، طه. روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، بيروت والدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦ م، ص ٢٤.

(٤) المرجع السابق، ص ١٧-١٨.

(٥) بلقزيز، عبد الإله. العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧ م.

(٦) المرجع السابق، ص ٢٧.

وتحويل نصوصهم إلى ساحة مفتوحة لسوق الاستشهادات والنقول، هم غفل في نصوصهم فلا نكاد نعرفهم إلا بتوقيع مهور باسم ناقل متسول، بس تلك الحداثة حدثهم!"^(١) لكن بلقزيز يستعرض، مع شعور بالأسف، ما يسميه "المحنة" التي مرت بها الحداثة في مطلع القرن العشرين مع نشأة "حركات إحيائية إسلامية" مثلت -في رأيه- "ردّة رجعية" عن الحداثة، تكررت في النصف الثاني من القرن العشرين، مع "انحيار المشروع السياسي القومي العربي والمشروع الثقافي التحرري الملازم له"، و"صعود حركة الصحوة الإسلامية- وتجدد الخطايا الأصالي."^(٢)

أما فهمي جدعان فيصف الحداثة، ومعها ما بعد الحداثة كذلك، بأنها حالة أو وضع أو تحول في البنى الحضارية الغربية، فهو: "وضع يخص الحضارة الغربية بالذات، وأن هذا الوضع (وضع ما بعد الحداثة) ليس إلا تطوراً اعتور الحداثة الغربية في بناها الجوهرية، تماماً مثلما أن الحداثة نفسها لم تكن إلا تحولاً في قلب البنى القديمة لهذه الحضارة نفسها، ومعنى ذلك أنّ صلة عالم الإسلام بهذه الظاهرة تتحدد في لقائه ببعض وجوه هذه الظاهرة أو بوجوهها كلها لقاءً زمنياً عارضاً أو طارئاً أو ممتداً." ولكن أثر هذا اللقاء في العالم الإسلامي ناتج عما يسميه فهمي جدعان: "غزواً" يتحقق بمجموعة من آليات البث الثقافي والتأثير السمي-البصري، وأنشطة المؤسسات الدولية والضغط السياسي، وربط المشاريع الاقتصادية والتنموية بشروط ومطالب "إيديولوجية" مستقاة من مبادئ القوى الكبرى."^(٣)

والموقف السويّ من عصر (ما بعد الحداثة) الداهمة كما يراه جدعان: "هو الموقف المرحلي الذي يعي فعل هذه الظاهرة ومتطلباتها، ويقيس هذا الفعل على أحواله الذاتية وأحكامه الخاصة، ويوجه خطوه وفق ما تقتضيه خصوصياته الثقافية وأحكام المصلحة

(١) المرجع السابق، ص ٣٢

(٢) المرجع السابق، ص ٣٧

(٣) جدعان، فهمي. الماضي في الحاضر: دراسات في تشكيلات ومسالك التجربة الفكرية العربية، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٩٧م، ص ٥٧٤.

والجدوى حتى يتم "عبور المرحلة" بأكبر قدر من اليقين والأمان، وبأقل قدر من الأضرار والخسائر... وستكون هناك دوماً حوادث أخرى، ولن تكون (ما بعد الحادثة) إلا (حادثة) من بين هذه الحوادث الآتية، وستكمن القاعدة الذهبية دوماً في مدى قدرة الإسلام وعوالمه البشرية على التمثل والاستيعاب والتجاوز، أي على التكيف في حدود الاستقلال والخصوصية والتفرد.^(١)

وتأتي أهمية الإشارة إلى موضوع الحادثة في مقام الحديث عن اتجاهات التجديد، من أن عدداً ممن تذكر أسماؤهم ضمن بعض اتجاهات التجديد تصدق عليهم صفة الحادثة، أكثر من صفة التجديد.

١ - اتجاهات التجديد:

نجهت في تصنيف اتجاهات التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر في ثلاثة أصناف رئيسية، أولها: صنفٌ يحاول التجديد من داخل الدائرة الإسلامية، وثانيها: صنفٌ يريد التجديد من خارج هذه الدائرة، بصورة صريحة معلنة، وثالثها: صنفٌ يريد التجديد من داخل دائرة حداثة يدعي عدم عداوته للدين، وله تأول خاص مرجعيته، تجعل تجديده من خارج الدين حقيقةً. وهذا التصنيف الثلاثي قد لا يكون كافياً في فهم حقيقة معيار التصنيف (من داخل النص أو من خارجه)، كما سيتبين لنا بعد قليل، لكنه اجتهادٌ قد يكون مفيداً في مواصلة التفكير في الموضوع.

الصنف الأول: الذي يحاول التجديد من داخل الدائرة الإسلامية

يقوم هذا الصنف من المجددين بجهود لا نجد مبرراً للشك في أن أصحابها يجتهدون في ابتغاء الرشد والسعي إلى الحقيقة، وهؤلاء يؤمنون بثبات النصِّ واحتوائه على ما فيه من الهداية لتوجيه بوسلة التجديد لمواجهة التحديات المتجددة، ونجد في هذا الصنف درجات من التطرف والتوسط. ومنه فئة شديدة الارتباط بظاهر الموروث، تتطرف في تضيق

(١) المرجع السابق، ص ٥٨٠

معنى التجديد لتعود بالممارسة الدينية إلى تجارب تاريخية محددة، ربما تُفقد الدين والتدين من الحضور الفاعل في حياة العالم المعاصر، وتحاول هذه الفئة أن تعتصم بمفهوم السلف والسلفية وربط الخبرة الدينية بالقرون الثلاثة الأولى، وهي قرون الخيرية، استئناساً بنص الحديث المتفق عليه: "خير القرون قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذي يلونهم..."^(١) ومن جوانب هذا التجديد من الداخل ما تقوم به فئات تهتم بالتركية والتربية النفسية والروحية وضبط السلوك الفردي، وبعض مظاهر التصوّف السنّي المتزن، بوصف ذلك جانباً محمداً متخصصاً من التجديد، يتكامل مع الجهود التجديدية في المجالات الأخرى.

وبعض هذه الجهود التجديدية من الداخل يتخذ من مقاصد النصوص الدينية منطلقاً لفهمٍ متجدّد بصورة دائمة لهذه النصوص، لمواجهة القضايا والمسائل والمستجدات. ويتوزّع مثل هذا التيار على التجديد في جوانب متنوعة منها: طريقة عرض العلوم الإسلامية وتعليمها من فقه وتفسير وعقائد، والاجتهاد في الطرائق المناسبة لتخريج العلماء الفقهاء، والعلماء المُفسّرين، بدلاً من قصر هذه الطرائق على تخريج من يُحسن عرض تاريخ العلوم أو إعادة تدويرها بتعليم نصوصها للآخرين، أو حفظ متونها. ومن جوانب هذا التجديد الاهتمام بمنهجية التفكير الإسلامي المعاصر، تفكّراً وتدبّراً وتذكّراً وتفقّها... يأخذ بالحسبان القدرة على التحليل والنقد والموازنة، وممارسة الاستقراء والاستنتاج كلاً في سياقه المناسب، وربط النتائج بأسبابها، وربط النصوص بمقاصدها، وفهم السياقات المحتقّة بالنصوص وأسباب الورود ومناسباتها... وكل ذلك من أجل التعامل مع الحالة الراهنة للأمة الإسلامية في المجالات المختلفة، سعياً لنهوضها وتحقيق عمرائها.

ومنها أيضاً ما يقوم به بعض الدعاة والباحثين والإعلاميين من التوعية بحكم الإسلام ومقاصده في قضايا محددة تتم معالجتها بصورة تصحح سوء الفهم، وتدفع الشبهات المثارة

(١) الحديث متفق عليه، عند البخاري ومسلم في صحيحهما، والنص المشترك بين الروایتين: قوله ﷺ: "خَيْرُ النَّاسِ قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ"، وفي شرح الحديث أقوال كثيرة منها أنّ القرن قد يكون عدداً من السنوات في أقوال متعددة، نقل حتى يكون مدة عشرة أعوام، وتكثر حتى تبلغ مئة عام. ومنها أن المقصود في القرن الأول هم الصحابة، والثاني أبناؤهم، والثالث: أبناء أبنائهم، ولا عبرة بعدد الأعوام، وهذا ما اختاره النووي في شرح رواية مسلم. لكن فقه الحديث لا يسوغ الجمود، كما سيأتي توضيح ذلك في موضعه من البحث إن شاء الله.

حولها، مثل: قضايا المواطنة، والتعايش مع الآخر، والمرأة، والجنس، والميراث. لكن هذا الصنف يجتهد في أن تبقى النصوص هي الحاكمة لكلّ اجتهاد وتجديد، فلا تخالف معهود لسان العرب في فهم لغة النصوص، ولا تعطل أي نص عن إعماله في مجاله وسياقه، ولا تلوي عنق النص لينسجم المعنى مع مصلحة غير مشروعة؛ خاصة أو عامة، ولا تحمّل النصّ ما لا يتحمل من المعاني الخارجة عن دلالاته المباشرة أو الضمنية.

الصنف الثاني: الذين يتحدثون عن "التجديد من خارج الدائرة الإسلامية"

ينطلق هؤلاء من موقف يروونه موقفاً علمياً موضوعياً، ويُعملون رؤية تاريخية تطويرية للدين عموماً، فكلّ الأديان السابقة خضعت إلى تجديد في مفاهيمها الأساسية، كما حصل في الإصلاح الديني للمسيحية، مثلاً، وهو ما فتح الباب للنهوض الأوروبي. ويدعون أنّ المسلمين سوف يبقون على ما هم عليه من تخلف حضاري إذا لم يجددوا في دينهم على الطريقة الأوروبية. وقد نجد في هذا الصنف ثلاث فئات كذلك:

نجد في الفئة الأولى علماء وباحثين لا ينطلقون من رؤية دينية محددة، وإنما يمارسون ما يسمّونه المنهج العلمي وتطبيقاته في التحليل التاريخي وربط الظواهر بما يرونها من أسبابها، ومن ثم استشراف ما قد يكون عليه الحال في ضوء ما يتوصلون إليه. ويعدّون تحييد الرؤية الدينية المسبقة شرطاً في العمل العلمي. وربما يصعب افتراض سوء الظن بكل من يصنّف في هذه الفئة، فربما يكون حال بعضهم من قبيل "ذلك مبلغهم من العلم"، من حيث ضعف ثقافتهم الدينية الإسلامية، وضعف وعيهم بالمرجعية الإسلامية. وقد لا تخلو النتائج التي يتوصلون إليها من فائدة.

ونجد في الفئة الثانية، باحثين وخبراء في الشؤون السياسية والإعلامية يخدمون التوجهات السياسية لمراكز القوى العالمية، ويسوغون مصالحها في البلدان الإسلامية، ويقدمون ما يروونه خبرات وتوصيات للتجديد في الإسلام الذي ليس فيه مقاومة للمصالح الأجنبية، ولا رفض للوافد الفكري والعملية الأجنبي.

ونجد في فئة الثالثة، شخصيات صريحة في توجيهها العلماني،^(١) أو اللاديني، أو الرفض للدين. وقد تكون هذه الشخصيات مستقلة أو ضمن أحزاب سياسية محلية، أو مؤسسات بحثية حكومية أو غير حكومية، لا تُنكر أنها تتجاوز الدين جُملةً وتفصيلاً. والموقف المعلن هؤلاء هو ضرورة التحديث والتجديد والنهوض من خارج المرجعية الدينية؛ لأنَّ هذه المرجعية في فهمهم هي نقيض تاريخي ودائم لكل نهوض وتجديد حضاري. ومع ذلك فليس عند بعض أفراد هذه الفئة ما يمنع من التدين الشخصي الذي لا علاقة له بالحياة وتشريعها السياسية والاقتصادية والاجتماعية، فالناس في هذه المجالات أعلم بشؤون دنياهم.

الصنف الثالث: ينطلق من أطر حدائثة

لا تعادي الدين علناً، وقد يرفع بعض هؤلاء شعار حماية روح الإسلام ومقاصده، ويجتهدون في ذلك، فيصيون ويخطئون، وحتى إن أصابوا فإنَّ مجمل نتاجهم وطبيعة توجيههم يجعلهم مجددّين من خارج الدائرة الإسلامية. وربما نجد في هذا الصنف فئات متعددة نقصر الحديث عن ثلاث منها، كما يأتي:

الفئة الأولى تُخرج نصوص الإسلام من مفهوم التراث، وتنزّها عن إمكانية التغيير، ولكن هذه النصوص تخضع لإمكانية تجديد الفهم، وهذا لا اعتراض عليه، لكنَّ هؤلاء لديهم معطيات قائمة يريدون تسويغها تحت مسمى التجديد، فيحمّلون النص المعنى الذين يريدون الوصول إليه، وبذلك يكون المعنى عندهم خارج النص لا داخله.

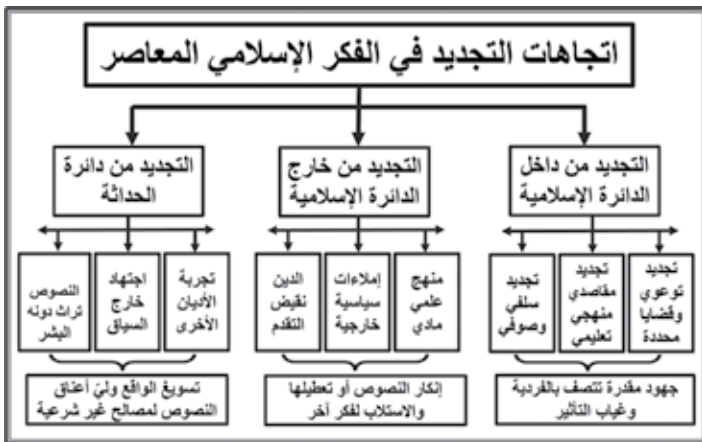
والفئة الثانية تُخرج النصوص من مفهوم التراث وتنزّها عن إمكانية التغيير مثل الفئة الأولى، لكنَّ النصوص عند هؤلاء كانت مناسبة لزمانها ومكانها وكانت كافية للحاجات والظروف التي جاءت من أجل التعامل معها. ومع تبدّل الأزمنة والأمكنة، وتغيّر الظروف والحاجات، تظهر الحاجة إلى نصوص جديدة، لا سبيل للإنسان إلا أن يتدعها وفقاً لتطوّر

(١) ويفضل بعض هؤلاء نسبتهم إلى المدنية وليس العلمانية؛ لأن المدنية ربما تكون أخص وطأة على الشعور الديني والوطني المحافظ من العلمانية التي أصبحت سيئة السمعة.

خبرته وحكمته، وتبقى النصوص الأولى على حالها مصدراً للقيمة التاريخية، وللإشباع الروحي والوجداني.

والفئة الثالثة تجعل نصوص الإسلام في القرآن والسنة جزءاً من التراث البشري؛ لأنَّ البشر هم الذين دوّنوه وكتبوه حتى لو كان أصله وحياً إلهياً، لكنَّ الناس تناقلوه من جيل إلى جيل، وتعرّض كما يتعرّض أيُّ عمل بشري إلى النقص أو التبديل أو التحريف بقصد أو دون قصد، ومن ثم يلزم إعمال النقد والتحليل في هذه النصوص وتجديدها كما في أي منتج تراثي بشري آخر، وكل جديد يصلون إليه لا يخرج -عندهم- عن دائرة الإسلام، الذي يدعو أتباعه إلى التجديد والتحديث والتطور.

دعاة التجديد في هذه الفئات الثلاث على تفاوت بينهم، في أغراضهم ومناهجهم وخلفياتهم الفكرية يرون أنفسهم ينتمون إلى الإسلام ديناً، أو ثقافةً وحضارةً، وينطلقون من مصطلح التجديد الوارد في السنة النبوية للدخول في عملية تغيير وتبديل وحذف وإضافة، مع درجات متفاوتة من التطرف والتوسط، لتنسجم مع توجهات تُخرج مفاهيم الإسلام -في رأينا- عن مجالاتها وسياقاتها، للتوصل إلى نتائج أو مواقف مقررة سلفاً، ليس من السهل تبرئتها من الزيغ والهوى، أو من رقة في اعتبار الدين أو التدين، أو الاجتهاد الخطأ في أحسن الأحوال، وإن كانوا يدعون غيرتهم على الدين وعلى الأمة.



وأظنُّ أنَّ الحديث عن هذه التيارات في أصنافها الثلاثة متشعبٌ وطويل الذيل لكنه قد يكون كثير النبل، في أهميته وفائدته، ويستحق كتابات ومناقشات متخصصة.

سوف يلاحظ القارئ أننا لم نعط أمثلة على هذه الفئات المختلفة، من أسماء الشخصيات أو الحركات أو المؤسسات؛ لأنَّ ذكر الأسماء ربما يوجه التفكير إلى التنويه بها أو التنديد بها، وليس من أهدافنا شيءٌ من ذلك. ولكنَّ القارئ يمكنه بنفسه أن يقوم بتدريب قد يكون مفيداً له، في فهم المحيط الذي يعيش فيه واختبار ثقافته في هذا الفهم، فيضع بنفسه ما قد يراه من الشخصيات أو الحركات أو المؤسسات ضمن أيٍّ من هذه الفئات. كما قد يتضمَّن هذا التدريب التفكير في تصنيفات أخرى ربما تكون - في رأيه - أقرب إلى وصف الحقيقة في هذا الموضوع.

ومع ذلك فقد يكون من المناسب أن نُشير إلى بعض من كثرت الإشارة إلى بحوثهم وكتاباتهم ضمن ما يسمى التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، ولهم حضور كبير في مراكز البحث والتداول الإعلامي من أمثال محمد أركون: الذي لا يستبعد أن يكون القرآن الكريم قد أصابه التحريف؛ لأنَّ النقل الشفوي غير مؤتمن. ومحمد شحرور الذي ينطلق - فيما يعده تلاميذه تجديداً فكرياً متميزاً - من مسلمة صحيحة لينتهي إلى نتائج خاطئة؛ لأنَّ النتيجة التي يريدتها هي الوصول إلى أنَّ القرآن الكريم يتوافق مع الأفكار السائدة في العالم اليوم، فيلوي عنق النص لقبول قيم العصر، ويعطي للألفاظ القرآنية دلالات ومعاني لا هي من مدلول كلام العرب، ولا هي في سياق المعنى العام للنص القرآني.

أما الجابري فقد جانب الصواب في قوله: إنَّ الوحي ينتمي إلى منطقة الإيمان والتسليم، وليس إلى ميدان البحث والبرهان، وأنَّ للوحي والدين والإيمان غرفة مغلقة لا يدخلها العقل والعلم، وأنَّ للإيمان معايير التسليم والاستسلام، وللعقل معايير هي النظر والبرهان. وهو يعلي من قيمة الواقع والتفكير العقلي فيه، في مسائل الشريعة وأحكامها، والمسلمون - عنده - يفهمون الدين فهماً خاطئاً عندما يجعلونه المرجع في فهمنا وتصرفاتنا. ولذلك فإنَّ تخلف الأمة بدأ عندما استقال العقل، والتمست الأمة مشروعية استقلالته في الدين.

وقد كثر حضور وائل حلاق في الإعلام في السنوات الأخيرة، بما يعرضه من تجديد في مفهوم الدولة في الإسلام، فهو ينفي مفهوم الدولة من الإسلام، ويرى أنّ مفهوم الخلافة والإمامة هي مفاهيم أخلاقية وليست سياسية، مع أننا نعلم أنّ جوهر الدولة قديماً وحديثاً يقوم على أركان الشعب والأرض والسلطة الحاكمة، وهذه أركان كانت موجودة طيلة التاريخ الإسلامي. ثم إنّ الحلاق يرى أنّ الدولة الحديثة مصطلح غربي لا علاقة له بالأخلاق، مع أنّ الأخلاق والقيم أساس في التكوين البشري. فالحديث عن الدولة المستحيلة هو تحكّم يجانب الصواب في فهم التاريخ والواقع.

ونأمل ألا تعد هذه الإشارات تقويماً إجمالياً لأي من المفكرين الذي ذكروا، فلكل منهم اجتهادات في مسائل متنوعة، اقتصرنا هنا على بيان الرأي في شيء من التجديد الذي نسب إلى كل منهم.

٢- معوّقات التجديد:

يقصد بالمعوق وجود سبب يحول دون تحقيق الأهداف المنشودة بالقدر المناسب من الكفاية والفاعلية في برنامج معين؛ فالمعوق هو السبب في وجود فرق واضح بين الحالة المنشودة والحالة المشهودة، ويكشف عن التخلف فيما يتحقق من الأداء عن المستوى المحدد مسبقاً من أهداف البرنامج.

ويتداخل مصطلح المعوّقات بمصطلحات أخرى مثل: التحديات، والصعوبات، والعقبات، والحوائل، والمحاذير، والقيود، وغيرها. وكثيراً ما تستعمل هذه المصطلحات بالمعنى نفسه أو تكون بمعان متقاربة. ومع ذلك فإنّ سياق الحديث أو البحث يرجح مصطلحاً على غيره لما بين هذه الألفاظ من فوارق دقيقة. وحين يتحدّث الإنسان عن حالة يكون فيها فإنّ الفرق بين المعوّقات والتحديات يكمن في إدراكه الشخصي. فالإنسان يحتاج إلى التغلب على المعوق للمضي قدماً في عمله، في حين أنّ التحدي هو مهمة أو موقف يتعامل معه الإنسان لاختبار نفسه وتحسين قدرته والارتقاء بإنجازه. وإذا كان المعوق عقبة أمام التقدم يلزم التغلب عليها، فإنّ التحدي يمثل فرصة للنمو والتعلم والتقدم، ولذلك يقال

إنَّ التحديات تفتح المجال للفرص. وقد يستعمل المصطلحان في السياق نفسه، فيقال إنَّ المعوقات هي العقبات التي تعترض طريق الإنسان في إنجاز معين، أثناء مواجهته التحديات. وفيما يلي توضيح لعدد من المعوقات:

أ- غياب الوعي بضرورة التجديد:

أنَّ أهمَّ معوِّق من معوقات التجديد هو غياب الوعي بأهمية التجديد وضرورته والحاجة إليه، والاكتفاء بما هو متوفَّر من العلم في واقع المجتمع. فمثل هذا الغياب يعني فقد الحوافز للتعامل مع المتاح من العلم وإعمال العقل فيه، بعمليات التنظيم والتصنيف والتحليل، أو بالتساؤل والتفسير، أو بالشرح والتفصيل، أو بالاختصار والتهديب، أو بالنقد والردِّ والاستدراك. والأخطر من ذلك كله أن ينتج عن غياب الوعي بالحاجة إلى التجديد عجز عن التعامل مع مشكلات الواقع بما يلزمها من علم جديد، يتم ابتكاره،



في صورة أبنية نظرية أو تطبيقات عملية، أو منجزات مادية، أو تنظييات إدارية؛ فتتعمق المشكلات، ويتضاعف أثرها في التخلف، ويعجز المجتمع عن مواجهة القوى الطامعة فيه، وتتولد فيه القابلية للاستعمار، كما حصل مع الشعوب الإسلامية في معظم أقطارها، في القرن التاسع عشر الميلادي. وقد يؤدي غياب وعي المجتمع بالحاجة إلى التجديد إلى تبعيته لمجتمعات أخرى، في توفير حاجاته، فيصبح سوقاً لمنتجات غيره من الأفكار والحلول وسائر متطلبات الحياة، كما هو حاصل اليوم مع الشعوب الإسلامية في معظم أقطارها.

ويصل غياب الوعي بضرورة التجديد إلى العجز عن توظيف النصوص الداعية إليه، في تمكين المجتمع من امتلاك القوة اللازمة لحماية نفسه من القوى الطامعة فيه والحريصة على إبقائه في حالة الضعف والتبعية، ومنعه من تعزيز مشاعر الاستقلال وروح المقاومة.

ولعل معوق غياب الوعي بأهمية التجديد يتمثل في بُعدٍ آخر، وهو قَصْر مفهوم التجديد على علوم الشريعة، وما تستدعيه من بيان الأحكام الشرعية وتنزيلها على واقع الناس ومشكلاتهم. والحقيقة أنَّ التجديد أمرٌ مطلوبٌ في كلِّ العلوم، اكتساباً واختباراً وتوظيفاً. وإذا كانت العلوم الطبيعية والتطبيقية والتكنولوجية تشكل الآن أبرز ملامح النمو والتطور والتجديد في الواقع البشري، فإنَّ العلوم الإنسانية والاجتماعية أشدُّ خطورة في تشكيل حياة الناس من العلوم الأخرى، ثم إنَّ الممارسات السياسية والاقتصادية والإدارية الواضحة للعيان في المجتمع المعاصر إنَّما تتوجه في الغالب وفق نظريات نفسية واجتماعية لا تكون بنفس الدرجة من الوضوح، وغالباً ما يقتصر الوعي بها على مجموعة قليلة من المعنيين بالتخطيط والاستشراف، أو بالبحث والتفسير. وهنا تكمن أهمية التجديد في تعميق الوعي بأهمية العلوم الإنسانية والاجتماعية وما تقدمه من تفسير للعلوم الأخرى والممارسات التطبيقية القائمة عليها.

إن قصر مصطلح التجديد على الخبرة التراثية من حيث ارتباطه بالاجتهاد وبمسائل الأحكام الشرعية، حرمه من دلالاته العامة التي تتسع للانطلاق من مرجعية دينية إسلامية في تطوير العلوم والمعارف في سائر شؤون الحياة، وهو ما قصرت فيه المجتمعات الإسلامية، وغابت - من نَمَّ - عن الإسهام النوعي في حركة الإنتاج العلمي والفكري في الحضارة المعاصرة. بل إنَّ الجدل لا يزال قائماً حول ضرورة التجديد في التعامل مع العلوم والمعارف المعاصرة، من حيث النظر التحليلي النقدي في مرجعياتها الفلسفية، وتضميناتها الأخلاقية، وتطبيقاتها العملية. مع العلم أنَّ التجديد أمرٌ ضروري في التعامل مع الموروث القديم والمستورد الحديث.

والوعي صفةٌ للإنسان تُميِّزه عن سائر المخلوقات، فهو يعي ذاته والمحيط الذي يعيش فيه، والوعي تعبير عن حفظ الخبرة التي يكتسبها الإنسان في تاريخ البشرية، ونموها وتوارثها، بحيث لا يحتاج البشر المعاصرون إلى البدء من نقطة الصفر الحضاري، وسلوك الطريق التي سلكته الأجيال السابقة في اكتساب المعرفة وتوظيف الخبرات.

وقد أصبحت صناعة الوعي علماً له موضوعاته وأساليبه، لا سيما الوعي بضرورة التغيير، وتوفير متطلباته من المعلومات والوسائل والأساليب، واختيار أولوياته، وضبط اتجاهاته. فالوعي بأهمية التجديد وضرورته لا يكون بالوعظ العاطفي، أو التمنيات والآمال، وإنما يحتاج إلى معلومات محددة، يتم الحصول عليها عن طريق الدراسات والبحوث التي توفر البيانات الكمية والتفصيلات النوعية، التي تعتمد في اتخاذ القرارات المناسبة، فلا تكون هذه القرارات والممارسات ردود فعل عفوية، أو نتيجة انطباعات شخصية سطحية، أو ضغوطاً عملية. ومع أن مفهوم الوعي يعبر عن التصور الكلي لمجتمع البيئة التي تحيط بالإنسان، وطريقة فهم الإنسان لمكونات هذه البيئة وتفاعله معها، فإننا نستطيع التمييز بين مستويات متعددة من الوعي. وثمة كتابات وبحوث كثيرة تتحدث عن طرق تنمية الوعي ومستوياته، وعلاقته بالقيم والتنمية الشخصية وإدارة الأعمال ودراسات القيادة وغير ذلك.⁽¹⁾ والحديث عن صناعة الوعي ومستويات الوعي وعلاقة بمفهوم التغيير والإصلاح والتجديد، والأثر الذي يتركه المجددون في الحال والمآل، يستحق دراسة مستقلة.

ب- نتائج التجديد على أصحاب المصالح:

ثم إن عزوف بعض فئات المجتمع عن تحمّل الأعباء التي تترتب على التجديد، سواءً تمثلت هذه الفئات بأصحاب القرار في المجتمع الذي يعرفون كشف مظالمهم، أو بأصحاب المصالح بمصالحهم، ومنهم العلماء الذين اكتسبوا مكانتهم من الثقافة التقليدية، فيخشون ما يصيبهم من حرج في زعزعة ثقافتهم، أو بجمهور العامة بثقافته السكونية التي تُعطل القدرات الإبداعية التي قد تشوّش ما استقرّ لديهم. وقد لمس الصنعاني اللقاء بين مصالح كلٍّ من الحكام والعلماء، في القرن الثاني عشر الهجري، في غلق باب الاجتهاد الذي يقود إلى التجديد فقال: "خوف الحكام من استمرار الاجتهاد لما كانت تُسببُه اجتهادات بعض

(1) Hawkins, David. *Transcending the Levels of Consciousness: The Stairway to Enlightenment*, Carlsbad, California :Hay House Inc, 2015. See also:

Barrett, Richard. *The Metrics of Human Consciousness*, Morrisville, NC Lulu.com, 2015.

المجتهدين لهم من تشويش وإحراج وقلق. يتضح جلياً بعد إمعان النظر في هذه الأسباب بأن مخاوف العلماء في استمرار الاجتهاد التقت مع رغبة الحكام والساسة على إغلاق الاجتهاد وإن اختلفت المقاصد والأهداف، وكذلك ليس من بين هذه العوامل أي عامل ديني في منع الاجتهاد.^(١) إن أصحاب القرار في المجتمع والملاّ الذين يحيطون بهم غالباً ما يكون موقفهم إعاقة التجديد؛ لما فيه من تهديد مصالحهم.

ت- تهيّبُ نتائج الإعلان عن الأفكار التجديدية:

وربما يكون في الأمة من أهل العلم والفكر من يحمل من الأفكار التجديدية العظيمة القيمة، لكنهم يتهيّبون الخروج بها والإعلان عنها؛ خوفاً من ردّة فعل العناصر المعارضة للتغيير التجديدي، أو ظناً بأنّ تحقيق التجديد من مسؤولية المؤسسات والحكومات، مع العلم بأنّ تاريخ التقدم العلمي والفكري والعملي في كل الشعوب يشهد بقيمة الإنجازات الفردية، دون أن تجد السند أو الدعم من دول أو مؤسسات. بل إنّ أكثر المجددين أنجزوا أعمالهم في ظروف غير مواتية تماماً، ولم يسلموا من شكل من أشكال المحنة، التي كان المحرض عليها علماء السلطان، ممن استشعروا خطر التجديد. ومن الأمثلة على من لم يسلم من المحنة أو الأذى من العلماء، نتيجة اجتهاداتهم، الشافعي، والبخاري، وابن حنبل، وابن الهيثم، وابن تيمية، والشاطبي، وابن رشد، والشوكاني، وغيرهم.

ويبدو أنّ تهيّب الإعلان عن الاجتهاد في الرأي الذي قد يُصادم ما استقرّ من الأفكار لدى العلماء، ومن ثم لدى العامة، كان أمراً مألوفاً في مختلف مراحل التاريخ الإسلامي، ومن المؤكّد أنّ هذا التهيّب لا يزال قائماً. وفي هذا المجال يروي القرضاوي موقفاً من مواقف الصدمة التي تصيب العلماء، وتؤدي إلى اعتراضات قوية إذا فوجئوا برأي مختلف عما عرفوه وألفوه. هذا الموقف كان من الشيخ محمد أبو زهرة في مؤتمر حضره كبار علماء الأمة عام

(١) الصنعاني، محمد بن إسماعيل (توفي: ١١٨٢هـ). إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد، تحقيق: صلاح الدين مقبول أحمد،

الكويت: الدار السلفية، ١٤٠٥هـ، ص ٢٥-٢٦.

١٩٧٢م، وقال فيه: "إني كتبت رأياً فقهياً في نفسي من عشرين سنة... وأن لي أن أروح بما كتتمته، قبل أن ألقى الله تعالى، ويسألني: لماذا كتتمت ما لديك من علم، ولم تُبينه للناس؟ هذا الرأي يتعلق بقضية الرجم للمحصن في حدّ الزني، الذي كان شريعة يهودية، أقرها الرسول في أول الأمر، ثم نُسخت بحدّ الجلد في سورة الإسراء". ثم استدل أبو زهرة لما لديه من أدلة. يقول القرضاوي: "وما إن انتهى الشيخ من كلامه حتى ثار عليه أغلب الحضور، وقام من قام منهم وردّ عليه بما هو مذكور في كتب الفقه حول هذه الأدلة، ولكنّ الشيخ ثبت على رأيه. ويرى القرضاوي أنّ أبا زهرة قد كتتم رأيه هذا خشيةً توجيه سهام التشهير والتجريح إليه، كما حدث في ذلك المؤتمر. وعقّب القرضاوي على المسألة بقوله: "ولذلك حين تحدثت عن معالم وضوابط الاجتهاد المعاصر، جعلت منها: أن نفسح صدورنا للمخطئ في اجتهاده، فبهذا يحيا الاجتهاد ويزدهر، والمجتهد بشر غير معصوم، فمن حقه -بل من الواجب عليه- أن يجتهد ويتحرى ويستفرغ وسعته، ولا يلزمه أن يكون الصواب معه دائماً، وما دامت صدورنا تضيق بالرأي المخالف للجمهور، فلن ينمو الاجتهاد ولن يؤتي ثمراته."^(١)

ث- سوء الظن بصاحب الرأي الجديد:

ومن معوّقات التجديد ما يناله المجدّد من شدة الاعتراضات التي يتعرّض لها حين يأتي باجتهاد جديد لبعض المسائل في تفسير القرآن الكريم أو الحديث النبوي الشريف، أو بعض الأحكام الشرعية، وتتجاوز الاعتراضات على الاجتهاد الجديد حدود الردّ العلمي، إلى الحديث في بدهيات المعرفة الدينية وكليات الإسلام، من الإيمان بكلّ القرآن وبحجية السنة النبوية، واتهام صاحب الاجتهاد الجديد، بالجهل وعدم التخصص، ثم إلى تصنيفه ضمن درجات متدنية من الإيمان، أو في صف أعداء الإسلام. وتؤدي شدة الاعتراضات وقسوتها وكثرتها إلى تشويه صورة الاجتهاد والتجديد، والتشبّث بالمعروف والمألوف، لا سيّما إذا تناغمت الاعتراضات مع أغراض مذهبية أو سياسية أو اعتداد بالتخصص العلمي

(١) القرضاوي، يوسف. مذكرات القرضاوي، ج٣، ص١٨٨-١٩٠. النسخة الإلكترونية على الرابط:

<https://www.al-qaradawi.net/node/5048>

وشهاداته. ومع أننا وجدنا في كل العصور من أهل العلم من لا يتردد في الاجتهاد في تقديم فهم جديد فيما يراه من بعض مسائل العلم، متحملاً في ذلك ما يصيبهم من الاعتراض والأذى، فإننا نتوقع أن يُحجم آخرون من أهل العلم عن الإعلان عن اجتهاداتهم الجديدة، رغباً في مكسب أو رهباً من خسارة.

ويبدو أن سوء الظنّ بمن يُقدّم رأياً جديداً مختلفاً عما قد يكون سائداً من أشكال الفهم أو الممارسة في بيئة معينة في مجتمع معين ليس أمراً جديداً، وقد نعى أبو الحسن الأشعري في مقدمة كتابه "مقالات الإسلاميين" على ألفاظ التكفير والتفسيق التي كانت تناول بعض أصحاب الرأي في المذاهب والفرق الإسلامية، مع العلم أنّ المسألة لم تكن تتعدى الاختلاف في الرأي بصورة جعلت أبا الحسن الأشعري يكرر لفظ الاختلاف في عنوان كتابه: "مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين" وفي معظم فقرات هذا الكتاب. ولكنّ مبادئ الإسلام الكلية بقيت عنصراً مشتركاً بين جميع هذه المذاهب والفرق والمدارس، كما قرر الأشعري ذلك حين قال: "اختلف الناس بعد نبيهم ﷺ في أشياء كثيرة، ضلّ فيها بعضهم بعضاً وبرئ بعضهم من بعض، فصاروا فرقا متباينين وأحزاباً متشتتين، إلا أنّ الإسلام يجمعهم ويشتمل عليهم."^(١)

ومن الغريب أنّ بعض الجهات المعاصرة التي تتخذ مواقف متشددة ثمن يقدم اجتهادات في بعض المسائل، إلى الحدّ الذي ترميهم بالجهل بالدين والانحراف والفسق وربما الكفر، تنسب مواقفها إلى شيخ الإسلام ابن تيمية، مع أنّ مواقف ابن تيمية وأقواله تبرأ من مواقف هذه الجهات، فقد نال ابن تيمية ما ناله من الأذى نتيجة آرائه ومواقفه التي لم تكن مقبولة عند كثير من علماء عصره، حتى إنه توفي وهو في السجن. أما أقواله فمنها قوله: "هذا مع أيّ دائماً، ومن جالسني يعلم ذلك ممّي: أي من أعظم الناس نهياً عن أن يُنسب مُعيّنٌ إلى تكفيرٍ وتفسيقٍ ومعصيةٍ، إلا إذا علم أنّه قد قامت عليه الحجّة الرسالية التي من خالفها كان كافراً تارةً وفاسقاً أخرى وعاصياً أخرى. وإنّي أقرّر أنّ الله قد غفر

(١) الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل (توفي: ٣٢٤هـ). مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: محمد محيي

الدين عبد الحميد، صيدا وبيروت: المكتبة العصرية، ١٩٩٠م، ج١، ص٣٤.

لهذه الأمة خطأها، وذلك يعم الخطأ في المسائل الخبرية القولية والمسائل العملية. وما زال السلفُ يتنازعون في كثير من هذه المسائل ولم يشهد أحدٌ منهم على أحدٍ لا بكفر ولا بفسق ولا معصية... وكما نازعتُ عائشةُ وغيرها من الصحابة في رؤية محمد ﷺ ربه، وقالت: من زعم أن محمداً رأى ربه فقد أعظم على الله الفرية، ومع هذا لا نقول لابن عباس ونحوه من المنازعين لها: إنَّه مُفْتَرٍ على الله. وكما نازعت في سماع الميت كلام الحي، وفي تعذيب الميت ببكاء أهله وغير ذلك.^(١)

ويتحدث الشوكاني عن زمانه فيقول: "وقد رأينا في زماننا مشايخنا المشتغلين بعلوم الاجتهاد فلم نجد واحداً منهم يقول إنَّ التقليدَ صوابٌ، ومنهم من صرَّح بإنكار التقليد من أصله...، فوقع بينه وبين أهل عصره قلاقل وزلازل ونالهم من الامتحان ما فيه توفير أجورهم، وهكذا حال أهل سائر الديار في جميع الأعصار...، فإننا لم نسمع بأن أهل مدينة من المدائن الإسلامية أجمعوا أمرهم على ترك التقليد، واتباع الكتاب والسنة، لا في هذا العصر، ولا فيما تقدمه من العصور، بعد ظهور المذاهب، بل أهل البلاد الإسلامية أجمع أكتع مطبقون على التقليد...، هل يُعدُّ سكوت علماء الاجتهاد على إنكار بدعة التقليد مع هذه الأمور موافقة لأهلها على جوازها؟ كلا والله، فإنه سكوت تقية، لا سكوت مُوافقة مرضية،...، فتارة يصرِّحون بذلك في مؤلفاتهم، وتارة يلوِّحون به، وكثيرٌ منهم يكتم ما يصرح به من تحريم التقليد إلى ما بعد موته، كما روى الأدفوي عن شيخه الإمام ابن دقيق العيد، أنه طلب منه ورقة وكتبها في مرض موته، وجعلها تحت فراشه، فلمَّا مات أخرجوها فإذا هي في تحريم التقليد مطلقاً. ومنهم من يوضح ذلك لمن يثق به من أهل العلم ولا يزالون متوارثين لذلك فيما بينهم."^(٢)

ثم يقول: "وما ذكرنا فيما سبق من أنه كان في الزيدية والهدوية في الديار اليمينية إنصاف في هذه المسألة، بفتح باب الاجتهاد، فذلك هو في الأزمنة القديمة،... وأما في هذه الأزمنة قد

(١) ابن تيمية، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية، مرجع سابق، ج٣، ص ٢٢٩-٢٣٠.

(٢) الشوكاني، القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد، مرجع سابق، ص ٤١-٤٢.

أدر كنا منهم من هو أشدّ تعصباً من غيرهم فإنهم إذا سمعوا برجل يدعي الاجتهاد ويأخذ دينه من كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وآله وسلم، قاموا عليه قياماً تبكي عليه عيون الإسلام، واستحلّوا منه ما لا يستحلّونه من أهل الذمة من الطعن واللعن والتفسيق والتنكير.^(١)

وقد روى الطاهر بن عاشور "قضية الشيخ أحمد بن شعا - من كبراء أتباع الشيخ الشريف السنوسي صاحب زاوية جعبوب من بلاد برقة - الوافد على تونس ١٢٩٣ هـ... وكان يقبض يديه في الصلاة وهو مالكي المذهب، كيف أفتى العلماء بتضليله، وتهدّدوا الأمير "محمد الصادق باي" بثورة إن لم يقتله أو يسجنه، وأفتى بذلك الشيخ محمد معاوية شيخ الإسلام، وتخرّج الأمير ووزيره خير الدين، حتى تخلص الأمير منهم بأمره الرجل بمفارقة البلاد."^(٢)

وفي العصر الحاضر ثمة أمثلة متعددة على حالات ومواقف من يضيق ذرعاً بالرأي المخالف، فمن هذا القبيل ما شهدته كاتب هذه السطور، من موقف حصل مع الشيخ محمد الغزالي، الذي طلب منه المعهد العالمي للفكر الإسلامي أن يكتب كتاباً حول ما يراه من منهج التعامل مع السنة النبوية، فأعدّ الكتاب، وعرض مضمونه في مؤتمر عقده المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية في العاصمة الأردنية عمان سنة ١٩٨٩ م، وكان ممّا قاله ضرورة النظر في متن الحديث وتفسيره بطريقة قد تختلف عن تفسير السابقين، مما يكون أقرب إلى العدل في حق دين الله وتحقيق مقاصده في أن يكون رحمة للعالمين. فهاج عليه بعض من كان حاضراً ورمّوه بالجهل وعدم التخصص، وكان أشد ما ناله من الأذى أن يقال عنه إنّه يسئ إلى رسول الله ﷺ.^(٣) وربما وصل عدد الردود عليه بعد ذلك من كتب ومقالات وبحوث إلى

(١) الشوكاني، القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد، مرجع سابق، ص ٥٢.

(٢) ابن عاشور، أليس الصبح بقريب: التعليم العربي الإسلامي: دراسة تاريخية وآراء إصلاحية، مرجع سابق، ص ٦٥١.

(٣) أحال الغزالي نشر كتابه إلى دار الشروق في القاهرة، وجاء في مقدمة الكتاب: وقد كلفني أسرة المعهد أن أضع كتاباً أنصف به السنة النبوية، وأدود عنها جراءة القاصرين وذوي العقول الكليلة! والحق أني رحبت بهذا التكليف، بل لعله وافق رغبة في نفسي. ومن ثم سارعت إلى التنفيذ. ومع عمق الصلة التي تشدني إلى الدكتور عبد الحميد أبي سليمان، =

مِنْ تابعي التابعين من هو أعلم من بعض التابعين. والجزء الثاني من الحديث عمن يأتي بعد ذلك ممن يشهدون الزور، لا يعني أصحاب كلِّ قرن أو جيل، وإنَّما يجيء قوم أي مجموعة أفراد، وليس كلُّ أهل قرن.

ومما جاء في هذا الشأن قول ابن مالك: "وإذا كانت العلوم مَنحاً إلهية، وموهباً اختصاصيةً فغيرُ مستبعدٍ أن يُدخِرَ لبعض المتأخِّرين ما عَسَرَ على كثيرٍ من المتقدمين." (١) ويقول المرتضى الزبيدي: "إن تقدُّم الزمان وتأخُّره ليست له فضيلةٌ في نفسه؛ ... فالمصيبُ في رأيه ونقله ونقده لا يضرُّه تأخُّرُ زمانه الذي أظهره اللهُ فيه، والمخطئُ الفاسدُ الرَّأيِ الفاسدُ الفهمِ لا ينفعه تقدُّمُ زمانه"، ثم يروي الزبيدي عن شيخه عبد الله بن سلامة المؤذن:

قل لمن لا يرى المعاصر شيئاً ويرى للأوائل التقديماً
إنَّ ذاك القديم كان حديثاً وسيُسمى هذا الحديث قديماً

ويقول: وأنشدني أيضاً لابن رشيقي:

أولع الناس بامتداح القديم وبذمَّ الجديد غير الذميم
ليس إلا لأنهم حسدوا الحي ورقَّوا على العظام الرميم (٢)

ويقول حاجي خليفة: "فلا تغتَرَّ بقول القائل: ما ترك الأول للآخر، بل القول الصحيح الظاهر: كم ترك الأول للآخر، فإنَّما يستجد الشيء ويستردُّ لجودته وردائه في ذاته، لا لقدمه وحدوثه. ويقال ليس كلمة أضرَّ بالعلم من قولهم: (ما ترك الأول شيئاً) لأنه يقطع الآمال عن العلم، ويحمل على التقاعد عن التعلم، فيقتصر الآخر على قدم الأول من الظواهر وهو خطر عظيم، وقول سقيم." (٣)

(١) ابن مالك، محمد بن مالك الطائي الأندلسي (توفي: ٦٧٢هـ). تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد، تحقيق: محمد كامل بركات، القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٧م، ص ٢.

(٢) الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق المرتضى (توفي: ١٢٠٥هـ). تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء، ط ١، ١٩٦٥م، ج ١، ص ٩٣.

(٣) حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله ملاجلي (توفي: ١٠٦٧هـ). كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، بيروت: مؤسسة التاريخ العربي للنشر، (د. ت.)، ج ١، ص ٣٩.

يروى الجرجاني أن الجاحظ قال: "وكلامٌ كثير قد جرى على ألسنة الناس، وله مضرة شديدة، وثمرة مُرّة، فومن أضرّ ذلك قولهم: "لم يدع الأول للآخر شيئاً"، فلو أن علماء كل عصر منذ جرت هذه الكلمة في أسماعهم، تركوا الاستنباط لما لم ينته إليهم عمّن قبلهم، لرأيت العلم مختلفاً".^(١)

ومن ذلك قول أبي تمام:

لا زلتَ من شكري في حُلّةٍ ... لايسُها ذو سلبٍ فاخرٍ
يقول مَنْ تفرغُ أسمعاه ... كم ترك الأول للآخر!^(٢)

ح- كون الاجتهاد تهمة:

ولا شك في أن المحاذير والعوامل التي تعرقل ممارسة الاجتهاد وتعيق ممارسته من أهم معوقات التجديد، وهي حالة رافقت واقع الأمة في كثير من مراحل تاريخها، وقد نال هذا التعويق عملية الاجتهاد بصرف النظر عما تؤدي إليه هذه العملية، ففي مطلع القرن العشرين والسنوات الأخيرة من عهد الدولة العثمانية كان الاجتهاد يعدّ تهمة تعقد لها محكمة خاصة، يروي ظاهر القاسمي أن أباه جمال الدين القاسمي "وُجِّهت له تهمة الاجتهاد، وألّفت من أجل ذلك محكمة خاصة، دُعي للمثول أمامها مع ليف من العلماء، فاستجوبوا جميعاً، وأطلق سراحهم، إلا القاسمي، فقد أوقف ليلة واحدة في دائرة الشرطة، ثم أخلي سبيله في الصباح".^(٣) وإذا كان زمن هذه الحادثة هو ما كان فيه النفوذ لجمعية تركيا الفتاة ذات التوجه العلماني، فإن الذي يبرر لأصحاب النفوذ مواقفهم في غالب الأحيان، فته من العلماء يتزلفون أصحاب النفوذ حرصاً على مصالحهم ومكانتهم.

(١) الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن (توفي: ٤٧١هـ). دلائل الإعجاز، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠١م، ص ١٩١.

(٢) من ديوان أبي تمام على موقع الديوان في الشابكة: (<https://www.aldiwan.net/poem30521.html>).

(٣) القاسمي، قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، مرجع سابق، ص ٢٨ (من مقدمة ابن المؤلف ظافر القاسمي للكتاب).

خ- غبش الرؤية التجديدية:

وأخيراً - وليس آخراً- فإنّ بعض مشاريع التجديد لا تتحقق؛ لأنّ المشروع لم يتضمّن ما يلزم تنفيذه من وضوح الرؤية التجديدية، وتحديد الأهداف، وتكامل العناصر، والواقعية واليسر في ضوء المتاح من الإمكانيات.

٣- بعض وسائل التغلب على معوقات التجديد:

يمكننا استنتاج وسائل التغلب على معوقات التجديد بصورة مباشرة من النظر في المعوقات نفسها؛ فلكلّ معوّق ما يلزمه من أساليب التعامل معه والتغلب عليه، ومن ثم تيسير سبيل الاجتهاد والتجديد. وقد أشرنا إلى شيء مما يلزم من أساليب التعامل مع المعوقات عند الحديث عن كل معوّق. فغياب الوعي بضرورة التجديد يستدعي البحث عن كيفية حضوره. وانتشار الوعي في جميع فئات الأمة؛ من حكام، ومحكومين وعلماء وعامة، وأصحاب التخصصات المتنوعة، يؤكد أن ما ينتج عن التجديد هو خير للأمة كلها بجميع فئاتها. وأن ما قد تظنه فئة من هذه الفئات من التأثير المباشر لمصالحها ومكاسبها القريبة، شيء لا يستحق من أجله التضحية بما قد يتحقق لها ولسائر فئات الأمة، في حياتها من فضائل التجديد، من تقدم ورفع شأن، فضلاً عما في السعي إلى التجديد وطلبه من الأجر والثواب عند الله سبحانه.

فغياب الوعي بضرورة التجديد وأهمية الحاجة إليه يستدعيان معالجة هذا الغياب. ويكون ذلك ببيان خطورة ما أدّى إليه هذا الغياب في واقع الفكر الإسلامي وضعف حضوره في ساحة العالم وحالة علوم الشريعة وما تعانيه من مشكلات العجز عن تقدير قيمتها في بناء الأمة، وقلة الاهتمام بها، وضعف الإقبال على تعلّمها، وضعف تقدير أهل التخصص فيها.

ومسألة غياب الوعي أو حضوره أصبح موضوعاً من الموضوعات البينية، يتصل بعلوم النفس والتربية والاجتماع والاتصال والإعلام والفن والسياسة. ويختص بطرق

التأثير على العقل البشري على مستوى الفرد والمجتمع، ويستهدف تكوين أفكار محددة عن الدين والتاريخ والأخلاق والسلطة الفكرية والسياسية. ومن ثم يكون المقصود بالوعي الحالة التي تكون عليها بنية العقل من حيث الفهم والإدراك للظواهر والأحداث والوقائع التي يشهدها المجتمع، وتفسيرها، والتعامل معها. والبنية العقلية لا تكون مفصولة عن ميل النفس وطمأنينة القلب.

وتقوم المؤسسات الدينية والتربوية والإعلامية عادة ببناء الرصيد المعرفي والثقافي لأبناء المجتمع عن طريق المعلومات والأخبار والتوجيهات التي تشكل فهمهم وإدراكهم لأحداث التاريخ وحقائق الواقع، ومن ثم بناء التصور الكلي للعالم الطبيعي والاجتماعي، أو رؤية العالم worldview التي تكون مرجعية عامة مشتركة بين أفراد المجتمع للفهم والتفسير والتعبير وأساليب التعامل. وبهذا يكون المجتمع بمؤسساته المختلفة هو مصدر بناء الوعي عند أفرادها، وتتجلى صورة الوعي المشترك عند مجموع أفراد المجتمع عادة بنمط التفكير ونوعية المعلومات وطبيعة الميول والمشاعر، ومن ثم أشكال السلوك تجاه مسائل الحياة.

وإذا كان الفهم والإدراك يمثل نوعاً من الوعي مبنياً على الأدلة الواضحة والحقائق الظاهرة، المستندة إلى مرجعية فكرية تتصف بالاستقرار والثبات، فإنَّ الوعي يكون وعياً حقيقياً. أمَّا إذا كان الفهم والإدراك نتيجة معلومات غير صحيحة وادعاءات كاذبة يصاحبها ضخٌّ إعلامي موجَّهٌ، وشحنٌ عاطفي متواصل، وتوظيفٌ للظروف والحاجات الطارئة لأغراض ومصالح شخصية، خاصة أو فئوية، ليس للمجتمع والأمة فيها نصيب، فإنَّ الوعي يكون وعياً زائفاً.

ولعل من أوضح أشكال الوعي المزيف ما كانت عليه حالة كثير من المواطنين العرب تحت الادعاء بوجود كفاءات استثنائية للقيادات السياسية، وظروف سياسية مواتية، وإمكانات عسكرية، وعواطف جياشة، ثم كانت أحداث حزيران عام ١٩٦٧م، وما رافقها من انهيار عسكري مريع لدول الطوق العربي حول فلسطين المحتلة، فكشفت كذب

الادعاءات وسقوط الشعارات، وحدث صدمة قوية في الوعي، عبر عنها توفيق الحكيم في كتابه عودة الوعي،^(١) وكان الوعي كان غائباً، فجاءت تلك الأحداث لتعيد شيئاً من الوعي.

ومع أن الوعي يُعبر في الغالب عن حالة مجتمعية يتصف بها أغلب أفراد المجتمع بتأثير ما يتلقونه من تنشئة اجتماعية وتعليم مبرمج، وتربية نظامية أو لا نظامية، وتوجيه إعلامي، دون أن تتوفر لهم إمكانية النظر النقدي، والتحليل المنهجي، والاختبار العملي، فإن بعض الأفراد في المجتمع قد يملكون نوعاً من الوعي مختلفاً عن وعي المجتمع بما امتلكوه من تكوينهم العقلي، وما صادفوه من فرص محددة من التعليم والثقافة والانتماء الأسري أو الحزبي أو الديني، فيصلون إلى معلومات لا تصل إليها العامة، ويطلعون على حقائق سعت السلطة الحاكمة إلى إخفائها، فتستعصي وسائل بناء الوعي الجمعي على التأثير فيهم، لما يكتشفونه من عمليات اغتيال الحقيقة وتشويه المعلومات، فيرون ما لا يرى غيرهم، فهم في رأي أنفسهم في حالة من الوعي الحقيقي، وعامة المجتمع على حالة من الوعي المزيف.

وتُشير "موسوعة ستانفورد" للفلسفة إلى أنه ربما لا يوجد جانب من جوانب العقل أكثر ألفة وأكثر إرباكاً في الوقت نفسه من الوعي والخبرة الواعية التي نكتسبها عن الذات والعالم. وتعد مشكلة الوعي هي القضية المركزية في النظريات الأحدث حول العقل، وهي نظريات لا يوجد اتفاق على أي منها، غير أن ثمة قدراً من الاتفاق على أن التفسير المناسب للعقل لا يزال يتطلب فهمًا واضحًا له ولمكانته في الطبيعة، حتى نفهم ما هو الوعي وكيف يرتبط الوعي بالجوانب الأخرى غير الواعية للواقع.^(٢)

ونستطيع أن نفهم شيئاً عن الوعي في الرؤية الإسلامية باستقصاء الألفاظ القرآنية ذات الصلة بالوعي. قال تعالى: ﴿وَعَيَّهَا أَذُنٌ وَعَيْتٌ﴾ [الحاقة: ١٢]، وقال: ﴿وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُوعُونَ﴾

(١) الحكيم، توفيق. عودة الوعي، القاهرة: دار الشروق. ١٩٧٢م. أشار المؤلف إلى أن ما ينشر على الناس ربما يصاحبه: "خطأ التقدير، أو خداع النظر، أو سوء الفهم أو سلامة الحكم، أو حجب مصادر العلم." ومن ثم فإنه يطالب "بالبحث المنصف، والتحقيق الدقيق، والكشف عن الحقيقة، بعد ملف هذه الفترة بأكملها." حكم مصر من سنة ١٩٥٢-١٩٧٢م. ص ٧-٨.

(2) <https://plato.stanford.edu/entries/consciousness/>

[الانشقاق: ٢٣] وقال: ﴿كَلَّا إِنَّهَا لَأَنْزِيلٌ ۝١٥ نَزَّاعَةٌ لِّلشَّوٰبِي ۝١٦ تَدْعُوْنَ مِّنْ أَدْبُرٍ وَتَوَلَّى ۝١٧ وَجَمَعَ فَأَوْعَى ۝﴾ [المعارج: ١٥ - ١٨]، وقال: ﴿فَبَدَأَ بِأَوْعِيَّتِهِمْ قَبْلَ وِعَاءِ أَخِيهِ ثُمَّ أَسْتَحْرَجَهَا مِنْ وِعَاءِ أَخِيهِ﴾ [يوسف: ٧٦].
والرسول ﷺ دعا بالخير لمن يسمع مقالته فيعيها ثم يبلِّغها عنه. (١) وواضح من هذه الآيات والأحاديث أن الوعي هو الجمع في وعاء ما، وفهم ما يتم جمعه، ثم حفظه؛ فالله سبحانه يعلم ما يقوم به الكافرون من أعمال ونيات، يجمعونها في صدورهم ويحاولون إخفاءها، والأذن الواعية ليست الأذن التي جمعت الأصوات، فأحست بالأصوات إحساساً مادياً، وإنما الأذن التي فهمت وعقلت ما سمعت، ثم انفعلت وانتفعت بما سمعت.

هذا عن أهمية حضور الوعي بصورة عامة، أما ما يلزم من هذا الحضور في تيسير سبل التجديد وتذليل معوقاته، فلا بد لدعاة التجديد من توفير المعلومات التي تحتاجها القضية التجديدية التي تكون موضوع الاهتمام، والتنويه بأساليب التفكير والتعقل في النصوص ذات الصلة بالموضوع، وأهمية الخروج من حالة غياب الوعي بخطورة البقاء في هذا الواقع من الأُنس بالمألوف، والجهل بقيمة التجديد وضرورته.

وقد جرت على ألسنة الناس ألفاظ الوعي في مجالات متعددة، مثل: الوعي السياسي، والوعي والحضاري، والوعي المقاصدي؛ للتعبير عن حالة من المعرفة والإدراك للواقع في مجالات السياسة والحضارة والمقاصد، وربما الحاجة إلى ما يلزم أي مجال منها إلى التغيير والإصلاح. (٢)

(١) الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة (توفي: ٢٧٩هـ). الجامع الصحيح، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، بيروت: دار الكتب العلمية، كتاب: العلم، باب: ما جاء في الحث على تبليغ السماع، ج ٥، ص ٣٣، حديث رقم: (٢٦٥٧). نص الحديث: عن عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود يحدث عن أبيه قال: "سمعت النبي ﷺ يقول: نَصَّرَ اللهُ امرأً سمع منا شيئاً فبَلَّغَهُ كما سمع، فَرُبَّ مَبْلُغٍ أَوْعَى من سَامِعٍ". وفي رواية أخرى للرواي نفسه. نَصَّرَ اللهُ امرأً سمع مقالتي فوعاها وحفظها وبلَّغها، فَرُبَّ حَامِلٍ فِقْهٍ إلی من هو أَفْقَهُ مِنْهُ" الحديث رقم (٢٦٥٨) من الكتاب نفسه والباب نفسه، ص ٣٣.

(٢) ملكاوي، فتحي حسن. منهجية التكامل المعرفي. هرنند: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ١١٠٢م، الفصل الثالث بعنوان: الوعي المنهجي والخلل المنهجي، ص ١١٣-١٣٧.

خاتمة:

تناول هذا الفصل أولويات التجديد في قضايا الفكر الإسلامي المعاصر، واتجاهات التجديد ومعوقاته. وتضمن شيئاً من الاجتهاد في بيان حدود التجديد التي يلزم أن يتم الاشتغال ضمنها، لتصل إليها نتائج الجهود التجديدية المنشودة، ولا شك في أن هذه الحدود هي حدود الأمة ونهوضها الحضاري وموقعها في العالم المعاصر، وأن هذه الحدود تتناول معارف الوحي وعلوم التراث وعلوم الخبرة البشرية المعاصرة في العلوم المختلفة ومناهج التعامل مع ذلك كله في بناء واحد متكامل، بحيث يكون التجديد والإصلاح الفكري المنشود هو الاشتباك مع هذه القضايا وهذه العلوم جميعها، تمكناً واستيعاباً واختباراً وتوظيفاً وإضافة معرفية متخصصة، تعزز حضور الأمة الفاعل في ساحة العالم المعاصر. ولن يتحقق ذلك دون إصلاح عقل المسلم المتخصص وإصلاح منهجيته، وتوسيع آفاقه، وبناء رؤيته على منظومة القيم التي أرشد إليها الوحي من الحكمة في تنظيم حياة البشر.

وقد اقتصر الحديث في هذا الفصل عن مجالات التجديد في الفكر الإسلامي على المجال التربوي ومجال التعليم الديني والمجال السياسي، وذلك تقديراً بأن هذه الموضوعات هي مجالات عامة تحكم المجالات الأخرى. فأياً مجال من مجالات الإصلاح لا بد له من الإعداد التربوي والتعليمي لإعداد أجيال الأمة، ليس لتقبل التجديد والتغيير والإصلاح من منظور ديني إسلامي وحسب، بل للإسهام في ممارسته، وتيسير سياسته وإدارته كذلك.

ثم إن مفهوم التجديد في الفكر التربوي والتعليمي انصرف منذ مطلع القرن العشرين إلى الاهتمام بإصلاح واقع التعليم الديني، وضرورة التجديد في موضوعات هذا التعليم وطريقة عرض هذه الموضوعات وفي أساليب تعليمها. ولعل أهم ما تناولته جهود الإصلاح في التعليم الديني علم أصول الفقه وعلم مقاصد الشريعة، وما بينهما من علاقة وثيقة، انعكست على سائر العلوم الدينية الأخرى.

وأياً إصلاح في الميدان التربوي - ولا سيما من منظور ديني - سوف يأخذ بالحسبان أن السياسة في المجتمع المعاصر تحتكر السلطة على ممارسات الأفراد والجماعات في المجتمع

في سائر المجالات الأخرى، فثمة سياسات للاقتصاد والتعليم والإعلام، وغيرها. وكلها تحتاج إلى تطوير الفكر السياسي الذي يوازن بين الظروف والأوضاع والمحددات المحلية والإقليمية والدولية. ومن ثم فإنَّ حالة الفكر السياسي والأشكال التي تتم فيها ممارسته سوف تؤثر على حالة الفكر في المجالات الأخرى في الاقتصاد والتعليم والإعلام وغيرها.

ولا شك في أنَّ إثارة الوعي بضرورة التجديد والإصلاح التربوي والتعليمي قد أثمر بعض النتائج التي تمثلت في إنشاء مؤسسات ومراكز ومعاهد متخصصة في تطوير برامج ومناهج للإصلاح والتجديد، منها المحلي والإقليمي والعالمي، بما في ذلك جامعات إسلامية وكليات للشريعة والدراسات الإسلامية استهدفت تحقيق هذا التجديد. لكن كثيراً من المجالات لا تزال مفتوحة للتجديد، ولا سيما الانتقال بمركز الاهتمام في تعليم المواد الدراسية في علوم الدين من تاريخها ورجالها ومدارسها إلى موضوعاتها وصلتها بالواقع القائم والمنشود.

وقد اجتهدنا في تمييز ثلاثة اتجاهات في جهود التجديد وعدد من الفئات الفرعية في كل اتجاه منها. واقتربنا في هذا التصنيف معياراً أساسياً هو وضوح المرجعية الإسلامية في هذه الاتجاهات، فهو: تجديد من مرجعية الإسلام بصورة صريحة، وتجديد من خارج المرجعية الإسلامية بصورة صريحة، وتجديد من خارج هذه المرجعية رغم ادّعائها بالانطلاق من مرجعية إسلامية. وتجنبنا في هذا التصنيف إيراد الأمثلة على ذلك؛ تجنباً لحصر ذهن القارئ بهذه الأمثلة، وحرصاً على إشراكه في تمييزها.

ثم تعرضنا إلى معوقات التجديد وأشرنا إلى ما يتصل بالتجربة التاريخية الإسلامية، من مثل: عدم الوعي بضرورة التجديد، والتشكيك في أهمية الجديد بالقياس إلى قيمة القيم، وإيثار القادرين على التجديد السلامة من سوء الظن باجتهاداتهم التجديدية. ومن ثم قدمنا بعض المقترحات حول ما يلزم من معالجة لهذه المعوقات، ولا سيما ضرورة الوعي بأهمية التجديد في ضوء ما أخذ يتردد في الثقافة المعاصرة عن المجالات المتخصصة بالوعي الفكري. والحاجة إلى الجرأة في مواجهة بعض عناصر الثقافة السائدة التي تميل إلى الكسل الفكري، وإيثار السلامة من سوء الظن بالتجديد وممارساته.

الفصل الرابع

إسلامية المعرفة: مشروع تجديدي ومؤسسة متخصصة

أولاً: إسلامية المعرفة في السياق الزماني والمكاني

ثانياً: تراكم الخبرات التجديدية وتطورها

ثالثاً: ندوة تأسيس المعهد

رابعاً: نماذج من التجديد الفكري للفاروقي والعلواني وأبو سليمان

الفصل الرابع:

إسلامية المعرفة: مشروع تجديدي ومؤسسة متخصصة

مقدمة:

صدر لكاتب هذه السطور كتابٌ سابقٌ تحدّث فيه عن موضوع إسلامية المعرفة، فتناول فيه الموضوع: مفهوماً، ومصطلحاً، ومشروعاً فكرياً إصلاحياً، يعتمد إصلاح الفكر الإسلامي وتطوير المعرفة البشرية المعاصرة، بمنظور إسلامي تجديدي حضاري؛ لتغيير واقع الأمة الإسلامية، وتمكينها من الإسهام في الحضارة الإنسانية المعاصرة وترشيدها، والحضور الفاعل في ساحة العالم المعاصر. وأصبحت فكرة إسلامية المعرفة هي مشروع المعهد، وبها وعنها يتمّ الحديث والتواصل تقريباً أو نقداً.^(١)

لقد وجدنا أنّ من المفيد تقديم توضيح مناسب للمفاهيم الثلاثة التي تتضمنها عبارة "مشروع إسلامية المعرفة"، بدءاً من توضيح مفهوم "المعرفة" في إسلامية المعرفة، ببيان هوية المعرفة، وموقعها بين مفاهيم الوحدة والتكامل، ثم مفهوم "الإسلامية" في إسلامية المعرفة وما يتصل به من مصطلحات يفضّلها بعض الباحثين تجنباً لاستعمال مصطلح "الإسلامية"، مثل التأصيل (جامعة الإمام محمد بن سعود)، والتوجيه (جامعة الأزهر)، والمواهمة Harmonization (محمد هاشم كمال) والتقريب (طه عبد الرحمن)، والتوطين (نايف بن نهار)، أو التبيئة (ساري حنفي)، ووحدة المعرفة (عبد الكريم بليل)، والتوفيق أو الفصل والوصل (سمير أبو زيد)، وغير ذلك من المقترحات. ثم قمنا بتوضيح مفهوم "المشروع" في مشروع إسلامية المعرفة، وسبب اختيار مصطلح المشروع، وليس فكرة، أو نظرية، أو تياراً، أو حركة، أو مدرسة، على الرغم من صواب استعمال أيّ منها في السياق المناسب لها. فنحن في هذا المشروع نبدأ (نشرع) في عمل يحاول استئناف التجديد، على أن يتواصل تطوير المشروع، عبر جهود أفراد الأمة وجماعاتها وأجيالها، فهو ليس حكراً على مؤسسي المشروع

(١) ملكاوي، فتحي حسن. مقالات في إسلامية المعرفة، هردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٨م.

والمؤسسة، وإنما هو مشروع مفتوح لتقديم أية إسهامات تعين في تحقيق أهدافه بصورة مباشرة أو غير مباشرة.

وكان من المهم أن نوّكد أنّ المشروع وإن كان عملاً تجديدياً في الحالة الراهنة للفكر الإسلامي، لكنّ التاريخ البشري عامة والتاريخ الإسلامي خاصة لم يخل من أعمال تجديدية كانت تواجه الحالات التي تصادفها في الزمان والمكان وحال الإنسان، فكان لا بد من النظر إلى مفهوم إسلامية المعرفة في سياق البعد الزمني للمعرفة البشرية، التي نعرف أنها مرّت في مراحل ومحطات، بدأت مع بدء اللغة، وتطورت بتطور أدواتها من كتابة وطباعة، وأسهمت في ذلك أمم وشعوب، واتسعت ميادينها ومرجعياتها. وتبين لنا أن جهود الإصلاح الفكري الذي يسعى مشروع إسلامية المعرفة لتحقيقه ليس أمراً مبتدعاً، وإنما هو حركة متواصلة لها تجلياتها في مختلف آماذ التاريخ.

وإذا كان المشروع في أساسه هو إسلامية العلوم الاجتماعية والإنسانية، فقد أدرك المعهد أنّ العلوم الطبيعية، مثل: الفيزياء والكيمياء، والعلوم التطبيقية، مثل: الطب والهندسة، ليست محض حقائق وقوانين تجريبية وإجراءات عملية، خالية من المرجعيات النظرية والفلسفية والقيمية، ولذلك فإنّ على المتخصصين في كلّ علم من هذه العلوم أن يمارسوا البحث والتدقيق والكشف عن النظريات والإحالات الفلسفية الكامنة فيها، والتعامل معها برؤية إسلامية واضحة، سواءً في مراحل إنتاج المعرفة العلمية أو اختبارها أو توظيفها.

كذلك أدرك المعهد أن العلوم الإسلامية نفسها تحتاج إلى تطوير مناهج للتعامل معها، سواءً علوم الفقه والأصول، أو علوم التفسير والحديث، أو حتى علوم العقيدة،^(١) وذلك إيماناً بأنّ مصدري هذه العلوم: القرآن الكريم والسنة النبوية التي دارت حولها تلك العلوم،

(١) من الأمثلة على إبراز الحاجة إلى التجديد في العلوم الإسلامية مما نشره المعهد العالمي للفكر الإسلامي:

- كتاب التوحيد: ومضامينه في الفكر والحياة، للدكتور إساعيل راجي الفاروقي رحمه الله، مثال على أهمية تطوير أساليب عرض العقيدة.
- كتب الشيخ محمد الغزالي والدكتور يوسف القرضاوي والدكتور طه العلواني في مناهج التعامل مع القرآن الكريم والسنة النبوية.
- التجديد الأصولي: نحو صياغة تجديدية لعلم أصول الفقه. إشراف وتحرير الدكتور أحمد الريسوني.

لا يزالان مصدرين متاحين لأهل العلم اليوم وغداً، وأن العلوم الإسلامية قد نشأت، حين نشأ كلُّ منها في ظروفه، وفي كلِّ منها ما سمح بتنوع الآراء واختلافها، فثمة اختلافات بين المذاهب، وأقوال مختلفة في كل مذهب، وهي في مجملها خبرات غنية يلزم استيعابها، ثم التعلّم منها عند التعامل مع قضايا العصر ومستجداته لاستلها المفاصل العامة والخاصة لهداية الوحي الإلهي والتوجيه النبوي. ومع ذلك فلا تثريب على أهل الاختصاص من العلماء، اليوم وغداً، أن يمارسوا ما قد يلزم من تحديث هذه العلوم ومن مراجعة واستدراك وتجديد، وهي عمليات فكرية شهدناها منذ عهد الصحابة مروراً بسائر عصور الإسلام.

وسوف نكتفي في هذا المقام بالحديث عن أربع مسائل: أولها: السياقات الزمانية والمكانية التي تطورت فيها فكرة المشروع. وثانيها: أن الوعي بضرورة المشروع والتفرغ له كان حاضراً عند رواده، لكنه كان يحتاج إلى تراكم الخبرات التجديدية اللازمة لانطلاقه. وثالثتها: بناء المؤسسة الحاضنة لمشروع التجديد الفكري تنويجاً لجملة الأعمال والعلاقات والمشاورات التي أسهمت في جعله مشروعاً تجديدياً. ورابعها: ما أسهم به عدد من مؤسسي المشروع من جهود تجديدية في مسيرة حياة كل منهم.

أولاً: إسلامية المعرفة في السياق الزمني والمكاني

عُرف مشروع إسلامية المعرفة غالباً متصلاً بالمؤسسة التي احتضنته وبنيت برامجها على أساسه. وهذه المؤسسة هي المعهد العالمي للفكر الإسلامي الذي أنشئ رسمياً في الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٨١ م.^(١) وقد عرف المشروع والمعهد كذلك باتصالهما بثلاث شخصيات من المؤسسين، هم: إسماعيل راجي الفاروقي، وعبد الحميد أحمد أبو سليمان، وطفه جابر العلواني، وقد انتقل الثلاثة إلى رحمة الله؛ ذلك أن كتاباتهم ومحاضراتهم وتنقلاتهم في أنحاء العالم كانت جزءاً مهماً من مادة المشروع وقضاياها.

(١) مضمون المشروع بعنوان إسلامية المعرفة أو بعناوين أخرى كان موضع اهتمام شخصيات ومؤسسات أخرى غير المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

ولذلك أصبح من المؤلف أن يُنظر إلى أهم إنجازات المعهد التجديدية ضمن ما قدمه كلٌّ منهم. وإذا كان الفاروقي قد عُرف بتجديده في تقديم الإسلام عن طريق الإنجاز الثقافي والحضاري للأمة الإسلامية، ودراساته في مجال الأديان المقارنة، وكشفه لتجليات عقيدة التوحيد الإسلامية في مجالات الفكر والحياة، وإذا كان أبو سليمان قد عُرف بتحليله للظاهرة الاجتماعية، في الاقتصاد والسياسة والإدارة، والاجتهاد في فهم الخلل في واقع الأمة المعاصر بتلمسه في تاريخها المبكر، فإنَّ العلواني حاول الاشتباك مع الواقع المعاصر عن طريق معالجة عدد من القضايا الإشكالية في التراث الإسلامي، ولا سيَّما تلك التي تقع في قلب الطريقة الاعتدالية التي يقدمها بعض العلماء المسلمين حول هذه القضايا، وتَوَثَّر في رؤية غير المسلمين إلى الإسلام، وتسوُّغ تفسير أحكام بعض الحدائين، الذين يتناولون هذه القضايا بمرجعيات من خارج الدائرة الإسلامية التقليدية.

كما عُرف المشروع كذلك بوصفه واحداً من تجليات الصحوة الإسلامية، ونتيجة من النتائج التي انتهت إليها سلسلة من الجهود والحوارات التي تواصلت بين مجموعة من المفكرين على مدى سنوات، حتى تأكد لديهم أهمية تطوير "فقه المرحلة" وما يلزمها من التمييز بين الثوابت والمتغيرات، وضرورة الانتقال من الخطاب العاطفي إلى الاقتناع العقلي.

وهذا السياق الزماني والمكاني مُهمٌّ في فهم الظروف التي تأسس فيها المعهد وتبلور فيها المشروع.^(١) فالزمان يمثل مرحلة مهمة في مراحل امتداد ما سمي بالصحوة الإسلامية في بلدان العالم الإسلامي والأقليات الإسلامية في الغرب الأوروبي والأمريكي. وتختلف رؤى الباحثين في هذه الصحوة وعوامل انطلاقتها ومظاهرها وتياراتها ومآلاتها. لكنَّ الذي يغلب على تفسيرات الباحثين أنَّها أخذت بالظهور بعد عام ١٩٦٧م حين انهار الأمل الذي كانت تعلِّقه الجماهير العربية على بعض القيادات التي رفعت شعار القومية والتقدُّم، نتيجة الهزيمة

(١) السياق الزماني والمكاني المشار إليها فيما سبق لم يشملا معظم البلدان العربية والإسلامية، لكننا نعلم أنَّ المؤتمرات التي عقدت في مكة المكرمة في السبعينيات -مثلاً- كانت تحضرها شخصيات من بلدان المشرق العربي والمغرب العربي، ومن بلدان إسلامية غير عربية وبلدان أخرى.

العسكرية التي لحقت بالعرب واحتلال الكيان الصهيوني لأجزاء كبيرة من مصر والأردن وسوريا. وقد أَدَّى ذلك إلى شيء من "عودة الوعي" لدى بعض النخب الثقافية، وإلى البحث عما افتقدته الأمة من عناصر "الهوية الإسلامية". كانت أبرز تجليات الصحوة انتشار المظاهر الإسلامية واللافئات الإسلامية والمؤتمرات الإسلامية الرسمية والشعبية.

وربما أسهمت عواملٌ أخرى في إذكاء تجليات الصحوة الإسلامية، منها مثلاً الوفرة المالية لبعض الدول بسبب ارتفاع أسعار البترول؛ إذ وظَّفت هذه الدول دعمَ نشاطات الصحوة الإسلامية في زيادة تأثيرها ونفوذها، لا سيما أنَّ طبيعة المجتمعات في هذه الدول طبيعةٌ إسلاميةٌ محافظة. ومن هذه العوامل إطلاق قدر من حرية النشاطات الإسلامية في بعض البلدان منذ مطلع السبعينيات بعد أن كانت ممنوعة قبل ذلك، وربما كان ذلك ليستعين بها نظام الحكم في مواجهة القوى اليسارية التي كانت قد استأثرت بمفاصل الدولة قبل ذلك، وأصبحت مصدر خطر على النظام الجديد.

وقد توزَّعت مظاهرُ الصحوة على عدد من الاتجاهات والتيارات والجماعات، فكان منها جماعات متشدِّدة تمارس العنف لتحقيق أغراضها، وجماعات سياسية توظف أدوات الديمقراطية المتاحة، وجماعات سلفية علمية تكاد تُغلق نفسها على التراث. فظهرت الحاجة إلى ترشيد الصحوة الإسلامية وضبط مساراتها.

هذا عن السياق الزماني لنشأة مشروع إسلامية المعرفة، أما السياق المكاني، فله قصة أخرى. وما يهمننا في هذا المقام أنَّ الوعي بضرورة ترشيد مسارات الصحوة الإسلامية، وبخطورة الخلافات التي كانت قائمة بين تياراتها، كان يظهر بصورة أكثر وضوحاً لدى الشباب المسلم المغترب في أوروبا وأمريكا. فقد شهدت عقود الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين وفود عشرات الألوف من الطلبة المسلمين للدراسة في أوروبا وأمريكا، وكثير منهم في مجال الدراسات العليا؛ أي إنَّهم بلغوا من الخبرة والنضج ما يعين في توظيف بعض جهودهم في غير مجالات دراستهم من القضايا العامة. ومن المؤكد أنَّه كان لبعضهم صلات ببعض تيارات الصحوة في بلادهم، وأن معظمهم شهدوا مظاهر هذه الصحوة

والفوها. ثم إنهم وجدوا في الغرب أجواءً من الحرية تعينهم على التفكير والحركة والتعاون، وتوفر لهم من تنوع المعارف والخبرات والتخصصات ما أفادهم جميعهم؛ فأخذوا يوظفون معرفتهم بأساليب العمل المتاحة في جامعاتهم ومدنهم في إنشاء المؤسسات الإسلامية، من روابط واتحادات طلابية، وجمعيات مهنية، ومراكز خدمات ثقافية واجتماعية، فضلاً عن المساجد والمدارس لأبنائهم.

وقد أسهمت نشاطات الطلبة المسلمين في الغرب الأوروبي والأمريكي وتفاعلهم الإيجابي مع بيئات إقامتهم ودراساتهم، في التوطين التدريجي للإسلام ونمو مؤسساته واستدامتها. وأسهمت الوفرة المالية التي أشرنا إليها وحرية حركة الأموال والأشخاص إلى تشجيع رجال الأعمال وأغنياء التجار على تمويل كثير من مؤسسات العمل الإسلامي ونشاطاته في الغرب؛ مما أدى إلى تحول العمل التطوعي -الذي كان يقوم به الطلبة ثم يعودون إلى بلادهم ليأخذ طلبةً غيرهم مكائهم- إلى عمل مؤسسي مستقر. وأتاحت هذه الظروف فرصاً مفتوحة لاستضافة العلماء والمفكرين من بلدان العالم الإسلامي على الأرض الأوروبية أو الأمريكية؛ مما سمح بتعدد فرص اللقاء بين هؤلاء الطلبة وكثير من علماء الأمة وقياداتها الفكرية للتباحث والتشاور وبلورة الأفكار، فضلاً عن الوعي بأشكال جديدة من الفرص والتحديات التي تواجه الفكر الإسلامي وتتطلب تجديداً في التفكير بالتعامل مع المستجدات والاستفادة من الفرص المتاحة في التعريف بالإسلام ونشر دعوته.

ومن المهم هنا أن نلاحظ أننا نتحدث عن أجواء من الحرية في العمل الإسلامي في الغرب في حقبة من الزمن، كانت تسمح بالحركة والتنظيم والتمويل وبناء المؤسسات، قد يصعب فهمها في الظروف الحالية، في ضوء التغيرات التي طرأت على هذه الحرية فيما بعد، اعتباراً من مطلع التسعينيات، ثم النكسة الكبرى التي أصاحب هذه الحرية بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١م.

ثانياً: تراكم الخبرات التجديدية وتطورها

إنَّ ما قلناه عن السياقين الزماني والمكاني لنشأة المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وظهور مشروع إسلامية المعرفة، ضروري لفهم الصورة التي اكتنفت تلك النشأة وذلك الظهور. يُضاف إلى ذلك أنَّ ذلك الزمان قد صادف تراكماً في خبرات مؤسسي المعهد وتفاعلهم مع الواقع الإسلامي في بلادهم وفي الغرب كذلك. فهؤلاء المؤسسون كانوا قد أسهموا في بناء المؤسسات والجمعيات المهنية والمالية والإعلامية والتعليمية، وكانوا لا يتركون مؤسسة أنشئوها إلا بعد أن يتوفر لها من إمكانيات الاستقرار الإداري والمالي، والنمو والتطور كذلك. ونضيف إلى ذلك أنَّ كثيراً من الطلبة الذين جاؤوا للدراسة أنهم دراستهم واستقروا في الغرب، وتراكت لديهم الخبرة والدراية في العمل العام، وأصبحوا شخصيات عامة لها وزنها في بلدانهم الجديدة ومؤسسات عملهم. ثم إنَّ هؤلاء المؤسسين كانوا في حالة تواصل وتعاون مع أبرز المفكرين والعلماء المسلمين ومشايخ الصحوة في البلاد الإسلامية.

ومن المهم أن نلاحظ أنَّ المؤسسات الإسلامية في الغرب قد توزعت على كثير من مجالات الاهتمام، فشملت خدماتها مجالات دعوية وتعليمية واجتماعية واقتصادية. وجاء تأسيس المعهد ليؤيِّد الجانب الفكري والأكاديمي اهتماماً خاصاً، وذلك تنويجاً لسلسلة الإنجازات السابقة، ويكون مؤسسة تمتلك قدراً من الاستقلالية الإدارية والمالية لتحقيق الاستقرار والنمو والاستدامة، ومثل ذلك لم يكن متاحاً في البلاد الإسلامية.

وفي أثناء هذه المسيرة كان لفظ الإسلامية Islamization لفظاً مألوفاً في الأحاديث والكتابات التي عرفتها اجتماعات المؤسسات الإسلامية الناشئة في الغرب؛^(١) تعبيراً عن الهوية أولاً، ثم تعريفاً بعناصر هذه الهوية ومتطلباتها من الفكر والممارسة. وكان هذا المصطلح يقوم على الوعي بضرورة تغيير واقع الأمة الإسلامية الذي يتصف بالتخلف عن المقام الذي يريده الإسلام لهذه الأمة، وعن مستوى الإمكانيات المادية والمعنوية التي تملكها

(١) سمعت الدكتور عبد الحميد أبو سليمان يقول: إن ما كان يلفت انتباهنا في كلام إسماعيل الفاروقي منذ عرفناه في أواخر الستينيات تكراره لكلمتين Islamization and Ummatism.

هذه الأمة، وعن حالة كثير من الأمم الأخرى التي وصلت إلى مستويات عالية من العلم والتقدم والحضارة. فكان لا بدّ للتغيير المنشود أن يكون إصلاحاً إسلامياً لواقع الأمة، وتجديداً في فكرها، واستيعاباً للخبرة البشرية المعاصرة في مجالات الفكر والعلم والتعليم.

ولما كانت المداورات الثقافية والفكرية تتم باللغة الإنجليزية فلم يكن لفظ Islamization يثير أية إشكالية في دلالاته اللغوية، بوصفه لفظاً يتصل بالهوية التي لا حرج أن يعرف المسلم نفسه بها، وأن يعتزّ بها، بما في ذلك أيّ لفظ عربي يقابله. ولم يكن اللفظ يثير مشكلة كذلك في الغرب؛ لأنّ الحضور الإسلامي المتواضع آنذاك لم يكن مصدر قلق من النواحي الأمنية، ومشاعر معاداة الإسلام التي تنتشر على نطاق واسع اليوم، لم تكن تتمتع بالقوة التي وصلت إليها في نهاية القرن العشرين ومطلع القرن الحادي والعشرين. وحتى التيارات اليمينية المتطرفة المعروفة اليوم في البلدان الغربية، وتتأسس بعض نشاطاتها المعلنة على الخوف من الإسلام والتخويف منه Islamophobia والحدّ من المظاهر الإسلامية بالوسائل المختلفة لم تكن تملك حضوراً ملموساً.

أما في العالم الإسلامي فقد بدأت الصحوة الإسلامية تعبر عن نفسها بعدد من الصور؛ منها المظاهر الشكلية، ولا سيّما الملابس والاحتفالات والأناشيد، ومنها إنشاء جمعيات خيرية ومراكز ثقافية وتعليمية، ومؤسسات اقتصادية ومستشفيات طبية، وغير ذلك، وكلها بأسماء إسلامية. ونشطت هذه المؤسسات في تنظيم الندوات والمؤتمرات الدولية، التي لا بدّ من أن يُقدّم فيها من الأفكار والمفاهيم ما يعبر عن الحالة القائمة ومتطلباتها من جهود الإصلاح، بعبارات يكون فيها لفظ الإسلام صفة أو مضافاً، مثل: الفكر الإسلامي، المسلم المعاصر، المنظور الإسلامي، الإصلاح الإسلامي، البعث الإسلامي، التأسيس الإسلامي، أسلمة البنوك، المصارف الإسلامية ... كما تضمنت الأفكار التي كان يتم تداولها مصطلح "التجديد" وما يعنيه في الواقع العملي من إصلاح أو تغيير أو تطوير أو إحياء أو إعادة بناء.

وقد قوبل لفظ الأسلمة أو الإسلامية بشيء من الترحيب من بعض تيارات الصحوة الإسلامية، وبشيء من الحذر من تيارات أخرى خوفاً من أن يكون المصطلح الإسلامي

القادم من أمريكا نوعاً من الغزو الفكري الغربي. وبطبيعة الحال كان لا بد أن يقابل مصطلح الأسلمة والإسلامية والتفكير الإسلامي في التغيير والإصلاح، بالتحفظ، أو السخرية، أو النقض من الجهات العلمانية، التي لا ترى للدين موقعاً في الشؤون العامة للحياة المعاصرة.

وتعود المداولات والحوارات التي انتهت بتأسيس المعهد إلى أواخر الستينيات من القرن العشرين، بعد انضمام إسماعيل الفاروقي إلى فريق النشاطات الإسلامية في أمريكا، عندما بدأ اتحاد الطلبة المسلمين في الولايات المتحدة، يستضيف الفاروقي في مؤتمراته، ووجد هذا الفريق في الفاروقي قامّة علمية وفكرية لها موقعها في الساحة الأكاديمية الأمريكية. ثم إنَّ الفاروقي قد وجد في جمهور الاتحاد نوعاً من الناس لم يألفه من تجمعات عربية وإسلامية أخرى؛ من الوعي الفكري، والالتزام الديني، وروح الأخوة والتعاون، والتسابق في تقديم الخدمة،^(١) وقد تُوجت هذه العلاقة بإنشاء جمعية علماء الاجتماعات المسلمين في الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٧٢م برئاسة الفاروقي؛ إذ كانت مؤتمراتها السنوية تتصف بالجانب العلمي الأكاديمي ولا سيما كيفية التعامل مع العلوم الاجتماعية والإنسانية بالرؤية الإسلامية.

ثم إنَّ عدداً من الشخصيات البارزة ممن كانوا في قيادة اتحاد الطلبة المسلمين في الغرب قد أنهوا دراستهم العليا، وعادوا إلى بلدانهم، وأخذوا يوظفون خبراتهم الغنية في التفكير والتنظيم والتشبيك، واكتسبوا احتراماً وتقديراً في مجتمعاتهم، وامتد ذلك لتعزيز علاقات ثقة مع الشخصيات العلمية والفكرية والسياسية، ولا سيّما في أجواء الصحوة الإسلامية التي تحدثنا عنها. وكان من بعض تجليات هذه العلاقات إنشاء الندوة العلمية للشباب الإسلامي التي أصبح لها فروع أو مكاتب أو ممثلون في عدد كبير من البلدان الإسلامية، وشهدت

(١) تشير كتابات معاصري الفاروقي الذين رافقوا رحلته الفكرية إلى أنَّ الفاروقي في عام ١٩٦٨م كان قد حسم أمره في مسألة الهوية الإسلامية الصريحة، ومن هؤلاء المعاصرين الدكتور إلياس بايونس الذي زاره الفاروقي في المستشفى عام ١٩٦٨م، وكان مما وثقه من كلام الفاروقي يومها: "حتى بضعة أسابيع سابقة كنت فلسطينياً وعربياً ومسلماً، والآن أنا مسلم صادق أن يكون عربياً من فلسطين". انظر:

- Ilyas Ba-Yunus, "Al-Faruqi and Beyond: Future Directions in Islamization of Knowledge", *American Journal of Islamic Social Sciences* vol. 5, no. 1 1988, p. 14.

نشاطاتها مؤتمرات وندوات ودورات تدريبية، فضلاً عن نشر مئات الكتب وترجمتها إلى عشرات اللغات.^(١) وكان من هذه التجليات كذلك إنشاء الاتحاد العالمي للمدارس العربية الإسلامية الدولية،^(٢) وغير ذلك من المؤسسات التي أنشئت في بلدان مختلفة ووجدت دعماً من جهات رسمية.

لكن من التجليات الأكثر أهمية لحضور هذه النخبة ممن كانوا نشطاء العمل الإسلامي في الغرب، تنظيم عدد من المؤتمرات العالمية المتخصصة، باهتمام وحضور واسع، جمع أبرز المفكرين المسلمين في العالم الإسلامي في ذلك الحين معاً، إلى جانب شخصيات حكومية رسمية. وتُشير إلى ثلاثة من هذه المؤتمرات على سبيل المثال، ونخصّها بالذكر لأهمية ما قادت إليه الاتصالات والمداولات فيها من توجّه وتفكير استراتيجي لدى المجموعة التي شاركت في قرار إنشاء مؤسسة المعهد العالمي للفكر الإسلامي لاحقاً:

١- المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي في ٢١-٢٦ صفر ١٣٩٦هـ (٢١-٢٦ فبراير ١٩٧٦م)^(٣) الذي عُقد في مكة المكرمة بتنظيم من جامعة الملك عبد العزيز في جدة، وبرعاية حكومية رسمية. وتُشير قوائم أسماء الحضور في كتاب المؤتمر إلى أن عدد الحضور كان ٢٣٠ مشاركاً من العلماء والمفكرين والشخصيات الرسمية، من ٣٢ بلداً من بلدان

(١) كان الأمين العام الأول للدعوة الدكتور عبد الحميد أبو سليمان، وكان مساعده الدكتور أحمد التوتونجي. وهما من أبرز مؤسسي العمل الإسلامي في أوروبا وأمريكا في ستينيات وسبعينيات القرن العشرين.

(٢) أصدر مؤتمر وزراء خارجية الدول الإسلامية السابع في إستانبول في أيار ١٩٧٦م قراراً بإنشاء الاتحاد العالمي للمدارس العربية الإسلامية الدولية. وحظي الاتحاد برعاية المملكة العربية السعودية، لتشجيع نشر اللغة العربية والدراسات الإسلامية في العالم الإسلامي، والجاليات الإسلامية في العالم، مع التوصية بإعانة الاتحاد واعطاءه كافة التسهيلات والخبرات والدعم الأدبي والتربوي. واللافت للنظر أن من بين المؤسسين للاتحاد: مؤسسة الإيمان للتربية والثقافة الإسلامية بالمملكة العربية السعودية لصاحبها الأمير محمد الفيصل آل سعود، واللجنة الثقافية لاتحاد الطلاب المسلمين بالولايات المتحدة وكندا برئاسة د. جمال برزنجي، والجمعية الإسلامية ببرنامجها بالمملكة المتحدة برئاسة د. محمد نسيم، وعدد من مدارس المنارات في السعودية. وقد أصبح الدكتور عبد الحميد أبو سليمان رئيس مجلس إدارة مدارس منارات الرياض. ومن الجهات المراقبة لنشأة الاتحاد وزارة التعليم العالي في السعودية بوزيرها الشيخ حسن آل الشيخ، والندوة العالمية للشباب الإسلامي بأمينها العام د. عبد الحميد أبو سليمان.

(٣) ظننت أن خطأ قد وقع في التاريخ بسبب تشابه أيام المؤتمر في الشهر الهجري والشهر الميلادي، وعندما قمت بإجراء التحويل حسب النظام المتبع في هذا الشأن تبين أن التاريخ صحيح، وهو توافق ملحوظ!

العالم.^(١) ويلفت النظر أن من بين الحضور أحد عشر مشاركاً من الشخصيات التي حضرت ندوة لوجانو في سويسرا، التي تقرر فيها إنشاء المعهد. وهم: خورشيد أحمد، محمد نجاة الله صديقي، عبد الحميد أبو سليمان، أحمد توتونجي من اللجنة العليا، ثم المهدي بن عبود، ويوسف القرضاوي، وإسماعيل الفاروقي، ومحمود أبو السعود، وأحمد العسال، وجعفر شيخ إدريس، وجمال عطية.

وجاء في التقرير الختامي للمؤتمر أن الأمة الإسلامية "قد أدركت في وضوح حاجتها إلى الأصالة الإسلامية في الفكر والتطبيق، التي تُحقق معنى وجودها وتُطلق طاقاتها، وتحرك حوافزها، وأن عليها أن تضع كل جهدها الإيجابي البناء في تبين الطريق، وقفز حواجز التبعية والتقليد، إن شاءت أن تتخذ نفسها من برائن التخلف والضعف والهوان، وأن تأخذ مكانها القيادي في هداية البشرية". وقد أوصى المؤتمر "جامعات العالم الإسلامية... أن تجعل منهاج الدراسة الاقتصادية قائماً على الإطار والمنهجية الإسلامية، حتى تتكون عقلية أبناء الأمة وقياداتها الاجتماعية على أساس من قيم الإسلام وغاياته وتصورات، محققة بذلك وحدة العقيدة والفكر والممارسة". كما أوصى المؤتمر "بإعادة صياغة العلوم - بما فيها علم الاقتصاد - صياغة تنسجم مع الرؤية الإسلامية."^(٢)

٢- المؤتمر العالمي الأول للتعليم الإسلامي في ١٢-٢٠ ربيع الآخر عام ١٣٩٧هـ (٣١ مارس-٨ أبريل عام ١٩٧٧م) الذي عقد في "فرع مكة المكرمة من جامعة الملك عبد العزيز؛ لأن رحاب مكة المكرمة وهي مهد الإسلام وقبله المسلمين أولى من غيرها باستضافة مؤتمر يهدف لإحياء المفاهيم الإسلامية، وبرعاية ملكية وحكومية رسمية. وقد تلقى المؤتمر رسائل وبرقيات تأييد للمؤتمر من رؤساء خمس عشرة دولة من دول العالم العربي والإسلامي. وقد حضر المؤتمر ٣١٣ من العلماء والمفكرين من ٤٠ بلداً من بلدان العالم. وقدم للمؤتمر ١٥٠

(١) صقر، محمد أحمد وآخرون. الاقتصاد الإسلامي: بحوث مختارة من المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي، مكة المكرمة، شباط ١٩٧٦م، جدة: المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي، ط١، ١٩٨٠م. انظر قوائم الأسماء والبلدان، ص٥٥٦-٥٧١.

(٢) المرجع السابق، ص٥٥٠-٥٥٦.

بحثاً. وقد تضمّنت تقارير المؤتمر توضيحاً لعدد من المفاهيم والتصورات والأهداف الخاصة بالتعليم الإسلامي، كما تضمّنت عدداً من التوصيات التي توزعت على أهداف التربية وتصنيف المعرفة، وأسس المناهج والمقررات الدراسية ومجالاتها المعرفية، والتربية غير النظامية، وقضايا خاصة بالمعلمين، وقضايا تعليم البنات، والاهتمام بالشباب، ومسألة التعليم لدى الأقليات الإسلامية، وتحريم الأنشطة التبشيرية، والاهتمام بالحرف العربي، وإصدار الدوريات المتخصصة.

وأوصى المؤتمر بإنشاء المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، بحيث تكون تابعة لمنظمة المؤتمر الإسلامي، وإنشاء مركز عالمي للتعليم الإسلامي في جامعة الملك عبد العزيز بمكة، ونوهت التوصيات بقرار إنشاء الاتحاد العالمي للمدارس العربية الإسلامية، وإنشاء اتحاد لجامعات العالم الإسلامي، وتأسيس جامعات إسلامية تجمع بين تعليم العلوم الإسلامية والعلوم الأخرى لجميع الطلبة؛ من أجل القضاء السريع على ازدواجية التعليم. واعترفت التوصيات "بأن ثمة ضرورة عاجلة لاستنباط ووضع وإرساء مجموعة جديدة من العلوم الاجتماعية تتفق مناهجها والإسلام لإحلالها محل العلوم الاجتماعية الغربية التي تدرس حالياً في جامعات البلاد الإسلامية، لصبغ هذه العلوم الغربية بالصبغة الإسلامية، ورفض الترفيع أو التصرف السطحي". أما ما يختص بالعلوم الشرعية، فإنه مما يلفت النظر أنها نالت عشرين بنداً من التوصيات، اهتمت في مجملها بكتب التراث، وتحفيظ القرآن الكريم، ورعاية الجمعيات الدينية، والعناية بالعميقة الإسلامية، والفقهاء الإسلامي، وتدريس الأحكام الشرعية والثقافة الإسلامية والفتوحات الإسلامية، وتعميم المساجد وإقامة الصلوات، ... وأفردت هذه التوصيات بنداً واحداً لتوفير "العلماء القادرين على الاجتهاد في الأحكام الشرعية"^(١).

(١) أصدرت جامعة الملك عبد العزيز في مكة المكرمة وجدة، عام (١٣٩٧هـ / ١٩٧٧م)، وثيقة شاملة في ١٧٧ صفحة، بعنوان "كتاب المؤتمر" يحتوي على ثلاثة أجزاء: موضوع المؤتمر وتنظيمه وخطته، والخطابات التي ألقى في جلسة الافتتاح والختام، وتوصيات المؤتمر من هيئته العامة، ومن اللجان الأربع عشرة التي انبثقت منه. وما ورد فيما سبق عن المؤتمر هو نصوص من كتاب المؤتمر. ويظهر كتاب المؤتمر أسماء ثمانية ممن حضروا المؤتمر ثم حضروا ندوة لوجانو، وهم: أساعيل الفاروقي، وعبد الحميد أبو سليمان، والتيجاني أبو جديري، ومحمد المبارك، والمهدي بن عبود، وجعفر شيخ إدريس، وخورشيد أحمد، ونجاة الله صديقي.

ويلفت النظر أنّ كتاب المؤتمر الذي يتكون من ١٧٧ صفحة، افتقد وفرة الألفاظ التي كُنّا نتوقع أن تكون شائعة في مثل هذه الوثيقة، فحين قمنا بتحليل المحتوى اللغوي لنص الكتاب؛ بحثاً عن ثلاثة ألفاظ هي: التجديد، والاجتهاد، والإصلاح، كانت النتيجة أننا وجدنا لفظ التجديد مرة واحدة فقط، وسياقه "أنّ المسلمين بعد أن افتقدوا قيادة العالم، كادوا يفقدون الدافع للتجديد والإبداع". ووجدنا أن لفظ الاجتهاد ورد مرتين في السياق نفسه وهو ضرورة "العمل على تكوين علماء قادرين على الاجتهاد". أما لفظ الإصلاح فقد وجدناه في أربعة مواقع، الأول: حين اقتبست نظمننا التعليمية نظم التعليم الغربي سبيلاً إلى الإصلاح أدت إلى إضعاف الإحساس الديني وطغيان المفاهيم المادية، والثاني: أنّ العلم في الإسلام أداة إصلاح في الأرض، والثالث: أنّ العلماء يحملون مشعل النور والإصلاح. ومن أهم تلك المواقع الموقع الرابع، حين أفاد النص أن "نظام التعليم لا يمكن إصلاحه إصلاحاً مناسباً دون أن يقترن بإصلاح مماثل للمؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية".

ترى هل كانت مثل هذه الألفاظ أقل استعمالاً في كتابات الصحوة الإسلامية في تلك

الفترة؟^(١)

٣- المؤتمر الرابع للندوة العالمية للشباب الإسلامي بعنوان: "الإسلام والحضارة ودور الشباب المسلم" المنعقد في الرياض من ٢٠-٢٧ ربيع الثاني ١٣٩٩هـ (١٨-٢٥ مارس ١٩٧٩م)^(٢)

وعلى الرغم من طبيعة لقاءات الندوة العالمية للشباب الإسلامية في توجيه اهتمامات أكثر من خمسين فرعاً للندوة في قارات العالم، وتفاعلها مع مئات التنظيمات الشبابية الإسلامية، وحتى التنظيمات والحركات الإسلامية الأخرى، وتركيزها على

(١) لعل الحاضر والغائب من الألفاظ والمصطلحات التي كانت تسود كتابات الصحوة الإسلامية يكون موضوعاً لبحث متخصص، ومحاولة تفسير النتائج والعوامل والمؤثرات التي أدت إلى هذا الحضور أو الغياب.

(٢) أصدرت الندوة العالمية للشباب الإسلامي في الرياض أعمال هذا اللقاء في كتاب ضم نصوص المحاضرات العامة والندوات والمناقشات والتوصيات من جزأين بلغت صفحاته (١٥٦٥) صفحة في طبعة أولى عام (١٤٠١هـ/١٩٨١م)، وفي طبعة ثانية عام (١٤٠٥هـ/١٩٨٥م).

جوانب التوعية والتربية والتدريب، فقد ظهرت "بصمة" مجموعة القيادات الإسلامية في أمريكا في هذا اللقاء من لقاءات الندوة بصورة واضحة تماماً، من حيث التأثير في مرحلة التخطيط لهذا اللقاء، وموضوعات البحث فيه ومناقشاته وتوصياته.^(١)

فقد تكرر الحديث في مناقشات اللقاء وتوصياته عن ضرورة اهتمام الندوة والمنظمات الإسلامية بالعناية الخاصة بالجانب الفكري. فقد ورد في التوصيات: "كما يوصي (اللقاء) بأن تنشئ الندوة لجنة متخصصة من خيرة المفكرين والمختصين بالفكر لدراسة القضايا الفكرية الهامة التي تمس الشباب من وجهة نظر إسلامية". "ويؤكد (اللقاء) مسؤولية مفكري الأمة وقياداتها الإسلامية في تحقيق الشروط الموضوعية لإرساء قواعد العمل من أجل مستقبل الأمة الحضاري". وتكرر في المناقشات أنه لا بد إنشاء مراكز لإعداد الفكر المسلم".

وتكرر التأكيد أربع مرات في التوصيات "على أهمية برامج التدريب القيادي الإسلامي وترقيتها، وحث الجهود الرائدة بالأمانة العامة للندوة في هذا المجال بهدف تنمية القدرات القيادية الإسلامية." ويظهر تأثير مجموعة أمريكا في هذا المجال عندما يأتي في التوصيات "أن تستعين الندوة في هذا التدريب بالاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية".

أما مسألة أسلمة المعرفة فقد جاءت صراحة بمناسبة التحية التي وجهتها توصيات اللقاء إلى "جامعة الملك عبد العزيز، وجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية وجامعات المملكة العربية السعودية لخطواتها الرائدة في أسلمة العلوم الاجتماعية، وإنشاء المراكز والأقسام والكليات الجامعية لهذا الغرض." وتكرر ذكر مسألة الأسلمة في عدد آخر من التوصيات منها مناشدة المثقفين الإسلاميين والهيئات المختصة "إقامة المؤسسات والأخذ بكافة الوسائل لأسلمة العلوم الاجتماعية والإنسانية". وحتى عندما جاءت التوصية بالاهتمام بدراسات الثقافة الإسلامية جاء النص بأن هذه الدراسات "ليست بديلاً عن جعل

(١) ظهر من بين المتحدثين في اللقاء أساء ثمانية ممن حضروا ندوة لوجانو وهم: عبد الحميد أبو سليمان، وإسماعيل الفاروقي، وأحمد توننجي، ومحمد المبارك، وجعفر شيخ إدريس، وخورشيد أحمد، وفتحي يكن، ومهدي بن عبود. لكن هشام الطالب يذكر أنه وجمال برزنجي حضرا اللقاء.

العلوم الاجتماعية والإنسانية علوماً إسلامية. " ووجهت التوصيات التحية إلى "جمعية علماء الاجتماع المسلمين في الولايات المتحدة وكندا لتجربتها الرائدة في استقطاب علماء الاجتماع المسلمين... لخدمة أهداف الأمة وإسلامية العلوم... ودعوة الجمعية "إلى إصدار مجلة علمية تخدم جهود الجمعية ومؤتمراتها وحلقات دراساتها الدولية." (١)

ويلفت النظر أنّ التوصيات جاءت على ذكر ما يمكن تفسيره بضرورة إنشاء المعهد العالمي للفكر الإسلامي. لكنّ النص جاء بصيغة شبيهة بتلك التي وردت في اجتماع لوجانو عام ١٩٧٧م، وهو "ضرورة العمل بأكبر جهد ممكن لإقامة أكاديمية عالمية إسلامية مستقلة لخدمة الفكر والثقافة الإسلاميين." إذ كانت الإشارة إلى إنشاء المعهد في اجتماع لوجانو باسم ندوة أو مؤسسة أكاديمية، وجرى النصّ على ضرورة أن تكون مستقلة.

وتتسع دائرة الطموحات والآمال التي حركت واضعي التوصيات إلى تقييم "المسيرة الإسلامية للقرن الرابع عشر الهجري" التي قامت بها "الحركات والجماعات الإسلامية العاملة نحو إعادة بناء المجتمع الإسلامي وتحريك الطاقات الكامنة في كيان الأمة". وتختتم التوصيات بتوصية تتضمن "تقدير الجهود التي تبذلها الندوة والمنظمات الشبابية الإسلامية بتأهيل الشباب وتجديد قوى الأمة." (٢)

ثمّ يختتم عبد الحميد أبو سليمان هذا الكتاب بخاتمة مطولة يضعها بعنوان: "القضية الفكرية الإسلامية أساس وألوية هامة لنجاح جهود نهضة الأمة الإسلامية". وفيها يودع جمهور الندوة العالمية للشباب الإسلامي بالإشارة إلى توليه الدوريتين: الأولى، والثانية للأمانة العامة للندوة "والتي أثرت في نهايتها الانصراف إلى مرحلة جديدة من العمل في

(١) وهو ما قام به المعهد العالمي للفكر الإسلامي الذي كان مصدر تمويل الجمعية، بإنشاء مجلة تصدر عن المعهد والجمعية باللغة الإنجليزية باسم: ((The American Journal of Islamic Social Sciences. (AJISS)، ولا تزال تصدر حتى هذا اليوم باسم المعهد وحده مع إجراء تحويل في اسم المجلة الذي أصبح (American Journal of Islam and Society (AJIS)).

(٢) المؤتمر الرابع للندوة العالمية للشباب الإسلامي بعنوان: "الإسلام والحضارة ودور الشباب المسلم" المنعقد في الرياض من ٢٠-٢٧ ربيع الثاني ١٣٩٩هـ (١٨-٢٥ مارس ١٩٧٩م) الرياض: الندوة العالمية للشباب الإسلامي، ط٢، (١٤٠٥هـ/١٩٨٥م)، ج٢، ص٧٧٣-٧٩٠.

خدمة الأمة والإسلام بإذن الله في مجال خدمة الفكر الإسلامي". كما يشير إلى ما سبق أن قام به ضمن نشاطات اتحاد الطلبة المسلمين في الولايات المتحدة الأمريكية وإنشاء جمعية علماء الاجتماعيات المسلمين "للتخصص في العمل على إسلامية العلوم الاجتماعية وإعادة التجديد إلى الفكر الإسلامي".

ثم يشرح بقدر من التفصيل رؤيته للتاريخ الإسلامي وما انتهت إليه حالة الأمة ليقرر أن "الخروج من دوامة المحاولات اليائسة المتكررة للإصلاح لا بد له من التعامل مع المشكلة الفكرية... وإن كان هذا لا يعني بالطبع الانفصام بين الفكر والعمل، وبين النضج والتجربة" ثم يتحدث بقدر من التفصيل عن جوانب ثلاثة لا بد منها في بناء المجتمعات الإسلامية وهي القيم والنظم والتربية. ويبرز ما بينها من عناصر التكامل. ثم يتحدث عن آماله في عمله المستقبلي في مجال "تصحيح مسار الفكر الإسلامي وأساليبه ومناهجه. ويختتم مقاله الوداعية بتوجيه الشكر "للشيخ حسن آل الشيخ وزير التعليم العالي؛ لما لقيته من سماحته وتشجيعه وكريم خلقه، وكذلك إلى الأخ الدكتور أحمد توتونجي الأمين العام المساعد لما لقيته من تعاونه وتضحيته ودأبه."^(١)

ثالثاً: ندوة تأسيس المعهد

لكن اللحظة المفصلية التي حسمت الجدل حول ضرورة الاهتمام بالجانب الفكري من العمل الإسلامي كانت في ندوة لوجانو في سويسرا عام ١٩٧٧م، حيث اجتمع في هذه الندوة مجموعة من مفكري الأمة الإسلامية من مختلف الأقطار،^(٢) وانتهت مداورات

(١) المرجع السابق، ج٢، ص ٧٩٣-٨٠٩.

(٢) شارك في هذه الندوة واحد وعشرون من العلماء والمفكرين، هم: أحمد العسال، وأحمد توتونجي، وإسماعيل الفاروقي، والتيجاني أبو جديري، وجعفر شيخ إدريس، وجمال برزنجي، وجمال عطية، وخرم جاه مراد، وخورشيد أحمد، ورشيد بن عيسى، وطه جابر العلواني، وعبد الحليم محمد أحمد، وعبد الحميد أبو سليمان، وفتحي يكن، ومحمد المبارك، ومحمود أبو السعود، ومحمود رشدان، والمهدي بن عبود، ونجاة الله صديقي، وهشام الطالب، ويوسف القرضاوي. والجدير بالذكر أن أحد عشر منهم قد شاركوا في المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي (١٩٧٦م)، وثمانية شاركوا في المؤتمر العالمي الأول للتعليم الإسلامي (١٩٧٧م).

الندوة إلى تشخيص أزمة الأمة بأنها أزمة فكرية، وما سائر الأزمات الأخرى في السياسة والاقتصاد والتعليم وغيرها إلا تجليات لحضور الأزمة في الفكر السياسي والاقتصادي والتعليمي وغيرها. وأن إعطاء موضوع الإصلاح الفكري حقه من الاهتمام يحتاج إلى إنشاء مؤسسة متخصصة.

ومن هنا جاء إنشاء المعهد العالمي للفكر الإسلامي عام ١٩٨١م، ونشط في تنظيم عدد من المؤتمرات التي استهدف منها تطوير مشروع إسلامية المعرفة التي وجدت ترحيباً رسمياً في عدد من البلدان. وباشر المعهد في دعوة أساتذة الجامعات؛ لتطوير تجاربهم في صياغة ما يدرسونه في تخصصاتهم صياغة إسلامية تتجلى في وحدات مختارة من المنهاج الجامعي أو في كتاب جامعي كامل. وكان المؤتمر الثاني للفكر الإسلامي قد نظمه المعهد بالتعاون مع الجامعة الإسلامية العالمية في إسلام آباد/ باكستان، وبحضور حكومي رسمي، وقدم فيه إسماعيل الفاروقي ورقة بعنوان: "إسلامية المعرفة: مشكلات ومبادئ واستشراف"^(١)، وقدم فيه عبد الحميد أبو سليمان ورقة أخرى بعنوان: "إسلامية المعرفة: منهج جديد نحو إصلاح المعرفة المعاصرة"^(٢)، واتفق على توحيد الورقتين ضمن وثيقة واحدة تعتمد أساساً للتعبير عن إعلان مشروع المعهد بعنوان: "إسلامية المعرفة"، تم التوافق عليه من مؤسسي المعهد بوصفه مشروعاً إصلاحياً فكرياً إسلامياً تجديدياً، يتصف بقدر من التكامل.

وتعززت أفكار المشروع في المؤتمر الثالث الذي عقد في ماليزيا عام ١٩٨٤م، والمؤتمر الرابع الذي عقد في السودان عام ١٩٨٧م، وكلاهما برعاية حكومية رسمية، وبحضور علماء ومفكرين أسهموا في إغناء عناصر المشروع وتوضيحها بالمراجعة والنقد والتطوير. كما شارك المعهد في عدد من المؤتمرات اللاحقة في بلدان متعددة لا سيما المؤتمرات العالمية للتعليم

(1) Al-Faruqi, Ismail. Islamization of Knowledge: Problems, Principles and Prospective, *Islam: Source and Purpose of Knowledge: Proceedings and Selected papers*, Second Conference on Islamic Thought Pakistan 1982, Herndon, VA: IIIT, 1988, p. 15-63.

(2) AbuSulayman, AbdulHamid. Islamization of Knowledge: A New Approach Toward Reform of Contemporary Knowledge *Islam: Source and Purpose of Knowledge: Proceedings and Selected papers*, Second Conference on Islamic Thought, Pakistan 1982, Herndon, VA: IIIT, 1988, p. 93- 118.

الإسلامي السبعة التي حاولت استكمال جهود المؤتمر الأول عام ١٩٧٧ م. كما شارك المعهد في عدد من المؤتمرات التي عقدت في الجزائر ما بين ١٩٨٢ و ١٩٨٩ م، تحت عنوان "مؤتمرات الفكر الإسلامي" التي حظيت برعاية حكومية رسمية، رافقها إنشاء جامعة إسلامية في الجزائر هي جامعة الأمير عبد القادر الإسلامية في قسنطينة في الجزائر، التي أراد الرئيس الجزائري الشاذلي بن جديد أن تكون أزهر الجزائر.

وبعد إنشاء فروع للمعهد في عدد من البلدان، نظم المعهد في هذه الفروع عشرات المؤتمرات الدولية والإقليمية والمحلية، استهدف بعضها تقديم خبرات في تطوير إسلامية بعض الحقول المعرفية: في الفلسفة وعلم النفس والتربية والاقتصاد والاجتماع والخدمة الاجتماعية وغيرها. كما استهدفت بعض هذه المؤتمرات التنويه بالجهود الفكرية التجديدية التي قدمتها بعض الشخصيات الإسلامية في مراحل مختلفة من التاريخ الإسلامي ومن العصر الحديث، مثل: ابن تيمية، ومحمد إقبال، وابن عاشور، والأفغاني، ومحمد الغزالي، ورشيد رضا، وإسماعيل الفاروقي... وصدرت أعمال هذه المؤتمرات في كتب.

ومن المهم تأكيده هنا أن المعهد العالمي للفكر الإسلامي ينظر إلى جهوده الإصلاحية بوصفها حلقة من حلقات الإصلاح والتجديد في تاريخ الأمة الإسلامية، فلم يخُل تاريخ هذه الأمة في كلِّ جيل من أجيالها، وكل مجتمع من مجتمعاتها من ظهور مصلحين ومؤسسات إصلاحية. ثمَّ إنَّ المعهد يقدر الجهود المتخصصة التي تبذلها مؤسسات ومعاهد متعددة في العالم الإسلامي ويحرص على التعاون والتكامل مع هذه الجهود.

وقد كان من الواضح أنَّ المعهد سوف يعتمد على التواصل مع الشخصيات العلمية والفكرية في العالم الإسلامي ودعوتها لتوجيه جهودها إلى الأزمة الفكرية التي تُعاني منها الأمة، وأنَّ حلَّ هذه الأزمة لا بدَّ أن يبدأ بإصلاح الفكر وتنشيط حركة الاجتهاد وتطوير مناهج التجديد، وإنتاج معرفة إسلامية جديدة في ميادين العلم والمعرفة، لا سيما في الحقول الإنسانية والاجتماعية، والتعامل مع أزمة ازدواجية التعليم في المؤسسات المدرسية والجامعية.

لقد كان قرار المعهد في التواصل مع عدد من الشخصيات الإسلامية العامة مفيداً في توسيع دائرة الاهتمام بالبعد الفكري لأزمة الأمة المعاصرة، وقد استكتب المعهد بعض هذه الشخصيات في المحاور الأساسية لبرنامج عمله، وكانت هذه الكتابات سبباً في لفت الانتباه إلى ما يلزم من جرأة في الاجتهاد والتجديد، على الرغم مما تُعانيه ساحة الفكر من ضعف وجمود وتردد في مواجهة المشكلات الفكرية. ثم إنَّ تواصل المعهد مع بعض هذه الشخصيات كان عاملاً مهماً في تحوُّل هذه الشخصيات إلى ساحة العمل الفكري الإسلامي، أو على الأقل إضافة هذا العامل إلى نشاطاتهم العلمية والدعوية وانتشار حضورهم وإسهاماتهم الفكرية على مستوى الأمة والعالم.

وقد كان من المتوقع أن ينشط مؤسسو المعهد، ولا سيما العلماء الثلاثة الفاروقي وأبو سليمان والعلواني في الكتابة في محاور عمل المعهد بصورة مكثفة بحكم نية التفرغ لهذه المهمة، فهم الذي تبنوا تشخيص الأزمة التي تعاني منها الأمة الإسلامية بأنها أزمة فكرية في الأساس، ووضعوا تصورهم حول ما يلزم من أجل علاجها، واقتروا خطة إجرائية لما يرونه من الإنتاج الهادف، لكنَّ هذا التوقع لم يتحقق؛ إذ رافق السنوات الأولى من بدء التفرغ عام ١٩٨٤م، جملة من الأحداث، لعل أهمها الوفاة المبكرة لإسماعيل الفاروقي عام ١٩٨٦م، شهيداً بإذن الله، ثم تفرغ عبد الحميد أبو سليمان لإدارة الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا عام ١٩٨٨م، وانشغال طه العلواني في إدارة المعهد، وانشغال المؤسسين الآخرين بإدارة الأعمال التجارية التي تستهدف توفير الاستقلال المالي والإداري للمعهد، كل ذلك أسهم في الحدِّ من الإنتاج الفكري المأمول من مؤسسي المعهد، الذي كان يعوّل عليه عن طريق التفرغ للعمل العلمي والفكري، ولم تظهر إنجازات أبو سليمان والعلواني إلا في مرحلة لاحقة، حين توفر لهما بعض التفرغ من الأعمال الإدارية.

ولا شكَّ في أنَّ لكل من الشخصيات الثلاث من بين مؤسسي المعهد: الفاروقي والعلواني وأبو سليمان، من الإنجازات العلمية ما يستحقُّ التحليل والنظر، لا سيَّما إذا أخذنا بالحسبان أنَّ كلاً منهم نشأ في بيئة مختلفة عن بيئة الآخر، وتخصص في حقل علمي مختلف عن

تخصص الآخر، وكانت اهتمامات كلٍّ منهم مختلفة عن اهتمامات الآخر. لكنَّ ما جمع بينهم في مرحلة من مراحل حياتهم هو الشعور بالأزمة الفكرية للأمة واتفقهم على العمل معاً في معالجة هذه الأزمة، عن طريق العمل في المؤسسة التي توافقوا على إنشائها، فكان لكلٍّ منهم عطاؤه الفكري المتميز. فلم يكن أحد منهم ظلاً للآخر، أو تكراراً له، أو بديلاً عنه. ولعلَّ هذا من سُنَّة الله سبحانه في اختلاف أفراد خلقه وتمايزهم، ولعلَّ هذا كذلك من حكمة الله سبحانه في هذا الاختلاف والتمايز الذي يؤدي إلى ما يلزم من تعارف وتعاون وتكامل.

ومن المؤكد أنَّ الجيلَ الذي عايش هؤلاء المفكرين الثلاثة واتصل بهم أو اطَّلَع على أعمالهم، قد نال قسطاً من المعرفة بهم وبأعمالهم، وربما استفاد بعض أبناء ذلك الجيل من هذه الأعمال وتأثر بها وبنى عليها، ولكنَّنا الآن نواجه أجيالاً جديدة لم يتح لها التواصل المباشر مع هؤلاء المفكرين، أو الاطلاع الكافي على عطائهم الفكري وتجربة كل منهم، وما يميِّز به الإسهام الفكري الذي قدَّمه كل منهم، وبيان ما بينهم من تنوُّع في مجال الخبرة والاختصاص، وما يجمع بينهم من بؤرة الاهتمام والإنجاز؛ وهو ما يمكن أن يكون موضع مراجعة وبحث ليس من باب الوفاء لهم والاستفادة من إنجازاتهم وحسب، وإنما لبيان ما لم يتمكنوا من إنجازه في مجال التجديد الفكري، وما يمكن أن يقترح من أولويات للأعمال اللاحقة.

إنَّ جهود الإصلاح الفكري ليست عملاً واحداً يتم إنجازه، ولا هو إنجازات جيل واحد من أجيال الأمة يُعفي الأجيال الأخرى من المهمة. لكنَّها جهود متواصلة تتكامل فيها أعمال العلماء والمفكرين في كلِّ جيل، وتتجدد فيها هذه الأعمال وتتواصل من جيل إلى آخر. ومن هنا تأتي فكرة تضمين أي نشاط بحثي لاحق تعريفاً بجهود الإصلاح الفكري التي قدَّمها هؤلاء المفكرون الثلاثة، والإسهام التجديدي الذي يسَّر الله لهم تحقيقه؛ لتأخذه الجهود اللاحقة بالحسبان، وتلاحظ اتصاله بسياقاته الزمانية وبطبيعة المشكلات التي كان عليه التصدي لها، واشتباكه مع الوقائع والتيارات التي عاصرها، وإجراء ما يلزم من المراجعة والاستدراك والتقييم لتلك الجهود، والبناء على ما يمكن البناء عليه من الأفكار

الحياة والخبرات المفيدة، والتفكير في مسارات التطوير والتجديد اللازمة بخصوص جهود المفكرين الثلاثة.

وقد نشر المعهد عدداً من الأعمال الخاصة بالتجديد والإصلاح الفكري من ضمن أعمال كل من الفاروقي^(١) وعبد الحميد أبو سليمان^(٢) وطه جابر العلواني^(٣) ومنى أبو الفضل^(٤)، ونشر أعمالاً متعددة أخرى حول التجديد لمؤلفين آخرين منها مثلاً "تجديد الفكر الإسلامي".^(٥)

وربما كانت محاولة التجديد العلمي - التعليمي الأبرز التي تبناها المعهد العالمي للفكر الإسلامي هي ما قامت به الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا، بعد الاتفاق على أن يتفرغ رئيس المعهد آنذاك عام ١٩٨٨م، وهو عبد الحميد أبو سليمان ليكون مديراً للجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا لمدة عشر سنوات، حيث قام المعهد بصفة استشارية بدعم الجامعة بالطاقات العلمية المتخصصة من بلدان متعددة، لإنجاح فكرة التكامل المعرفي بين العلوم الإسلامية والعلوم الإنسانية في كلية واحدة، سُميت "كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية"، يحصل الطالب فيها على بعض التخصص الأكاديمي في نوعي العلوم. وكان من بين الأساليب العملية لإجراء هذا التكامل في خبرات أساتذة الجامعة أن يجتمع الأساتذة مرة

(1) Al-Faruqi, Ismail Raji. *Al-Tawhid: Its Implication for Thought and Life*, Washington: IIIT, 1982.

وقد ترجم الكتاب إلى العربية ونشر عام ٢٠١٦م. والكتاب يعد تجديداً حقيقياً في التأليف في موضوع العقيدة.

(2) AbuSulayman, AbdulHamid. *Islamization: Reforming Contemporary Knowledge*. Occasional Papers, 6, Herndon VA: IIIT 1994.

إصلاح المعرفة المعاصرة

(٣) العلواني، طه جابر. إصلاح الفكر الإسلامي بين القدرات والعقبات، ورقة عمل قُدمت في الاجتماع الأول لمستشاري المعهد العالمي للفكر الإسلامي في واشنطن عام ١٩٨٩م.

(4) Abul Fadl, Muna. (1988). *Islamization as a Force of Global Cultural Renewal: The Relevance of the Tawhidi Episteme to Modernity*. *American Journal of Islam and Society*, (previously American Journal of Islamic Social Sciences) 5 (2), 163-179. (<https://doi.org/10.35632/ajis.v5i2.2840>).

الإسلامية بوصفها قوة دافعة للتجديد الثقافي العالمي: صلة المعرفة التوحيدية بالحدادة.

(٥) عبد الحميد، محسن. تجديد الفكر الإسلامي، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦م.

في كل فصل لمدة أسبوع في خلوة علمية، للحوار وتبادل الخبرات؛ من أجل تطوير قدراتهم على عرض موضوعات تخصصاتهم بصورة أقرب إلى ما يتصورونه من إسلامية المعرفة والتكامل المعرفي المنشود.

وقد بذل المعهد العالمي للفكر الإسلامي جهوداً في تقريب مشروع إسلامية المعرفة عن طريق تطوير مفهوم التكامل المعرفي ونشر عدد كبير من الأعمال، وتنظيم عدد كبير من الدورات التدريبية في عملية التقريب هذه، على اعتبار أنّ التكامل المعرفي هو إطار مرجعي للجهود العلمية والعملية اللازمة للقيام بإسلامية المعرفة، وليس شيئاً آخر بديلاً عنها.^(١) ونؤكد أننا نتحدث عن منهجية التكامل المعرفي بوصفها الإطار المرجعي لمشروع إسلامية المعرفة، ووصفاً للمنهجية الإسلامية التي يدعو المشروع إلى اعتمادها، وهي نفسها منهجية الجمع بين القراءتين في صياغة المعرفة البشرية وفي تعليمها وفي توظيفها؛ قراءة ما في كلمات الله سبحانه التي نزل الوحي بها، وقراءة مخلوقات الله في الآفاق والأنفس الذي نزل الوحي بالدعوة إلى تدبرها والتفكير بما تتضمنه من أبنية وعلاقات ووظائف. فمشروع إسلامية المعرفة مشروع إصلاح فكري، ميدانه التعليم، ومنهجيته التكامل المعرفي.

ونظراً لأهمية مفهوم التكامل المعرفي وضرورة تيسير ممارسة الباحثين له، فقد شرع المعهد في تطوير "دليل منهجية التكامل المعرف". لكنه وجد صعوبة في تحديد عدد من النماذج

(١) نشر المعهد في مجلة إسلامية المعرفة عشرات البحوث والمقالات في موضوع التكامل المعرفي، ونشر عدداً من الكتب المهمة ومنها:

أ- العقيلي، إبراهيم. تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية، هرنند: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٩٩٢م.

ب- إبراهيم، أبو بكر محمد أحمد. التكامل المعرفي وتطبيقاته في المناهج الجامعية، هرنند: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ٢٠٠٧م.

ت- ملكاوي، فتحي. منهجية التكامل المعرفي: مقدمات في المنهجية الإسلامية، هرنند: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ٢٠١١م.

ث- عكاشة، رائد (محرر). التكامل المعرفي وأثره في التعليم الجامعي وضرورته الحضارية، (أعمال مؤتمري)، هرنند: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ٢٠١٢م.

والأمثلة التي تكشف عن ممارسة الباحثين لهذه المنهجية في مثل هذه الأمثلة، ومن ثم تحليل هذه الأمثلة وملاحظة الجوانب الإجرائية التي مارسها البحث لتطبيق هذه المنهجية، ويؤكد المعهد ضرورة إنجاز هذا الدليل، واستمرار السعي لإيجاده.

إنَّ الجهود التجديدية التي قام بها المعهد العالمي للفكر الإسلامي وأُنجزت في إطار نشاطاته أو بدعمه، ربّما لا تكون ملموسة على المستوى العملي في التعليم الجامعي الذي كانت تستهدفه هذه الجهود في الأساس،^(١) لكنَّ هذه الجهود التجديدية أحدثت نقلةً على المستوى الفكري والفلسفي في عدد من المجالات، ومنها على سبيل المثال: تطوير الوعي برؤية العالم أو الرؤية الكلية التي لا بدَّ أن ينطلق منها المفكر المسلم، وبناء المنهجية الإسلامية في التفكير والبحث لا سيما في بناء المقدمات على النتائج، وبناء التكامل بين الأفكار، وبناء فقه الواقع للتعامل معه، كما هو، وفقه التوقُّع كما ينبغي أن يكون، واليقين بضرورة التعامل مع الفكر الغربي تعاملًا يقوم على الاستيعاب والتحليل النقدي والاجتهاد في تطوير البديل. وقد شكَّلت هذه الجهود نوعاً من الخطاب الإسلامي الجديد، يؤمل أن يتطور مع تراكم التجارب والخبرات إلى تجديد حقيقي في الفكر الإسلامي والحياة الإسلامية.

ومن الملاحظ أنَّ المعهد لم يهتم كثيراً بنشر شيء عن مراجعاته الداخلية وتقويم جملة إنجازاته وإخفاقاته. ولكنه كان يرحب بمن يقوم بذلك من الآخرين. وربما أن الأوان أن يتولَّى المعهد هذا المراجعة الداخلية، ويشرك فيها من يرى فائدة إشراكه في هذه المراجعة من غيره. وسوف يكون من الضروري - في رأي كاتب هذه السطور - جمع وتصنيف وتحليل الكتابات التي تعرضت للمعهد ومشروعه؛ لتكون مادة من مواد المراجعة الداخلية، ليس لما فيها من فائدة كثيرة تبين كيفية اهتمام الباحثين وتعاملهم مع القضايا التي كانت موضع

(١) يرى مدير معهد ابن خلدون في جامعة قطر: أنَّ "تيار الأسلمة" ... "حوَّلَ الفكرة التي يؤمها إلى معاهد وجامعات، كالمعهد العالمي للفكر الإسلامي، والجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا، ونظيرتها في باكستان وغير ذلك، وصدرت مئات المؤلفات تحت عنوان الأسلمة، على أنَّ تجربة الأسلمة لم تكن جدواها بقدر جهودها". انظر:

- بن نهار، نايف. التوطين التفاعلي في العلوم الاجتماعية: الفكرة والمقياس، قطر: مؤسسة وعي للدراسات والأبحاث، ٢٠٢٣م، ص ١١.

بحث وحسب، وإنما لاكتشاف الطاقات العلمية والفكرية التي انشغلت بها انشغل به المعهد، والتخطيط للاستفادة منها.

وقد اهتم المعهد العالمي للفكر الإسلامي بموضوع التجديد، فنشر مجموعة من الكتب التي تختص بمفهوم التجديد بصورة عامة^(١) والتجديد في علوم أو مسائل محددة، كما هو الحال في التجديد الأصولي،^(٢) أو التجديد الفكري،^(٣) أو تجديد الخطاب الإسلامي في قضايا الإصلاح والسياسة^(٤) أو التجديد في قضايا التعليم الديني،^(٥) أو التجديد في لغة القرآن الكريم.^(٦)

أما في مجلة إسلامية المعرفة التي يصدرها المعهد فقد استطعنا رصد عشرات المقالات التي نكتفي في هذا المقام بأثلة على ما فيها من تنوع في مجالات التجديد، مثل: التجديد والتأصيل في الفكر الإسلامي،^(٧) والتجديد في أصول الفقه،^(٨) والتجديد في الخطاب

(١) صدر في هذا المجال عدد من الأعمال لطف العلواني: منها: نحو التجديد والاجتهاد، مراجعات في المنظومة المعرفية الإسلامية، دار التنوير (جزآن)، والاجتهاد والتقليد في الإسلام، وعدد من الأعمال التي تعد اجتهاداً في تدبر القرآن الكريم وتفسيره.

(٢) الريسوني، أحمد (مشرف ومحرر). التجديد الأصولي: نحو صياغة تجديدية لعلم أصول الفقه، ٢٠١٤م.

- العتري، محمد فتحي. التجديد في علم أصول الفقه: في العصر الحديث بين النظرية والتطبيق، ٢٠١٨م.

- شهيد، الحسان. الخطاب النقدي الأصولي: من تطبيقات الشاطبي إلى التجديد المعاصر، ٢٠١٢م.

(٣) عبد الحميد، محسن. تجديد الفكر الإسلامي، ١٩٩٦م.

- شبار، سعيد. الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، ٢٠٠٧م.

- أحمد، محمد شريف. تجديد الموقف الإسلامي في الفقه والفكر والسياسة، ٢٠٠٤م.

- ملكاوي، فتحي حسن (محرر). الشيخ محمد الطاهر بن عاشور وقضايا الإصلاح والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، ٢٠١١م.

(٤) أبو سليمان، عبد الحميد. الإصلاح الإسلامي المعاصر: تجديد الخطاب وإعداد الكوادر، ٢٠٠٦م.

- الكيلاني، عبد الله إبراهيم. السياسة الشرعية مدخل إلى تجديد الخطاب الإسلامي، ٢٠١٩م.

(٥) العلواني، طه جابر. التعليم الديني بين التجديد والتجميد، القاهرة: دار السلام، ٢٠٠٩م.

(٦) الساعي، بسام. المعجزة: إعادة قراءة الإعجاز اللغوي في القرآن الكريم، ظواهر التجديد في لغة القرآن الكريم، ٢٠١٢م.

(٧) بوكروشة، حليلة. الفكر الإسلامي بين التأصيل والتجديد، عدد: (١١).

(٨) الدسوقي، محمد. نحو منهج جديد لدراسة علم أصول الفقه، عدد: (٣).

وإعمال العقل،^(١) والتجديد في الفكر الأصولي. وقد جرى استعراض ٤٩ بحثاً نشرتها المجلة في هذا الموضوع حتى العدد (١٠٠)^(٢)، والتجديد لدى شخصيات إسلامية من التراث الإسلامي،^(٣) وفي العصر الحديث،^(٤) والمعاصر،^(٥) والتجديد في الفكر الأخلاقي،^(٦) والتجديد في فقه الحاكمية.^(٧)

وسيتولَّى الفصل القادم من هذا البحث الاطلاع على نماذج من هذه الكتابات في حدود ما يتيسر منها. على أن ذلك لا يغني عن مشروع أكثر استقصاءً وشمولاً.

رابعاً: نماذج من التجديد الفكري للفاروقي والعلواني وأبو سليمان

أكثرُ المُتحدِّثين عن التجديد يُذكِّروننا بالتجربة الفكرية الغنية لعلماء الأُمَّة الإسلامية على مدار تاريخها؛ فقد ترك لنا هؤلاء العلماء ثروةً فقهيةً وفكريةً عظيمةً تتمثَّل فيما نُسمِّيه التراث الإسلامي. وقد تمايزت في هذا التراث مذاهبٌ فقهية، وِفِرَقٌ اعتقادية، ومدارس فكرية، اختلفت مؤسَّسوها في اجتهاداتهم، وتعدَّدت آراؤهم، وتنوَّعت مجالات تجديدهم. والتذكير بكل ذلك حقٌّ لهم، وواجب علينا؛ فمعظم ممارسات الأُمَّة المسلمة اليوم لا تزال تعتمد على ذلك التراث. ولكننا نرى أنه ليس من الإنصاف عندما نتحدَّث عن التجديد والمُجدِّدين أنْ نقتصرَ على ذكر علماء من السلف الصالح، ومراحل مختلفة من التاريخ الإسلامي، دون التنويه بعلماء ومُفكِّرين من التاريخ الحديث والمعاصر. والحقُّ أننا نستطيع الحديث عن عدد من هؤلاء المُجدِّدين الذين اشتهر كل واحد منهم بجانب أو أكثر من

(١) زيادة، رضوان. تجديد الخطاب بإعمال العقل "نحو رؤية تكاملية، عدد: (٢١).

(٢) نواصة. يوسف. منهج المؤسسات البحثية في بناء الفكر المقاصدي: جهود المعهد العالمي للفكر الإسلامي وإسهاماته في تجديد مقاصد الشريعة من خلال الأبحاث المقاصدية في مجلة "إسلامية المعرفة"، عدد: (١٠٠).

(٣) طه، عزمي. مشروع التجديد الفكري عند ابن خلدون، عدد: (٥٠).

(٤) الصغير، نور الدين. الثابت والمتغير في حركة التاريخ والتجديد المعرفي لدى محمد إقبال، عدد: (٨٤).

(٥) بودوخة، مسعود. معالم التجديد المصطلحي عند طه عبد الرحمن، عدد: (٨٣).

(٦) العايب، حيدر. معالم تجديد الفكر الأخلاقي ونقد القيمة في الفكر المغربي المعاصر، عدد: (٩٦).

(٧) لحسانة، أحسن. معالم تجديد الفكر الأخلاقي ونقد القيمة في الفكر المغربي المعاصر، عدد: (٢٨).

جوانب التجديد. ثم إنَّ من الوفاء لعلماء الأمة المُحدِّثين والمعاصرين، أن نؤوِّه بما قاموا به من أعمال تُعدُّ استمراراً لحركة التجديد في حياة الأمة.

وعلى الرغم من الطرق المختلفة التي ظهر فيها مصطلح التجديد مقروناً بعدد من المصطلحات الأخرى ذات الصلة المباشرة، مثل: المراجعة، والاستدراك، والإصلاح، والتغيير، وإعادة البناء، في كتابات هذه الشخصيات، فإنَّ المهم في حديثنا عن التجديد عند أيِّ منهم هو ما قام به من جهود تجديدية.

ومن أجل ذلك نجتهد في هذا الجزء من الفصل في تقديم إشارات على عدد من وجوه التجديد التي قام بها كل من إسماعيل الفاروقي، وطه العلواني وعبد الحميد أبو سليمان، الذين عرفوا ضمن مدرسة إسلامية المعرفة، والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، فكل واحد منهم كان عالماً من أعلام الفكر الإسلامي المعاصر، وكانت اختياراته وإسهاماته الفكرية والعملية نوعاً من التجديد المتميّز عن أعمال الكثير من معاصريه. فقد عُرف الفاروقي بفكره التجديدي الذي يقوم أساساً على نقد الفكر الغربي بعد استيعابه، واعتماد الرؤية التوحيدية بوصفها جوهر الخبرة الدينية في الإسلام. وعُرف العلواني بصياغة منهجية القراءتين، والمحاور الستة للإصلاح والتجديد، وصياغته إشكالية السُنَّة النبوية، ومواقف التدبُّر مع القرآن الكريم. ولم يكن أبو سليمان بعيداً عن أيِّ من هذه المجالات التجديدية، لكنَّه عُرف بتحديد جوهر أزمة الأمة بأنَّها أزمة العقل المسلم، وأزمة الإرادة والوجدان المسلم، وبإعطائه الأولوية للأسرة وتربية الطفولة، وممارسته العملية للتجديد في إدارة التعليم الجامعي وبرامجه ومناهجه.

من المُلاحَظ أنَّ خلفية التخصُّص تُؤثِّر في اختيار مصطلحات التجديد التي يستعملها المُفكِّر المعاصر؛ فالتخصُّص منهم في علوم الشريعة، لا سيَّما في الفقه وأصوله، نجده يُكثِّر من استعمال لفظ "الاجتهاد"، وإلى درجة أقلَّ لفظ "التجديد"، استناداً إلى لغة التراث من جهة، وتفعيلاً لهذه اللغة في الفكر المعاصر. أمَّا التخصُّص في العلوم الأخرى، لا سيَّما العلوم التربوية والسياسية، فإنَّنا نجده يُكثِّر من استعمال لفظ "الإصلاح"؛ ليؤكِّد أنَّ الحاجة إلى

ممارسة الاجتهاد والتجديد إنَّما تتجاوز موقع العمليتين في تطوير الأحكام الشرعية، وتتوجَّه بصورة مباشرة إلى إصلاح الواقع المعاصر، بتنزيل هذه الأحكام في المجالات السياسية والاقتصادية والتربوية وغيرها.

وبالرغم من جاذبية مصطلح "التجديد" في الفكر الإسلامي، فإنَّ ثَمَّةَ مصطلحاتٍ أُخرى تُتَّصَلُ بالتجديد في الاستعمال الحديث والمعاصر، منها: "الإصلاح"، و"التطوير"، و"التمية"، و"الإحياء"، و"التحديث"، و"البعث"، و"النهضة"، و"التنقيح"، و"إعادة النظر". وليس ثَمَّةَ اصطلاحٍ منها يتفوق على غيره؛ فقد يكون كلُّ منها مناسباً في السياق الذي يُستعمل فيه. وبالرغم من أنَّ مصطلح "التجديد" وما يتَّصل به من مصطلحاتٍ أُخرى تُستخدم عادةً في السياقات الإيجابية الضرورية والمفيدة، فإنَّ ثَمَّةَ حالاتٍ يُستعمل فيها مصطلح "التجديد" في بعض الكتابات بدلالات سلبية، تحاول تجاوز أحكام الإسلام بحُجَّة أن هذه الأحكام لم تعدَّ صالحة لمشكلات العصر، فيدعو أصحابها إلى التجديد في الإسلام، أو إصلاح الإسلام، أو تحديث الإسلام، أو الإصلاح الديني، كما حدث في المسيحية وغيرها من الأديان، ممَّا يتناقض مع مفهوم "التجديد" الذي نحن بصده. وسنكتفي بهذه الإشارة السلبية؛ لأنَّها ليست موضوع اهتمامنا في مقامنا هذا.

وإذا كان مشروع إسلامية المعرفة التي احتضنها المعهد العالمي للفكر الإسلامي مشروعاً تجديدياً، فيسكون من المفيد أن نقدم فكرة إجمالية عن الجهود التجديدية التي قام بها ثلاثة من مؤسسي المعهد، وهم: إسماعيل الفاروقي، وطه العلواني، وعبد الحميد أبو سليمان.^(١)

وإذا كان معظم الدراسات التي تناولت كلاً من هذه الشخصيات الثلاث، اهتمت بالإنجاز الفردي المتميز لكل منهم، فإننا نؤكد هنا أهمية الأثر الذي يتركه التفاعل بينهم بما يتركه من تبادل التأثير والتأثر، لا سيما التفاعل الناتج عن اختلاف التخصص العلمي، والاهتمام العملي، وبيئة النشأة، وطبيعة الخبرة. ومن المعروف أن أي مجموعة من الأفراد

(١) هناك عشرات البحوث والدراسات التي تولت مهمة النظر بقدر من التفصيل في الجهود التجديدية للمفكرين الثلاثة، وقد تولى كاتب هذه السطور إعداد بحث عن كل منهم، ولذلك فسكتنفي في هذا المقام بالإشارة إلى بعض هذه الجهود، لتأكيد أن أياً منهم لم يكتف بالدعوة إلى التجديد وإنما مارسه بطريقة واجتهاده.

عندما تلتقي ثم تتوافق على شيء من العمل المشترك، يحدث فيما بينهم تفاعل في خبراتهم وتجاربهم. وليس من المستغرب أن يجد كل منهم في بعض الأفكار التي تنتج من هذا التفاعل، ما يضيف إلى خبراته ويوليها بعض اهتماماته. ومن المؤكد أن يكون فيما يعد جهوداً تجديدية لكل منهم ما يميزه عن غيره، وأن لكل منهم شخصيته المستقلة، وإسهامه المتميز، على الرغم من اتفاقهم في تشخيص أزمة الأمة والعمل معاً في مؤسسة واحدة للقيام بمهمة الإصلاح والتجديد، وهي المهمة التي ينظرون إليها على أنها مسؤولية الأمة وعلماؤها ومفكرها جيلاً بعد جيل.

١ - الجهود التجديدية للфарوقي:

في مجال التعريف بالفاروقي،^(١) نكتفي بالنص الذي يُعرّف به نفسه في بداية الكتاب الذي حرّره عن "الأطلس التاريخي لأديان العالم، وصدر عام ١٩٧٦م، بأنه "ولد في فلسطين، وهو أستاذ الدراسات الإسلامية في جامعة تمبل بمدينة فيلادلفيا في ولاية بنسلفانيا الأمريكية، تعلّم الفلسفة في الجامعة الأمريكية في بيروت، وجامعة إنديانا وجامعة هارفارد، في الولايات المتحدة. وواصل دراسته بعد الدكتوراة عن الإسلام في جامعة الأزهر بالقاهرة، وعن المسيحية في جامعة ماكجيل في مونتريال الكندية، ودرّس في معهد الدراسات الإسلامية في ماكجيل، والمعهد المركزي للبحوث الإسلامية في كراتشي/ باكستان، وفي معهد الدراسات العليا التابع لجامعة الدول العربية في القاهرة، وفي جامعة سيراكوز الأمريكية، وجامعة القاهرة، وجامعة الإسكندرية، وجامعة الأزهر، قبل أن يستقرّ في جامعة تمبل. " في ولاية بنسلفانيا الأمريكية. ثم يسرد بعد هذا التعريف بعض أعماله العلمية حتى تاريخ نشر الكتاب المذكور.^(٢)

(١) ولد في يافا/ فلسطين عام ١٩٢١م، واستشهد مع زوجته لويس لمياء الفاروقي عام ١٩٨٦م، في منزله في ولاية بنسلفانيا الأمريكية، في ظروف غامضة.

(2) Al Faruqi, Ismail Raji (Ed.). *The Historical Atlas of the Religions of the World*, New York: Macmillan Pub Co. 1976, pxi. "الأطلس التاريخي لأديان العالم"

يعدّ الفاروقي - فيما نراه، ويراه معظم من كتب عنه - مجدداً حقيقياً في عدد من المجالات العلمية والفكرية والعملية، وإنّ من الوفاء له أن تتواصل التوعية بجهوده لا سيّما أنّ المعرفة به في العالم العربي كانت ولا تزال محدودة. وقد لاحظ امتياز يوسف، وهو أحد تلاميذ الفاروقي، أنّ الفاروقي عُرف في العالم الإسلامي بـ "نظريته عن إسلامية المعرفة" وهي إسهام واحد من إسهامات كثيرة في بيان العلاقة بين الإسلام والمعرفة.⁽¹⁾

وربما تكون خبرة التجديد عند الفاروقي شيئاً عبّر به عن التغيّر الذي طرأ على حياته هو عندما تحوّل بعد عام ١٩٦٨م من شخصية علمية "أكاديمية" متخصصة في الوسط العربي الأمريكي، إلى شخصية علمية "فكرية إصلاحية" في الوسط الإسلامي العالمي. وفي سياق هذا التحوّل يروي إلياس بايونس، وهو أستاذ علم اجتماع في جامعة ولاية نيويورك ومن زملاء الفاروقي، وقد كان مريضاً في مستشفى جونز هوبكنز لطب العيون في ربيع عام (١٣٨٧هـ/١٩٦٨م)، أنّ الفاروقي زاره في المستشفى، وتحدّث عن ذلك التحول، فكان مما قاله: "حتى أشهر قليلة مضت، كنت فلسطينياً وعربياً ومسلماً. والآن أنا مسلم، ويصادف أنني عربي من فلسطين". ويؤكد بايونس أن تغيّراً جذرياً طرأ على الفاروقي عند انتقاله إلى جامعة تمبل في ولاية بنسلفانيا، حيث أخذ فرع اتحاد الطلبة المسلمين في الجامعة يتواصل مع الفاروقي ولا سيما من أجل صلاة الجمعة. ويبدو أنه في هذا الوقت كان مستعداً تماماً لحياة جديدة، ورسالة جديدة، بعد تجارب طويلة في جامعات أخرى في الولايات المتحدة ولاهتمامات مختلفة في مصر والباكستان وكندا. ولذلك نرى الكتابات اللاحقة تؤكد أنه أصبح شخصية تكاملت فيها عدّة مكونات، فهو "الفلسطيني الجريح: The Wounded Palestinian" على حدّ قول بايونس،⁽²⁾ وهو "الداعية" الذي يعتني بطلابه كما يعتني الأب بأبنائه.

(1) Yusuf, Imtiyaz. The Concept of Din as interpreted by Ismail Al-Faruqi in: *Islam and Knowledge: Al Faruqi's Concept of Religion in Islamic Thought*, Edited by Imtiyaz Yusuf, London & New York: I. B.

Tauris, 2012, pp. 93-110. "عنوان المقالة: مفهوم الدين كما فسره إسمايل الفاروقي".

(2) Ba-Yunus, Ilyas Al-Faruqi and beyond: Future directions in Islamization of knowledge," *AJISS*, vol. 5, no.1, (1988): 13-28. "الفاروقي وما بعده: الاتجاهات المستقبلية في أسلمة المعرفة".

ويكرّر كثير من الباحثين تفسير التحوّل الذي طرأ على الفاروقي، بالأثر الذي تركه شباب اتحاد الطلبة المسلمين في أمريكا الشمالية. ويكرّر بهروز تبريزي أثر الاتحاد على الفاروقي، فيقول: إن تعرّف الفاروقي على عبد الحميد أبو سليمان كان نقطة تحول في حياته؛ إذ حوّلت سعيه الشخصي للصفة الإسلامية إلى جهود مؤسسية أدّت إلى إنشاء جمعية علماء الاجتماعيات المسلمين عام ١٩٧٢م، ثم المعهد العالمي للفكر الإسلامي عام ١٩٨١م.^(١)

لكن الذي يتتبع النمو الفكري لهذه الشخصية في حياته السابقة لهذا التاريخ يترجّح لديه أنّ هذا التحوّل كان يستند إلى وعي مسبق بحاجته إليه، وبحثه عنه، واستعداده له. فقدّر الله أن يتعرّف في العام المذكور على نشاطات اتحاد الطلبة المسلمين، فاكشف موقعه الذي عليه أن يكون فيه، كما عرفت قيادات الاتحاد آنذاك تلك الشخصية التي كانت في أمسّ الحاجة إليها.

وقد قلنا في مقدمة كتاب "إسماعيل الفاروقي وإسهاماته في الإصلاح الفكري الإسلامي المعاصر": "لا نعرفُ أحداً تعرّف على الدكتور إسماعيل راجي الفاروقي، يرحمه الله، إلا ويذكر أنّه كان إنساناً متميّزاً في شخصيته، وعلمه، وفكره، وخُلُقَه. يشهد بذلك كبار العلماء الذين عرفوه وحاوروه، والزملاء الذين عملوا معه، والطلبة الذين تعلّموا على يديه، ويستوي في ذلك من هؤلاء من كان مسلماً أو غير مسلم. يقولون: إنّ شخصيته تميّزت بالحيوية، والمبادأة، والإقدام، والإصرار؛ وإنّ فكره تميّز بالاجتهاد والتجديد، والوضوح وقوة الحجّة؛ وإنّ علمه تميّز بالإحاطة والسعة، وبالعمق والتكامل؛ وإنّ خُلُقَه تميّز بالصدق، والوفاء، والمحبة، والتواضع. ولعلّ ما ذكرنا من صفات في الفاروقي هو من المقومات الأساسية في شخصية المُصلح."^(٢)

(1) Behrooz Ghamari-Tabrizi, "Loving America and longing for home: Ismail al-Faruqi and the emergence of the Muslims Diaspora in North America", *International Migration*, vol. 42, no. 2, (2004): 61-86.

(٢) ملكاوي، فتحي. وعكاشة، رائد. وأبو صعيлик، عبد الرحمن (محررون). إسماعيل الفاروقي وإسهاماته في الإصلاح الفكري الإسلامي المعاصر، هردن وعمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار الفتح للدراسات والنشر، ٢٠١٤م، ص ١٢. والكتاب هو تحرير للبحوث التي عرضت في المؤتمر العلمي الذي عقد في العاصمة الأردنية عمان، في نوفمبر ٢٠١٢م، بعنوان الكتاب المذكور، وبتنظيم من المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالتعاون مع جامعة اليرموك، وجامعة العلوم الإسلامية في الأردن.

وقد مارس الفاروقي عملية التجديد في عدد من المجالات العلمية والفكرية، منها مشروع إسلامية المعرفة، وهو مشروع الإصلاح الفكري لنظام التعليم، بالدعوة إلى إلغاء الازدواجية القائمة في العالم الإسلامي بين تعليم إسلامي تقليدي، وتعليم علماني حديث، عن طريق إدراك ما في النظامين من قصور وتطوير نظام تعليمي "جديد" يأخذ مما في كل منهما من إيجابيات، وهذا يقتضي ممارسة النظرة التحليلية النقدية للمعارف الإسلامية والعلوم الحديثة، وتطوير كتب منهجية جامعية تعرض العلوم والمعارف في ضوء الرؤية التوحيدية الإسلامية.

ويرى بالشعير أن مشروع إسلامية المعرفة هو الإسهام التجديدي الأبرز للفاروقي بوصف هذا المشروع: "حلاً لمعضلة النظام المعرفي الغربي، وحلاً لأزمة العقل المسلم المعاصر أيضاً؛ لأنَّ عملية الإصلاح الفكري في رأي الفاروقي ينبغي أن تستند إلى نظرة صحيحة للعالم وللإنسان والله وللحياة... ويأتي تصور الفاروقي هذا محاولة لإعادة تأسيس النظام المعرفي الإسلامي من جديد". ثم يقول بالشعير عن مؤلفات الفاروقي: "تعد كتاباته إسهاماً جديداً في الفكر الإسلامي المعاصر."^(١)

ولعلَّ من أهم الممارسات التجديدية للفاروقي، هو صياغته الجديدة لمبادئ العقيدة في الإسلام وتجلياتها في سائر جوانب الحياة المعاصرة، ومنها تقديم صورة تمتاز بالشمول والعمق للحضارة الإسلامية، وذلك في كتابه "التوحيد ومضامينه في الفكر والحياة"؛ ذلك أنَّ التوحيد عند الفاروقي هو "رؤية للعالم وتصور عام للحقيقة، بما فيها الدنيا كلها، والحياة كلها، والتاريخ كله."^(٢) وبهذا العمل أخرج الفاروقي مفهوم التوحيد من كونه مسألة من مسائل الاعتقاد، ليكون المبدأ الأساس للدين كلِّه؛ في نظم المعرفة والسياسة والاقتصاد والأسرة والمجتمع والأخلاق والفن، وغيرها من شؤون الحياة المعاصرة للفرد والمجتمع

(١) بالشعير، عبد العزيز. النظام المعرفي في الفكرين الإسلامي والغربي، بيروت: منتدئ المعارف، ٢٠١٤م، ص ١٣-٣٢.

(٢) الفاروقي، إسمايل. "جوهر الحضارة الإسلامية"، مجلة المسلم المعاصر، العدد (٢٧)، سبتمبر ١٩٨١م، ص ١٠.

المسلم وعلاقته الداخلية والخارجية.^(١) وقد نوّه بعضُ الباحثين بكتاب التوحيد بوصفه أنموذجاً لتجديد الخطاب الديني المعاصر، كما أنّ التوحيد الذي جاء به التصور الإسلامي في رأي الفاروقي كان مفهوماً جديداً للحاجة إلى تجديد النظر في الإسلام، فكتاب التوحيد المشار إليه غني بالتنظير لأساس جديد متجدد للنظر في الإسلام.^(٢)

ومن أهم المشاريع التجديدية التي خطط لها الفاروقي مشروع تطوير مناهج التعامل مع الفكر الغربي، فقد كان مشروعاً كبيراً بدأه، ثم شاءت إرادة الله أن يكتب له الشهادة قبل أن ينجز فيها ما كان يصبو إليه.

ومارس الفاروقي التجديد في مسألة حوار الأديان، ودعا بإلحاح إلى تفعيل الحوار على المستوى الأكاديمي بين اليهودية والمسيحية والإسلام، عندما لم يجد للإسلام حضوراً في الدراسات الأكاديمية الكلامية (الثيولوجية) في الغرب، وقد نجح في ذلك فيما يعدُّ اختراقاً في هذا المجال، حين أنشأ قسم الإسلام في الأكاديمية الأمريكية للأديان، ولاحظ بعض الباحثين أهمية هذا الحوار ليس بوصفه عملاً علمياً أكاديمياً وحسب، بل هو ممارسة عملية للدعوة إلى الإسلام.^(٣) وفي هذا المجال لاحظت ليندا بوغافية أنّ الفاروقي "لا ينازعه أحد في تجديد علم مقارنة الأديان؛ إذ حاول أن يُرسي رؤية إسلامية في مقارنة الأديان وتاريخها ونقدها، يمكن من خلالها الجمع بين الانتفاء الإسلامي، والموضوعية العلمية، والعقلانية النقدية التي تمكّنه من التعامل مع الآخر، وقد وفق في ذلك باعتراف أكابر علماء الغرب."^(٤)

وقد أهّل التحصيل العلمي للفاروقي في كلّ من العلوم الغربية والعلوم الإسلامية، وخبراته في نشاطات الإصلاح التعليمي الحديث في العالم الإسلامي، أن يكون مرجعاً

(١) الفاروقي، إساعيل. التوحيد ومضامينه في الفكر والحياة، هرنند: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٦م.

(٢) جيدل، عمار. "أساس تجديد النظر في الإسلام: مسوغاته وأبعاده وتحليلاته في فكر الفاروقي"، في: إساعيل الفاروقي وإسهاماته في الإصلاح الفكري الإسلامي المعاصر، تحرير: فتحي ملكاوي وآخرين، ص ٦٩٣-٧٣٦.

(3) Ba-Yunus, Ilyas, "Al-Faruqi and beyond: Future directions in Islamization of knowledge", *op. cit.*

(٤) بوغافية، ليندة. "منهج الفاروقي في دراسة اليهودية"، أطروحة ماجستير في مقارنة الأديان، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية جامعة الحاج لخضر-باتنة الجزائر، ٢٠١٠م، ص ١٨١.

في جهود التجديد الفكري والتعليمي. وقد شهد له بالتميز في علمه وخلقه وقوة حجته وأفكاره التجديدية من تعاملوا معه من زملائه وتلاميذه. ولعلَّ اهتمام الفاروقي بشخصية ابن تيمية ومنهجيته في التعامل مع قضايا عصره، مكَّنه من استلهام الروح التجديدية التي تحتاجها الأمة في كلِّ زمان.

وقد نوَّه باحثون آخرون بأنَّ كتاب الفاروقي "أطلس الحضارة الإسلامية" كان تطبيقاً لمنهج جديد اعتمده الفاروقي لدراسة الإسلام والتجربة الحضارية الإسلامية، بسبب ما رآه من الخلل المنهجي في تناول الإسلام والتجربة الدينية الإسلامية والحضارة الإسلامية في دراسات المسلمين وغيرهم.^(١)

ومن أهم ما يلزم التنويه به فيما يختص بالإنجازات التجديدية التي حققها الفاروقي أنَّه كان عالماً "أكاديمياً" مسلماً وأستاذاً جامعياً مؤثراً في البيئة الغربية، أوجد لدراسة الإسلام حضوراً في الجامعات الغربية، بدأه بنفسه وبلغ من قوة التأسيس ما مكَّنه من الاستمرار بعده. وقد وقف نداً متجاوزاً كفاءة أئداده من علماء الأديان الأخرى، لكنه في كل ذلك كان كما سمَّاه محمد المختار الشنقيطي "حامل همَّ الشرق في الغرب"^(٢) تجاوز أثره الدائرة الإسلامية في بلاد المسلمين إلى الساحة الأكاديمية الغربية باقتدار مشهود.

ومن جوانب التوفيق في خبرة الفاروقي أن عدداً من تلاميذه، ومنهم مسلمون ومنهم غير مسلمين، قد أحسنوا الإفادة من عطائه الفكري، والتلمذة عليه، فلم يكتفوا بالكشف عن جوانب من هذا العطاء، وإنما احتلوا من المواقع الفكرية والتعليمية، ما أهَّلهم ليواصلوا نهجه التجديدي، ويكونوا بذلك مصدر علم متجدد ينتفع به. ومن أبرز هؤلاء الطلبة "جون إسبوزيتو" الذي كان أول طلبة الدكتوراة الذين تخرجوا في جامعة تمبل، مدينة فيلادلفيا/

(١) بن الحسن، بدران مسعود. "نظرية ما وراء الدين الناقد وتجاوز فينومينولوجيا الدين عند الفاروقي"، مجلة المعيار، (جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية/ الجزائر)، عدد ٤٢، حزيران ٢٠١٧م، ص ٥٨١-٦٠٧.

(٢) الشنقيطي، محمد بن المختار. خيرة العقول المسلمة في القرن العشرين، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٦م. انظر فيه فصل: إسماعيل الفاروقي: حامل همَّ الشرق في الغرب، ص ٤١-٥٠.

ولاية بنسلفانيا الأمريكية، في برنامج الدراسات الإسلامية الذي كان يقدمه أسماعيل الفاروقي. وأصبح إسبوزيتو شخصية فكرية وأكاديمية واسعة الشهرة في أمريكا والعالم، ومن أهم المدافعين عن الإسلام وقضايا المسلمين. ولعلّ من أبرز تلاميذ الفاروقي، من غير المسلمين، إضافة إلى جون إسبوزيتو، تمارى صن، وجيمس زغبى، ومن المسلمين، امتياز يوسف، ومحمد شفيق، وأبو الفضل محسن إبراهيم، ومحمد خليفة حسن.

وحين قدم جون إسبوزيتو^(١) شيئاً من ذكرياته عن الفاروقي، تحدث عن أمور لا يتوقع أن يجدها طالب في الدراسات العليا عند أستاذه من الرعاية العلمية والاجتماعية والنفسية. فقد تحدث عن مسألة قال إن غيره تحدث عنها كذلك، وهي أن بيت الفاروقي وزوجته كان يمثل بيت أسرة بديلة Surrogate Family للطلاب، وأحياناً المرشد الروحي البديل Surrogate Patriarch. وتحدث إسبوزيتو عن عدد من الإسهامات المتميزة، وأهمها "أنّ الفاروقي هو الذي أدخل الإسلام إلى الأكاديمية الأمريكية للأديان، وهو الذي بدأ أحد البرامج الرئيسية في الولايات المتحدة في الدراسات الإسلامية، رغم كلّ أنواع الصعاب. وأراد أن يكون لديه الكثير من الطلاب المسلمين وغير المسلمين؛ ولكنه أراد أن يكون ذلك بمنظوره ومنهجه"^(٢). وقد توسع ريتشارد مارتين في الحديث عن الإسهام الاستثنائي للفاروقي في إنشاء أول برنامج للدراسات الإسلامية في أمريكا، يتولاه أكاديمي مسلم.^(٣)

وقد كتّب كثير من الباحثين عن الإسهامات التجديدية التي قام بها الفاروقي، في جوانب محددة من الفكر الإسلامي المعاصر، لعلّ أهمها جهوده في تعزيز حضور دراسة

(١) جون إسبوزيتو، مفكر وأستاذ جامعي أمريكي، من أهم المدافعين عن الإسلام وقضايا المسلمين، وهو أول طلبة الدكتوراة الذين تخرجوا في جامعة تمبل في برنامج الدراسات الإسلامية الذي كان يقدمه إسماعيل الفاروقي.

(2) Presentation of John Esposito at the The International Seminar on the Legacy of Isma'il Raji al-Faruqi: Thought and Institution, jointly organized by the Centre for the Study of Democracy, University of Westminster, London, UK; Prince Alwaleed Bin Talal Center for Muslim-Christian Understanding, Georgetown University, US; and the International Institute of Islamic Thought, UK and US; June 6-7, 2010, London, UK. Published in the American Journal of Islamic Social Sciences, Vol 28, No. 3, 2011, Editorial, pages i-xii.

(3) Richard C. Martin, "Islamic Studies in the American Academy: A Personal Reflection", *Journal of the American Academy of Religion*, No. 78, 4, Dec. 2010, pp. 896-920.

الإسلام في الغرب كما أشار إلى ذلك إسبوزتو ومارتين آنفاً، ومنها صياغته لمشروع إسلامية المعرفة؛ بوصفه مشروعاً تجديدياً في الإصلاح الإسلامي المعاصر تقوم على رعايته مؤسسة متخصصة، وتطويرة للمنظور الحضاري في تجديد صياغة العقيدة الإسلامية، كما ظهر ذلك جلياً في كتابه التوحيد،^(١) إضافة إلى مشروع الكبير الذي يختص بعلم تاريخ الأديان، الذي توسع فيه بصورة عدها بعض الباحثين تجديداً مهماً وتأسيساً لعلم تاريخ الأديان الحديث.^(٢)

٢- الجهود التجديدية لطفه العلواني:

على الرغم من أن الله سبحانه خلق كل فرد من أفراد البشر متميزاً عن غيره ببعض المزايا الشخصية، فقد أصبح من المألوف أن نجد - في الكتابة عن أية شخصية - حديثاً عن العوامل التي شكّلت هذه الشخصية، بدءاً من بيئة التنشئة وما كان فيها من محددات تربوية: نفسية وعقلية، ثم الظروف والتحويلات التي مرّت بها هذه الشخصية، وما قد يكون لها من آثار في تحديد ما قدمته من الجديد من الإسهامات الفكرية والعملية. وقد أعان الشيخ طه جابر العلواني من يريد أن يكتب عنه، فيسرّ له هذه المهمة حين تحدث بنفسه عن هذه العوامل والظروف التي مرّ بها في حياته؛ وذكر فضل الله سبحانه عليه بما وهبه من الخصائص النفسية والعقلية، والفرص التي أتاحتها له في حياته من الخبرات المتنوعة في البيئات الفكرية والمذهبية والقومية والدينية المختلفة في أنحاء العالم، وعن محاوراته مع علماء ومفكرين من هذه البيئات والتوجهات. وتحدّث عن مرحلة جديدة من الانفتاح على آفاق إسلامية عالمية عن طريق الندوة العالمية للشباب الإسلامي، ثم انضمامه إلى جماعة المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ثم انتقاله إلى الولايات المتحدة الأمريكية والتفرّغ للعمل

(١) طسطاس، عمار. "المنظور الحضاري في تجديد صياغة العقيدة الإسلامية في فكر إسماعيل راجي الفاروقي"، مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، مجلد ٣٠، عدد ٣، سبتمبر ٢٠١٦م، ص ١٢٧-١٥٠.

(٢) شريط، فوزية. ورايح، أمينة. "المقاربات الحديثة في الدراسات الدينية عند إسماعيل راجي الفاروقي: دراسة تحليلية"، حوليات جامعة الجزائر، مجلد ٣٦، عدد ٢، يونية ٢٠٢٢م، ص ٢٩٢-٣١٠. انظر كذلك:

- الفوالجة، سمر. "دور إسماعيل الفاروقي في دراسة الأديان"، مجلة الرشد، (مجلة إلكترونية)، مايو ٢٠٢٠م. انظر الرابط: (<https://t.ly/dfU3i>).

الفكري نائباً لرئيس المعهد، ثم رئيساً مدة عشر سنين. وتحدث عن انشغالاته بقضايا أصول الفقه، وأدب الاختلاف، والإصلاح الفكري، وفقه الأقليات والمواطنة، وإشكالية السنة النبوية، وأخيراً تفرّغه التام للدراسات القرآنية.

تخصص العلواني في الدراسة الأكاديمية العليا في علم أصول الفقه، وانشغل بتدريسه مدة عشر سنوات، تبين له أثناء البحث أنّ الأمة المسلمة تعاني من مشكلة في عموم التراث الإسلامي، وظهرت المشكلة لديه بصورة أكثر وضوحاً أثناء التدريس. ثم انشغل في أمور أخرى منذ أن التحق بجامعة المعهد العالمي للفكر الإسلامي، لا سيّما في بيان جوانب الأزمة الفكرية للأمة، والتعمّق في تشخيصها واقتراح سبل علاجها. وقد تبين له كذلك أنّ هذه الأزمة الفكرية ليست أزمة حديثة، طرأت بعد وقوع الأمة تحت الاحتلال والاستعمار وتعرضها للغزو الفكري والثقافي، وإنّما لها جذور تاريخية تحتاج أن نتبيّن جيداً؛ لندرك متطلبات التعامل معها وعلاجها. ولعلّ أهمّ ما توصل إليه في نهاية المطاف أنّ ذلك التراث الإسلامي الذي كان يتوقع أن يدور حول القرآن الكريم والسنة النبوية، عانى من قصور في مناهج التعامل معها. لذلك أعمل العلواني عقليته النقدية في بعض مسائل التراث، وفي تطوير فهمه لهذه القضايا.

والمهم في كلّ ذلك أنّ عناصر شخصية العلواني وعقليته النقدية وتنوّع الخبرات التي مرّ بها ربما أسهمت في تشكيل حالته الفكرية، التي اتصفت بالتطور والتغير، والمراجعة المتواصلة، على غير حالة كثير ممن عُرفوا في ميادين الفكر والعلم. ونستطيع القول بأنّ العلواني اشتهر بأنه مفكّر متخصص في جهود التجديد الفكري والمراجعة الفكرية والثقافية، أكثر من كونه عالماً متخصصاً في أيّ فرع من فروع علوم الشريعة.

وثمة كتابات متعددة تناولت جوانب مختلفة من أفكار العلواني صدر بعضها في حياته وبعضها بعد وفاته، واستوعب بعضها الحديث عن رحلته العلمية، ومنهجية الفكرية، واهتماماته العملية. وقد تنوّعت هذه الكتابات في أغراضها ومناهجها بين مستويات من

الموضوعية والإطراء والنقد،^(١) منها على سبيل المثال دراسات تناولت التجديد الفكري العام عند العلواني،^(٢) ودراسات أخرى تخصصت في التجديد المقاصدي عند العلواني.^(٣)

ومجال الحديث عن التجديد عند العلواني يتسع لعدد من الجوانب الأخرى، لا سيما في تطبيقات رؤيته المنهجية لحاكمية القرآن وهيمنته، وحقيقة ختم النبوة، وهي تطبيقات أثارَت ولا تزال تثير الجدل حول اجتهادات العلواني فيها، كما هو الحال في حدِّ الرِّدَّة، ومسألة رجم الزاني المحصن، وقضايا النسخ والمحكم والمتشابه ولسان القرآن، وأحداث آخر الزمان.

إننا نجد أنفسنا مع الشيخ العلواني أمام رجل أمضى حياته طالب علم، كما كان يجلو له أن يصف نفسه، وهو بهذه الصفة لا يتوقف عن التعلّم من كل مناسبة تعرض له، يتعلم من التفكّر والتدبُّر فيما يقرأ، ويتعلم من التفكير والتدبُّر في تجاربه ومحطات حياته، ويتعلم من محاوراته مع من يأنس فيهم شيئاً من العلم أو الخبرة، ويتعلم من تلاميذه حين يُقدِّم درسه

(١) نؤوه في هذا المقام بما كتبه العلواني عن نفسه في حياته السياسية والعسكرية، وعن تجربته في التعليم الديني. وبالعامل الذي قام به "السيد عمر" في استعراض مجمل كتابات العلواني وتلخيص أهم أفكارها، وبالعامل الذي قام به "التيجاني عبدالقادر حامد" عن حياة العلواني ونشأته الاجتماعية والعلمية، وتجربته العسكرية والسياسية، وخبراته التعليمية المبكرة، وتوجهاته الفكرية، وانشغالاته الإدارية، بصورة تتصف بالشمول غير المملّ، والإيجاز غير المخلّ. ولم يقتصر عمل التيجاني حامد على الاستئناس بمجمل كتابات العلواني، وأتت جاءت بعض تقارير المؤلف نتيجة تواصله مع الشيخ العلواني وملازمته له بضع سنين. انظر المرجعين:

- عمر، السيد. جامع فقه الأمة: رحيق الحقيبة المعرفية للعلامة طه جابر العلواني، هردن القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار الكلمة، ٢٠٢١م.

- حامد، التيجاني عبدالقادر. رحلة في فكر ومنهجية طه جابر العلواني، فيرجينيا: مركز الإسلام في العالم المعاصر، جامعة شناندوا، ط١، ٢٠٢٢م.

(٢) أبو حليوة، إبراهيم سليم. طه جابر العلواني: تجليات التجديد في مشروعه الفكري، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠١١م. وانظر أيضاً:

- وجيه الدين، صادق محمد أحمد. "منهج التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر: طه جابر العلواني أنموذجاً"، أطروحة دكتوراة، جامعة أسبوط، جمهورية مصر العربية، ٢٠١٩م.

(٣) بيرس، أحمد محمد محمد. "التجديد المقاصدي عند المدرسة الأزهرية المعاصرة: طه جابر العلواني نموذجاً"، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بسوهاج، العدد ٢٦، ديسمبر ٢٠٢٠م، ص ١٤٣ - ٣٤٦.

ويناقش ما يثيره الدرس لديهم من أسئلة وإشكالات، ويتعلم من زوجته وأبنائه وأصدقائه وزملائه في العمل، ومن ثمّ، فإنّ من المتوقع أن يكون لديه جديد باستمرار.

وينوّه العلواني بما قد يفتح الله به عليه من المعاني والأفكار والآراء، بعد أن يستقصي جوانب الموضوع، وما فيه من الحجج والأدلة، وحين يتوصل إلى رأي مختلف، فإنّه يأمل أن يكون فيه مصيباً بأجرين، وإلا فلا يفوته أن يكون له أجر المحاولة، وهو يرى ذلك في حقّه واجباً دينياً، وهو سبيل العلماء، الذي يُبقي حركة العلم وحيويته وتجذّده. ومع ذلك، فإنّ العلواني لا يتصدى لدراسة قضية معينة، ليجد فيها رأياً مختلفاً، وإنما يقوم بذلك؛ لأنّ القضية تمثّل في أصلها إشكالية مطروحة فعلاً، ويرى ضرورة توفّر الجرأة في إعادة طرح القضية وإعادة صياغة أسئلتها، ليتولى العلماء والباحثون القيام بها يلزم من المراجعات، والخروج من الحالة السكونية التي يرتاح لها بعض العلماء حين لا يتعاملون مع الإشكاليات بما يلزمها من الدراسة والبحث والاستقصاء والاجتهاد، مفضّلين الركون إلى ما هو أسلم لهم، وأقرب إلى التقليد، الذي هو شأن العامة، وبذلك تفقد الأمة حيوية النمو والتجديد واستمرار عملية النهوض والبناء الحضاري.

وربما تتمثل الرؤية التجديدية عند العلواني أولاً في اهتمامه بمصطلح التجديد نفسه، والمفهوم الذي يعطيه لهذا المصطلح، فالأصل في التجديد عنده أن يمكّن الأمة من تطوير الفكر الجديد الذي تتمكّن به من ممارسة الحياة المعاصرة وفق الهدي القرآني. لكنّ العلواني يتوسع فيما يراه من دلالة للمفهوم، ويستعمل عدداً من الألفاظ ذات الصلة الوثيقة به، مع غلبة ملحوظة في استعمال ألفاظ: المراجعة والاستدراك والإصلاح والتغيير؛ ذلك أنّ من التجديد المطلوب عنده ما يكون مراجعة لتراثنا الإسلامي، لاستئناف ما عرفه تاريخ هذا التراث من مراجعات، ومن التجديد ما يكون جهوداً فكرية وعملية لازمة لإصلاح واقع الأمة وحضورها الفاعل في العالم المعاصر، وليس ثمة تجديد أو إصلاح للواقع دون بذل الجهد اللازم لتغيير حالة الواقع، وما يتصف به من مظاهر العجز والتخلّف، إلى حالة أخرى تتصف بالقدرة على الإنجاز والدافعية الحضارية.

ويبقى لفظ التجديد لفظاً أثيراً عند العلواني حتى إنه يدعو إلى ما يسميه "علم التجديد" الذي يؤكد عدم بقاء الحالة الراهنة للمجتمع والأمة على ما هي عليه في أي وقت؛ لأنّ التغيير لا بد أن يحصل، لذلك لا بد من وضع ضوابطه، وبناء تصور محدّد لمحدداته. ففي تقديمه لكتاب تجربة الإصلاح في حركة المهدي بن تومرت، ذكر الدكتور طه العلواني أهمية إعداد دراسات ضمن منهجية محددة تكون بداية: "لتأسيس علم التجديد أو التغيير الإسلامي، أو بناء تصور إسلامي محدّد أو متقارب حول ضوابط التغيير في المجتمع الإسلامي، وفقاً للشروط التي تكون قد وضحت في دراسات وبحوث الباحثين، وانطلاقاً من التحديد الدقيق لخصائص الواقع الإسلامي المعاصر."^(١)

وحين يتعامل العلواني مع حديث التجديد والمجدد الذي يبعثه الله لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة، فإن الحديث لم يعين من هو المجدد، مما يفتح الباب لتقديم الجديد ومراجعة الجديد، وهذا يعني - عند العلواني - ضرورة استمرار الحياة في "الحركة العلمية في مجال النظر والاستدلال والعمل على صياغة حياة المؤمنين صياغة إسلامية شرعية، وذلك بفقهِ الواقع المتجدد المتغير... إنه استلهاً للتاريخ الإسلامي، واستيعاباً لسنن التطور والتغير... والأظهر عندي والله أعلم أن المراد بـ "من يُجدّد" ليس شخصاً واحداً، بل المراد به جماعة تُجدّد كلّ أحد في بلد،... في فنّ أو علم من العلوم الشرعية ما تيسر له...، والذي يترجّح لديّ أنّ المجدّد في هذا الزمان يجب أن يتمثل في مجموعة أو هيئة، وهذا يعني بالضرورة إعداداً خاصاً للدعاة الذين يعملون في ميدان الدعوة ليكونوا في مجملهم مجدّدين، وتصبح الهيئة بهم مجددة."^(٢)

ويتحدّث العلواني عن التجديد في مجال التعليم الديني في مناسبات مختلفة، ولكنّه يُفرد دراسةً تفصيليةً لهذا الموضوع تحت عنوان: "التعليم الديني: بين التجديد والتجميد."^(٣)

(١) العلواني، طه جابر. مقدمة كتاب: تجربة الإصلاح في حركة المهدي بن تومرت: الحركة الموحية بالمغرب في أوائل القرن السادس الهجري، تأليف: عبد المجيد النجار، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ٢٠١٩م، ص ٢٠.

(٢) العلواني، طه جابر. "الخطاب الديني وضرورة تجديده". مقال على موقع أكاديمية العلواني، الرابط:

- <https://alwani.org/?p=11700>

(٣) العلواني، طه جابر. التعليم الديني بين التجديد والتجميد، القاهرة: دار السلام، ٢٠٠٩م.

وبعد أن يتحدّث العلواني عن تفاصيل واقع التعليم الديني الإسلامي كما عرفه متعلماً ومعلماً في المراحل المختلفة، عرض خطة لإصلاح هذا التعليم، عن طريق اقتراح عدد من المقررات الدراسية شارحاً شيئاً عن أهداف كلِّ مقرر وعناصر محتواه.^(١)

إنّ مفهوم التجديد عند العلواني يتصل باتجاه الأمة إلى النهوض، والإصلاح، والتغيير، ويقتضي "تجديد الرؤية،... (و) إصلاح مناهج التفكير لدى الأمة، وتصحيح عالم أفكارها، وإعادة ربط أفكارها ومناهج تفكيرها ونماذجها المعرفية، ومن ثمّ ثقافتها بأصولها... وعليه يكون مفهوم التجديد والنهوض عندنا... تعبيراً عن التطلع الدائم لدى الإنسان في زمانه ومكانه، لأن يستوعب كلّما ينتجه الواقع الذي يعيشه، ويبرز الإمكانيات التوليدية لتحقيق ذلك الاستيعاب في خطابه؛ ليكون قادراً على التعامل مع مستجدات الحياة وتحدياتها."^(٢)

ونحن نرى أنّ العلواني قدم صياغة جديدة لمشروع إسلامية المعرفة عندما تحدّث في مناسبات متعددة عن أهداف المشروع، بصورة تصل هذه الأهداف بمحاور التجديد الفكري التي عُرفت بالمحاور الستة، وأصبحت هذه المحاور هي الصياغة الجديدة للمشروع اعتباراً من عام ١٩٨٩م. فالمحور الأول هو تجديد أو إعادة بناء النظام المعرفي الإسلامي، من داخل الإسلام، وهذا يعني أمرين أساسيين، الأول: تطوير تجديدي للرؤية الإسلامية للعالم، وصياغة نظرية المعرفة ضمن منظور حضاري إسلامي. والمحور الثاني هو إعادة بناء المنهجية المعرفية القرآنية، وهذا يعني تطوير عمل العقل المسلم في طرق التعامل مع المصادر بالوسائل للمقاصد. أما المحاور الأربعة المتبقية فهي تطبيق نتائج الجهد المبذول في بناء رؤية النظام المعرفي الإسلامي، والمنهجية المعرفية القرآنية في "تقديم مناهج تفصيلية مشتقة من المنهجية المعرفية القرآنية ذاتها للتعامل مع القرآن المجيد، والسنة النبوية المطهرة، والتراث الإسلامي، والتراث الإنساني المعاصر لينطلق الإنسان في بناء معرفة "الجمع بين القراءتين"

(١) المرجع السابق، ص ٩١-١١٢.

(٢) العلواني، طه جابر. "تجديد الثقافة الإسلامية فريضة وضرورة"، مقال منشور على موقع أكاديمية العلواني، الرابط:

(<https://alwani.org/?p=4781>)

القادرة على تأهيله لمهمة الاستخلاف وفعل العمران.^(١) وهذا التجديد في محاور مشروع إسلامية المعرفة يؤكد انفتاح المشروع نفسه على التجديد من جهة، وتنوع ميدان التجديد لدى مؤسسي المشروع.

ترتبط الجهود التجديدية للعلواني، بعقليته النقدية التي اشتهر بها، بين أقرانه من الأزهريين، ومارسها في مواقف كثيرة من حياته، حتى قبل أن يُعرف في مجال التأليف والكتابة. وقد تمثلت هذه العقلية النقدية عند العلواني بقدرته على استيعاب المادة التي يدرسها إلى الحد الذي يمكنه من تحليل مضامينها وإدراك ما قد يكون فيها من الخلل والقصور، وقد ظهرت بعض ملامح هذه العقلية النقدية في أطروحته للدكتوراة عن فخر الدين الرازي التي نوقشت في جامعة الأزهر عام ١٩٧٣م، حين لمس العلواني بنقد يسير في أثناء المناقشة، وحين رغبت جامعة الإمام محمد بن سعود أن تنشر تلك الأطروحة، واكتشف الفاحص ملاحظات نقدية وجهها العلواني للإمام ابن تيمية، وكادت أن تفصله من الجامعة!^(٢)

ولكنَّ العقلية النقدية عند العلواني تجلّت بصورة أكثر بروزاً فيما كتبه بعد تسعينيات القرن العشرين، بعد التطور الذي يعترف بأنه مرّ به، وبعد أن أخذ يبارس مشروعة التجديدي. ولم تقتصر العقلية النقدية عند العلواني في الحكم على آراء غيره أو مواقفهم، وإنَّها شملت نقده لنفسه ومراجعته لأرائه ومواقفه. وتحدّث عن هذه النقلة بقدر من البيان والتفصيل في مقدمة كتابه "من أدب الاختلاف إلى نبذ الخلاف"؛ إذ وصف حالته العلمية حين كتب "أدب الاختلاف في الإسلام" الذي نُشر في أول الأمر عام ١٩٨٥م،^(٣) وكيف تحوّل عن تلك الحالة، فيتحدث عن ذلك عام ٢٠١٧م، قائلاً: "حين نعرض هذا الكتاب اليوم (يقصد: أدب الاختلاف في الإسلام)، على قاعدة "مراجعة التراث في نور القرآن"

(١) العلواني، نحو منهجية معرفية قرآنية: محاولات في بيان قواعد المنهج التوحيدى للمعرفة، مرجع سابق، ص ٢٢٨-٢٣٩.

(٢) العلواني، طه جابر. من أدب الاختلاف إلى نبذ الخلاف، هرنندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٧م، ص ١١-١٢.

(٣) نُشر الكتاب لأول مرة أواخر عام ١٩٨٤م، الموافق: (١٤٠٥هـ)، ضمن سلسلة كتاب الأمة (٩)، التي تصدرها رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، في دولة قطر، ولقي الكتاب رواجاً واسعاً؛ إذ أعيد طبعه مرات متعددة لم يستطع المؤلف إحصاءها، وقد نشره المعهد العالمي بعد ذلك عام ١٩٨٧م، وترجم إلى ثنائي عشرة لغة.

نجد أنه صدر في وقت كنت فيه محافظاً وتقليدياً لا أختلف عن أي أزهرىٍّ تخرَّج في الأزهر في مرحلة تخرَّجي فيه... ولذلك لا يستطيع القارئ أن يجد فيه دعوتي إلى مراجعة التراث وتجديده في نور هداية القرآن، التي يستطيع القارئ أن يلحظها في سائر كتاباتي التي صدرت في التسعينيات وما تلاها؛ ومن ثمَّ فإنَّ كتابي هذا (يقصد أدب الاختلاف في الإسلام) وكلُّ ما سبقه أصبح يحتاج إلى مراجعةٍ فكريَّةٍ ومنهجيةٍ تتناسب مع قاعدة تحكيم القرآن في كلِّ ما أنتجناه ونُتججه. ولإظهار بعض النقاط التي سقطتُ فيها، أستطيع أن أذكر الأمثلة التالية... " ثم فصلَّ العلواني القول في مراجعته لاثنتي عشرة مسألة مما ورد في ذلك الكتاب، مبيِّناً سبب وقوعه فيما يَعُدُّه الآن من أخطائه،... " (١)

وقد كان اهتمام العلواني بموضوع المنهج والمنهجية من أبرز اهتماماته التجديدية حتى إن حديثه عن مشروع إسلامية المعرفة أنه "رؤية منهجية معرفية، وليست حقلاً علمياً دراسياً أو تخصصاً أو إيديولوجية أو نخلة، ولذلك فهي تسعى دائماً في قضايا المعرفة والمنهج إلى التجدد والتبلور واكتشاف الذات والواقع... ولذلك تكون المراجعة المستمرة ضرورة منهجية ومعرفية... " (٢) وهنا يظهر الربط الواضح بين المنهج والمنهجية من جهة والتجدد والمراجعة من جهة أخرى. وإذا كان مشروع إسلامية المعرفة في صياغة العلواني يتناول "قضية منهجية، تقوم على اكتشاف العلاقة المنهجية بين الوحي والكون، وهي علاقة تداخل وتكامل منهجي، تكشف عن استيعاب منهجية القرآن العظيم للكون وسننه وقوانين حركته،" ومن ثم، فإنه يقدم رؤيةً تجديديةً للمنهج تتجاوز كونه طريقة لاستنباط الأحكام الشرعية من مصادرها إلى أفق كوني في عالم الأشياء وقوانين حركتها، وسنن الله فيها، وإلى أفق عالمي في التواصل مع الثقافة والحضارة المعاصرة. ولذلك يختم العلواني موضوع المحاضرة، بالإشارة إلى الأفق العالمي، الذي تحاول مدرسة إسلامية المعرفة أن ترتقي إليه في أهدافها ونشاطاتها. (٣)

(١) العلواني، من أدب الاختلاف إلى نبذ الخلاف، مرجع سابق، ص ١٣-٢٨.

(٢) العلواني، طه جابر. إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦م، ص ٩.

(٣) المرجع السابق، ص ١٩.

ولكنَّ ما أشرنا إليه من تأصُّل العقلية النقدية عند العلواني، وامتلاكه الجرأة على أن يقول ما يراه حقاً، مكَّنه من مواصلة التأمل في مسيرة العلوم الإسلامية ولا سيما علوم القرآن وعلوم السنة، وما رافقهما من حالات النمو والتجديد، وحالات الجمود والتقليد، أو المراجعة والاستدراك. وإذا كان العلواني يرى شيئاً من الخلل في مناهج التعامل مع السنة النبوية، فإنه لا يتردَّد في القطع بحجية السنة، ويعدُّها من المعلوم من الدين بالضرورة؛ لأنَّ السنة هي المصدر المبيِّن للقرآن الكريم، والقرآن الكريم هو المصدر المشعِّ والمؤسس. والسنة بذلك ضرورة تطبيقية واقعية حياتية.^(١)

والعلواني إذ يرى شيئاً من الخلل في مناهج التعامل مع السنة النبوية، فإنه يرى سبب ذلك الخلل في مناهج التعامل مع القرآن الكريم. وحين استقام له ما عدَّه منهج القرآن الكريم، فإنه طبق مرجعية هذا المنهج على السنة النبوية، فاستقام له منهج التعامل معها. وإذا كنَّا نعدُّ ذلك من وجوه التجديد عند العلواني، فإننا نرى أنَّ هذا التجديد ليس قولاً جديداً في الدين بقدر ما هو عودة بالدين إلى ما كان عليه عندما بدأ جديداً، بالتخلُّص من أشكال الخلل التي لحقت بفهمه، ليعود جديداً كما بدأ، بما في ذلك ما أفسد الناس من السنة النبوية.^(٢)

(١) جاء فيه قوله: "السنة، بوصفها المصدر المبيِّن -على سبيل الإلزام- الذي يجسِّد القرآن المجيد في ضرورة تطبيقية واقعية حياتية- كما أدركها الصدر الأول- تعد حجيتها مما هو معلوم من الدين بالضرورة، لا يُباري في ذلك مسلم، مؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسوله، إذا ثبت صدورها عنه ﷺ". ثم بين عدداً من وجوه الاختلاف في تعامل العلماء من المذاهب الفقهية المختلفة، وعقب على ذلك بالقول: "ونحن في هذا المقام لسنا بصدد بيان هذه الاختلافات كلها، وشرحها وبيان الحق فيها، فإنه ليس من موضوعنا في هذه الدراسة، وإنما تعرضنا لها على سبيل الإجمال لئلا يلتبس الأمر على القارئ، فيظنُّ أنَّ هذه الاختلافات أو بعضها اختلاف في الحجية". انظر:

- العلواني، إشكالية التعامل مع السنة النبوية، مرجع سابق، ص ٢٨١-٢٨٥.

(٢) حديث (بدأ الإسلام غريباً، وسيعود غريباً كما بدأ، فطوبى للغرباء). أجاب يوسف القرضاوي عن سؤال وجه إليه حول هذا الحديث فقال: الحديث صحيح الإسناد بلا نزاع من أهل هذا الشأن، وهو مروى عن عدد من الصحابة رضي الله عنهم. فقد رواه مسلم وابن ماجه عن أبي هريرة، والترمذي وابن ماجه عن ابن مسعود، وابن ماجه عن أنس، والطبراني عن سليمان بن سهل بن سعد، وابن عباس -رضي الله عنهم جميعاً- كما في الجامع الصغير. وقد رواه مسلم عن ابن عمر دون جملة "فطوبى للغرباء". فالحديث ينبئ عن ضعف الإسلام في فترة من الفترات، ودورة من الدورات، ولكنه سرعان ما ينهض من عثرته، ويقوم من كبوته، ويخرج من غربته، كما فعل حين بدأ. فقد بدأ غريباً، ولكنه لم يستمر غريباً، لقد كان ضعيفاً ثم قوي، مستخفياً ثم ظهر، محدوداً ثم انتشر، مضطهداً ثم انتصر، وسيعود=

لم يكتفِ العلواني بالدعوة إلى ضرورة تطوير منهجية التعامل مع القرآن الكريم، بل واصل اهتمامه الشخصي في الموضوع، تأليفاً وممارسةً. فشر في الموضوع عدداً من الدراسات المستقلة، وعدداً من المقالات في المجالات، فضلاً عن تقديم رؤيته لبعض القضايا القرآنية في المحاضرات والندوات والمقابلات.^(١)

وقد واصل العلواني انشغاله بتدبر القرآن الكريم، بعد أن استقر لديه منهج التعامل مع القرآن الكريم، وعرف بما سمّاه المحددات المنهجية لتدبر القرآن الكريم، واجتهد في ممارسة هذا المنهج، ويُملي أو يكتب ما يفتح الله به عليه مما سمّاه تفسير القرآن بالقرآن، فقطع فيه شوطاً، قبل أن يدركه الأجل، فلم يتمكن من أن يتم التفسير كاملاً، فصدر ما أنجز منه بعد وفاته.^(٢)

٣- الاجتهاد والتجديد عند عبد الحميد أبو سليمان:^(٣)

بعد حديثنا عما نعدّه جهوداً تجديدية عند كل من الفاروقي والعلواني، نحاول الآن إلقاء الضوء على بعض الجهود التجديدية عند عبد الحميد أبو سليمان، والإشارة إلى ما امتاز به عن

= غريباً كما بدأ، ضعيفاً ليقوى ثم يقوى، مطارداً ليظهر ثم يظهر على الدين كله، ملاحقاً مضطهداً لبتشر، ويتشر ثم ينتصر وينتصر.

فلا دلالة في الحديث على اليأس من المستقبل إن أحسننا فهمه. ومما يدل على أن الحديث لا يعني الاستسلام أو اليأس، ولا يدعو إليه بحال، ما جاء في بعض الروايات من وصف هؤلاء "الغرباء" من أنهم الذين يُصلحون ما أفسد الناس من السنة، ويُحيون ما أماته الناس منها. فهم قومٌ إيجابيون بناؤون مصلحون. انظر:

- موقع الدكتور يوسف القرضاوي على الإنترنت في الرابط: <https://www.al-qaradawi.net/node/3918>

(١) من الكتب التي ألفها العلواني فيما يختص بالقرآن الكريم وقضاياه ومنهجية التعامل معه: حاكمية القرآن الكريم، وحاكمية القرآن الكريم وهيمته، نحو منهجية معرفية قرآنية، الجمع بين القراءتين قراءة الوحي وقراءة الكون، الوحدة البنائية للقرآن الكريم، لسان القرآن ومستقبل الأمة القطب، نحو موقف قرآني من النسخ، نحو موقف قرآني من إشكالية المحكم والمتشابه، معالم منهجية في التدبر والتدبير، معالم في المنهج القرآني... هذا بالإضافة إلى أنّ أية موضوعات ألفها كان القرآن الكريم مرجعيته الحاكمة على فهمه واجتهاده.

(٢) العلواني، طه جابر. تفسير القرآن بالقرآن، هرنند: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٢١م.

(٣) عاملاً الاسم (أبو سليمان) معاملة الحكاية؛ أي إثبات الاسم بهذه الصورة كما هي، بصرف النظر عن وقوعه في حالات الرفع أو النصب أو الجر.

غيره في التعامل مع مفاهيم "التجديد"، وفي ممارسته له. وسنجد أن مفهوم التجديد عند أبو سليمان يرتبط ارتباطاً وثيقاً، بمفهوم "المنهج" والتفكير المنهجي في حياة أبو سليمان وفكره. ونعرض لما نراه من طريقة أبو سليمان في استعمال لفظ التجديد والألفاظ ذات الصلة به في مادته اللغوية أو دلالاته المفاهيمية، ونذكر أمثلةً على بعض المسائل العلمية التي مارس فيها أبو سليمان الاجتهاد والتجديد بصورة واضحة.

ومع أن واقعتنا المعاصر عرف عدداً من المُفكرين الذين عرّف كلٌّ منهم نفسه بأنّه صاحب مشروع فكري، انماز به عن غيره، وأتى فيه من الأفكار ما يعُدُّه جديداً ينسبه إلى نفسه. فإن أبو سليمان لا يتحدّث عن نفسه بوصفه مُجدداً، أو صاحب مشروع تجديدي ينسبه إلى نفسه، وإنّما كان أكثر حديثه عن التجديد يختصُّ بمشروع "إسلامية المعرفة"؛ فهو يتحدّث عن هذا المشروع بوصفه "حركة" تشكّلت على أيدي مجموعة من الشباب الإسلامي "الذين رحلوا في طلب العِلْم إلى أوروبا وأمريكا الشمالية". ومن وسط الألوّف من هذا الشباب "تميّزت مجموعة من هذا الشباب الذين جمعوا بين المعرفة المدنية، والمعرفة الاجتماعية، والثقافة الإسلامية ... ثقافةً مدنيّةً مختلطةً بالولاء الإسلامي والمعرفة التراثية ضمن رؤية كُليّة، فجمّعت لها قوّة العقيدة، وسعة المعرفة، وواقعية النظرة، وقدرة الأداء."^(١)

ثم يُؤكّد -رحمه الله- أنّ في هذه الحركة ما هو جديد فعلاً، ثمّ يبيّن ما هو هذا الجديد الذي قدّمه هؤلاء الشباب، فيقول: "إنّ الجديد في مفهوم "إسلامية المعرفة" مائل في التحديد الواضح لأزمة الأُمّة، ... لذلك كانت رؤية هؤلاء الشباب تتركّز في أنّ أزمة الأُمّة تكمن في التخلف والغيبية الحضارية، وأنّ فشل جهود الإصلاح راجعٌ إلى ضعف جذور المشروع، وضعف الطاقة الفكرية اللازمة لكفاءة أدائه؛ من أجل النهوض بالأُمّة، ومواجهة التحدّيات. "وبغير التعامل بشكل علمي منهجي يُصلح الفكر ومناهجه، "فإنّه لا سبيل إلى تجديد طاقة الأُمّة، وتوفير وسائل النجاح لجهود الإصلاح السياسي، والاقتصادي، والاجتماعي، والتربوي، والعلمي، والتقني، والعسكري." ولتأكيد صفة الجِدّة في هذه الحركة يقول: "وهكذا جاءت

(١) أبو سليمان، عبد الحميد. "إسلامية المعرفة: مهمة باقية"، مجلة المسلم المعاصر، العدد ٥٢، (١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨م)، ص ٩-١٤.

حركة "إسلامية المعرفة" إضافة جديدة، تستكمل جهود الحركات الإصلاحية في المجالات الأخرى، وتدعو إلى فتح الملف الفكري على مصراعيه، ومشاركة الفئة المثقفة المشغولة بالإصلاح والتعامل مع الملف بشكل جدّي وجذري، يُجَدِّد منهج الإصلاح، ويعيد صياغة هذا المنهج". وبذلك كانت حركة "إسلامية المعرفة" حركة منهجية ناقدة ... دعوة منهجية جادّة للتجديد والمراجعة والتنقية، وإعادة بناء الأسس، والقضاء على مصادر الانحراف والتشويه والجمود؛ لتكون حركة حقيقية للتجديد... إنَّ "إسلامية المعرفة" ... مهمة فكرية، تبدأ وتبقى وتستمرُّ وتعمِّق مع الاقتناع الكامل بمُنطلقاتها، وإعمال الفكر، ودوام عطائه وإبداعه وتجذُّده. (١)

ومع ذلك، فإنَّ في كتابات أبو سليمان ما يُعَدُّ جديدًا ينسب إلى نفسه، لكنَّه يأتي وفق الروح التي تبثُّها حركة "إسلامية المعرفة"؛ وهو المنهج الذي "اكتشفه" أبو سليمان مُبكرًا في التعامل مع القضايا الواقعية بروية إسلامية، ثمَّ أخذ يُمارسه؛ ليأتي بما يُعَدُّ اجتهاداً منه، يُقدِّمه لأهل العِلْم والاختصاص من المُفكرين والعلماء؛ ليرَوا فيه رأيهم في مدى صوابه.

وعلى الرغم من التعدّد والتنوع في كتابات عبد الحميد أبو سليمان، لكنَّنا لم نجد له كتاباً أو مقالةً مُتخصِّصةً في مصطلحي "الاجتهاد" و"التجديد"؛ فهو لم ينشغل بتأصيل المفهوم لغةً واصطلاحاً ليأتي بما يلزم من استشهادات، وإنَّما كان يستعمل مصطلح "التجديد" بمعناه الواسع وتمثلاته في الواقع، ويُكثر من استعمال مصطلح "الاجتهاد" بوصفه جُهداً مطلوباً من مُفكرِّي الأُمَّة وعلمائها؛ لتحقيق التجديد في واقعها، ثمَّ يأتي بمصطلح "التجديد" في سياقات التغيير والإصلاح والنهوض الحضاري المنشود. وقد أكثر أبو سليمان من استعمال الألفاظ التي توذِّي إلى التجديد؛ من: إعمال العقل الناقد، وإعادة النظر، والمراجعة، والإبداع، والبناء، والتغيير. بيد أنَّ أكثر الألفاظ صلة بالهدف من التجديد هو لفظ "الإصلاح" الذي عنى به إصلاح واقع الأُمَّة. وقد يأتي المفهوم في سياق نقض ما يقابل التجديد في حالة الأُمَّة؛

(١) المرجع السابق.

وهو التخلُّص من مظاهر التقليد، والجمود، والتواكل، والانكفاء على النفس، والخرافة والأوهام، والفكر المهزوم.

إنَّ معظم ما جاء به أبو سليمان في كتبه ومقالاته وأحاديثه هو عنده اجتهاد في إعمال عقله المسلم؛ لفهم القضايا التي يتناولها بالبحث، والتعامل معها بصورة تُحقِّق معنى التجديد؛ لأنَّ الاجتهاد بأصوله الكليَّة ومقاصده العامة هو المُوَجَّه حركة التجديد. وقد قدَّم أبو سليمان اجتهاداته التجديدية غالباً في صورة آراء مُوجَّهة إلى أهل الاختصاص في العِلْم والفكر؛ للنظر فيما قاده إليه اجتهاده؛ لبيان الرأي فيه، وتصويب ما قد يتتابه من قصور أو خلل، مُؤكِّداً الحاجة المُلِحَّة إلى تحريك الهمم، وتحفيز منهجية التفكير الناقد في موضوع البحث، من أجل التغيير والتجديد في واقع الأمة؛ ذلك أنَّ التغيير والتجديد لا يُمكن أن يتمَّ في بيئة خائرة الهمم، مُعطَّلة الطاقات، وعاجزة عن التفكير الفعال.

وقد وجدنا كثيراً من نصوص أبو سليمان تتحدَّث عن مصدر اجتهاداته الهادفة إلى التجديد، وتنطلق من الشعور بالألم من إدراكه واقع الأمة الذي يتَّصف بكثير من ظواهر الضعف والتخلُّف، والفُرقة والتجزئة، وشيوع روح العبودية وعقلية القطيع، وغلبة الفساد والاستبداد في حياتها، وغياب الإبداع والمبادأة عن حياة الأمة، وعجزها عن الحضور الفاعل في ساحة العالم. ومن ثمَّ، فلا بُدَّ من إصلاح هذا الواقع، بما يلزمه من تجديد في الفهم وإعادة البناء.

ولا شكَّ في أنَّ بعض الاجتهادات التي بَثَّها فيما كتب كانت نتيجة المدارس وعمل الفريق والبحث الجماعي، الذي شارك فيه علماء وباحثون من بلدان مختلفة، ومن تخصصات مُتنوِّعة، لا سيَّما تلك الاجتهادات التي شخَّصت الأساس في أزمة الأمة بأنَّها أزمة فكرية، تستدعي أن ينفر للمرابطة في ثغورها مَنْ هُم أهلُّ لتقديم البرامج الفكرية والتربوية، التي تتعامل بجِدِّية وكفاءة مع هذه الأزمة. لكنَّ ذلك لم يمنعمهم من الاعتراف بوجود الأزمات الأخرى؛ السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، التي تحتاج كذلك إلى مَنْ يتولَّى الإصلاح في مجالاتها. والأمل أن تتكامل الجهود الإصلاحية في المجالات المختلفة.

ونلاحظ أن حديث أبو سليمان عن التجديد اتصل اتصالاً مباشراً بمفهوم المنهج والتفكير المنهجي، وظهر ذلك في عناوين كتبه ومقالاته وفي متونها، إذا يتطلب هذا التجديد منهجاً جديداً في بناء أجيال الأمة، وتمكينها من التفكير العقلي الناقد، والبناء النفسي الحافز، والقدرة على الإنجاز والأداء. فالتجديد يحتاج إلى منهج، وأبو سليمان اكتشف هذا المنهج، ومارسه في مراحل حياته، فأدّى به ذلك إلى اجتهادات تجديدية، يأمل من أهل العلم والمعرفة النظر فيها، وتفحصها.

ويستعمل أبو سليمان لفظ "الاكتشاف" للمنهج، فيقول: "حيث وضع الكاتب اليد على أسس منهج الفكر الإسلامي المطلوب، وعلى أهميته وإمكاناته في إحياء الفكر الإسلامي المعاصر." ثم يعلّق على أثر هذا الاكتشاف، قائلاً: "كان من نتائج إدراك الكاتب أهمية كشفه في المنهج" أن جعل موضوع بحثه في أطروحة الدكتوراة "النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية: اتجاهات جديدة في الفكر والمنهجية" (١٩٧٣م)؛ إذ "بسط فيه الجوانب التجديدية في المنهج، وبرهن على قدرة هذا المنهج على التجديد الفكري في ذلك البحث، وتطوير الفكر الإسلامي في ذلك المجال."^(١) وهذا الربط بين المنهج والتجديد يتكرّر كثيراً في كتابات أبو سليمان.

ويظهر لفظ "الجديد" في إسهام أبو سليمان في مشروع "إسلامية المعرفة" بعنوان الورقة التي قدّمها للمؤتمر العالمي الثاني لإسلامية المعرفة في إسلام آباد بباكستان عام ١٩٨٢م، الذي أُعلن فيه المشروع بصورة رسمية، فكانت ورقة أبو سليمان في ذلك المؤتمر بعنوان: "إسلامية المعرفة: منهج جديد لإصلاح المعرفة المعاصرة."^(٢)

ومن حقّ أبو سليمان علينا - ونحن نتحدّث عن التجديد عنده - ألا ننسى أنّه اختار "للمجلة العربية"، التي صدرت عن الجامعة الإسلامية العالمية عندما كان مديراً للجامعة،

(١) أبو سليمان، عبد الحميد. النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية: اتجاهات جديدة في الفكر والمنهجية، هرنند: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٦م، ص ٢٤٨-٢٤٩

(٢) الجدير بالذكر أنّ أبو سليمان دمج ورقته هذه في الورقة التي قدّمها الفاروقي للمؤتمر المذكور بعنوان: "أسلمة المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل"، ثمّ حرّر المادة التي صدرت بعد ذلك بوصفها الإعلان الرسمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي عن مشروع "إسلامية المعرفة".

اسم "التجديد". وقد نشر في كل عدد من الأعداد الخمسة التي صدرت أثناء إدارته للجامعة مقالاً في باب "نقد وآراء"، باستثناء العدد الأوّل الذي كتب فيه الكلمة الافتتاحية بعنوان: "التجديد: مدرسة ومنهج"، إذ ذكر فيه أنّ الهدف من المجلّة هو أنّ "تواكب أهداف الجامعة، وخاصة في دفع مشروع "إسلامية المعرفة"، وإبداع فكر إسلامي حيّ... والجامعة الإسلامية العالمية إنّما هي تطبيق عملي لمدرسة فكر الإحياء والتجديد، وتجسيدٌ علمي منهجي لها. فمناهج الجامعة وحُطّطها إنّما تمثّل خلاصة الدروس المستفادة من فكر المُجدِّدين المُجتهدين... إنّ الجامعة تأمل بهذا المنهج الإسلامي التجديدي أنّ تستعيد الأمة من جديد قدرتها على الإبداع والاجتهاد في مختلف مجالات الحياة وعلومها، وأنّ تُجدِّد الأمة أولاً وقبل كل شيء أنظمتها الاجتماعية، ومؤسساتها التربوية والتعليمية... لتُنشئ أجيال الخلافة... القادرين على الإبداع والتجديد... ودون جيل من الأحرار لا تكون القوّة، ولا يكون الإبداع والتجديد والإسهام الإيجابي في الحضارة الإنسانية." ثمّ ختم مقالته بالقول إنّها يراد (للمجلّة) "أن تكون منبراً لكل مُتقف ذي فكر حرّ مُبدع مُجدّد، وهي تدعو كل الأساتذة والعلماء والمُتقّفين المستنيرين الأحرار من رجال المعرفة والتجديد... للمشاركة بأبحاثهم فيها؛ إحياءً لروح التجديد، والاجتهاد، والإبداع."^(١)

وقد تنوّعت الاجتهادات التجديدية في كتابات أبو سليمان، وفي ممارساته العملية؛ فقد اشتُهر بأنّه رجل المؤسسات؛ إذ كانت له مبادرات وإسهامات في بناء عديد من المؤسسات في بلدان مختلفة. وكان لهذه المؤسسات فضل كبير في إحداث تغيير حقيقي في الجمهور الذي كانت كلّ مؤسسة تستهدفه. وقد كان حريصاً على أن يتواصل عمل كلّ مؤسسةٍ منها، حتّى بعد أن ينتقل إلى غيرها. وكذلك كان حريصاً أشدّ الحرص على التعاون مع المؤسسات الرسمية والأهلية في الجهود التي تبذلها في ميادين العمل المشترك الذي يُوسّع دائرة التوعية والتأثير.

(١) أبو سليمان، عبد الحميد. مجلة التجديد، العدد (١)، (رمضان ١٤١٧هـ / يناير ١٩٩٧م)، ص ١-٥.

وقد استهدف أبو سليمان في جهوده التجديدية الإصلاحية ميادين مُتنوّعة، شملت التعليم المدرسي، والتعليم الجامعي، وتنمية الطفولة، والتربية الوالدية، ونظرية الإسلام الاقتصادية، والنظرية الإسلامية في العلاقات الدولية، والنظام السياسي، وحوار الأديان والحضارات، وميادين فقه العبادات، ونظام العقوبات، وغير ذلك.

وقد امتازت كثير من اجتهاداته التجديدية بقدر من الجرأة التي يندر أن نجدها في مجال العاملين في حقول الإصلاح الإسلامي، وهو يأمل من هذه الجرأة أن يوسّع دائرة الوعي بحقيقة الأزمت التي تعانيها الأمة، فيؤدّي ذلك إلى تحريك الفكر الساكن، ويُحفّز على التفكير النقدي، ويُسهّم في جهود الإصلاح الجادّ.

ونجد من المناسب أن نشير إلى أن المسائل التي يجتهد أبو سليمان ليُقدّم فيها رأياً جديداً قد تكون من المسائل الواقعة في "الساحة الساكنة" لموضوع كل مسألة؛ نظراً لما استقرّ عليه الفكر الإسلامي السائد، فيأتي ليثير إشكالية في موضوعها، ويُحرّك ساكن الفكر فيها، ورُبّما "يصدّم" شعورَ مَنْ تعود على ذلك السكون، واطمأنّ إليه. وقد تكون المسألة كذلك اشتباكاً مع بعض عناصر الواقع التربوي أو الاجتماعي أو السياسي.

وتُشير في هذا السياق إلى عدد من هذه المسائل التي سبق أن تحدّث عنها أبو سليمان، أو نشرها في المجلّات الدورية، لا سيّما مجلّة "إسلامية المعرفة" التي يُصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ومجلّة "التجديد" التي تُصدرها الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا، ثمّ نشرها مُجمّعة في كتاب "الإصلاح الإسلامي المعاصر: قراءات منهجية اجتماعية". وقد قدّم أبو سليمان في كلّ من هذه المسائل "اجتهادات" "جريئة" تستدعي إعادة فهم ما ورد عنها في التراث الإسلامي، وتجديد هذا الفهم في ضوء ما تسمح به عملية استلهام جديد للنصوص ومقاصدها في التعامل مع الواقع.

وفي التمهيد لبيان اجتهادات أبو سليمان التي يوردها في الكتاب المذكور، نجده يتوجّه إلى القراء بأنّ ما يرجوه منهم "ليس هو مُجرّد القناعة بنتائج ما توصلت إليه هذه

الأبحاث، بل الأهمُّ من ذلك هو معرفة "المنهج" الذي تُقدِّمه هذه الأبحاث في إصلاح منهج التفكير الإسلامي، وتنميته؛ لتستعيد الأمة قدرتها على إعادة بناء بنيتها التحتية في رؤيتها القرآنية الحضارية، ولتُصلح بذلك تشوُّهات ثقافتها، وتنجح مُجدِّداً في بناء شخصيتها الإسلامية، وبناء مؤسساتها الاجتماعية، وإحياء حضارتها الإنسانية الأخلاقية العلمية العالمية الإعرارية.^(١)

وفصول الكتاب المذكور هي عناوين للمسائل التي أعمل فيه أبو سليمان عقله، واجتهد في بيان ما رآه مناسباً من إصلاح وتجديد في كلِّ منها، وهي خمس مسائل يُمكن تصنيفها في مجالاتها المعرفية:

الفصل الأول (المسألة الأولى) تقع في مباحث العقيدة؛ لإصلاح منهج التفكير بإعمال العقل، وهدفها "توضيح الأساس العقلي والنظري للإيمان" ووجه فيه انتقاداً لابن حزم؛ لأنَّه حادَّ عن منهجه العلمي العقلي... بقوله حُجَّة الخوارق والمعجزات. "بينما حتمَّ المنهج العلمي في تصوُّر أبو سليمان: "أنَّ يتمَّ إثبات صدق الرسالة الخاتمة بأسلوب عقلي علمي يُلزم الأجيال على تعاقبها بصدقها، بحيث تترك لدى المتأخِّر منهم يقيناً لا يختلف في جوهره عن يقين مَنْ عاصر الرسالة، وصاحب الرسالة ﷺ". وبذلك تكون أيُّ خارقة من الخوارق -إنَّ صحَّت- دعماً وتأييداً، وليس ضرورةً، ولا شرطاً للإيمان والتصديق.^(٢)

وجاء الفصل الثاني من الكتاب حديثاً عن نظام العقوبات؛ لفهم الثواب بتوظيف التحليل النفسي والاجتماعي، وحمل موضوعه عنواناً مُركَّباً: "تجديد الخطاب الإسلامي المعاصر: الثابت والمتغيِّر، نظام العقوبات الإسلامية: قراءة منهجية اجتماعية". والموضوع الذي قاد الكاتب إلى ما يُعدُّ شيئاً جديداً كان الحافزُ إليه مسألة التخطيط لسكن الطلبة في

(١) أبو سليمان، عبد الحميد. الإصلاح الإسلامي المعاصر: قراءات منهجية اجتماعية، طبعة منقحة ومزودة، هرنان والقااهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار السلام، ٢٠١١، ص ١٢.

(٢) المرجع السابق، ص ١٣- ٢٨.

الحَرَمَ الجديد للجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا، امتداداً للتفكير في حكمة اشتراط أربعة شهود في موضوع الزنا، وحكمة عقوبة الشهود إذا كانوا أقل من أربعة، وهو ما قاد الكاتب إلى أن يكون العدد الأنسب للطلاب في الغرفة الواحدة هو أربعة طلاب؛ ما يراعي كثيراً من الجوانب النفسية والاجتماعية والاقتصادية. غير أن هذا الفهم انعكس على تحليل الكاتب لنظام العقوبات في قضايا: القتل، وشرب الخمر، والسرقه، والرذّة، وضرورة تقديم خطاب جديد لا يُغيّر الثوابت، بل يُحسّن فهم مقاصدها وحالات تطبيقها.^(١)

وجاء الفصل الثالث بعنوان: "نظام الدولة المدنية الإسلامية وإشكالية الاستبداد والفساد في الفكر والتاريخ السياسي الإسلامي."^(٢) ولمادة هذا الفصل أهمية خاصة، لا سيّما في تاريخ نشرها أوّل مرّة، ثم إعادة نشرها مرّات عدّة؛ فقد كانت الورقة نوعاً من الاشتباك الفكري مع العاملين في مجال الإصلاح الإسلامي في الشأن السياسي، في ضوء فهم أبو سليمان للواقع السياسي المعاصر، ونتائج الجهود التي مارستها الحركات والتنظيمات الإسلامية. وأصل الموضوع كان نقداً للممارسات الحركات والأحزاب الإسلامية في تطّلعها إلى السّلطة، ودعوة إلى التجديد في الممارسة الدعوية والسياسية. وكان ذلك قبل أحداث ما سُمّي بالربيع العربي، والانتكاسات التي أعقبت تلك الأحداث، وما أنتجت من مشاعر القلق والإحباط، وأثارته ممّا سُمّي بالمراجعات الفكرية لدى تلك الحركات والأحزاب. والتجديد الذي دعا إليه أبو سليمان، هو التخلّي عن توجيه تلك الجهود إلى السعي نحو السّلطة، وتوجيه الجهود الإصلاحية "إلى التجديد الفكري والتبليغ بكل الوسائل، وخاصة في مجال التربية والتعليم، بما يخدم تمكين قيم الإسلام ومقاصده، والفصل بين الدعوي والسياسي. ولكنه يُحذّر - في الوقت نفسه - من سوء فهم هذه الاجتهادات التجديدية، بتأكيد أهمية ما قامت به التنظيمات والحركات الإسلامية في أعمال الدعوة، ويقترح أن تترك أمر العمل الحزبي السياسي لمن يرغب فيه ويحسنه.

(١) المرجع السابق، ص ٢٩ - ٩٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٩٥ - ١٢٨.

وتخصّص الفصل الرابع بقضية التعليم العالي، بوصفه أداةً لصياغة شخصية الإنسان المسلم، وتحقيق المشروع الإصلاحى المنشود، واختار الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا نموذجاً. وتعاون المعهد العالمى للفكر الإسلامى مع وزارة التربية والتعليم في ماليزيا؛ لتكون الجامعة الإسلامية العالمية محبّراً تطبيقياً لمشروع إسلامية المعرفة وبرامجه، فتولّى أبو سليمان إدارة الجامعة في الأعوام (١٩٨٨م-١٩٩٩م)، وعمل خلالها على تطوير مجموعة من برامج التكامل المعرفى. وقد كان "البرنامج الأكاديمى والتربوى هو بيت القصيد وغايته في نظام الجامعة، وجاءت خُطته خُطة تعليمية تربوية؛ تقوم على التخصص المزدوج، والتكامل المعرفى بين معارف الوحي والخبرة البشرية المعاصرة في مجالات العلوم المتخصّصة، وتمكين الطلبة من اللغتين العربية والإنجليزية، وتأكيد التفكير النقدي والإبداعى، وتوفير البيئة المادية والنفسية والاجتماعية الحافزة على بناء الشخصية الإسلامية للأستاذ والطالب الجامعى^(١).

وتناول الفصل الخامس والأخير في هذا الكتاب مسألة تختصّ بمجال السياسة الخارجية والحوار الحضارى بين المسلمين والمسيحيين. وقد جاء الفصل بعنوان: "عقيدة الصّلب بين المسيحية والإسلام: نحو حوار بناء وكلمة سواء". وتقوم هذه المادة على تأكيد أنّ قضية صّلب المسيح ﷺ هي السبب الأكبر لسوء العلاقة بين المسلمين والمسيحيين، بالرغم من تأكيد الإسلام كلّ الفضائل والمعجزات الخاصة بالسيّد المسيح وأمه البتول. وأبو سليمان يُخالف الرأى السائد في أنّ المسيح لم يُصلب، بل يرى أنّ ما يفهمه من القرآن الكريم أنّه صلب، لكنّه لم يمت مصلوباً. وهذه الشبهة التي تشير إليها عبارة: ﴿وَأَكَّنْ شَيْءَ لَهُمْ﴾ في الآية الكريمة (النساء: ١٥٧). ومن ثمّ لا يرى أنّ تبقى هذه القضية سبباً لكل أشكال العلاقات العدائية بين الطرفين. والمهم هو تقدير مساحة المشترك وتنمية مشاعر التسامح وحسن الحوار، والسعي الدؤوب للقاء على دروب الخير والحقّ وسمو المقاصد.^(٢)

ويأمل أبو سليمان في اجتهاداته في مثل هذه المسائل "إعادة إحياء دور الدين والدعوة في بناء الأمة والدولة"، و"صياغة المنهجية الإسلامية صياغة علمية وأكاديمية"، والاستفادة من

(١) المرجع السابق، ص ١٢٩-١٨٦.

(٢) المرجع السابق، ص ١٨٧-٢٠٤.

مناهج "أمثال: ابن حزم، وابن تيمية، وابن خلدون؛ لتكوين مدرسة منهجية معاصرة تُحتذى في تجديد العقل المسلم"، و"التبني العلمي الجادّ لروح منهج تفكيرهم، (لتصبح) مدارس تتجدّد وتُحتذى، وتؤدّي دورها في إحياء الحضارة الإسلامية، ولا تبقى مثل هذه الجهود والاجتهادات مُجرّد ومضات وفلتات في أفق الفكر الإسلامي". فقد كان هؤلاء العلماء يتبعون منهجاً فكرياً منضبطاً يقوم على التكامل المعرفي، ويمارسون ذلك في حياتهم العملية، "هو الذي يُفسّر لنا عظمة عطائهم المعرفي وطاقتهم الاجتهادية، ضمن ظروف عصورهم الزمانية والمكانية."^(١)

وهكذا فإن من اللافت للنظر أن المنهج الذي يدعو إليه أبو سليمان في اجتهاداته هو عودة إلى المنهج الذي اعتمده علماء الأمة؛ ليكون منهجاً معاصراً، ولكي تتم ممارسة هذا المنهج في فكرنا المعاصر وحياتنا المعاصرة، ولذلك فإن بعض الأمثلة التي ذكرت عن اجتهادات أبو سليمان التجديدية هي محاولة لتطبيق هذا المنهج أو الاستدراك على بعض ممارساته، والأهم من ذلك أن تلك الاجتهادات كانت تطبيق المنهج في حل إشكالات حقيقية في واقع الأمة وعلاقاتها بغيرها؛ لأن همّة الأكبر كان الواقع المعاصر لهذه الأمة الذي يتصف بالتخلف، ومحاولة لنفخ روح التحرر والانطلاق في جهود النهوض الحضاري. ثم إن الجهود العملية التي مارسها أبو سليمان في مجال تطوير برامج التعليم الجامعي وتطبيقه منهجية التكامل المعرفي في هذه البرامج، تجسيدا لمشروع إسلامية المعرفة، تعدّ تجديداً مهماً، استفادت منه كثير من الجامعات في العالم الإسلامي.

(١) المرجع السابق، ٣٢-٣٥.

خاتمة:

تناول هذا الفصل مشروع إسلامية المعرفة بوصفه مشروعاً تجديدياً في الفكر الإسلامي المعاصر. وتضمن التذكير بموقع مصطلح "الإسلامية" وردود الفعل على اعتماد هذا المصطلح، لا سيما ردود الفعل التي تفضل تجنب الوصف الديني، بالإشارة إلى الإسلام، للهدف المنشود من المشروع، وإيثار مصطلحات أخرى. ثم تحدثنا عن شيء من الوقائع والأحداث التي رافقت نشأة المشروع، وتسويغ النظر إليه بوصفه "مشروعاً"، نشرع به في محاولة التجديد باستنفار جهود العلماء والجماعات والمؤسسات لتعميق الوعي بضرورة التجديد في سائر مجالات الفكر الإسلامي، للخروج بالأمة من واقع التخلف الذي استمرته في القرون الثلاثة الأخيرة من تاريخها.

وتضمن الفصل تأكيد أن التاريخ الإسلامي لم يخل من جهود تجديدية كانت تعالج المشكلات التي تظهر في كل زمن. وأن جهود الإصلاح الفكري الذي يسعى مشروع إسلامية المعرفة لتحقيقه كانت تتواصل عبر مراحل ومحطات تعكس طبيعة المشكلات والتحديات وتحديد الأولويات.

أما التجديد الذي يدعو إليه مشروع إسلامية المعرفة تحديداً فهو في أصله نوع من الحوار الفكري حول مسائل جوهرية تتصل بحالة العلوم والمعارف التي يجري تعلّمها وتعليمها في الجامعات، ولا سيما العلوم الإنسانية والاجتماعية، فضلاً عن التجديد في دائرة العلوم الدينية أو علوم الشريعة. وتأكيد أن هذا المشروع هو قضية أمة، حتى لو تخصص في الاهتمام به عدد من شخصيات النخب العلمية والفكرية الإسلامية، ولذلك فهو مشروع مفتوح للنظر والمناقشة والتطوير، وإسهام كل قادر على الإسهام بما يقدر عليه في تخصصه أو خبراته واهتماماته، ضمن رؤية إسلامية واضحة، سواءً في مراحل إنتاج المعرفة العلمية أو صياغتها وعرضها، أو تعليمها، ولا يتضمّن المشروع ولاءً تنظيمياً صارماً، أو التزاماً إدارياً ضيقاً، شأن العضوية المؤسسية الحزبية والتنظيمية.

واقترض ذلك التذكير بالظروف التي نشأت فيه فكرة المشروع بوصفه تنويجاً لجملة من الأعمال والعلاقات والمشاوير التي سبقته، وأسهمت في جعله مشروعاً تجديدياً، وبلورت -تلك الظروف- الصفة التجديدية فيه. ثم تطرق الحديث عن قرار إنشاء المؤسسة الحاضنة للمشروع وتوفير متطلبات القدرة على الاستقلال والاستمرار، وضرورة التفرغ للمشروع. ثم نوّهنا بالجهود التجديدية التي قام بها ثلاثة من العلماء والمفكرين الذين أسهوا في إنشاء المؤسسة، وما تميّزت به هذه الجهود عند كل منهم.

وبذلك مهد هذا الفصل للفصل الأخير الذي تخصص في النظر في الطرق التي تفاعل فيها كثير من الباحثين مع مشروع إسلامية المعرفة، تأييداً أو نقداً أو نقضاً.

الفصل الخامس
سؤال التجديد في مشروع إسلامية المعرفة
في كتابات الآخرين

أولاً: كتابات عن مشروع إسلامية المعرفة بشكل عام.
ثانياً: كتابات عن تطبيقات إسلامية المعرفة في مجال التعليم
ثالثاً: كتابات تختص بمنهجية التكامل المعرفي

سؤال التجديد في مشروع إسلامية المعرفة في كتابات الآخرين

مقدمة:

ننطلق في هذا الفصل من النظر إلى مشروع إسلامية المعرفة الذي تبناه المعهد العالمي للفكر الإسلامي بوصفه مشروعاً للتجديد في الفكر الإسلامي، وما أتاحتها برامج هذا المشروع من فرصٍ للتفاعل معه والكتابة عنه. وقد نشر المعهد في كتبه ودورياته بعض هذه الكتابات، ونُشر كثير منها في أماكن أخرى. وليس من السهل حصر الكتابات التي تناولت المعهد العالمي للفكر الإسلامي ورؤيته وبرامجه وإنجازاته، فهي كثيرة في عددها، ومتنوعة في أهدافها، وموضوعاتها، ولغاتها، ومستوياتها العلمية، وطريقة تناولها، والمواقف التي اتخذتها من المعهد ومشروعه وأعماله.

وقد لاحظنا أن بعض البحوث كانت تشير بصورة عابرة إلى مشروع إسلامية المعرفة أو مؤسسة المعهد ضمن سياقات موضوعات أخرى، وعلى الرغم من القيمة التي قد تحملها هذه الإشارات، فإن اهتمامنا كان ينصب على ما كان كتابته متخصصة في عدد من المجالات اجتهدنا في تصنيفها ضمن ستة مجالات هي:

- ١ - مشروع إسلامية المعرفة، عرضاً أو نقداً أو نقضاً.
- ٢ - حضور إسلامية المعرفة في برامج ومناهج التعليم، ولا سيما التعليم الجامعي.
- ٣ - منهجية التكامل المعرفي بوصفها الإطار المرجعي للمشروع ووصفاً للمنهجية الإسلامية التي يدعو المشروع إلى اعتمادها.
- ٤ - القضايا التي جرى التعامل معها في إطار مشروع إسلامية المعرفة، مثل: السنة النبوية، والمقاصد، والسنن الإلهية، والقيم، وغيرها.

٥- حضور منهجية إسلامية المعرفة أو التكامل المعرفي في مجالات معرفية محددة، مثل: الاجتماع، أو علم النفس، أو علم التربية، أو الاقتصاد أو غير ذلك.

٦- الآراء التجديدية التي ظهرت في كتابات بعض شخصيات المعهد لا سيما إسماعيل الفاروقي وطه العلواني وعبد الحميد أبو سليمان، أو مقارنة واحد منهم أو أكثر مع غيره ممن يهتمون بقضايا التجديد الفكري الإسلامي.

واخترنا أن نغض الطرف عن نوع من الكتابات التي تنشرها مراكز بحثية تخصصت في مناقفة كل توجه إسلامي لا يتصل بالسياسة الرسمية للأنظمة التي تدعمها هذه المراكز، وتجعل كل الجهود الفكرية والعلمية الإسلامية في سلّة واحدة، هي سلّة "الإسلاميين"، وتتحدث عنهم تحت عنوان "الإسلامي السياسي".^(١) ومنهج هؤلاء تناول أي مفهوم يرد في كتابات التجديد الفكري الإسلامي مثل مفهوم "أسلمة المعرفة" لتجعله "مفهوماً أيديولوجياً يراد به السيطرة على عقول الشباب المسلم، في إطار ما يسمّى المعركة الحضارية مع القيم الغربية، ووفق مبادئ تتغذى من تصور الإسلاميين المخصوص للإسلام".^(٢) وتتولى هذه المراكز تبثّ الساحة الفكرية بصورة منتظمة، وإعداد تقارير دورية عن "خيوط" الجهود الفكرية الإسلامية، ولعلّ العبارة الأخيرة في مقدمة التقرير الذي صدر يناير عام ٢٠٢٤م، ما يكشف عن الرؤية التي تحكم عمل الباحثين في هذه المراكز، فقد جاءت العبارة في التقرير الذي صدر بعنوان: "الإسلاميون والعلوم الاجتماعية: التضييل المعرفي"، كما يأتي: "تجمع هذه الخيوط في ظل تبني التنظيمات الإيديولوجية، سياسة الاتجار بالجهل وتجزئته، وتجريف المعرفة وتفخيخها، وتجريف العلوم وتجفيفها، ويقى الجهد لتطوير الاتجاه المضاد لذلك، بإعادة الاعتبار لمنهج التفكير النقدي العلمي الملزم بقيم العلم، والمجتمع، والدولة".^(٣)

(١) بدران، شبل. "الإسلامي السياسي واستغلال علوم التربية"، في: الإسلاميون والعلوم الاجتماعية: التضييل بالمعرفة، دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، يناير ٢٠٢٤، ص ٦٧-٩٦.

(٢) بن بلقاسم، فريد. "رهانات الأسلمة في خطاب الإسلاميين: المسألة الاقتصادية نموذجاً"، في: الإسلاميون والعلوم الاجتماعية: التضييل بالمعرفة، المرجع السابق، ص ٩٩-١٢٠.

(٣) الترابي، عمر البشير (مقدمة رئيس تحرير). الإسلاميون والعلوم الاجتماعية: التضييل بالمعرفة المرجع السابق، ص ٨.

ولا يخفى على القارئ ما في هذه العبارة من اتجاه شديد العداوة، ودعوة لحشد الجهد اللازم لمعركة ضد الإسلاميين تستدعي إمكانيات العلم والمجتمع والدولة!

واختيار هذه الطريقة في تصنيف الفئات الست السابقة، سوف يجعل من الصعوبة وضع بعض البحوث في أية فئة من هذه الفئات الست، وذلك لأنّ ثمة عدداً آخر من الأبحاث تضمنت ما يقع ضمن فئتين أو أكثر من هذه الفئات. ثمّ إنّ عدداً من البحوث يضع البحث في عنوانه مصطلح إسلامية المعرفة، دون أن يكون للموضوع صلةً بمشروع إسلامية المعرفة الذي نتحدث عنه.

ومن الجدير بالذكر أنّ هذه البحوث، على اختلاف فئاتها، قد أعدها باحثون من مختلف بلدان العالم العربي والإسلامي والبلدان الأخرى في قارات العالم ولغاته؛ إذ نجد بحوثاً كتبت بالعربية وأخرى بالإنجليزية وغيرها من اللغات لا سيما باللغات المحلية للشعوب الإسلامية. ولكننا نقتصر فيما نورد في هذا الفصل على مختارات مما نشر بالعربية والإنجليزية، مما يشكل ذلك واحداً من محددات البحث في هذا الموضوع.

وقد وجدنا عدداً كبيراً من البحوث والدراسات في كلّ مجال من هذه المجالات. ثمّ إنّ تاريخ نشر هذه الكتابات يتوزع على أعوامٍ عميرٍ مشروع إسلامية المعرفة ضمن إطار المعهد العالمي للفكر الإسلامي. فالكتابات المبكرة عن موضوع من موضوعات اهتمام المعهد كانت بطبيعة الحال تكتفي بالنظر فيما أنجزه المعهد حتى ذلك التاريخ المبكر، وربّما كان ما أنجزه المعهد في مراحل لاحقة أكثر أهمية مما نظرت فيه الكتابات المبكرة. وقد شجع وجود عدد كبير من الكتابات في بعض الموضوعات بعض الباحثين على القيام ببحث يتضمن مراجعة هذه الكتابات، تصنيفاً وتحليلاً وتقويماً، مما يحمل أهمية خاصة لهذا الصنف من الكتابات.

وقد توزعت الكتابات التي تناولت مشروع إسلامية المعرفة وقضاياها، على كثير من مؤسسات النشر وأوعيته، منها مقالات نُشرت في المجلة الأمريكية للعلوم الاجتماعية الإسلامية AJISS (التي بدأت بالصدور عام ١٩٨٤م)، وتصدر الآن باسم المجلة الأمريكية

للإسلام والمجتمع (AJIS)، ومجلة إسلامية المعرفة (التي بدأت بالصدور عام ١٩٩٥م، وتصدر الآن باسم: مجلة الفكر الإسلامي المعاصر)، وفي كثير من المجالات الأخرى. فضلاً عن كتب متخصصة، وأطروحات جامعية في بلدان عربية وغربية، ومقالات صحفية، وغيرها. وقد نشر ذلك في كثير من البلدان العربية والبلدان الإسلامية غير العربية ولا سيما في باكستان وتركيا ونيجيريا وماليزيا وإندونيسيا. ولم يغب موضوع إسلامية المعرفة وإسهامات رواده وقضايه عن اهتمام عدد من المؤسسات التعليمية والبحثية الغربية. ويمكننا أن نتوقع أن معظم الكتابات في هذا الموضوع كان باللغة العربية واللغة الإنجليزية، وهو ما سوف تتم الإشارة إليه، لكن كثيراً منها نشر بلغات كثيرة لا سيما لغات الشعوب الإسلامية، وهو مما لا نستطيع في هذا المقام أن نتناولها.

يلفت النظر أن بعض الجامعات الكبرى في الغرب قد حرصت على أن يجري بعض طلابها أطروحات الدكتوراة عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي أو بعض شخصياته. وتتطلب طبيعة البحث أن يقيم الباحث فترة معينة في المعهد ويجري مقابلات مع شخصياته ويطلع على إصداراته. وسوف نبدأ بالإشارة إلى ثلاث أطروحات من هذا النوع.

ثم إن الحجم المخصص لهذا الفصل من الكتاب لم يسمح بالنظر في العدد الكبير من الكتابات في هذه المجالات الستة، فضلاً عن أن حصر هذه الكتابات المنشورة باللغة العربية واللغة الإنجليزية، وغيرهما من اللغات وتصنيفها وتحليل مناهجها، ومواقفها يعد في حد ذاته مهمة عسيرة، وموضوعاً لمشروع بحثي مستقل. لذلك اقتصرنا في هذا الفصل على مختارات من البحوث في ثلاثة مجالات من الكتابات مع الحرص على تمثيل التنوع في هذه الكتابات، وهي المجالات التي تناولت:

- ١- مشروع إسلامية المعرفة بصورة عامة،
- ٢- حضور المشروع في المجال التربوي والتعليمي،
- ٣- منهجية التكامل المعرفي.

أولاً: كتابات عن مشروع إسلامية المعرفة بشكل عام

قلنا إن عدد البحوث التي نشرت عن مشروع إسلامية المعرفة هو عدد كبير يصل إلى مئات البحوث. وكثير من هذه البحوث لا يتناول تفاصيل المشروع أو إنجازاته في المجالات المختلفة التي أسهم فيها. واجتهدنا في اختيار عدد من هذه البحوث التي قد لا تكون عينة عشوائية ممثلة، ولكن اختيارها كان لتمثيل الاختلاف والتنوع الكبير في طريقة تناولها للمشروع وتقويمها له.

١ - إسلامية المعرفة نظرية إسلامية جديدة تستحق الدعم:

وفي الجامعات العربية نجد مجموعة كبيرة من أطروحات الماجستير والدكتوراة حول مشروع إسلامية المعرفة وقضايا المشروع وشخصياته؛ منها على سبيل المثال: أطروحة دكتوراة قدمها الباحث في جامعة أم القرى بالمملكة العربية السعودية عام ١٤٤١هـ (٢٠٢٠م) بعنوان: "أسلمة المعرفة: دراسة تحليلية نقدية".^(١)

وجاء في الباب الأول من الرسالة تعريف بمصطلح إسلامية المعرفة وتاريخها والجهود التي تمت تحت عنوانها. بينما جاء في الباب الثاني حديث عن مجالات الأسلمة في العلوم الإنسانية والاجتماعية، والعلوم الطبيعية والتجريبية، ومواقف الإسلاميين والعلمانيين من مشروع إسلامية المعرفة. وقد ميّز الباحث بين مواقف الإسلاميين ضمن فئتين، الأولى: إسلاميون من داخل مشروع أسلمة المعرفة، والثانية: إسلاميون من خارج مشروع أسلمة المعرفة. ويذكر من الفئة الأولى: طه العلواني، والسيد عمر، وعبد الجبار الرفاعي، ومحمد عوام، بينما يكتفي بذكر ضياء الدين سردار من الفئة الثانية. ثم يورد مبحثاً ينقل فيه ما يراه رداً على الاعتراضات الموجهة لمشروع أسلمة المعرفة. ثم ينتقل إلى اعتراضات بعض العلمانيين على أسلمة المعرفة، لكنّه لا يحدّد أصحاب المقولات التي تردّ فيها هذه الاعتراضات، وإنها يكتفي بالردّ عليها.

(١) منياوي، محمد بن سامي بن إسماعيل. "أسلمة المعرفة: دراسة تحليلية نقدية"، أطروحة دكتوراه، جامعة أم القرى، قسم الدعوة والثقافة الإسلامية، مكة المكرمة، ١٤٤١هـ، يقع في (٣٩١ صفحة).

ومن أبرز النتائج التي توصل إليها أنّ الجهود التنظيرية لفكرة أسلمة المعرفة متوافرة، وهي ترقى إلى أن تكون نظرية إسلامية جديدة، لها ضوابط وقواعد وأهداف وخطوات؛ تجعلها نظرية متكاملة البناء.

ولاحظ الباحث أنّ فكرة أسلمة المعرفة تتوجّه إلى العلوم الإنسانية والاجتماعية مباشرة؛ لأنّ هذه العلوم تأسست على مناهج غربية مادية إحادية مناقضة للوحي الإلهي، كما تتوجّه أسلمة المعرفة إلى فلسفة العلوم الطبيعية والتجريبية وأهدافها وتطبيقاتها التي تستخدم فيها. وأن من المفيد أن يستفاد من بعض الملاحظات التي وُجّهت إلى مشروع إسلامية المعرفة.^(١) وفي الجانب التطبيقي لمشروع إسلامية المعرفة تبني آراء بعض القائمين على تطبيق المشروع، فيما يختص بضعف الجانب التطبيقي كما يتبنّى تفسيرهم الخاص بندرة الكفاءات العلمية المؤهلة للقيام بمهام الأسلمة، وطبيعة الجهد المطلوب للإدارة والمتابعة والتدريب، وأن عملية أسلمة علم من العلوم لا تتم من المحاولة الأولى، بل المتوقع أن يُبنى الإنتاج العلمي وفق الرؤية الإسلامية بناء تدريجياً مع تراكم الخبرات ونموها على مرّ السنوات، وذلك مثل حركة تطور العلوم على مرّ العصور، وفي سائر المجتمعات الأخرى.

لكنّ الباحث يرى أنّ كثيراً من اعتراضات العلمانيين حول فكرة ومشروع أسلمة المعرفة جاءت من النظرة العلمانية بفصل الدين عن الحياة، ولم تكن اعتراضات علمية أو منطقية. ثم يُوصي الباحث بضرورة تبني وتطبيق فكرة أسلمة المعرفة على مستوى الجامعات، خاصة في الخليج العربي، وتفعيل المراكز واللجان والمعاهد التابعة للجامعات والمتعلقة بفكرة أسلمة المعرفة، مثل: مركز بحوث التعليم الإسلامي بجامعة أم القرى، واللجنة الدائمة للتأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. وتقديم دورات علمية لأعضاء هيئة التدريس بالجامعات للتعريف بفكرة أسلمة المعرفة.

ويستعرض الباحث جهود بعض المؤسسات التي تبنت مشروع إسلامية المعرفة كما هو الحال في الجامعة الإسلامية العالمية وجامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية في السودان

(١) المرجع السابق، ص ١٦٥ وينقل ذلك من كتاب: "مقالات في إسلامية المعرفة" لفتحي ملكاوي، ص ٢١٣-٢١٤.

وبعض المعاهد الأخرى، كما يتحدث عن عدد من المجلات العلمية التي تأسست لخدمة المشروع، والكتب التي صدرت حوله. والبحث بصورة عامة يقدم رؤية إيجابية تقوم على الثناء على مشروع إسلامية المعرفة وضرورة تبنيها في التعليم الجامعي، لكن المحتوى يكاد يكون تلخيصاً لما سبق أن كتب في كل عنصر من عناصر المحتوى دون النظر إلى السياقات الزمنية لهذه الكتابات، وحالة ذلك العنصر زمن قيام الباحث ببحثه. وعندما يتحدث عن بعض أوجه النقد لمشروع إسلامية المعرفة، فإننا وجدنا أنه ردد أوجه النقد التي سبق أن وجهت إلى المشروع، ولم نجد له رأياً مستقلاً، كما لم نجد له رأياً مستقلاً حول التحديات النظرية والعملية التي تواجه المشروع حالياً.

ومن الواضح أن الباحث ليس على اطلاع بالتطورات والمواقف الخاصة بمشروع إسلامية المعرفة، وأن بعض المؤسسات واللجان التي أنشئت لغايات الأسلمة والتأصيل الإسلامي في السبعينيات والثمانينيات، وطالبتها بتفعيل عملها، لم يعد لها وجود. وأن فكرة إسلامية المعرفة تجاوزت مرحلة التبشير.

٢- مشروع إسلامية المعرفة وموقعه في التأسيس لعلم العمران الإسلامي:

وفي أطروحة دكتورة قدمها الباحث الجزائري عبد الحليم مهورباشة بعنوان: "التأصيل الإسلامي لعلم الاجتماع" في جامعة محمد لين دباغين (سطيف ٢) الجزائر، سنة ٢٠١٤م،^(١) خصص فيها الباحث فصلاً من بين أربعة فصول عن مشروع إسلامية المعرفة، بوصفه محاولة تتجاوز مع هدف بناء مقدمات أساسية للوعي بالأزمة الفكرية والمعرفية وحالة العلوم الاجتماعية في صورتها الحالية، والبحث عن رؤى معرفية لتأسيس علوم اجتماعية بديلة تصلح لتأسيس علم العمران الإسلامي، بالاعتماد على مقولات مهمة قدمتها مدرسة إسلامية المعرفة من مثل: رؤية العالم والنموذج المعرفي الإسلامي والتكامل المعرفي،

(١) صدرت هذه الأطروحة في كتاب، انظر:

- مهورباشة، عبد الحليم. علم الاجتماع في العالم العربي: من النقد إلى التأسيس - نحو علم العمران الإسلامي، هرنندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٨م، يقع في (٣٢٠ صفحة).

والمنهاجية الإسلامية، والمنظور الحضاري. وحين يهتم المؤلف بما سماه: "إبستمولوجيا إسلامية المعرفة"، فإنه يقرّر أنه أدرج إسهامه الأكاديمي والفكري ضمن رؤية هذه المدرسة، "وعدّ نفسه معنياً باستكمال جهدها."^(١) بعد أن استوعب بصورة جيدة - كما يقول - "المفردات الضرورية لمدرسة إسلامية المعرفة، مما سمح لنا أن نقرأ عن الرؤية الإسلامية إلى العالم، وأبعادها الوجودية والكونية والقيمية"^(٢). ومع هذا الانتماء للمشروع، فإن المؤلف يفضّل مصطلح التأصيل الإسلامي للمعرفة، بدلاً من الأسلمة والإسلامية، للتركيز على الدلالة المعرفية أكثر من الدلالة الدينية، على الرغم من اعترافه بما في مصطلح التأصيل من تأكيد العمق الديني ومحاولة تفعيل النصّ الديني في العمل المعرفي.^(٣) والباحث في كل ذلك يحاول أن يبيّن على ما قدّمه رواد إسلامية المعرفة من جهة، وما قدّمه رواد التأسيس للبعد الاجتماعي للمعرفة في القرآن الكريم. وتبتدئ عملية التأصيل عند المؤلف "بأن تعيد تسمية الحقل المعرفي" بالاستعانة بمفهوم "العمران" اعتماداً على الأصل القرآني والتأصيل الخلدوني، إضافة إلى أن "صفة الإسلامية هدفها الدلالة على انتهاء هذا العلم إلى الدائرة المعرفية الإسلامية."^(٤) وعلى هذا الأساس يأتي "علم العمران الإسلامي نظرياً بوصفه وسيطاً أصولياً بين العلوم الشرعية والعلوم الإسلامية التي تظهر في العمق، أما من جانبه التطبيقي فهو يحتل المركز الوسط بين مصادر الوحي والعلوم المذكورة، وبهذا التحديد يتحول - علم العمران الإسلامي - إلى علم فقه الواقع."^(٥)

والباحث يرى أنّ مشروع إسلامية المعرفة هو مشروع مفتوح من الناحية المنهجية أمام العقول لتوسيع مداركه وأدواته وآفاه، وهو في تصديده لتقديم محاولة معرفية لتعميق الجهد التأصيلي لعلم الاجتماع، يعيد تأكيد أنّ هذه المهمة تبقى مفتوحة لمزيد استكمال وتعميق.

(١) المرجع السابق، ص ١٦٧.

(٢) المرجع السابق، ص ١٩٢-٢١٢.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٣٧.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٩١.

(٥) المرجع السابق، ص ٣٠٢.

٣- دعاة إسلامية العلوم وموقع إسماعيل الفاروقي بينهم:

قدم الباحث ليف ستنبيرغ أطروحة جامعة لند في مملكة السويد، بعنوان "إسلامية العلوم: أربعة مواقف إسلامية لتطوير الحداثة الإسلامية."^(١) ولاحظ الباحث أن ثمة محاولة جديدة لتحول فكري يجري في العالم الإسلامي عرفت على نطاق واسع باسم حركة "أسلمة المعرفة". وحاول أن يفهم جوانب مختلفة من هذا الاتجاه، ويعتمد مفهوم المعرفة العلمية Science ليعني مصطلح Knowledge المعتمد في مشاريع إسلامية المعرفة. ويحصر بحثه في تحليل خطاب إسلامية عند أربع من الشخصيات الإسلامية المثقفة.

من الواضح أن "الخطاب" الذي يود الباحث تحليله هو خطاب ديني وبالتالي يتطلب فهماً للدين، والدين في نظره هو عنصر من عناصر الثقافة في المجتمع، ويعتمد النظرية البنائية التي تقول: إنَّ "الحقائق الدينية للناس مبنية اجتماعياً ضمن الحدود التي تحددها البيئة الطبيعية والبيولوجية"، ولا ينظر إلى الإسلام على أنه مستقل عن المعتقدات أو التفسيرات الشخصية للناس، ومن ثم فلا يمكن استخلاص قواعده وقوانينه من "مصادر دينية معيارية" بل يجب تحليلها باعتبارها بنيات اجتماعية، وسوف تختلف نتائج التحليل من مكان إلى آخر ومن وقت إلى آخر، وبالتالي لن يكون هناك "إسلام واحد"، بل "إسلامات متعددة."^(٢)

ولرسم خريطة للممارسة الخطابية المتعلقة بالأسلمة، يرتب ستينبرغ العبارات المصوغة في "مواقف". يتمحور كل موقف حول أفكار الشخصية التي تشغل هذا الموقف. والشخصيات الأربع التي اختارها الباحث هي: الطبيب الفرنسي موريس بوكاي، والباحث الإيراني - الأمريكي ومؤرخ العلوم والفلسفة سيد حسين نصر، و"الكاتب" الباكستاني البريطاني ضياء الدين سردار، والفيلسوف الفلسطيني إسماعيل راجي الفاروقي.

(1) Leif Stenberg, *The Islamization of Science: Four Muslim Positions Developing and Islamic Modernity*, Lund Studies in History of Religions, Volume 6, Lund, Religionshistoriska Avdelningeu, Lund Universitet, Sweden, 1996, (364 pages)

(2) Ibid., p. 15-17.

يوضح ستينبرغ أنه تم اختيار هؤلاء الأفراد لأهمية كل منهم، وانتشار وجهات نظرهم على نطاق واسع بين المسلمين، ويشار إلى أعمالهم على أنها شروح موثوقة عن الإسلام.

وقد وجد ستينبرغ أن لدئ الشخصيات الأربع أموراً كثيرة مشتركة؛ فهم ينتقدون علماء الدين التقليديين لجمودهم على التراث وعدم قدرتهم على فهم العالم الحديث وحل مشاكله. ويرون العلمانية خطراً على الفهم الحقيقي للإسلام. ويلاحظ الباحث أن هذه الشخصيات الأربع تلتقي في الاجتماعات والمؤتمرات، وأحياناً في مشاريع مشتركة، لكن خطاب كل منهم يختلف عن الآخر، بصورة تدعو إلى القول: بأن مجتمع العلماء المسلمين يتَّصف بالانقسام والقابلية للتأثر بالخبرة الغربية.

وقد تحدّث عن خلفية كل من هذه الشخصيات، وأشار إلى بعض كتابات كل منها وبعض ما كتب عنها. وحين تحدث عن الفاروقي كان يتحدث في معظم الأحيان عن إسلامية المعرفة عند الفاروقي والمعهد العالمي للفكر الإسلامي. ولاحظ أن الفاروقي كان منزعاً من الحالة المزرية للأمة المسلمة في مواجهة هيمنة الغرب؛ فالأمة المسلمة عند الفاروقي تتميز بـ "ركود الفكر وانعدام الرؤية". ومن أجل تجديد شباب الأمة، لا بد من مواجهة الغرب فكرياً، والكشف عن الصفة الاختزالية للعلم الغربي وأوجه القصور المنهجية فيه. والإصلاح في رأي الفاروقي والمعهد العالمي للفكر الإسلامي هو تغيير النظام التعليمي في العالم الإسلامي الذي يقوم على ازدواجية فكرية، وتطوير نظام يجمع الوحي والعقل ويوفر للمعرفة صفة الشمول، و"يخدم الطبيعة الغائية للكون"، وبناء مفهوم الأمة المسلمة الموحدة. على أساس من القرآن والسنة، كما جرى ذلك في العصر الذهبي للإسلام؛ إذ برزت شخصيات مثل البخاري، والرازي، وابن تيمية، بوصفها نماذج يحتذى بها.⁽¹⁾

ويلفت نظر الباحث أن الفاروقي والمعهد العالمي للفكر الإسلامي يقدران جميع الجهود الفكرية التي يبذلها العلماء بغض النظر عن انتماءاتهم. وأن المعهد العالمي للفكر الإسلامي

(1) Ibid., pp. 166-182.

تبني "موقفًا منفتحًا" تجاه أولئك الذين يتقدون حركة إسلامية المعرفة. كما لفت انتباهه خطة الفاروقي لاستعمال مصطلحات (الإنجليزية الإسلامية Islamic English) لضبط معنى المصطلح الإسلامي بلغته العربية؛ لأنَّ ترجمة المصطلح (القرآني) بما يوضع مقابله بالإنجليزية لا يكشف عن معناه الحقيقي في كثير من الأحيان. وبهذه الطريقة يمكن إغناء اللغة الإنجليزية بمصطلحات إسلامية قرآنية؛ مما يسهل سبل التفاهم الأفضل. وفكرة "الإنجليزية الإسلامية" موجهة أساساً لمستعملي هذه اللغة من المسلمين، وهم الجزء الأكبر من مسلمي العالم. ويشير إلى انتقاد الفاروقي لاستعمال اللغة العامية والدعوة إلى دراستها؛ لأنَّ من شأن ذلك تعزيز الفرقة بين المسلمين وتهديد وحدة الإسلام.⁽¹⁾

ويشير الباحث إلى أنَّ الشخصيات الأربع -موضوع بحثه- تعيش في بيئات أوروبا وأمريكا الشمالية، وهذه الحقيقة ربما تمكّن من التعرف على أشكال جديدة من الإسلام خارج المناطق الرئيسية للإسلام. ثم إنَّ خطاب كلِّ منهم يحمل في الوقت نفسه فكرة الإسلام الذي يجب نشره عالمياً، والحاجة إلى علم إسلامي محدد داخل مجتمع محلي، في شكل من أشكال توطين الإسلام، على أساس إمكانيات الحداثة والعمولة.⁽²⁾

٤- إسلامية المعرفة مشروع للإحياء الإسلامي:

وقدّم باحث إندونيسي أطروحة دكتوراة في جامعة ليدن Leiden في مملكة نثرلاند (هولندا سابقاً) عام ٢٠٠٦م، بعنوان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي: مشروع للإحياء الإسلامي.⁽³⁾

تحدث في الفصل الأول من الأطروحة عن تاريخ المعهد العالمي للفكر الإسلامي وتطوّره، والظروف الزمانية والمكانية لتأسيسه، وشخصيات المؤسسين ومؤهلاتهم، ورسالة

(1) Ibid., p. 177.

(2) Ibid., p 329.

(3) Muslih. *The International Institute of Islamic Thought (IIIT)-USA: A Project of Islamic Revivalism*. PhD thesis, Leiden University, Leiden, Nederland, 2006. (193 pages) Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/4914>.

المعهد وأهدافه. وتحدث في الفصل الثاني عن خصائص منشورات المعهد، والتعريف بالمُسهمين في كتابة هذه المنشورات، وتصنيف موضوعاتها. وأجرى الباحث في الفصل الثالث تقويماً للأفكار والرسائل التي يقدمها المعهد في منشوراته، من خلال تحليل مجمل الأفكار والتوجهات التي تعبر عنها منشورات المعهد ضمن حركة الإسلام الحديث، وبيان طبيعة التجديد الذي أحدثته منشورات المعهد.

ويصوغ الباحث معظم النتائج التي توصل إليها مستعملاً عبارة يدّعي المعهد، ف"رسالة المعهد،" كما يدّعي هي إحياء وإصلاح الفكر الإسلامي. والغرض من هذا الإصلاح"، كما يقول المعهد، هو تمكين الأمة الإسلامية من التعامل مع تحديات الحداثة وتشكيل حضارة إنسانية تسترشد بالوحي؛ أي بناء حضارة إسلامية. ويقول: إنَّ المعهد يدّعي أنه يعمل في صورة مؤسسة بحثية في حقول الثقافة والمعرفة الإسلامية، وأنَّ عمله يقوم على أساس من الاستقلال عن السياسات المحلية والتوجهات الحزبية، والتحييزات الفكرية. ثم يشكك صراحة في هذا الاستقلال، فيقول: "قد يتساءل المرء عن صحة هذه الادّعاءات". بالإشارة إلى أنَّ المعهد أنشئ بعد سنتين من الثورة الإيرانية، وأنَّ رئيس المعهد سعودي، تخلّى عن الإقامة في أمريكا "وعاد إلى السعودية لأسباب غير معلومة". ويتحدث عن دور السعودية في مواجهة الخطر الشيعي بعد الثورة الإيرانية، ويشير إلى المؤسسات الكثيرة التي أنشأتها السعودية في كثير من أنحاء العالم، ويعطي مثلاً على ذلك أنَّ المعهد يتعاون في نشر أعماله مع الدار الإسلامية العالمية للنشر في السعودية.^(١) ثم يتحدّث عن قيام المعهد بتوسيع شبكة عمله وتأثيره بإنشاء فروع وممثلين له في ١٢ بلداً من بلدان العالم، "والغرض من التوسع، حسب ما يدّعي قادة المعهد هو تمكين المعهد من توزيع منشوراته." والباحث يرى أن ذلك "وسيلة tactic لتوسيع تأثيره ونشر تفسير الإسلام الذي يروّج له."^(٢)

ويختتم الباحث أطروحته باختبار موقف المعهد من ثلاث قضايا، الأولى قضية إسلامية المعرفة التي يوافق فيها الباحث رأي أحد معارضي مشروع إسلامية المعرفة بأنَّ الحملة ضد

(1) Ibid., p. 168.

(2) Ibid., p. 169.

المعرفة والقيم والمعايير الغربية التي يتبناها المعهد هي رؤية الأصولية الإسلامية وإن بصورة خفية. والقضية الثانية هي موقف المعهد من الديمقراطية وتطبيق الشريعة، فهو يرى أن مفكري المعهد يرفضون الديمقراطية ويدعون إلى الشورى مثلهم في ذلك مثل الإسلاميين الذين يعارضون الأفكار والمفاهيم المستوردة من الغرب. أمّا القضية الثالثة في موقف مفكري المعهد من علاقات المسلمين بغير المسلمين؛ إذ يستخلص الباحث أن موقفهم هو اعتبار غير المسلمين ذميين كما هو موقف الأصوليين، ويرى أن رفض مفكري المعهد لفكرة تقسيم العالم إلى دار حرب ودار إسلام، لا يخرجهم من موقف الأصوليين لأنهم يقدمون فكرة "دار الدعوة" وهي لا تختلف كثيراً عن الفكرة القديمة. ويجزم بأن مؤسسي المعهد يتبنون كثيراً من الأفكار التي يتبناها الإخوان المسلمون. والعجيب أنه يدّعي، أن الفاروقي كان له علاقة بالإخوان وبمؤسس الإخوان حسن البناء، وإذا كان ثمة تغير في الأفكار، فهو لا يختلف عن التغير الذي حدث في صفوف الإخوان أنفسهم، مما يجعل الفاروقي وشخصيات المعهد الآخرين في المعهد في فئة الإخوان الجدد.

ويستخلص الباحث من المسائل الثلاث التي قام بفحصها في هذه الدراسة أن المعهد العالمي للفكر الإسلامي يمثل وجهات نظر الأصوليين، والإسلاميين، والأصوليين الجدد، ويقول إنّه استعمل هذه المصطلحات الثلاثة بشكل فضفاض؛ لأنّها تقع جميعها في نطاق ما تمّ تحديده في تصنيفه: إسلام إحياء، مقابل إسلام تقليدي وإسلام ليبرالي. وبعبارة أخيرة، ومن ثم فليس من قبيل المبالغة القول: إنّ المعهد العالمي للفكر الإسلامي هو في الأساس مشروع للإحياء الإسلامي.⁽¹⁾

ويغلب على ظنّ كاتب هذه السطور أنّ الباحث جاء إلى المعهد يحمل أحكاماً مسبقة حول القضايا التي كان يريد بحثها. وأنّ إقامته في المعهد ومقابلاته لشخصيات المعهد وإطلاعه من كتب على برامجها وتفحصه للمفاته، ليست هي التي قادته إلى النتائج التي ضمنها أطروحاته، وإنّما كان ذلك نوعاً من التسوية الشكلية لمنهجية البحث. فالنتائج التي عرضها لم

(1) Ibid., p. 170-172.

تكن نتيجة بحث واستقصاء مستقل يقوم على وقائع أو بيانات أخرى، تتناقض مع البيانات التي قُدمت له، والوقائع التي سمعها في المقابلات المطولة من شخصيات المعهد، والمواد التي اطلع عليها، ولا سيما حول استقلالية المعهد، وعلاقاته، وانفتاحه على مصادر المعرفة، وحرصه على التعاون مع العلماء والمفكرين والتحاوّر معهم، بصرف النظر عن وجوه الاتفاق أو الاختلاف معهم.^(١)

وليس من المستبعد أن يتأثر طالب الدراسات العليا بالتوجهات التي تحملها المؤسسة التي يدرس فيها، أو الأستاذ المشرف على دراسته. ولا سيما أن فكرة تصنيف الأشخاص والمؤسسات ضمن فئات محددة من التوجه الفكري، فكرة أثيرة في الدراسات الغربية عن الإسلام.

٥- إسلامية المعرفة ليست المشروع المهم الوحيد للفاروقي:

وثمة أطروحة دكتوراة ثالثة قدمها الباحث شارلز فليتشر في جامعة ماكجيل الكندية عام ٢٠٠٨م، بعنوان "إسماعيل الفاروقي وحوار الأديان: الرجل والعالم والمشارك."^(٢) ينطلق الباحث في حديثه عن الفاروقي من تأكيده أن: "خوافز الإنسان ودوافعه وأسلوب مشاركته ومنهجيته هي انعكاسات لحياته وإيمانه" ومن ثم فإنّ الباحث يعدّ الفاروقي واحداً من الأمثلة على ذلك، فحياته وأعماله الأكاديمية وانخراطه في أشكال مختلفة من الدراسات والحوار بين الأديان كانت تنطلق من منظور إيمانه الإسلامي الصريح والواضح.

وقد قرّر الباحث سلفاً أنّه لن يتطرق إلى إسهامات الفاروقي في جوانب أخرى ربما كان الفاروقي معروفاً فيها أكثر من إسهاماته في الحوار الديني كما هو الحال في مشروع أسلمة المعرفة، الذي تولت دراسات أخرى الاهتمام بها. ولذلك خصّ الباحث غرضه

(١) في أثناء المدة التي قضاها الباحث في مكتب المعهد العالمي للفكر الإسلامي، كان كاتب هذه السطور يشغل موقع المدير التنفيذي للمعهد، في مقره بالولايات المتحدة الأمريكية، ولا يتذكر أن مثل هذه الانطباعات التي ظهرت في الأطروحة كانت موضع بحث وتساؤل.

(2) Fletcher, Charles. Isma'il Al-Faruqi (1921-1986) and inter-faith dialogue: the man, the scholar, the participant Ph.D. Dissertation, The Institute of Islamic Studies at McGill University, Montreal. 2008. (365 pages).

من أطروحته بأنّها فحص نقدي لمنهجية الفاروقي في التعامل مع غير المسلمين، وتطبيقاتها العملية، واستكشاف الأسباب التي دفعته إلى قضاء حياته منخرطاً في الحوار الديني. ويرى الباحث أنّ أطروحة الدكتوراة التي أعدها الفاروقي بعنوان: "تبرير الخير: الميتافيزيقا ونظرية المعرفة للقيمة" أسست للنمط الفكري لعمله اللاحق في الدراسات بين الأديان. لقد وجد الفاروقي في هذه الأطروحة، أنّ القيم هي جواهر مطلقة، موجودة بذاتها، وتعرف بداهة من خلال الحدس العاطفي، وأنّ القيم في كينونتها المثالية مستقلة عن الإنسان، ولكنّ دخولها إلى العالم الفعلي والوجود الحقيقي يعتمد على الإنسان.⁽¹⁾

وفي محاولة الباحث للتعريف بهوية الفاروقي فإنّه يعطي مساحة واسعة من معالجة نظرية الهوية Identity Theory، والنظر في الخصائص المميزة للفرد، والتساؤل عما يصف هذا الفرد في أفعاله ومعتقداته وقيمه ودوافعه وسأته الشخصية، فهذه الخصائص في مجملها، هي التي تعرّف هوية الفرد، وتجب عن سؤال من هو؟ وبمعرفة الأمور التي يعطيها الإنسان صفة الأولوية، يمكن تمييز قيمه ورغباته، ومن ثمّ تحديد المصالح الأكثر أهمية لهويته.⁽²⁾

وقد وجد الباحث أهم جوانب حياة الفاروقي أنّ جهوده لم تقتصر على الجانب النظري فيما يختص بحوار الأديان، وإنما شارك بشكل فعال في الحوار من خلال المؤتمرات والاجتماعات التي تنظمها المؤسسات المتخصصة. ويعزز الباحث قناعته هذه فيما يختص بممارسة الفاروقي العملية للحوار بين أصحاب الأديان، بتأكيد أنّ الفاروقي اعتمد على التعليم وبناء المعرفة، لتحقيق أهدافه في سائر المجالات، بما في ذلك إصلاح الجامعات الإسلامية، وتوجيه وتدريب الطلاب المسلمين الذين استقدمهم إلى جامعته، وأشرك معهم طلبة من غير المسلمين لتثقيفهم حول الإسلام ودعوتهم للنظر في عقائدهم. وتذكرنا ملاحظة الباحث هذه بما هو معروف عن الفاروقي فيما يختص بممارسته العملية لدعوته إلى إسلامية المعرفة في التعليم الجامعي؛ فقد مارس التعليم الجامعي بالصورة التي دعا إليها في

(1) Ibid., p. 5.

(2) Ibid., pp. 37-46.

جامعة تمبل الأمريكية، وكانت كتاباته كذلك، ويذكرُ زملاؤه في إدارة المعهد العالمي للفكر الإسلامي إصراره على أن يتولَّى المعهد بعد الشروع في تنفيذ برامجه عام ١٩٨٤م استحداث برنامج للدراسات العليا لتطبيق أفكار إسلامية المعرفة في هذا التعليم.^(١)

وفي هذا المجال يقول الباحث عن الفاروقي: "إنه والأول مرة يقوم عالم مسلم تلقى تدريبه في الغرب بدراسة اليهودية والمسيحية، وأنتج منهجيات أدت إلى إمكانية تحقيق مستويات أعمق من المشاركة. ولم يكن ملتزماً بالحوار بين الأديان فحسب، بل شجع المسلمين أيضاً على الدراسة وإشراك الآخرين من أجل المنفعة المتبادلة لجميع المجتمعات... وأن الأخلاق المشتركة هي وسيلة لجمع جميع الناس معاً في قضية مشتركة سواء كانوا متدينين أو غير دينيين."^(٢)

ويلفت نظر الباحث أن الفاروقي كان مسكوناً بهمَّ إصلاح واقع الأمة وإحيائها، ومن هنا كان تنويهه بـابن تيمية في التاريخ الإسلامي بوصفه نموذجاً للإصلاح والتجديد في الفكر الإسلامي، وعلى الرغم من أن هذا الاهتمام لم يكن -في رأي الباحث- يتصل بدراسة الأديان، "إنَّ فكرة تناول الأديان الأخرى ضمن السياق الأوسع للإصلاح والتجديد الإسلامي هي سمةٌ مركزية في جهود الفاروقي. وهو بهذا يقف على خط ابن تيمية."^(٣)

ويستدرك الباحث على الفاروقي في عدد من المسائل منها: طريقته في عرض فكرته عن العروبة التي خالفه فيها المفكرون المسلمون وغير المسلمين، ومنهجيته الخاصة بمبادئ ما وراء الدين، وطريقته في اعتماد المنهج الفينومينولوجي، واعتماده على فكرة الفطرة، وهي فكرة مشبعة بروح إسلامية. وإذا كانت منهجية الفاروقي مفيدة له وتتصف بالتماسك فإنها ليس كذلك عند غيره، وتفسيراته الإسلامية للمسيحية واليهودية تحد من عمق مشاركاته

(١) اطلع كاتب هذه السطور على رسالة "حزينة" بخط اليد أرسلها إلى أحد الطلبة الذين كانوا قد قبلوا في البرنامج المذكور، تحدث فيها عن توقف البرنامج لأسباب خارجة عن إرادته.

(2) Ibid., p. 312.

(3) Ibid., p 113.

وأثرها، اعتماداً على موقفه -موقف الفاروقي- في هذا السياق الذي يقول: إن أيّ دين يتنازل عن معتقداته الأساسية من أجل الحوار، يُنتج حواراً بلا جدوى.

٦- إسلامية المعرفة عند الفاروقي بالمقارنة مع فضل الرحمن وسيد حسين نصر:

وفي باكستان نشرت مجلة حمدارد الإسلامية Hamdard Islamicus مقالة ناقش فيها أحد تلاميذ الفاروقي البعد الفلسفي والمنهجي لإسلامية المعرفة، وأوجه اللقاء والاختلاف بين كل من إسماعيل الفاروقي وفضل الرحمن وسيد حسين نصر.^(١)

يقارن الباحث بين رأي كل من المفكرين الثلاثة في المعرفة المعاصرة التي يتفقون على أنها تتمركز حول الإنتاج العلمي الغربي. كما يقارن بين رؤية كلّ منهم في التراث المعرفي الإسلامي التقليدي. ويكشف عن التوافق بينهم في أنّ المعرفة المعاصرة ليست حيادية، وبدلاً من أن تكون مقدسة ونافعة بصورة عامة، فإنّها خطيرة وتقود البشرية نحو الكارثة.

يبرز الباحث الفرق في رؤية كل من الفاروقي وفضل الرحمن للمعرفة المعاصرة؛ إذ يرى الفاروقي أنّ المعرفة المعاصرة هي معرفة غربية تشربت تحيّزات الغرب في المنطلقات النظرية التي لا ترى مكاناً للوحي وتوجيهاته وقيمه، وتوجهت إلى التطبيقات العملية التي تركز على المنفعة المادية والمصالح الخاصة للإنسان الغربي. فليس ثمة معايير للبعد الروحي للإنسان أو لمعاني الأخوة الإنسانية. ومثلما تحتاج هذه المعرفة إلى أسلمة فإنّ المنهجية الإسلامية التقليدية تخالطها عيوب، فتحتاج إلى تجديد؛ بالاعتماد على جملة من المبادئ الإسلامية القائمة على التوحيد؛ لتمكينها من التعامل الحكيم مع المعرفة المعاصرة.

ويستطرد الباحث في الحديث عن المعرفة الغربية المعاصرة -كما يراها الفاروقي- فهي ليست حيادية ولا يتصف منتجوها بالحياد، ويبرز فكرة ما يسميه الفاروقي "روح المعرفة"

(1) Shafiq, Muhammad. Islamization of Knowledge: Philosophy and Methodology and Analysis of the Views and Ideas of Ismail R. Al-Faruqi, S. Hossein Nasr and Fazur Rahman, *Hamdard Islamicus*, Vol. XVIII No. 3, 1995, pp. 63-75.

هامدار إسلاميكوس (Hamdard Islamicus) مجلة فصلية تصدر باللغة الإنجليزية للدراسات الإسلامية،

تصدر في باكستان عن مؤسسة حمدارد.

فليس ثمة سعي لمعرفة حقيقية دون أن يكون لها روح، وهذه الروح هي التي لا يمكن نقلها. وهذه الروح هي التي تحكم التزام العالم الغربي نحو المجتمع الغربي. فأولوية المعرفة في الغرب هي نتيجة ثقافته وحضارته، لذلك فهي معرفة "عرقية التمركز" Ethnocentric تُعرّف الإنسانية بطريقتها، فالإنسان هو الإنسان الغربي، والمجتمع هو المجتمع الغربي، أمّا بقيّة الناس حتى لو أخذوا بالحسبان، فإنّهم موضوع للاستعمار والاستغلال لمصلحة الغربيين. وكلُّ التاريخ والجغرافيا في الدراسات الغربية هي كواكب تدور حول مركز الغرب. ولذلك فإنّ إسلامية المعرفة عند الفاروقي ليست ببساطة تحميل عملية التربية والتعليم مسؤولية التعامل مع المعرفة، وإنّما شيء أكثر من ذلك؛ إنّها إعادة صياغة المعرفة، وإعادة التفكير في صلة البيانات، وإعادة تقويم النتائج، وإعادة صياغة الأهداف، ومن ثمّ إغناء كلّ مجال معرفي بالرؤية الإسلامية.⁽¹⁾

أما فضل الرحمن فلا يرى مشكلة في المعرفة المعاصرة، فليست كلها سيئة، وثمة نظريات وأفكار تتفق مع الإسلام. المشكلة هي في سوء استعمالها، فالله سبحانه مكّن الإنسان من اكتساب العلم مع المسؤولية، وقد لا يقوم بالمسؤولية كما ينبغي. فالعلماء الغربيون - كما يقول فضل الرحمن - فجّروا الذرة، لكنهم قبل أن يستعملوا ذلك في إنتاج الكهرباء، استعملوه في صنع القنبلة الذرية، فالجيد والرديء ليس في المعرفة ذاتها وإنما في استعمالها. وفشل الإنسان في حمل هذه المسؤولية هو الذي قاد إلى الحديث عن "مشكلة" إسلامية المعرفة. العلماء المسلمون كانوا يتحلّون بالحكمة والمسؤولية الأخلاقية، فعندما ترجموا علوم الإغريق ترجموا الفلسفة والعلوم والطب ولم يترجموا الأدب المملوء بقصص الآلهة والإلهات، وهذا مثال على قرار أخلاقي بالاستفادة من الجيد ورفض السيئ.

ويتفق فضل الرحمن مع الفاروقي في ضرورة مراجعة المنهجية التقليدية الإسلامية، فثمة أشياء ليست إسلامية رافقت تقاليد المسلمين، ولا بد من اختبار تقاليد المسلمين في ضوء القرآن الكريم، وبدون ذلك لا يمكن التقدم في الفكر الإسلامي، وكما يمكننا نقض

(1) Ibid., 67-70.

بعض أفكار علماء غربيين مثل "كانت Immanuel Kant (توفي: ١٨٠٤م)"، و"دوركهيم Émile Durkheim (توفي: ١٩١٧م)" و"ويبر Max Weber (توفي: ١٩٢٠م)، فإنّ علينا أن نطبق نفس المبدأ في انتقاد الرازي وابن سينا وابن عربي وغيرهم.^(١)

ويكشف الباحث عن الاتفاق بين الفاروقي ونصر على نقض فكرة أنّ القرآن هو كتاب في العلم بالمعنى المعاصر للكلمة، لكنّ القرآن لا يتضمن أيّ تناقض، وإنّما يوحد بين وحيّ الله وخلق الله، فالدراسة العلمية للعالم المخلوق والإنسان المسخّر، تؤكّد ما جاء في الوحي. ويتفقان في تأكيدهما مبدأ الوحدة في الإسلام؛ فشهادة التوحيد تعني أنّه لا حقيقة خارج الحقيقة المطلقة. ولكنّ نصر يختلف مع الفاروقي في نقده للمنهجية الإسلامية التقليدية، فمع أنّه لا يخالفه في أنّ المعرفة السائدة اليوم هي معرفة غربية، لكنّ ترجمتها وممارستها في المناخ التقليدي الإسلامي سوف يؤديان إلى تشرّبها بصورة إيجابية، وبيني رؤيته هذه على أنّ المعرفة التقليدية للمسلمين ليس فيها مشكلة، ويستشهد بالتجربة الإسلامية التاريخية التي أخذت ما كان متاحاً من العلوم في الرياضيات والفلك والحيوان والنبات، وهضمته في البيئة الإسلامية، ثم جاء الغرب، واعتمد على ما قدمته التجربة الإسلامية وهضمته البيئة الغربية.

ويتفق نصر مع الفاروقي في "وجود الانسجام Harmony بين العلم والفلسفة في الإسلام؛ فالفلسفة الإسلامية رغم تعددها وغناها فإنّها تتنفس في مناخ ديني. لقد كانت العلوم الإسلامية دائماً مزروعة في حضان الفلسفة الإسلامية."^(٢) ومن الواضح أنّ ثمة اتفاقاً بين الفاروقي ونصر في ضرورة ترجمة المعرفة المعاصرة إلى العربية ولغات الشعوب المسلمة، وفي ضرورة تدريس الثقافة والحضارة الإسلامية في المستويات الجامعية.^(٣)

وما يميز الفاروقي عن معاصريه - في رأي الباحث - هو تأكيد الفاروقي على أنّ المعرفة المعاصرة تختلط بأخطاء الإنسان وتحيزاته ومشاعره ومصالحه، وفي التغير المستمر

(1) Ibid., 70-71.

(2) Ibid., pp. 65-67

(3) Ibid., p 71.

الذي يصيبها عبر التاريخ، وأنه لم يكتف بالحديث عن ضرورة إسلامية المعرفة وإنما مارس خطوات عملية لأسلمة المعرفة، عن طريق جهد عملي مؤسسي منظم. ومن ذلك أنه سعى إلى إعداد مجموعة من المعلمين المسلمين المنتظمين، المدرسين في العلوم الإسلامية والمزودين بالمعارف الحديثة.^(١)

٧- جدل الدين والعلم في مشروع إسلامية المعرفة:

وقد قدم محمد مینار أطروحة ماجستير في جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية في الجزائر بعنوان: "جدل الدين والعلم في مشروع إسلامية المعرفة".^(٢) وقد تبين للباحث أن إشكالية العلاقة بين الدين والعلم إشكالية قديمة عرفها التاريخ البشري في صورة العلاقة بين الدين والفلسفة ثم بين الدين والعلم؛ فعلى الرغم من أن هذه العلاقة كانت حاضرة في بعض مراحل التاريخ الإسلامي، لكن حضورها كان هامشياً ومقصوراً على نخبة قليلة العدد، دون أن تؤثر على مرجعية العقل المسلم في عقيدة التوحيد. لكن أثر مسألة هذه العلاقة أصبح كبيراً مع ظهور إرهاصات النهضة في عهد الصراع من الاستعمار وما بعده، لأن الهاجس الأكبر كان محاولة الاستئناس بالنظام المعرفي الغربي الذي فصل بين الدين والعلم بصورة أدت إلى ظهور أزمات في الفكر والقيم. ويرى الباحث أن مشروع إسلامية المعرفة جاء بديلاً معرفياً إسلامياً يحاول انتشال العقل المسلم من المذهبية الوضعية، وإقامة تفاعل حيوي بين المعرفة العلمية وهداية الوحي الإلهي والتوجيه النبوي، الذي يؤدي في نظر رواد المشروع إلى ربط العلوم بمقاصدها وغاياتها، وإعمال منهجية التكامل المعرفي والجمع بين القراءتين، كما يقود إليه التصور الإسلامي.

وقد أكد الباحث أن "العلم في المنظور الإسلامي أخروي بقدر ما هو دنيوي؛ بمعنى أنه لا يروم الحياة الدنيوية فحسب مثلما نجده عند نظيره الغربي، وإنما يعمل في إطار رؤية توحيدية

(1) Ibid., pp. 73-74.

(2) مینار، محمد. جدل الدين والعلم في مشروع إسلامية المعرفة، أطروحة ماجستير في تخصص فلسفة العلوم، قسم العقيدة ومقارنة الأديان، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، الجزائر، عام ٢٠١٣م. وقد صدرت الأطروحة في كتاب نشرته دار الأيام في عمان/ الأردن في حزيران ٢٠١٧م.

تتجاوز الظواهر الحسية، ويتوجّه صوب غايات أسمى، تتساوق فيها المعرفة بالقيم وتتعاقد معها هدايات الدين بغايات العلم". ويبيّن أن مشروع إسلامية المعرفة يقوم على التكامل والانسجام بين الحقائق والوقائع الناتجة عن الخبرة البشرية في الاستقصاء والبحث من جهة، والهداية الدينية من جهة أخرى. وعلى الرغم من الانتقادات التي وجهت لمفاصل مشروع إسلامية المعرفة، إلا أنه لا يزال يمثل بديلاً معرفياً إسلامياً قادراً على تجاوز الأزمة الفكرية التي يعانيها الفكر الإسلامي المعاصر. ونوّه البحث بالتقدم الكبير الذي تحقّق في مسألة العلاقة بين الدين والعلم في الجامعات الغربية، وما تحظى به الدراسات والبحوث حول هذه المسألة من دعم وتمويل، وضرورة اطلاع الباحثين المسلمين على هذه الدراسات والعمل على تعزيز حضورهم على الصعيد العالمي بإسهاماتهم في هذا الموضوع.

٨- المشروع الفكري الإسلامي: من الاجتهادات المتناثرة إلى إسلامية المعرفة:

أعد الأستاذ الجامعي الجزائري عمار قاسمي بحثاً بعنوان: المشروع الفكري الإسلامي: من الاجتهادات المتناثرة إلى إسلامية المعرفة^(١) بدأ الباحث بالنظر في تاريخ الفكر الإنساني وتجليات الحضارة الإنسانية بدءاً من عهد آدم عليه السلام، إلى الوقت الحاضر، كاشفاً عن النماذج الإرشادية التي اعتُمدت في العهود المختلفة. ويتحدث عما شهدته الحضارة الإسلامية من الجمع بين توجيهات الوحي والممارسة العملية في سائر ميادينها، ثم تراجع هذه الحضارة، ونهوض الغرب وسيادة عمل العقل والعلم في الحياة العامة وما أنتجته هذا النهوض الغربي من تقدم مادي مذهل، عندما انطلق من سيطرة سلطان الكنيسة الديني التي كانت تقف حجرَ عثرةٍ في أعمال العقل البشري والممارسة العلمية. ثم يصل إلى واقع الأمة الإسلامية المعاصر، وما يعاني منه من استلابٍ للفكر الغربي بنظرياته وممارساته، فيرى أنّ المشروع الفكري الإسلامي جاء محاولةً للتعامل مع هذا الواقع، والحاجة الماسة إلى تجديد التفكير الديني والتعامل مع العلوم الحديثة التي انبهر العرب والمسلمون بما حصل فيها من تقدم مادي، وسيادة نظريات التفوّق الغربي الاستعماري ونزعة خالية من القيم الإنسانية.

(١) قاسمي، عمار. "المشروع الفكري الإسلامي: من الاجتهادات المتناثرة إلى إسلامية المعرفة". مجلة العلوم الاجتماعية،

جامعة عمار ثلجي بالأغواط / الجزائر، مجلد ٨، جويلية ٢٠١٩م، ص ٢٣٥-٢٤٨.

وأكد الباحث أن جهود الإصلاح والتجديد في الفكر الإسلامي لم تتوقف، مستشهداً بجهود الشافعي وابن تيمية وابن القيم والشاطبي وغيرهم، لكن الجهود الحديثة في العالم الإسلامي التي أسهم فيها نخبة من العلماء الذين هاجروا إلى الغرب، وأدركوا حقيقة هذه الحضارة (الغربية) ... والنموذج الإرشادي الذي يوجّهها "بدأت في صورة "تأملات متناثرة في المنهج والمعرفة والتصنيف المعرفي... ثم تحول إلى كيان بتأسيس جمعية علماء الاجتماعيات المسلمين في أمريكا ١٩٧٢م، ثم صار مؤسسةً بحثية علمية على أيدي الرواد الأوائل -على رأسهم الشيخ إسماعيل راجي الفاروقي الذين أسسوا المعهد العالمي للفكر الإسلامي سنة ١٩٨١م."^(١)

ويُعرّف الباحثُ بنشأة المعهد العالمي للفكر الإسلامي على أيدي مجموعة من الشخصيات التي اختبرت الحضارة الغربية ومنجزاتها وأمراضها، كما اختبرت واقع الأمة الإسلامية وتحلّفها وغيابها الفكري والحضاري. ثم عرّف الباحث بمشروع إسلامية المعرفة الذي اعتمده المعهد، ورأى أن هدف المشروع إعادة توجيه العلوم والمعارف توجيهاً إسلامياً؛ فالأصل في العلم أنه يتشعب ولا يتعدّد، ينبثق من التوحيد ويتشعب موعلاً في التخصص، دون أن يفصل عنه، فإذا استقلت شعبة من الشعب وتحولت إلى علم مستقل بذاته لا ينقطع ارتباطها بالتوحيد، وتحافظ على خاصية التكامل مع غيرها من الشعب. وهذا المشروع في رأي الباحث ليس "بعيداً عن مساهمات ابن تيمية ومن سار على دربه، في أخذ النافع من العلم وتأسيس المعرفة البشرية في البيئة الإسلامية، وإعادة بنائها بحسب ما يتوافق مع مصادرها التأسيسية: القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة؛ فالمهمة مزدوجة؛ تصفية العلم والمعرفة مما علق بها من مفاسد وخرافات وأباطيل وسفسطات، ثم إعادة توجيهها توجيهاً مستقيماً يتوافق مع الدين ويخدم العباد والبلاد."^(٢)

(١) المرجع السابق، ص ٢٤٥-٢٤٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٤٧.

٩ - "تبيئة المعارف" و"منهج الفصل والوصل"، بدلاً من إسلامية المعرفة:

وفي لبنان كذلك يناقش ساري حنفي أطروحة التجديد من الداخل، ويتناولها بوصفها منطلقات، ويتحدث في ثالث هذه المنطلقات عن مشروع إسلامية المعرفة فيقول: "لا يمكن فهم الحركات التجديدية الحالية القائمة على التجسير بين العلوم الاجتماعية والشرعية بدون استحضار دور أساسي، أداه بعض منتجات مشروع التأصيل الإسلامي للمعرفة الذي قاده المعهد العالمي للفكر الإسلامي،" وبتوّه ب"الإسهامات المهمة" التي تمت في مجال العلاقات الدولية في الإسلام، ويذكر في هذا المجال أسماء عبد الحميد أبو سليمان ونادية مصطفى، وسيف عبد الفتاح وهبة رؤوف. ثم يذكر إسهامات آخرين في السياق نفسه.^(١) لكن ساري حنفي توسع في موضوع الحديث عن الإسلام والتأصيل ضمن بحث نظري وميداني استغرق خمس سنوات في دراسة علاقة "علوم الشرع والعلوم الاجتماعية" وصدر في كتاب كبير. والكتاب يتضمن مسحاً واسعاً شمل عدداً كبيراً من النماذج والتجارب، من أقطار عربية وإسلامية من المغرب إلى ماليزيا، وتضمن إجراء مقابلات وورش عمل ومؤتمرات للنظر في التجارب وتطوراتها. وأهمية المشروع الذي ظهرت أعماله في هذا الكتاب - في نظر الناشر - بأنه تجاوز الحديث عن التعليم الشرعي وتفاصيله المحددة، إلى السعي "إلى تقديم إضافة معرفية ضرورية ومهمة لفضاء المعرفة العربية والإسلامية الراهنة، وأن يشارك في خلق مناخ علمي نقدي وبنّاء، يسهم في طرح أسئلة بحثية وإجابات منهجية وفعالة لأزمات الفكر الإسلامي المعاصر."^(٢)

(١) حنفي، ساري. "التجديد الإسلامي من الداخل: تكوينات جديدة". مجلة إضافات العددان ٣٨-٣٩ ربيع وصيف ٢٠١٧، ص ٣. ومجلة إضافات مجلة أكاديمية فصلية محكمة تصدر عن الجمعية العربية لعلم الاجتماع بالتعاون مع مركز دراسات الوحدة العربية. وهذا البحث أصبح فيما بعد جزءاً من الفصل الثاني في كتاب المؤلف علوم الشرع والعلوم الاجتماعية، المشار إليه سابقاً، ١٢٧-١٤٥.

(٢) حنفي، ساري. علوم الشرع والعلوم الاجتماعية - نحو تجاوز القطيعة: أليس الصبح بقريب، مرجع سابق، ص ١٦ من تقديم الناشر.

وقد جاء الحديث عن إسلامية المعرفة في عدد من المواقف في الكتاب، منها الفصل الثالث من الكتاب الذي جاء بعنوان: أسلمة المعرفة وتأصيلها: ضرورة أم سياسات هوية؟" وتحدث فيه عن تطور مشاريع الربط بين الإسلام والمعرفة، وأنماط محاولات أسلمة المعرفة وتأصيلها، وأشار إلى ما يعترى هذه الجهود من إشكالات. فقد جاء الفصل الثاني عشر من الكتاب بعنوان: "من تبسيط أسلمة المعرفة إلى تعميمها: الجامعة الإسلامية العالمية باليزيا بوصفها مختبراً". وفي حديثه عن مقولة إن تلك الجامعة كانت "مختبر إسلامية المعرفة"، تحدث بقدر من التفصيل عن البرامج والإجراءات والروح السائدة، وتجربة التكامل المعرفي، ومضامين الأبحاث والكتب والأطروحات الجامعية، وتطور إنجازات الأجيال في الجامعة. وأبزر عدداً مما رآه من مواقف النجاح في تحقيق أهداف الجامعة ومواقف القصور في تحقيقها. وبطبيعة الحال فإن أحكام الباحث كانت لا تخلو من الرؤية الفكرية التي يتبناها بوصفه أستاذ علم اجتماع. ومثل غيره من الباحثين الذين يتحفظون على مشروع إسلامية المعرفة من جهة الاسم الذي يتضمن الإشارة إلى الدين، ومع أنه لا يبدي "حساسية" من استخدام تعبير إسلامي، فإنه يرى أن الاسم الأكثر تعبيراً عن العملية المنشودة هو "تبيئة المعارف" من خلال منهج يسميه: "منهج الفصل والوصل"، فهذا في رأيه مقارنة أخلاقية لكيفية تكامل المعارف في فهم الظواهر الاجتماعية.^(١)

ولعل أكثر من تحدث عن "منهج الفصل والوصل" في مقارنة جهود الإصلاح الفكري والنهوض العربي الإسلامي، هو سمير أبو زيد، في عدد من أعماله.^(٢)

(١) حنفي، علوم الشرع والعلوم الاجتماعية - نحو تجاوز القطيعة: أليس الصبح بقریب، مرجع سابق، ص ٨١.

(٢) انظر مثلاً:

- أبو زيد، سمير. العلم والنظرة العربية إلى العالم، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، أكتوبر ٢٠٠٩، ص ٣١١ - ٣٧٠.

انظر: الباب الرابع: الاتساق والتأسيس العلمي للنهضة العربية، حيث تحدث فيه عن علاقة الاتساق بين النظرة العربية والفكر العلمي المعاصر على المستوى النظري، واستخلاص الشروط العامة التي يجب أن تتحقق في أي عمل علمي يسعى لتحقيق الاتساق بين النظرة العربية والعلم المعاصر. وهي شروط ثلاثة، الاعتماد على منهج "الفصل-الوصل"، وعدم الانفصال عن الفكر الإنساني المعاصر، والمشاركة في صياغة النموذج العلمي الجديد. ثم =

وعلى كل حال فإن كتاب ساري حنفي فيما يقدمه من "رؤية بانورامية" لواقع العلاقة بين التعليم الديني والعلوم الاجتماعية في عدد من التجارب والنماذج مفيد في الاستفادة من هذه الرؤية وما فيها من مواقف تشخيصيه وملاحظات نقدية.

١٠ - إسلامية المعرفة تواجه فكرة الإسلام الليبرالي:

وتنشر مجلة ماليزية بحثاً أجراه أربعة باحثين من إندونيسيا وماليزيا حول مشروع أسلمة المعرفة وجهوده لتحديد فكرة الإسلام الليبرالي.^(١) وتناولت الدراسة مسألة الصراع بين أسلمة المعرفة وفكرة الإسلام الليبرالي التي بدأت تنتشر في ماليزيا وإندونيسيا. وأشارت إلى أصول مشروع إسلامية المعرفة التي قدمها الفاروقي، ثم تبناه المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وبعض الجهود التي تمت برعاية المعهد ومنها جهود طه العلواني ومحمد عمارة وعماد الدين خليل، ولكن البحث لم ينس التذكير بجهود النقيب العطاس في كتاباته عن الأسلمة. وعرضت الدراسة لبعض الجهود التي بذلت لتحديد المؤثرات الغربية في العلم والفكر، من كتابات ومحاضرات ومؤتمرات وتعاون مع مؤسسات اجتماعية وعلمية. وقد تعرض البحث إلى عدد من الباحثين الذين أقاموا مقاربات بين الليبرالية والإسلام، من خلال بعض مناهج البحث التي تدعي تحرير الإسلام من الجمود الفكري، بإنشاء فقه جديد يستبعد الأخذ بالحديث النبوي، ويتناسب مع متطلبات التغير في أحوال المجتمع. واستعرض البحث المنطلقات الفكرية لمشروع إسلامية المعرفة الذي احتضنته بعض

= يتم تطبيق هذه الشروط على كل من العلوم الطبيعية والإنسانية.

- أبو زيد، سمير. "فلسفة الفنّ في الحضارة الإسلامية في ضوء منهج الفصل والوصل". بحث عرض في المؤتمر الدولي "الفن في الفكر الإسلامي" الذي أقامه المعهد العالمي للفكر الإسلامي في ٢٥ - ٢٦ إبريل ٢٠١٢م، عمان-الأردن، ونشر في كتاب المؤتمر بعنوان "الفن في الفكر الإسلامي- رؤية معرفية ومنهجية"، تحرير: فتحي حسن ملكاوي، هرنند: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٣م، ص ٣٧٩-٤١٤.

(١) حمكا، ابن حذيفة. وعثمان، رحمة بنت أحمد. وحسي، محمد نورهان. ومحمد زين، محمد حافظ. "أسلمة المعرفة وجهودها لتحديد فكرة الإسلام الليبرالي: دراسة وصفية"، مجلة الحكمة العالمية للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية (يصدرها مركز الحكمة للبحوث والنشر في ماليزيا)، العدد ٤، الإصدار الخاص، ديسمبر ٢٠٢١م، ص ١٣٧-١١٤.

الجامعات في ماليزيا وإندونيسيا وكيف أن المقالات والبحوث والمؤتمرات وغيرها من النشاطات العلمية ردت خطاب التوجهات المنحرفة والمعارضة للنظر العلمي الإسلامي التي روَّجتها أفكار الإسلام الليبرالي.

١١ - دعوة للانتقال بإسلامية المعرفة من الجامعات إلى المدارس:

ويندر أن نجد بلداً إسلامياً لم يتفاعل مع مشروع إسلامية المعرفة. ويبدو أن إندونيسيا وهو البلد الأكبر في عدد سكان المسلمين فيه، كان من أكثر البلدان التي تفاعلت فيها مؤسسات تعليمية وجامعية مع المشروع، وكان أكثر تواصلها مع المشروع وتطبيقاته استثناساً بالتجربة الماليزية التي ربما كانت أكثر البلدان حرصاً على التطبيق العملي لمشروع إسلامية المعرفة، على المستوى التعليمي الرسمي. من خلال الجامعة الإسلامية العالمية في كوالالمبور التي قامت على أساس المشروع. ففي إندونيسيا نشرت مجلة "الانشراح: مجلة الدراسات الإسلامية" بحثاً ناقش الإطار المعرفي لأسلمة المعرفة، في ضوء مثلها السياقية والفلسفية والتاريخ الخطابي والنقاشات الحالية حول أسلمة المعرفة المعاصرة. وبحث في دور أنصاره ومؤسساته الرئيسية في التعبير عن أفكار الإسلام ومبدأ التوحيد، كما كانت تتجلى في أواخر السبعينيات والثمانينيات، وتأثيره في قيادة حركة التجديد الفكري وإعادة تأكيد التوحيد والوعي الأخلاقي. وأشار البحث إلى المهمة التي قام بها المعهد العالمي للفكر الإسلامي والجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا في تعزيز عقيدة أسلمة المعرفة الإنسانية واستيعاب المعرفة والقيم. تظهر النتائج أن الأفكار الأساسية لمشروع إسلامية المعرفة قد تم بناؤها على أساس النظرة التوحيدية وإطارها المعرفي، في حين استمرت صياغة القضايا الأساسية ومفهوم الأسلمة بشكل يعالج المشكلات، التي يواجهها المشروع مع تواصل التطوير في نمودجه ومنهجيته وخطة عمله. ولاحظ الباحثون أن الأفكار التي بثها المشروع انعكست أحياناً على البنية الأساسية التقليدية في مؤسسات التعليم الجامعي، التي أخذت تحاول دمج العلوم النقلية والعلوم العقلية. ويقترح البحث أن يتم تطبيق هذه الخصائص الأساسية للمشروع وخطوطه العريضة في المدارس والمجتمع

ككل، لإثراء رؤية الإسلام في الحياة الإنسانية وتنمية الخطاب الديني الصحي والضروري والوعي التوحيدي في الحياة المجتمعية.⁽¹⁾

١٢ - إسلامية المعرفة مشروع متحرك نحو هدف متحرك:

ومن الجامعة الإسلامية العالمية في بنغلاديش يعالج ثلاثة باحثين موضوع إسلامية المعرفة بوصفه مشروعاً للمفكرين المسلمين. ويهدف البحث إلى إجراء تحليل مفاهيمي للكتابات التي تناولت مشروع إسلامية المعرفة، مع التركيز على نشأة المشروع وأهدافه وتطوره وإسهامه في إغناء الدراسات والكتابات المعاصرة الأخرى. ويعرض الباحثون الأفكار الخاصة بفكرة إسلامية المعرفة لدى كل من الفاروقي والعلواني ومنى أبو الفضل، وإبراهيم رجب، ومحمد نقيب العطاس، وسيد علي أشرف، وضياء الدين سردار وفضل الرحمن. وفي تطور فكرة الإسلامية يعرض الباحثون للجهود التي بذلت في التاريخ الإسلامي من نشأة العلوم والمذاهب والفرق وازدهار الحضارة الإسلامية ثم صعود التقدم الأوروبي المبني على علوم الحضارة الإسلامية التي أخذت بالاضمحلال، ثم البدء بجهود الإصلاح الحديثة في العالم الإسلامي اعتباراً من النصف الثاني من القرن الثامن عشر. ويستعرضون في ذلك جهود علماء من الجزيرة العربية وبلاد الشام ومصر والهند وتونس وتركيا وإيران ثم نشوء الحركات الإصلاحية مثل الإخوان المسلمين والجماعة الإسلامية. ثم يستخلصون أنّ خطاب معظم الحركات الإصلاحية كان قاصراً؛ لأنّه لم يعط الأهمية اللازمة لأصل الأزمة؛ أزمة الفكر. فالحركات نمت في الحجم وليس في العمق الفكري كما يتطلبه التغيير المطلوب وفق التوجيه الإلهي. ثم يتحدث الباحثون عن المجموعة التي بدأت مشروع إسلامية المعرفة في الولايات المتحدة الأمريكية بإنشاء جمعية العلماء الاجتماعيين المسلمين، ثم الجهود التي بذلتها هذه المجموعة في المؤتمرات العالمية الخاصة بالتعليم الإسلامي وانتهاءً بإنشاء المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

(1) Amir, Ahmad Nabil and Rahman, Tasnim Abdul. Islamization of Knowledge in Historical Perspective, *Al-Insyiroh: Jumal Sudi Keislaman -Indonesia* (الانشراح: مجلة الدراسات الإسلامية) vol 9, No. 1 March, 2023, pp. 26-50.

وينطلق الباحثون من سعي الإنسان إلى أن يجد الراحة والاطمئنان في حياته، مما لا توفره نظرية المعرفة وغيرها من مباحث الفلسفة، ويرون أن ما يحقق للإنسان ذلك هو المعرفة الصادرة عن الوحي الإلهي. ومن جهة أخرى فإنهم يرون أن مصطلح إسلامية المعرفة مرادف في معناه لمشروع النهضة الإسلامية، بوصفها حركة إصلاحية تسعى إلى تغيير فكر المسلمين ومواقفهم وسلوكهم، وهي حركة تلتزم بإحياء الحضارة الإسلامية. ويلاحظ الباحثون أن مشروع إسلامية المعرفة قد أثر تأثيراً مهماً في الدراسات المعاصرة، النظرية والتطبيقية.

ويتحدث عن فئات مختلفة نظرت إلى مشروع إسلامية المعرفة نظرة نقدية أو نقضية أو معدلة، وكثير من أوجه النقد التي وجّهت إلى المشروع كانت تستهدف الصياغة الأولى التي عرضها الفاروقي وتبناها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مع العلم بأن جهود المعهد نفسها قد تطوّرت من خلال التجربة عبر السنوات. ويرون أن مصطلح إسلامية المعرفة يبدو وكأنه ذهاب إلى الحرب دون استعداد، لذلك يمكن أن يستبدل به مصطلح رؤية العالم الإسلامية. ويستخلص الباحثون أن مشروع إسلامية المعرفة هو حركة واعدة في إيقاف تدهور الأمة المسلمة... على الرغم من أن المشروع لا يزال يخضع لكثير من النقاش الذي أسهم -على كل حال- في تطوير المشروع في جوانب مختلفة منه؛ "ذلك لأن المشروع في حقيقته هو حركة نحو هدف متحرك. وأن الحاجة ستبقى ملحة للاجتهاد والبحث، ولا سيما في تطوير معايير لتقويم ما يقبل وما يرفض من الأفكار الداعية إلى التعامل مع المعرفة المعاصرة."⁽¹⁾

١٣ - إسلامية المعرفة في نيجيريا:

لقد استطعنا التعرف على عدد من البحوث التي تناولت جهود إسلامية المعرفة في نيجيريا Islamization of Knowledge في نظام التعليم المدرسي والجامعي. وتتركز هذه الجهود فيما يسمى المدارس الإسلامية أو المدارس القرآنية، والجامعات التي أنشئت لتكون

(1) Ahsan, Muh Amimul. & Shahed, Abul Kalam & Ahmad, Afzal. "Islamization of Knowledge: An Agenda for Muslim Intellectuals", *Global Journal of Management and Business Research Administration and Management* 13 (10) 2013, pp 32-42.

جامعات إسلامية بصرف النظر عن اسم الجامعة: جامعة الحكمة، وجامعة القلم، وجامعة الهلال، وجامعة السميطة. ونكتفي بالإشارة إلى بحثين من هذه البحوث أولها بعنوان: تقويم جهود إسلامية المعرفة في نيجيريا.⁽¹⁾

يهدف البحث إلى دراسة عملية أسلمة المعرفة في نيجيريا. وتقويم محاولة دمج الرؤى الإسلامية في نظام التعليم العلماني الممارس في البلاد. تبدأ الدراسة بتقويم التعريفات المختلفة وكيف تعكس جميعها "رؤية دينية مشتركة". وتذكر بعض الشخصيات والمنظمات المشاركة في نشاطات إسلامية المعرفة في البلاد. ويستكشف البحث مدى النجاح والفشل في تحقيق أهداف هذه النشاطات وطبيعة التحديات التي تواجهها. ويخلص البحث إلى أنه بدون الفهم الصحيح للأسلمة (المفهوم، الأهداف، عمليات التنفيذ)، ستظل علمنة المسلمين في البلاد مشكلة قائمة، وستستمر في التأثير على تطور المسلمين في نيجيريا.

ويتفاءل الباحث حين يرى أن المسلمين في نيجيريا يزدادون وعياً بفكرة إسلامية المعرفة، ويظهر ذلك بانتشار المدارس الإسلامية الخاصة، وعلى الرغم من التباين الكبير في طريق عمل هذه المدارس، فإن فكرة إسلامية المعرفة فكرة شائعة بأغراضها وأهدافها. ولكن الاهتمام بالفكرة في المدارس أكثر وضوحاً منه في الجامعات. والملاحظ أن معنى الأسلمة والإسلامية في نيجيريا يعنى أشياء مختلفة تماماً؛ فقد تعني بصورة عامة الانسجام مع أحكام الإسلام، لكن ذلك يعني أحياناً أشياء تتصل بتاريخ الإسلام والمسلمين، وأحياناً التوافق مع القيم الإسلامية في مجال الممارسات الطبية، وقضايا الغذاء مثلاً، وأحياناً الالتزام بأحكام الإسلام في الشريعة والعقيدة والأخلاق.

ثم يذكر الباحث بأن المؤتمر العالمي الأول للتعليم الإسلامي في مكة المكرمة عام ١٩٧٧م، وما تلاه من مؤتمرات ونشاطات كانت حافزاً مهماً للاهتمام بضرورة إنشاء المدارس الإسلامية والجامعات الإسلامية، ويضرب مثلاً على أثر حضور الحاجة عائشة ليمو للمؤتمر

(1) Fahm, Abdulgafar. An Assessment of the Islamization of Knowledge in Nigeria, *World Journal of Islamic History and Civilization*, 4 (4), 2014, pp. 119-124. DOI: 10.5829/idosi.wjihc.2014.4.4.441

المشار إليه في مكة المكرمة، ثم المؤتمر الخامس للتعليم الإسلامي في القاهرة عام ١٩٨٧م، في إنشاء مؤسسة الوقف التعليمي الإسلامي Islamic Education Trust، ومن ثم إنشاء مدرسة إسلامية نموذجية لتدريس جميع الموضوعات المدرسية من وجهة النظر الإسلامية، ثم انتشرت المدارس التي تحاول تطبيق إسلامية المعرفة. أما في الجامعات فقد أنشئ عدد من الجامعات الإسلامية للغرض نفسه، واتخذت بعض الجامعات الرسمية ولا سيما في شمال نيجيريا خطوات لإدخال مساقات دراسية تقوم على فكرة إسلامية المعرفة. وتحدث الباحث عن الندوات والمؤتمرات والدورات التدريبية التي عقدت بخصوص إسلامية المعرفة، ولا سيما عن طريق المعهد العالمي للفكر الإسلامي / فرع نيجيريا في جامعة بايرو.

يتحدث الباحث عن التحديات التي تواجه عملية الأسلمة في نيجيريا، فيذكر منها: عدم دعم العلماء التقليديين، تفشي العلمانية في المجتمع، وندرة ظهور نماذج من أثر أسلمة العلوم الاجتماعية في المجتمع، وطبيعة التعدد الديني في المجتمع، والسياسات الحكومية في تطوير المناهج، والحواجز اللغوية، وضعف عمليات التطبيق والتقييم، ونقص التدريب.

ويختتم الباحث بقوله: إنَّ من المهم إبراز أهمية الوعي والفائدة المتحققة من عملية الأسلمة في البلاد، فالحاجة ماسَّة لمزيد من المهتمين بدفع عملية إسلامية المعرفة إلى الأمام، على أن يكون هذا الجهد مصحوباً برؤية أثر هذه العملية في المجتمع. وبدون الفهم السليم لإسلامية المعرفة ستستمر عملية علمنة المسلمين، وتتواصل مشكلة حضور المسلمين وتطورهم في نيجيريا.

والبحث الثاني بعنوان تحديات إسلامية المعرفة في الجامعات الإسلامية في نيجيريا.^(١) وفيه يتحدث الباحث عما يسميه "ثورة" في قطاع التعليم في العالم الإسلامي، مكرراً ما ورد في الدراسة السابقة عن تأثير مؤتمر مكة المكرمة عام ١٩٧٧م، والمؤتمرات اللاحقة. وكان من نجاحات هذه المؤتمرات إنشاء جامعات إسلامية عالمية في بعض البلدان، فضلاً عن انتشار

(1) Adebayo, Rafiu Ibrahim. The Challenges of Islamization of Knowledge in Nigerian Islamic Universities, *IJUM Journal of Educational Studies*, 4 (1) 2016, pp. 78-99.

المؤسسات والمنظمات الفكرية الداعمة لمسيرة برنامج أسلمة المعرفة. وفي نيجيريا، منذ عام ١٩٩٩م أنشئت أربع جامعات إسلامية خاصة على الأقل. ويتحدث بشكل من التفصيل عن نشأة كل جامعة من هذه الجامعات، وعن نشأة المدراس القرآنية قبل الاستعمار وأثناءه وبعد الاستقلال. وحين يتحدث عن مفهوم إسلامية المعرفة فإنه يذكر بمشروع الفاروقي والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، وفرعه في نيجيريا. ويدعو إلى التعاون بين هذه الجامعات.

ويعرض الباحث نماذج من رؤية المهتمين في نيجيريا بموضوع إسلامية المعرفة، فأحدهم يرى أنها: "محاولة الكشف عما يناقض الإسلام من جوانب المعرفة وأغراضها ومناهجها وطرق تطبيقها، وجعلها تابعة للنظرة الإسلامية للعالم. وآخر يرى أنها: محاولة لإعادة توجيه وإعادة صياغة المعرفة لتتوافق مع نظام العقيدة الإسلامية ورؤية العالم الإسلامية. ولا يشعر ثالث بالارتياح تجاه مصطلح أسلمة المعرفة، لأنه يعطي الانطباع بأن المعرفة لم تكن في حد ذاتها إسلامية، ويفضل استعمال مصطلح "التحول المفاهيمي للمعرفة". ومع ذلك فقد شاع مصطلح "أسلمة المعرفة" وقبله معظم المعنيين في هذا المجال. وقد سعى الباحث إلى الكشف عن بعض الموقفات التي تعترض تنفيذ برنامج أسلمة المعرفة في الجامعات الإسلامية النيجيرية، مستعيناً بزيارات ميدانية، ومراجعة الكتابات الخاصة بهذه البرامج. ويذكر من هذه الموقفات: عدم وجود نموذج مقبول للإسلامية، ونقص أعضاء هيئة التدريس القادرين على القيام بهذه بممارسة التعليم بهذه المنهجية، ونقص تمويل برامج الإسلامية، وعدم انجذاب كثير من الطلبة نحوها.

ويرى الباحث أن الجامعات النيجيرية أرض خصبة لتطوير وتنفيذ برنامج إسلامية المعرفة لولا تلك الموقفات، ويقول: "مع أن هذه الجامعات ترغب في تطبيق هذا البرنامج بصرامة، إلا أن تلك الموقفات جعلت هذا التطبيق - كما يبدو - سراباً." ويختتم الباحث بتأكيد المسؤولية الرئيسية للجامعات الإسلامية عن عملية أسلمة المعرفة. فما لم تتمكن هذه الجامعات من أسلمة مناهجها برمتها، فإنها ستظل صورة كاريكاتورية لجامعة إسلامية، امتداداً للجامعات التقليدية، ولن تقدم أي مساهمة كبيرة في الفكر الإسلامي.

ولا شك في أن مشروع إسلامية المعرفة، ولا سيما في رؤية المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هو مشروع الأمة المسلمة كلها، وما يتوفر في المشروع من خبرات لا بد أن يكون متاحاً في كل مجتمع من مجتمعات هذه الأمة. ويبدو أن واقع ممارسات إسلامية المعرفة في نيجيريا لا يتفاعل بالقدر الكافي مع الخبرات والتجارب التي تتم في مناطق أخرى. ثم إن هذا التفاعل ربّما يجعل خبرة الواقع النيجيري مفيدة في مجتمعات أخرى ذات الصفة المشتركة في التعدد الديني أو العرقي أو الثقافي. لكنّ هذا المشروع هو في الوقت نفسه مشروع للفكر الإنساني الذي يزرع تحت ثقل المصالح المادية التي تكاد تجفف الحياة الإنسانية من أبعادها الروحية والاجتماعية، وتستلب الإنسان من وجوده الفطري المتوازن روحاً وعقلاً ومادة. فما يتم في مشروع إسلامية المعرفة من إنجازات العقل المسلم، هو في نهاية المطاف إسهام مهم في ترشيد الحضارة البشرية المعاصرة.

١٤ - جدل أسلمة المعرفة في عوالم متحوّلة:

وفي السياق نفسه فيما يختص بالكتابات المنشورة عن إسلامية المعرفة باللغة الإنجليزية، يأتي كتاب الباحثة المصرية منى أباطة بعنوان: "جدل الإسلام والمعرفة في ماليزيا ومصر: عوالم متحوّلة"⁽¹⁾ الذي يأتي في صورة "دراسة مقارنة للمجال الاجتماعي في مجتمعين إسلاميين مختلفين"، ويحلّل عملية إنتاج المعرفة من خلال مثال "جدل أسلمة المعرفة" الحديث والاختلافات التجريبية المحلية. والكتاب بصفة عامة يقوم على النقد الشديد لمشروع الأسلمة، واستنكار أهدافه والخطّ من إنجازاته. أمّا مضمون الكتاب ففيه حديث عن فلسفة مشروع إسلامية المعرفة وتطوره، مع الإشارة إلى أسماء وأعمال الشخصيات ذات العلاقة من كلا البلدين. وتشير الباحثة إلى ما تراه من افتقار جهودهم إلى المساهمات التجريبية، وتعرض بمنشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وتدعم وجهة نظر كتابات العلمانيين بأنّ فكرة

(1) Abaza, Mona. *Debates on Islam and Knowledge in Malaysia and Egypt: Shifting Worlds*, London, UK: Routledge Curzon, 2002.

إسلامية المعرفة هي خطاب سياسي للإسلاميين^(١) الذين يحاولون إثبات أنهم هم الذين يعرفون المعنى الحقيقي للمعرفة. والعجيب أنها تتهم الفاروقي بأن له ارتباطات سياسية على مستوى عال، ويستعمل: "لغة متشددة Militant Language وي مارس أسلوب الوعظ الإسلامي الأفرو-أمريكي". بينما تستعمل لغة لينة في وصفها للعطاس، وتنوّه برأيه التي يقول: إنه هو صاحب فكرة إسلامية المعرفة، وتشيد بأهمية إسهاماته، وربما كان موقفها رأياً شخصياً أو مستعاراً من غيرها، لكنّه -في الحالتين- موقف لا يستند إلى معرفة كافية بالشخصيات التي تتحدث عنها أو إطلاع كاف على كتاباتهم وإسهاماتهم.

وفي سياق الحديث عن إسلامية المعرفة تذكر المؤلفة موقف سيد حسين نصر في حديثه عن "العلم الإسلامي"، وترى أنّ كتاباته تحظى بشعبية كبيرة في ماليزيا والدول الإسلامية الأخرى. لكنّها ترى أنّ إعجابه ببعض المؤلفين الغربيين في الحديث عن التصوف والهندوسية والبوذية، وانعكاس تلك الفلسفات في كتاباته جعله مثيراً للجدل داخل الأوساط الأكاديمية الإسلامية. ثم تتحدث عن سيد حسين العطاس، الأخ الأكبر لسيد نقيب العطاس، فترى أنّه ظل بعيداً عن الأنظار في ماليزيا، وأنّه لا يرى مصداقية لأسلمة أيّ تخصص، لأنّ الفكرة هي معركة سياسية "لخلق مساحة في السوق الأكاديمية".

وفي حديثها عن جهود إسلامية المعرفة في مصر تذكر أسماء محمد عمارة وحسن الشافعي وعبد الوهاب المسيري، ثم تذكر من أسماء المعارضين لمشروع الأسلمة: سيد ياسين، وزكي نجيب محمود، ومحمد رضا محرم. لكننا لا نجد في حديثها عن مصر حديثاً عن مشروع إسلامية المعرفة بقدر ما نجد هجوماً عاماً على من ينتقد الغزو الفكري الغربي، رغم أن منتقديه -في رأيها- يستعملون أدواته التكنولوجية! وما يؤكد أحكامها المسبقة على ذوي التفكير الإسلامي إشارتها إلى مقولة رينان: إنّ العقل الإسلامي (والعقل الديني بصفة عامة) لا يمكن أن يكون عقلاً علمياً. وتمتدح جهود الدولة المصرية في تطوير إسلام تقدمي.

(١) وربما استعملت الباحثة في هذا المجال العبارات النقدية التي استعملها السيد ياسين ومحمد أمين العالم وغيرهما في نقد مشروع إسلامية المعرفة.

١٥ - مشروع الأسلمة عائق ومأزق وأزمة وكارثة... وليس حلاً:

للباحث اللبناني علي حرب كتاب بعنوان: "الإنسان الأدنى: أمراض الدين وأعطال الحداثة"^(١) هو في الأصل مجموعة من حوالي ٤٠ مقالة كل منها ما بين ٨-٢ صفحات، سبق أن نشرت في جرائد مختلفة على سنوات، ويلاحظ أن المؤلف لم يشر في مقدمة الكتاب إلى أن كتابه هذا كان في الأصل مقالات نشرت في أزمان مختلفة، وأماكن مختلفة، كما يكشف عن ذلك البحث عن أي عنوان من عناوين مقالاته، وكما يكشف عن ذلك التكرار الملحوظ في طريقة تناوله لموضوعات مقالاته، وأحياناً بالعبارات نفسها. كما لا يوثق في عنوان كل مقالة بيانات نشرها للمرة الأولى.

وتكاد تكون مادة ثلثي صفحات الكتاب مخصصة لقضايا الدين بصورة عامة، وتكشف عناوين بعض مقالاته عن موقفه من التوجهات الدينية وجهود الأسلمة وإسلامية المعرفة، من هذه العناوين على سبيل المثال: "الأزمة والكارثة: فيما يخص الأسلمة والحداثة"، "العمل الديني الأصولي: الأفيون، الفيتامي، الفيروس"، "الظاهرة الأصولية والعملية الإرهابية"، "الأسلمة والكارثة"، "الأسلمة والأزم"، "أمراض الدين"، "العقائد مصانع للكره والعداء"، إلخ.

وجعل المؤلف القسم الرابع من كتابه بعنوان "الأسلمة والأزمة"، وضمنه مقالتين، الأولى بعنوان: "الهوية الثقافية بين دعوة الأسلمة وإرادة المعرفة"، والثانية بعنوان: "أسلمة الحياة وتلغيم المشروع الحضاري" (٦ صفحات لكل منهما). وقد سبق أن تناولنا ما في المقالة الثانية في كتابنا "مقالات في إسلامية المعرفة"^(٢) أما المقالة الأولى فتبتدئ بالحديث عن مشروع إسلامية المعرفة الذي يراه: "مقولة... رائجة لدى الحركات الفكرية الداعية إلى أسلمة الحياة والمجتمع والثقافة، التي جعلها العاملون في المعهد العالمي للفكر الإسلامي

(١) حرب، علي. الإنسان الأدنى: أمراض الدين وأعطال الحداثة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٢، ٢٠١٠م. (٢٨٢ صفحة)

(٢) ملكاوي، فتحي. مقالات في إسلامية المعرفة، هرنند: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٨م، ص ١٠٥-١٠٧. والمقال المشار إليه لعلي حرب بعنوان: إسلامية المعرفة وتلغيم المشروع الحضاري، نشر في جريدة الحياة اللبنانية رقم ٢٣٩٩٧ تاريخ ١٢ تموز (يوليو) ٢٠٠١م، ص ١٠.

عنواناً لمجلتهم وشعاراً لمشروعهم الثقافي... والقول بإسلامية المعرفة هو أشبه ببدعة... لا نجد لدى المسلمين القدامى تصنيفاً للعلوم على أساس ديني... والقول بإسلامية المعرفة هو نقيض الإبداع... وإذا كانت أسلمة المعرفة تعرقل المشاريع الفكرية، فإنها تلغّم المشاريع النضالية، بمعنى أنّها لا تساعد على التحرر من التبعية للغير... ومن هنا فإنّ الدعوة إلى أسلمة المعرفة تشكّل تراجعاً عن عالمية الفكر الإسلامي،... وما يسميه الداعون إلى أسلمة المعرفة "الرؤية التوحيدية الكونية... فهي مقولة إيديولوجية هشة لا مصداقية لها على أرض الواقع."^(١) وربما يكفي هذا النص للكشف عن توجهات المؤلف في رفض أيّ شأن للدين في الحياة العامة، ومن ثمّ فإنّه لا يرى حاجة إلى مناقشة موضوعية لأية قضية في ضوء المعروف من الحقائق والوقائع حولها.

ويتحدث المؤلف عن مشروع الأسلمة تحت عنوان: "الأزمة والكارثة: فيما يخصّ الأسلمة والحدّات"، ولكنّه لا يحدّد ما الأسلمة التي يتحدث عنها، وإنّما يعمّم ذلك على جهود أسلمة الحياة، وأسلمة الثقافة، وأسلمة المعرفة، فهذه الأسلمة عنده مصدر الكارثة، ويجمع توجه الأسلمة مع شعار الإسلام هو الحل ليقول: "إنّ الأسلمة ليست الحل أو المخرج بقدر ما هي العائق والمأزق". ثم يجمع أي معنى من معاني الأسلمة ضمن ما يسميه المشروع الإسلامي ويحكم عليه بقوله: "هذه هي مصائر المشروع الإسلامي على اختلاف نسخته وتنظيياته ومؤسّساته: تحويل الفكرة إلى مؤسّسة للإدانة، أو الهوية إلى محمية عنصرية، أو الصحة إلى عتمة، أو السلام إلى حرب دائمة، أو النهضة إلى مهاوي التهلكة، أو الدعوة إلى استراتيجية قاتلة." بل إنه يجمع نهاية المشروع الإسلامي مع نهاية المشروع القومي والماركسي؛ تلك المشاريع التي وصلت جميعها إلى "النهاية البائسة"؛ و"الحصيلة هي المزيد من العجز والتردي، على سبيل الهزال الوجودي، والفقر المعرفي، أو العمى الإيديولوجي، والتخلف الحضاري."^(٢)

(١) حرب، الإنسان الأدني: أمراض الدين وأعطال الحدّات مرجع سابق، ص ١٦١-١٦٦.

(٢) المرجع السابق، "الأزمة والكارثة، فيما يخصّ الأسلمة والحدّات"، ص ٣٣-٤١.

وليس من الإنصاف أن يلام الكاتب على نقده لهذه التوجهات والشعارات التي لم تعد على واقع الأمة إلا بمزيد من الضعف والتجزئة والتخلف. لكنّ الذي يلام عليه أن يضع كلّ ما ينسب إلى الإسلام حقاً أو باطلاً، واضحاً أو خفياً، في سلّة واحدة، ولا يلاحظ على سبيل المثال أن ما يدعو إليه من إصلاح يكاد يكون خطاب مشروع إسلامية المعرفة، بلفظه وروحه، فهو يختم الفصل الذي وردت فيه الاقتباسات السابقة بقوله: إنّ قضية الإصلاح تطرح بعناوين "تحتاج إلى الإصلاح، في ضوء الإخفاق والانهيار لمنظومات التفكير والاعتقاد والعمل والبناء. والإصلاح يعني إعادة البناء، من أجل تشخيص المعضلات الحية، وتدبر المشكلات العالقة، أو تفكيك الأزمات المتلاحقة والمزمنة، وعلى نحو يتيح بناء العالم على أسس وقواعد جديدة. من هنا حاجة الإصلاح، والتغيير عامة، إلى عدّة جديدة، في إدارة الأفكار والهويات والقضايا والأشياء والمصالح، ثمة حاجة إلى بناء أفكار جديدة، وصوغ الواقع على أسس وقواعد جديدة، فما عاد مجدي أو يثمر أن ندير العالم بعقلية وحدانية يدعي أصحابها احتكار المشروع المعرفية والخلفية،.." (١)

وأظنّ أننا لو وضعنا هذا النصّ أمام عدد من القراء، الذين ألفوا لغة مشروع إسلامية المعرفة، لحكم عدد منهم أنّ هذه النصوص إما لإسماعيل الفاروقي أو لعبد الحميد أبو سليمان. ثم إنّ معظم ما انتقده من مشروع إسلامية المعرفة، هو ما جرى ممارسات بحثية يفضل أصحابها تسميتها بالتأصيل الإسلامي، بمعنى البحث عن أصول إسلامية في المعرفة المعاصرة، وما يقع ضمن المقارنات والمقاربات، وهو ما ينتقده مشروع إسلامية المعرفة كذلك. الفارق في توجيه مثل هذا النقد هو أننا لا نجد عند علي حرب أية مرجعية ينطلق منها في توجيه الإصلاح الذي يريده. وهو في ذلك صريح أشد الصراحة، فهو يدعو إلى مشروعية بشرية جديد. (٢) ومؤدّى مناقشته في شأن المرجعية والمشروعية هو: "التخلي، من جانب أيّ طرف، عن ادعاءاته فيما يتعلق بمعايير المصدقية وأشكال المشروعية، وذلك بفكّ

(١) المرجع السابق، ص ٤١.

(٢) المرجع السابق، ص ٩٤.

وصايتها الحصرية على القيم العامة المتعلقة بالحقيقة والحرية أو بالهداية والسعادة. " لكنّه لا يرى عزل الدّين عن المجال العمومي ... الذي يلجأ إليه علمانيون عرب، يشهد على جهلهم وعلى ممارستهم الخداع؛ ذلك أنّ الدّين ما كان يوماً منفصلاً عن سياقه البشري أو الدنيوي، ... فالأحرى أن يعامل الدين، بأساطيره وتصوراتهِ وتقاليده ومؤسّساته بصفته إحدى المشروعيّات والقوى الفاعلة في صوغ الحياة الاجتماعيّة وقيادة المصائر، شأن سواه من القوى والمشروعيّات." (١)

١٦ - إسلامية المعرفة بين تقويم جهود الأشخاص والحكم على المشروع:

وفي المملكة المغربية نجد كثيراً من البحوث التي تهتم بمشروع إسلامية المعرفة أو بقضية من قضايا المشروع، ولا سيما التكامل المعرفي، والجمع بين القراءتين، والمقاصد. لكننا نختار أن نتحدث عن طبيعة اهتمام أحد الباحثين المغاربة الذي كتب عدداً من المقالات ذات الصلة المباشرة بمشروع إسلامية المعرفة، وهو محمد همام، ونختار من كتاباته في الموضوع مقالتيّن: كان عبد الحميد أبو سليمان محور الحديث فيهما، وبين تاريخ نشر كل منهما عشر سنوات: المقالة الأولى بعنوان الإنسانية في مشروع إسلامية المعرفة: عبد الحميد أبو سليمان نموذجاً" (٢). بدأ الباحث هذه المقالة بالنظر إلى إسلامية المعرفة بوصفها مشروعاً "لتجاوز الحداثة المنفصلة عن القيمة"، ويسعى إلى "إعادة بناء العلاقة الدينامية المتطورة بين فهم الإسلام ومبادئه ورؤيته الحضارية القرآنية وبين الإدراك العلمي لسنن الفطرة وإمكانات العصر وتحدياته"، ومثل هذه المهمة ضرورية من أجل "فهم حركة إصلاح الفكر الإسلامي كشرط أساسي لإصلاح كيان الأمة الإسلامية، وإعادة تأهيلها الحضاري لحمل رسالة الإسلام".

(١) المرجع السابق، ص ٢٤٢-٦٤٢

(٢) همام، محمد. "الإنسانية في مشروع إسلامية المعرفة: عبد الحميد أبو سليمان نموذجاً"، في: رحابة الإنسانية والإيمان: دراسات في أعمال مفكرين علمانيين وإسلاميين من الشرق والغرب، عبد الوهاب المسيري، القاهرة: دار الشروق، ٢٠١٢م، ص ٣٣٣-٣٥١.

ثم لخص الباحث المداخل المعرفية التأسيسية لمشروع إسلامية المعرفة في خمس نقاط، هي: ممارسة الدراسات والبحوث المتصلة بالإنسان والطبيعة تحت مبدأ التوحيد، وخلافة الإنسان في الأرض، والاختلاف والتنوع في مناهج البحث والدراسة بحسب الموضوع، والعلوم الاجتماعية الغربية غير محايدة، والصفة الإسلامية في العلوم الاجتماعية هي علاقة الحقيقة بالقبس الإلهي.^(١)

ومعظم مادة البحث هي حديث عن مكانة عبد الحميد أبو سليمان في مشروع إسلامية المعرفة، وقد مثل على ذلك في اختياره عدداً من الأفكار التي وردت في كتابات عبد الحميد أبو سليمان وتلخيص مقولاته فيها وتأطيرها ضمن البعد الإنساني.^(٢) ومن هذه الأفكار: "فكرة "تكامل الغيب والشهادة"، والنموذج العلمي الإسلامي-الإنساني، مجتمع الخلافة: رؤية حضارية إنسانية، ومن معالجة المسلم إلى خلاص الإنسانية."

ويتضمن المقال تنويهاً واضحاً بمشروع إسلامية المعرفة، فهو ينقل مما ورد في كتابات المشروع عدة نصوص تختص بالتعريف بفكرة إسلامية المعرفة، وينقض آراء بعض منتقدي المشروع الذين رأوا أن المشروع مجرد بحث عن وفاق بين معطيات العلوم الإنسانية والمطالب الدينية، من أجل جعلها تتحقق في دائرة القنوات الإيمانية وتشكل وفق مطالبها وتصوراتها الإسلامية. ويردُّ قول بعض العلمانيين: إنَّ المشروع هو "سحب الانتماء أو النسبة الدينية على المعارف الإنسانية تزكية أو نفيًا"، بالتأكد أنَّ للمشروع "مبرراته الإنسانية نظراً لما فعلته المعرفة اللادينية بالإنسان وبالجماعات البشرية؛ من... شقاء نفسي وروحي وعاطفي واجتماعي، رغم ارتفاع منحنيات الإنجاز المادي..". وأنَّ المشروع جاء "لتحقيق التوازن في كفتي الميزان بين القوة والحكمة."^(٣)

(١) المرجع السابق، ص ٧٣٣-٨٣٣.

(٢) على اعتبار أن مقال الباحث هذا يأتي في كتاب للفاروقي بعنوان: "رحابة الإنسانية والإيمان".

(٣) همام، "الإنسانية في مشروع إسلامية المعرفة"، مرجع سابق، ص ٣٣٨-٣٣٩.

ويختتم الباحث دراسته بالقول: "إنَّ إسلامية المعرفة "إطار معرفي ومنهجي ونقدي تأسس على مراجعة جذرية للمعرفة الإنسانية كلها-تراثية أو معاصرة. وبالمقابل فإنَّ مشروع إسلامية المعرفة قادر على تقديم المنهجية الفعالة للفكر الإنساني دون الانشغال بقضايا التوفيق أو التوسط أو الصراع؛ فالإنسانية، بحسب تعبير الدكتور طه العلواني، أحد منظري هذا المشروع، أحوج ما تكون إلى هذه المنهجية المعرفية النابعة من الوحي والوجود معاً، والقادرة على مدِّ الإنسان بحاجته من المعارف التي تجعله قادراً على القيام بمهمة الاستخلاف وأداء الأمانة وتحقيق الشهود الحضاري."^(١)

أما المقالة الثانية فكانت بعنوان: تحولات أطروحة إسلامية المعرفة، قراءة في مساهمة عبد الحميد أبو سليمان،^(٢) وقد تحدث الباحث في هذه المقالة عن نشأة أبو سليمان ودراسته الجامعية، ونشاطاته في إنشاء المؤسسات الفكرية واستقطاب الكفاءات. واستعرض الأفكار الأساسية التي وردت في كتبه ومقالاته، "على محاور التجديد الفكري والمنهجي". و"بناء أطروحة جديدة من منظور إسلامي في العلاقات الدولية وفي العلوم السياسية"، وأنه أضحى من أبرز المنظرين لمشروع إسلامية المعرفة رفقة الفاروقي والعلواني، وأنه "وظل مقتنعاً، بأنَّ الإسلاميه ليست فكراً إسلامياً جزئياً تحريضياً، بل هي رؤية معرفية وكلية، ومنهج متكامل، قادرة على أن تكون أداة دفع، ذاتي وموضوعي، من أجل عطاء حضاري متجدد يقدمه المسلمون لعالم اليوم"، يقوم على "نقل العقل المسلم من الاستغراق في قضايا الفكر الإسلامي إلى التعمق في منظور جديد سيعرف بـ "إسلامية المعرفة" بتأطير نظري يستند إلى الفلسفة والنقد من معادلة تكامل الغيب والشهادة."^(٣)

يرى الباحث أنَّ "أبو سليمان" و"العلوان" كانا يقومان "بدور تطعيم مفهوم إسلامية المعرفة بمقولات يستمدانها من مفكرين مبدعين لم يكن عقل النخبة يومذاك في المعهد،

(١) المرجع السابق ص ٣٥١. يلاحظ أن الباحث لم يضع مراجع أو مصادر لما أورده من بيانات. ويبدو أنَّ ذلك هو المتبع في معظم فصول الكتاب الذي جاءت فيه هذه المقالة.

(٢) همام، محمد. "تحولات أطروحة إسلامية المعرفة، قراءة في مساهمة عبد الحميد أبو سليمان"، دورية نداء، فصلية محكمة تصدر عن مركز نداء للبحوث والدراسات، (مسجل في لبنان) عدد ١٦، ٢٠٢٢م، ص ١٤٩-١٦٦.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٥١.

والمستلب للتيارات الحركية والسياسية قادراً على التفاعل معها والاستمداد منها، لذلك تكفل خريجو الدراسات الإسلامية بالتأليف في مجال إسلامية المعرفة، من دون انفتاح على المعارف الحديثة في العلوم الإنسانية والاجتماعية بما فيها العلوم الفلسفية والإبستمولوجية، مما عرض الأطروحة برمتها للنقد والتشكيك في قيمتها المعرفية. وينقل في هذه المجال ما ذكره أبو القاسم حاج حمد وعبد الجبار الرفاعي عن علاقتها بالمعهد ونقدهما لعمله. ويكرر مقولة محمد نقيب العطاس في أنه هو الذي ابتكر فكرة إسلامية المعرفة، وأنَّ الفاروقي قد انتحلها وأخرجها عن سياقاتها.

والغريب أن يذكر الباحث أن العطاس وحاج حمد يقتربان من تصور المسيري، "ويتقاطع الثلاثة مع العلواني وأبي سليمان من داخل المعهد، ويتعدون جميعاً في النظر إلى إسلامية المعرفة عن التيار الذي ساد وهيمن على الأطروحة في المعهد، وهو تيار تقليدي، ما أوصلها إلى حالة قصوى من التأزم. والأغرب أن يتحدث الباحث عن "نزعة طائفية متخفية" منعت المهتمين بإسلامية المعرفة من التفاعل مع أطروحات الجابري وطه عبد الرحمن، ومع عناوين مثل: "نظرية المعرفة، والميثودولوجيا، والفلسفة، والعرفان، في الفضاء الإسلامي غير العربي خصوصاً في إيران والهند وباكستان وتركيا."^(١)

ويرى الباحث أن أطروحة إسلامية المعرفة كادت أن تتحول إلى مقولة أقرب إلى الإيديولوجيا منها إلى المعرفة، محصورة في داخل أقسام الدراسات الإسلامية، وهؤلاء في نظر الباحث اكتفوا بـ "الانطواء في حدود المعرفة التراثية وخلصاتها التاريخية التي تتكرر.. مغرقة في التبشيرية والدعوة، وغير قادرة على الانخراط في النقاش المعرفي الكوني."^(٢)

وعلى الرغم من الغرابة في بعض الأحكام التي أصدرها الباحث حول تصنيف شخصيات العاملين في مشروع إسلامية المعرفة ممن يعدُّهم منظريه، أو إدارته، أو من المتفاعلين معه بالكتابة والمشاريع البحثية وغيرها، أو في الحكم على الطرق المختلفة في التعبير

(١) المرجع السابق، ص ٥٥١.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٥١.

عن قضية الإصلاح الفكري والتعليمي، أو في الحكم على مشروعية إسلامية المعرفة والحالة التي انتهت إليها المشروع... على الرغم من ذلك كله، فنحن لا ننكر على الباحث أن يصدر أحكامه أو يقبل من غيره أحكامهم. فهذا شأن التنوع والاختلاف في الرأي من جهة، الذي ربما يقع لأسباب موضوعية متعددة، ليس من بينها سوء ظن الناس ببعضهم، فمن هذه الأسباب على سبيل المثال:

- التفاوت في الاطلاع على المعلومات التي يعتمد عليها كل طرف من أصحاب الآراء المختلفة.
- التفاوت في مدى رغبة كل فرد من المهتمين بالقضية الواحدة في العمل في ظل مؤسسات لكل منها ظروفها ومرجعياتها ومحددات عملها.
- خبرة التعامل الشخصي للفرد مع الآخرين وما يطلع عليه كل فرد من خصوصياتهم الفكرية والشخصية؛ فالاتفاق في الأفكار وحده لا يكفي للعمل ضمن فريق.
- اختلاف مصالح الأفراد وارتباطاتهم وولاءاتهم، في ظل عوامل الإغراء والتهديد التي يشهدها عالمنا المعاصر.

ومن حقَّ القارئ أن يتساءل عن اختلاف الأحكام التي أصدرها الباحث في المقالة الثانية عن أحكامه في المقالة الأولى، وما إذا كان هذا الاختلاف يتصل بتغيّر حصل في الممارسات التي جرت تحت عنوان مشروع إسلامية المعرفة نفسه خلال السنوات العشر التي تفصل بين تاريخ نشر المقاليتين، أو يعود إلى مزيد من اطلاع الكاتب على ما له صلة بالموضوع، بما في ذلك تأثره بأحكام غيره ممن كتبوا عنه، أو كان هذا الاختلاف نتيجة تطور في الخبرة والعلاقة من الشخصيات والمؤسسات ذات الصلة بالموضوع.

١٧ - إسلامية المعرفة: رؤية توحيدية كونية:

ثمّة جهود مقدّرة جرت في السودان على المستوى الرسمي، تحت عنوان التأسيس الإسلامي، وعلى المستوى الأكاديمي تحت عنوان إسلام المعرفة، لكن ما كتبه أبو القاسم حاج حمد عن إسلامية المعرفة لم تكن له صلة مباشرة بتلك الجهود. وعلى الرغم من التنويه

الملحوظ بجهود حاج حمد ولا سيما في بلدان الشمال الإفريقي، فإن خلفيته الفكرية ومواقفه السياسية، والمعرفة الشخصية به عن قرب، لم تسمح - كما يبدو - بالتعامل الجاد مع أفكاره من الناحية العملية. ونكتفي بالإشارة إلى بعض مضامين كتابه الذي اختار أن يضمن مصطلح إسلامية المعرفة في عنوانه.^(١)

والكتاب هو مجموعة من المقالات والتقارير والمقترحات ونصوص بعض المحاضرات التي كتبت لأغراض مختلفة؛ يشهد لها التكرار الملحوظ في مضامين فصول الكتاب الستة فضلاً عما ورد في المقدمة الطويلة (٦٢ صفحة)، التي تعد ملخصاً للكتاب. وقد جاءت عناوين فصول الكتاب كما يأتي: إسلامية المعرفة: الرؤية الكونية التوحيدية، إسلامية المعرفة: المفاهيم والقضايا الكونية، إسلامية المعرفة ولماذا القرآن دون الكتب الأخرى، مداخل لقراءة تفكيكية في النسق التاريخي لإنتاج التراث الديني بشرياً، العالمية والتعددية والآخر وشرعة السيف، ضرورات معهد الدراسات العليا للمناهج والحضارات والتنسيق الجامعي. الخاتمة بعنوان: الغايات العلمية والموضوعية من إسلامية المعرفة. وفي تفاصيل الكتاب يأتي المؤلف على كثير من الاجتهادات والتفسيرات الخاصة لبعض موضوعات القرآن الكريم، وقضايا التاريخ الإسلامي والعالمي، وقضايا النظام العالمي المعاصر.

والمؤلف يتحدث بألم من عدم وجود من يدعمه في إنشاء عمل مؤسسي خاص لتطبيق أفكاره. ويتحدث عن إخفاقه في الاستمرار في نشر مجلته "الاتجاه"، ودار النشر التي أسسها "الدينونة" لمواجهة الأصولية وفقهاء السلطة معاً؛ ذلك أن الجهات التي كانت تمد جسورها إليه، لها شروطها، "فالأنظمة التي طرقت أبوابها وبإلحاح وصبر لم تكن تمنع في مواجهة الأصولية، لكنها تريدها مواجهة على قياساتها هي."^(٢) وتحت عنوان "الإخفاقات المرة" يقول: "لم أستطع تحقيق، ولا النسبة الضئيلة من النجاحات التي افترضتها؛ فجدار الواقع

(١) حاج حمد، أبو القاسم. إستمولوجيات المعرفة الكونية: إسلامية المعرفة والمنهج، بيروت وبغداد: دار الهادي ومركز دراسات فلسفة الدين، ط ١، ٢٠٠٤م. (٤١٥ صفحة)

(٢) المرجع السابق، ص ٢٤.

سميك للغاية، ويرتفع كالجبال المنيعه، سواءً كان من الأصوليين أو الفكر الديني التقليدي التراثي السائد.^(١)

ويتحدث عن علاقته بالمعهد العالمي للفكر الإسلامي فيقول: "لم تكن أفكارني في موضع الإجماع ولو النسبي بالنسبة للقائمين عليه، باستثناء الأستاذ الدكتور طه جابر العلواني، الذي تخلى عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي - بحمد الله."^(٢) ويذكر أنه كان ضمن فئة المستشارين في المعهد من ١٩٩٥-١٩٨٩م. ويشهد كاتب هذه السطور أن المؤلف كان يحضر اجتماعات المستشارين ومعظم المؤتمرات والندوات التي عقدها المعهد في تلك الحقبة.

يتحدث المؤلف عن فكرته عن التجديد في الفكر الإسلامي الذي سعى لتحقيقه، ويسميه "التجديد النوعي"، ولكنه يحكم على نتيجة سعيه بالفشل، لفقدانه ما كان يريه من شروط "التواصل"، و"المؤسسية"، و"الجماعية"، وهذا ما لم أستطع تحقيقه، رجوعاً للأسباب التي ذكرتها، وذلك عهد الحصار. ويتحدث عن ثلاثة مواقف من (الاستغاثه)، في أعوام ١٩٨٩م، و١٩٩٣م، و٢٠٠٢م، التي كان يوجهها لبعض أصدقائه لتحقيق المؤسسة والجماعية، وكانت النتيجة هي الإخفاق.^(٣)

أما إسلامية المعرفة فهي عند المؤلف "رؤية كونية توحيدية" لا بدّ لظرحها من شرطين: "الشرط الأول: أن تجد العلوم التجريبية حلاً لإشكالياتها البحثية والتطبيقية، في تشخيصها لكافة الظواهر الطبيعية والإنسانية لدى إسلامية المعرفة، بمعنى أن تضيف إليها إسلامية المعرفة فرضيات جديدة، قابلةً لحل إشكاليات البحث العلمي التطبيقي... وبالتالي الوصول إلى نتائج منهجية متقدمة... والشرط الثاني: أن تبرهن إسلامية المعرفة بالنسبة

(١) المرجع السابق، ص ٧٢.

(٢) ليس صحيحاً أن الدكتور طه العلواني تخلى عن المعهد، فقد بقي - بحمد الله - مع أصحابه المؤسسين إلى يوم وفاته. وبقي المعهد ينشر أعماله في حياته وبعد وفاته. صحيح أن الدكتور طه كان يترفق بالمؤلف ويتألفه لأسباب لا تتعلق بأفكاره، وإنما لأسباب أخرى يعرفها القائمون على المعهد. ومع ذلك فإن كلاً من الرجلين: طه العلواني، وأبو القاسم حاج حمد، كان معجباً بجوانب من فكر الآخر، ويتحفظ على جوانب أخرى.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٨-٣٠.

لكافة الديانات الأخرى أنّها وحدها من دونهم تملك كتاب الوحي المحكم والمطلق والغير قابل للتحريف والتزييف.^(١)

ثم يتحدث المؤلف عن إشكاليتين لا بد لإسلامية المعرفة أن تحسم أمرهما مع العلم التطبيقي المعاصر، ومع الأديان الأخرى، وحتى تتمكن من ذلك "فعلينا أن نركز على معطين: الأول: أنّ الإسلام نفسه "عالمي التوجه، ولا يقتصر على مخاطبة الذات المسلمة، ضمن خصوصيتها التراثية وجغرافيتها البشرية... والثاني أنّ إسلامية المعرفة تطرح نفسها كبديل منهجي في حقل العلوم الطبيعية والإنسانية، وهذا البديل لا يمكن أن يكون خصوصياً، بل عالمياً، وما من منهج بديل (غير هذا المنهج) يستوعب ثم يتجاوز المناهج العالمية الأخرى... إذن فعالمية البديل المنهجي وعالمية الخطاب الإسلامي صنوان، فهي -أي إسلامية المعرفة- منهجية بديلة على مستوى العالم كله كمقدمة لظهور الهدى، ودين الحق."^(٢)

ثم يعيد المؤلف صياغة فكرته على إسلامية المعرفة فيقول: "فإسلامية المعرفة هي التعبير المرادف للرؤية الفلسفية "التوحيدية الكونية"، في مقابل الرؤية "اللاهوتية" الدينية، وكذلك "الوضعية العدمية"؛ إنّها فلسفة وجود مطلق تجمع بين جدل الغيب الإلهي استنباطاً من القرآن، وجدل الإنسان المطلق بذاته واللامتناهي النزوع، وجدل الطبيعة بمنطق علمي تحليلي ابستمولوجي، يعتمد على التفكيك والتركيب معاً. فجدلية الغيب والإنسان والطبيعة تشكل قاعدة الرؤية الفلسفة التوحيدية الكونية ومنهجها في النظر؛ وذلك بالجمع بين قراءتي الوحي الكتابي، والوجود الكوني، وما بينهما، والقارئ لهما هو الإنسان."^(٣)

وفي نقده لما تم تحت عنوان إسلامية المعرفة، فإنّه يشير إلى ما يسميه "اتساع الخلط" ويعني به الخلط بين التأصيل والأسلمة، مشيراً إلى الممارسات التي تمت في السعودية والسودان تحت عنوان التأصيل. ويتحدث كذلك عن هذا الخلط التي تم في الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا. ثم يقول: "إنّ الكثير من الكتابات تحت مسمى أسلمة المعرفة أو إسلامية المعرفة

(١) المرجع السابق، ص ٤٧-٤٨. (هكذا في الأصل)

(٢) المرجع السابق، ص ٤٨-٤٩.

(٣) المرجع السابق، ص ٥٢.

يتناقض تماماً مع أسلمة المعرفة بالحيثيات الإستمولوجية التي أوضحناها في التفاعل بين الجدليات الثلاث". فإذا أراد ناقد ما هدم هذا العلم الناشئ يكتفي فقط الاستشهاد بهذه الدراسات، التي يصدر بعضها تحت سلسلة "إسلامية المعرفة".^(١)

وفي المجمل فإن "أبو القاسم حاج حمد" لم يجر التعامل معه بجديّة مناسبة والاستفادة من أفكاره على نطاق واسع، كما أشرنا إلى ذلك من قبل، لعدد من الأسباب، ربما يكون منها:

• الانطباع المسبق الذي تكون عنه نتيجة لما كان معروفاً عن خلفيته الفكرية ومواقفه السياسية

• الجدة والغرابة في بعض الاجتهادات التي قدمها في التفسير، وقضايا التاريخ، مما يعده القراء نموذجاً لإسلامية المعرفة التي يريدّها المؤلف.

• فهمه الخاص لقضية العلمانية وتطبيقاتها السياسية والاجتماعية، وتنويهه بكثير من أسماء من عرفوا في المجال الفكري من الشخصيات العلمانية المتطرفة.

• لغته الفلسفية ومصطلحاته التي لم يعتد عليها جمهور المعنيين بالفكر الإسلامي.

والحقيقة أن النقد الذي يوجهه المؤلف وغيره، مما ينشره المعهد العالمي للفكر الإسلامي، يصدر كذلك عن المعهد نفسه. فجلُّ الكتابات التي تمت حتى الآن تقصر عن الطموح الذي سعى إليه المعهد وغيره من المؤمنين بمشروع إسلامية المعرفة. وما يتم نشره بعناوينه لا يخلو من شيء من الفائدة، والأمل أن تؤدّي التراكمات التي تحدث من مجمل الكتابات، والتجربة التي يكتسبها الباحثون إلى التقدم في الإنتاج المعرفي التجديدي النوعي.

١٨ - إسلامية المعرفة أيديولوجيا وليس معرفة:

ومن العراق نختار الإشارة إلى بعض ما كتبه عبد الجبار الرفاعي عن مشروع إسلامية المعرفة وبرامج المشروع في المعهد العالمي للفكر الإسلامي. ونحن هنا لا نعطي تقويماً لشخصية من نختار الحديث عن كتاباته، ونفضل عدم التطرق لخبرة التعاون التي مارسها

(١) المرجع السابق ص ٧٤-٨٠.

المعهد مع أي شخصية تتفق أو تختلف مع المعهد في رؤيتها لإسلامية المعرفة. ونكتفي في حالة الشيخ الرفاعي بالإشارة إلى بعض مضامين كتاباته.

اخترنا عنوان هذه الفقرة في الحديث عن الرفاعي لأنها دالة بصيغتها على مضمونها الذي يعبر عن موقف المؤلف من إسلامية المعرفة. فهذا العنوان هو عنوان الفصل السابع من كتابه الموسوم: "الدين والنزعة الإنسانية".^(١)

وفي كتاب آخر للمؤلف يقول: أنه مرّت في حياته سنوات كان يبحث فيها عن هوية دينية للعلم وإسلامية المعرفة، لكنّه كان فيها "يطارد سراياً يحسبه ماءً"، وأخيراً اقتنع أنّ "الحقيقة في كلّ من العلم والفن والدين تكون على شاكلة كلّ منها، وذلك ما قادني للعمل على أنسنة الإسلاميات لا أسلمة الإنسانيات... وأعلّنتُ بصراحة أنّي لا أتق بمعرفة لا يعرف الدين فيها حدوده".^(٢)

وينعكس موقفه من مسألة هوية المعرفة على حكمه على فكرة إسلامية المعرفة، ضمن مشروع المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فالمؤلف يرفض إعطاء هوية دينية للمعرفة. فيقول: "إن أكثر دعاة البحث عن هوية دينية للعلوم والمعارف الحديثة في بلادنا هم ممن تأثرت مواقفهم بفكرة "جاهلية هذه العلوم والمعارف، بوعي وبلا وعيٍ منهم". وتعد جماعة "إسلامية المعرفة" أبرز مصداق لذلك في المجال العربي الإسلامي. لذلك كانت دعوتهم تجد تبريرها في التشديد على غواية العلوم والمعارف الحديثة وضلالها".^(٣)

ونحن نرى أن المؤلف يجانب الصواب في هذا الحكم، حين يستنكر حقاً من يسعى إلى تقويم العلوم والمعارف الحديثة ليحسن التعامل معها. وإن كنا نعرف - كما يعرف المؤلف -

(١) الرفاعي، عبد الجبار. الدين والنزعة الإنسانية، بيروت وبغداد: دار التنوير ومركز دراسات فلسفة الدين، ط٣، ١٨، ٢٠٢٠م، (٣٠٤ صفحات) الفصل السابع بعنوان: إسلامية المعرفة أيديولوجيا وليس معرفة: ص ١٥٥-١٧٠.

(٢) الرفاعي، عبد الجبار. الدين والاغتراب الميتافيزيقي، بيروت وبغداد: دار التنوير ومركز دراسات فلسفة الدين، ط٢، ١٩، ٢٠٢٠م، ص ١٣٢-١٣٦.

(٣) المرجع السابق، ص ١٣٥-١٣٦.

أنَّ ثمة من تحدث على إسلامية المعرفة ضمن مشروع سموه "التأصيل الإسلامي للمعرفة" يتضمن استبعاد أي معرفة حديثة والبدء بإنتاج معرفة جديدة من القرآن الكريم والسنة النبوية، ثم ما لبث أن انتهى إلى الفشل وتوقفت لجأته.

ويلفت النظرَ حديث المؤلف عن شيء من منهجه في كتابه "الدين والنزعة الإنسانية"، فيؤكد في مقدمة الطبعة الأولى من الكتاب "أن هاجسه فيما يكتب هو إثارة الأسئلة، وتكرار طرحها."^(١) ثم يكرر هذا المعنى في مقدمة الطبعة الثانية، فيقول: "ولا يعد هذا الكتاب بأجوبة، وإنما يهتم بطرح الأسئلة."^(٢) نقول: "يلفت النظر"، لأنَّ القارئ يجد أنَّ المؤلف يقدم رؤيته الخاصة وأفكاره الواضحة، وإجاباته المحددة عن أسئلة حتى دون طرحها. وأكثر مادة الكتاب مقرراتٌ واضحة. يعبر عنها في مقدمة الطبعة الثالثة من الكتاب فيقول "شرحت رأيي في... وإني ضد..."، و"أنا لست..."، و"أن... وأن... وأن..."^(٣)

ويحكم على "الخطابات وأثرها في...، وعلى "الجماعات ودورها في..."، ويذكر أسماء شخصيات معينة ليقول: "إنها حررت..."، وشخصيات أخرى أنها "وضعت... وجعلت... وأهدرت...". وتتكرر مثل هذه الأحكام والتقريرات في كل فصول الكتاب.

ثم إنَّ من بين الفصول مادة مقابلة في إحدى الصحف اليومية مع محاور طرح عليه أسئلة فأجاب عنها إجابات كلها مقررات وأحكام. وحتى حين يطرح المؤلف سؤالاً فإنَّه يقدِّم له بما يراه ضرورياً، ثم يجيب عن السؤال بصورة مقررات تفصيلية. وحين يتحدث عن شخصيات معينة مثل: علي شريعتي، وحسن حنفي، فإنه يتحدث حديث الخبير المطلع على الكتابات وعلى ما وراء الكتابات من خلفيات. وحين يتحدث عن بعض مفاصل التاريخ الإسلامي، فإنَّه يقرِّر أنَّ على الكاتب أن يكشف عما تضمنه تاريخ الفتوحات من مظالم.^(٤)

(١) الرفاعي، الدين والنزعة الإنسانية، مرجع سابق ص ١٨.

(٢) المرجع السابق، ص ١٤.

(٣) المرجع السابق ص ٦-٧.

(٤) المرجع السابق ص ٨٨.

ثم نجد في نهاية بعض المعالجات قوله: "وهكذا نخلص إلى أن...."^(١) ونحن هنا لا ننكر حق المؤلف في إصدار أحكامه ووضع تقريراته، لكننا نتساءل عن مبرر تأكيده بأنه يكتفي بطرح أسئلة ولا يعد بتقديم إجابات!

أما عنوان الفصل المذكور الذي جاء بصيغة: "إسلامية المعرفة أيديولوجيا وليس معرفة"، فإن أصله كما يقرر المؤلف هو ورقة قدمها في أحد اجتماعات المجلس العلمي الاستشاري للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، وشجعه أحد رجال المعهد على تحريرها ونشرها. ونجد في مادة الفصل عناوين فرعية منها: المعرفة في التفكير الفلسفي، والمعرفة عند الإسلاميين قديماً وحديثاً، والتحيز والتمركز في المعرفة، وإسلامية المعرفة قضية فلسفية من دون مضمون فلسفي. وفي تفاصيل ذلك الفصل ينتقد المؤلف "التعاطي النقدي مع المعرفة الحديثة والذي أضحى موقفاً هجائياً، يتوارى خلفه موقف تبجيلي يغيب فيه النقد إزاء التراث."

ولا شك في أنه محق في نقده، وأنه في هذا يلتقي تماماً مع النقد الذي يوجهه المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الذي أكدت كتاباته "ضرورة استيعاب المعارف الحديثة" بوصفها ركناً أساسياً في برنامج إسلامية المعرفة، فهي -في النهاية- المعرفة المراد التعامل معها في هذا البرنامج.

ويلتقي كذلك مع المعهد في ضرورة نقد التراث، فالمشكلة الأساسية التي انطلق منها مشروع إسلامية المعرفة هي تشخيص أزمة الأمة بأنها أزمة فكرية، يظهر فيها عجز المعرفة التراثية عن تحقيق نهوضها الحضاري المعاصر، وعجز المنهجية الإسلامية التقليدية عن التعامل مع المعرفة الحديثة. ومن ثم ضرورة تطوير منهجية جديدة تقوم على دراسة التراث وفهمه واستيعابه استيعاباً نقدياً، وفي الوقت نفسه دراسة المعرفة الحديثة في تخصصاتها الدقيقة وفهم مرجعياتها ومنهجياتها الفكرية والفلسفية واستيعابها استيعاباً نقدياً -كذلك. فليس ثمة قضية يجري التعامل معها إلا بالبداية باستيعاب المعرفة المتاحة، وتوظيف المنهجيات المتاحة كذلك.

(١) المرجع السابق، ص ١٠٩.

ومع ذلك فإنَّ رؤية المعهد لإسلامية المعرفة التي يسعى إليها لن تصل بالمعرفة إلى "الوثوقية والإطلاق" التي "تنتج تهاافتاً في منطلقاته" كما هو ظنُّ الرفاعي في هذه الإسلامية،^(١) وإنما ستبقى جهداً بشرياً مثل أي جهد بشري يلحقه الصواب والخطأ، وتخضع لعملية الاجتهاد في المراجعة التصويب، كشأن أية معرفة بشرية.

ومع الاتفاق مع الرفاعي على أن قضية إسلامية المعرفة في الأساس هي قضية فلسفية، وأنَّ صياغتها في الأساس كانت من فيلسوف يدرك البعد الفلسفي وخلفياته النظرية في التاريخ والواقع، لكنَّ مهمته هي عدم الاكتفاء بالتنظير الفلسفي، وإنَّما كانت مهمته مهمة المصلح الذي ينزل بالمعرفة إلى الواقع، ولا سيما واقع التعليم ومضامينه المعرفية وطريقة تقديمها، فهذا الواقع التعليمي ومضامينه المعرفية الحالية هو الذي يكرس التخلف في واقع الأمة.

أما مقولة "إسلامية المعرفة هي أيديولوجيا وليست معرفة" عند الرفاعي فهي تهمة يكررها عادة من يريد الحكم على جهة معينة؛ لأنَّها تتبنَّى أفكاراً معينة تحاول الالتزام بها والانطلاق منها في رؤيتها لغيرها، بصورة تصبح هذه الأفكار سجناً فكرياً لا يسمح لمن يكون داخله بالتفاعل مع أفكار أخرى. ولكن تلك ليست حالة مشروع إسلامية المعرفة في المعهد العالمي للفكر الإسلامي الذي يكرر رواده أنه مشروع مفتوح للاجتهاد والتطوير، ولا يخشى من عرض اجتهادات مخالفة، وأن صياغتها الأولى تعرضت إلى إعادة النظر في مراحل مختلفة ولا تزال، واستوعب المشروع كثيراً من أصحاب الأفكار الأخرى في تعامل يتصف بالجدية والإخلاص. ثم إنَّ مادة الفصل الذي جاء في عنوانه ما ينكر وصف المعرفة في مشروع إسلامية المعرفة، قد عرضت في اجتماع للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، أمام جمهور من رواده ومستشاريه.

ويلتقي الرفاعي في رؤيته لحالة مشروع إسلامية المعرفة، وأداء المعهد العالمي للفكر الإسلامي مع الحاج حمد، ومعها غيرهما ممن ينقل عنهما؛ أي عن الرفاعي وحاج حمد، في التمييز بين رجال المعهد، ويكرران إبراز شخصية الشيخ طه العلواني بأنه الوحيد الذي

(١) الرفاعي، الدين والنزعة الإنسانية مرجع سابق، ص ١٦٥.

يستوعب أفكار الرفاعي وأفكار حاج حمد، بينما يقف الآخرون موقف المعارضة لهذه الأفكار. ويكرران ما سمعاه من الشيخ طه من النقد الذي كان يوجهه لنوعية الإنتاج العلمي والفكري الذي يتم تحت عنوان إسلامية المعرفة، فقد كان يوجهه حتى في أثناء رئاسته للمعهد، مع العلم بأن هذا النقد نفسه يوجهه غيره في إدارة المعهد وكوادره، ولا يزالون يكررونه؛ بسبب عدم ارتقائه إلى المستوى الذي يطمح إليه مشروع المعهد في تحقيق إسلامية المعرفة والتكامل المعرفي، مثله في ذلك مثل الطموح الذي يعبر عنها دعاة التجديد ومؤسساته وحركاته، في القديم والحديث؛ فهو على الدوام طموح إلى مستوى أفضل مما يتحقق في الواقع.

لكن الرفاعي يذهب أبعد من ذلك ليدعي أن الشيخ طه تعرض للإزاحة بالتدرج عن قيادة المعهد، حتى أمسى منياً في القاهرة في العقد الأخير من حياته.^(١) وهو يعلم أن سبب خروجه من الولايات المتحدة رغم أن الجنسية الوحيدة التي يحملها هي الجنسية الأمريكية هو السبب نفسه الذي أدى إلى خروج العلواني، والآخريين من قيادات المعهد بمن فيهم عبد الحميد أبو سليمان، وأحمد توتونجي، وغيرهما، وهو المضايقات التي كانوا يتعرضون لها بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر عام ٢٠٠١م.

ثانياً: كتابات عن تطبيقات إسلامية المعرفة في التعليم

وإذا كانت كتابات مشروع إسلامية المعرفة المبكرة تنطلق من تشخيص حال الأمة الإسلامية، بصورة عامة، وقد كان الجزء الأهم من التشخيص هو سيادة واقع الازدواجية في نظام التعليم السائد في معظم مجتمعات العالم الإسلامي، فإن من المتوقع أن يحاول المشروع تحديد ما يراه من علاج لهذه الحالة. وقد لاحظ المشروع وجود نوع من التعليم الإسلامي الموروث، يمارس منهجية تقليدية تعجز عن تزويد الأمة بمتطلبات النهوض الحضاري المعاصر، يقوم إلى جانبه نظام تعليم رسمي مستورد من الغرب يطبق في مؤسسات

(١) والجدير بالذكر أن اختيار القاهرة، كان لسبب واضح، ففيها بيته وبيت زوجته الوحيد خارج أمريكا، ويقع هذا البيت في المبنى الذي يشغل مكتب المعهد العالمي للفكر الإسلامي في القاهرة أحد طوابقه، وكاتب هذه السطور يشهد أن التواصل الفكري والعلمي والشخصي بين العلواني والمعهد، لم ينقطع حتى يوم وفاته رحمه الله.

التعليم الحديثة، ويقود إلى التغريب والاستلاب الفكري والثقافي والتشويه الكبير للهوية الإسلامية. وكان العلاج الذي دعا مشروع إسلامية المعرفة إليه، تطوير نظام تعليمي يجمع فضائل النظامين ويتجنب مساوئهما. ولذلك فإنَّ ما تضمنته الكتابات السابقة التي تخصص بمشروع إسلامية المعرفة بصورة عامة هو نظر إلى تطبيقات هذا المشروع في المجال التربوي والتعليمي. ومع ذلك فإنَّ بعض كتابات "الآخرين" اهتمت بالجهود التطبيقية من المشروع في مجال البرامج والمناهج والمؤسسات التعليمية التي احتضنت أفكار المشروع.

وكان من هذه الكتابات أطروحة دكتوراة في جامعة تورنتو الكندية، تناولت أثر جهود المعهد العالمي للفكر الإسلامي في نشأة المدارس الإسلامية في أمريكا الشمالية، وتطوير أهدافها وبرامجها.^(١)

وكان منها أطروحة دكتوراة في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، للنظر في "الإنتاج الفكري التربوي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي". حتى تاريخ إعداد تلك الأطروحة، عام ١٩٩٥م.^(٢) ونظرت أطروحة جامعية أخرى في جامعة أم القرى بمكة المكرمة، في جهود المعهد العالمي للفكر الإسلامي في مجال إسلامية المعرفة. ونظراً لأنَّ تخصص الباحث في التربية الإسلامية، وأنَّ الأطروحة قدمت في قسم التربية الإسلامية وبإشراف أساتذة من هذا القسم وأولى الباحث الجانب التعليمي والتربوي الاهتمام الرئيسي.^(٣)

وفي أطروحة دكتوراة في جامعة المنصورة في مصر، نظرت الباحثة في الممارسات التعليمية لعدد من المؤسسات التعليمية الجامعية والمدرسية التي احتضنت برامج ومناهج مدرسة

(1) Memonm Nadeem Ahmed. *From Protest to Praxis: A History of Islamic Schools in North America*, A thesis submitted in conformity with the requirements for the degree of Doctor of Philosophy Department of Theory and Policy Studies Ontario Institute for Studies in Education University of Toronto, Canada, 2009. (366 pages)

(٢) الحميدي، حصة عبد الكريم. "الإنتاج الفكري التربوي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي في واشنطن من عام ١٤٠٢-١٤٣٥ (تحليل محتوي)", أطروحة دكتوراه في التربية الإسلامية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، العالم الجامعي (١٤٣٧هـ/١٤٣٨م)، ٢٦٧ صفحة.

(٣) البركاتي، جميل شرف عبدالله. "جهود المعهد العالمي للفكر الإسلامي في مجال إسلامية المعرفة"، رسالة ماجستير في التربية الإسلامية، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، (١٤١٦هـ/١٩٩٥م).

إسلامية المعرفة في عدد من البلدان، منها ماليزيا والسودان والولايات المتحدة الأمريكية، واقتاحت الباحثة في ضوء تجارب هذه المؤسسات تصوراً لنظام تربوي توحيدي يستغني عن حالة ازدواجية نظامي التعليم: الإسلامي التقليدي والغربي الحديث.^(١)

ونشرت باحثة إيطالية من المعهد الإيطالي للدراسات الإسلامية، مقالة في مجلة أمريكية، تتساءل فيها عن المواصفات التي تجعل التعليم إسلامياً، في ضوء الإصلاح التربوي الذي يدعو إليه مشروع إسلامية المعرفة، عن طريق مقارنة بين ما عدته أهم أنموذجين للتربية الإسلامية المعاصرة، وهما نموذج العطاس، ونموذج الفاروقي.^(٢)

وأجرى ثلاثة من أساتذة كلية التربية في الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا، دراسة حول النجاحات والإخفاقات الخاصة بمشروع إسلامية المعرفة في التطبيقات التربوية، وذلك في حالة هذه التطبيقات التي تمت في الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا.^(٣) ونظر أربعة باحثين من أربع جامعات ماليزية في فلسفة التعليم التي يتبناها مشروع إسلامية المعرفة، ونشرت دراستهم في مجلة إندونيسية، بعنوان "الأفكار الأساسية للفاروقي وفلسفته في التعليم من خلال مشروعه في أسلمة المعرفة".^(٤)

ولا تخلو الكتابات التي تعرضت للرؤية التربوية في مشروع إسلامية المعرفة من نقد ونقض لهذه الرؤية لأنها لا تستند إلى خبرات التراث الإسلامي ولا سيما "كتابات تعليم

(١) أبو شبانة، أساء محمد. الجهود التربوية للمعهد العالمي للفكر الإسلامي بين النظرية والتطبيق. القاهرة: دار الفكر العربي، ٢٠٢٠م. (٣٩٦ صفحة).

(2) Bocca-Aldaqre, Francesca. How Can Education Be Islamic? Al-Attas and Al-Farūqī's Frame works in Contemporary Debate, *Journal of Education and Human Development*, (Published by American Research Institute for Policy Development, December 2019, Vol. 8, No. 4, pp. 1-7. DOI: 10.15640/jehd.v8n4a1

(3) Abdallah, Ssekamanya Siraje; Hussien, Suhailah and Hisham, Nik A. Hisham. The Experience of Islamization of Knowledge at the International Islamic University Malaysia: successes and challenges. In: *New Intellectual Horizons in Education*. IIUM Press, Gombak, (2011) pp. 91-110.

(4) Rahman, Tasnim; et. al. "Al-Faruqi's Fundamental Ideas and Philosophy of Education, *Dinamika Ilmu*", *Journal of Education*, published at the State Islamic University Sultan Aji Muhammad Idris Samarinda, Indonesia vol. 15m No. 2, 2015, p. 235-248.

الصبيان"، ومن ذلك ما نشره باحث مصري في مجلة ماليزية، بعنوان: "العملية التعليمية في ضوء المقاصد الشرعية: نقد وتحليل لكتاب أسلمة المعرفة للفاروقي".^(١) يتحدث فيها الباحث عن عجز التغييرات التعليمية المعاصرة في العالم الإسلامي عن تحقيق نهضة الأمة الإسلامية، بسبب نظام التعليم، ومع أن الباحث يتفق مع الفاروقي في ضرورة إعادة النظر في النظام التعليمي السائد وإصلاحه ليكون أساس التغيير والنهوض الحضاري، لكنه يرى ضرورة اعتماد نظام التعليم الإسلامي في منهجيته التقليدية، وما تحدث عنه خبرات التعليم في التراث الإسلامي،^(٢) دون أن يلتفت إلى النقد الذي وجهه الفاروقي لهذا النظام وعجزه عن تحقيق إصلاح حقيقي في الواقع المعاصر.

وتخصصت إحدى الدراسات في تقييم تجربة عملية في الإصلاح والتجديد في المناهج التعليمية الجامعية، نشرت ضمن كتاب من تأليف جماعي بعنوان "نحو إعادة بناء الدراسات الإسلامية" وكانت الدراسة بعنوان: "قضايا تدريس الإسلام في الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا: تأملات وتوصيات عملية في إصلاح مناهج العلوم الإسلامية والإنسانية".^(٣)

وعندما يتم الحديث عن إصلاح التعليم المعاصر في الرؤية الإسلامية، تجري الإشارة في كثير من الأحيان إلى مداورات المؤتمر العالمي الأول للتعليم الإسلامي الذي عقد في مكة المكرمة عام ١٩٧٧م، وقد تمت الإشارة إليه في كثير من الأعمال التي تناولت نشأة المعهد العالمي للفكر الإسلامي.^(٤) كما تجري الإشارة إلى تجربة الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا

(١) عبد الله، عرفان عبد الدايم. "العملية التعليمية في ضوء المقاصد الشرعية: نقد وتحليل لكتاب أسلمة المعرفة للفاروقي"، مجلة العلوم الإسلامية الدولية، جامعة المدينة العالمية ماليزيا، مجلد ٢، عدد ١، مارس ٢٠١٨، ص ٨٥-١١٢.

(٢) المرجع السابق، ص ١٠٢-١٠٨.

(٣) الزين، إبراهيم. "قضايا تدريس الإسلام في الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا: تأملات وتوصيات عملية في إصلاح مناهج العلوم الإسلامية والإنسانية"، في: نحو إعادة بناء الدراسات الإسلامية، تحرير: رضوان السيد وساري حنفي وبلال الأرفه لي، بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، (١٤٤١هـ/٢٠١٩م)، ص ٣١٥-٣٤٥.

(٤) يقول الباحثان مراد العبادي وعزيز البطوي عن مؤتمر مكة: "وكان إلى جانب الفاروقي في هذا اللقاء شخصية بارزة أخرى من شخصيات مشروع الأسلمة في المستقبل، وهو أبو سليمان. وقد أخذ الاثنان التوصيات الرئيسية لمؤتمر =

بوصفها كانت مختبراً لتطبيق مشروع إسلامية المعرفة في هذه الجامعة. وفي هذا المجال جاء بحث عبد الرحمن النقيب عن مفهوم التكامل المعرفي بصفته أداة لإصلاح التعليم الجامعي.^(١) ونشر أستاذ جامعي مغربي بحثاً حول إصلاح التعليم الديني في الفكر الإسلامي المعاصر، وجعل من خبرة مشروع إسلامية المعرفة دراسة حالة، وتوصل فيه إلى أن "رؤية مدرسة إسلامية المعرفة لإصلاح التعليم الديني رؤية متكاملة، جمعت بين البعد النظري والبعد العملي، وكانت (هذه الخبرة) استجابة لأسئلة معرفية ومنهجية أكثر منها لإكراهات سياسية وظرفية. غير أن ما يلاحظ على هذه الرؤية أنّها تتفاوت في منهج تناولها عند منظري المدرسة، كما أنّها متناثرة في كتاباتهم، ولم تجمع بعد في كتاب مخصوص حول الموضوع، يسهل على الباحثين استجلاء النظر فيه."^(٢) وفي الجانب العملي من تجربة هذه المدرسة ناقش الباحث النموذج البديل للتعليم الديني كما جرى تطبيقه في كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية في الجامعة الإسلامية العالمية.

ويلاحظ أن تجربة الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا تحديداً قد خضعت لعدد من الدراسات التفصيلية، ولا سيما في البرامج التدريسية التي طبقتها كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية. وقد شارك في عملية تقويم هذه التجربة أساتذة من الكلية نفسها، وطلبة من تخرجوا فيها، وغيرهم ممن درسوا التجربة من خارجها.

=عام ١٩٧٧م وترجمها إلى خطوات عملية، مما أدّى إلى تأسيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي في عام ١٩٨١م في الولايات المتحدة. انظر:

- Laabdi, Mourad. & Elbittoui, Aziz. "From Aslamat al-Ma'rifa to al-Takamul al-Ma'rifi: A Study of the Shift from Islamization to Integration of Knowledge". *Religions* 2024, 15(3), 342. <https://doi.org/10.3390/rel15030342>

(١) النقيب، عبد الرحمن. "التكامل المعرفي كأداة لإصلاح التعليم الجامعي: كليات التربية نموذجاً"، بحوث المؤتمر القومي السنوي الحادي عشر بعنوان: التعليم الجامعي العربي... آفاق الإصلاح والتطوير، القاهرة: جامعة عين شمس / مركز تطوير التعليم الجامعي ومركز الدراسات المعرفية، ٢٠٠٤م، ج١، ص٢٢٦-٢٥٦.

(٢) المتقي، عبد العلي. "إصلاح التعليم الديني في الفكر الإسلامي المعاصر، مقارنة في مشروع مدرسة إسلامية المعرفة"، مقال منشور على منصة academia.edu. انظر الرابط المختصر:

- <https://shorturl.at/bcrAG>

ثالثاً: كتابات تختص بمنهجية التكامل المعرفي

تأسس مشروع إسلامية المعرفة على فكرة تقويم المعرفة البشرية المعاصرة في ميادينها المختلفة، ولا سيما في العلوم الاجتماعية والإنسانية، في الرؤية التوحيدية الإسلامية، التي جاء الوحي الإلهي والتوجيهات النبوية بها؛ وذلك التماساً للمقاصد التي استهدف الإسلام تحقيقها، والتزاماً بمنظومة القيم التي يهدي القرآن إليها، وسعيّاً للزيادة من العلم النافع الذي أَلَحَّ الإسلام على اكتسابه واختباره وتوظيفه، بالمناهج المناسبة من نظر وتفكير واختبار وقياس وإحصاء وتجريب. ولذلك لا سبيل في الرؤية التوحيدية الإسلامية لغير التكامل المعرفي بين اكتساب المعرفة من مصادرها بوسائلها لمقاصدها؛ فثمة تكامل معرفي بين كلٍّ من هذه المصادر والوسائل والمقاصد.

وتتطلب ممارسة التكامل المعرفي التمكن من كلٍّ من المعرفة المعاصرة، والمرجعية الإسلامية الحاكمة، وصياغة هذه المعرفة بصورة يدركها العقل المسلم الباحث عن الحق، والتعامل مع هذه المعرفة وتوظيفها في مصالح البشر، والاجتهاد في الإبداع الجديد منها؛ ليكون إسهاماً إسلامياً في ترشيد المعرفة والحضارة، وحضوراً فاعلاً في العالم العاصر.

ولعلّ من أوائل الدراسات ذات الصلة المباشرة بالتكامل المعرفي دراسة أبو بكر محمد أحمد إبراهيم التي استهدفت تقويم تجربة كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية في الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا، وذلك بدراسة الفكرة الإسلامية من إعادة صياغة العلوم والمعارف وفق منظور تكاملي بنبني على رؤية توحيدية كلية. وتضمنت الدراسة تقويم أدبيات التكامل المعرفي في مدرسة إسلامية المعرفة، ودراسة تجربة الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، في تأطير مفهوم التكامل المعرفي بين معارف الوحي الإسلامي والعلوم الإنسانية، وترجمته من خلال مناهجها الدراسية.^(١) وأصل هذه الدراسة هو أطروحة دكتوراة قدمها الباحث إلى الجامعة الإسلامية العالمية عام ٢٠٠٦م. وقد استعمل الباحث منهجية تحليل الوثائق، ومراجعة البحوث والدراسات ذات العلاقة، وأعمال المؤتمرات والندوات، بالإضافة إلى

(١) إبراهيم، التكامل المعرفي وتطبيقاته في المناهج الجامعية، مرجع سابق، ص ٢١.

مقابلات أكاديمية لشخصيات ذات صلة مباشرة بمشروع إسلامية المعرفة ومبدأ التكامل المعرفي. وأبرز الباحث أهمية هذه التجربة بالمقارنة مع ما جرى في جامعات إسلامية أخرى، والصعوبات والتحديات التي واجهت هذه التجربة في عقدها الأول، ولا سيما الحاجة الماسة إلى بذل الجهد لتطوير الكتاب الجامعي الذي يقوم على فكرة التكامل المعرفي.

وثمة دراسة أخرى كان أصلها أطروحة دكتوراة كذلك، قدمها الطاهر محمد الشريف في جامعة باتنة بالجزائر بعنوان: التكامل المعرفي عند أهل النظر التوحيدي.^(١) وقد حاول الباحث إقامة الصلة بين مفهوم التكامل المعرفي وما ساهم بالرؤية الكونية التوحيدية، ثم ناقش نموذج التكامل المعرفي التوحيدي عند أبو القاسم حاج حمد، وتكامل الوجود البشري عند عبد الوهاب المسيري، والتكامل في الفلسفة الاثنائية عند طه عبد الرحمن، ونموذج التكامل المعرفي في فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي. وقد تعرض الباحث في عدد من المواضيع لما نشره فتحي ملكاوي في موضوع التكامل المعرفي وعلاقته برؤية العالم، التي يسميها الباحث الرؤية الكونية التوحيدية، كما تعرض لعدد من منشورات المعهد الأخرى عن التكامل المعرفي ومنها كتاب الاستمولوجيا الكونية والمنهج المعرفي للحاج دواق، وكتاب أعمال مؤتمر التكامل المعرفي الذي عقده المعهد وحرره رائد عكاشة.

وفي هذا المجال تأتي دراسة لباحث جزائري، بعنوان: فلسفة التكامل المعرفي ودورها في تجديد الفكر التربوي الإسلامي المعاصر: مقارنة معرفية، اعتمد فيه الباحث على ما نشره المعهد من كتب ومقالات في مجلة إسلامية المعرفة.^(٢) وقد أجرى الباحث نفسه دراسة أخرى بعنوان: فلسفة التكامل المعرفي: قراءة معرفية تربوية في المفهوم والدلالة،^(٣) وهو

(١) الشريف، الطاهر محمد. التكامل المعرفي عند أهل النظر التوحيدي، هرنند: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٢٣م.

(٢) مينار، محمد. "فلسفة التكامل المعرفي ودورها في تجديد الفكر التربوي الإسلامي المعاصر: مقارنة معرفية"، مجلة الدراسات العقدية ومقارنة الأديان، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة، الجزائر، مجلد ٧، عدد ١، ص ٨-٣٤، حزيران ٢٠١٧م، ص ٨-٣٤.

(٣) مينار، محمد. "فلسفة التكامل المعرفي: قراءة معرفية تربوية في المفهوم والدلالة"، مجلة المعيار، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة، كلية أصول الدين، مجلد ٢٦، عدد ٦٤، ٢٠٢٢م، ص ١٩٩-٣١٤.

عنوان قريب من العنوان الأول كما نلاحظ، واعتمد فيه على كثير مما نشره المعهد، ولكنّه أضاف إلى ذلك ما عرض في المؤتمر الذي نظمه المعهد في جامعة تلمسان بعنوان: التكامل المعرفي ودوره في تمكين التعليم الجامعي من الإسهام في جهود النهوض الحضاري في العالم الإسلامي يومي ١٤-١٦ أبريل ٢٠١٠م، نظمه المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالتعاون مع جامعة أبو بكر بلقايد، تلمسان الجزائر، إضافة إلى مقابلتين مع شخصيتين تعبّران عن رؤية المعهد. وقد استكمل عمله في موضوع التكامل المعرفي بأطروحة دكتوراة عام ٢٠٢٣م، ولم تنشر بعد.^(١) وانطلق الباحث في أطروحته الأخيرة من النظر إلى مشروع إسلامية المعرفة بوصفه يمثل الرؤية المعرفية الإسلامية، ويسعى إلى الجمع بين الوحي والخبرة الإنسانية، وأنّ هذه الرؤية لم تبق مستقلة عن الواقع الإسلامي، بل تم تطويرها عبر منهجية إسلامية واعية، أطلق عليه فلسفة التكامل المعرفي. ونظر الباحث إلى أنّ الفكر التربوي الإسلامي المعاصر هو من بين أهمّ الحقول التي استهدفتها تلك الرؤية. وقد توصل الباحث إلى أنّ "فلسفة التكامل المعرفي واحدة من المشاريع المطروحة في سياق النهوض بواقع الفكر التربوي الإسلامي المعاصر، ولكنه في تقديرنا (تقدير محمد مينار) لا يزال يكتنفه كثير من الغموض، فبعض النظر عن غياب الوعي بمضمونه الحضاري لدى غالبية المشتغلين في حقل التربية والتعليم، إلا أنّ بيئة التعليم ذاتها ليست مهياًة لطرحة وممارسته على الوجه الذي ينبغي أن يكون عليه". ويرى الباحث أنّ كثيراً من الباحثين الذين يتحدثون عن التكامل المعرفي، ولا سيما فيما يختص بممارسة الفعل التربوي، لا يستوعبون العلاقة بين مشروع إسلامية المعرفة وفلسفة التكامل المعرفي.^(٢)

وفي هذا المجال من المناسب أن نذكر بما سبقت الإشارة إليه من السياقات التي يرد فيها الحديث عن مفهوم "إسلامية المعرفة" بوصفه عنواناً لمشروع في الإصلاح الفكري الذي

(١) مينار، محمد. "فلسفة التكامل المعرفي في الفكر التربوي الإسلامي المعاصر"، أطروحة دكتوراة، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية في قسنطينة، كلية أصول الدين، الجزائر، إشراف: عبد العزيز بو الشعير، نوقشت في أوغست (أغسطس) / آب) ٢٠٢٣م، ولم تنشر حتى تاريخ نشر كتابنا هذا.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٠٠.

يستهدف نهوض الأمة، والسياقات التي يرد فيها الحديث عن مفهوم "التكامل المعرفي" بوصفه منهجية العقل المسلم في التفكير والبحث والتعامل مع الأمور.^(١) وكيف أنّ القصور في فهم العلاقة بين المفهومين ربما يؤدي إلى توظيف سلبي ل عبارات تتضمن صيغة: الانتقال من إسلامية المعرفة إلى التكامل المعرفي. وهو التوظيف الذي يستخدمه من يحاول الحكم على فشل إسلامية المعرفة، أو يجتهد في تجنب وجود لفظ الإسلامي في مصطلح إسلامية المعرفة، وتبني مصطلح التكامل المعرفي بديلاً عنه.

ومن الواضح أنّ مسألة الانتقال من "إسلامية المعرفة" إلى "التكامل المعرفي" تتصل بعدد من العوامل، ربّما يكون منها: الضغوط السياسية والإعلامية، والمواقف الفكرية "الإيديولوجية". فمن الضغوط السياسية أنّ لفظ الأسلمة أو الإسلامية، ولا سيما بمقابله الإنجليزي Islamization ومقابلاته الأوروبية الأخرى، أصبح يتصل بها يسمّى الصعود اليميني في البلدان الغربية، الذي يروّج لكراهية الأجانب والعداء للإسلام أو الخوف منه تحديداً، Islamophobia، حتى ظهرت شعارات في أوروبا بصيغة: أوقفوا أسلمة أوروبا.^(٢) ممّا أدّى ببعض العاملين في الحقل الإسلامي إلى الاتجاه نحو التخفّف من مصطلح الأسلمة.

أما المواقف الفكرية فتمثلت فيما تتبناه فئات مختلفة بعضها صريح في معاداته للتوجهات الإسلامية؛ فقد تعاملت هذه الفئات مع عبارة إسلامية المعرفة بالنقد والنقض والسخرية؛ لوجود لفظ الإسلامية في عنوان المشروع. فلما بدأ التخفّف من عبارة إسلامية المعرفة لصالح عبارة التكامل المعرفي، انتشت تلك الفئات فرحاً بما عدّوه فشلاً لمشروع إسلامية المعرفة، ولا سيّما عندما تقرر تغيير اسم مجلة إسلامية المعرفة إلى مجلة الفكر الإسلامي المعاصر.^(٣)

(١) انظر ندوة تأسيس المعهد ص ١٩٢ وما بعدها من هذا الكتاب.

(٢) أوقفوا أسلمة أوروبا (Stop Islamization of Europe-SIOE) هي: منظمة أوروبية تحاول منع الإسلام من أن يصبح قوة سياسية مهمة في أوروبا، بدأت نشاطها في الدنمارك، ثم سجلت رسمياً في بريطانيا عام ٢٠٠٧م، وتعلن أن هدفها هو معارضة التطرف الإسلامي.

(٣) نذكر على سبيل المثال مقال منشور على موقع تلفزيون سوريا بعنوان: "إسلامية المعرفة.. آمال وبروفات وخيبات" كتبه محمد أمير ناشر النعم ونشر يوم ٢٤ / ٤ / ٢٠٢٠م. انظر الرابط: (https://rb.gy/cy115b).

لكن بعض المواقف الفكرية التي تتبنّى ضرورة الانتقال من إسلامية المعرفة إلى التكامل المعرفي ليست بالضرورة معادية للتوجه الإسلامي، وإنما لأنّ أصحابها يتبنّون رؤية لمشروع الإصلاح والنهوض الحضاري في المجتمعات الإسلامية مختلفة عن رؤية رواد مشروع إسلامية المعرفة. من ذلك كتاب أصدره المعهد العالمي للفكر الإسلامي باللغة الإنجليزية يحمل عنوانه عبارة "من إسلامية المعرفة إلى التكامل المعرفي".⁽¹⁾ وقد جاءت هذه العبارة - في هذا الكتاب - في سياق الحديث عن إصلاح التعليم العالي في المجتمعات الإسلامية، وناقش الكتاب التوجهات الفكرية - الفلسفية السائدة في مؤسسات التعليم العالي في العالم المعاصر، وموقع كلّ من القيم والمعرفة في الإصلاح التعليمي، وبناء شخصية الإنسان المسلم، وعلاقة الهوية بالمعرفة، لكنّ انعكاس أثر مواقف سابقة لأحد المؤلفين من مشروع إسلامية المعرفة، وربما التأثير بضغوط البيئة السياسية والإعلامية التي يعيش المؤلفان فيها، ربّما برر لهما هذا العنوان، الذي يرى كاتب هذه السطور أنّه عمّق التشويش على طبيعة العلاقة بين عبارة "إسلامية المعرفة"، وعبارة "التكامل المعرفي"، وتجاهل أنّ إحدى العبارتين ليست بديلاً عن الأخرى. ومع أنّ الكتاب كان نتيجة مداولات أشرف عليها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فإنّ مادة الكتاب تستحق دراسة نقدية مستقلة؛ إذ يشعر القارئ للكتاب أنّ تبرير النقد لمصطلح إسلامية المعرفة وضرورة اعتماد مصطلح آخر بديلاً عنه، يتم عن طريق رسم صورة لمشروع إسلامية المعرفة، يسهل توجيه النقد إليها، مع أنّ هذه الصورة متخيّلة وليست حقيقة. وقد تعرض الكتاب لعدد من الكتابات النقدية، منها مقالة تحليلية نشرت في مجلة المعهد العالمي للفكر الإسلامي لشارلز بترويرث،⁽²⁾ عبر فيها عن قصور الكتاب في بيان مبررات الانتقال من الأسلمة إلى التكامل، وربما تحت تأثير الرغبة في تجنب الجدل

(1) Sardar, Ziauddin and Hanzell-Thomas, Jeremy. *Rethinking Reform in Higher Education: From Islamization to Integration of Knowledge*, London and Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2017.

(2) Butterworth, Charles. "Review Essay: Rethinking Reform in Higher Education, From Islamization to Integration of Knowledge by Ziauddin Sardar and Jeremy Hanzell-Thomas". *American Journal of Islam and Society*, V. 36, no. 1, 2019, pp. 53-64.

حول مصطلح الأسلمة. وثمة مقالة نقدية أخرى لباحثين مغربيين هما مراد العبدى وعزيز بطوي، ناقشا فيها قضية الانتقال من الأسلمة إلى التكامل، من زوايا مختلفة وأشارت بشيء من النقد لكتاب سردار وهنزل-توماس.⁽¹⁾

أما دراسة العبدى وبتوي نفسها، فقد نشرت باللغة الإنجليزية في مجلة الأديان Religions التي يصدرها معهد النشر الرقمي متعدد التخصصات⁽²⁾ في بازل/ سويسرا، بعنوان التحول من إسلامية المعرفة إلى التكامل المعرفي. وحاولت النظر في هذا التحول بصورة موضوعية منصفة. وحاول الباحثان فهم العلاقة بين المصطلحين وخلفيات استعمال كل منهما وسياقات هذا الاستعمال، وقدما تساؤلاً عما إذا كان نموذج تكامل المعرفة يجسد تحولاً نموذجياً حقيقياً أم إنه تغيير في الاسم مع الحفاظ على المنطق القديم ونهج الأسلمة، لا غير. ويرى الباحثان أن الجهود البحثية التي أجريت تحت لواء التكامل المعرفي، ربّما أسهمت في التجديد المعرفي للباحث الذي يمارس هذه المنهجية، أما على المستوى المؤسسي، فلا يزال تطبيق التكامل المعرفي معلقاً في انتظار التحقيق الكامل والفعال.

ونستطيع أن نؤكد في نهاية هذا الاستعراض الموجز أن معظم الكتابات التي تناولت العلاقة بين إسلامية المعرفة والتكامل المعرفي، لم تلاحظ ما سبقت الإشارة إليه من أن إسلامية المعرفة هي عنوان لمشروع يستهدف إصلاح واقع الأمة المسلمة، وتعزيز موقعها بين الأمم، وميدان عمله الأساس هو المعرفة التي تقدمها مؤسسات التعليم، بفتاتها وتصنيفها المختلفة، مع التركيز على العلوم الإنسانية والاجتماعية، وأن التكامل المعرفي هو منهجية في التعامل مع هذه المعرفة المعاصرة في ضوء ما يهدي إليه الوحي الإلهي من وسائل اكتساب المعرفة واختبارها وتوظيفها، وأن مشروع إسلامية المعرفة لا يتحقق إلا عن طريق ممارسة منهجية التكامل المعرفي، فليس ثمة حاجة لاستبدال شيء بغيره. ثم إن معظم تلك الكتابات كانت حديثاً عن التكامل المعرفي وليس ممارسة لمنهجيته.

(1) Laabdi, Mourad. & Elbittoui, Aziz. "From Aslamat al-Ma'rifa to al-Takamul al-Ma'rifi: A Study of the Shift from Islamization to Integration of Knowledge". *Religions* 2024, 15(3), 342. <https://doi.org/10.3390/rel15030342>

(2) Multidisciplinary Digital Publishing Institute - MDPI

ونستطيع أن نؤكد أن ممارسة هذه المنهجية ربما تتخذ مسارات وإجراءات منهجية مختلفة تعزز فكرة التعدد والتنوع في جهود التكامل، مثلها في ذلك مثل جهود إسلامية المعرفة نفسها. وكما أكد مشروع إسلامية المعرفة منذ البداية أنه مشروع مفتوح للتطوير والاجتهاد والتجديد وتراكم الخبرات، وليس مقصوراً على صيغة واحدة ثابتة، أو على ضوابط مؤسسية وإدارية واحدة، فإنَّ منهجية التكامل المعرفي هي كذلك ميدان مفتوح للاجتهاد والتجديد والنمو والتطوير وتراكم الخبرات. وسوف تأخذ منهجية التكامل المعرفي وقتاً وجهداً في تطويرها بحيث تصبح منهجاً قياسياً Paradigm مألوفاً في التفكير والبحث والممارسة.

خاتمة:

لم تكن هذه هي المرة الأولى التي يهتم بها كاتب هذه السطور بالكتابات التي تناولت مشروع إسلامية المعرفة، فقد سبق أن عرضنا لبعض هذه الكتابات بقدر من العرض والتحليل والتوضيح لنماذج من المقالات التي نشرت في المدة ما بين عام ١٩٨٥م وعام ٢٠٠١م. واخترنا يومها اثنتي عشرة حالة من حالات التناول التي ظهرت في تلك الكتابات. ولاحظنا أن بعض النقد الذي وجه إلى المشروع كان محاولة لصياغة أفكار المشروع أو خطوة من خطواته وليس بديلاً عنه. لكن ما نشر بعد ذلك من كتابات عن مشروع إسلامية المعرفة والخبرات التي تراكمت فيه، وما نشره المعهد العالمي للفكر الإسلامي في موضوعاته، كان كبيراً في حجمه ومتنوعاً في مناهجه وأغراضه.

ولسنا في هذا المقام معنيين بتقويم البحوث التي تناولت المعهد ومشروعه وقضاياها والحكم عليها، فمهما كان رأينا في أيِّ بحث منها فإننا نعلم أنَّ الجهة التي نشرته رأت صلاحيته للنشر. يكفي أن نُشير إلى أنَّ معظم هذه البحوث تسلك أعرافاً أكاديمية تبتتها الجامعات (في أطروحات برامج الدراسات العليا) والمجلات الدورية (ومعظمها مجلات جامعية). والذي يهمنا هنا هو الطريقة التي يعالج بها البحث موضوع إسلامية المعرفة والموقف الذي يتخذه من هذا المشروع.

والجدير بالذكر كذلك ضرورة ملاحظة التنوع في أوعية هذه البحوث وأغراضها، فمنها ما ورد في كتب متخصصة، أو ظهر في صورة فصل في كتاب، أو كان في الأساس مشروعاً بحثياً كبيراً صدرت مخرجاته في كتاب، ومنها ما كان أطروحة جامعية لطلبة برامج الماجستير والدكتوراة، أو بحثاً نشر في دورية علمية، أو ضمن ورقة من أعمال مؤتمر علمي محلي أو إقليمي أو عالمي، أو مقالة في مجلة ثقافية أو جريدة أسبوعية أو يومية، أو منشوراً في موقع من المواقع الإلكترونية، ولا تخلو بعض منشورات وسائل التواصل الاجتماعي، ولا سيما الفيسبوك، من نصيب لبعض قضايا إسلامية المعرفة.

ومن المؤكد أنّ الإلمام المناسب بهذه البحوث في فئاتها المختلفة هو مشروع بحثي كبير، يصلح أن يتم تناوله في عمل مستقل. ونؤكد هنا أهمية إعداد قاعدة بيانات كاملة تيسر إجراء ما يلزم من مراجعة هذه الكتابات بصورة أشمل. واكتفينا في هذا الفصل بالإشارة إلى عدد من الكتابات التي ظهرت في صورة كتب، أو أطروحات جامعية، أو في دوريات علمية، واستثنينا غير ذلك من الكتابات، لا سيما الكتابات الصحفية نظراً لما لا يخفي على القارئ من الطبيعة المميزة لمعظم ما يكتب في الصحف، مع التنويه بأن بعض الكتابات الصحفية قد تظهر فيما بعد في صورة كتب منشورة، تصبح جزءاً من هوية الكتاب التي تكشف عن مرجعيته الفكرية.

استعرضنا في هذا الفصل عدداً من الكتابات التي تناولت مشروع إسلامية المعرفة، ضمن ثلاثة مجالات، أولها: مجال الكتابات الخاصة بفكرة إسلامية المعرفة ونشأتها وأهدافها، وثانيها: مجال الكتابات التي تعرضت لتطبيقات هذه الفكرة في مجالات التعليم بوصفها اختباراً عملياً في الميدان الذي استهدفه المشروع، ولا شك في أنّ هذه التطبيقات هي التي تكشف عما كان يسعى إليه رواد إسلامية المعرفة، ومن ثم عما تحقق في هذا المجال. والمجال الثالث: هو مجال الكتابات التي تناولت منهجية التكامل المعرفي بوصفها منهجية الصياغة العملية والفكرية للهدف الأساسي من المشروع، وتتجلى في العمل التعليمي والبحثي. ونحن نرى أن مفهوم التكامل المعرفي لم يأت بديلاً عن مفهوم

إسلامية المعرفة، فقد تضمن الحديث عن إسلامية المعرفة منهج تحقيقها وهو التكامل بين المعرفة المعاصرة المراد التعامل معها والرؤية الإسلامية لهذه المعرفة التي تتجذر في التكامل بين مصادر المعرفة المتاحة للإنسان، التي تجمع بين الغيب والشهادة، أو الوحي والعالم، أو الآيات المسطورة والآيات المنظورة.

ولا تقل المجالات الأخرى أهمية عما تعرضنا إليه في هذا الفصل، لا سيما أن بعض المجالات الأخرى قد نالت اهتماماً كبيراً وهدلاً مستمراً، حول ما نشره المعهد من جهود تجديدية فيها. ومن ذلك مثلاً موضوع المقاصد؛ إذ أثنت بعض الكتابات على جهود المعهد في الاهتمام بهذا الموضوع وما يعد تجديدياً فيه، بينما حذرت كتابات أخرى من خطورة التوجه إلى هذا الاهتمام، بوصفه تغليلاً للأهواء على أحكام النصوص. ومثال آخر على كتابات الآخرين حول اهتمام المعهد، هو موضوع إشكالية التعامل مع السنة النبوية، الذي اشتد فيه الخلاف بين توجهات الكتابات حول اهتمام المعهد به، بين تأكيد الحاجة إلى الاستمرار في التجديد فيه، والنقد الشديد لبعض الجهود التجديدية التي نشرها المعهد في موضوعه. وهذا يذكرنا بطبيعة الحال بما كان يتوجه إلى جهود التجديد في كل العصور من نقد وتشكيك، لكن ما يؤجج الجدل حولها في هذا العصر هو انتشار وسائل المعرفة والتواصل وسهولة استعماها، وتناقض التوجهات الفكرية، ومصالح الداعمين لها.

وقد حاولنا في اختيار ما نعرض له من كتابات عدم الاقتصار على المواقف المؤيدة أو المعارضة وإنما مثلنا لكل من الموقفين. وحرصنا كذلك على أن نكشف عن السعة الجغرافية للاهتمام بالمشروع، من أقصى غرب إفريقيا إلى أقصى شرق آسيا، واخترنا من البحوث كذلك ما يمثل قارة أوروبا وأمريكا الشمالية. وحاولنا التعليق على كل بحث بما رأيناه مناسباً من توضيح وتصحيح.

الخاتمة

كان هذا الكتاب عن التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر. وجاء في خمسة فصول؛ توّأ الفصل الأول منها بيان مفهوم الفكر والتجديد الفكري، وعلاقة ذلك بالمصطلحات التي تتصل بمفهوم الفكر، مثل التراث والعلم والفقہ والعاطفة، وما بين هذه المصطلحات من الصلة الوثيقة وسياقات الاستعمال.

وتناول الفصل الثاني المسائل المتصلة بالتجديد الفكري ومرجعيتها وموضوعاته، وتضمن ذلك إشارة إلى الممارسات التجديدية في الفكر الإسلامي في التاريخ والحاضر، وما يتصل بالتجديد من مفاهيم ومصطلحات، مثل: الاجتهاد والإصلاح والاستدراك، والمراجعة، وانفتاح التجديد على آفاق واسعة من ميادين النشاط الإنساني لا يحدها سقف كمي أو نوعي ما توفرت فيه شروطه المعتبرة.

وتناول الفصل الثالث أولويات التجديد بالتركيز على التجديد في الفكر التربوي والتعليم الديني والفكر السياسي، إضافة إلى اتجاهات التجديد ومعوقاته وطريقة معالجة هذه المعوقات.

وتناول الفصل الرابع مشروع إسلامية المعرفة بوصفه مشروعاً تجديدياً في الفكر الإسلامي احتضنته مؤسسة متخصصة هي المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وتعرضنا في هذا الفصل إلى السياقات الزمانية والمكانية لنشأة المشروع وتراكم الخبرات التجديدية التي انتهت بتأسيسه، وعرضنا نماذج الجهود التجديدية التي قام بها ثلاثة من رواد المشروع هم: إسماعيل الفاروقي، وطه العلواني وعبد الحميد أبو سليمان.

أما الفصل الخامس والأخير فقد تخصص في عرض نماذج من الكتابات التي تناولت مشروع إسلامية المعرفة في ثلاثة من المجالات هي: الكتابات الخاصة بالمشروع بصفة

عامة من حيث مشروعيته وأهدافه، والكتابات التي تناولت تطبيقات هذا المشروع في المجال التربوي والتعليمي، والكتابات التي تناولت منهجية التكامل المعرفي بوصفها منهجية تحقيق هذا المشروع.

وقد تبين لنا أن الفكر الإسلامي هو فكر المسلمين في الزمان والمكان، وهو نتيجة لإعمال العقل بالتفكير والتفكير في شؤون الإنسان كلّها، وأن هذا الفكر يصيب ويخطئ، ولذلك يلزم استمرار التفكير لاستلهام سبيل الهدى والصواب. وأن سنة الله في الوجود البشري تقتضي تواصل السير والنظر والتفكير في آفاق العوالم الطبيعية والاجتماعية والنفسية؛ لاكتشاف الجديد من العلم والمعرفة، وتوظيف كل جديد في تطوير أسباب التمكين، وبناء الحضارة في مجالاتها المادية والمعنوية.

وإذا كان "الفكر" في حد ذاته موضوعاً للبحث، فإن الفكر يكون كذلك في موضوع محدد، وما أكثر الموضوعات التي يلزم تطوير الفكر الإسلامي فيها، وقد اجتهد كاتب هذه السطور في تخصيص كتاب عن الفكر التربوي الإسلامي المعاصر، ويحسُن أن يُستكمل ذلك في مشروع يتناول موضوع "التجديد في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر"، ومثله مشروع آخر يتناول موضوع "التجديد في الفكر الاقتصادي الإسلامي المعاصر" وهكذا في موضوعات الإدارة والإعلام والفلسفة والفن وغيرها. فالتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر لا بد أن يتناول هذه الموضوعات؛ لتكون جهود الإصلاح الإسلامي المعاصر أكثر تحديداً في تحقيق النهوض الحضاري الإسلامي المنشود.

ونودّ أن نؤكّد مقدّماً أنّ هذا الكتاب في موضوع التجديد في الفكر الإسلامي، لن يكون نهاية المطاف فيما يُكتب عن التجديد في هذا الموضوع، وأنّ ما سبق أن كُتِب في الموضوع له قيمته في مجاله. وفي هذا المقام يلزم أن نذكر بأن بالكتابات التي اخترنا التنويه بها عن التجديد أو عن الجهود التجديدية للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، كانت من قبيل التمثيل على تنوع هذه الكتابات واختلاف توجهاتها، وأنّ هذا الاختيار لا يعني التهوين من شأن الكتابات الكثيرة، التي لم يتضمنها هذا الاختيار.

وقد تبين لنا أنّ التجديدَ سُنَّةٌ من سُنن الله في خلقه، وضرورة من ضرورات الحياة البشرية، وأنّ مفهوم التجديد في الرؤية الإسلامية يتضمّن ثلاث دلالات متكاملة فيما بينها؛ أولها: إحياء ما اندرس أو نُسي أو تُرك من مفاهيم الدين الأساسية، وثانيها: تنقية الدين مما علق به مما هو دخيل عليه، وثالثها: تنزيل أحكام الدين على وقائع الحياة وقضايا العصر المتجددة. ومن ثم، فليس من تجديد الدين إنكارُ نصوص الدين أو تعطيلُها أو ليّ أعناقها لتسويغ الواقع، وإنما هو تجديدٌ في فهمنا للدين، وعملنا بأحكامه، واسترشادنا بهديه. والهدف من ذلك هو تمكين الدين من استعادة مكانته في ترقية الإنسان وبناء العمران. وهو تجديدٌ في فهم علوم الدين في مجال العقيدة والأحكام الشرعية والشعائر التعبديّة، والعلوم التي تتفرّع عنها، بحيث تُعبّر جهود التجديد عن استمرار النمو والتطور والإبداع في الفكر البشري، وفهم اجتهادات السابقين في سياق الحالة المعرفية التي كانوا يتمثلونها في أزمانهم، والقضايا التي كانوا يواجهونها.

وفهمنا للتجديد في المنظور الديني الإسلامي يعني التجديد في الفكر والممارسة في شؤون الفرد والمجتمع في المجالات العلمية النظرية والتطبيقية كلّها، في السياسة والاقتصاد والتعليم والإعلام، وفي العلوم الطبيعية والطبية والهندسية، وغيرها، ذلك أن ما من قضية تطرأ على حياة الناس أو نازلة تنزل فيها، إلا والله فيها حكم، وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها، فإذا اجتهد عالم في الكشف عن هذا الدليل، فربما يلزم "تجديد الاجتهاد" بمرور الزمن، من العالم نفسه أو من غيره. ثم إن النوازل والمشكلات في حياة الناس دائمة التغير والتجدد، ولا تقف خبرة الناس في التعامل مع المشكلات المتجددة عن النمو والتطور، وما يتفضل الله سبحانه على الناس فيها يتيحه لهم من علم وخبرة لا يقف عند حدّ، "ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون".

انطلق حديثنا عن التجديد من السياق الذي يستخدم فيه مصطلح التجديد، ولا سيما الحديث النبوي الشريف عن ظهور المجددين في كل قرن، يجددون للأمة دينها، ولكننا توسعنا في استخدام المصطلح، ليكون التجديد في كلّ شؤون الإنسان في حياته على الأرض،

فالدين في المصطلح الإسلامي هو دين الدنيا والآخرة، وهدف تشريعته هو التطبيق في الدنيا، ليكون الحساب في الآخرة على التطبيق. وقد تبين لنا أن العلماء يفهمون من "حديث المجددين" أن التجديد يكون في أيّ وقت من أيام القرن وأعوامه، ويكون من مجدّد واحد أو من جماعة أو من مؤسسة، ويظهر التجديد في مسألة واحدة أو في مسائل متعددة من مسائل الدين أو مسائل حضور الدين في الدنيا.

ومن ذلك ما ذكره ابن كثير عن هذا الحديث: "وقد ادعى كل قوم في إمامهم أنه المراد بهذا الحديث، والظاهر - والله أعلم - أنه يعم حملة العلم العاملين به من كل طائفة، ممن عمله مأخوذ عن الشارع أو ممن هو موافق من كل طائفة، وكلّ صنف من أصناف العلماء، من مفسرين، ومحدّثين، وقراء، وفقهاء، ونحاة، ولغويين، إلى غير ذلك من أصناف العلوم النافعة، والله أعلم."^(١)

إنّ كثيراً مما نشره المعهد العالمي للفكر الإسلامي يقع ضمن الجهود الفكرية التجديدية، وقد نالت كتابات عدد من مؤسسي المعهد، ولا سيما إسماعيل الفاروقي، وعبد الحميد أبو سليمان، وطه جابر العلواني، اهتماماً ملحوظاً لإبراز الرؤى التجديدية التي قدموها في كتاباتهم أو عبّروا فيها عن الرسالة التجديدية لمؤسسة المعهد. كما تولت بعض الدراسات تقييم أعمال المعهد وإنجازاته التجديدية في مجالات علمية وفكرية محددة.

لكنّ جهات كثيرة في العالم قد اهتمت بقضية التجديد الفكري، بعضها مؤسسات ثقافية وفكرية محلية وإقليمية ودولية، وبعضها مؤسسات أكاديمية تمارس التعليم والبحث العلمي، أنجز طلبتها من الأطروحات الجامعية، وأساتذتها من البحوث المنشورة في الدوريات، الكثير من الأعمال التي تمحورت حول مفهوم التجديد وقضاياه وأولوياته. وظهرت دوريات علمية (أكاديمية)، ومجلات ثقافية أسبوعية وجرائد يومية، تحمل مسميات التجديد. حتى الجماعات والحركات والأحزاب الإسلامية، التي عُرف

(١) ابن كثير، أبو الفداء عماد الدين إسماعيل (توفي: ٧٧٤هـ). البداية والنهاية، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، الجيزة: دار هجر للطباعة والنشر والإعلان، بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية، (١٤١٨هـ/٢٠٠٣م)، ج١٩، ص٤٢.

عنها شدة المحافظة على أطر فكرية محدّدة تلتزم بفكر قياداتها أو ظروف نشأتها، اضطرت في الربع الأخير من القرن الماضي إلى ممارسة ما سُمي بالمراجعات الفكرية، التي تضمّنت تجديد التفكير في كثير من المسائل العامة، مثل مفاهيم: الديمقراطية، والشورى، والتعددية، وحوار الحضارات، وفقه المواطنة، وغير ذلك. هذا بالإضافة إلى أنّ عنوان التجديد أصبح مألوفاً تماماً في عناوين كثير من الكتب الفكرية، والمؤتمرات العلمية، والمجلات الدورية، والمقالات الصحفية.

ومن الطبيعي أن نجدَ جهوداً نقدية تقع ضمن الجهود المعنية بموضوع التجديد، تنطلق من رؤية شديدة المحافظة على المؤلف من علوم التراث وممارساته، وتنتظر بعين الريبة إلى أية اجتهادات تجديدية مخالفة، وتبذل الجهات التي تحمل هذه الرؤية جهوداً كبيرة في الردّ على الآراء الاجتهادية الجديدة. ومن المؤكّد أنّ لهذه الجهود النقدية قيمة كبيرة، لا سيّما عندما تتحدّد ضمن أطر الاختلاف العلمي والحوار الإيجابي، الذي ربما يفيد في ضبط الآراء الاجتهادية الجديدة وتسديدها، وربما دعمها بمزيد من وجوه الضرورة وتقديم الأدلة. وتظهر المشكلة عندما تنطلق الجهود النقدية من أطر مذهبية وفرقية وسياسية، يمارسها أصحابها بروح إقصائية، تحرص على تحويل "الاختلاف" في الاجتهاد الذي يُعني الممارسة الفكرية إلى "خلاف" يثير الشبهات والضغائن، ويعثر الجهود، ويعطل الطاقات، ويحبط الأعمال.^(١)

إنّ التنويه بما يعدّ أعمالاً تجديدية للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، يأتي من أن المعهد أنشئ من أجل التجديد الفكري في الدائرة الإسلامية المعاصرة؛ فمشروع إسلامية المعرفة الذي عُرف به المعهد هو في الأساس مشروع تجديدي يسعى للنظر في حالة المعرفة البشرية

(١) هذه مناسبة لاقتراح مشروع بحثي لجمع ما ظهر من اهتمام بموضوع التجديد ومجالاته ومسائله في حقبة زمنية محدّدة (خلال النصف الثاني من القرن الماضي مثلاً) وتوثيقه وتصنيفه وفق معايير مختلفة للتصنيف: أوعية المنشور، المجالات العلمية، مرجعية التيارات التجديدية، وأية معايير أخرى. ثم ممارسة النظر النقدي، والكشف عما يجده الباحث من مشكلات وثغرات تعين في تقديم توصيات مناسبة.

المعاصرة، ولا سيما في العلوم الإنسانية والاجتماعية، بمنهجية تحليلية نقدية، تكشف عن الإحالات الفكرية الفلسفية لهذه العلوم، ومدى اتساقها مع الرؤية الكلية الإسلامية، وتجتهد في تقديم هذه المعرفة إلى أبناء الأمة الإسلامية، بصورة تمكنهم من استيعابها، وتُعين في تمكين العقل المسلم من الإسهام المتميز في الإنتاج العلمي والفكري وتوظيفه. ومن ثم، الحضور الفاعل في ترشيد الحضارة البشرية.

وفي الوقت الذي يسعى فيه المعهد العالمي للفكر الإسلامي إلى التعامل مع المعرفة البشرية المعاصرة في مرجعياتها النظرية، وتطبيقاتها العملية، ومجالاتها التخصصية، فإن المعهد يسعى كذلك إلى التجديد والإصلاح في الفكر الإسلامي المعاصر، وذلك بتأكيد الحاجة إلى النظر في مناهج التفكير والتفكير، والتدبر والاعتبار، والتجريب والاختبار، التي دعا القرآن الكريم إلى تطويرها، ثم تحليل هذه المناهج مما علق بها من سلبيات أعاق استمرار العطاء الفكري والعلمي للأمة، في القرون الأخيرة، وأصابتها بكثير من مظاهر الضعف والتخلف.

وقد لفت نظرنا أن تعامل رواد مشروع إسلامية المعرفة مع مواقف المعارضة، والتشكيك، والنقد، والتساؤل، الذي واجهه المشروع، اتصف بما يقتضيه الموقف من الإعراض أو التوضيح أو الحوار أو الترحيب، بجديّة وأناة وصبر. مع الحرص على أن يبقى الأصل في التعامل نوعاً من الحوار الفكري حول المسائل الجوهرية في المشروع، دون الانشغال كثيراً ببعض المسائل الهامشية الخاصة بالألفاظ والمصطلحات أو بالمواقف الاستفزازية التي تتحدث عن أن رواد المشروع اختطفوه "وسرقوه" ممن سبقهم إلى صياغته عنواناً أو مضموناً! أو التشكيك بالنيات والخلفيات والأهداف لرواد المشروع. والأمل أن من لديه قدرة على الإسهام في عمل يخدم المشروع أو يتصل بمضمونه، ألا يتردد في تقديمه سواءً ضمن إطار مؤسسة المعهد أو أي إطار آخر، تحت عنوان المشروع أو أي عنوان آخر، فإذا كانت فكرة المشروع همّ نخبة، ففضيلته قضية أمة.

ومع ذلك، فإن رواد المشروع وأعضاء المؤسسة لم ينغلقوا على أنفسهم وعلى كتاباتهم الأولى، بل كانت الكتابات التي تعرضت لمشروع إسلامية المعرفة بالنقد أو النقض أو

التساؤل، موضع نظر، وكانت تأخذ حقها من المناقشة والاستفادة مما يعرض من أفكار، حتى إنَّ الخطوة الأولى لعمل المعهد في المشروع تعرضت لتعديلات متوالية. فقد تبين أنَّ بعض عناصر المشروع كما صيغت في بداية الأمر، قد تركها المعهد لغيره، لأنَّ ثمة مؤسسات أخرى تتخصص فيها تخصصاً حصرياً، مثل مشروع تيسير التراث وتحقيقه.

وحين ننوّه بالمنطلقات التجديدية للمعهد، كما تظهر في رؤيته ورسالته، وفيما أنجزه بعض رواد المعهد من كتابات تجديدية، وفيما حرص المعهد على نشره من أعمال عن التجديد، وفي التجديد، في كتبه ومجلاته الدورية، فإننا حرصنا في الوقت نفسه على الكشف عن الطرق المختلفة التي تعامل بها العلماء والباحثون والكتاب إيجاباً وسلباً، فقد وجدنا علماء وباحثين ممن حرصوا على الاستفادة من الأفكار التجديدية التي دعا إليها المعهد، ولا سيما في مجال المناهج التعليمية الجامعية التي تقوم على التكامل المعرفي. وفي الوقت نفسه وجدنا علماء وباحثين تعاملوا مع رؤية المعهد وأفكاره بالنقد أو النقص، ينطلق بعضهم من مرجعيات علمانية متطرفة، لا ترى للدين صلة بالمعرفة، وينطلق بعضهم الآخر من ضرورة التمييز بين المرجعية الدينية لتبقى في إطارها المحدد، والمرجعيات العلمية الموضوعية -الحيادية. ومع ذلك فقد وجدنا أنَّ كثيراً من النقد لا يتوجه إلى أطروحة إسلامية المعرفة أو التكامل المعرفي، وإنَّما يتوجه إلى الأعمال التي تتم تحت شعار هذه الأطروحة، وهو في الغالب نقد مستحقُّ لما يعترى هذه الأعمال من ضعف وقصور، ولعجزها عن تحقيق ما تسعى الأطروحة إليه.

ومما يحسن أن يختم به الحديث عن أي موضوع من موضوعات البحث، ما يلزم هذا الحديث من ضرورة التجديد في العلم والمعرفة به عن طريق المزيد من البحث؛ فهذه طبيعة المعرفة البشرية في أيِّ موضوع من الموضوعات: التطور والنمو والزيادة، والحاجة إلى الإضافة المستمرة، فكيف إذا كان الموضوع هو التجديد؟! ولذلك تحسن الإشارة إلى بعض التوصيات التي يقود إليها الجهد الذي بذل في هذا الكتاب.

إنَّ المراجعة الوافية للكتابات التي تناولت مشروع إسلامية المعرفة في سائر المجالات التي أشرنا إليها، يمكن أن تعطي فكرة أكثر وضوحاً لحالة المشروع في الواقع الذي يستهدفه.

ولا بد من التأكيد أن مثل هذه المراجعة ذات أهمية خاصة للمهتمين بمشروع إسلامية المعرفة، ليس لبيان مشروعيته وضرورته وحسب، بل للكشف عن التحديات التي تواجهه، وتعظيم الإنجازات التي تحققت فيه، واستدراك جوانب القصور والخلل التي لابتسته.

والأهم من كل ذلك أن في مثل هذه المراجعة ما يسمح باختبار دعوى مشروع إسلامية المعرفة بأنه حركة تجديدية في الفكر الإسلامي، تسعى إلى إصلاح هذا الفكر، ليؤدي دوره في إصلاح واقع الأمة المسلمة وتمكينها من تحقيق النهوض الحضاري المنشود. فكثير من النقد الذي يوجه إلى مشروع إسلامية المعرفة، إنما يوجه إلى جهود بحثية يعترها الضعف والقصور عن الوصول إلى المستوى المنشود الذي يسعى المشروع إلى تحقيقه، وهو ليس مستوى محددًا بسقف ينتهي عنده، ولكنه ينمو ويتطور وفق الخبرة والتجربة. وربما يعود سبب الضعف والقصور إلى أن تلك الجهود التي يجري الحكم عليها، إنما هي جهود باحثين من طلبة الدراسات العليا، ويتلقون القليل من الإرشاد، ويعانون من كثير من المحددات، أو هي جهود أساتذة جامعات يتنافسون في سرعة الحصول على الترقيات العلمية في مؤسساتهم، عن طريق إجراء البحوث التي يسهل نشرها في المجالات الجامعية، وفق المعايير والمواصفات الخاصة بتلك المجالات. وهذا يستدعي أن يُحَطَّطَ لما يلزم من مشروعات بحثية يتوفر لها باحثون مؤهلون، يتفرغون للبحث ضمن ما يلزم من مدة زمنية، ويتوفر لهم ما يلزم من دعم ومتابعة.

وقد شارك كاتب هذه السطور في عدد من الندوات وورش العمل التي تناولت تقويم جهود إسلامية المعرفة ومنهجية التكامل المعرفي، وتكررت ملاحظة أعضاء هيئة التدريس عن صعوبة قيام طلبتهم ببحوث تكاملية حقيقية؛ نظراً لعدم وجود نماذج وأمثلة مناسبة يمكن أن تنير الطريق وتيسر العمل. وإن من الظلم أن نتوقع ذلك من الطلبة، الذين لم يقدم لهم أساتذتهم مثل هذه النماذج والأمثلة أو يعملوا معهم -يداً بيد- على تطويرها! بل إن كاتب هذه السطور يسعى منذ بضع سنوات لتطوير دليل لممارسة منهجية التكامل المعرفي

مستعيناً بعدد كبير من أعضاء هيئة التدريس في البلدان العربية والإسلامية، ولم يتيسر إنجاز هذا "الدليل" حتى الآن؛ لأنّ الذي ينقصه هو النماذج والأمثلة المناسبة.

وشملت "كتابات الآخرين" التي تناولت جهود المعهد العالمي للفكر الإسلامي موضوعات مختلفة، كان منها ما أشرنا إليه في فصول هذا الكتاب وهي الكتابات عن مشروع إسلامية المعرفة، وتطبيقات إسلامية المعرفة في البرامج التعليمية، ومنهجية التكامل المعرفي في البرامج التعليمية. وقد اقتصرنا إشاراتنا إلى الكتابات في هذه المجالات الثلاثة عن مختارات قليلة منها. لكنّ من "كتابات الآخرين" ما لم نشر إليه، ومنها مثلاً الكتابات التي تناولت جهود المعهد في موضوع المقاصد؛ إذ كثيراً ما جرى التنويه بأنّ اهتمام المعهد به كان اهتماماً ملحوظاً نتج عنه انتقال هذا الاهتمام إلى باحثين وعلماء ومؤسسات تعليمية متعددة، وبلغ الاهتمام بموضوع المقاصد في التعليم الجامعي؛ أن يجري عرضه وتعليمه بصفته علماً مستقلاً وتخصصاً جديداً في الدراسات العليا. ويقال مثل ذلك عن موضوع السنن الإلهية. ثم إنّ كثيراً من الكتابات تناولت بعض مفكري المعهد بدراسات من مستويات مختلفة، مع التركيز على الجهود التجديدية لكل منهم. وهذه ثلاثة مجالات لم نضمنها الفصل الذي تناول "كتابات الآخرين" عن المعهد. ولذلك، يجدر بالمعهد أن ينشئ مشروعاً لإعداد قاعدة بيانات عن كل ما نشر عن جهود المعهد وشخصياته، ثم يتولى أحد الباحثين مراجعة هذه الكتابات وتصنيفها وتحليلها، وتقديم ما يلزم من توصيات بخصوص ما ورد فيها.

وقد لا يكون تقويم الجهود التجديدية التي جرت تحت مظلة المعهد العالمي للفكر الإسلامي تقويماً كاملاً لهذه الجهود عندما يقتصر ذلك على ما يقوم به المعهد، فهذا التقويم حق لكل باحث، وأتوقع أن ترحب إدارة المعهد بهذا التقويم، مهما كانت النتيجة التي يصل إليها الباحث المنصف. لكنّ من واجب إدارة المعهد أن تجري من الحوارات الداخلية ما يفيد من عمليات المراجعة والنقد والاستدراك والتقويم، كما فعلت إدارة المعهد في كثير من المواقف عبر سنوات عمر المعهد، وهي عمليات مراجعة وتقويم لم تكن تقتصر على الحوارات

الداخلية، وإنما كانت تستضيف فيها علماء وباحثين ومفكرين؛ لإغناء فقه المراجعة، وتوسيع دائرة النظر التقويمي. وقد كانت هذه الممارسة تنطلق من قناعة مؤسسي المعهد أن مؤسستهم هذه مفتوحة لاجتهاد مفكري الأمة وإسهاماتهم، وأن قضية التجديد والإصلاح الفكري الإسلامي المعاصر هي قضية مركزية في إصلاح واقع الأمة المسلمة؛ للإسهام في نهوضها الحضاري، وحضورها الفاعل في ساحة العالم المعاصر.

والحمد لله رب العالمين.

المراجع

أولاً: المراجع العربية:

- ١- إبراهيم، أبو بكر محمد أحمد. التكامل المعرفي وتطبيقاته في المناهج الجامعية، هرنندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ٢٠٠٧م.
- ٢- الأرجواني، حمزة أبو فارس. "مقاصد الشريعة وأهدافها وكيفية تفعيلها في المناهج الدراسية"، مجلة أصول الدين، الجامعة الأسمرية الإسلامية- ليبيا، العدد (٢)، ٢٠١٧م.
- ٣- الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل (توفي: ٣٢٤هـ). مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، صيدا وبيروت: المكتبة العصرية، ١٩٩٠م.
- ٤- الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله (توفي: ٤٣٠هـ). حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٥هـ.
- ٥- الألباني، محمد ناصر الدين. صحيح الترغيب والترهيب، الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٠م.
- ٦- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي (توفي: ٢٥٦هـ). الجامع الصحيح، تحقيق: مصطفى ديب البغا، بيروت ودمشق: دار ابن كثير ودار اليمامة، ط٣، (١٤٠٧هـ/١٩٨٧م).
- ٧- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي (توفي: ٢٥٦هـ). صحيح البخاري، اعتنى به: أبو صهيب الكرمي، الرياض: بيت الأفكار الدولية، ط١، ١٩٩٨م.
- ٨- بدران، شبل. "الإسلامي السياسي واستغلال علوم التربية"، في: الإسلاميون والعلوم الاجتماعية: التضليل بالمعرفة، دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، يناير ٢٠٢٤م.
- ٩- البركاتي، جميل شرف عبدالله. "جهود المعهد العالمي للفكر الإسلامي في مجال إسلامية المعرفة"، رسالة ماجستير في التربية الإسلامية، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، (١٤١٦هـ/١٩٩٥م).
- ١٠- بلقزيز، عبد الإله. العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧م.
- ١١- بلقزيز، عبد الإله. نقد التراث، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط٢، ٢٠١٦م.
- ١٢- بوغافية، ليندة. "منهج الفاروقي في دراسة اليهودية"، أطروحة ماجستير في مقارنة الأديان، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية جامعة الحاج لخضر-باتنة الجزائر، ٢٠١٠م.

- ١٣- بولوز، محمد. "مقاصد الشريعة وأهدافها وكيفية تفعيلها في المناهج الدراسية"، مجلة أصول الدين، الجامعة الأسمرية الإسلامية - ليبيا، العدد (٢)، ٢٠١٧م.
- ١٤- بيبرس، أحمد محمد محمد. "التجديد المقاصدي عند المدرسة الأزهرية المعاصرة: طه جابر العلواني نموذجاً"، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بسوهاج، العدد ٢٦، ديسمبر ٢٠٢٠م.
- ١٥- الترابي، حسن. في الفقه السياسي: مقاربات في تأصيل الفكر السياسي الإسلامي، بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، ط ١، ٢٠١٠م.
- ١٦- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة (توفي: ٢٧٩هـ). جامع الترمذي، الرياض: بيت الأفكار الدولية، ١٩٩٩م.
- ١٧- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة (توفي: ٢٧٩هـ). الجامع الصحيح، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، بيروت: دار الكتب العلمية، كتاب: العلم، باب: ما جاء في الحث على تبليغ السماع، ج ٥، ص ٣٣، حديث رقم: (٢٦٥٧).
- ١٨- توفيق، زهير. إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر، بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، ٢٠١٥م.
- ١٩- ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام الحراني (توفي: ٧٢٨هـ). مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن قاسم وابنه محمد، المدينة المنورة: وزارة الشؤون الإسلامية، (١٤٢٥هـ / ٢٠٠٤م).
- ٢٠- ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام الحراني (توفي: ٧٢٨هـ). مختصر منهاج السنة النبوية، اختصره: عبدالله الغنيان صنعاء: دار الصديق للنشر والتوزيع، ط ٢، ٢٠٠٥م.
- ٢١- جدعان، فهمي. الماضي في الحاضر: دراسات في تشكيلات ومسالك التجربة الفكرية العربية، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ١، ١٩٩٧م.
- ٢٢- الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن (توفي: ٤٧١هـ). دلائل الإعجاز، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠١م.
- ٢٣- ابن جماعة، بدر الدين محمد بن إبراهيم بن سعد الله (توفي ٧٣٣هـ). تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، الدوحة: رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، ١٩٨٥م.
- ٢٤- الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبدالله بن يوسف (توفي: ٤٧٨هـ). الغيائي: غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق: عبد العظيم الديب. جدة: دار المنهاج للنشر والتوزيع، ٢٠١١م.
- ٢٥- جيدل، عمار. "أساس تجديد النظر في الإسلام: مسوغاته وأبعاده وتجلياته في فكر الفاروقي"، في: إسماعيل الفاروقي وإسهاماته في الإصلاح الفكري الإسلامي المعاصر، تحرير: فتحي ملكاوي وآخرين، هرندن وعمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار الفتح للدراسات والنشر، ٢٠١٤م.

- ٢٦- حاج حمد، أبو القاسم. إستمولوجيات المعرفة الكونية: إسلامية المعرفة والمنهج، بيروت وبغداد: دار الهادي ومركز دراسات فلسفة الدين، ط ١، ٢٠٠٤م.
- ٢٧- حاجي خليفة، مصطفى بن عبدالله ملا جلبي (توفي: ١٠٦٧هـ). كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، بيروت: مؤسسة التاريخ العربي للنشر، (د. ت.).
- ٢٨- الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري (توفي: ٤٠٥هـ). المستدرک علی الصحیحین، تحقیق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٠م.
- ٢٩- حامد، التيجاني عبد القادر. رحلة في فكر ومنهجية طه جابر العلواني، فيرجينيا: مركز الإسلام في العالم المعاصر، جامعة شناندوا، ط ١، ٢٠٢٢م.
- ٣٠- حرب، علي. "إسلامية المعرفة وتلغيم المشروع الحضاري"، نشر في جريدة الحياة اللبنانية، رقم ٢٣٩٩٧، تاريخ ١٢ تموز (يوليو) ٢٠٠١م.
- ٣١- حرب، علي. الإنسان الأدنى: أمراض الدين وأعطال الحداثة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ٢، ٢٠١٠م.
- ٣٢- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد (توفي: ٤٥٦هـ). الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت: دار الآفاق الجديدة، (د. ت.).
- ٣٣- حسانين، نادية. "إشكالية التراث في الفكر العربي الحديث والمعاصر: قراءة تحليلية نقدية لأهم المشاريع النظرية التراثية"، أطروحة دكتوراة علوم في تخصص الفلسفة، في جامعة الجزائر/٢، عام ٢٠١٥م.
- ٣٤- الحسني، إسماعيل. نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، هرنندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ١٩٩٥م.
- ٣٥- الحصين، صالح بن عبد الرحمن. رؤى تأصيلية في طريق الحرية من كلام الشيخ صالح بن عبد الرحمن الحصين رحمه الله، ترتيب: جمع من الباحثين، الرياض: العبيكان، ٢٠١٧م.
- ٣٦- الحكيم، توفيق. عودة الوعي، القاهرة: دار الشروق. ١٩٧٢م.
- ٣٧- أبو حليوة، إبراهيم سليم. طه جابر العلواني: تجليات التجديد في مشروعه الفكري، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠١١م.
- ٣٨- حمكا، ابن حذيفة. وعثان، رحمة بنت أحمد. وحسي، محمد نورهان. ومحمد زين، محمد حافظ. "أسلمة المعرفة وجهودها لتحديد فكرة الإسلام الليبرالي: دراسة وصفية"، مجلة الحكمة العالمية للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية (يصدرها مركز الحكمة للبحوث والنشر في ماليزيا)، العدد (٤)، الإصدار الخاص، ديسمبر ٢٠٢١م.
- ٣٩- الحميدي، حصة عبد الكريم. "الإنتاج الفكري التربوي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي في واشنطن من عام ١٤٣٥-١٤٠٢ (تحليل محتوي)"، أطروحة دكتوراه في التربية الإسلامية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، العالم الجامعي (١٤٣٧هـ/١٤٣٨م).

- ٤٠- ابن حنبل، أحمد بن حنبل الشيباني (توفي: ٢٤١هـ). مسند الإمام أحمد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، بيروت: دار الرسالة للنشر والتوزيع، ٢٠٠١م.
- ٤١- حنفي، ساري. "التجديد الإسلامي من الداخل: تكوينات جديدة". مجلة إضافات العددان -٣٨- ٣٩ ربيع وصيف ٢٠١٧م.
- ٤٢- حنفي، ساري. علوم الشرع والعلوم الاجتماعية -نحو تجاوز القطيعة: أليس الصبح بقریب، الكويت وبيروت: مركز نهوض للدراسات والبحوث، ٢٠٢١م.
- ٤٣- ابن حواس، إلهام. وبهادي، منير. "إشكالية التراث من منظور الفكر العربي: دراسة مقارنة بين مصطفى عبد الرازق وحسين مروة". مجلة دراسات، منشورات جامعة قسنطينية، المجلد (١٣)، العدد (١)، حزيران ٢٠٢٢م، ص ٣٣٤-٣١٨.
- ٤٤- ابن الخطيب، لسان الدين محمد بن عبد الله الغرناطي الأندلسي (توفي: ٧٧٦هـ). أعمال الإعلام فيمن ببيع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام وما يتعلق بذلك من الكلام، تحقيق: سيد كسروي حسن، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠٢م.
- ٤٥- الخليلي، أحمد بن حمد. بيان أثر الاجتهاد والتجديد في تنمية المجتمعات الإسلامية، مسقط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، سلطنة عُمان، ط ٢، ٢٠١٧م.
- ٤٦- الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر (توفي: ٣٨٥هـ) سنن الدارقطني، حققه: شعيب الأرنؤوط وآخرون، بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٤م.
- ٤٧- أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني (توفي: ٢٧٥هـ). سنن أبي داود، الرياض: بيت الأفكار الدولية، ١٩٩٩م.
- ٤٨- دراز، محمد عبد الله. النبأ العظيم: نظرات جديدة في القرآن الكريم، تقديم: عبد العظيم الطعني، الكويت: دار القلم، ط ٩، ٢٠٠٥م.
- ٤٩- الدريني، محمد فتحي. بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ٢، ٢٠٠٨م.
- ٥٠- دلول، أحمد فايق. الإصلاح السياسي في الفكر الإسلامي الحديث: دراسة مقارنة على كل من الأفغاني وعبد رضاء، بيروت: مركز نهاء للبحوث والدراسات، أوراق نهاء (١٤٨)، (د. ت.).
- ٥١- الربابعة، أسامة. ورحال، علاء الدين. "شروط المجتهد بين التأصيل والتجديد: دراسة أصولية في المنهج والمضمون"، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، مجلد ١٥، عدد ٣، (١٤٤١هـ/ ٢٠١٩م).
- ٥٢- الرفاعي، عبد الجبار. الدين والاعتراب الميتافيزيقي، بيروت وبغداد: دار التنوير ومركز دراسات فلسفة الدين، ط ٢، ٢٠١٩م.

- ٥٣- الرفاعي، عبد الجبار. الدين والنزعة الإنسانية، بيروت وبغداد: دار التنوير ومركز دراسات فلسفة الدين، ط٣، ٢٠١٨م.
- ٥٤- أبو رمان، محمد. الإصلاح السياسي في الفكر الإسلامي: المقاربات، القوي، الأولويات، الاستراتيجيات، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٠م.
- ٥٥- الريسوني، أحمد عبد السلام (محرر). التجديد الأصولي: نحو صياغة تجديدية لعلم أصول الفقه، هرنندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٤م.
- ٥٦- الريسوني، أحمد عبد السلام. فقه الثورة: مراجعات في الفقه السياسي الإسلامي، القاهرة: دار الكلمة للنشر والتوزيع، ٢٠١٣م.
- ٥٧- الريسوني، أحمد عبد السلام. الفكر المقاصدي قواعده وفوائده، الدار البيضاء: منشورات جريدة الزمن، سلسلة كتاب الجيب رقم: (٩)، ديسمبر ١٩٩٩م.
- ٥٨- الريسوني، أحمد عبد السلام. مستقبل الإسلام بين الشعوب والحكام، موقع الاتحاد العالمي للعلاء المسلمين، بتاريخ ٣/١٣/٢٠١٩م، الرابط: (<https://iumsonline.org/ar/ContentDetails.aspx?ID=9215>).
- ٥٩- الريسوني، أحمد عبد السلام. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، هرنندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٤، ١٩٩٥م.
- ٦٠- ريف، ديفيد. عار الجوع: الغذاء والعدالة والمال في القرن الحادي والعشرين، ترجمة: أحمد عبد الحميد أحمد، ومراجعة: محمد شهاب الوهيب، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة (٥٠٠)، نوفمبر ٢٠٢٢م.
- ٦١- الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق المرتضى (توفي: ١٢٠٥هـ). تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء، ط١، ١٩٦٥م.
- ٦٢- الزحيلي، وهبة. تغير الاجتهاد، دمشق: دار المكتبي، ٢٠٠٠م.
- ٦٣- زقزوق، محمود حمدي. هوامش على أزمة الفكر الإسلامي المعاصر: نظرة نقدية، القاهرة: الأزهر الشريف، هدية مجلة الأزهر، نوفمبر ٢٠١٨م.
- ٦٤- الزنكي، نجم الدين. الاجتهاد في مورد النص دراسة أصولية مقارنة، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٦م.
- ٦٥- أبو زهرة، محمد. زهرة التفاسير، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٨٧م.
- ٦٦- أبو زيد، سمير. العلم والنظرة العربية إلى العالم، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، أكتوبر ٢٠٠٩م.

- ٦٧- أبو زيد، سمير. "فلسفة الفنّ في الحضارة الإسلامية في ضوء منهج الفصل والوصل". بحث عرض في المؤتمر الدولي "الفن في الفكر الإسلامي" الذي أقامه المعهد العالمي للفكر الإسلامي في ٢٥-٢٦ إبريل ٢٠١٢م، عمان-الأردن، ونشر في كتاب المؤتمر بعنوان "الفن في الفكر الإسلامي- رؤية معرفية ومنهجية"، تحرير: فتحي حسن ملكاوي، هرنندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٣م.
- ٦٨- أبو زيد، وصفى عاشور. مقاصد الأحكام الفقهية: تاريخها ووظائفها التربوية والدعوية، الكويت: روافد (الإصدار ٥٦)، ٢٠١٢م.
- ٦٩- الزين، إبراهيم. "فضايا تدريس الإسلام في الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا: تأملات وتوصيات عملية في إصلاح مناهج العلوم الإسلامية والإنسانية"، في: نحو إعادة بناء الدراسات الإسلامية، تحرير: رضوان السيد وساري حنفي وبلال الأرفه لي، بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، (١٤٤١هـ/ ٢٠١٩م).
- ٧٠- الزين، إبراهيم. "فضايا تدريس الإسلام في الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا: تأملات وتوصيات عملية في إصلاح مناهج العلوم الإسلامية والإنسانية"، في: نحو إعادة بناء الدراسات الإسلامية، تحرير: رضوان السيد وساري حنفي وبلال الأرفه لي، بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، (١٤٤١هـ/ ٢٠١٩م).
- ٧١- سالم، أحمد محمد. "إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر: دراسة نقدية مقارنة بين حسن حنفي وعابد الجابري"، أطروحة ماجستير، جامعة طنطا، القاهرة، ١٩٩٥م.
- ٧٢- السرطاوي، محمود علي. "التجديد في الدراسات الإسلامية: حقل الفقه وأصوله، والسياسة الشرعية"، بحث قُدّم في المؤتمر العلمي الرابع لهيئة علماء العراق بعنوان "التجديد في الدراسات الإسلامية، مفهومه، مقاصده، ضوابطه، تطبيقاته" المنعقد في استانبول/ تركيا في ٢٧-٢٤ يونيو/ حزيران ٢٠٠٢م.
- ٧٣- السلطان عبد الحميد الثاني، السلطان عبد الحميد بن عبد المجيد. مذكرات السلطان عبد الحميد الثاني، ترجمة وتقديم: محمد حرب، دمشق: دار القلم، ط ٣، ١٩٩١م.
- ٧٤- السلمي، عياض بن نامي. أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، الرياض: دار التدمرية، (١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م).
- ٧٥- السلمي، عز الدين بن عبدالعزيز بن عبدالسلام (توفي: ٦٦٠هـ). قواعد الأحكام في مصالح الأنام، راجعه وعلق عليه: طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية ١٩٩٤م.
- ٧٦- أبو سليمان، عبد الحميد. أزمة العقل المسلم. هرنندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٢م.
- ٧٧- أبو سليمان، عبد الحميد. "إسلامية المعرفة: مهمة باقية"، مجلة المسلم المعاصر، العدد ٥٢، (١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م).
- ٧٨- أبو سليمان، عبد الحميد. الإصلاح الإسلامي المعاصر: قراءات منهجية اجتماعية، طبعة منقحة ومزودة، هرنندن والقاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار السلام، ٢٠١١م.

- ٧٩- أبو سليمان، عبد الحميد. مجلة التجديد، العدد (١)، (رمضان ١٤١٧هـ / يناير ١٩٩٧م).
- ٨٠- أبو سليمان، عبد الحميد. النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية: اتجاهات جديدة في الفكر والمنهجية، هرنندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٦م.
- ٨١- السنوسي، عبد الرحمن بن معمر. "تجديد الاجتهاد الفقهي وركائزه"، مجلة الواحات للبحوث والدراسات (مجلة نصف سنوية تصدر عن جامعة غرداية بالجزائر)، العدد ١٧، ٢٠١٢م.
- ٨٢- السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن بن كمال الدين (توفي: ٩١١هـ). أربع رسائل في الاجتهاد والتجديد، دراسة وتحقيق وتعليق: عبد الله شرف الدين الداغستاني، الرياض: دار مدارج للنشر، (١٤٤١هـ / ٢٠٢١م).
- ٨٣- شاخت، جوزيف. وبوزورث، كليفورث. تراث الإسلام ج ١، ترجمة: محمد زهير السمهوري وحسين مؤنس وإحسان العمدة. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة رقم (١١)، ١٩٧٨م.
- ٨٤- الشاطبي، أبو إسحق إبراهيم بن موسى (توفي: ٧٩٠هـ). الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، الخبر: دار ابن عفان، ط ١، (١٤١٧هـ / ١٩٩٧م).
- ٨٥- الشاطبي، أبو موسى إبراهيم بن موسى (توفي: ٧٩٠هـ). الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: عبد الله دراز، بيروت: دار الكتب العلمية، طبعة في مجلد واحد، (١٤٢٥هـ / ٢٠٠٤م).
- ٨٦- الشافعي، محمد بن إدريس (توفي: ٢٠٤هـ). الرسالة، تحقيق: علي بن محمد بن ونيس، الدمام: دار ابن الجوزي، ط ٢، (١٤٤٣هـ / ٢٠٢٢م).
- ٨٧- شبار، سعيد. الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر: دراسة في الأسس المرجعية والمنهجية، هرنندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٧م.
- ٨٨- أبو شبانة، أسماء محمد. الجهود التربوية للمعهد العالمي للفكر الإسلامي بين النظرية والتطبيق. القاهرة: دار الفكر العربي، ٢٠٢٠م.
- ٨٩- شريط، فوزية. ورايح، أمينة. "المقاربات الحديثة في الدراسات الدينية عند إسماعيل راجي الفاروقي: دراسة تحليلية"، حوليات جامعة الجزائر، مجلد ٣٦، عدد ٢، يونيو ٢٠٢٢م.
- ٩٠- الشريف، الطاهر محمد. التكامل المعرفي عند أهل النظر التوحيدية، هرنندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٢٣م.
- ٩١- بو الشعير، عبد العزيز. النظام المعرفي في الفكرين الإسلامي والغربي، بيروت: منتدى المعارف، ٢٠١٤م.
- ٩٢- شلتوت، محمود. الإسلام عقيدة وشرعية، القاهرة: دار الشروق، ط ١٨، ٢٠٠١م.
- ٩٣- الشنقيطي، محمد بن المختار. خيرة العقول المسلمة في القرن العشرين، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٦م.

- ٩٤- شهيد، الحسان. "نشأة العلوم الإسلامية وتطورها: تأسيس علم مقاصد الشريعة أنموذجاً"، مجلة إسلامية المعرفة، العدد ٦٥، صيف (١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م).
- ٩٥- الشوكاني، محمد بن علي (توفي: ١٢٥٠هـ). القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد، تحقيق: أبو مصعب محمد سعيد البدري، القاهرة وبيروت: دار الكتاب المصري ودار الكتاب اللبناني، ط١، ١٩٩١م.
- ٩٦- الصاوي، أحمد بن محمد المالكي الخَلَوَتي (توفي: ١٢٤١هـ). حاشية الصاوي على تفسير الجلالين، بيروت: دار الجيل، (د.ت.).
- ٩٧- صقر، محمد أحمد وآخرون. الاقتصاد الإسلامي: بحوث مختارة من المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي، مكة المكرمة، شباط ١٩٧٦م، جدة: المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي، ط١، ١٩٨٠م.
- ٩٨- الصلابي، علي محمد. عمر بن عبد العزيز: معالم التجديد والإصلاح الراشدي على منهج النبوة، القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ٢٠٠٧م.
- ٩٩- الصمدي، خالد. وحلي، عبد الرحمن. أزمة التعليم الديني في العالم الإسلامي، سلسلة حوارات لقرن جديد، بيروت: دار الفكر المعاصر، ط١، ٢٠٠٧م.
- ١٠٠- الصنعاني، محمد بن إسماعيل (توفي: ١١٨٢هـ). إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد، تحقيق: صلاح الدين مقبول أحمد، الكويت: الدار السلفية، ١٤٠٥هـ.
- ١٠١- ابن أبي طالب، عليّ (أمير المؤمنين عليه السلام). نهج البلاغة، مختارات الشريف الرضي من كلام علي بن أبي طالب، شرح: الشيخ محمد عبده، بيروت: دار المعرفة، (د.ت.).
- ١٠٢- طاهر، حامد. "دار العلوم: رائدة علي مبارك"، مجلة دراسات عربية وإسلامية، جامعة القاهرة، العدد ١٤، ١٩٩٤م.
- ١٠٣- طسطاس، عمار. "المنظور الحضاري في تجديد صياغة العقيدة الإسلامية في فكر إسماعيل راجي الفاروقي"، مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، مجلد ٣٠، عدد ٣، سبتمبر ٢٠١٦م.
- ١٠٤- الطملاوي، بديعة. "التجديد في علوم الفتوى"، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات، جامعة الإسكندرية، المجلد ٣٥، عدد ١٩، ٢٠١٩م.
- ١٠٥- الطيب، أحمد. التراث والتجديد: مناقشات وردود، القاهرة: دار القدس العربي، ط٢، ٢٠١٦م.
- ١٠٦- ابن عاشور، محمد الطاهر (توفي: ١٣٩٣هـ). أليس الصبح بقريب؟ التعليم العربي الإسلامي: دراسة تاريخية وآراء إصلاحية، تونس والقاهرة: دار ابن سحنون ودار السلام للنشر والتوزيع، ٢٠٠٦م.
- ١٠٧- ابن عاشور، محمد الطاهر (توفي: ١٣٩٣هـ). تفسير التحرير والتنوير، تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م، ج ٢٤، ص ٢٦، في تفسير الآية ٤٢ من سورة الزمر.

- ١٠٨- ابن عبد البرّ. أبو عمر يوسف بن عبد الله النمري (توفي: ٤٦٣هـ). جامع بيان العلم وفضله. الدمام: دار ابن الجوزي، ١٩٩٤م.
- ١٠٩- عبد الحميد، محسن. تجديد الفكر الإسلامي، هرنند: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦م.
- ١١٠- ابن عبد ربه، شهاب الدين أحمد الأندلسي (توفي: ٣٢٨هـ). العقد الفريد، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٤هـ.
- ١١١- عبد الرحمن، طه. تجديد المنهج، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣م.
- ١١٢- عبد الرحمن، طه. روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، بيروت والدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦م.
- ١١٣- عبد الرحمن، طه. فقه الفلسفة-١: الفلسفة والترجمة، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥م.
- ١١٤- عبد الرحمن، طه. فقه الفلسفة-٢: القول الفلسفي-كتاب المفهوم والتأثيل، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩م.
- ١١٥- عبد الله، عرفان عبد الدايم. "العملية التعليمية في ضوء المقاصد الشرعية: نقد وتحليل لكتاب أسلمة المعرفة للفاروقي"، مجلة العلوم الإسلامية الدولية، جامعة المدينة العالمية ماليزيا، مجلد ٢، عدد ١، مارس ٢٠١٨م.
- ١١٦- عثمان، معراج عازب. "الإصلاحات بجامع الزيتونة وردود أفعال الطلبة منها (-١٨٤٢ ١٩٣٨م)"، مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في تخصص تاريخ المغرب العربي المعاصر، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة الوادي في الجزائر، ٢٠١٩م.
- ١١٧- العقيلي، إبراهيم. تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية، هرنند: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٩٩٢م.
- ١١٨- عكاشة، رائد (محرر). التكامل المعرفي وأثره في التعليم الجامعي وضرورته الحضارية، (أعمال مؤتمر)، هرنند: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ٢٠١٢م.
- ١١٩- العلواني، طه جابر. "الخطاب الديني وضرورة تجديده". مقال على موقع أكاديمية العلواني، الرابط: (<https://alwani.org/?p=11700>).
- ١٢٠- العلواني، طه جابر. "تجديد الثقافة الإسلامية فريضة وضرورة"، مقال منشور على موقع أكاديمية العلواني، الرابط: (<https://alwani.org/?p=4781>).
- ١٢١- العلواني، طه جابر. "مقدمة كتاب: تجربة الإصلاح في حركة المهدي بن تومرت: الحركة الموحدية بالمغرب في أوائل القرن السادس الهجري"، تأليف: عبد المجيد النجار، هرنند: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ط٢، ١٩٩٥م.

- ١٢٢- العلواني، طه جابر. "نحو تأسيس علم المراجعات في التراث الإسلامي"، مجلة الإحياء، الرابطة المحمدية في المغرب، والبحث منشور على موقع الرابطة الإلكتروني (<https://t.ly/rd8wV>).
- ١٢٣- العلواني، طه جابر. إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦م.
- ١٢٤- العلواني، طه جابر. إصلاح الفكر الإسلامي بين القدرات والعقبات، ورقة عمل قُدمت في الاجتماع الأول لمستشاري المعهد العالمي للفكر الإسلامي في واشنطن عام ١٩٨٩م.
- ١٢٥- العلواني، طه جابر. التعليم الديني بين التجديد والتجميد، القاهرة: دار السلام، ٢٠٠٩م.
- ١٢٦- العلواني، طه جابر. تفسير القرآن بالقرآن، هردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٢١م.
- ١٢٧- العلواني، طه جابر. مقدمة كتاب: تجربة الإصلاح في حركة المهدي بن تومرت: الحركة الموحية بالمغرب في أوائل القرن السادس الهجري، تأليف: عبد المجيد النجار، هردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ٢، ١٩٩٥م.
- ١٢٨- العلواني، طه جابر. من أدب الاختلاف إلى نبذ الخلاف، هردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٧م.
- ١٢٩- العلواني، طه جابر. نحو منهجية معرفية قرآنية: محاولات في بيان قواعد المنهج التوحيدي للمعرفة، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٩م.
- ١٣٠- العلوي، محمد الفالح. والصغير، عميرة عليّة. "التعليم في الزيتونة والقرويين بين التقليد والتجديد أواخر القرن ١٩ وبداية القرن ٢٠"، أعمال الندوة العلمية الدولية الحادية عشرة حول الزيتونة: الدين والمجتمع والحركات الوطنية في المغرب العربي، تونس: جامعة تونس، مايو ٢٠٠٣م.
- ١٣١- عمارة، محمد. تيارات الفكر الإسلامي. القاهرة: دار الشروق، ط٢، ١٩٩٧م.
- ١٣٢- عمارة، محمد. دراسات غربية تشهد لتراث الإسلام، القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، ٢٠١٥م.
- ١٣٣- عمر، السيد. جامع فقه الأمة: رحيق الحقيبية المعرفية للعلامة طه جابر العلواني، هردن القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار الكلمة، ٢٠٢١م.
- ١٣٤- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (توفي: ٥٠٥هـ). إحياء علوم الدين، بيروت: دار المعرفة، (د. ت.).
- ١٣٥- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (توفي ٥٠٥هـ). المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، تحقيق: جميل صليبا وكامل عياد، بيروت: دار الأندلس، (د. ت.).
- ١٣٦- الغزالي، محمد. تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل، هردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦م.
- ١٣٧- الغزالي، محمد. السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٩م.
- ١٣٨- الفاروقي، إسماعيل راجي. التوحيد ومضامينه في الفكر والحياة، هردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٦م.

- ١٣٩- الفاروقي، إسماعيل راجي. "جوهر الحضارة الإسلامية"، مجلة المسلم المعاصر، العدد (٢٧)، سبتمبر ١٩٨١م.
- ١٤٠- فخر الدين الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين (توفي: ٦٠٦هـ). التفسير الكبير "مفاتيح الغيب"، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، ١٩٨١م.
- ١٤١- فخر الدين الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين (توفي: ٦٠٦هـ). مناقب الإمام الشافعي، تحقيق: أحمد حجازي السقا، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ط ١، ١٩٨٦م.
- ١٤٢- الفوالجة، سمر. "دور إسماعيل الفاروقي في دراسة الأديان"، مجلة الرشاد، (مجلة إلكترونية)، مايو ٢٠٢٠م.
- ١٤٣- قاسمي، عمار. "المشروع الفكري الإسلامي: من الاجتهادات المنتثرة إلى إسلامية المعرفة". مجلة العلوم الاجتماعية، جامعة عمار ثلجي بالأغواط/ الجزائر، مجلد ٨، جويليه ٢٠١٩م.
- ١٤٤- القاسمي، محمد جمال الدين (توفي: ١٣٣٢هـ/ ١٩١٤م). قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، تحقيق: مصطفى شيخ مصطفى، بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، (١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م).
- ١٤٥- القحطاني، سعيد بن متعب. "تجديد الاجتهاد وأثره في تغير الفتيا"، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت، مجلد ٢٦، عدد ٨٥، (١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م).
- ١٤٦- القرضاوي، يوسف. الاجتهاد في الشريعة الإسلامية مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر، الكويت: دار القلم، ١٩٩٦م.
- ١٤٧- القرضاوي، يوسف. فقه الزكاة، بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، ط ٢٥، ٢٠٠٦م.
- ١٤٨- القرضاوي، يوسف. كيف نتعامل مع التراث والتمذهب والاختلاف، القاهرة: مكتبة وهبة ٢٠١١م.
- ١٤٩- القرضاوي، يوسف. كيف نتعامل مع السنة النبوية: معالم وضوابط، هرنندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ٥، ١٩٩٢م.
- ١٥٠- القرضاوي، يوسف. مذكرات القرضاوي، النسخة الإلكترونية على الرابط: (<https://www.al-qaradawi.net/node/5048>).
- ١٥١- القره داغي، علي محيي الدين. الارتقاء من مقاصد الشريعة إلى المنظومة المقاصدية، إستانبول: دار الأصالة للنشر والتوزيع، ٢٠٢٣م.
- ١٥٢- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب (توفي: ٧٥١هـ). إعلام الموقعين عن رب العالمين، رتبته وضبطه: محمد عبد السلام إبراهيم، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٦م.
- ١٥٣- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب (توفي: ٧٥١هـ). إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، الدمام: دار ابن الجوزي (سبعة أجزاء)، ط ١، ١٤٢٣هـ.

- ١٥٤- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب (توفي ٧٥١هـ). إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عزير شمس، وتحرير: جعفر حسن السيد، مكة المكرمة: دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، ط١، ١٤٣٧هـ.
- ١٥٥- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب (توفي: ٧٥١هـ). إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عزيز شمس، بيروت: دار ابن حزم، ٢٠١٩م.
- ١٥٦- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب (توفي: ٧٥١هـ). الفوائد، تحقيق: محمد عزيز شمس، مكة المكرمة: دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، ١٤٢٩هـ.
- ١٥٧- الكبسي، محمد يحيى. "الحاجة للغذاء في الاقتصاد الإسلامي - مكانته وخصائصه وضوابطه"، مجلة أبحاث البيئة والتنمية المستدامة، المجلد (١١)، عدد (٢)، ٢٠٢٢م.
- ١٥٨- ابن كثير، أبو الفداء عماد الدين إسماعيل (توفي: ٧٧٤هـ). البداية والنهاية، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، الحيزة: دار هجر للطباعة والنشر والإعلان، بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية، (١٤١٨هـ/ ٢٠٠٣م).
- ١٥٩- الكواكبي، عبد الرحمن. طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد. القاهرة: مؤسسة هنداوي، ٢٠١٠م.
- ١٦٠- بن الحسن، بدران مسعود. "نظرية ما وراء الدين الناقد وتجاوز فينومينولوجيا الدين عند الفاروقي"، مجلة المعيار، (جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية/ الجزائر)، عدد ٤٢، حزيران ٢٠١٧م.
- ١٦١- ابن مالك، محمد بن مالك الطائي الأندلسي (توفي: ٦٧٢هـ). تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد، تحقيق: محمد كامل بركات، القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٧م.
- ١٦٢- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب (توفي: ٤٥٠هـ). الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق: أحمد جاد، القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠٦م.
- ١٦٣- المتقي، عبد العلي. "إصلاح التعليم الديني في الفكر الإسلامي المعاصر، مقارنة في مشروع مدرسة إسلامية المعرفة"، مقال منشور على منصة (academia.edu) أو الرابط المختصر: (https://shorturl.at/bcrAG).
- ١٦٤- المتقي، عبد العلي. "قاعدة لا اجتهاد في مورد النص"، مجلة الدراسات الإسلامية، (جامعة عمار ثليجي بالأغواط/ الجزائر)، العدد (٨)، جانفي (يناير) ٢٠١٧م.
- ١٦٥- المحافظة، علي. الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة: الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية، بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ط٥، ١٩٨٧م.
- ١٦٦- المركز العالمي للبحوث والاستشارات العلمية. "التعليم الشرعي وسبل تربيته"، الأمة الوسط: مجلة فكرية فصلية، المركز العالمي للبحوث والاستشارات العلمية التابع للاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، العدد (٧)، سبتمبر ٢٠١٧م.

- ١٦٧- مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري. صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د.ت.).
- ١٦٨- ملكاوي، فتحي حسن. البناء الفكري: مفهومه ومستوياته وخرائطه، هرنندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٥م.
- ١٦٩- ملكاوي، فتحي حسن. التراث التربوي الإسلامي: حالة البحث فيه، ولمحات من تطوره، وقطوف من نصوصه ومدارسه، هرنندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٨م.
- ١٧٠- ملكاوي، فتحي حسن (محرر). التربية الفكرية في سياق النهوض الحضاري المنشود، هرنندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٢١م.
- ١٧١- ملكاوي، فتحي حسن. الفكر التربوي الإسلامي المعاصر. هرنندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٢٠م.
- ١٧٢- ملكاوي، فتحي حسن. "مقاصد المؤلفين"، مجلة إسلامية المعرفة، مجلد ٢٠، عدد ٧٨، ٢٠١٤م.
- ١٧٣- ملكاوي، فتحي حسن. مقالات في إسلامية المعرفة، هرنندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٨م.
- ١٧٤- ملكاوي، فتحي حسن. منهجية التكامل المعرفي: مقدمات في المنهجية الإسلامية، هرنندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ٢٠١١م.
- ١٧٥- ملكاوي، فتحي حسن. وعكاشة، رائد. وأبو صعيليك، عبد الرحمن (محررون). إسماعيل الفاروقي وإسهاماته في الإصلاح الفكري الإسلامي المعاصر، هرنندن وعمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار الفتح للدراسات والنشر، ٢٠١٤م.
- ١٧٦- مياوي، محمد بن سامي بن إسماعيل. "أسلمة المعرفة: دراسة تحليلية نقدية"، أطروحة دكتوراه، جامعة أم القرى، قسم الدعوة والثقافة الإسلامية، مكة المكرمة، ١٤٤١هـ.
- ١٧٧- مهورباشة، عبد الحليم. علم الاجتماع في العالم العربي: من النقد إلى التأسيس - نحو علم العمران الإسلامي، هرنندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٨م.
- ١٧٨- المؤتمر الرابع للدعوة العالمية للشباب الإسلامي بعنوان: "الإسلام والحضارة ودور الشباب المسلم" المنعقد في الرياض من ٢٧-٢٠ ربيع الثاني ١٣٩٩هـ (٢٥-١٨ مارس ١٩٧٩م) الرياض: الندوة العالمية للشباب الإسلامي، ط٢، (١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م).
- ١٧٩- المودن، محمد. "العقلانية الإسلامية عند الأصوليين والمتكلمين"، المجلة Al-Andalus Magreb الأندلس المغرب (جامعة قانس الإسبانية)، العدد ٢٤، ٢٠١٧م.
- ١٨٠- مور لاييه، فرانسيس. وكولينز، جوزيف. صناعة الجوع (خرافة الندرة)، ترجمة: أحمد حسان، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة (٦٤)، أبريل ١٩٨٣م.

- ١٨١- موسى، محمد خير. "كلية الشريعة في جامعة دمشق. التأسيس وبناء المناهج بين السباعي والمبارك"، مقال في مدونات الجزيرة، الرابط: (<https://bit.ly/3d8iEFq>).
- ١٨٢- مینار، محمد. "فلسفة التكامل المعرفي في الفكر التربوي الإسلامي المعاصر"، أطروحة دكتوراة، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية في قسنطينة، كلية أصول الدين، الجزائر، إشراف: عبد العزيز بو الشعير، نوقشت في أوغست (أغسطس/ آب) ٢٠٢٣ م.
- ١٨٣- مینار، محمد. "فلسفة التكامل المعرفي ودورها في تجديد الفكر التربوي الإسلامي المعاصر: مقاربة معرفية"، مجلة الدراسات العقيدية ومقارنة الأديان، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة، الجزائر، مجلد ٧، عدد ١، حزيران ٢٠١٧ م.
- ١٨٤- مینار، محمد. "فلسفة التكامل المعرفي: قراءة معرفية تربوية في المفهوم والدلالة"، مجلة المعيار، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة، كلية أصول الدين، مجلد ٢٦، عدد ٦٤، ٢٠٢٢ م.
- ١٨٥- مینار، محمد. جدل الدين والعلم في مشروع إسلامية المعرفة، أطروحة ماجستير في تخصص فلسفة العلوم، قسم العقيدة ومقارنة الأديان، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، الجزائر، عام ٢٠١٣ م.
- ١٨٦- ناشر النعم، محمد أمير. "إسلامية المعرفة.. آمال وبروفات وخيبات"، مقال منشور على موقع تلفزيون سوريا، نشر يوم ٢٤ / ٤ / ٢٠٢٠ م، الرابط: (<https://rb.gy/cy115b>).
- ١٨٧- نافعة، حسن. وبوزورث، كليفورث. تراث الإسلام، ج ٢، ترجمة: حسين مؤنس وإحسان العمدة، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة رقم (٢٣٤)، ١٩٩٨ م.
- ١٨٨- ابن نبي، مالك. مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة: بسام بركة وأحمد شعبو، إشراف: عمر مسقاوي، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٢ م.
- ١٨٩- النجار، عبد المجيد. "الاجتهاد والتجديد وتدافع المرجعيات، حوار عبد السلام طويل مع عبد المجيد النجار". موقع الرابطة المحمدية للعلماء (في المملكة المغربية)، منشور بتاريخ ٦ / ١٢ / ٢٠١١ م، الرابط: (<https://t.ly/B8Q7u>).
- ١٩٠- النجار، عبد المجيد. خلافة الإنسان بين الوحي والعقل: بحث في جدلية النص والعقل والواقع. هرنندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ٣، ٢٠٠٠ م.
- ١٩١- النقيب، عبد الرحمن. "التكامل المعرفي كأداة لإصلاح التعليم الجامعي: كليات التربية نموذجاً"، بحوث المؤتمر القومي السنوي الحادي عشر بعنوان: التعليم الجامعي العربي... آفاق الإصلاح والتطوير، القاهرة: جامعة عين شمس / مركز تطوير التعليم الجامعي ومركز الدراسات المعرفية، ٢٠٠٤ م.
- ١٩٢- بن نهار، نايف. التوطين التفاعلي في العلوم الاجتماعية: الفكرة والمقياس، قطر: مؤسسة وعي للدراسات والأبحاث، ٢٠٢٣ م.

- ١٩٣- النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (توفي: ٦٧٦هـ). المنهاج شرح صحيح مسلم ابن الحجاج، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط٢، ١٣٩٢هـ.
- ١٩٤- همام، محمد. "الإنسانية في مشروع إسلامية المعرفة: عبد الحميد أبو سليمان نموذجاً"، في: رحابة الإنسانية والإيمان: دراسات في أعمال مفكرين علمانيين وإسلاميين من الشرق والغرب، عبد الوهاب المسيري، القاهرة: دار الشروق، ٢٠١٢م.
- ١٩٥- همام، محمد. "تحولات أطروحة إسلامية المعرفة، قراءة في مساهمة عبد الحميد أبو سليمان"، دورية نهاء، فصلية محكمة تصدر عن مركز نهاء للبحوث والدراسات، (مسجل في لبنان) عدد ١٦، ٢٠٢٢م.
- ١٩٦- وجه الدين، صادق محمد أحمد. "منهج التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر: طه جابر العلواني أنموذجاً"، أطروحة دكتوراة، جامعة أسيوط، جمهورية مصر العربية، ٢٠١٩م.
- ١٩٧- الودعاني، ناصر بن عبدالله بن سيعد. "التلازم بين الاجتهاد والتجديد عند الأصوليين"، مجلة العلوم الشرعية، (جامعة الإمام محمد بن سعود في الرياض)، عدد ٣٩، (١٤٣٧هـ/ ٢٠١٦م).
- ١٩٨- وكيع، محمد بن خلف بن حيان (توفي: ٣٠٦هـ). أخبار القضاة، حققه: عبدالعزيز مصطفى المراغي، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ط١، ١٩٤٧م.
- ١٩٩- ياسين، عبد السلام. الإسلامي والحدائث، الدار البيضاء: دار الآفاق، ٢٠٠٠م.
- ٢٠٠- يوسف، محمد خير رمضان. التراث الإسلامي: كتب ورسائل جامعية في مسرد موضوعي، كتاب إلكتروني ٢٠٢٠م.

ثانياً: المراجع الإنجليزية:

- 1- Abaza, Mona. Debates on Islam and Knowledge in Malaysia and Egypt: Shifting Worlds, London, UK: Routledge Curzon, 2002.
- 2- Abdallah, Ssekamanya Siraje; Hussien, Suhailah and Hisham, Nik A. Hisham. The Experience of Islamization of Knowledge at the International Islamic University Malaysia: successes and challenges. In: New Intellectual Horizons in Education. IIUM Press, Gombak, (2011) pp. 91-110.
- 3- AbdulRahim, Abidah and Ali. Yousuf. Modern Muslim Thinkers: Dimensions of Thought and Reforms, Kuala Lumpur, IIIT East and SouthEast Asia, 2023.
- 4- Abul Fadl, Muna. (1988). Islamization as a Force of Global Cultural Renewal: The Relevance of the Tawhidi Episteme to Modernity. American Journal of Islam and Society, (previously American Journal of Islamic Social Sciences) 5 (2), 163–179. <https://doi.org/10.35632/ajis.v5i2.2840>

- 5- AbuSulayman, AbdulHamid. Introduction: Toward The Third International Conference on Islamic Thought, Toward Islamization of Disciplines, Proceedings of the conference, Herndon VA: IIIT, 1989, p. 8.
- 6- AbuSulayman, AbdulHamid. Islamization of Knowledge: A New Approach Toward Reform of Contemporary Knowledge, Islam: Source and Purpose of Knowledge: Proceedings and Selected papers, Second Conference on Islamic Thought, Pakistan 1982, Herndon, VA: IIIT, 1988, p. 93- 118.
- 7- AbuSulayman, AbdulHamid. Islamization: Reforming Contemporary Knowledge. Occasional Papers, 6, Herndon VA: IIIT 1994.
- 8- Adebayo, Rafiu Ibrahim. The Challenges of Islamization of Knowledge in Nigerian Islamic Universities, IJMES, 4 (1) 2016, pp. 78-99.
- 9- Ahsan, Muh Amimul; Shahed, Abul Kalam and Ahmad, Afzal. Islamization of Knowledge: An Agenda for Muslim Intellectuals Global Journal of Management and Business Research Administration and Management 13 (10) 2013, pp 32-42.
- 10- Al-Faruqi, Ismail Raji (Ed.). The Historical Atlas of the Religions of the World, New York: Macmillan Pub Co. 1976, pxi. "الأطلس التاريخي لأديان العالم"
- 11- Al-Faruqi, Ismail Raji. Al-Tawhid: Its Implication for Thought and Life, Washington: IIIT, 1982.
- 12- Al-Faruqi, Ismail. Islamization of Knowledge: Problems, Principles and Prospective, Islam: Source and Purpose of Knowledge: Proceedings and Selected papers, Second Conference on Islamic Thought Pakistan 1982, Herndon, VA: IIIT, 1988, p. 15-63.
- 13- Amir, Ahmad Nabil and Rahman, Tasnim Abdul. Islamization of Knowledge in Historical Perspective, Al-Insyiroh: Jumal Sudi Keislaman -Indonesia) (الإشراخ: مجلة الدراسات الإسلامية) vol 9, No. 1 March, 2023, pp. 26-50.
- 14- Barrett, Richard. The Metrics of Human Consciousness, Morrisville, NC Lulu.com, 2015.
- 15- Ba-Yunus, Ilyas Al-Faruqi and beyond: Future directions in Islamization of knowledge," AJISS, vol. 5, no.1, (1988): 13-28. "الفروقي وما بعده: الاتجاهات المستقبلية في أسلمة المعرفة"
- 16- Behrooz Ghamari-Tabrizi, "Loving America and longing for home: Ismail al-Faruqi and the emergence of the Muslims Diaspora in North America," International Migration, vol. 42, no. 2, (2004): 61-86.
- 17- Blankship, Khalid. Islam and World History: Towards a New Periodization, The American Journal of Islamic Social Science, Vol. 8, No. 3, 1991, pp. 423-452.
- 18- Bocca-Aldaqr, Francesca. How Can Education Be Islamic? Al-Attas and Al-Farūqī's Frame works in Contemporary Debate, Journal of Education and Human Development, (Published by American Research Institute for Policy Development,

December 2019, Vol. 8, No. 4, pp. 1-7. DOI: 10.15640/jehd.v8n4a1

- 19- Butterworth, Charles. Review Essay: Rethinking Reform in Higher Education, From Islamization to Integration of Knowledge by Ziauddin Sardar and Jeremy Henzell-Thomas. *American Journal of Islam and Society*, V. 36, no. 1, 2019, pp. 53–64.
- 20- Fahm, Abdulgafar. An Assessment of the Islamization of Knowledge in Nigeria, *World Journal of Islamic History and Civilization*, 4 (4), 2014, pp. 119-124. DOI: 10.5829/idosi.wjihc.2014.4.4.441
- 21- Fletcher, Charles. Isma'il Al-Faruqi (1921-1986) and inter-faith dialogue: the man, the scholar, the participant Ph.D. Dissertation, The Institute of Islamic Studies at McGill University, Montreal. 2008. (365 pages).
- 22- Hawkins, David. *Transcending the Levels of Consciousness: The Stairway to Enlightenment*, Carlsbad, California Hay House Inc, 2015. See also:
- 23- IIIT. *Toward Islamization of Disciplines* Proceedings of the Third International Conference of Islamic Thought, held in Malaysia, in Shawwal 1404/July 1984), Herndon, VA. IIIT. 2nd Edition, 1416/1995, page 60-61.
- 24- Ilyas Ba-Yunus, "Al-Faruqi and Beyond: Future Directions in Islamization of Knowledge," *American Journal of Islamic Social Sciences* vol. 5, no. 1 1988, p. 14.
- 25- Laabdi, Mourad, and Aziz Elbittoui.. *From Aslamat al-Ma'rifah to al-Takamul al-Ma'rifi: A Study of the Shift from Islamization to Integration of Knowledge*. *Religions* 15: 342. 2024. <https://doi.org/10.3390/rel15030342>
- 26- Leif Stenberg, *The Islamization of Science: Four Muslim Positions Developing and Islamic Modernity*, *Lund Studies in History of Religions*, Volume 6, Lund, *Religionshistoriska Avdelningeu*, Lund Universitet, Sweden, 1996. (364 pages).
- 27- Meadows, Donella et al. *Limit to Growth: The 30 Years Update*, London: Earthscan, 2004.
- 28- Meadows, Donella, et al. *Limit to Growth. A Report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind*, New York: Universe Books, 1972.
- 29- Memonm Nadeem Ahmed. *From Protest to Praxis: A History of Islamic Schools in North America*, A thesis submitted in conformity with the requirements for the degree of Doctor of Philosophy Department of Theory and Policy Studies Ontario Institute for Studies in Education University of Toronto, Canad, 2009. (366 pages).
- 30- Muslih. *The International Institute of Islamic Thought (IIIT)-USA: A Project of Islamic Revivalism*. PhD thesis, Leiden University, Leiden, Nederland, 2006. (193 pages) Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/4914>.
- 31- Presentation of John Esposito at the The International Seminar on the Legacy of Isma'il Raji al-Faruqi: Thought and Institution, jointly organized by the Centre for the Study of

- Democracy, University of Westminster, London, UK; Prince Alwaleed Bin Talal Center for Muslim-Christian Understanding, Georgetown University, US; and the International Institute of Islamic Thought, UK and US; June 6-7, 2010, London, UK. Published in the American Journal of Islamic Social Sciences, Vol 28, No. 3, 2011, Editorial, pages i-xii.
- 32- Rahman, Tasnim; et. al. Al-Faruqi's Fundamental Ideas and Philosophy of Education, *Dinamika Ilmu*, (Journal of Education, published at the State Islamic University Sultan Aji Muhammad Idris Samarinda, Indonesia vol. 15m No. 2, 2015, p. 235-248
- 33- Randers, Jorgen. 2052 – A Global Forecast for the Next Forty Years: A New Report to the Club of Rome (Follow-up to The Limits to Growth) Junction, VT: Chelsea Green Publishing, 2012.
- 34- Richard C. Martin, "Islamic Studies in the American Academy: A Personal Reflection," *Journal of the American Academy of Religion* 78, no. 4, Dec. 2010, pp. 896–920.
- 35-Sardar, Z. (2010) The Namesake: Futures; Futures Studies; Futurology; Futuristic; Foresight -- What's in a Name? *Futures*, 42 (3), pp. 177–184.
- 36- Sardar, Ziauddin and Hanzell-Thomas, Jeremy. *Rethinking Reform in Higher Education: From Islamization to Integration of Knowledge*, London and Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2017.
- 37- Shafiq, Muhammad. Islamization of Knowledge: Philosophy and Methodology and Analysis of the Views and Ideas of Ismail R. Al-Faruqi, S. Hossein Nasr and Fazur Rahman, *Hamdard Islamicus* Vol. XVIII No. 3, 1995, pp. 63-75.
- 38- Son, Hyeonju. *The History of Western Futures Studies: An Exploration of the Intellectual Traditions and Three-Phase Periodization*, (Chonbuk National University, South Korea), *Futures* 66, 2015, 120-137.
- 39- Yusuf, Imtiyaz. *The Concept of Din as interpreted by Ismail Al-Faruqi in: Islam and Knowledge: Al Faruqi's Concept of Religion in Islamic Thought*, Edited by Imtiyaz Yusuf, London & New York: I. B. Tauris, 2012, pp. 93-110. "عنوان المقالة: مفهوم الدين كما فسره إسماعيل الفاروقي"

ثالثاً: المواقع الإلكترونية:

- 1- <http://portal.amelica.org/ameli/journal/475/4753035008/>
- 2- <https://al-edu.com/journals/index.php/JESDS/article/view/398>
- 3- <https://alwani.org/?p=11700>
- 4- <https://donellameadows.org/archives/a-synopsis-limits-to-growth-the-30-year-update/>
- 5- <https://iumsonline.org/ar/ContentDetails.aspx?ID=9215>

- 6- <https://plato.stanford.edu/entries/consciousness/>
- 7- <https://shorturl.at/bcrAG>
- 8- <https://www.aldiwan.net/poem107108.html>
- 9- <https://www.aldiwan.net/poem30521.html>
- 10- <https://www.al-qaradawi.net/node/3918>
- 11- <https://www.al-qaradawi.net/node/5048>
- 12- <https://www.albayan.co.uk/mgzarticle2.aspx?id=28874>

الكشاف

- أ
- الأزهر (جامعة): ٣١، ١٣٣، ١٣٥، ١٣٦، ١٣٩، ٢٢٠، ٢٣٣، ٢٣٤.
- آداب عامة: ٩٥.
- أساس عقائدي: ١٥٥.
- آلة التجديد: ٩٤.
- أساس عقلي: ٢٤٣.
- آليات التنزيل: ٤٥.
- أساليب التفكير: ١٨٨.
- آيات مسطورة: ٣١٣، ٥٥.
- إسبوزيتو، جون: ٢٢٥، ٢٢٦.
- آيات منظورة: ٣١٣.
- استخلاف: ١١، ٦١، ٨٥، ١٠٧، ١١٥، ١٢٤، ١٥٤، ٢٨٩، ٢٣٣.
- اتجاهات التجديد: ١٢، ١٧، ١٢٨، ١٢٩، ١٦٤، ١٦٧، ٣١٥، ١٨٩.
- استراتيجيات تجديدية: ١٨.
- الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين: ١٣٧.
- استشراف استراتيجي:
- الاتحاد العالمي للمدارس العربية الإسلامية الدولية: ٢٠٢.
- استشراق: ٣١.
- استعمار: ٣٣، ١٣٩، ١٥٨، ١٦٠، ١٧٤، ٢٢٨، ٢٦٨، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٨١.
- اتساع الخلط: ٢٩٤.
- إسهام تجديدي: ٢١٢، ٢٢٣.
- اجتهاد بشري: ٤٣، ٤٥، ٥٥، ٥٦، ٨٩.
- إسهام فكري: ٥١، ٢١٢.
- أجيال قادمة: ١٣٠.
- الأشعري، أبو الحسن علي إسماعيل: ٤٥، ١٧٩.
- أجيال متلاحقة: ٣٢.
- إصلاح التعليم: ١٤١، ١٤٣، ٢٢٤، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٩.
- أجيال متتابعة: ٣٧.
- إصلاح العلوم: ١٤٤، ١٤٨.
- احتلال صهيوني: ١٦٠.
- إصلاح تربوي: ١٣٠، ١٣١، ١٣٢، ١٩٠، ٣٠٢.
- أحكام شرعية: ١٠، ١٩، ٥٤، ٧٦، ٨٧، ١٢٢، ١٢٣، ١٤٥، ١٤٦، ١٤٩، ١٥٢، ١٧٥، ١٧٨، ٢٠٤.
- أصول الدين: ٢٥، ٣٧، ٦٧، ١١٤، ١٢١، ١٤٩، ١٦٢، ٢١٩، ٢٣٤، ٣١٧.
- أصول الفقه: ٢٥، ٣٧، ٤٩، ٥٢، ٥٤، ٦٦، ٦٧، ٧٦.
- أحكام فقهية: ٤٩، ٦٦، ٧٦، ١٤٩، ١٥٠.
- إخفاقات مرّة: ٢٩٢.
- ٨٢، ٨٣، ٩٢، ٩٥، ١٢٨، ١٤٢، ١٤٤، ١٤٥.
- إخلاق سامية: ٩٥.
- ١٤٦، ١٤٧، ١٤٨، ١٥٣، ١٨٩، ١٩٤، ٢١٦.
- إدارة عثمانية: ٣٩.
- ٣٢٨، ٢٢٨.
- أطروحات جامعية: ٤١، ٢٥٤، ٣١٢.
- أدب الاختلاف في الإسلام (كتاب): ٢٣٣، ٢٣٤.
- إعادة البناء: ١٠، ٢١٨، ٢٣٩، ٢٨٦.
- أدلة تفصيلية: ٥٤، ٧٦.
- إعمال العقل: ٢٩، ٣٥، ٤٩، ٥٥، ٨٧، ١٧٤، ٢١٧.
- أديان مقارنة: ١٩٦.
- ٢٣٨، ٢٤٣، ٢٧١، ٣١٦.
- إرساليات تبشيرية: ٣٨.

- الأكاديمية الأمريكية للأديان: ٢٢٤، ٢٢٦.
- إمامة: ١٥٤، ١٥٥، ١٥٦، ١٥٧.
- أمة إسلامية: ٣١، ٤٣، ٩٤، ١٤٥، ١٥٩، ١٩٣، ١٩٩.
- ٢٠٣، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢١٠، ٢١١، ٢٦٢، ٢٧١.
- ٢٧٢، ٢٨٧، ٣٠٠، ٣٠٣، ٣٢٠.
- أمم غربية: ٤٣.
- إنتاج علمي: ٣٨، ١٧٥، ٢٥٦، ٢٦٧، ٣٠٠، ٣٢٠.
- إنتاج فكري: ١٣، ٢١١، ٣٠١.
- إنجاز حضاري: ٣٢.
- إندونيسيا: ١٣٤، ٢٥٤، ٢٧٥، ٢٧٦.
- انفعال عاطفي: ٦٠.
- أهل التقليد: ١٠٠.
- أهل الحل والعقد: ١٥٣.
- أوروبي: ٣٨، ٣٩، ٧٢، ١٥٨، ١٦٠، ١٦٩، ١٩٦، ١٩٨.
- ٢٧٧، ٣٠٨.
- أولويات التجديد: ١٢، ١٨٩، ٣١٥.
- إيران: ١٥٩، ٢٥٩، ٢٦٢، ٢٧٧، ٢٩٠.
- ب
- باب الاجتهاد: ١٣، ٧٩، ٩٢، ٩٩، ١٠١، ١٧٦، ١٨٠.
- باطنية: ٦٨، ٨٣، ١٠٢.
- باكستان: ١٣٤، ١٣٧، ٢٠٩، ٢١٥، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٤٠.
- ٢٥٤، ٢٥٩، ٢٦٧، ٢٩٠.
- بترويرث، شارلز: ٣٠٩.
- بحث علمي تطبيقي: ٢٩٣.
- برامج الدراسات العليا: ١٢، ١٤٣، ٣١١.
- بعث إسلامي: ٢٠٠.
- بعد زمني: ١١، ١٩٤.
- بناء حضاري: ٣٢، ٢٣٠.
- بناء فكري: ٩، ٢٦، ٤٩، ٥٢.
- بوزورث، كليفوردا: ٤١.
- بوكاي، موريس: ٢٥٩.
- ت
- تأثير وجداني: ٦٠.
- تاريخ الأفكار: ٥١.
- تاريخ بشري: ١١، ٧٥، ١٩٤، ٢٧٠.
- تاريخ سياسي: ١٥٤، ١٥٦، ٢٤٤.
- تأصيل: ١٨، ٩١، ٩٢، ٩٤، ١٤٢، ١٤٧، ١٥٣، ١٥٥.
- ١٩٣، ٢٠٠، ٢١٦، ٢٣٨، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٥٨.
- ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٨٦، ٢٩١، ٢٩٤، ٢٩٧.
- تأويلات بعيدة: ٩٩.
- تبيئة المعارف: ٢٧٣.
- تجديد أصولي: ١٢، ١٧، ١٨، ١٤٥، ١٤٧، ١٩٤، ٢١٦.
- تجديد الخطاب: ١٢، ١٨، ٢١٦، ٢١٧، ٢٢٤، ٢٤٣.
- تجديد الدين: ١٨، ٢٥، ٣١، ٧٨، ٨٥، ١٢١، ٣١٧.
- تجديد ثقافي: ١٧.
- تجديد فقهي: ١٢، ١٧.
- تجديد فكري: ٢١، ٢٥، ٢٦، ٢٩، ٣١، ٣٢، ٣٣، ٣٤.
- ٦٥، ٦٦، ١٢١، ١٢٨، ١٣٠، ١٤٥، ١٤٩، ١٦٤.
- ١٦٥، ١٩٥، ٢١٢، ٢١٦، ٢١٧، ٢٢٥، ٢٢٨.
- ٢٢٩، ٢٣٢، ٢٤٠، ٢٤٤، ٢٥٢، ٢٧٦، ٢٨٩.
- ٣١٥، ٣١٨، ٣١٩.
- تجديد مقاصدي: ١٢، ١٨، ٢٢٩.
- تجديد نوعي: ٢٩٣.
- تجربة: ٣١، ٣٩، ٥٨، ٦٨، ١١٥، ١٣٦، ١٤٢، ١٤٣.
- ١٤٤، ١٥٢، ١٦١، ١٦٦، ١٩٠، ٢٠٨، ٢١٢.
- ٢١٥، ٢١٧، ٢٢٥، ٢٣١، ٢٦٩، ٢٧٤، ٢٧٦.
- ٢٧٨، ٢٩٥، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٦، ٣٢٢.
- تحسينيات: ٥٥.
- تحقيب: ٣٨.

جهود تجديدية: ٩، ١٥، ٧٧، ١٦٨، ١٨٩، ١٩٥، ٢١٥،
٢١٨، ٢١٩، ٢٢٠، ٢٢٧، ٢٣٣، ٢٣٦، ٢٤٧،
٢٤٨، ٣١٣، ٣١٥، ٣١٦، ٣٢٣.

جوانب فكرية: ٤٧، ٥٠.

ح

حاج حمد، أبو القاسم: ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٥،
٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠٦.

حاجيات: ٥٥.

حالة حضارية: ١٥٠، ١٦٠.

حالة فكرية: ١٠، ١٨، ٣٤، ٦٦.

حادثة إسلامية: ١٦٥، ٢٥٩.

حادثة: ١٨، ٣٩، ٤٠، ٤١، ٤٤، ٩٥، ١٥٠، ١٦٤،
١٦٥، ١٦٦، ١٦٧، ٢١٣، ٢٥٩، ٢٦١، ٢٦٢،
٢٨٤، ٢٨٥، ٢٨٧.

حادثة علمانية: ١٩.

حداثيون عرب: ١٦٥.

حدود النمو: ١١٠، ١١١، ١١٢.

حديث نبوي: ٣١، ٣٦، ٧٠، ٧٧، ٧٨، ٨٩، ٩٤، ١١٥،
١٢١، ١٣٣، ١٥٧، ١٥٨، ١٧٨، ٢٧٥، ٣١٧.

حركات الإصلاح والتجديد: ٦٨.

حركات فكرية: ٢٨٤.

حركة إسلامية: ١٥٨، ١٦١، ٢٠٥، ٢٤٤.

حركة التجديد: ١٧، ٢١٨، ٢٣٩، ٢٧٦.

حركة الصحوة الإسلامية: ١٦٦.

حروب عسكرية: ١٠٨.

حرية التفكير: ١٠٩.

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد: ٧٧، ٨٣، ٩٧، ٩٨،
٢٤٣، ٢٤٦.

حكمة التجديد: ١٧.

حملة فرنسية: ٣٨.

ج

الجابري، محمد عابد: ٤٠، ٤١، ١٧٢، ٢٩٠.

جامعة أبو بكر بلقايد: ٣٠٧.

جامعة الإسكندرية: ٢٢٠.

الجامعة الإسلامية العالمية: ١٣٤، ١٤٢، ١٤٣، ١٤٤،

٢٠٩، ٢١١، ٢١٣، ٢١٥، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٢،

٢٤٥، ٢٥٦، ٢٧٤، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٩٤، ٣٠٢،

٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٥.

جامعة الإمام محمد بن سعود: ٩٤، ١٩٣، ٢٠٦، ٢٣٣،

٢٥٦، ٣٠١.

الجامعة الأمريكية: ٢٢٠.

جامعة الملك عبد العزيز: ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٦،

جامعة أم القرى: ٢٥٥، ٢٥٦، ٣٠١.

جامعة بايرو: ٢٨٠.

جامعة تمبل: ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٦٦.

جامعة ليدن: ٢٦١.

جامعة هارفارد: ٢٢٠.

جدعان، فهمي: ٤٠، ١٦٦.

جماعات سلفية: ١٩٧.

ابن جماعة: ١٥٤.

جمع بين القراءتين: ٢١٤، ٢٣٢، ٢٣٦، ٢٧٠، ٢٨٧.

جمعيات الفنون الشعبية: ٤٢.

جمعيات خيرية: ٤٢، ٢٠٠.

جمعية علماء الاجتماعيات المسلمين: ٢٠١، ٢٠٨، ٢٢٢،

٢٧٢.

جهود فكري: ٣١، ٢٧٥.

جهد بشري: ٢٥، ٦٦، ١٠٢، ٢٩٩.

جهد فكري: ٢٨، ٦٦، ٧٩، ١٠٥، ١٢٤.

جهود الإصلاح: ٧٠، ١٢٠، ١٢١، ١٣٠، ١٣١، ١٦٠،

١٦١، ١٦٤، ١٨٩، ١٩٤، ٢٠٠، ٢١٢، ٢٣٧،

٢٣٩، ٢٤٢، ٢٤٤، ٢٤٧، ٢٧٤، ٢٧٧، ٣١٦.

رؤية توحيدية: ٢١٨، ٢٢٣، ٢٧٠، ٢٨٥، ٢٩١، ٣٠٥.
الريسوني، أحمد: ٤٣، ١٠٥، ١٤٥، ١٤٦، ١٤٧، ١٦١،
١٦٢، ١٦٣، ١٦٤، ١٩٤، ٢١٦.

ز

الزحيلي، وهبة: ٩٥.
أبو زهرة، محمد: ٧٩، ١٧٧، ١٧٨.
الزيتونة (جامع): ١٣٥، ١٣٦.

س

سردار، ضياء الدين: ٢٥٥، ٢٥٩، ٢٧٧، ٣١٠.
أبو سليمان، عبد الحميد: ١٥، ١٤٣، ١٤٤، ١٥٥، ١٩٥،
١٩٦، ١٩٩، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٦، ٢٠٧،
٢٠٨، ٢٠٩، ٢١١، ٢٣١، ٢١٦، ٢١٧، ٢١٨،
٢١٩، ٢٢٢، ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٠،
٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٥٢،
٢٧٣، ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٨٩، ٣٠٠، ٣٠٣،
٣١٥، ٣١٨.
السقا، محمد الغزالي: ٤٣، ١٤٦.
سنة نبوية: ٢٥، ٣١، ٣٦، ٦٢، ٦٨، ٧٥، ٧٨، ٨٠، ٨١،
٨٧، ١٠٣، ١١٦، ١٢٩، ١٥٢، ١٧٨، ١٨١، ١٨٢،
١٩٤، ٢٢٨، ٢٣٢، ٢٣٥، ٢٥١، ٢٧٢، ٢٩٧،
٣١٣.

سنن الله: ١١٣، ١٤١، ٢٣٤.

سنن إلهية: ٢٥١، ٣٢٣.

السنوسي، محمد بن علي: ٣٩، ٩٤، ١٨١.

سؤال التقدم: ١٠٧، ١١٤.

السودان: ٢٠٩، ٢٥٦، ٢٩١، ٢٩٤، ٣٠٢.

سويسرا: ٢٠٣، ٢٠٨، ٣١٠.

سيادة وطنية: ١٠٩.

سياسة شرعية: ١٤٠، ١٤١، ١٥٣، ٢١٦.

سياقات: ١٠، ١٤، ٢١، ٢٧، ٤٩، ٥٤، ٧٨، ٨٤، ١٦٤.

حملة نابليون: ٣٨.

حوار الأديان: ٢٢٤، ٢٤٢، ٢٦٤، ٢٦٥.

حوار الفكر: ٤٤، ٥٦، ٢٤٧، ٣٢٠.

خ

خبرات تجديدية: ١٩٥، ٣١٥.

خصائص المفكر: ٤٨، ٥٥.

خصائص نفسية: ٢٢٧.

د

دار العلوم (جامعة): ١٣٥، ١٣٦.

دائرة إسلامية: ١٢٨، ١٦٧، ١٦٩، ١٧٠، ١٩٦، ٢٢٥،
٣١٩.

دراسات مستقبلية: ١١٢، ١١٣.

الديرني، محمد فتحي: ١٠٦.

دلالات النصوص: ٤٥.

دلالات خاصة: ٢٧.

دلالة اصطلاحية: ٥٥.

الدهلوي، شاه ولي الله: ٣٩.

دول أوروبية: ١٥٨.

دولة عثمانية: ١٥٢، ١٨٤.

ديموقراطية: ١٦٠، ٢٦٣، ٣١٩.

ر

الرفاعي، عبد الجبار: ٢٥٥، ٢٩٠، ٢٩٥، ٢٩٦، ٢٩٧،
٢٩٩، ٣٠٠.

روح الحداثة: ١٦٥.

روح المعرفة: ٢٦٧.

رؤية إسلامية: ٩، ١١، ٢٩، ١٥٢، ١٢٧، ١٨٧، ١٩٤،
٢٠١، ٢٠٣، ٢٢٤، ٢٣٨، ٢٤٧، ٢٥٦، ٢٥٨.

٣١٧، ٣١٣، ٣٠٣، ٢٦٨.

رؤية العالم: ١٣٩، ١٤٤، ١٨٦، ٢١٥، ٢٥٧، ٢٧٨.

٣٠٦، ٢٨١.

ع

- ابن عاشور، محمد الطاهر: ٢٧، ٨٥، ١٤٨، ١٨١، ٢١٠.
 عاطفة: ١١، ١٢، ٢٥، ٥٦، ٥٨، ٥٩، ٦٠، ٣١٥.
 عالم إسلامي: ٣٣، ٣٨، ٣٩، ٤٢، ١٣٠، ١٣٥، ١٣٦،
 ١٣٧، ١٣٩، ١٤٠، ١٤١، ١٤٢، ١٦٦، ١٩٦،
 ١٩٨، ٢٠٠، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢١٠، ٢٢١،
 ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٤٦، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٧٢، ٢٧٧،
 ٢٧٨، ٢٨٠، ٢٨١، ٣٠٠، ٣٠٣، ٣٠٧.
 عالم الأشخاص: ٣٢.
 عالم الأشياء: ٣٢، ٥٧، ٢٣٤، ٢٨٦.
 عالم الأفكار: ٣٢.
 ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله: ٩٨، ٩٧.
 عبد الرحمن، طه: ٤٠، ٤٥، ٥٤، ١٤٨، ١٥٩، ١٦٥، ١٩٣.
 ابن عبد العزيز، عمر (الخليفة): ٨٣، ١١٥، ١٥٨.
 عبده، محمد (الإمام): ٤٠، ٥١، ١٣٣، ١٦٠، ١٦١.
 عرقية التمرکز: ٢٦٨.
 عصر المعارف: ٣٩.
 عصور إسلامية: ١٣.
 العطاس، سيد نقيب: ١٤٤، ٢٧٥، ٢٧٧، ٢٨٣، ٢٩٠،
 ٣٠٢.
 عقل إنساني: ٣٣، ٣٤، ٦١.
 عقل بشري: ١١، ٢٩، ٣٢، ٦١، ٨٧، ١٨٦، ٢٧١.
 عقلية تقليدية: ٦٨.
 عقلية علمية: ٦٨.
 عقلية نقدية: ٢٣٣، ٢٣٥.
 علاقات دولية: ١٤١، ١٥٢، ٢٤٢، ٢٧٣، ٢٨٩.
 علم أصول الفقه: ٤٩، ٥٢، ٥٦، ١٢٨، ١٤٢، ١٤٥،
 ١٤٦، ١٤٧، ١٤٨، ١٨٩، ١٩٤، ٢١٦، ٢٢٨.
 علم العمران: ١٤٣، ٢٥٧، ٢٥٨.
 علم المستقبل: ١١٢.

١٦٨، ١٧١، ١٩٥، ٢١٢، ٢١٩، ٢٣٨، ٢٥١،
 ٢٥٧، ٢٩٠، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣١٠، ٣١٥.

سياق زمني: ١٩٤.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن: ٦٩، ٧٠، ١٢٣.

ش

شاخت، جوزيف: ٤١.

الشاطبي، أبو موسى إبراهيم بن موسى: ٤٦، ٧٦، ١٠٥،
 ١٤٦، ١٤٨، ١٧٧، ٢١٦، ٢٧٢.

الشافعي، محمد بن إدريس: ٦٦، ٦٧، ٧٤، ٧٦، ٨٢، ٩٢،
 ٩٧، ١٤٦، ١٥٨، ١٧٧، ٢٧٢، ٢٨٣.

شبار، سعيد: ١٠٤.

شروط التجديد: ١٧، ٩٢.

شقاء نفسي: ٢٨٨.

الشتيبي، محمد المختار: ٢٢٥،

الشوكاني، محمد بن علي: ٣٩، ٩٧، ١٠٠، ١٧٧، ١٨٠،
 ١٨١.

ص

الصادقية (المدرسة): ١٣٦.

صناعة الجوع: ١١٧، ١١٨.

الصنعاني، محمد بن إسماعيل: ١٧٦، ١٧٧.

صهيوني: ١٦٠، ١٩٧.

صوفية: ٤٥، ٧٥، ١٠٢، ١٥٩.

ض

ضروريات: ٥٥.

ضوابط الاجتهاد: ١٧٨.

ط

طب نفسي: ٥٧.

طلبة الدراسات العليا: ١٢، ١٤، ٣٢٢.

ظ

ظني الدلالة: ١٠٣.

عمليات فكرية: ٢٦، ١٩٥.

عملية فطرية: ١٢٤.

عمى أيديولوجي: ٢٨٥.

غ

غياب الوعي: ١٧٤، ١٧٥، ١٨٥، ١٨٨، ٣٠٧.

ف

الفاروقي، إسماعيل: ١٥، ١٤٣، ١٤٤، ١٩٤، ١٩٥،

١٩٦، ١٩٩، ٢٠١، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٦، ٢٠٨،

٢٠٩، ٢١٠، ٢١١، ٢١٣، ٢١٨، ٢١٩، ٢٢٠،

٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٧،

٢٣٦، ٢٣٧، ٢٤٠، ٢٥٢، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٣،

٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٢،

٢٧٥، ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٨١، ٢٨٣، ٢٨٦، ٢٨٩،

٢٩٠، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣١٨، ٣١٥.

فرض العين: ٦٥.

أبو الفضل، منى: ٢١٣، ٢٧٧.

فطرة: ١٠٧، ١٠٨، ١١٧، ١١٩، ٢٦٦، ٢٨٧.

فطرية: ٥٥، ١٠٧، ١١٩، ١٢٤.

فقه الحاكمية: ٢١٧.

فقه العبادات: ٤٥، ٦٥.

فقه المرحلة: ١٩٦.

فقه الموازنات: ١٠٦.

فقه سياسي: ١٥٢، ١٥٣، ١٥٥، ١٥٨، ١٦١، ١٦٢.

فقه مذهبي: ١٤١.

فقه معاملات: ٦٥، ٦٦، ١٣٨، ١٣٩.

فقهاء مقلدين: ٩٨.

فقيه: ٢٥، ٣٠، ٤٩، ٥٢، ٥٣، ٥٤، ٥٥، ٥٦، ٦١، ٩٢،

٩٥، ١٣٣، ١٤٩، ١٥١، ١٥٧.

فكر إسلامي: ٩، ١٢، ١٣، ١٨، ١٩، ٢٠، ٢٢، ٢٥، ٢٦،

٣٠، ٣١، ٣٥، ٣٦، ٣٧، ٤٥، ٤٨، ٤٩، ٥١، ٦١،

علم المقاصد: ١٠٥، ١٢٨، ١٤٨.

علمانية: ١٩، ٣١، ١٣١، ١٧٠، ٢٠١، ٢٥٦، ٢٦٠،

٢٨٠، ٢٩٥، ٣٢١.

علمانيون: ٢٨٧.

العلواني، طه جابر: ١٥، ٤٣، ٦٨، ٦٩، ١٤٤، ١٨٢،

١٩٤، ١٩٥، ١٩٦، ٢٠٨، ٢١١، ٢١٣، ٢١٦،

٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٥٢،

٢٥٥، ٢٧٥، ٢٧٧، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩٣، ٢٩٩،

٣٠٠، ٣١٥، ٣١٨.

علوم اجتماعية: ١٧، ٢١، ٤٧، ٦٥، ٦٦، ١٣٦، ١٣٩،

١٩٤، ٢٠١، ٢٠٤، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢١٥،

٢٢٤، ٢٥٢، ٢٥٧، ٢٧١، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٥،

٢٨٠، ٢٨٨، ٣٠٥.

علوم الاقتصاد: ١٠، ١١، ١٣٩.

علوم التراث: ٢٥، ١٨٩، ٣١٩.

علوم الشريعة: ١٠، ٢١، ٥٠، ٥٣، ١٤١، ١٤٥، ١٤٦،

١٤٧، ١٧٥، ١٨٥، ٢١٨، ٢٢٨، ٢٤٧.

علوم العقيدة: ٣٧، ٧٥، ١١٣، ١٩٤.

علوم النفس: ١٨٥، ٢٥٢.

علوم تراثية: ٣٧.

علوم تطبيقية: ٢١، ٤٧، ٥٠، ١٩٤.

علوم دينية: ٢٥، ٤٣، ١٢٨، ١٤١، ١٥٠، ١٨٩، ٢٤٧.

علوم سياسية: ١٥٢، ٢٨٩.

علوم طبيعية: ٢١، ٤٧، ٥٠، ٦٠، ١٤٥، ١٧٥، ١٩٤،

٢٥٥، ٢٥٦، ٢٧٥، ٢٩٤، ٣١٧.

علوم معاصرة: ٢٥.

عمر بن الخطاب: ٧٣، ٧٤، ٨١، ١١٧.

عمران الأرض: ٣٥.

عمل سياسي إسلامي: ١٥١.

عمليات ذهنية: ٥٢.

ق

- القاسمي، جمال الدين: ١٨٤، ٧٧.
- قاعدة فقهية: ٨٧.
- القرضاوي، يوسف: ٤٣، ١٠٤، ١٠٦، ١١٥، ١١٦، ١٣٩، ١٤٠، ١٧٧، ١٧٨، ١٨٢، ١٩٤، ٢٠٣، ٢٠٨، ٢٣٥، ٢٣٦.
- قرون الخيرية: ١٦٨.
- قرون الظلام: ٣٩.
- القرويون (جامع): ١٣٥، ١٣٨، ٣٣٥.
- قضايا المسلمين: ١٢، ٢٢٦.
- قضايا معاصرة: ١٣، ٧٢، ١٤١.
- قطعي الثبوت: ١٠٣.
- قطعي الدلالة: ١٠٣.
- قناعات إيمانية: ٢٨٨.
- قوة فكرية: ٣٢.
- قيادة سياسية: ٩٠، ١٥٥.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر: ٩٦، ٩٩.
- قيم الحق: ١٣٢.
- ١٠٥، ١٠٣، ٨٩، ٨٤، ٧٥، ٦٨، ٦٧، ٦٥، ٦٢، ١٢٨، ١٢٩، ١٣٠، ١٤٨، ١٦٠، ١٦١، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٧، ١٧٢، ١٨٥، ١٨٩، ١٩٣، ١٩٨، ٢٠٠، ٢٠٨، ٢١٠، ٢١٣، ٢١٥، ٢١٦، ٢١٨، ٢١٩، ٢٢٦، ٢٢٩، ٢٤٠، ٢٤٢، ٢٤٦، ٢٤١، ٢٤٧، ٢٥١، ٢٥٤، ٢٦٢، ٢٦٦، ٢٦٨، ٢٧١، ٢٧٣، ٢٧٥، ٢٨١، ٢٨٧، ٢٨٩، ٢٩٥، ٢٩٣، ٣٠٨، ٣١٥، ٣١٦، ٣٢٠، ٣٢٢.
- فكر اقتصادي: ١٣، ٣٤، ٤٧، ٣٥، ٥٠، ١٠٩، ١٣٩، ٣١٦.
- فكر بشري: ٢١، ٢٥، ٢٩، ٤٦، ٥١، ٥٨، ٩١، ٣١٧.
- فكر تربوي: ١٣، ٣٤، ٣٨، ٤٥، ٥٠، ١٢٨، ١٢٩، ١٣٠، ١٣١، ١٣٥، ١٨٩، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣١٥، ٣١٦.
- فكر ساكن: ٢٤٢.
- فكر سياسي: ١٣، ٣٤، ٣٥، ٤٥، ٥٠، ١٢٨، ١٥١، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٨، ١٥٩، ١٦١، ١٦٢، ١٦٣، ١٩٠، ٢٠٩، ٣١٥، ٣١٦.
- فكر غربي: ٩، ٣٣، ٢١٥، ٢١٨، ٢٢٤.
- فكر قانوني: ١٤٧، ٥٠.
- فلاسفة: ٨٣، ١٠٢، ١٣٣.
- فلسفة: ١٧، ١٨، ٣٥، ٤٠، ٤١، ٤٢، ٤٣، ٥١، ٥٤، ٦١، ٦٥، ١٣١، ١٤٣، ١٥١، ١٨٧، ٢١٠، ٢٢٠، ٢٥٦، ٢٥٩، ٢٦٩، ٢٦٨، ٢٧٠، ٢٧٥، ٢٧٨، ٢٨٢، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩٢، ٢٩٤، ٢٩٦، ٣٠٢، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣١٦.
- فلسفة إسلامية: ٢٦٩.
- فلسفة التكامل المعرفي: ٣٠٦، ٣٠٧.
- فهم السياقات: ١٦٨.
- فهم مقاصدي: ١٠٦.
- فوضى فكرية: ٣١، ٤٨.

ك

- كتابات معاصرة: ١٧، ٢٢، ٢٥، ١٥٠، ٢٧٧.
- كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية: ١٤٣، ١٤٤، ٢١٣، ٣٠٤، ٣٠٥.
- كنيسة: ٣١، ٣٩، ٢٧١.

ل

- لامتناهي النزوع: ٢٩٤.
- لغات محلية: ٢٥٣.
- لوجانو: ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨.
- ليبرالي: ٢٦٣، ٢٧٥، ٢٧٦.
- ليمو، الحاجة عائشة: ٢٧٩.

م

- مآلات تنزيلية: ١٠٦.
- ما بعد الحداثة: ١٦٦، ١٦٧.
- مارتين، ريتشارد: ٢٢٦، ٢٢٧.
- ماركسية: ٤٢.
- ماليزيا: ١٣٤، ١٣٦، ١٣٧، ١٤٢، ١٤٣، ١٤٤، ٢٠٩، ٢١١، ٢١٣، ٢١٥، ٢٤٢، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٥٤، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٩٤، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٥.
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد: ١٥٣، ١٥٤، ١٥٥.
- مبادرات إنسانية: ١١٩.
- مبادئ الإسلام: ١٢، ١٧٩، ٢٦٧.
- مبادئ الفكر السياسي: ١٦٢.
- متكلمون: ١٠٢.
- مجتمع إنساني: ١٣٨.
- مجتمع مسلم: ٣٦، ١٢٢، ٢٢٤.
- مجتمعات بشرية: ٥٥.
- مجددون: ١٨، ٩٠، ١٧٦.
- مجلة إسلامية المعرفة: ٧٥، ٧٧، ٢١٤، ٢١٦، ٢٥٤، ٣٠٦، ٣٠٨.
- المجلة الأمريكية للعلوم الاجتماعية الإسلامية: ٢٥٣.
- مجلة الفكر الإسلامي المعاصر: ٢٥٤، ٣٠٨.
- مجلة حمدارد الإسلامية: ٢٦٧.
- المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية: ١٨١.
- محكمة عقلية: ١١.
- محدثون: ٧١، ١٣٠.
- محكم ومتشابه: ٢٢٩، ٢٣٦.
- مختبر إسلامية المعرفة: ٢٧٤.
- مدارس فكرية: ٤٠، ٥٣، ٧٣، ٧٥، ١٢٩، ٢١٧.
- مذاهب: ٦٧، ٦٩، ٧١، ٧٣، ٧٤، ٧٥، ٧٦، ٩٢، ٩٦، ١٠٠، ١٠١، ١٣٣، ١٤٠، ١٥٤، ١٥٦، ١٧٩، ١٨٠، ١٩٥، ٢١٧، ٢٣٥، ٢٧٧.
- مذهبية وضعية: ٢٧٠.
- مراتب المقاصد: ٥٥.
- مراجعة علمية: ١٥.
- مراجعة فكرية: ٢٢٨.
- مراحل التعليم: ١٥٠.
- مرجعات التصنيف: ١٢٩.
- مرجعية التجديد: ٦٧، ٧٨، ٨٧، ١٢٢، ١٢٤.
- مرجعية دينية: ١٠، ١١٣، ١١٤، ١٧٠، ١٧٥، ٣٢١.
- مرجعية غربية: ٤٧، ١٣٤.
- مسارات الصحة: ١٩٧.
- مستشرقون: ٤١، ٤٢.
- مستقبل: ٢٩، ٣٢، ٦٧، ٩٠، ٩٥، ١١٢، ١١٣، ١١٤، ١١٥، ١٢٠، ١٢٢، ١٦٤، ٢٠٦، ٢٠٨، ٢٢١، ٢٣٦، ٣٠٣.
- مسيحية: ٨٤، ١١٣، ١٦٩، ٢١٩، ٢٢٠، ٢٢٤، ٢٤٥، ٢٦٦.
- مشاعر عاطفية: ٥٨.
- مشاعر نفسية: ١١٥.
- مشروع إصلاححي تجديدي: ٢٤٥.
- مشروع حضاري: ١٣٧، ٢٨٤.
- مصادر الأحكام الشرعية: ١٤٥.
- مصالح الإنسان: ١٠٧، ١٢٤.
- معارف: ٣٩، ٤٧، ٤٩، ٥٢، ٧٥، ١١٧، ١٢٤، ١٣٨، ١٤٣، ١٤٤، ١٧٥، ١٨٩، ١٩٨، ٢١٣، ٢٢٣، ٢٤٥، ٢٤٧، ٢٧٠، ٢٧٢، ٢٧٤، ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩٦، ٢٩٨، ٣٠٤، ٣٠٥.
- معايير تربوية: ١٣٧.

- معسكر اشتراكي شرقي: ١٤١.
- معسكر رأسالي غربي: ١٤١.
- معهد النشر الرقمي: ٣١٠.
- معوقات: ١٢، ٢٦، ١١٥، ١٢٨، ١٣٠، ١٦٤، ١٧٣، ١٧٤، ١٨٢، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٨، ١٩٠، ٢٨١، ٣١٥.
- مفكر: ٢٩، ٣٧، ٤٨، ١٦٠، ٢٢٨.
- مفهوم الفكر: ٩، ٢٦، ٢٩، ٣١٥.
- مقاصد الشريعة: ٤٨، ٧٦، ٧٥، ٨٧، ٩٥، ١٠٢، ١٤٢، ١٤٤، ١٤٨، ١٤٩، ١٥٠، ١٨٩.
- مقاصد النصوص: ٨٧، ١٦٨.
- مقاصد عامة: ٨٧، ٩٤، ١٦٢، ١٩٥.
- مقاصد عليا: ٣٠.
- مقاصد قرآنية: ١٥١.
- مقاصد كلية: ١٤٩.
- مقالات الإسلاميين (كتاب): ١٧٩.
- مكة المكرمة: ١٩٦، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٧٩، ٢٨٠، ٣٠١، ٣٠٣.
- مباحكات لفظية: ٤٥.
- ممارسات عملية للعلوم: ٨٩، ٩٠.
- مناهج التدريس الجامعي: ١٣٦.
- مناهج الدراسات الغربية: ٣١.
- مناهج دراسية: ١٤٩، ١٥٠.
- منجزات عمرانية: ٦١.
- المنظمة الإسلامية للعلوم والتربية والثقافة: ١٣٤.
- منظومة المفاهيم الإسلامية: ٩١.
- منهج إسلامي تجديدي: ٢٤١.
- منهج الفصل والوصل: ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٥.
- منهج فينومينولوجي: ٢٦٦.
- منهجية التفكير: ٩، ٣٠، ١٤٥، ١٤٧، ١٦٨، ٢٣٩.
- منهجية التكامل المعرفي: ١٣٩، ١٨٨، ٢١٤، ٢٤٦.
- ٢٥١، ٢٥٤، ٢٧٠، ٣٠٥، ٣١٠، ٣١١، ٣١٢.
- ٣١٦، ٣٢٢، ٣٢٣.
- منهجية تقليدية: ٢٦٨، ٣٠٠.
- مهورباشة، عبد الحلیم: ٢٥٧.
- المؤتمر العالمي للتعليم الإسلامي: ١٣٤.
- مؤتمرات الفكر الإسلامي: ٢١٠.
- مؤتمرات علمية: ١٧، ١٨، ٣١٩.
- مورد النص: ٤٨، ٦٧، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٦، ١٢٣.
- مؤسسات المجتمع: ١٠.
- مؤسسات تربوية: ١٢٨.
- مؤسسات تعليمية: ٦٥، ١٣٨، ٢٥٤، ٣٠١.
- مؤسسات سياسية: ١٣١.
- مؤسسة الوقف التعليمي الإسلامي: ٢٨٠.
- ميادين الفكر: ١٠، ٣٤، ٢٢٨.
- ن
- نتائج فكرية: ٢٧.
- نتيجة التفكر: ٢٨.
- النجار، عبد المجيد: ٣٠، ٦٨، ١٠٥، ١٥٨، ٢٣١.
- نخب فكرية: ١٩، ٢٤٧.
- ندرة: ١٠٩، ١١٠، ١١٧، ١١٨، ١٢٠، ١٢٢، ٢٥٦، ٢٨٠.
- الندوة العالمية للشباب الإسلامي: ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٥.
- ٢٠٧، ٢٢٧.
- نصر، سيد حسين: ٢٥٩، ٢٦٧، ٢٨٣.
- نصوص قطعية: ١٠٤، ١٢٣.
- نظام العقوبات: ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٤.
- نظام عالمي: ١١٠، ٢٩٢.

نظام معرفي غربي: ٢٢٣، ٢٧٠.

نظر علمي إسلامي: ٢٧٦.

نظرية التجديد: ١٧.

نظرية رأسيالية: ١١٠.

نظرية مالثوسية: ١١٠.

نُظْم المعرفة: ٢٢٣.

نفس إنسانية: ١١، ٥٩، ٦٠.

نقاش معرفي كوني: ٢٩٠.

نقد: ٤٤، ٦٨، ١٣١، ١٣٥، ١٦٨، ١٧١، ١٧٤، ٢٠٩،

٢١٧، ٢١٨، ٢٣٣، ٢٤١، ٢٥٧، ٢٧٨، ٢٨٢،

٢٨٣، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩٥، ٢٩٨، ٣٠٠،

٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١١، ٣١٣،

٣٢٠، ٣٢٢، ٣٢٣.

نمط غربي: ١٣١.

نموذج عربي إسلامي: ١٣١.

نموذج معرفي إسلامي: ٢٥٧.

نهضة إسلامية شاملة: ١٤٩.

نهضة الأمة: ٩٤، ٢٠٧، ٣٠٣.

نهضة أوروبية: ١٦٠.

نوازل: ٧١، ١٠١، ١٢٢، ١٢٣، ٣١٧.

نيجيريا: ٢٥٤، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٢.

هـ

الهند: ٣٩، ١٥٩، ٢٧٧، ٢٩٠.

هندوسية: ٢٨٣.

هوية: ٣٠، ٣٤، ١٩٣، ١٩٧، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٦٥،

٢٨٤، ٢٨٥، ٢٩٦، ٣٠١، ٣٠٩، ٣١٢.

و

واقع الحداثة: ١٦٥.

واقع عملي: ٢٩، ١٣٥، ١٥٠، ٢٠٠.

واقع فكري: ٢٩، ٣٣.

واقع معاصر: ١٣، ٤٧، ١٤١، ١٥٢، ١٦٥، ١٩٦، ٢١٩،

٢٤٦، ٣٠٣.

وجدان: ٥٦، ٦٠، ٢١٨.

وجود بشري: ٣٤، ٨٥، ١٠٧، ١١٩، ١٢١، ٣٠٦،

٣١٦.

وجودية: ٤٢.

وحدة المعرفة: ١٩٣.

وحي إلهي: ٢١، ٣٧، ٥٧، ٦٢، ١٢٧، ١٩٥، ٢٧٠،

٢٧٨، ٣٠٥، ٣١٠.

وسائل علمية: ١١٦.

وضعية: ٤٢، ٢٧٠، ٢٩٤.

وعي بالتجديد: ١٤٧، ١٧٥، ١٨٥، ١٩٠، ٢٤٧.

وعي توحيدي: ٢٧٧.

وعي سياسي: ١٨٨.

وقائع إحصائية عالمية: ١١٧.

وقائع الناس: ١٠٥.

وقائع متجددة: ١٠١.

الولايات المتحدة الأمريكية: ١٩٥، ٢٠١، ٢٠٨، ٢٢٧،

٢٦٤، ٢٧٧، ٣٠٢، ٣٠٦.

ي

يهودية: ٨٦، ١٧٨، ٢٢٤، ٢٦٦.



صدر حديثاً

الْفِطْرَةُ

وَعَلَاقُتُهَا بِأُصُولِ الشَّرِيْعِ الْإِسْلَامِيِّ

بِنَجِيْبَةِ عَايِد

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

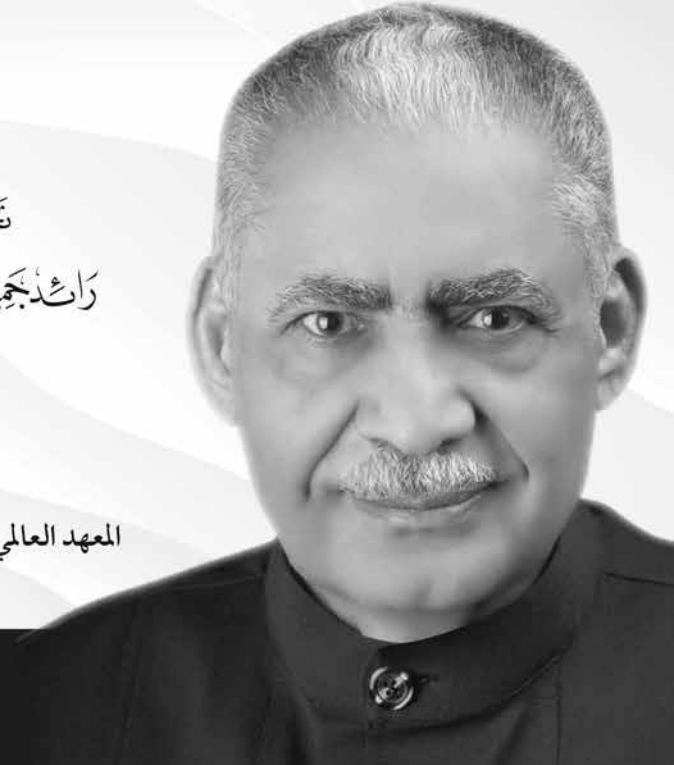
صدر حديثاً

عبد الحميد أبو سليمان

مَسِيرَةُ الْمَعْرِفَةِ وَالْمَنْهَجِ

تَحْرِيرُ
رَاشِدِ بَجْمِيلِ عُنَايَةِ

المعهد العالمي للفكر الإسلامي



صدر حديثاً

أصول المنهجية العلمية في القرآن الكريم

رزان محمد صقال

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

صدر حديثاً



الرؤية الإسلامية للإنسان الفاعلية والعقلانية والأخلاقية في القرآن الكريم

من مؤلفات محمد عبد المنعم أبو الفضل

ترجمة

السيد محمد السيد عمر

المعهد العالمي للفكر الإسلامي





هذا الكتاب

مصطلحُ التجديد مصطلحٌ أثيرٌ في النصوص الإسلامية والتراث الإسلامي، وتتسع دلالتُه الأصلية واستعمالاته المعاصرة لشؤون الحياة كلّها، وبخاصّة عند الانطلاق من مرجعية دينية إسلامية في فهم هذه الشؤون، في المجالات المختلفة، أو في تطوير منهجية إسلامية في التعامل مع هذه الشؤون.

والتجديد الفكري يعني النظر في الحالة الفكرية العامّة للفرد والأمة، ويمتدُّ للنظر في ميادين الفكر المتخصصة في علوم الشريعة وفي علوم الاقتصاد والسياسة والإدارة وغيرها. وكلُّ ذلك يلزمه الوعي بالحاجة إلى التجديد. وتظهر أهمية التجديد الفكري في الحاجة الدائمة لتوليد الأفكار التي يحتاجها الفرد والمجتمع، وتوظيفها لبقاء الحيوية والعافية في جسد الأمة وحياتها؛ وفي حالة أية مؤسسة، فتوقف التجديد والتطوير في عمل المؤسسة، واكتفاؤها بممارسات روتينية يجري تكرارها، يفقدها مسوّغ وجودها.

ثمّة كتابات كثيرة تناولت مفهوم التجديد، وتجارب التجديد في عدد من حقول المعرفة أو الممارسات العملية. لكن الحاجة الدائمة لمراجعة الجهود التجديدية وتقويمها وضمان استمرارها هي كذلك من التجديد. وقد تخصص هذا الكتاب في بيان موقع التجديد في جهود الإصلاح الإسلامي المعاصر، والحديث عن مشروع إسلامية المعرفة بوصفه مشروعاً تجديداً في الفكر الإسلامي المعاصر، جاء في سياق زمني ومكاني محدد، واحتضنته مؤسسة المعهد العالمي للفكر الإسلامي. وتضمن الكتاب عرضاً تحليلياً موجزاً للتوجهات المختلفة لفئات من الكتابات التي تناولت التعريف بالمشروع وتطبيقاته ونقده.

