الخطاب العربي حول الإصلاح:
إشكاليات المفهوم والتوظيف وسوء التوظيف

إن معنى الإصلاح في الأدبيات التراثية العربية ذو دلالات مختلفة عن معناه التداولي اليوم، فالمعنى اليوم مشحونٌ بالمخزون الدلالي المقصود بلفظة (Reform) في اللغات الأجنبية، والذي يعني لغويًا إعادة تشكيل؛ كما تشي البداية (RE)، بيد أن اللفظ ذاته تبلور في المرجعية الأوروبية مع تجربة الإصلاح الديني البروتستانتي، وتحديدًا مع مارتن لوثر.

لكن الجابري يعتبر أن المرجع الفلسفي للفكر الأوروبي للفظ الإصلاح يعود إلى قبل ذلك بكثير، إلى ذلك الفصل الحاسم الذي تقيمه الفلسفة اليونانية (وأرسطو بشكلٍ خاص) بين "المادة" و"الصورة"، فالمادة لا شكل لها حسب التصور اليوناني القديم، وبالتالي فالتغيير إلى الأفضل أو إلى القبيح يتم على مستوى الصورة. ففكرة "الإصلاح" لشيءٍ ما تنطوي على إدخال تغيير كبير أو صغير على صورته. فالقطعة من الشمع يمكن أن تتخذ صورة شمعة، ولكن يمكن أن ندخل "إصلاحًا" ما على شكلها، فنجعل منها تمثالاً صغيرًا لحصانٍ أو ما شابه[1].

أما خلال التاريخ الإسلامي، فإن تعبير "الإصلاح" لم يكن مطروحًا؛ وذلك لحساب لفظة "التجديد" التي تؤدي الدور الإشكالي ذاته المطلوب من لفظة "الإصلاح" أن تؤديها، فالتجديد كان يُطرح دائمًا كاستجابة للأسئلة التي يطرحها العصر بتعقيداته المتشابكة؛ لقد كان يمثل إجابة طموحة تسعى للإجابة عن هذه الأسئلة من منطق المواكبة والقدرة على التجدد، الذي يعني فتح باب الإبداع والاجتهاد.

لقد تطلّب العرب والمسلمون التجديد دومًا خلال تاريخهم؛ إذ كان عمليةً ملازمة للإسلام منذ نشأته[2]، لكن هل يتطابق مفهوم التجديد كما تبلور خلال التاريخ الإسلامي مع مصطلح "الإصلاح"؟

لقد تعرّض مصطلح "التجديد" إلى انحراف دلالي فرضته طبيعة التحولات السياسية والاجتماعية، وذلك حتى وصل إلى مرحلةٍ من الوضوح والتبلور يمكن الاتفاق عليها عند إطلاقه أو استخدامه.

لقد كان التجديد دائمًا وخلال التاريخ الإسلامي يُطرح بمعنى التطهير؛ أي "تطهير الدين الإلهي من الغبار الذي يتراكم عليه، وتقديمه في صورته الأصلية النقية الناصعة"[3]، فالمطلوب من التجديد إذًا أن يُعيد الإسلام أو يُعيدنا إليه بصفته النقية الخالصة، لحظة صفائه الأولى؛ وهذا يتطلب "تصفية عقائد المسلمين مما علق بها من التصور الخرافي والاتجاه البدعي، ومظاهر الشرك الجاني والخفي"[4]. والمجددون دائمًا كانوا هم الذين يتزعمون هذا الاتجاه، ويقومون بتحقيقه بتحرير الدين، وتجديده من التصورات الخاطئة التي تكونت عنه، بما يعيدنا إلى الإسلام الصحيح الذي كان عليه سلفنا الصالح. وربما يكون مصطلح "التجديد" هنا قريبًا جدًا لمعنى "الإصلاح"، كما ورد على لسان أكثر من فقيهٍ أو عالمٍ مسلم، كقول الإمام مالك: "لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما أصلح أولها"، فالإصلاح هنا بالنسبة للإمام مالك هو إصلاح السلوك الديني بالعودة إليه إلى زمن النبي ρ؛ وذلك تعليقًا على زيارة أناسٍ من أهل المدينة والوقوف على قبره والدعاء له، فالأصل في الإسلام عدم الدعاء لغير الله. وقد حضر المعنى ذاته لمفهوم "الإصلاح في الدين" لدى كلٍ من ابن تيمية وتبعه فيه محمد بن عبد الوهاب في الجزيرة العربية، الذي كان يركز على محاربة الخرافات وعبادة القبور وغير ذلك.

وقد كان هذا هو المقصود ذاته من لفظ "التجديد"، فالمُراجع للكتب التي أحصت المجددين وعدّتهم يجدها غالبًا ما تؤكد هذا المعنى بوصفه المعيار الرئيسي الذي يُحتكم إليه عند تحديد المجددين خلال

قرون الإسلام؛ فـ"التنبئة بمن يبعثه الله على رأس كل مائة سنة" لجلال الدين السيوطي المتوفى في القرن العاشر الهجري، و"بغية المقتدين ومنحة المجدين على تحفة المهتدين" للمراغي المالكي الجرجاوي وغيرهما؛ تؤكد على أن المجدد هو الذي يجدد الدين في نفوس الناس بعد أن تراكم فيها تصورات خاطئة ومغلوطة من هذا الدين.

وإذا كان لفظ "تطهير" هو الأقل استخدامًا؛ وذلك لحساب اللفظة الأكثر شهرة وهي "الإحياء"؛ أي إحياء الدين وعلومه بحسب الغزالي، أو إحياء الدين في النفوس؛ فإن كلا اللفظين ينتهيان إلى المعنى نفسه، ويؤديان الوظيفة نفسها، ويحيلان إلى مفهومٍ للدين متطابقٍ تقريبًا، من حيث إن الدين قد اكتمل وأنجز مع الزمن الإسلامي الأول، وبالضرورة تحقق فهمنا للدين وتصورنا له بشكل تام تقريبًا، فإعادة إحياء الدين يعني تجديده في النفوس، حتى نتمكن من العمل به وفق تصور فهم "السلف" لهذا الدين.

التجديد هنا إذًا عملية إحياء، وهي أشبه بمراهنةٍ سيكولوجية أولاً، وما يستتبع ذلك من تحوّلٍ باتجاه التغيير، والعمل حتى يتحقق الدين في صورته الأولى مع زمن الصحابة.

يستمد هذا الطرح وجاهته من التاريخ أولاً؛ إذ على مدى مسار التاريخ الإسلامي كانت حركات التجديد لا تتعدى هذه الوظيفة، أو هي لا تتطلب أكثر من ذلك فعليًا، ويرتكز أيضًا هذا الطرح بصورة ثانية على أنه ليس هناك تجديد في الإسلام وإنما في المسلمين، حسب عنوان كتابٍ شهير لعمر فروخ[٥]، وكلُّ من يرى غير ذلك يُتَّهم بأنه يخرج عن ما أقرّه سلف الأمة؛ "فهناك تيارٌ قد اتجهوا بمعنى التجديد وتفسيره غير الوجهة التي عرفها المسلمون على مرّ العصور؛ وجهة لم يقل بها أحدٌ من أئمة المسلمين من سلف الأمة وخلفها"[٦].

نستطيع أن نقول وبكثيرٍ من الثقة إن غالبية التفسيرات المقدّمة لمعنى "التجديد" و"الإصلاح" الذين كانا متطابقين خلال التّاريخ الإسلامي استمرت منذ ظهورها على وتيرة واحدة لدى الأجيال اللاحقة، بحكم عقلية التقليد السكونية التي كانوا مأسورين لها. لكن.. مع بداية القرن العشرين سيأخذ مفهوم التجديد أبعادًا جديدة؛ بحيث نستطيع القول إنه تم إنشاء خطابٍ خاصٍ حوله، وأصبحت تستخدم مترادفات أخرى يُطلب منها أن تؤدي الدور الإشكالي الذي يلعبه مفهوم التجديد، فمفاهيم الاجتهاد والتطوير كانت مستخدمة داخل الحقل الفكري الإسلامي، أما الحداثة والتحديث فكانت أكثر حضورًا في الخطاب العربي المؤسس على العلاقة الاتصالية مع الغرب، والقائم على اعتبار النموذج الغربي معيارًا لمحاكاة تنمية وتقدم الحضارات، والنماذج الأخرى غير الخاضعة للمنظومة الغربية.

ولكن مفهوم التجديد كأيّ مفهوم ناشئ التوظيف؛ كان بحاجةٍ إلى فترة زمنية يُمتحن خلالها معرفيًا في قدرته على تأدية الوظيفة والغرض المناط به، وتاريخيًا لإخراجه من اللبوس التاريخي المحُاط به، وإعادة الاعتبار له كمفهومٍ مفتاحي مطلوبٍ بذاته لإعادة قراءة التراث وفق هذه الرؤية، باعتبارها الوسيلة الصحيّة في التعامل مع هذا التراث[٧]، ولتركِ مساحةٍ من الحرية تتيح لنا فهم الدين الإسلامي وفق متطلبات العصر وروحه، وبما ينسجم مع معطيات الواقع القائم.

نستطيع القول إذًا إن مفهوم التجديد نفسه قد خضع خلال القرن العشرين إلى تحولاتٍ ساهمت في تبلوره ونضجه، وإن كان ما زال (هذا المفهوم) يخضع لسياسة الجذب بين كافة التيارات الأيديولوجية؛ مما يعيق تطوره معرفيًا، ويعيد تشغيله في حلقةٍ مفرغة تتراوح بين الادعاء والاتهام.

أما مصطلح "الإصلاح"؛ فقد نشأت مدرسة فكرية تحاول أن تعيد تأهيله في الوعي الإسلامي، فقد استُعملت كلمة الإصلاح الديني لأول مرة كإشارة إلى

الحركة التي قام بها كل من الأفغاني ومحمد عبده، فالأول دعا إلى تأسيس حركة في الإسلام تضطلع بما اضطلعت به الحركة البروتستانتية في التاريخ المسيحي[٨]. وكما عبّر محمد عبده: "لا بد من حركة دينية. إننا لو تأملنا في سبب انقلاب حال أوروبا من الهمجية إلى المدنية نراه لا يتعدى الحركة الدينية التي قام بها لوثر وتمت على يده. فإن هذا الرجل الكبير لما رأى شعوب أوروبا زلت وفقدت شهامتها من طول ما خضعت لرجال الدين، وتقاليد لا تمت بصلة إلى عقل أو نفس؛ قام بتلك الحركة الدينية، ودعا إليها أمم أوروبا بصبر وعناء وإلحاح زائدين". ثم يقارن بين البروتستانتية والكاثوليكية معتبرًا أن الصراع والمنافسة بين أنصار كلا الفريقين، هما اللذان ولّدا المدنية الحديثة التي نراها ونعجب بها"[٩].

فاستخدام كلمة الإصلاح هنا كان المقصود منه استحضار التجربة الأوروبية، وخصوصًا البروتستانتية؛ في القيام بعملية الإصلاح الديني المنشود في الإسلام[١٠]، فبالنسبة للأفغاني ومحمد عبده فإن الإصلاح الإسلامي عليه أن يرتكز على تجربة الإصلاح البروتستانتي، وقد كان يعتمدان في تبرير مشروعيته داخل المجال التداولي الإسلامي بقدرة الإصلاح البروتستانتي على تحقيق النهضة الصناعية في أوروبا، مع إغفالٍ للعوامل الأخرى المتعددة التي ربما تكون أكثر أهمية؛ كالعوامل الاقتصادية والسياسية والصناعية. فالأفغاني ومحمد عبده يراهنان على أن الإصلاح الإسلامي وحده هو القادر على بعث النهضة في الشرق وهو سر تقدمه.

وهكذا يمكن القول إن الحاجة إلى الإصلاح الديني ارتبطت بالرغبة في النهضة أو تحصل التمدن، مع أواخر القرن التاسع عشر؛ حينها كان الإصلاح جزءًا من رؤية أوسع، تشمل من ضمنها إصلاح المؤسسات التعليمية والدينية كالأزهر مثلاً كما هو حال مشروع محمد عبده، وإصلاح المجتمع بإعادته إلى فضائل الأخلاق وغير ذلك.

لكن السؤال هو: لماذا استُبعد تمامًا لفظ الإصلاح Reform لحساب مصطلح التجديد Reconstruction؟ وذلك في مراجعة سريعة لمجمل الكتابات العربية الإسلامية التي صدرت في النصف الثاني من القرن العشرين.

يمكن القول تاريخيًا إن مصطلح "التجديد" أسبق إلى الاستخدام في الأدبيات الدينية من مصطلح "الإصلاح" كما سبق أن قلنا ذلك، وتنبع شرعية اللفظة الأولى من الحديث النبوي الشهير (إن الله يبعث على رأس كل مائة سنة من يجدد لهذه الأمة أمر دينها)[١١]، بيد أن تأثر الأفغاني ومن بعده عبده بما قرءاه من تجربة الإصلاح الديني المسيحي خصوصًا كتاب الفرنسي فرانسو غيزو "تاريخ الحضارة في أوروبا" (الذي نقله إلى العربية سنة ١٨٧٧ حنين نعمة الله خوري تحت عنوان "التحفة الأدبية في تاريخ المماليك الأوروبية"[١٢])؛ جعلهم يحاكون التجربة ذاتها، قارئينها في سياقٍ تاريخي مختلف تمامًا، بيد أنها تصب في النهاية في رؤيتهم الكلية للنهضة التي تنحصر في تعثر إدراك التقدم من دون استملاك أسبابه المتمثلة في الإسلام، ولذلك جرى قراءة تجربة الإصلاح الديني المسيحي في البروتستانتية كسندٍ إضافي مضاعف، يجابهون به بدايةً أولئك الذين يزعمون بإمكانية تحصل

النهضة باستبعاد الدين تمامًا عن الحياة؛ وهو ما تجلى في حوار عبده مع فرح أنطون في كتابه الشهير: "الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية"[١٣]، ومن جهة أخرى يقارعون علماء الدين التقليديين الذين عناهم عبده بقوله:

ولكن دينًا قد أردت صلاحه

أحاذر أن تقضي عليه العمائم

وذلك عبر مخاطبتهم بالإحالة قائلاً: "إذا أردنا أن نلحق بركب الأمم المتقدمة فعلينا أن نقوم بإصلاح ديننا، كما فعل الغربيون أنفسهم في إصلاح دينهم". وهكذا تبدو الحجة مزدوجة وتصح لكلا الطرفين.

لكن عبده الذي عرف بموقفه الحاد تجاه أسرة محمد علي ومهادنته تجاه الإنجليز؛ بدا معنيًا بالإصلاح أكثر من عنايته بالتحرير أو طرد الاحتلال كما هو حال تلامذته سعد باشا زغلول وغيره؛ وهو ما يجعلنا نرتب أولويات عبده التاريخية في شكل مختلف تمامًا عن أولويات من أتى بعده.

بمعنى آخر؛ فخضوع مصر للاحتلال البريطاني وانبثاق النضال الوطني ضدها، وتأجج المشاعر القومية المعادية للغرب في المشرق العربي ومغربه؛ بدءًا من سورية والعراق، مرورًا بالجزائر والمغرب الأقصى؛ كل ذلك أوجد صورة ملتبسة للغرب في نظر المفكرين العرب، وجعل صورته النهضوية والإصلاحية تهتز تمامًا لمصلحة صورته الاستعمارية، وعندها تغدو الحاجة ماسة إلى إعادة الاعتبار لمفهوم الهوية الذاتية بصفته الحصن المنيع أمام ما يتهدد الأمة من أخطار خارجية.

إن منظور الهوية هو أشبه برؤية الأمة لذاتها وللعالم؛ إذ هو يحكم نظرتها لتاريخها ولمستقبلها، فيغدو التاريخ هنا متمسكًا بالواقع الحاضر جاذبًا إياه إليه، وتصبح عندها قدرة الأمة على التواصل أو الالتقاء متوترة، ومسكونة بالحفاظ على الذات الأصلية. وهكذا وضمن منظار الهوية ذاته ستختفي تمامًا لفظة الإصلاح ذات الإيحاءات "الخارجية" الغربية لحساب كلمة "التجديد" النابعة بحسب الأدبيات العربية من "تراثنا وذاتنا".

وما يبرر ذلك أن الكتابين الأبرز اللذين تحدثا عن التجديد وهما كتاب محمد إقبال "تجديد التفكير الديني في الإسلام"[١٤]، وكتاب عبد المتعال الصعيدي "المجددون في الإسلام"[١٥]، وقد كانا من أوائل الكتب الحديثة التي تحدثت عن التجديد، كلاهما استخدم لفظة التجديد ليؤكد إذًا قدرة الإسلام على التجديد[١٦]، فكلا الكتابين إذن ينتهيان إلى نتيجة واحدة على رغم أن هدفيها مختلفان تمامًا.

يمكن القول إذًا إن استبعاد لفظة "الإصلاح " لحساب "التجديد" كانت مستقاة من التغيرات التاريخية والسياسية والعسكرية التي فُرضت على العالم العربي، ودفعته باتجاه التقوقع على ذاته، والبحث عن خيارات داخلية بدل المقارنة مع تجارب غربية أصبحت بالنسبة إليه محل إدانة واتهام.

بيد أن عبده لم يتوقف ولو للحظة ليلحظ الفوارق بين تجربتي الإصلاح في مناخين مختلفين تمامًا، فالبروتستانتية فتحت طريق الحضارة الحديثة بما أنها أسهمت في غرس الفردانية الدينية التي اتسعت بعد ذلك لتشمل كل ميادين الحياة. هذا بالرغم من أن

هذا الدور لم يكن مقصودًا؛ بل لعله كان مذمومًا بالنظر إلى المقاصد الأصلية. وهكذا فقد نشأ العالم الحديث مستقلاً عن البروتستانتية، بل ربما نشأ رغمًا عنها[١٧]. ويضيف محمد الحداد أن البروتسانتية ربما أعانت على ولادة هذا العالم عبر خصخصة الدين، وتلك هي المفارقة؛ فالخطاب البروتستانتي كان قد طمح إلى تحديد المثل الثقافية التي قامت عليها الكنيسة وإلى تثبيتها، إلا أنه وبالرغم عنه أسهم في تشييد مثل جديدة مختلفة[١٨]. لقد كان انعكاس هذه المثل حقيقيًا على مختلف مجالات الحياة؛ كالقانون والنظام السياسي والاقتصادي، والعلوم والفنون.

أما الإصلاح الإسلامي مع عبده فقد كان يهدف بشكل رئيسي إلى الاستفادة من ما حصدته البروتستانتية في تحطيم طبقة رجال الدين؛ وذلك عبر التأكيد أن لا وجود لمثل هذا الطبقة في الإسلام؛ مما يجعل الإصلاح الإسلامي وفقًا لذلك أكثر سهولة ويُسرًا.

ولما كان الإسلام يحضُّ على الاجتهاد بكل أحواله مخطئًا كان أم مصيبًا، فإن الإسلام يشيع إذًا روحًا فردية تلزم صاحبها بالإبداع والابتكار، وتحضه بكل تصرفاته على العمل؛ مما سينفي عنه صفات الاتكالية والتكاسل والانتظار، ويحضه على ركب موجات روح المغامرة، بيد أن هذه الصفات على مركزيتها في النهضة الأوروبية الحديثة اصطدمت بحاجز سياسي واجتماعي منيع، يرسخ التقاليد والاتجاهات المحافظة، ويسعى ما أمكن إلى تثبيت الوضع القائم على ما هو عليه.

بيد أن البعض يرى أن فشل الإصلاح الإسلامي لا يعود إلى المناخات المضادة لمشرعه؛ وإنما ينبع من طبيعة تكوين وبنية المعرفة الدينية بذاتها، ولذلك يدعو بسام طيبي إلى ما يسميه "إخماد الرؤية الدينية واستبدالها برؤية ذاتية"[١٩]. ذلك أن العقلانية الغربية قد أدت في أوروبا إلى تمزيق رؤية العالم الدينية مولدة ثقافة علمانية، كما أنها مهدت الطريق لمعالجة تأملية للتقاليد التي فقدت مكانتها شبه الطبيعية، فرؤية العالم -بحسب الطريقة الديكارتية، وبوصفه وحدة موضوعية- توازي اكتشاف الإنسان لقدرته على تأسيس معرفة بشرية عن العالم الموضوعي، فالإنسان يتصرف كمادة مفكرة قادرة على اكتشاف العالم الموضوعي[٢٠].

فمعرفة الإنسان كما يراها ديكارت إنما تنبع من الشك الذي تصدر عنه معرفة الإنسان بالعالم الموضوعي. فالوعي الإنساني بالذات يدخل على الشك، ويُسهم في تأسيس اليقين على أساس النزعة الذاتية المجردة. وتساعد الديكارتية الإنسان في تحقيق وعيه بنفسه كمادة مفكرة. وبحسب المصطلح الابستمولوجي، فإن مبدأ الذاتية هذا هو الذي يؤسس الأساس للانتقال من رؤية دينية إلى رؤية حديثة للعالم؛ وهو ما يناقض تمامًا -كما يرى طيبي- أسس المعرفة الدينية، وبشكل خاص الإسلامية التي تسيطر رؤيتها على العالم الإسلامي.

أما محمد الحداد فيعود مجددًا ليضع تساؤلاً آخر من شأن الإجابة عليه أن تقودنا إلى تعليل فشل الإصلاح الإسلامي، فإذا كان طيبي قد وجد في سيطرة الرؤية الدينية على العالم الإسلامي مربط الفرس في تعثر الإصلاح الإسلامي منذ طلبه على مدى قرن؛ فإن الحداد يضيف إلى ذلك ما يسميه ترسّخ مفهوم "الفرقة العقدية" في الثقافة الإسلامية، الذي يمثل ما يشبه موقع السلطة الكنسية في الثقافة المسيحية. فالمدرسة الإسلامية عالم حيّ من الداخل إذ يستطيع علماء الدين التعبير عن آرائهم الشخصية عبر عمليّات التأويل المختلفة، لكنهم مضطرون دائمًا إلى الالتزام بشرط واحد هو أن لا ينسبوا هذه الآراء إلى أشخاصهم رأسًا. إذ لا يكون الرأي مقبولاً إلا إذا تظلل بسلطة معرفية معترف بها.

لذلك فالاحتماء بسلطة مرجعية قديمة هو ضمان لحق التعبير أكثر منه تكرار لرأي سابق. وهكذا فإن عبده لم يبتعد عن الإسلام أو الأشعرية عندما انتهك شعائر الاحتماء بالسلطات المرجعية القديمة، لكنه حاول تأسيس العقائد على قناعات شخصية، وعلى استدلالات لا تستمد سلطتها إلا من قدرتها (المفترضة) على الإقناع[٢١]. وإذا كان عبده قد أضعف روح الأرثوذكسية ومثلها وثقافتها، إلا أنه كان قد جرّع المنظومة اللاهوتية مقادير كبيرة، أو على حد تعبيره فتح على مصراعيه باب التواصل بينها وبين الثقافة الحديثة، فجعلها كالغريق يتجرع ماء البحر غصبًا عنه؛ إذ سمح بدخول أفكار جديدة ليس باليسير على العقل اللاهوتي إدراجها في نسقه؛ لأنها ترتبط بأنساق فكرية لا تقل قوة وصلابة؛ إنها أفكار حضارات غازية، وشعوب متسلطة، فلا يمكن استيعابها بدون عواقب. وهكذا شهدت الحضارة الإسلامية أزمة دينية ووضعًا جديدًا لم يسبق لهما مثيل؛ لأن القضية لم تعد تتعلق بما ينبغي رفضه وما يمكن قبوله، بل بالآليات التي تمكن من تحقيق التوازن بين العالم الذهني والعالم الخارجي، ومن المحافظة على النسق مع الاقتباس من الآخر. لقد باتت هذه الآليات عديمة الجدوى[٢٢]. ولكن، إذا اختلفت مسارات الإصلاح البروتستانتي عن الإصلاح الإسلامي، فكيف كانت نهاية كلٍ منهما؟.

الإصلاح البروتستانتي كان فاتحة التحول باتجاه رؤية علمانية مسيطرة في الثقافة الأوروبية، أقصت الإرث التاريخي المسيحي اليهودي، محولة إياه إلى تاريخ حضاري وثقافي لا أكثر؛ بمعنى آخر مهد الإصلاح البروتستانتي لولادة الحداثة بأقانيمها المعروفة المتمثلة في الذاتية والعقلانية والتاريخية، وهي التي يعتبرها آلان تورين أسس الحداثة[٢٣]، والتي من حاضنتها ولدت الحداثة السياسية متجسدة في الأنسنة والديمقراطية وحقوق الإنسان. أما الإصلاح الإسلامي فقد شهد تعثرًا فكريًا مع جيل ما بعد محمد عبده كرشيد رضا، الذي نحى منحى أصوليًا أقرب إلى الوهابية منه إلى التوفيقية التي اشتهر بها أستاذه عبده. ومما عقد مسار الإصلاح الإسلامي، ومنعه من تطوير آلياته ومفاهيمه؛ تأجج مناخ سياسي خارجي وداخلي لا يشجع ترف الاختيار الفكري بقدر ما يحرض على الاحتماء الذاتي، سيما خلال الشعور باجتياح أو تهديد الهوية؛ وهو الأمر الذي جعل الإصلاح الإسلامي ينجرف باتجاه ولادة الأصولية الإسلامية ذات المفاهيم والرؤى والأسس، التي تقطع تمامًا مع مفاهيم ورؤى وتصورات الإصلاح الإسلامي. فمحاولات عبده للموائمة بين الإسلام والحداثة انتهت مع سيد قطب إلى تغليب مفهوم الحاكمية على ما سواها من مفاهيم الحداثة السياسية التي جهد عبده في تأليفها عبر مفاهيم ذات دلالات تراثية كالعدل والمساواة والقسط وغيرها.

أما جهوده في إعلاء قيمة العلم والعمل بوصفهما محرك أساسي في توليد التاريخ الأوروبي؛ انتهيا مع غلبة التيار التقليدي المتحالف مع السلطة السياسية إلى تعظيم قيم الطاعة والولاء. وهكذا فالمسار الذي لم يكن فكريًا بحتًا -إذ تقاطع مع تدخلات سياسية واقتصادية وعسكرية واجتماعية- تحول إلى استعصاء حقيقي؛ بحيث إننا عدنا نتساءل بعد قرنٍ كامل من زمن عبده: لماذا فشل الإصلاح الإسلامي؟.

خطاب الإصلاح في السياق الإسلامي:

لقد أصبح الحديث عن الإصلاح الإسلامي جزءًا من استراتيجية السياسات الدولية لمنطقة الشرق الأوسط، فعولمة تحديث الإسلام إذا صحَّ التعبير ارتبطت بشكلٍ كبير بحدث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١، ذلك أن الأصولية أصبحت ذات تأثيرات دولية بالغة الأثر على الاقتصاد وحركة المال والسياحة الدوليتين.

وفورة الاهتمام بالإسلام تنبع أيضًا من حجم تأثيره الطاغي في ثقافة شعوب المنطقة، التي تبدو للكثير من المراجعين والمتابعين عصية على التغيير، وكل محاولات التحديث والدمقرطة ليست جزئية ومحدودة فحسب؛ وإنما تجميلية أيضًا، ولم تدخل إلى عمق ثقافة سكانها؛ الأمر الذي دفع الكثير من السياسيين إلى ربط عملية الإصلاح السياسي المطلوب إجراؤها بالإصلاح الديني المتعثر حصوله.

ولذلك شهدنا الكثير من المؤتمرات والندوات التي طالبت بالربط بين الإصلاحيين، على اعتبار أنه "لا يمكن تحقيق تجديد الخطاب الديني بدون الشروع في إصلاح سياسي شامل، يشيد دعائم دولة ديمقراطية تؤمن بالتعددية، وتحمي الحريات العامة وحرية الفرد، وحقه في التفكير والاختيار؛ وهو الحق الذي بدونه لا تتوفر حرية البحث العلمي". وربطًا بذلك "فتجديد الخطاب الديني لن يؤتي ثماره المرجوة بدون إصلاح ثقافي مجتمعي، ينطلق من الإيمان بنسبية المعارف، وبحقوق البشر في الحوار والمساءلة؛ وهو ما يعني خلق حالة فكرية اجتماعية سياسية شاملة، وفك الارتباط بين السلطات السياسية المستبدة وبين الفكر الديني المتجمد أو المتخلف أو المتطرف"[٢٤]، أما إعلان القاهرة الذي يدعو إلى تجديد المشروع الحضاري العربي؛ فإنه يدعو في بيانه الختامي إلى "إلغاء الأوضاع العرفية التي تحاصر الحريات العامة، ومنها حرية الرأي والفكر والإبداع الفني. وهذه الدعوة إلى تحرير المجتمع وقواعده المبدعة لا تنفصل عن ضرورة التحديث والإصلاح؛ بما يعطي الشعوب العربية حقوق الرفض والقبول والمبادرة والمراقبة، لهذا يدعون المؤتمرون إلى أفق مجتمعي جديد، يضمن حرية الاجتهاد الفكري المسئول، باعتباره اجتهادًا وطنيًا وقوميًا، يؤمن بالاتفاق والاختلاف[٢٥].

لكن هذا الربط بين المشروعين الإصلاحيين الديني والسياسي لم يقتصر على المثقفين العرب فحسب، بل إن الكثير من المثقفين والمتابعين الغربيين أصبح لا يرى إمكانيةً للإصلاح الديني بدون عملية إصلاح سياسي شامل. وعلى حد تعبير فيليب بورينغ فإن المحافظة السياسية هي السبب الأبرز في تعويق التطوير أكثر من الدين[٢٦]، "فالإسلام بحاجة اليوم إلى ثورة فكرية عمادها السياسة" على حد تعبير عبد الوهاب المؤدب في كتابه "في مواجهة الإسلام"[٢٧]؛ إذ يعتبر المؤدب أن الإسلام يحتاج إلى مفكر مثل سبينوزا.

لكن ما يجري تناسيه أن الإصلاح السياسي أسهل من الإصلاح الديني؛ إذ هو يتناول ضرورات راهنة ويمتلك قنوات معروفة، أما الإصلاح الديني فإنه يعني رؤية مختلفة للعالم، ويتطلب إعادة قراءة النص الديني، والتجربة التاريخية للمسلمين[٢٨]؛ ولذلك فقد يسبق الإصلاح السياسي ويساعد على ولادة الإصلاح الديني، وقد تكون العملية العكسية صحيحة أيضًا، بمعنى أن إصلاح دور الدين في المجتمعات العربية ربما يساعد على تنظيم العملية السياسية وفق أسس سلمية وقانونية أفضل، لكن لن يحسم الإصلاح السياسي بشكل أكيد الإصلاح الديني؛ ذلك أن مساره صعب ومعقد، ويحتاج إلى أجيال متتابعة، وإذا استخدمنا مصطلحات المؤرخ الفرنسي الشهير فرنارند بروديل لقلنا إن الإصلاح السياسي يدخل ضمن زمن التاريخ القصير، أما الإصلاح الديني فهو أقرب إلى تاريخ الحقبات أو التاريخ الطويل؛ فهو عملية تربوية وثقافية متكاملة، تنشأ الأجيال خلالها على مفاهيم جديدة وتبنى العلاقات بين الأفراد أيضًا وفقًا لأسس جديدة. فالدين لا يتدخل فقط في علاقة الفرد بربه؛ وإنما ينسج المنظور الذي يرى الفرد من خلاله ذاته وغيره وعالمه.

ومن هنا يأتي الرهان على أن إنجاز الإصلاح الديني من شأنه أن يعيد تنضيد العلاقات الاقتصادية والاجتماعية وفق علاقة تبادلية، تسهم بلا شك في إعلاء قيمة الإنسان وشأنه؛ وهو الأمل الذي تطمح

لتحقيقه جميع الحضارات والثقافات، وعلى رأسها الحضارة الإسلامية، مصداقًا لقوله تعالى: {**وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ**}.

خطاب الإصلاح في السياق السياسي العربي:

نشأ حول مفهوم الإصلاح في العالم العربي خطابٌ عربي حول الإصلاح، وقد انقسم هذا الخطاب إلى مستويين؛ الأول- هو الخطاب الرسمي الذي مثله النظام السياسي العربي الرسمي[٢٩]، والثاني هو الخطاب المدني الذي مثلته منظمات وجمعيات المجتمع المدني[٣٠].

وبدا أن هناك فجوة كبيرة بين هذين الخطابين على مستوى الأفكار والمفاهيم والمضامين، وحتى المفردات والمصطلحات، لدرجة أن الخطاب السياسي الرسمي السوري على سبيل المثال لا يستخدم مفردة الإصلاح؛ وإنما مصطلح "التطوير والتحديث".

كما تسيطر على الخطاب السياسي ثلاث أقنومات ثابتة ورئيسية، تكاد تكون المفتاح لفهم طبيعته، وتحليل آلية اشتغاله؛ فهناك أولاً ثنائية الداخل والخارج وتقوم على أساس التساؤل: هل الإصلاح داخلي أم خارجي؟. وتتحول هذه الثنائية مع الكتابات والتحليلات العربية الرائجة إلى ثنائية تكاد تكون في منتهى التبسيط والإفقار، وتزيد بالقول إن الضغوطات الخارجية تمنع تحقيق أو إنجاز الإصلاح الداخلي؛ كما ورد على لسان أكثر من زعيم عربي. وعمومًا فقد أفاد النظام العربي الرسمي كثيرًا من هذه الثنائية لجهة تأجيل قيامه بإصلاح داخلي جدي وحقيقي، على اعتبار أن الضغط الخارجي الذي يمارس عليه يمنعه من بلورة رؤيته للإصلاح؛ وهذا ما يجعلنا نفترض أن هناك مسيرة ما للإصلاح الداخلي ثم أوقفت قسرًا بسبب الضغوطات الخارجية المتزايدة. كما يصر النظام السياسي العربي على اعتبار أن كل ما يتخذه من خطوات إنما يأتي في سياق مسيرته الداخلية للإصلاح، وليس نتيجة ضغوط خارجية. وهكذا يضع النظام السياسي الرسمي الضغوطات الآتية من الخارج في وجه الإصلاح المطلوب داخليًا، ويفترض حكمًا أن مساريهما متعاكسان وليسا متوازيين.

أما الثنائية الأخرى؛ فهي ثنائية الاستقرار والتغيير، فهو يربط دومًا بين ما يسميه "الإصلاح" بمفهومه طبعًا، وبين ضمان "الاستقرار" وفق ما يفهمه أيضًا، وعلى ذلك فقد أصبح للعرب مجالهم التداولي الخاص فيما يتعلق بهذه المفاهيم؛ إذ ترافق وفاة أي زعيم عربي حضورٌ مفاجئ وكثيف لمصطلح "الاستقرار"، وتكاد تكون الكلمة السحر أو المفتاح في فهم التحولات السياسية الجارية في هذا البلد؛ وجدنا ذلك مع وفاة الرئيس السوري حافظ الأسد منتصف عام ٢٠٠٠، ومع وفاة الرئيس الفلسطيني ياسر عرفات؛ إذ تخرج فجأة أصوات تتحدث عن أولوية الاستقرار وضمانته، وهي الجوقة ذاتها التي نجدها تتغنى قبل وفاة الزعيم ذاته بنعمة الاستقرار وفضلها. لا تتوقف هذه الجوقة الإعلامية والسياسية، ولو للحظة عند ما تسميه "الاستقرار"، ولا تتساءل عن مغزى الحديث عن غياب الاستقرار إذا كانت هي ذاتها تتربع في سدة الحكم لعقودٍ طويلة، ولماذا لم تستطع أن تحقق هذا الاستقرار طوال عقود حكمها المتطاول.

في الحقيقة إن مثل هذا التفكير يحمل مفهومًا سكونيًا للاستقرار؛ إذ يتخيل الاستقرار على أنه سكونٌ تام في الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والإعلامية يحقق لها مصالحها، والخروج من هذا السكون ذاته يشكل تهديدًا للاستقرار،

وعندها يصبح الاستقرار بمعناه هذا قريبًا إن لم يكن شبيهًا بالمعنى المقصود من الاستبداد؛ حيث الهيمنة الكلية والشمولية على مفاصل الحياة السياسية والاقتصادية، وعلى وسائل الإعلام بتفرعاتها المختلفة.

المؤسف في عالمنا العربي أن نكون لا نزال نتحدث عن خيار الاستقرار بوصفه المطلب الشعبي الوحيد، ونغيّب الخيارات الأخرى التي تعطي للاستقرار معناه الحقيقي والشرعي، فالاستقرار يعني في حقيقته قدرة المؤسسات السياسية والقانونية على القيام بعملها بالرغم من تبدل الأشخاص القائمين عليها، سواءً أكان نتيجة الوفاة الطبيعية، أو كان نتيجة اغتيال سياسي، أو حدث خارج عن إطار السيطرة كالكوارث الطبيعية.

لا شك أن المؤسسات القانونية بحاجة إلى بيئة مستقرة حتى تنمو وتنضج؛ كي تمارس عملها وفقًا لديناميكيتها الداخلية والخاصة، لكن هذه الديناميكية لا توجد في ظل سيطرةٍ شخصية ودكتاتورية مطلقة، وبوجود كادر بيروقراطي منتفع وغير كفء، وإنما تتم في ظل حراك إداري وسياسي دائم، يسعى لإنضاج التجربة التجربة المؤسساتية عبر الحفاظ على حيويتها، وضخ الدماء الجديدة باستمرار داخلها.

لذلك تبدو السلطات العربية وكأنها بحاجة إلى ما يشبه "الاستقرار الكوني"، حتى تُنجز تغييرًا ديمقراطيًا حقيقيًا. وبما أنه لن يحصل بحكم قيام الكون على نظرية "الفوضى المنظمة"؛ لذلك فإننا لن نشهد تغييرًا حقيقيًا تقوم به السلطات العربية من ذاتها.

إن التغيير الحقيقي -للأسف- إنما يتم استجابة لضغوط دولية وخارجية في الإصلاح، وأقصى ما تستطيعه هذه السلطات العربية أن تناور وتراوغ كي تستبعد لحظة الاستجابة الحقيقية للاستحقاقات السياسية والاجتماعية الخانقة، ولما كانت تؤجلها باستمرار فإنها وفي لحظةٍ مفاجئة وغير متوقعة ستنفجر أمامها، وعندها لن يجدي الحديث المكرر عن الاستقرار أو الإصلاح؛ فتأجيل الملفات بحجة ضمان الاستقرار هو تمامًا كتأجيل البحث في السبب الحقيقي للوفاة، والتلهي في اكتشاف الأعراض والمسببات الثانوية. إن الاستقرار حقيقةً لا وجود له سياسيًا وقانونيًا واجتماعيًا؛ لأنه ببساطة يخالف المنطق الحيوي للأشياء في حركيتها ولا سكونيتها، وادعائنا الحفاظ على الاستقرار قد يخفي تحته ما يخفي من أشياء؛ تبدأ من نزاعات اجتماعية وسياسية وطائفية كامنة، وربما تنتهي بحربٍ أهلية لا تطيح الاستقرار المزعوم فحسب؛ وإنما تطيح المجتمع والدولة كليهما.

أما الثنائية الثالثة والأخيرة؛ فهي جدلية الصراع العربي/الإسرائيلي، فما دام هناك احتلال في الأراضي العربية فلا مكان ولا وقت للإصلاح إذًا. وعلى العالم كله أن يدرك هذه الحقيقة فيساعدنا على زوال الاحتلال، حتى نستطيع أن ننجز الإصلاح.

على ضوء ذلك كله: كيف يمكن تخيل أن تقوم هذه السلطات ذاتها بالإصلاح المطلوب، فالديموقراطية على رغم كونها النظام السياسي الأكثر قدرة على التكيف مع الاختلافات والنزاعات، وعلى رغم أنها المطلب الأكثر شعبية للكثير من الشرائح الاجتماعية؛ إلا أن الوصول إليها في العالم العربي ليس بهذه السهولة، ومسارها يكاد يكون عصيًّا وممتنعًا على التحقيق، لا سيما بعد حدوث اصطفافات جديدة نتيجة الاستبداد السياسي الطويل الذي عاشته البلاد العربية، وهذه الاصطفافات ارتبطت معها مصالح اقتصادية فئوية، ومكاسب مالية ليس من السهولة التنازل عنها.

فالاجتماع السياسي العربي الراهن اليوم يستدعي إعادة النظر في أسسه البنيوية المبني عليها،

ذلك أن أزماته المتكررة في ما يتعلق بتكرار الصراعات والحروب الأهلية في غير بلد عربي، وتأجج المسألة الطائفية، وتحول النظام السياسي إلى أشبه بالسلطة المحتكرة لكل المجالات الحيوية في المجتمع، وتزايد الفجوة بين الدولة والمجتمع حتى انتهت السلطة إلى عدوة للمجتمع، وكأن النظام السياسي العربي غير عابئ بمفهوم الشرعية الذي ينبني عليه وجوده؛ إذ إن شرعيته غالبًا ما يتحصلها من خلال العنف والأمن. وهكذا أصبحنا في سؤال متكرر عن المخرج العربي من الأزمة سياسيًا واجتماعيًا واقتصاديًا، بعدما أرهقنا السؤال المتكرر الذي أوصلنا إلى ما نحن عليه.

أما بالنسبة لخطاب منظمات المجتمع المدني العربية حول الإصلاح من مثل مبادرة "الاستقلال الثاني" على سبيل المثال، فإنها تنطلق من أدنى إلى أعلى، وجميعها أشبه بالمبادرات المطلبية التي تحمل مطالب محددة، تناشد فيه السلطات الرسمية العربية تحقيقها؛ وهي لذلك تقع في فخ الإهمال والتجاوز بحكم تغير المصالح السياسية، وممانعة السلطات الرسمية على التغيير.

إن التغيير في العالم العربي يرتبط بشكلٍ وثيق بولادة جيل من النخب "الإصلاحية"، والنخب هنا ليس بمعناها الثقافي أو المعرفي، وإنما بمعناها الواسع التي تشمل النخب السياسية والثقافية والاجتماعية والعسكرية والاقتصادية. إن الدور المناط بها في التغيير دور محوري، إن لم يكن المفتاح الرئيسي لعملة التحول الديمقراطي الذي يفترض أن تمر بها البلاد العربية. بيد أن التطور التاريخي لدور النخب في العالم العربي غالبًا ما ارتبط بنمطٍ سلبي في التحول؛ بحكم استفادة معظم الأنظمة التسلطية العربية من هذه النخب، وتوظيفها لحسابها. فضلاً عن الخلافات العقائدية الكبيرة، التي تنازعت هذه التيارات من أجلها؛ مما أفسح المجال واسعًا للعسكر من أجل الانقضاض على السلطة، والسيطرة على مقاليد الحياة السياسية، وهذا الفشل غالبًا ما تحمله الدراسات الاجتماعية/السياسية الحديثة إلى دور النخب في عملية تشكيل الدولة العربية الحديثة، وعدم قدرتها على بناء نمط الدولة المؤسساتية، وإنما نجحت في تقوية السلطة التسلطية ذات القدرة الكبيرة في قمع المواطنين واحتجاز حرياتهم.

لكن مع تعزيز قدرات المجتمع المدني عالميًا وعربيًا فإن ذلك أفسح المجال لولادة نخب من نوع جديد قادرة على قيادة عملية التغيير باتجاه بناء دولة المؤسسات مستندة في خبراتها على التفاعل النشط مع منظمات المجتمع المدني العالمية التي تمتلك ميزات مهمة في بناء القدرات وتوجيه الأهداف نحو التغيير.

التجديد والإصلاح: نحو بناء نظرية كلية:

بقيت الدعوات إلى التجديد دون الطموح، ولا تتعدى مجرد أفكارٍ متناثرة لا يربطها ناظم؛ ذلك أنها لم تترافق مع نتائج عملية تعتبر بمثابة مختبرٍ فعلي للأفكار النظرية، وهو ما حال دون إمكانية التأسيس عليها. والأمر ذاته فيما يتعلق بالإصلاح؛ إذ بقي مجرد استثمار سياسي في الإعلام، سواءً بالنسبة للولايات المتحدة، أو بالنسبة للأنظمة السياسية العربية؛ لذلك أرى أن التجديد سيظل يُراوح مكانه إذا لم ننتقل إلى الحديث عن التجديد كقضايا أو كنظرية ذات متطلبات عملية وعلمية، وذلك ينقلنا وبشكل مباشر إلى الطرح الذي يربط التجديد بالحراك الاجتماعي والسياسي للمجتمع، بحيث يمكن تركيب علاقة جدلية قائمة بين هذين الطرفين، فلن نستطيع الوصول إلى التجديد إلا مع دخول العالم العربي والإسلامي في دورةٍ حضارية جديدة، ينتقل فيها من حالة الشلل والعطالة واللافاعلية، إلى حالة الفعل والإشعاع الحضاري، وبدون ذلك لن يتحقق التجديد الفكري،

وسيبقى رهين مشكلاته الاجتماعية والسياسية، وبذلك يكون التجديد رهين الإصلاح بمعناه الشامل السياسي والاقتصادي والتشريعي.

فالتجديد إذًا عليه أن يُطرح كرؤية كليّة، بمعنى أن التجديد ليس مجرد إنتاجٍ فكري في حقل العلوم الإسلامية؛ وإنما هو نظرية اجتماعية وسياسية واقتصادية، يجب البحث عن معالمها والعمل على صياغتها وبلورتها. فعلى التجديد أن يقوم على دعامتين أساسيتين؛ أولاهما- التأكيد على أن التجديد ليس حرفة النخبة، وإنما هو بمثابة شعور الأمة عليها أن تتحسسه وتتطلبه كي تطلبه وتسعى إليه؛ ومن ثمَّ تعمل على تحقيقه.

ثانيهما- أن **النقد المتجاوز** مرحلة أساسية من مراحل هذا التجديد، فنقد ما سبق، والتأسيس عليه بغية رسم ونحت ملامح المستقبل؛ ضرورة يفرضها السياق العملي والنظري معًا، الذي هو بحاجةٍ إلى مراجعة شاملة مع كل انتقالٍ إلى مرحلةٍ جديدة، وما يزيد من أهمية ذلك هو طبيعة التحولات العالمية، والتغيرات المعرفية التي تحدث يوميًا، والتي تتطلب منّا قبل التعامل معها النظر إلى ما كنا عليه؛ كي نطمح في المستقبل أن نصل إلى أفضل ما سنكون عليه.

فسؤال التجديد لدى الخطاب الإسلامي المعاصر اليوم أصبح بلا شك مسألةً وجودية، إنها مسألة حياةٍ أو موت، فإذا لم يتمكن من جلو الصدى على مفاصله التي تكلّست واهترأت؛ فإنه لن يستطيع أن يُسهم في صنع العالم فكريًا وثقافيًا، وإذا لم يخرج من عزلته إلى رحاب المعرفة الإنسانية فإنه سيبقى يجترُّ مقولاته التي ما فتئ يكررها ويُعيدها منذ عقود، وهذا السؤال عليه أن ينبع من حاجتنا لتجديد ذاتنا، وليس من حاجة الآخرين المحض سياسية لتغيير ذاتنا، فالتجديد عملية جوانيّة وليست تجميلية برانيّة، إنها تتعلق بإعادة صياغة الأسس والبناء المعرفي الذي انبنى عليه خطابنا، وأصبح يشكّل وعينا، وشكّل تاريخيًا لا وعينا الذاتي، إنه إذًا ما نقدّم به ذاتنا إلى العالم، والصورة التي نعكس به تصوّرنا ورؤيتنا للعالم، ومن هنا يصبح سؤال التجديد سؤال اللحظة التاريخية المصيرية الذي لا فرار منه أو تهرب، ولا تجدي معه المراوغة أو التحايل بالقول إن الإسلام يقدّم أفضل نموذج إنساني للعالم، أو القبول بأن الإسلام هو الحل لمشاكلنا السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، ذلك أن العالم اليوم لم يعد يُتوقف كثيرًا عند ما نقوله نحن لأنفسنا ثم نقف عند حدود القول، فحالنا السياسي وتخلفنا الاقتصادي وإرثنا الاجتماعي يكشف عن حال خطابنا ويعبّر عنه بامتياز، وهو ما يعني أن التجديد في أحد جوانبه هو عملية تنموية شاملة كما ذكرنا، تستهدف الإصلاح السياسي الذي لا مفرَّ منه كخطوةٍ مركزية، وتأخذ بعينها أيضًا إعادة بناء النظام الاجتماعي، وما يرافق ذلك من إصلاحات اقتصادية وثقافية وإعلامية، عندها يتضح ويتسع بنفس الوقت سؤال التجديد ليصبح معنى الوجود الإسلامي في المستقبل، وليكثّف حقيقة أن الواقع الإسلامي لا إصلاح له بدون صلاح خطابه وتجديده، فالتحديات التي تنتظره هي بحجم العوائق والموانع التي تعترضه خلال مسيرته، لكنه ما دام قد أصبح سؤال الوجود، فعندها تبقى عمليات الممانعة جميعها جزءًا من صيرورته ومساعدةً له في بلورة خطابه وصقله.

الهوامش

(١) محمد عابد الجابري، نقد الحاجة إلى الإصلاح (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥) ص ١٩.

(٢) عبد الله العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة (الدار البيضاء: بيروت: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٥)، ص١٠٨.

(٣) وحيد الدين خان، تجديد علوم الدين، ترجمة ظفر الإسلام خان (القاهرة: دار الصحوة، ط١، ١٩٨٦)، ص٩.

(٤) د. محسن عبد الحميد، تجديد الفكر الإسلامي (القاهرة: دار الصحوة، [د، ت]) ص٧٥.

(٥) عمر فروخ، تجديد في المسلمين لا في الإسلام، (بيروت: دار العلم للملايين، [د، ت]).

(٦) محمود طحان، مفهوم التجديد بين السنة النبوية وأدعياء التجديد المعاصرين (الكويت: مكتبة دار التراث، ط٢، ١٩٨٤)، ص٤.

(٧) حسن حنفي، التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم (بيروت: المؤسسة الجامعية، ط٤، ١٩٩٢).

(٨) د . محمد الحداد ، محمد عبده : قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني (بيروت: دار الطليعة، ط١، ٢٠٠٣) ص٣٠.

(٩) نقلاً عن: عبد القادر المغربي، جمال الدين الأفغاني، ذكريات وأحاديث (القاهرة: دار المعارف، ١٩٤٨)، ص ص٩٥– ٩٦.

(١٠) لا بد هنا من الاطلاع على أطروحة ماكس فيبر النموذجية فيما يتعلق بالعلاقة بين البروتستانتية والرأسمالية، انظر: ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ترجمة محمد علي مقلد (بيروت: مركز الإنماء القومي، [د، ت]).

(١١) أخرجه أبو داود بسندٍ صحيح.

(١٢) انظر: د. محمد الحداد، محمد عبده: قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني (بيروت: دار الطليعة، ط١، ٢٠٠٣).

(١٣) محمد عبده، الإسلام بين العلم والمدنية، تحقيق طاهر الطناجي، كتاب الهلال، سبتمبر/ أيلول ١٩٦٠.

(١٤) محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط٢، ١٩٦٨).

(١٥) عبد المتعال الصعيدي، المجددون في الإسلام من القرن الأول إلى الرابع عشر (القاهرة: مكتبة الآداب، [د،ت]).

(١٦) للمزيد حول ذلك، انظر: رضوان زيادة، التجديد بوصفه سؤال العصر: مراجعة لقرن مضى، الاجتهاد، السنة ١٥، العددان ٥٩ و٦٠، صيف وخريف ٢٠٠٣، ص ص ١٢٩– ١٥١.

(١٧) انظر: د. محمد الحداد، محمد عبده: قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني (بيروت: دار الطليعة، ط١، ٢٠٠٣).

(١٨) محمد الحداد، محمد عبده: قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني، [م، س]، ص ٣٦.

(19) B. Tibi, The Crisis of Modern Islam. (Salt Lake City: Utah University Press, 1988).

(٢٠) انظر: بسام طيبي، جداليات الأصولية الإسلامية وتحديات الثقافة الحديثة، الاجتهاد، السنة ١٥، العددان ٥٩ و٦٠، صيف وخريف ٢٠٠٣، ص ص ١٩٦– ١٩٧.

(٢١) محمد الحداد، محمد عبده: قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني، [م، س]، ص ص ٣٧– ٣٨.

(٢٢) المرجع السابق نفسه، ص ٣٨.

(٢٣) آلان تورين، نقد الحداثة، ترجمة صياح الجهيم (دمشق: وزارة الثقافة، ١٩٩٨).

(٢٤) إعلان باريس حول سبل تجديد الخطاب الديني، وهو مؤتمر عقد في باريس بدعوة من مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان تحت عنوان (لا خطاب ديني جديد بدون إصلاح سياسي شامل) وذلك في ١٢– ١٣ آب/ أغسطس ٢٠٠٣.

(٢٥) إعلان القاهرة: المثقفون العرب يدعون إلى وحدة ثقافية من أجل تجديد المشروع الحضاري العربي، مؤتمر الثقافة العربية، عقد في القاهرة بدعوة من المجلس الأعلى للثقافة المصري، تحت عنوان (نحو خطاب ثقافي جديد: من تحديات الحاضر إلى آفاق المستقبل) وذلك في يوليو/ تموز ٢٠٠٣.

(26) The Herald Tribune, July 30, 2002.

(٢٧) انظر: عبد الوهاب المؤدب، في مواجهة الإسلام (بالفرنسية) وانظر مراجعة وافية للكتاب في: السفير، (بيروت)، ٢٧/ ٧/ ٢٠٠٢.

(٢٨) رضوان السيد، التجديد الفقهي والديني، الاجتهاد، السنة ١٥، العددان ٥٧ و٥٨، شتاء وربيع ٢٠٠٣، ص١٦.

(٢٩) انظر: إعلان تونس من أجل تعزيز الحوار الديمقراطي: وثيقة مسيرة التطوير والتحديث والإصلاح، الذي صدر عن القمة العربية في تونس من ٢٢– ٢٣آيار/ مايو ٢٠٠٤.

(٣٠) انظر: الاستقلال الثاني: نحو مبادرة للإصلاح السياسي في العالم العربي (القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ٢٠٠٤)؛ وهو عبارة عن التوصيات الصادرة عن المنتدى المدني العربي الأول الموازي للقمة العربية، الذي عقد في بيروت في آذار/ مارس ٢٠٠٤. وأيضًا: أولويات وآليات الإصلاح في العالم العربي (القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ٢٠٠٤).