

الحركة السلفية الإصلاحية ومنهجها في الإصلاح

قراءة تحليلية نقدية

يوسف عطية*

atya1985@gmail.com

تقديم قد يجدر بي الإشارة إلى أن اشتغالي على بعض تجارب الإصلاح وعرضها للمدارسة والتحليل؛ لا يأتي من باب البسط التاريخي لأحداث لا تعنينا أو تثقل كاهلنا بالعرض والمناقشة، كما أن الحديث عن الإصلاح والتجديد وما يدخل في بائهما من مصطلحات؛ ليس معناه الكلام عن مفاهيم تتسع وتضيق معانيها حسب السياقات التي تتناول فيها وفقط، وإنما المقصود من ذلك هو الوقوف المُعْتَبِرُ والمتبصر على بعض تجارب الإصلاح، وإخضاعها لميزان الوحي وسنن التاريخ، وذلك من أجل إيجاد تفسير نظري لمراحل ما زالت تفرز إشكالات عدة حتى الآن، لمعرفة أسباب نجاحها أو فشلها واستنباط منطلقات التغيير الملائمة لها، لأن استرجاعنا لنهضتنا المفقودة كما يشير الباحث أحمد برقاي "ليس استعادة حلم استيقظنا على زواله، بل عودة إلى تاريخ قريب شكل مرحلة انتقالنا إلى الاستعمار بكل أشكاله المعروفة"ⁱ، كما أن سؤال النهضة، وهو السؤال الحالم المتجه إلى المستقبل بطبيعته -على حد تعبير الجابري- لا يتنكر للماضي ككل، بل العكس: إنه إذ ينطلق من نقد الحاضر والماضي القريب ويحتفي بالماضي البعيد "الأصيل" ليوظفه لمصلحة النهضة"ⁱⁱ، كما أن النظر في التجارب الإصلاحية أمر هام باعتبارها اشتملت على مواطن قوة ومواطن ضعف، وحالفها النجاح في أحيان وتعثرت في أحيان أخرى، كل ذلك يجعلها مؤهلة لتكون موطن تأمل واعتبار يستفيد منها أولئك الذين يحملون هم الأمة الإسلامية، ويتوقون إلى تغيير واقعها، وإصلاح أوضاعها."ⁱⁱⁱ

وتأسيسا على ما سبق اخترت مقارنة هذا الموضوع انطلاقا من المحاور الثلاث التالية: الأول، مدخل تاريخي عام؛ والثاني، رواد الحركة السلفية الإصلاحية؛ والمحور الثالث، قراءة نقدية في مناهج الحركة السلفية الإصلاحية

1. مدخل تاريخي عام: يتفق اليوم أغلب الباحثين في قضايا الإصلاح والتجديد والتغيير... على أن مفاهيم التجديد والإصلاح وغيرها من المفاهيم المطابقة والصديقة، تشكل أرضية ملحة للخروج من وضعية الركود والجمود التي يعيشها العالم الإسلامي منذ زمن ليس بيسير، على اعتبار أن الإصلاح بما يحمله من دلالات ومعاني يعتبر جزءا أساسيا في العقيدة الإسلامية، بل أنه شكل أصل معي الشريعة وإرسال الرسول صلى الله عليه وسلم، الذي شكل بدوره حلقة ختم لرسالات الإصلاح السابقة، والتي ابتدأت ببعثة أول نبي وانتهت بإقرار الحنيفية السمحة، فقد جاء صلى الله عليه وسلم ليبعث تلك الحنيفية من جديد، ويجدد ما اندرس منها بفعل الانحرافات التي اعترت الديانات السماوية السابقة، فكانت مرحلته بمثابة النموذج الأعلى في تطهير المجتمع من الظلم والجهل والفساد والاستبداد، ونقل أفراد من عبادة الأوثان والعباد، إلى عبادة رب العباد بالاختيار كما هم عبيد له بالاضطرار في إطار من العالمية والرحمة للعالمين.

لقد شكلت المرحلة النبوية تأسيسا للإصلاح العام والشامل من حيث المرجعية والمنهجية لمن سيأتي بعدها قاصدا البناء على منهج النبوة، وذلك ما وجدناه قد تحقق بشكل دقيق في تجارب الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم في تعاملهم مع الإشكالات الطارئة التي ظهرت في مرحلة خلافتهم ولم تكن على عهده صلى الله عليه وسلم، وبشكل أكثر دقة وأكثر شمولية واستيعابية، في تجربة الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه، الذي "انعقد إجماع الجمهور على أنه هو طليعة سلسلة المجددين في حياة هذه الأمة وحضارتها"^{iv}، وذلك على اعتبار أن تجربته تفردت بكونها "ورثت حملا ثقيلا من الانحراف والفساد والابتعاد عن الخلافة على منهج النبوة.. فكانت فعلا عملا إصلاحيا تصحيحيا لوضع مختلف، عمل ينطلق من تصور ومنهج في الإصلاح والتقويم، وإن كان يختلف عن غيره من الأعمال الإصلاحية اللاحقة، في

كون القائم به خليفة المسلمين، استجمع سلطات القرار السياسي والعسكري والعلمي، وفي كون الأمة ما تزال حية تنبض بتعاليم الوحي التي ركزتها التجربة الراشدة لقرب العهد بها، وأيضاً في نجاحها الباهر من حيث استقرار الأمة وكفافها ونشر قيم العدل والحرية ورفع الظلم والجور فيها.. على الرغم من قصر مدتها الشيء الذي جعل وجودها في العصر الأموي يعتبر استثناءاً^v. تلك الأشياء التي لم تتحقق في التجارب التي تلتها عبر تاريخ الأمة كما سيتبين.

وكلما تقدم عمر الأمة مبتعدا عن قرون الخيرية، إلا وازدادت الإشكالات بروزا والتحديات تناسلا، خاصة مع انتشار الفكر الخارجي المنحرف "الذي مازال يعاني منه العقل العربي المسلم ويجاهد ضده حتى الآن"^{vi}، وانفصال السلطة السياسية عن السلطة العلمية ونشوب العداء بينهما، بل ومحاولة تسخير سلطة العالم من طرف السلطان ولو كان ذلك على حساب النص الشرعي الذي لم يسلم بدوره من "شذوذ تأويلي، كان مرده إخضاع شموليته، للواقع المنفعي الخاص وإقصاء مقاصد الأحكام الثابتة لوقائع سياسية متغيرة"^{vii}.

لم تغب بوادر الإصلاح والمصلحين الريانيين في كل تلك الظروف، بل كانت تتفاعل مع الإشكالات وتحاول الاستجابة لأمانة التكليف والإصلاح من منطلق قوله تعالى على لسان شعيب عليه السلام: ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾^{viii}.

ولقد ظهر الأئمة الأربعة بعلمهم الزاخر واجتهادهم الباهر، ثم برزت بعدهم نماذج أخرى كان لها أثر بالغ في محاولة إصلاح المجتمع وتجديد ما اندرس من تعاليم الدين في أفهام الناس^{ix}، وبرزت مشاريع إصلاحية في المشرق كما في المغرب، وكان المجتمع الإسلامي يتأرجح بين النهوض والتقدم أحيانا والسقوط والضعف أحيانا أخرى على مر سبعة قرون من بعثة النبي صلى الله عليه وسلم، إلى أن وقعت النكسة الكبرى والصدمة العظمى، بسقوط غرناطة آخر حصن إسلامي في الأندلس، وذلك بتوقيع "معاهدة التسليم" بين حاكم غرناطة المتخاذل وبين ملكي قشتالة في 21 محرم 897هـ/ 25 نوفمبر 1491م.^x

دخلت الأمة منذ ذلك الحين منعطفا آخر من التخلف والانحطاط عاشت من خلاله نوعا من فقدان للوعي لم تعد تعي معه حتى أنها في حالة تخلف وانحطاط، واستمر الوضع على تلك الحالة زهاء أربعة قرون حتى استفاق المسلمون على وقع سقوط خلافة الدولة العثمانية سنة 1922م، وانقسام المناطق التي كانت تحت نفوذها إلى أقطار ودويلات، وبروز الحضارة الغربية بما حملته من قوة ثقافية وعسكرية، ثم وقوع أغلبية الدول الإسلامية الأخرى تباعا تحت نير الاستعمار الإمبريالي.

لقد ورث العلماء والمفكرون في ظل كل هاته الأحداث والتغيرات تركة تاريخية ثقيلة، تنوعت مظاهرها إلى: تخبط عقدي، وجمود فقهي، وتعصب مذهبي، وتأخر علمي وتربوي، وكساد اقتصادي، وفساد واستبداد سياسي، صاحبه احتلال أجنبي لكثير من البلدان الإسلامية -كما أشرت-، وعاشوا هم أنفسهم أحداثا تاريخية عصبية ودامية يمكن أن نصفها بأنها أحداث إستراتيجية ارتهنت لحسابها بشكل أو بآخر مجمل أحوال الأمة الإسلامية منذ ذلك التاريخ حتى أيامنا هذه. يقول د. عبد المجيد النجار في هذا الصدد: "والتأمل في واقع الأمة الإسلامية كما انتهى إليه من القرن الثامن عشر يجد أنه واقع آل إلى وضع من الوهن الشامل الذي يمثل خلاصة التخلف الذي انحدرت إليه الأمة منذ قرون قبل ذلك، فكأن ذلك الانحدار قد وصل إلى النقطة التي تلامس أصل وجودها ملازمة تهديد بالإتيان عليه، فكانت النقطة التي أدت في الوقت نفسه إلى استفزاز ضميرها من شدة الخطر الداهم ليستيقظ ويتجه في سبيل الدفاع عن الذات، متمثلا في نشوء حركات إصلاحية"^{xi}.

برزت إذن وارتفعت في إطار تلك الظروف والمتغيرات، وتحت تأثير قوة تلك الصدمات، بعض الشعارات في عديد من الدول الإسلامية، منادية بالعودة إلى مرجعية "الوحي" الجامع للأمة الإسلامية، وذلك من أجل تحقيق الوحدة المفقودة، والنهضة المنشودة وتحرير الأمة من القيود التي وقعت فيها، ثم بدأت جملة من الأسئلة المنهجية تطرح، وذلك من قبيل: لماذا تأخر المسلمون؟ ولماذا تقدم غيرهم؟^{xii} وما السبيل إلى بعث الأمة الإسلامية من جديد؟ هل نملك مقومات هذا البعث خاصة في ظل الهيمنة الكاملة للغرب وفي ظل تحديات لم تعهد لها الأمة مثيلاً في السابق؟ وكيف نتعامل مع هذا الغرب المتغول؟ وبأية منهجية نتفاعل مع ما يصدره لنا طواعية وقسراً؟ هل نقبل الكل أم نرفض الكل أم نبقي في منزلة بين المنزلتين؟ هل نملك رؤى ومشاريع إصلاحية لتغيير ما علق بأنفسنا قبل أن ننشد التغيير لواقعنا؟.

هاته الأسئلة وغيرها عبرت في عمومها عن سؤال النهضة، الذي شكل بدوره منذ "نهاية القرن التاسع عشر منعطفًا وتغييراً لدى عدد من مفكري العالم العربي والإسلامي، وبعث روح التجديد في العقل العربي، وأثمر نتاجاً فكرياً عميقاً من خلال ثورة ذلك السؤال الباحث عن أسباب التخلف والضعف والضمور الذي لف العالم الإسلامي آنذاك"^{xiii}، فظهرت حركات إصلاحية متعددة، تعتبر الحركة (السلفية)^{xiv} أبرزها في العصر الحديث والراهن من حيث كونها الأكثر بناءً على من سبق وتأثيراً فيمن لحق، والتي كان من أبرز مدارسها في العصر الحديث الحركة الوهابية "التي نهضت في شبه الجزيرة العربية بمهمة تجديد الدين وتنقية عقائده من البدع والخرافات التي تراكمت عليه طوال عصور المماليك والعثمانيين...وقد استمرت السلفية حركة تجديد وبعث وإحياء من خلال الحركة السنوسية في شمال إفريقيا...ومن خلال الحركة المهدية في السودان...على أن أكثر مدارس الحركة السلفية أهمية وأثراً في العصر الحديث والراهن، كانت تلك التي قادها جمال الدين الأفغاني (1254-1314هـ 1838-1897م) وتلميذه الإمام محمد عبده (1266-1323هـ 1849-1905م)..."^{xv} على اعتبار أن هاته الحركة تعتبر بحق ماكينته الإصلاح في العصر الحديث ومحركه الأساس، وذلك بفعل ما بذلته من جهود، وما حملته من رؤى وتصورات أكثر استيعابية ومستقبلية "فكان تجديدها للدين، وتحريرها للعقل، وتبشيرها بحضارة عربية إسلامية متميزة، لتكون أمضى سلاح لمواجهة ما طرحه الاستعماري الأوروبي على الشرق من تحديات، كما التأم في البناء الفكري الذي صاغه أعلامها ذلك الانقسام الذي حدث بظهور السلفية القديمة، عندما انقسمت الأمة إلى: نصوصيين، وعقلانيين، ففي هذا البناء تجاوزت النصوص مع العقلانية، وغدا العقل أداة الإنسان الأولى في وعي النصوص وفقها"^{xvi}.

2. رواد الحركة السلفية الإصلاحية

2.1. جمال الدين الأفغاني: يعتبر موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام جمال الدين الأفغاني^{xvii} أبرز رجالات الحركة السلفية الحديثة الذي جاء مؤكداً -وهو كله ثقة- على أن "هذا الشرق، وهذا الشرقي لا يلبث طويلاً حتى يهب يوماً من رقاد، ويمزق ما تقنع وتسربل به هو وأبناؤه من لباس الخوف والذل، فيأخذ في إعداد عدة الأمم الطالبة لاستقلالها، المستنكرة لاستبعادها"^{xviii}، ذلك أنه "قد أوشك فجر الشرق أن ينبثق، فقد ادلهمت ظلمات الخطوب، وليس بعد هذا الضيق إلا الفرج"^{xix}.

وقد سعى الأفغاني جاهداً إلى تحقيق هاته الآمال التي عقدها، وقد كان للتكوين الذي تلقاه واهتمامه بالجانب السياسي، بل وشغله لمهمة وزير أول لأمير أفغانستان محمد أعظم، ثم اكتشافه لما يضمه الغرب من أهداف استعمارية لبلدان المسلمين، واستشعاره للتحديات السياسية التي تواجه هاته الأخيرة... أثراً كبيراً على مشروعه الإصلاحية، فكان أمراً طبيعياً أن نجد المحرك السياسي والثوري هو الموجه الأساس لمشروعه^{xx}، ويظهر ذلك في كثير من كلامه، نورد منه على

سبيل التمثيل قوله "أروني مملكة أو أمة انغمس ملوكها أو أمراؤها بالسفاهة والسرف، وعم الجبل طبقات الشعب، وتفرقت كلمتهم، فاستكانوا للذل والهوان، لم تسقط تلك الملوك والأمراء عن عروشها، ولم يستعبدوها الاستعمار، ويحل فيها الدمار!! هاتوا مملكة أو قارة اتفقت كلمة أهلها، وأنفت من الذل ورفضت الاستعباد واستلت السيف وطاب لها الحذف، ولم تنل استقلالها والتمتع بحريتها..."^{xxi}.

لعل هاته الهموم التي أفصح عنها الأفغاني، هي التي جعلته يظل طوال حياته متنقلا من بلد إلى بلد، فقد انتقل من أفغانستان بلده الأصلي إلى الهند لاستكمال الدراسة، ثم إلى مصر وبعدها إلى باريس لتأسيس صحيفة العروة الوثقى وما حملته من آراء إصلاحية آنذاك، ثم بعدها رحل إلى الجزيرة العربية وإيران فتنقل بعدهما بين روسيا وإنجلترا، كل ذلك في سبيل تحقيق مشروعه الإصلاحي وبحثه عمن يساعده في ذلك ويحمل معه نفس الهم، فكان يدعو إلى الحرية والتخلص من التسلط السياسي، وإلى الوحدة في إطار جامعة إسلامية تؤسس لخلافة جامعة لكلمة المسلمين..." حتى انتهى به المطاف إلى تركيا بدعوة من السلطان عبد الحميد الذي كان يحمل فكرة الجامعة الإسلامية، وظن جمال الدين أن السلطان سيحقق الطموح، ولكن خاب أمله فيه، ووقعت بين الرجلين منافرة، فأمر السلطان بالتضييق على السيد جمال الدين، وبقي على تلك الحال إلى أن وافته المنية سنة 1897^{xxii}.

وبالنظر في أعمال الأفغاني وجهوده، أن دعوته الإصلاحية قامت على محورين أساسيين أحدهما داخلي والآخر خارجي، وعلى أربعة أركان. فأما المحوران فهما:

- التحرر الفكري من الجمود والتقليد (...) بسلوك طريق العقل لتجديد الدين، وإحداث ثورة فكرية تغربل الموروث الثقافي خاصة موروث قرون التخلف الانحطاط..
- التحرر السياسي من نفوذ الاستعمار الغربي الزاحف على المنطقة، والتصدي له بالنهضة الحضارية لمغالبتها. وتجسيد الفكر الإسلامي الشوري في مؤسسات دستورية ونيابية حديثة.. وإطلاق طاقات الجماهير الواسعة في الخلق والإبداع والبناء، كل ذلك بواسطة "الثورة" على المعوقات التي تعترض الجماهير في هذا الطريق...^{xxiii}

وأما الأركان فـ: "أولها الالتزام بمبادئ الإسلام، والاقتداء بسلف الأمة. والثاني تحرير الأمة من الاستبداد الداخلي والخارجي. والثالث توحيد الأمة في جامعة إسلامية. والرابع الأخذ بأسباب القوة من العلوم والنظم الغربية"^{xxiv}، ويظهر أن هاته الأسس التي قام عليها مشروع الأفغاني، تشكل حقيقة قواعد أساسية لتحقيق نهضة شاملة إذا وجدت قنوات مناسبة للتنزيل، لكن ما شابها من شوائب، سواء من حيث زرعها في نفوس الناس وإقناعهم بها، أو من حيث ترجمتها إلى واقع متحرك جعلها تقف عند حدود وخطوط معينة دون أن تبلغ المراد.

وبغض النظر عما اعترض دعوة الأفغاني من محاصرة وانحصار حال دون تحقيقها الإصلاح المنشود، إلا أن الرجل كان بكلمة حق رجل الإصلاح، ومؤسس لبنات مشروع النهضة العربية الإسلامية، وذلك باعتباره واضع الأسس الصحيحة للفكر الإسلامي الإصلاحي في العصر الحديث، لذلك سيظل يمثل أبرز رجالات نخب الإصلاح الديني والسياسي في تاريخ الإسلام، وسيظل مشروعه نموذجا للنظر والاعتبار.

2.2. محمد عبده: يعتبر محمد عبده الرجل الثاني في الحركة السلفية الحديثة، وقد تبلورت رؤى الإصلاح عنده من منطلقات عدة، أحدها أنه كان من أبرز تلامذة جمال الدين الأفغاني المتأثرين بفكره والمستفيدين من منهجه، حتى أن محمد عبده قال في رسالة وجهها إلى الأفغاني معترفا له بالفضل "لقد كونتني بيدك وأكسبت جسدي الشكل الكامل؛ فبفضلك عرفت نفسي وعرفتك أنت وعرفت العالم كله"^{xxv}. وقال أيضا "إن والدي أعطاني حياة يشاركني فيها أخواي

"علي" و"محروس" والسيد جمال الدين الأفغاني أعطاني حياة أشارك بها محمدا وإبراهيم وموسى وعيسى، والأولياء والقديسين^{xxvi}.

شارك كذلك محمد عبده في ثورة أحمد عرابي ضد الإنجليز، ونفي بعد فشلها إلى سورية لمدة ثلاث سنوات ثم ذهب إلى بيروت، فانتقل بعدها إلى باريس ليؤسس مع أستاذه مجلة العروة الوثقى سنة 1884، فكانت تلك فرصة اكتشاف فيها معالم التحضر في المجتمع الغربي وأسبابه، وفي السنة الموالية عاد إلى بيروت مرة ثانية وهناك "انقطع ما كان يمدّه به أستاذه جمال الدين من نفس سياسي ثوري، فأخذ اتجاهه يستقر على سجيته في الميل إلى الإصلاح التربوي الهادي. وهناك بدأ تنفيذ هذا المشروع فألف كتابه "رسالة التوحيد" الذي رسم فيه منهجا جديدا للفكر العقدي. وهناك بدأ يفسر القرآن الكريم بمنهج جديد يقوم على الإصلاح الاجتماعي"^{xxvii}، ليعود بعد ذلك إلى مصر بعفو من الخديوي عباس الثاني عام 1889، فعين قاضيا بالمحاكم الأهلية، وفي سنة 1899 عين في منصب المفتي وتبعاً لذلك أصبح عضواً في مجلس الأوقاف الأعلى، وكان يبث إصلاحه في كل منصب تقلده وإن كان قد غادر المنهج السياسي في الإصلاح.

آمن الشيخ عبده بالإصلاح الديني المتدرج، كمنهجية كلية وجامعة ميزت حركته الفكرية والإصلاحية وانتظمت في أطوارها أدواره وأنشطته المختلفة خاصة بعد انفصاله عن أستاذه الأفغاني، وهي المنهجية التي اعتنى بها معظم الباحثين والمستشرقين في إبراز فكره وركائز مشروعه، ونذكر على سبيل المثال المستشرق هاملتون جيب الذي اشتغل على بسط مشروع محمد عبده وذلك من خلال أربع نقاط:

الأولى: تطهير الإسلام من التأثيرات والعادات الفاسدة

الثانية: إصلاح التعليم العالي الإسلامي

الثالثة: إعادة وضع أسس العقيدة الإسلامية على ضوء الفكر الحديث.

الرابعة: الدفاع عن الإسلام ضد المؤثرات الأوروبية والتحديات المسيحية.

وقد توسع هاملتون في الحديث عن هذه المكونات الأربع التي شملت معظم فصول كتابه "الاتجاهات الحديثة في الإسلام"، واستخدمها أساساً في الدفاع عن محمد عبده أمام منتقديه ومعارضيه ووجد أن النقطة التي لقي فيها الشيخ عبده تجاوباً سريعاً، هي تلك التي سعى فيها لاستئصال العيوب والمبالات التي فعلت فعلها في الحياة الدينية^{xxviii}.

لقد تميز مشروع عبده كذلك، بالتركيز على التربية والتعليم وإصلاح الأمة عبر الإصلاح الفكري والتربوي بالتدرج، وفتح باب الاجتهاد، ونبذ التعصب وعمل على تطوير المؤسسة الدينية، ورفض السلطة الدينية، كعوامل طبيعية للتغيير، وإن عرف في ذلك بعض الشطط العقلي ومداهنة الأجنبي مما جعله محل نقد ومؤاخذة^{xxix}.

من الملاحظ إذن أن الغايات النظرية والخطوط الرئيسة في مشروع الإصلاح عند كل من الأفغاني ومحمد عبده قد اتحدت، إلا أن منهج تحقيق تلك الغايات قد اختلف بينهما، حيث أن الأول كان ثورياً يرى "الثورة" هي الوسيلة الأجدى والأكثر فعالية في بلوغ الغاية التي حددها... والثاني كان إصلاحياً يرى أن التدرج في "الإصلاح" هو الطريق الأقوم والأضمن في تحقيق هاته الغاية، وأن التربية والتعليم المستندة إلى الدين، بعد تجديده، بواسطة المؤسسات الجديدة هي السبيل الوحيد لبلوغ غاية الشرق في التحرر الفكري والتحرير السياسي^{xxx}. وفي تلمسنا لبعض الفروق بين منهجية الرجلين نذكر ما يلي:

- إذا كان للإصلاح طريقان أحدهما يبدأ من أعلى يهدف إلى التغيير الفوري بالانقلاب أو الثورة، وثانيهما يبدأ من أدنى يهدف إلى التغيير المتدرج بتهيئة الشعب وتربيته وتنشئته وإعداده، فإن الأفغاني سلك الطريق الأول في حين أثر محمد عبده الطريق الثاني.

- من آمن بالثورة ربط إصلاحه بالسياسة، ومن آمن بالتربية استقل بها عنها، ومن المعلوم أن الرجلين اقتنعا في البداية بالعنف السياسي عند اجتماعهما، لكن بعد إخفاق الثورة العربية وانفصال محمد عبده عن أستاذه، رفض اقتران الإصلاح بالسياسة، وصب كل جهوده في ميدان التربية.
- إذا اعتبر الأفغاني الباعث الأول للنهوض الإسلامي، فإن محمد عبده يعتبر المؤسس الباني والداعية الحق، بفعل ما حققه من تخطى للتقليد إلى النقد، وإعمال للفكر، وإعادة قراءة للتراث وإنتاجه وصياغته، وتقديمه لأطروحات تجاوز بها عصره يمكن أن يستفيد منها من سيأتي من بعده...^{xxxix}.

3.2. رشيد رضا؛ الإمام رشيد رضا (1282-1354هـ / 1865-1935م) من الشخصيات البارزة في الحركة السلفية الإصلاحية الذي تشهد له إنجازاته الإصلاحية وكتبه وجهوده من رؤى إصلاحية، كـ"المنارين" المجلة والتفسير، وغيرها من الكتب والمواقف^{xxxii}.

لقد كان رضا معجبا بمنهج جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده خاصة من خلال مقالاتهما المتضمنة بالعروة الوثقى، التي قال في حقها "تلك المقالات التي حبيت إلي حكيمة الشرق، ومجددي الإسلام ومصلحي العصر: السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني والشيخ محمد عبده المصري... أثرت في قلبي تأثيراً دخلت به في طور جديد من حياتي وأعجبت جد الإعجاب بمنهج تلك المقالات في الاستشهاد والاستدلال على قضاياها بآيات من الكتاب العزيز، وما تضمنه تفسيرها مما لم يحوم حوله أحد من المفسرين على اختلاف أساليبهم في الكتابة، ومداركهم في الفهم..."^{xxxiii}.

لقد استفاد رشيد رضا من تجارب أستاذه ومسيرتهما العملية، من أجل تحقيق التغيير داخل الدولة العثمانية المريضة آنذاك خاصة، والأمة الإسلامية عموماً، كما أنه استطاع أن يطبع على منهجهما في الإصلاح وأهدافهما المعلنة طابعه الشخصي. وإن كان قد غلب عليه منهج السلفية المحافظة، سيما أنه كان أعلم "وأحرص على الالتزام بهذا المنهج من شيخه محمد عبده.. وأسس مجلة المنار فكانت منبرا للدعوة إلى تصحيح العقيدة والالتزام بتعاليم الشريعة الصحيحة، وشتت على البدع والخرافات والتقليد والتعصب للمذهب حرباً لا هوادة فيها ولا مداراة"^{xxxiv}، ويظهر كذلك تمسكه بهذا المنهج، من خلال كتاباته ومواقفه من الأحداث والظروف التي عايشها والتي "كانت حاسمة في دفع رشيد رضا نحو مزيد من السلفية القديمة على حساب الإصلاحية التي حمل لواءها بشكل أساسي الأفغاني ومحمد عبده"^{xxxv}.

لقد ظهر ذلك التمايز والاختلاف في بعض الرؤى وتقدير الأولويات في مجال الإصلاح بين التلميذ والأستاذين، من خلال ما تميز به منهج رضا.

يقارن د. فهمي جدعان بين جريدة العروة الوثقى التي أصدرها الأفغاني وعبده، وبين منار رشيد رضا من حيث التوافق والإضافة فيقول: "الذي وافق فيه المنار العروة الوثقى هو تعاليمها الاجتماعية وقواعدها التي وضعتها للوحدة الإسلامية، أما ما أضافه فهو البحث في جزئيات البدع وتفصيل القول في التعاليم الفاسدة والعقائد الزائفة والتربية المفيدة"^{xxxvi} لذلك غلب على منهج رضا الطابع السلفي المحافظ، سيما وأنه كان كثير الاطلاع والتعامل مع كتب ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية، وكذلك على آراء وجهود محمد بن عبد الوهاب في الإصلاح.

4.2. حسن البنا: من بين رجالات الإصلاح كذلك الذين شكلوا امتداداً للحركة السلفية الحديثة نجد الإمام حسن البنا (1324-1368هـ / 1906-1949م)، ذلك الرجل الذي حمله هم الأمة وتحدياتها الداخلية والخارجية آنذاك على تسلم شعلة الإصلاح من رشيد رضا ليواصل بعده إصدار مجلة المنار لعدة سنوات، ويُتم التفسير الذي بدأه رضا للقرآن الكريم، وذلك لتأكيد كونه يشكل صلة الوصل والامتداد لتلك الحركة، وقد استطاع البنا أن يحدث في الظاهرة الإحيائية

والتجديدية التي ورثها، تغييرا فيه من الاستجابة للواقع ومتغيراته الشيء الكثير، فكان "برنامج انعكاسا لتلك الحقبة التاريخية الذي عاشها الشعب المصري، وكان بذلك واقعا معبرا عن إشكالية عصره"^{xxxviii}.

تميز العمل الإصلاحي للبنا عن سابقه بجانب من التطبيق والعمل في الواقع، فبالرغم من أنه جاء وسط ظروفٍ صعبة كانت تعيشها الأمة، حيث كانت تقبع تحت ظل الاحتلال الأوروبي الذي فرّقها شيعاً يضرب بعضهم رقاب بعض، إلا أنه استطاع أن يُخرج جيلا ربانياً من وسط هذا الركام الكبير عرف معنى الشمولية في الإسلام، فاستطاع أن يؤسس أكبر حركة إسلامية في العالم الإسلامي، هي حركة الإخوان المسلمين بمصر سنة 1928م، والتي لقنها منهجه وأفكاره التي انتشرت في الشرق كما في الغرب وأقامها على أساس "العودة إلى النبايع الإسلامية الأصلية كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، وعمل السلف الصالح، كما حرص الإمام الشهيد على غرس شمولية الإسلام في النفس، وأن الإسلام عقيدة، والشريعة منهج حياة كامل، وجاهد البدع والمنكرات والخرافات الفاشية في عصره. وبدأ في بناء مؤسسات للجماعة، فأقام مسجدا، ودارا للإخوان، ثم معهد حراء الإسلامي، ومدرسة أمهات المؤمنين في مدينة الإسماعيلية، وبدأت الدعوة تنتشر في القرى والمدن المجاورة".^{xxxviii}

ومما يدل على علو كعب البنا في الإصلاح والتجديد، واستيعابه لشمولية الأزمة قوله أن "الإسلام الذي يؤمن به الإخوان يجعل الحكومة ركنا من أركانه، ويعتمد على التنفيذ كما يعتمد على الإرشاد، وقديما قال الخليفة الثالث عثمان بن عفان "إن الله ليزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن" وقد جعل النبي صلى الله عليه وسلم "الحكم عروة من عرى الإسلام"، والحكم معدود من كتبنا الفقهية من العقائد والأصول كما هو تشريع وتعليم كما هو قانون وقضاء لا ينفك أحدهما عن الآخر، والمصلح الإسلامي إن رضي لنفسه أن يكون فقيها مرشدا يقرر الأحكام ويتلو التعاليم ويسرد الفروع والأصول [بينما] يترك أهل التنفيذ يشرعون للأمة ما لم يأذن به الله ويحملوها بالقوة التنفيذية على مخالفة أوامره فإن النتيجة الطبيعية أن صوت هذا المصلح سيكون صرخة في واد، ونفخة في رماد كما يقولون"^{xxxix}، فكان يدعو بموجب ذلك إلى أمرين اثنين رئيسين: 1- أن يتحرر الوطن الإسلامي من كل سلطان أجنبي، وذلك حق طبيعي لكل إنسان لا ينكره إلا ظالم جائر أو مستبد قاهر. 2- أن يقيم في هذا الوطن الحر دولة إسلامية حرة، تعمل بأحكام الإسلام، وتطبق نظامه الاجتماعي وتعلن مبادئه القويمية، وتبلغ دعوته الحكيمية للناس. وما لم تقم هاته الدولة فإن المسلمين جميعا آثمون مسئولون بين يدي الله العلي الكبير عن تقصيرهم في إقامتها وقعودهم عن إيجادها، ومن الحقوق اللانسانية في هذه الظروف الحائرة أن تقوم فيها دولة تهتف بالمبادئ الظالمة، وتنادي بالدعوات الفاحشة، ولا يكون في الناس من يعمل لتقوم دولة الحق والسلام والعدل".^{xl}

يبرز موقف البنا من العمل السياسي والمشاركة في الحكم، من حيث قدرة هذا الأخير على صناعة الإصلاح والتغيير، يضيف البنا في هذا قائلا: "فحدثوني بربكم أيها الإخوان، إذا كان الإسلام شيئا غير السياسة وغير الاجتماع، وغير الاقتصاد وغير الثقافة فما هو إذن؟ أهو هذه الركعات الخالية من القلب الحاضر، أم هذه الألفاظ التي هي كما تقول رابعة العدوية استغفار يحتاج إلى استغفار، ألهذا أيها الإخوان نزل القرآن نظاما كاملا محكما مفصلا (تبياننا لكل شيء وهدى ورحمة لقوم يؤمنون) [النحل: الآية 16]"^{xli}.

لقد انتقلت السلفية بهذا المنهج الذي سلكه البنا إلى تحرير وتجديد، لا إلى جمود وتقليد، كما فهمها آخرون ممن يحجرون معنى السلفية ويطوقون دلالاتها! ولا إلى حادثة غريبة مائعة كما أرادها آخرون ممن أخذتهم رياح التغريب وحملتهم أمواج التخريب.

5.3. مالك بن نبي: لم تنحصر الحركة السلفية في الشخصيات التي ذكرت قبلاً، بل نجد نطاقها قد اتسع ليشمل مجمل دول العالم الإسلامي، فمن بين رجالات الإصلاح البارزين المنتمين لهاته المدرسة، نذكر المفكر الجزائري وفيلسوف الحضارة مالك بن نبي (1323-1393هـ / 1905-1973م)، -والذي ما زالت أفكاره توقظ الهمم في صفوف المثقفين والمشتغلين بمجال النهضة والإصلاح- وننقل له كلاماً يبين فيه معالم منهجه في التغيير ونظريته للتحديات التي تواجهها الأمة الإسلامية، يشير فيه إلى "أن نظرة واحدة إلى نهضتنا البعيدة، حينما نهضنا على صوت زعمائنا الأقدمين كجمال الدين ومحمد عبده والشيخ رشيد رضا حينما سمعنا هذه الأصوات الجليّة وأيقظتنا من سباتنا فأين توجهنا؟ إننا توجهنا بالطبع في طريق الحضارة. ولكن، بكل أسف، من غير أن نحدد الهدف ونوضح معالم الطريق. فلو أننا وازنا سيرنا الحضاري بسير حضارة أخرى فسوف نشعر في في العصر الذي يخضع فيه التطور الاجتماعي إلى عوامل التاريخ بأننا نسير في بطن. ولكن فلنوازن سيرنا ونتائجنا الاجتماعية بسير مجتمع آخر استيقظ بعد عشر سنوات سنة 1868 وهو مجتمع اليابان. أيقظه الاستعمار كما أيقظنا نحن (...) والغريب أن هذا المجتمع الذي نهض بعدنا بعشرة سنوات قد سائر الحضارة ووصل إليها، وأصبح خلال أربعين سنة دولة قوية تناهض دولة من العصر الاستعماري وهي دولة روسيا في ذلك الحين (...). إن اليابان قد بنى مجتمعاً متحضراً، فهو قد دخل الأشياء من أبوابها، وطلب الأشياء بوصفها حاجة، درس الحضارة الغربية بالنسبة لحاجاته، وليس بالنسبة لشهوته، فلم يصبح من زبائن الحضارة الغربية يدفع لها أمواله وأخلاقه. أما نحن فقد أخذنا منها كل رذيلة، أخذنا منها بعض الأشياء الطيبة التي قدرها الله لنا. فما هو معنى "سيرنا"؟ وما هو معنى سير اليابان؟ إننا إذا عبرنا بالتعبير الصحيح، أعني بمصطلح له معنى اجتماعي، فإن اليابان قد سارت في الطريق لعمل نسيمه البناء وقد قامت خلال نصف قرن من سنة 1868 وإلى سنة 1905 ببناء مجتمع، ونحن كدسنا عناصر مجتمع".^{xliii}

وهذا الكلام فيه إشارة إلى تأثر ابن نبي بفكر الحركة السلفية الحديثة، مع إدراك متميز منه لمعنى التغيير وشروطه ومنهجه. الأمر الذي مكنه من تحليل المناهج التغييرية تحليلاً علمياً تكاد تكون معه مشكلة التغيير هي المشكلة الأساس في فكره، لأنها تعتبر عنده الوجه الآخر لمشكلة الحضارة، لذلك نجدها تحتل الصدارة في مؤلفاته ومحاضراته -رحمه الله-.

3. قراءة نقدية في مناهج الحركة السلفية الإصلاحية: لم يكن من غرضي الوقوف على كل التجارب الإصلاحية الحديثة والمعاصرة، أو الوقوف على مشاريعها في تفاصيلها وجزئياتها، وإنما عرضت لأهم المشاكل المنهجية التي أدت إلى انحسارها وعدم تحقيق الغرض العام من قيامها.

وعلى الرغم من البسط السابق تبقى جملة من التساؤلات مطروحة وقائمة باستمرار، خاصة إذا استحضرنّا أن قصارى ما توصلت إليه تلك المشاريع الإصلاحية في واقع المسلمين إلى اليوم "هو إحداث بقطة ووعي في الأمة بالوضع التي هي عليه، والهدف الذي تسعى إليه، وإحداث نزوع فيها إلى المضي في سبيل ذلك الهدف الذي هو استئناف الشهود الحضاري بفقهه الإسلامي المتميز. ولكن هذه المشاريع كأنها لم تصل إلى تحقيق شيء منه، إذ وضع المسلمين اليوم.. لم يشهد من الترقى الفعلي شيئاً مذكوراً، سواء في بعده الروحي أو في بعده المادي"^{xliiii}، ونقرأ مع مالك ابن نبي نصاً يتحدث فيه عن انحصار جهود الإصلاح والمصلحين عبر التاريخ الإسلامي وعجزهم عن إحداث نهضة شاملة، يقول فيه "إن المتتبع لأحوال العالم الإسلامي، يلاحظ أن الحركات التغييرية، التي قامت فيه منذ عصر شيخ الإسلام ابن تيمية، بل منذ عصر الغزالي إلى عصرنا هذا لم يكتب لها النجاح إلا في بعض التغييرات السياسية، كالتي حققها دولة الموحدين في حدود قيامها بالشمال الإفريقي والأندلس، حيث كان لها على الأقل دور المعطل لحركة التحلل التي ستؤدي إلى سقوط غرناطة.

أما الحركات التغييرية التي قامت في العصور المتوسطة على اجتهاد فردي، مثل اجتهاد ابن تيمية فإن أثرها لم يبق إلا في التراث الإسلامي حيث تكون الترسنة الفكرية التي لا زالت تمد الحركات الإصلاحية بالأفكار النموذجية إلى اليوم.

ولكن لم يكن نصيب الحركات التغييرية المعاصرة بأوفر من السابقات، سواء كانت قائمة على الاجتهاد الفردي، مثل دعوة جمال الدين الأفغاني، أو على جهد منظم، أو شبه تنظيبي، مثل الحركة السلفية في الجزائر قبل الحرب العالمية الثانية^{xliv}.

كل ذلك يقدم لنا تبريرا لجملة من التساؤلات التي طرحت وما زالت تطرح من قبيل، هل كانت تلك الصحوة التي بعثها رجالات الإصلاح بمختلف ألوانها "صحوة أمة ويقظة حضارية حقيقية أم كانت من قبيل "وتحسبهم أيقاظا وهم رقود"^{xliv}؟. أكان ما عرف بالصحوة حركة تاريخية تمثل إحدى دورات التاريخ سيكون لها ما بعدها؟ أو أنها مجرد موجة تدين أو نوبة زهد تصيب الناس إذا واجهوا ما لا قبل لهم به من الأخطار؟ وتلك طبيعة بشرية وفطرة إنسانية، أم هي التفتاة إلى الماضي يهرب بها الهاربون من واقع فاسد، فهي أشبه برحلات الخيال الصوفي أو الشعري؟ وما اللعي والعمائم ذات العذبات والطرح والجلابيب إلا محاولات لتكريس المشاعر النفسية بالانفصال عن واقع الأمة السيئ إلى واقعها التاريخي الزاهر- كما تصوره روايات التاريخ والسير...^{xlvi}.

فهل حققت فعلا تلك الحركات والمشاريع الإصلاحية بعض ما أنشئت من أجله؟ وإذا كانت تلك المشاريع بالقوة التي تداولنا بعضها، فلماذا لم تستطع أن تصنع تغييرا كاملا أو تحدث نهضة شاملة؟ هل المشكل في المرجعية التي تبنتها أم في المنهجية التي اعتمدتها؟ هل تعتبر التحديات التي طرحها الواقع على هاته الحركات -ومازال- أكثر تعقيدا وأكبر قوة من تلك المشاريع ومن رؤاها وأطروحاتها المقدمة؟ هل كان المنهج المقاصدي بضوابطه حاضرا بشموليته عند رواد الإصلاح في رسمهم لطريق الإصلاح وتلمسهم لمعالمه؟ أم أن غيابه جعل عمل تلك المشاريع ينحصر في مجال دون آخر، خاصة إذا علمنا أن الفكر المقاصدي في العصر الحديث لم يبرز إلا مع تلامذة الإمام محمد عبده، ولم يتطور إلا بعد مدة من ذلك كما بينا سابقا؟.

بتعدد هاته الإشكالات والتساؤلات تعددت كذلك المقاربات واختلفت في الإجابة بين الباحثين والمهتمين بقضايا الفكر والإصلاح، فهناك من يرى أن مشكلة هاته الحركات الإصلاحية -في انحصار عطائها وعدم قدرتها على الخروج الكامل بالأمة من الأزمة التي تمر بها منذ مدة-، يتمثل في عامل الجزئية في المعالجة، وهناك من يرى ذلك في تعدد الخطابات الإصلاحية التي في أصلها ينبغي أن تكون خطابا واحدا، وهناك من يرى سبب الإخفاق في عدم القدرة على التشخيص الكامل للتحديات، وبين من يرى أن غياب حركة علمية مواكبة لقضايا الإصلاح تسببت في قصور هذا الأخير عن حل الإشكالات الطارئة، وبين من استطاع أن يجمع بين بعض هاته الأسباب في تقييم هو أقرب إلى الشمولية منه إلى الجزئية...

ولعل اختلاف إجابات الدارسين والنقاد ناتج عن اختلاف المصلحين أنفسهم في تقدير "الجهة التي أتى منها الفساد، فمنهم من يرجع به إلى الفردية المطلقة، ويتنكب المجتمع والحضارة والثقافة، وهؤلاء هم الصوفية من السابقين واللاحقين.. ومنهم من يرجع به إلى الفكر كالغزالي في الإحياء، وابن العربي.. ومنهم من يرده إلى السلوك الجماعي، من حيث ما يتصل بالعقيدة كابن تيمية، وسائر السلفيين، أو من حيث ما يتصل بالشريعة كالطوطوشي والشاطبي، أو من حيث ما يتصل بكيان الأمة وصورتها السياسية، كالإصلاحيين أتباع السيد جمال الدين. وما من هؤلاء كلهم إلا من حاول أن يقوم الوضع، من حيث يرى أن الاختلال قد تطرق إليه، فما كانت تجربة من تلك التجارب لتجدي في رد الوضع إلى أصله، وإزالة الانحراف الذي طرأ عليه، والخلل الذي اعتراه"^{xlvi}.

ففي مشكلة الجزئية، يرى د. عبد المجيد النجار في تقويمه لمشاريع الإصلاح والشهود الحضاري، أنه كان كل واحد من هاته المشاريع "ينتهج نهجا يركز فيه على بعض من عوامل التحضر، ويكاد يهمل عوامل أخرى فلا يأخذها بالاعتبار إلا أخذا خفيفا، أو يغفل عنها فلا يستعملها أصلا، وذلك سواء فيما يتعلق بالمضمون أو المنهج... فقد كان تقدير الواقع في تلك المشاريع في عموومه يشبه أن يكون تقديرا سطحيا لم ينفذ إلى أعماق الداء، ولم يتتبع جذوره إلى منتهياتها ومنابتها"^{xlvi}، ويضيف النجار مشكلة أخرى، هي مشكلة ضعف الحركة العلمية، مشيرا إلى "أن من مظاهر القصور في مشاريع التحضر التي ساهمت في إعاقتهما عن التقدم إلى تحقيق هدفها ضعف الحركة العلمية فيها، وهي تلك الحركة التي من شأنها أن تأخذ المقولات المطروحة في مضامينها لتؤصلها تأصيلا علميا مفصلا وعميقا، يتأسس من جهة على أصول الوحي من القرآن والحديث، ويمتد من جهة أخرى إلى مقتضيات الواقع ليكون خطة عملية تطبيقية من شأنها أن تحدث فيه لما تطبق عليه تغييرا يتجه به إلى النهضة"^{xlvi}، أضف إلى ذلك غياب "الاستمداد الموضوعي الذي يكون به الاجتهاد في اكتشاف معاني الوحي لتوجه الحياة وفقها".

ويبدو أن مشكلة غياب المواكبة العلمية في مشاريع الإصلاح، وعدم إعطائها الأولوية التي تستحق، وغياب التكوين العلمي الأصيل داخل هاته المشاريع... شكل وما زال إلى اليوم عقبة كبيرة في طريق الحركات الإصلاحية.

وعودا على عامل الجزئية، يقول د. يوسف القرضاوي "من نظر إلى سير الدعاة والمصلحين في العصر الحديث، يجد -من الناحية العملية- أن كلا منهم عنى بجانب معين في مجال الدعوة والإصلاح، وقدمه على غيره، ووجه إليه جل فكره وجهده، بناء على فهمه من حقائق الإسلام من ناحية، وعلى ما يراه من نقص وقصور في هذا الجانب في الحياة الإسلامية، وحاجة الأمة إلى إحيائه وإعلائه وتبنيه"^{li}، إلا أن الناظر إلى قوة التحديات يدرك أنه "لا جدوى من المحاولات الجزئية حين يفسد المجتمع كله، وحين تطفئ الجاهلية، وحين يقوم المجتمع على غير منهج الله"^{lii}.

ويرى المودودي في نفس الإشكالية، أنه من خلال النظر في التاريخ الإسلامي يظهر أن كل المجددين الذين برزوا في تاريخ الأمة هم مجددون جزئيون وأنه "لم يولد في الأمة المسلمة مجدد كامل حتى الآن. ولا ريب أن كان الخليفة عمر ابن عبد العزيز أوشك أن يبلغ هذه المنزلة السامية إلا أنه عاجلته المنية دون بلوغه الغاية في مسعاه. والذين جاؤوا بعده من المجددين قام كل منهم بعمل التجديد في شعبة بعينها أو بضع شعب من الدين لا غير"^{liii}.

وفي نفس السبب المتعلق بانحسار التجارب الإصلاحية والتجديدية يرى د. أحمد الريسوني أنه "رغم أن تلك القرون قد شهدت ظهور مجددين من العلماء والدعاة والمصلحين، فإن آثار جهودهم ظلت جزئية وموضعية أو ضعيفة المردودية، بينما استمر الانحطاط شموليا في عموم الأمة وعامة أحوالها"^{liv}.

وفي مشكلة تعدد خطابات الإصلاح، فإن الباحث في الفكر الإسلامي يجد نفسه أمام مكونات لهذا الفكر وتعدد للخطابات وليس أمام خطاب إسلامي واحد، "فهناك خطاب الوسطية الإسلامية -وهو أوسع الخطابات جمهورا وانتشارا- .. وهناك الخطاب الصوفي.. وهناك الخطاب النصوبي، المتسم بالجمود والتقليد.. كما أن هناك خطاب الغضب والعنف والرفض والاحتجاج"^{lv}.

وبتعدد هاته الخطابات تتعدد الإشكالات عند صاغتها، يشير د. العلواني إلى أن هناك تفاوتات شديدا واضطرابا كبيرا في صياغة الخطاب الإسلامي لدى حملته "وصاغته في التصورات والمنطلقات والأولويات فضلا عن الأهداف والغايات... فالخطاب "الماضي" يكاد يحصر الإسلام كله في معالجة ما يعتبره انحرافا عن العقيدة -كما يتصورها رموز هذا الخطاب، وكما تداولوها فيما بينهم-"^{lvi} لا كما ينبغي أن تفهم كمعنى عام وشامل ومستوعب لجميع تصورات ومنطلقات الإنسان

المسلم، أما الخطاب السياسي في بعض صوره الحزبية فإنه "يكاد يحصر كل مشاكل العالم بعدم" وجود خليفة مسلم يطبق الأحكام ويقيم الحدود... وهناك خطاب سياسي آخر يرى الإسلام -كله- سيتحقق على سبيل التدرج أو دفعة واحدة بمجرد وصول أصحاب ذلك الخطاب إلى السلطة وتمكنهم منها.

وهناك الخطاب التربوي على المستوى الفردي أو الجماعي، وهو خطاب يكاد يحصر المشاكل في الانحرافات التربوية، والحلول في معالجة تلك الانحرافات والعناية بالتربية وصفاء النفس، وتنقية الوجدان.

وهناك الخطاب الدعوي الذي يهيم الانتشار الأفقي والعددي للجماعات باعتبار أن النظر إلى الكثرة والامتداد يسبق النظر إلى السنن الكونية، والتحولت الاجتماعية والاقتصادية، وسائر التحولات النوعية لدى أصحاب هذا الخطاب^{lviii} وهناك أنواع أخرى من الخطابات، والكثير ممن يصوغون هاته الخطابات يقدمونها باعتبارها "الخطاب الإسلامي العام الشامل، وأحيانا يصوبون خطابهم وحدهم ويخطئون سائر الخطابات الأخرى وفي ذلك ما فيه"^{lviii}.

ونقف مع د. سعيد شبار في هذا الباب مع شيء من الإجمال والتفصيل، وهو يتحدث عن جملة من الإشكالات التي جعلت مشاريع الإصلاح لم تبلغ مبلغها، مؤكدا في البداية أن "كون تحديدات هذه الحركات الإصلاحية لعلل الأمة وبرامج إصلاحها تكاد تكون واحدة توارثتها الأجيال، حتى إنه ليتمكن في حالات معينة المطابقة بينها. وإن دل هذا بدوره على شيء فإنما يدل على عجز هذه الحركات عن تحقيق النهوض والتغيير بالرغم من كونها قد حددت العلل والأمراض منذ وقت مبكر، وأن التساؤل كان ينبغي أن يوجه وبدرجة أكبر إلى هذه الحركات نفسها، إلى أسسها المرجعية التي تنطلق منها، إلى مناهج عملها وطرق تشخيصها وعلاجها، إلى حركتها وأثرها في الواقع، إلى نسبة تمثيلها للجمهور واستيعاب قضاياها، إلى نوع الفكر ونمط التربية التي تقدمها..."^{lix}، ويأتي نفس الباحث في كتابه *الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر* ليفرد مبحثا كاملا للحديث عما أسماه بـ "أمهات العلل التي عانت منها الحركات الإصلاحية عموما وهي تروم إصلاح واقع الأمة والتي لازمتها في تاريخها الطويل"، فأجملها في أربع علل كبرى:

1- إهمال النظر في سنن وقوانين التغيير: باعتبارها مطلبا قرآنيا يدعو إلى البدء بتغيير ما علق بالنفس من شوائب، ثم يعقب ذلك التغيير في ميادين أخرى قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾^{ix}...

2- آفة "الجزئية" أو "التجزئية" في الفكر والعمل: باعتبارها آفة عامة منيت بها الحركات الإسلامية في جميع جوانبها، حتى أصبح الإسلام نفسه ينظر إليه كوسيلة لتحقيق مصالح فئة معينة، ويظهر خطر هاته الآفة في تضخيم بعض الجوانب على جوانب أخرى، بما يحيل إلى الخروج "عن حد الوسطية والاعتدال والتطرف إلى تفريط أو إفراط"...

3- آفة النخبوية في الفكر والعمل: أو غياب الشرط الجماعي في العمل وتأطير جمهور الأمة، وضده نشر "ثقافة الزعيم" أو "المصلح البطل" الذي يكون محور الإصلاح وعموده الفقري، دون أن يخلف لذلك مؤسسات أو هيئات تستكمل المشروع، مما يجعل العمل عرضة للانهايار بمجرد موت صاحبه، لذلك حرص الشرع على تأكيد مبدأ "الجماعة" في معظم التشريعات...

4- العامل الخارجي وقوة تأثيره: وليست هاته العقبة عادية كباقي العقبات، بل تعتبر علة العلل التي واجهتها مشاريع الإصلاح، فقد كانت مشاريع الإصلاح محدودة القوة حيث لم تلق الدعم والمشاركة من بقية أجزاء الأمة، في المقابل وجدت نفسها أمام دول كبرى متحدة عسكريا وسياسيا واقتصاديا... وهاته العلة مازالت قائمة تهدد كل إرادة إصلاحية مهما كانت مرجعيتها وهويتها وبرنامجه...^{lxi}.

ولذلك فإن الخلل المنهجي الكبير التي وقعت فيه الحركة السلفية الحديثة باعتبارها أم المدارس الإصلاحية المعاصرة والتي "كانت مدرسة التجديد الفكري الوحيدة في الإسلام المعاصر، أنها لم تجدد في منهج التجديد أبدا... وأن جوهر ما قامت به هو إعادة النظر إلى قيم ومفاهيم إسلامية أصيلة من زاوية حاجات العصر، وبذلك أضفت عليها صفة الجودة والحدثة وقدمت للمجتمع أرضية نظرية مقبولة لقبول وفهم واستيعاب الأفكار العصرية"، وهي "لم تراجع التفكير في منهج التفكير نفسه"، و"لم تعد النظر بالمفاهيم الغربية أو الحديثة التي قربت معانيها من أذهان العرب والمسلمين ولا فكرت في تنقيحها"، وذلك "لأنها لم تكن تملك منهجا نظريا يختلف عن المنهج التقليدي السائد في العالم الإسلامي في ذلك الوقت". فأخذت المفاهيم العصرية "باعتبارها مكتسبات أو اكتشافات إنسانية وعقلية نهائية.. ولم تنظر إلى ما يمكن أن تنطوي عليه من محدودية تاريخية أو تناقضات داخلية، ولذلك بقدر ما كانت المدرسة السلفية تفرض نفسها على الفكر الإسلامي، وقد فرضت نفسها عليه بالفعل، كانت تقود إلى إخفاقها التاريخي"^{lxii}.

فإذا كانت تلك المشاريع التي تبناها رواد الإصلاح تميزت في كثير من الأحيان بقوة في المضمون، إلا أن المناهج التي اقترحوها للتبسيط لتخللها الكثير من الضعف، بحيث لم تحدث تغييرا ينهي معاناة الأمة بشكل كامل ونحن نعلم أن "الترابط بين المضمون والمنهج ترابط متين. ومن وجوه هذا الترابط وأشكال هذا التأثير أن القوة في فكرة المضمون تثمر غالبا قوة في المنهج، وعلى عكس ذلك فإن الخلل فيه يثمر غالبا خللا في [المنهج]، ولا يتخلف هذا الترابط إلا قليلا"^{lxiii}، فإنها بذلك لم تستطع في الأخير تخلص المنهج الإسلامي الذي أسست أركانه ووضحت معالمه في قرون الخيرة، مما علق به خلال قرون الضعف والانحطاط، لأنه خلال هاته المدة لم تعد مرجعية واحدة هي التي تحكم المنهج عند المسلمين، حيث تعددت المرجعيات وتنازلت من خلال ذلك الأيديولوجيات، وكثرت المذاهب الموالية للأفكار أكثر من مواليتها للنص المطلق، فكان من الطبيعي أن تتعدد المناهج بشكل يصعب معه التمييز فيما بين الأصح وغيره، مع العلم أن أي منهج فإنما يعتبر "وليد المذهب الذي أفرزه، وعليه فإنه -يقينا- يحمل كثيرا من خصائصه ورائته، والقول باستقلال المنهج استقلالاً تاماً، إنما هو جهل، أو افتراء!"^{lxiv}، لذلك حذر العديد من الباحثين ورجالات الإصلاح من الارتواء التام في أحضان الغرب لاستلهاهم مناهجهم بدعوى تقدمهم في ميادينها، دون أن تتم تبيين أو استصلاح لهاته المناهج، لأنها نشأت في بيئة مغايرة مرجعا وثقافة وفكرا... كما حذروا من المكوث بين أحضان لموروث دونما مراجعة أو تقويم حتى لا يتم إقبار العقل في غيابات الماضي^{lxv}.

خلاصة يبين هذا البحث أنه لا ينبغي لمصاعب الإصلاح وتحدياته الراهنة أن تشكل ذريعة وبسببها للواقع ويستسلم له كيفما كان، وإنما هي بيان لقوة تشابك الإشكالات واختلاط الأولويات، بشكل تعتبر معه المرحلة المعاصرة من عمر الأمة أكثر تعقيدا من الظروف التي واجهتها مشاريع الإصلاح السابقة، يتعقد فيها التشخيص قبل وصف العلاج -رغم ما بذل من جهد في هذا الباب-، مما يتطلب معه اليوم توحيد الجهود واستثمار كل إمكانات الأمة وطاقاتها من أجل التمكن من تحليل الخيوط المتشابكة لهذا الواقع، ومن أجل بث روح جديدة في محرركاتها. إن تعثر جهود الإصلاح وحركات النهضة في شكلها الفردي أو الجماعي وهي تعمل على إخراج الأمة من تخلفها الذي قيدها منذ قرون خاصة في الفترات الأخيرة، يظهر أن الانحطاط الشمولي الذي راكمته أجيال واستقوى عبر قرون عدة لا يمكن أن يغالبه إصلاح جزئي أو مبادرات فردية -رغم أهميتها-، إلا أنني أطمئن بشكل كبير لكون الدعوة الإسلامية في عمومها والمرجعية التي بنيت أصولها وأركانها ما زالت محفوظة وقائمة، مما يؤهل هاته الأمة إلى العودة من جديد لموقع الشهود الحضاري. لكن يبقى السؤال الذي يطرح نفسه بقوة هو إلى أي حد تملك الأمة اليوم الاستعداد والإرادة لقراءة تراثها وفهم أطرها المرجعية بمنهج يؤهلها لتأسيس مشروع جامع يعيد لها الحياة من جديد ويشكل انطلاقة جديدة لبعث جديد؟ وهل لها اليوم من

المقومات ما يكفي لبناء هذا المشروع المُنتظر في ظل ما صنعتته قوى الاستكبار العالمي من تحكم عولمي في شتى المجالات والأصعدة؟.

لائحة المراجع

1. أبو الأعلى المودودي: موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم (بيروت: دار الفكر الحديث، 1386هـ/1967م، ط2).
2. أحمد برقايوي: محاولة في قراءة عصر النهضة (الإصلاح الديني، النزعة القومية) (ب.م: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، 1999، ط2).
3. أحمد حسن شورجي: الإمام الشهيد حسن البنا مجدد القرن الرابع عشر الهجري (ب.م: دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، 1999، ط2).
4. توفيق يوسف الواعي: الفكر السياسي المعاصر عند الإخوان المسلمين (ب.م: مكتبة المنار الإسلامية، 2001، ط1).
5. جماعة من الباحثين السوفييات: التراث الفلسفي الإسلامي في أبحاث سوفيائية (بيروت: دار الفارابي، 1987).
6. جودت سعيد: حتى يغيروا ما بأنفسهم (بيروت: دار الفكر المعاصر، 1989، ط2).
7. حسن البنا: مجموعة رسائل الإمام الشهيد (ب.م: دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، 2002، ط1).
8. رشيد رضا: تفسير المنار (القاهرة: دار المنار، 1366هـ-1947م، ط2).
9. سعيد شبار: الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر دراسة في الأسس المرجعية والمنهجية (فريجينا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2007م، ط1).
10. طه جابر العلواني: الخصوصية والعالمية في الفكر الإسلامي المعاصر (بيروت: دار الهادي، 1424هـ/2003م، ط1).
11. عبد الحميد أحمد أبو سليمان: أزمة العقل المسلم (فريجينا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1430هـ/2009م، ط2).
12. عبد الرحمن على الحجي: التاريخ الأندلسي من الفتح الإسلامي حتى سقوط غرناطة (الرباط: دار القلم 1402هـ/1981م، ط2).
13. عبد المجيد النجار: تجربة الإصلاح في حركة المهدي بن تومرت الحركة الموحدية بالمغرب أوائل القرن السادس الهجري (فريجينا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1415هـ/1995م، ط2).
14. علي المحافظة: الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة 1798-1913 الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية (ب.م: الأهلية للنشر والتوزيع، 1987، ب.ط).
15. فهد جدهان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام (عمان: دار الشروق، 1988م، ط3).
16. مالك بن نبي: تأملات (بيروت: دار الفكر المعاصر، طبعة 1423هـ/2002م).
17. محمد الفاضل بن عاشور: روح الحضارة الإسلامية (فريجينا: الدار العلمية للكتاب الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1413هـ/1992م، ط2).
18. محمد عابد الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1990، ط2).
19. محمد عبد الحليم حامد: معا على طريق لدعوة شيخ الإسلام بن تيمية والإمام الشهيد حسن البنا (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، 1988).
20. محمد عبده (تحقيق وتقديم: محمد عمارة) الأعمال الكاملة (القاهرة: دار الشروق، 1414هـ/1993م، ط1).
21. محمد عمارة: الأعمال الكاملة، لجمال الدين الأفغاني، مع دراسة عن حياة الأفغاني الحقيقية (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، ب.ت، ب.ط).
22. محمد عمارة: الإمام محمد عبده مجدد الدنيا بتجديد الدين (القاهرة: دار الشروق، 1408هـ/1988م، ط1).
23. محمد عمارة: الخطاب الديني بين التجديد الإسلامي والتبديد الأمريكي (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 1428هـ/2008م، ط2).
24. محمد عمارة: السلفية (القاهرة: دار المعارف للطباعة والنشر، ب.ت، ب.ط).
25. محمد عمارة: المنهج الإصلاحية للإمام محمد عبده (الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، 2005).
26. محمد عمارة: تيارات الفكر الإسلامي (القاهرة: دار الشروق، 1418هـ/1997م، ط2).
27. محمد عمارة: عمر بن عبد العزيز ضمير الأمة وخامس الخلفاء الراشدين (ب.م: دار الوحدة، 1989، ط2).
28. محمد فتحي عثمان: السلفية في المجتمعات المعاصرة (الكويت: دار القلم، 1993م، ب.ط).
29. مسفر بن علي القحطاني: الوعي الحضاري: مقاربات مقاصدية لفقه العمران الإسلامي (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2013، ط2).
30. نعيم اليافي: حركة الإصلاح الديني في عصر النهضة (حلب: مركز الإنماء الحضاري، 2000، ط1).

31. هاملتون جيب (ترجمة: إحسان عباس وآخرون): دراسات في حضارة الإسلام (بيروت: دار العلم للملايين، 1964).
32. هاملتون جيب (ترجمة: هاشم الحسيني): الاتجاهات الحديثة في الإسلام (بيروت: دار مكتبة الحياة، 1966).
33. وجيه كوثراني: مشروع النهوض العربي أو أزمة الانتقال من الاجتماع السلطاني إلى الاجتماع الوطني (بيروت: دار الطليعة، 1995م).
34. يوسف القرضاوي: في فقه الأولويات دراسة جديدة في ضوء القرآن والسنة (مؤسسة الرسالة، 1430هـ/2009م، ط1).

-
- * طالب باحث في سلك الدكتوراه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة السلطان مولاي سليمان بني ملال.
- ⁱ انظر: أحمد برقاي: محاولة في قراءة عصر النهضة (الإصلاح الديني، النزعة القومية) (ب.م: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، 1999، ط2)، ص 11.
- ⁱⁱ انظر: محمد عابد الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1990، ط2)، ص 21.
- ⁱⁱⁱ عبد المجيد النجار: تجربة الإصلاح في حركة المهدي بن تومرت الحركة الموحدية بالمغرب أوائل القرن السادس الهجري (فريجينا: المعهد العالي للفكر الإسلامي، 1415هـ / 1995م، ط2)، ص 140.
- ^{iv} محمد عمارة: عمر بن عبد العزيز ضمير الأمة وخامس الخلفاء الراشدين (ب.م: دار الوحدة، 1989، ط2)، ص 6.
- ^v سعيد شبار: الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر دراسة في الأسس المرجعية والمنهجية (فريجينا: المعهد العالي للفكر الإسلامي، 2007م، ط1)، ص 499.
- ^{vi} محمد عمارة: تيارات الفكر الإسلامي (القاهرة: دار الشروق، 1418هـ / 1997م، ط2)، صص 9-10.
- ^{vii} مسفر بن علي القحطاني: الوعي الحضاري: مقاربات مقاصدية لفقه العمران الإسلامي (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2013، ط2)، ص 39.
- ^{viii} هود: الآية 88.
- ^{ix} بالإضافة إلى الأئمة الأربعة (مالك وأحمد والشافعي وأبي حنيفة) نذكر على سبيل المثال بعض أعمدة الإصلاح في القرون الهجرية السبعة الأولى، مثل الإمام الجويني (ت:478هـ) والإمام أبو حامد الغزالي (ت:505هـ) والإمام العز بن عبد السلام (ت:660هـ) والإمام بن تيمية (ت:728هـ) والإمام الشاطبي (ت:790هـ).
- ^x عبد الرحمان على الحجي: التاريخ الأندلسي من الفتح الإسلامي حتى سقوط غرناطة (الرباط: دار القلم 1402هـ / 1981م، ط2)، ص 552.
- ^{xi} عبد المجيد النجار: مشاريع الإسهاد الحضاري، ص 18.
- ^{xii} عنوان لكتاب الأمير شكيب أرسلان.
- ^{xiii} مسفر بن علي القحطاني: الوعي الحضاري: مقاربات مقاصدية...، مرجع سابق، ص 30.
- ^{xiv} مفهوم السلفية من المفاهيم التي مازال يلتف حولها الغموض وعدم التحديد، في عدد من الدوائر الفكرية والسياسية في واقعنا العربي والمعاصر، بحيث هناك من يرى في السلفية والسلفيين التيار المحافظ والجامد، بل والرجعي، وهناك من يرى فيها التيار الأكثر تحرراً من فكر الخرافة والبدع، ومن ثم الأكثر تحرراً واستنارة في مجال الفكر الديني بالذات. انظر: محمد عمارة: السلفية (القاهرة: دار المعارف للطباعة والنشر، ب.ت، ب.ط)، ص 5.
- ^{xv} محمد عمارة: تيارات الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 156.
- ^{xvi} محمد عمارة: تيارات الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 156.
- ^{xvii} عنوان كتاب للدكتور محمد عمارة.
- ^{xviii} محمد عمارة: الأعمال الكاملة، لجمال الدين الأفغاني، مع دراسة عن حياة الأفغاني الحقيقية ج.1. (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، ب.ت، ب.ط)، ص 19.
- ^{xix} محمد عمارة: الأعمال الكاملة، لجمال الدين الأفغاني...، مرجع سابق، ص 23.
- ^{xx} علي المحافظة: الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة 1798-1913 الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية (ب.م: الأهلية للنشر والتوزيع، 1987، ب.ط)، ص 72 وما بعدها.
- ^{xxi} محمد عمارة: الأعمال الكاملة، لجمال الدين الأفغاني... ج.2، مرجع سابق، صص 73-74.
- ^{xxii} عبد المجيد النجار: مشاريع الإسهاد الحضاري، ص 88.
- ^{xxiii} محمد عبده (تحقيق وتقديم: محمد عمارة) الأعمال الكاملة ج.1. (القاهرة: دار الشروق، 1414هـ/1993م، ط1)، ص 41.
- ^{xxiv} جماعة من الباحثين السوفييت: التراث الفلسفي الإسلامي في أبحاث سوفياتية (بيروت: دار الفارابي، 1987)، ص 137.
- ^{xxv} عبد المجيد النجار: مشاريع الإسهاد الحضاري، ص 88.
- ^{xxvi} محمد عبده: الأعمال الكاملة، مرجع سابق، ص 19.

- xxvii عبد المجيد النجار: مشاريع الإشهد الحضاري، ص 88. وانظر: محمد عمارة: الإمام محمد عبده مجدد الدنيا بتجديد الدين (القاهرة: دار الشروق، 1408هـ / 1988م، ط1)، ص 39.
- xxviii انظر: هاملتون جيب (ترجمة: هاشم الحسيني): الاتجاهات الحديثة في الإسلام (بيروت: دار مكتبة الحياة، 1966)، صص 55-56.
- xxix انظر: محمد عمارة: الإمام محمد عبده مرجع سابق.
- xxx محمد عبده: الأعمال الكاملة... ج1، مرجع سابق، ص 14-42.
- xxxi نعيم اليافي: حركة الإصلاح الديني في عصر النهضة (حلب: مركز الإنماء الحضاري، 2000، ط1)، ص 30-31.
- xxxii نعيم اليافي: حركة الإصلاح الديني مرجع سابق، ص 531.
- xxxiii رشيد رضا: تفسير المنار. ج1. (القاهرة: دار المنار، 1366هـ-1947م، ط2)، ص 11.
- xxxiv محمد فتحي عثمان: السلفية في المجتمعات المعاصرة (الكويت: دار القلم، 1993م، ب.ط)، صص 81-86.
- xxxv وجيه كوثراني: مشروع النهوض العربي أو أزمة الانتقال من الاجتماع السلطاني إلى الاجتماع الوطني (بيروت: دار الطليعة، 1995م)، ص 162.
- xxxvi فهد جدهان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام (عمان: دار الشروق، 1988م، ط3)، ص 269.
- xxxvii هاملتون جيب (ترجمة: إحسان عباس وآخرون): دراسات في حضارة الإسلام (بيروت: دار العلم للملايين، 1964)، ص 185.
- xxxviii محمد عبد الحليم حامد: معا على طريق لدعوة شيخ الإسلام بن تيمية والإمام الشهيد حسن البنا (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، 1988)، ص 12.
- xxxix أحمد حسن شورجي: الإمام الشهيد حسن البنا مجدد القرن الرابع عشر الهجري (ب.م: دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، 1999، ط2)، صص 162-163.
- xl حسن البنا: مجموعة رسائل الإمام الشهيد (ب.م: دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، 2002، ط1)، ص 154.
- xli توفيق يوسف الواعي: الفكر السياسي المعاصر عند الإخوان المسلمين (ب.م: مكتبة المنار الإسلامية، 2001، ط1)، ص 4.
- xlii مالك بن نبي: تأملات (بيروت: دار الفكر المعاصر، طبعة 1423هـ / 2002م)، ص 64-65.
- xliii عبد المجيد النجار: مشاريع الإشهد الحضاري، ص 280.
- xliv جودت سعيد: حتى يغيروا ما بأنفسهم (بيروت: دار الفكر المعاصر، 1989، ط2)، ص 9.
- xlvi الكهف: الآية 18.
- xlvi طه جابر العلواني: الخصوصية والعالمية في الفكر الإسلامي المعاصر (بيروت: دار الهادي، 1424هـ / 2003م، ط1)، ص 200-201.
- xlvi محمد الفاضل بن عاشور: روح الحضارة الإسلامية (فريجينا: الدار العلمية للكتاب الإسلامي، المعهد العالي للفكر الإسلامي، 1413هـ / 1992م، ط2)، ص 45.
- xlvi عبد المجيد النجار: مشاريع الإشهد الحضاري، ص 282.
- xlvi عبد المجيد النجار: مشاريع الإشهد الحضاري، ص 287.
- li عبد المجيد النجار: مشاريع الإشهد الحضاري، ص 68.
- li يوسف القرضاوي: في فقه الأولويات دراسة جديدة في ضوء القرآن والسنة (مؤسسة الرسالة، 1430هـ / 2009م، ط1)، ص 273.
- lii يوسف القرضاوي: في فقه الأولويات، مرجع سابق، ص 280.
- liii أبو الأعلى المودودي: موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم (بيروت: دار الفكر الحديث، 1386هـ / 1967م، ط2)، ص 57.
- liv أحمد الريسوني: حديث التجديد، ص 82.
- lv محمد عمارة: الخطاب الديني بين التجديد الإسلامي والتبديد الأمريكي (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 1428هـ / 2008م، ط2)، ص 21.
- lvi طه جابر العلواني: أبعاد غائبة عن فكر وممارسات الحركات الإسلامية المعاصرة، ص 7-8.
- lvii طه جابر العلواني: أبعاد غائبة عن فكر وممارسات الحركات الإسلامية المعاصرة، ص 8-9.
- lviii طه جابر العلواني: أبعاد غائبة عن فكر وممارسات الحركات الإسلامية المعاصرة، ص 9.
- lix سعيد شبار: الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي مرجع سابق، صص 473-474.
- lx الرعد: الآية 12.
- lxi سعيد شبار: الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي مرجع سابق، ص 541 وما بعدها.
- lxii برهان غليون: فلسفة التجديد الإسلامي. نقلا عن: سعيد شبار: الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي مرجع سابق، ص 539-540.
- lxiii عبد المجيد النجار: مشاريع الإشهد الحضاري، ص 264.
- lxiv فريد الأنصاري: أبجديات البحث في العلوم الشرعية، ص 42.

