الحركات الإصلاحية

في الفكر الإسلامي المعاصر بين منطق الأصالة ومناهج التجديد

الأستاذ المساعد الدكتور
محمود شاكر عبود الخفاجي
الكلية الإسلامية الجامعة ـ النجف الأشرف

الحركات الإصلاحية في الفكر الإسلامي المعاصر بين منطق الأصالة ومناهج التجديد

الأستاذ المساعد الدكتور
محمود شاكر عبود الخفاجي
الكلية الإسلامية الجامعة ـ النجف الأشرف

المقدمة:ـ

الإسلام منهاج الحياة الدائم، ودستور أهل الأرض - لا يحدد بمكان ولا يختص بزمان منذ تبليغه، احتوى على الثابت الذي لا ينبغي لأحدٍ تبديله أو الاجتهاد فيه، وعلى المتغيّر الذي يساير ظروف المكان والزمان، ضمن ضوابط وقواعد جهد العلماء العاملون أنفسهم بوضعها وأجهدوا من جاء بعدهم للبحث فيها والتدليل عليها، وتناوبت على تاريخ الإسلام آراء واجتهادات وأفكار بعضها شذت الطريق عنه وبعضها الآخر أعطته روحاً تتماشى ومتطلبات العصر وحلول إشكالاته، وشاركت مدرسة أهل البيت عليهم السلام مدرسة الجمهور ولها دور أبرز من غيرها، انطلاقاً من حركة الاجتهاد التي تركت بابه مفتوحاً إلى يومنا هذا. فتعددت مناهج دعوات الإصلاح فيها.وتفرعت سبلها، وكثر دعاتها.

ولا يخلو عصر من عصور التأريخ الإسلامي من علماء أفذاذ ومفكرين مبدعين وقد أدلوا بدلوهم وأضافوا للحضارة الإسلامية وللتشريع الإسلامي دفعا وحركة تتماشى ومتطلبات عصرهم حدثتنا بذلك نتاجات إبداعهم. والتاريخ المعاصر حلقة لا تنفك عن حلقات التاريخ الإسلامي العام فقد شهد القاصي والداني شهوداً حاضراً لتلك النفوس الأبية والنوايا التي أخلصت لبارئها فبذلت الغالي والنفيس، وزهدت في الدنيا وزبارجها، ومضت على توابيت الرفعة والسمو، وما استطاعت اللحود أن تقبرها حتى وان غيبت أجسادها فيها. فجزاهم الله خير جزاء المحسنين لما افنوا أعمارهم فيه.

المبحث الأول

الثقافة وحركات الإصلاح

قد يرى بعضهم أن الثقافة لا تتعدى كونها وسيلة تابعة يمكن تغييرها، تبعا لتقاليد اجتماعية أو موروثات تاريخية، يمكننا التخلي عن تلك التقاليد ورفض الموروثات بالعقلانية والعلم، وكأنما التقاليد والموروثات لا تتماشى مع العقل أو مع العلم.

وهذا الأمر يجعل الثقافة مهملة في عصور النهضة المادية أو التنمية والرخاء الاقتصادي. وإمكانية التغيير في الثقافة التي يراها هؤلاء من أجل ماذا؟ ولأجل من؟

وإذا كان الأمر كذلك، فهل تخضع الثقافة الدينية هي الأخرى إلى هذا التغيير؟ وهل يعني هذا التغيير إصلاحاً، أو منهجاً للتجديد في الثقافة الإسلامية، كي نستطيع أن نضع ذلك ضمن حركة الإصلاح، ومنهجهم ضمن مناهج التجديد.

فالإصلاح لا يعني الثورة على التراث، أو نبذ التاريخ، والأصالة لا تعني الانكفاء على الموروث دون نقد أو مناقشة، أو إعادة نظر في نقض أو إبرام، فالأولى قد تجرنا إلى الثورة على النص أو رفضه، والثانية تدعونا إلى التفكير برؤى الماضي دون أن نحياه.

وإنما التجديد يعني السعي الحثيث لقراءة النص الديني والتاريخي قراءة عصرية جديدة تتماشى ومعطيات العصر والتخلص من التحجر والجمود القادم من تقديس النص أحياناً، أو الخوف من النقد العلمي البناء والهادف والمستند إلى دليل علمي مقنع.

ومن هنا فثمة تساؤلات حول مفهوم حركة التجديد أو الإحياء الديني، هل هو ثورة على تشريعات الإسلام؟ أم أنه حركة تغيير في ثوابت الفكر الإسلامي؟ أم أن الموروث في الفكر الإسلامي أصبح قديما ولا يمكن أن يتماشى مع متطلبات العصر؟أم أنه يندرج تحت مفهوم الاجتهاد؟ ثم هل أن حركة التجديد والإبداع والتغيير في الفكر مقيدة بضوابط أم أنها حرة غير منضبطة؟

كل هذه الأسئلة تنطلق من مفهوم الثقافة ومديات تقبلها للتجديد، ومنطلقات وأسس انطلاقها، فالثقافة نوعان:

الأول: ثقافة وضعية (بشرية): وموارد هذه الثقافة:

١- الأعراف والتقاليد.

٢- الموروث التاريخي.

٣- الاكتساب عن طريق العلم والتعلم أو التأثر من الثقافات الأخرى.

٤- الفئوية والانتماءات، قومية، وطنية، عشائرية وغيرها.

فحركة الإصلاح والتجديد ينطلق أكثرها من مصدر الاكتساب بالعلم والمعرفة والثقافات الأخرى، والثورة على التقاليد والأعراف والموروثات التي لا تتماشى مع العصر، ولا تنطبق مع التطورات والنظريات العلمية الحديثة.

ويتحكم بهذه الثورة العقل المعرفي لا العقل المجرد الذي يتساوى فيه كل بني البشر. وهنا فإن حركة الإصلاح ومنهج التجديد قد تلاقى تنازع بين التشبث بالماضي وبين الثورة عليه. فالمتشبثون بالماضي أو ما يدعوهم أحيانا بالمحافظين منهجهم وشعارهم "انّا وجدنا آباءنا على أمة وانا على آثارهم مهتدون.."[1]، وللثائرين عليه منهجهم أيضاً، ودعواهم بأن التشبث بالماضي يعني الانكفاء عليه، وتوقف لحركة التطور مما يجعل الأجيال المتعاقبة صور مستنسخة بعضها من بعض.

ولعل المتشبثين بالبقاء على القديم أو المحافظين يرفضون حركة التجديد أو بعضا منها، كونها ترفض بعض الآثار الواردة عندهم، التي بلغت حد الشهرة أحيانا، أو يقرأ أصحاب حركة التجديد التراث قراءة جديدة تتماشى مع متطلبات العصر، أو قراءة فلسفية معمقة يوجهون بها النصوص توجيها عقلانيا مقنعا، فيصب الرافضون لحركات التجديد جام غضبهم على هؤلاء المجددين.

وطالما ينشأ الصراع بين الاثنين في الثقافة الوضعية. من ثورة المجددين على بعض الأعراف والموروثات باعتبارها أو يعضها خرافات لا تتماشى مع المنطق العقلي الحاضر، وبين دفاع المحافظين على تلك الأعراف والموروثات باعتبارها جزءا من مكوناتهم. وقد يلجأ أحد الفريقين المتنازعين أحيانا إلى فرض منهجه بالقوة وخاصة إذا كان يمتلك زمام السلطة السياسية.

الثاني: ثقافة دينية (إلهية):

ومنطلق هذه الثقافة نص مقدس يمتلك خطوطا حمراء يصعب تجاوزها وإيمان بغيب مفترض لا يبتعد كثيرا عن منطق العقل البشري المجرد ولا يتعارض مع العقل المعرفي، ولا يتقاطع مع الواقع بل قد يثبت الواقع الكثير منه وفق تجارب عملية قائمة، كما هو في علم العرفان العملي التطبيقي أو في محاولات السحر والشعوذة مع الفارق الكبير بين الاثنين. وللثقافة الدينية ثبوت في بعض مواردها واتجاهاتها تتفق الأجيال على حرمة التعدي عليها، ولا تسمح بتغييرها، وتمثل هذه الثوابت حجر الزاوية لمنطلقات هذه الثقافة.

والفكر البشري عموما كالكائن البشري الحي تصيبه الأمراض والعلل وتباطؤه الظروف وملابسات المآسي وتتحكم ببعضه العوارض والمحن، وأخيرا تصيبه الشيخوخة والكِبَر والوهن.وبالنتيجة أنه محدود بطاقة بشرية ينتابها العطل لذا فهو بحاجة إلى من أو ما يبعث فيه الحياة. وحركة الإصلاح تعني انطلاق من دائرة الاستنساخ الفكري أو اجترار الماضي، والتجديد فيه يخلق فكر، ربما يكون رافضا أو موجها أو مقننا، والفكر الجديد لا يتهم بالخروج أو الكفر إذا لم يكن قد تعدى الخطوط الحمر، التي كانت بذاتها محرمة على الفكر التراثي ومفكريه.

وقد يُتهَم المجددون أو الداعون إلى التجديد بتهم هم براء منها ممن أحاطوا أنفسهم بدائرة التوقف عند آراء الماضين والتباكي على إطلالهم، لأنهم يرون بأن ((من جملة من ترك آثار أهل البيت عليهم السلام واستبد برأيه هم أولئك الذين سلكوا مسلك الحكماء، أولئك الذين ضلوا أو أضلوا، فلم يقروا للنبي صلى الله عليه وآله ولم يؤمنوا بالكتاب. بل اعتمدوا على عقولهم الفاسدة وآرائهم الكاسدة فأولوا النصوص الصحيحة الصريحة عن أئمة الهدى عليهم السلام لعدم موافقتهما لمذاهبهم، مع أنهم يعلمون أن أدلتهم وشبهاتهم لا تفيد الظن، بل ولا الوهم، فأفكارهم كبيت العنكبوت ضحلة هزيلة لا أساس لها، ومع ذلك فهم مختلفون فيما بينهم، فبعضهم مشائي، وآخر إشراقي، وقلما ينسجم رأي لهذه الطائفة مع رأي الطائفة الأخرى، نعوذ بالله من أن يعتمد الناس على عقولهم في أصول العقائد فيظلون حيارى))[٢]. فإذا كان الأمر

كذلك فكيف جاز للأولين أن يدلوا بدلوهم؟ ولمَ لا يتهمون بالخروج عن الدين؟ بل أعطوهم صفة الإبداع والأصالة والأعلمية، وهم محدودون بطاقات غير مطلقة. ولماذا يُتهَم المجددون بالخروج لمجرد نقدهم أو رفضهم لإبداع السابقين الذي أصبح خروجا على تفكير اليوم، ومثال هذا كمن يرى الجنائن المعلقة في بابل من عجائب الدنيا اليوم، كونها كانت من عجائبها وقتذاك؟

والتجديد اليوم وفي كل عصر أمر ضروري ((لأنه ممارسة معرفية تنظر للعلوم من زاوية بايلوجية، أي أن للعلوم حياة وموتا ونموا وتطورا، ولذلك فإنّ التجديد يعني اكتشاف إمكانات جديدة داخل الأمر المدروس، وبالتالي فهو ضرورة تاريخية في سباق تجديد الأدوات الفكرية والعدة الأسلوبية))[٣]. فالواقع اليوم يجب أن يتحرك صوب النص إذا شئنا أن نبحث عن حلول لمشكلاتنا من النص الديني لا أن نحاول أن نسحب النص إلى الواقع لنصحح مسيرته، فلربما ابتعدت الحلول عن الواقع، ولربما اتفقت معه، عند ذلك نحكم على الواقع الأول بعدم انتمائه إلى الإسلام، ونحكم على الثاني بالإسلامية.كما هو الآن في أعرافنا وتقاليدنا أو حتى في بعض شعائرنا التي نحاول أن نصبغها بصباغ الإسلام، والإسلام منها براء.

المبحث الثاني

التجديد و إشكاليات المصطلح

مادامت الثقافة الإسلامية تنطلق من نص مقدس - كما أسلفنا - يخلق الأعراف والتقاليد ويشذبها، فمن البديهي أن تتحاور عليه ألأعراف والتقاليد والموروثات من الثقافة الوضعية ولكن يجب أن لا تؤثر فيه، فقد تتطابق بعض الأعراف بين الثقافتين انطلاقا من منبع تلك الأعراف والتقاليد، وخاصة إذا كان عقليا. وقد يخلق الفكر الديني مفاهيم جديدة لا وجود لها قبله، أو يغير مفاهيم لقيم موجودة. وللفكر الإسلامي قيم ومفاهيم منها:

أولا: ثابت: لا يمكن الإضافة عليه أو الحذف منه((حلال محمد حلال إلى يوم القيامة، وحرامه حرام إلى يوم القيامة))، فكل حركة تجديد أو تغيير في

هذا تعتبر ثورة على الفكر، بل يخرج من مفهوم الفكر الإسلامي إلى الفكر الوضعي. إذ إنّ الأثر والتأثر وارد بين الثقافتين مادامتا تعيشان معا. والتجديد في الثابت يستدعي قراءة عصرية لنصوصه تتماشى ومتطلبات العصر، ولا تبتعد عنه، فهي ليس إلغاء للماضي ولا هي تأسيس للمستقبل، وإنما قراءة للحاضر.

والتجديد على وفق هذا الشكل((يساهم في إبقاء الثوابت مقدسة في وعي المسلمين، لأنه سيركز القناعة بقدرة الثوابت على استيعاب العصر وتلبية حاجاته، في حين أن الإصرار على التزام وعي المفكرين والفقهاء السابقين - وهو وعي روعيت في معظمه حاجات العصر السابقة - سيسلخ تلك القداسة عن أذهان بعض المسلمين، على اعتبار أن الثوابت لم تقدم لهم إجابات وافية على تساؤلاتهم))[٤].

ثانيا: متغير: يمتلك مساحة للتجاوب مع مستجدات العصر وتطور الواقع، يتطلبه حلّ الإشكالات الحادثة فيهما. فحركة التجديد تنطلق من هنا، حيث يتطلب كل عصر قراءة جديدة للنص، وليس ثورة عليه. لأنّ النص يمثل تاريخانية الثقافة الإسلامية، بل يمثل منطق أصالتها فلو استقرأنا حياة أئمة أهل البيت عليهم السلام، وبالأخص منهم علي بن الحسين (زين العابدين)، والباقر والصادق عليهم السلام، بدءا من عام ٦١ هجرية وحتى عام ١٤٨هجرية أي ما يقارب تسعة عقود من الزمن، مع توسع حركة التأليف والانفتاح العلمي وانشغال السياسة عنهم بعض الشيء وتوافر الظروف لديهم. فإننا لن نجد تفسيرا كاملا للقرآن الكريم، يحمل تواقيعهم، إلا روايات متوزعة بين طيات المصادر. وكذا في الفقه وذلك خوفا من أن تقف حركة التجديد على آراء هؤلاء الأئمة ويمتنع اللاحقون عن تعدي آرائهم، لتبقى حرية الفكر والتدبر قائمة في كل عصر.

والتجديد لا يعني الخروج على النص لأن ذلك يمثل (انحرافا) أو (شذوذا)، وإذا كان يتقاطع معه قد يصل أحيانا إلى الكفر، والخروج من دائرة الدين. فحركة التجديد تنطلق من قراءة داخل النص لحل إشكالات العصر، ولا تعني الثورة على

النص، و التجديد لا يعني نسخ الفكر القديم وإبداله بفكر جديد، وما هو بتأسيس لفكر جديد لا ينتمي إلى أصالة سبقته.

وقد يرى بعضهم بأنه إحياء للفكر القديم، لأنه قد أصاب الفكر الإسلامي تراجع وتحجر وجمود، فذلك يعني اجترار للماضي قد لا يتماشى مع متطلبات العصر، وإنما التجديد ((عملية تفاعل حيوي داخل فكر قائم، لإعادة اكتشافه وتطويره وفقا للفهم الزمني الذي يعي حاجات العصر، أي أنه لا ينطلق من فراغ، بل له قواعده ومنهجه ومرجعيته وثوابته، وفي النتيجة يكون التجديد خطابا نهضويا، يستهدف البنية الفكرية، لتلبي حاجات الإنسان المعاصر، وبكلمة أخرى فانه يهدف - في كل زمان - إلى صياغة المشروع الإسلامي الحضاري الذي يشتمل على عملية استيعاب جميع متطلبات الحياة، أي أنه معلول الحاجات العملية، وليس حركة نظرية مجردة ومنفصلة عن الواقع))[٥]. فإنَّ في الفكر الإسلامي مساحة واسعة لتقبل الفكر الآخر مهما كان انتمائه وله مواقف معه:

- إما أن يكون رافضا له حتى يصل إلى درجة التقاطع: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ * لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ * وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ * وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدْتُمْ * وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ﴾[٦]، ولكنه مع ذلك فإنه يتعايش معه: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾.

- وإما أن يكون مصححا لبعض منهجه ومفاهيمه، قال الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم): ((إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق)). أو مقنن لها، ففي الشجاعة: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾[٧]، وفي الكرم: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ﴾[٨] وفي الوفاء: ﴿الَّذِينَ يُوفُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَلَا يَنْقُضُونَ الْمِيثَاقَ﴾[٩] وغير ذلك.

أو مؤسس لمفاهيم جديدة كالعقائد والعبادات والعقود وغيرها.

ومادمنا نعتقد بأن الإسلام دين الحياة بشوطها الأخير وخاتم الأديان على الأرض، فلا بد إذن أن تكون له حلول لاشكاليات العصر الذي نعيشه، حلولاً لا

تخرجنا من ثوابته ولا تنحرف عن جذوره وما دام العصر يزداد تقدماً مادياً، أزدادت اشكالياته تشابكاً، وازدادت وفق ذلك الحاجة إلى تفسير النص الديني للبحث عن حلول. وما دامت الإشكاليات عصرية جديدة على الفكر، فلا بد إذن أن تكون قراءة النص الديني عصرية جديدة. ((والتجديد الذي يعبّر عن فهم جديد للأصول، ليس تجديداً للحاضر والمستقبل، ولا إلغاءً لفهم السلف الصالح. بل هو تجديد للحاضر فقط، في حين سيكون للمستقبل تجديده الذي يعيه أبناؤه. أمّا فهم السلف فهو تجديد وإبداع في الماضي، وهو نقطة الانطلاق لتجديد الحاضر، فالتجديد الحاضر يبدأ من حيث انتهى الأسلاف، وتجديد المستقبل يبدأ من حيث انتهينا، فوعي المسلمين متصل ومتواصل ومتراكم، وهذا جزء من قانون (الوراثة الحضارية))[١٠].

فلا نوافق بقراءة للنص بسحب النص إلى أهداف الباحث أو انتماءاته ما دام الإسلام لا يؤمن بالفئوية والانتماءات الجانبية.

ولا نوافق القول القائل بان ((الإسلام ليس إلا النظام الديني للأمة العربية أولا وقبل كل شيء، النظام الذي نزل من السماء ليكون البديل على الأنظمة الأخرى التي كانت الأمة العربية تمارس حياتها، على أساس منها.... والعرب - في كل مكان - يرون الإسلام ديناً قومياً لهم، قبل أنً يكون ديناً عالمياً لكل الناس.....والله حاضر في ذهن الإنسان العربي قبل أنً يكون الإسلام، فالعروبة هي الأصل والإسلام هو الفرع))[١١]. ونحن لا ندعو إلى تعدد القراءات للنص الديني بفرط من الأمر لا تحكمه الضوابط، أو بانفلات عن عقال الضوابط الدينية الواضحة المعالم التي لا يختلف عليها النقل أو العقل.

بل ندعو إلى وضع منهجية ثابتة للقراءة المقبولة، ترتبط بأسس منهجية علمية ثابتة، ولا تبتعد عن أهداف الرسالة الإلهية المعلنة في كل الرسالات السماوية.

وبهذا فإننا نؤمن بان بعض القراءات ستكون خارجة عن دائرة الدين، أو بعيدة عن أسسه، كتلك القراءات التي تحاول أنً تحرف النص الديني عن غايته، أو تناقش الثوابت التي تمثل الأصالة الدائمة للدين. فالغيب أمر ثابت في أصول العقيدة[١٢]،

وهو أمر مفروغ منه، ورفضه يُعَد خروجاً عن دائرة الدين، ومن هنا فالبحث في الميتافيزيقيا يُعد من أولويات هذا الأمر، والقراءة الفلسفية إذا لم تكن رافضة له، فقراءة مقبولة فيه وان تعددت سبلها واتفقت في الاستدلال عليه بتعدد الطرق إليه. فلا يستدعي ذلك الأمر أن نتهم أصحاب تلك القراءة بالضلال كوننا لا نرى ما يرون، ولا نوافق من يرفض القراءة الفلسفية للنص الديني.. فالقراءة الفلسفية قد أجابت عن الكثير من التساؤلات التي كانت تراود الفكر الإنساني، والتي لم تستطع القراءات السابقة عليها للنص الديني، أن تجد حلولاً ناجحة لها.

أمّا القراءة العلمانية للدين القادمة من غير المؤمنين به فإنها نظرة قادمة من غير المتخصصين بعلومه وآدابه وفنونه، وغير مؤمنة به كونه ديناً له جذوره في فطرة الإنسان، ونابعة من ذاته ولا يمكن الفصل بين ذات الإنسان وبين تفكيره، لذا نرى بان هذه النظرة ستكون قاصرة في قراءة نصوصه أو قاصرة عن فهم الفكر الإسلامي بكل مفاصله. وكذلك القراءة للدين المنطلقة من الاعتقاد بان الإسلام ديناً عفا عليه الزمن وقد طوته صفحات التاريخ ستكون قراءة قاصرة أيضاً.

ولا يمكن أن تندرج هاتان النظرتان تحت مفهوم التجديد للفكر الإسلامي لأنهما ابتعدتا عن ثوابت الإسلام، وأصالة جذوره، وإنكارا لحقائقه. فالإسلام ليس كما يقول بعضهم بأنه: ((رسالة موجهة إلى أناس بأعيانهم في القرن السابع الميلادي، ولذلك تجد فيها ظواهر (ميثية) تتناسب مع ثقافة ذلك العصر، كالجنة، وإبليس والشياطين، والملائكة، والطوفان، وعمر نوح، وغير ذلك، وهي اليوم بعيدة عن التصورات الحديثة، وليست لها الدلالات ذاتها التي كانت موجودة في ذلك العصر))[١٣].

ولم تأت حركة التجديد من المفهوم العلماني الحديث له الذي يرى بأنه: ((لن يتم [الإسلام العصري الحديث] إلا إذا تمت إعادة النظر في الإسلام كلية من منظور تاريخي بحيث يصبح من الضروري أن نوافق بين الإسلام والفكر اللاديني))[١٤].

بحيث يمكن أنَّ يصبح الإلحاد إيماناً، والإيمان إلحادا، فالإلحاد هو التجديد وهو المعنى الأصلي للإيمان[١٥]. ومن هنا يقتضي عدم كفاية المفاهيم السائدة عن الإسلام بانه (دين الحق) أو (الحقيقة المطلقة) أو (الدين القويم)، وانه النسخة الأخيرة من

الدين المقبول عند الله عز وجل[١٦]. كما انه لم يعد يكفي لتعريف الإسلام أن نقول عنه انه:((الدين الذي أتى به محمد))[١٧]، لأن الإسلام ليس إلاّ((أحد التجليات التاريخية للظاهرة الدينية وليس كل التجليات فهناك أديان أخرى كالمسيحية والبوذية واليهودية....))[١٨]، و ((حقيقة الإسلام وهويته ليست شيئاً جاهزاً يكتسب بصورة نهائية، وإنما هي مركب يجري تشكيله وإعادة إنتاجه باستمرار، وهي تتنوع وتتغير بتغير الظروف والشروط والمعطيات))[١٩].

ولم تأت هذه النظرة إلى التجديد من فراغ، وإنما جاءت من نظرة قاصرة للفكر الديني عموماً وللفكر الإسلامي بصورة أخص. باعتبار الفكر الديني يشترك مع الفكر الوضعي - عندهم - بالأهداف لذلك اتحدت عندهم النتائج متناسين بان الأسس والركائز التي ينطلق منها الفكر الإسلامي تختلف عن الأسس والركائز التي ينطلق منها الفكر الوضعي، فالقرآن والسنة يشكلان في الفكر الإسلامي نصاً مقدساً لا تعتريه التاريخانية، ولا تحوره المنعطفات ولا يتبع للأهواء أو النوازع.

ويمتلك نوعين من الأحكام، فما كان ثابتاً، لا يخضع إلى الظروف والملابسات. ولا علاقة بهذا في السلف أو الخلف. وما كان متغيراً ففيه مساحة واسعة للتجديد، وفق ملابسات الظروف ومتطلباتها. صعوداً أو نزولاً.

والدعوة إلى الحفاظ على هذا المتغير دون النظر إلى إشكالات الظروف يدعوها البعض بالتيار المحافظ، أو التيار السلفي، في حين أن السلفية إذا كان مفهومها سيرة السلف من مفكري الإسلام في القرون، السالفة فهو مخالف تماماً لسيرتهم. فقد اخضعوا آراء السابقين لهم للنقد والمناقشة وتدبّروا النصوص وقرءوها قراءات تتماشى مع عصورهم وقعّدوا القواعد وأصدروا الأحكام وتركوا الباب مفتوحاً لمن جاء بعدهم على السيرة وفق المنوال ذاته.

وإذا كان مفهوم السلفية - وهو هذا المطلوب عندهم اليوم - الوقوف على آراء السلف بما يحويه من صحة أو خطأ فذلك جمود وتحجر على الفكر الإسلامي، وانكفاء إلى الماضي، وقصور عن حلول لإشكاليات العصر، فالتجديد وفق هذا المفهوم لا يعني ((اجتثاث الفكر السلفي من محيطنا الثقافي)، لأنه كان وسيبقى سبب التخلف

- [كما يراه البعض]- كونه قائم على ثقافة ماضوية، لفظية، عقيمة، اجترارية، انتهازية، نفعية، محافظة، رجعية، تقليدية... ولا يمكن أن تنهض الحياة العربية ويبدع الإنسان العربي - وكذا الإسلامي - إذا لم تنهدم البنية التقليدية للذهن العربي، وتتغير كيفية النظر والفهم التي وجهت الذهن العربي وما تزال توجهه))[٢٠].

فلم تكن الثقافة الإسلامية ثقافة جوفاء اعتمدت على آراء واضعيها وتناقلتها الأجيال خلفاً عن سلف، وأضافوا إليها ما يرونه مناسباً، لزمانهم وطرحوا منها ما لا يتلاءم مع متغيرات الزمان أو المكان أو التطور - [ولم يكن لهم الحق في ذلك] - حتى إذا ما وصلت إلى جيل الحداثة والعولمة حتى أصبحت في نظر البعض لا تتماشى مع متطلبات العصر، فقننها وفق ما يرتأي. فليس الأمر كذلك. لأنها تستند في أصالتها إلى الوحي. والوحي ليس أمراً غيبياً بعيد عن العقل والمنطق، ولا هو خارج عن التفكير الحر المجرد من النوازع والأهواء والانتماءات، وإنما هو ((منهج (موثوق، معصوم) عقلائي من مناهج المعرفة، والعقل مهيمن على المناهج برمتها. فالتقابل إنما هو بين مصادر المعرفة، وليس بين الوحي والعقل - كما يحلوا لبعض دعاة التجديد أنً يتصوروها، ومن هنا نعرف أنً أسرار حجية الوحي إنما هو بسبب مصدره (الإلهي) المعصوم، وقد تقل درجة الاعتماد عليه بسبب توسط المناهج البشرية بيننا وبينه في مثل خبر الثقة، فهناك يكون المعيار هو المناهج العقلية الأقرب إلى الصواب))[٢١].

وليس كما يفسر بعضهم الوحي بمنطق العلمانية التي يرى بأنها تمثل: ((رجوع إلى المضمون دون الشكل، والى الجوهر دون العرض، والى الصدق دون النقاش، والى وحدة الإنسان دون ازدواجيته، والى الإنسان دون غيره، فالعلمانية إذن هي أساس الوحي، فالوحي علماني في جوهره، والدينية طارئة عليه من صنع التاريخ، تظهر في لحظات تخلّف المجتمعات وتوقفها عن التطور))[٢٢].

والحقيقة التاريخية تقول غير هذا، إذ نقلت الثقافات الدينية المجتمعات المتخلفة بعد تخلفها إلى أرقى عصور التطور. ونظرته إلى الوحي هي التي نقلته إلى عصور الرقي. ورفض الوحي أو تفسيره بهذه الطريقة هي التي أبعدت المجتمعات من التطور وقربتها إلى التخلف، كونها عبدت أصناماً ظاهرة مرئية، ورفضت الوحي والغيب وآثاره.

المبحث الثالث

اتجاهات التجديد ومحاذيرها

تعددت دعوات التجديد في الفكر الإسلامي بتعدد اتجاهات الداعين إليه وأهدافهم، واختلفت الرؤى فيه باختلافهم في مفهوم المصطلح ومتطلباته. تبعا لتعدد الأسباب التي أدت إلى حركة التجديد هذه.

فلو تعدينا اتجاهات الداعين وأهدافهم وخلصنا إلى القول بوحدة الهدف مع سلامة النوايا، فأننا لا نستطيع أن نغفل تعدد الرؤى في المفهوم. ولا تداخل الأسباب. ولو أجملنا الحديث في الأسباب الداعية إلى التجديد لوجدناها تنحصر في:

١- التيارات الليبرالية العلمانية ودعواتها.

٢- آثار الحضارة الغربية والاستعمار الغربي ودعواته والتقدم التكنولوجي الهائل والمريب.

٣- مخلفات الأمية والجهل والمرض وموروثات العهد العثماني.

٤- حملات التبشير المسيحية، وجهود حركات الاستشراق.

٥- أطماع السياسيين واتجاهاتهم وتسلطهم على رقاب الشعوب الإسلامية وثرواتهم.

وأنتجت هذه الأسباب دعوات لحركات التجديد حرصاً على إسلامية المجتمع وتماشياً مع التطورات التي تحيط به. ولكنها اختلفت في رؤاها على عدد من التيارات، نستطيع إجمالها أيضاً في ثلاثة اتجاهات هي:

١- **التيار الأول:** يدعو إلى الأخذ بالحضارة الغربية والسير على خطاها للنهوض بواقع الأمة.

فيقول سلامه موسى(ت١٨٧٧- ١٩٨٥): ((يجب أن نرتبط بأوربا، وان يكون رباطنا بها قوياً، فنتزوج من أبنائها وبناتها، ونأخذ عنها كل ما يجد فيها من اختراعات واكتشافات، وننظر للحياة نظرها، ونتطور معها في تطورها الصناعي، ثم

في تطورها الاشتراكي والاجتماعي، ونجعل أدبنا يجري وفق أدبها، بعيداً عن منهج العرب.... فالرابطة الغربية هي الرابطة الطبيعية لنا))[٢٣].

٢- **التيار الثاني**: كان رد فعل للتيار الأول فرفض الانقياد إلى الغير ورفض علومهم ودعواتهم، ودعا إلى الانكفاء على الماضي والعودة إلى آراء السلف الصالح وتقصي آثارهم والوقوف على آثارهم وتمجيدها. ومن هذا التيار انطلقت دعوات السلفية.

٣- **التيار الثالث:** نستطيع أن نطلق عليه التيار الإصلاحي المحافظ أو المعتدل، والذي يدافع عن ثوابت الأمة وحضارتها وأصالتها، ويدعو إلى الأخذ بالجوانب المضيئة من الحضارة الغربية، فلا يرفض العلوم التطبيقية وتطبيقاتها ونظرياتها، ولا التقدم التكنولوجي، ويعيد النظر بالنظريات الاجتماعية والفلسفية والسياسية والتربوية ويحاول أسلمه مالا يتعارض مع نظريات الشريعة الإسلامية لها.

ويشكل دعاة هذا التيار قادة الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر من جمال الدين الأفغاني (ت١٨٣٨- ١٨٩٨م)[٢٤]، وتلميذه الأمام محمد عبده (١٨٤٩- ١٩٠٥م)[٢٥]، ثم تلميذه محمد فريد وجدي (١٨٧٥-١٩٥٤م)[٢٦].

ومن هؤلاء الأمير شكيب أرسلان (١٨٧١-١٩٤٦م) فإنه وصف الذين يحاربون العلوم الطبيعية وفلسفة الغرب والصناعات دون أن ينظر فيها، ويحكم عليها بالرفض ويحرم ثمراتها لأنها من علوم الكفار، فإنه يصفهم بالجحود[٢٧]، ويرحب بكل جديد شريطة أن لا يتعارض مع العقيدة الإسلامية ولا تخشى منه مفسدة. ويعتبر ذلك هو من الفهم الصحيح للإسلام، وغيره لا ينتمي إلى الفكر الإسلامي[٢٨].

ودعا عباس محمود العقاد (١٨٧٩ - ١٩٦٤م)[٢٩] إلى الانفتاح العقلي وإعطاء الحرية للعقل في التفكير ونقد التقليد الأعمى ودعا إلى ضرورة التجديد والاجتهاد، ويرى بأن التقليد في الفكر يؤدي إلى جمود العقيدة وعدم فاعليتها، كما يؤدي إلى تجميد العقل والتحجر.

ويتفق مع هؤلاء الشيخ أمين الخولي (١٨٩٥-١٩٦٦م)[٣٠] ويرى بأن التجديد في الفكر لحماية المجتمع ومسايرته لحركات التطور.

وكذلك يرى طه حسين (١٨٨٩-١٩٧٣م) بأن الإسلام حر طليق لا يفرض على العقل الإنساني ما لا يطيق ولا يكرهه على الإيمان بما لا يفهم ويرى بأنّ الإسلام أشد نصيرا للتجديد[٣١].

كل هؤلاء وغيرهم دعوا إلى التجديد وفتح باب الاجتهاد في الدين وإبقائه إلى يوم القيامة، أمّا في مدرسة أهل البيت عليهم السلام (فالأمر أوسع والباب مفتوح على مصراعيه فيها، وحركات التجديد أوسع وتداخلت مع توسع حركة الاجتهاد في مدرستهم، وليس هناك دعوات في هذه المدرسة إلى التراجع أو الوقوف ضد حركات التجديد، ولكن هناك دعوات تقف أمام الانفتاح وقراءات النصوص قراءة جديدة، أو التوقف على ما ورد من أخبار وروايات، تمثلت هذه الدعوات بالمدرسة الإخبارية عندهم ما لبثت هذه المدرسة إلا وانكفأت على ذاتها وتضاعفت أمام حركات التجديد حتى نكاد أن نقول عنها بأنها اضمحلت.

فدعوات محمد جواد البلاغي(ت١٩٢٤م) والنائيني واليزدي بدايات لحركات التجديد والإصلاح ورائد حركة الإصلاح محمد الحسين آل كاشف الغطاء والشيخ محمد رضا المظفر، وتجديد الفكر الأصولي ومسالك الفقه عند السيد الخوئي ومدرسته التي أنتجت محمد مهدي شمس الدين ومحمد جواد مغنية ومحمد باقر الصدر، ومحمد حسين فضل الله وغيرهم كثير. كل من هؤلاء أدلى بدلوه داعيا إلى إعادة النظر في الموروث والتراث، وتحقيق النظر في الحاضر.

فقد وعى هذا الجيل العلمائي بأننا ((ندمن الماضي، وندمن التخلف، وحتى أننا حولنا التخلف إلى مقدس، والأكثر بشاعة من ذلك أننا نحول الحقد إلى مقدس، وأصبحت قضية الحقد والحديث عنها من أدبياتنا حقدا مقدسا))[٣٢].

ولو أن بعض هذه الدعوات لاقت نقدا وصل أحيانا إلى لغة التهجم من بعض المحسوبين على العلم وأهله، وقد أثرت هذه الدعوات عند هذا أو لاقت استحسانا عند ذاك، ولكنها في أكثر حالاتها صدرت من نوايا لا تنتمي إلى حركة العلم.

لذلك لم تثنِ هذه الدعوات محمد حسين فضل الله هذا وقد ((كان يتحرك ضمن استراتيجية معدة سلفا وفق منهج رصين نحته بحرفة، يصنع الواقع بكل حمولاته بجوار النص، القادر على استيعاب ذلك الواقع والتفاعل معه، وقد استطاع أن يدرك ما خطط له لاحقا، رغم المعوقات الكثيرة التي وضعها الجميع، أعداؤه أو من كان في خانة الأصدقاء، فتعرض محاولات اغتيال عديدة، نتيجة لمواقفه الرافضة للاستكبار، إضافة إلى محاولات الاغتيال الفكرية التي تكفل بها رفاق الدرب، وكونه - ودون مبالغة - أكثر الفقهاء المعاصرين إثارة للجدل، فقد استطاع أن يعيد فتح الملفات الساخنة والمغلقة، والتي تعتبر من المسلمات التاريخية، وطرح الفقه بصورة ميسرة ومنسجمة مع الواقع، من دون أن يثير حفيظة الآخرين المتواجدين معه في نفس الأرض، وقدّم قراءة واعية للنص، بعيدا عن التكلف والتعقيد اللفظي))[٣٣].

وللتراث العلمي الإسلامي طروحات وحلول لإشكاليات كل عصر، وضعها المفكرون آنذاك كي تقترن بالرقي والتقدم وتحريك عجلة العلم والمعرفة، وإذا استقرأنا ذلك وجدناه كثيرا، وبالمقابل أيضا نجد في العصور ذاتها قيما سلبية أدت إلى تباطؤ حركة الرقي وأثرت في مسيرة العلم والمعرفة، وتلك القيم كانت وليدة ظروف عصرها انقضت بقضائه وزالت بزوال مسبباتها.

وبين الرقي والانحطاط لقاء، وبين الجمود والانطلاق صلة.

فربما كان الانحطاط سببا للرقي، وأصبح الجمود والتحجر حجر الزاوية للانطلاق، فتوالدت من ذلك ردود أفعال كادت تكون من البديهيات المسلم بها عند المفكرين، فالإسلام كونه دين وفكر وعقيدة وقيم فإنه يعني حضارة تحتضن المدنية وهذا بدوره يؤدي إلى إهمال القيم السلبية التي أدت إلى تباطؤ حركة الفكر في الماضي وتجنب أسبابها، وخلق قيم جديدة من شأنها الرقي والتقدم.

فلا يعد إهمال مسببات الجمود نبذا للأصالة، لأن الجمود والتحجر لا يعد أصالة من أصالات الفكر الإسلامي. فليس كل ما قاله الأقدمون يمثل الأصالة، والعودة إلى الماضي انكفاء على أحواله بما احتواه من حسنات أو إساءة، تمثل بذاتها إساءة إلى الماضي، وإساءة إلى الحاضر وخلق سنة سيئة إلى المستقبل.

وقد قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾[٣٤]، فإذا كنا نعاني من التدهور والتدني والانحطاط الثقافي، أليس من تطبيق لهذه الآية بأن نغيّر أو نسعى إلى تغيير ما نحمله؟! وهل يعد هذا التغيير نبذا للأصالة؟!

لذا توجب - إن شئنا النهوض والإصلاح - أن نغيّر تفكيرنا ونغيّر أنفسنا، ونعيد النظر بما نحمله من موروث كي يتغير خطابنا الديني مع أنفسنا أولا ومن ثم مع الغير. ونحن بهذا لا نقول بسحب المفهوم الديني لأي مصطلح عصري (كالديمقراطية، أو حقوق الإنسان، أو المجتمع المدني، أو الحداثة والعولمة) وغيرها وفق المفهوم العصري، الذي وضع له ذلك المصطلح كما يراها البعض[٣٥].

وإنما ندعو إلى قراءة للفكر الإسلامي للبحث فيه عن موقف إسلامي لذلك المصطلح، أو فهم إسلامي ينطلق من أصالة الفكر الإسلامي وثوابته، وفق قواعد عقلية إسلامية، حتى وإن وقع البحث في تلك المصطلحات خارج دائرة الدين. فإن أريد أسلمتها توجب البحث عن مفهوم إسلامي جديد لها، أو يتقارب منها.

أمّا موافق لمفهومها العصري إن كان لا يقدح بإسلامية العقل، أو رافضا له إن كان متقاطعا مع الثوابت الإسلامية، أو موجها له توجيها إسلاميا؛ لأنّ جوهر الدين لا يحجر العقل، ولا يحكم عليه بالفشل، بل يدعوه إلى الانطلاق في دائرة لها حدود. أمّا أن يدعوه إلى الانطلاق دون حدوده، فذلك يندرج تحت مفهوم الانفلات، فالحرية شيء والانفلات شيء آخر. ولربما يصحّ لنا القول بأننا ندعو إلى إسلامية العقل لا إلى عقلنة الإسلام، إلا بحدود العقل المجرد لا العقل المعرفي، والعقل المجرد هذا بحد ذاته محدد في حدود البديهيات المسلّم بها التي لا يخالفها الدين ولا العقل المعرفي.

ومن هنا فإننا سنتفق على المنهج والنتائج معا، لاشتراكنا بالعقل المجرد واختلافنا بالعقل المعرفي، ونوافق من يدعو إلى ((إصلاح مناهج الفكر لدى المسلمين، وبناء النسق الثقافي الإسلامي أي إصلاح عالم الأفكار وتنقيته لتحقيق الأصالة الإسلامية، وتصويب الرؤية الحضارية، وتمكين الأمة من الشهود الحضاري، وبناء العقل القادر على استلهام الأصالة، وهضم الحداثة، وتمثلها - معاً - في مشروع حضاري إسلامي

معاصر متكامل متحرر من أزمة الفكر وأوهامه، وخطأ المنهج وانحرافاته، ومدرك لأضرار الغياب الثقافي وآفاته، وضواغط القصور الحضاري وإصاباته))[٣٦].

المبحث الرابع

تجديد الخطاب الديني

لعل من أبرز أهداف التجديد في الفكر الإسلامي هو التجديد في الخطاب الديني مع ذاتنا أولاً وقبل كل شيء. كي نكون مؤهلين لتلقي النقد واللوم وتصحيح الأخطاء، ومع غيرنا ثانياً كي نفهم ما يرمون اليه، وإيجاد لغة التخاطب معهم.

والحذر الشديد من موت الخطاب الديني لأن ((موت خطاب ما لا يعني عدم وجود ما يؤمن به أو يدعو له، بقدر ما يعني انه لم يعد قادراً على تفعيل أدواته لإنتاج رؤاه العصرية، بما يتلاءم مع ثوابته ومرتكزاته الذاتية، وقد شكلت النزعة الإحيائية للخطاب الديني إشارة دلالية على التحديات الحقيقية التي واجهت وتواجه هذا الخطاب، فتحدياته جمة وأعداؤه كثر، وقد برزت فكرة موت هذا الخطاب على يد جملة من الكتاب الذين آمنوا بان الإسلام - كونه يعبر عن اهم وأنجح الخطابات الدينية وأكثرها فاعلية - لم يعد قادراً على أخذ مساحة ضمن خارطة المنظومة الفكرية لعالم اليوم، وبقدر ابتعاد هذه الفكرة عن جوهر الإسلام وخطابه الحقيقي، فقد تم تسويق مبتنياتها على انها تشكل الواقع الفعلي لآليات انتاج المعرفة والقيّم إسلامياً))[٣٧].

والاتجاه السلفي والفكر السطحي والدعوى إلى الانكفاء على الماضي والتحجر والجمود على آراء السابقين يمنح للمتلقي صورة عجز الفكر الإسلامي عن مسايرة العصر. ولكن في حقيقة الأمر لم يكمن الخلل في الفكر الإسلامي وإنما الخلل في المفكرين الذين عجزوا عن إطلاق الحرية لأفكارهم في التحليق في عالم التدبر والخروج عن حدود دائرة القيد الذي قيّدوا أنفسهم به بمليء إرادتهم.

وهذا الأمر دعا البعض [وخاصة أولئك الذين تكون علاقتهم بالفكر الإسلامي

علاقة ثانوية، أي ليست متخصصة بالتخصص الدقيق به] أن يغتربوا باحثين عن رؤى وأفكار من مفكري الغرب ليمنحوه صلة إسلامية، أو يحاولوا أن ينظروا إلى الفكر الإسلامي بمنظار بعيد عنه، أو غريب منه، دون التعمق بأصالة الفكر الإسلامي والبحث في اتجاهاته كافة، واستقراء لجهود الذين سبقوه استقراءاً تاماً دون تهميش لفكر أو استقصاء لآخر لأنه خالفه مذهبياً، أو قيل له أنَّ هذا الاتجاه - المذهبي - لا ينتمي إلى الفكر الإسلامي.

بل يجب أن يرتكز إلى الموضوعية الحرة غير المقيدة، ويبتعد عن الفئوية الضيقة ثم ينظر إلى التراث بنظرة واحدة دون البحث في اتجاهاته ومذهبيته، ويطلق العنان لفكره بجرأة وموضوعية للبحث عن الحقيقة.

فالإصلاح وفق المفهوم الإسلامي يناقض الإفساد، والاثنان مرتبطان بمفهومي الفضيلة والرذيلة وفق المفهوم الإلهي لهما لا وفق المفهوم البشري القاصر. وكل هذا لا انتماء له ولا مذهبية ولا فئوية ضيقة، فما دامت النفس الإنسانية وفق المنظار الإلهي لها "أمّارة بالسوء"(٣٨).

ومن طبيعتها أنَّ تنظر إلى الشهوات والأطماع والنوازع والأهواء نظرة مصلحيه تكاد تتفق عليها، بحيث تكاد أن تصبح من المنطلقات العقلية المجردة أحياناً، فيما إذا نظرنا إليها بالنظرة العامة دون تفريع لصغرياتها أو تطبيقاتها.

لذلك جاءت الآية القرآنية عامة في حين ورد التخصيص فيها بصيغة الاستثناء ((إلا ما رحم ربي)). ومن هنا فالإصلاح ينشأ في الفكر الديني، لا الإصلاح الديني.

والفكر الديني شيء يختلف عن الدين ذاته.

فما شذ في الفكر الديني سببه المفكر الديني، أمّا ذات الدين فانه صادر من معصوم لا يخطأ، وهذا أمر ثابت في أصول العقيدة الدينية، وليس قول يحتاج إلى برهان أو دليل. وما دام أمر الإصلاح يدور بين مفهوم الفضيلة والرذيلة فهو اذن يتبع القوانين والنظريات الأخلاقية، ومن هنا يبدأ الاختلاف بين المفهوم الإسلامي لحركات الإصلاح. والمفهوم الوضعي لها.

فالنظريات الأخلاقية الغربية جميعها تدور حول محور واحد هو ((تأسيس قانون كلي للأخلاق ينفي عنها النزعة الفردية، ويدخلها في باب الصالح للتطبيق للجميع - [وهذا الأمر مؤسس في الفكر الإسلامي ولا يحتاج إلى تأسيس جديد] - وسواء اتكأت في ذلك على علم البيولوجية أو النفس أو المجتمع أو حتى على العقل وحده فإنها في غائيتها نفت عن الأخلاق الصفة الامتثالية وأدخلتها في سياق القوانين العالمية الوضعية

هذه الأزمة التي تعرضت لها الأخلاق في أواخر القرن الماضي كان مصدرها التقدم الهائل الذي أحرزه الإنسان في علم الأحياء والبيولوجية، مما وضع الأخلاق في: ((أزمة أسس حقيقية)) قوّضت ما عملت النظريات على بنائه))[٣٩].

فإذا كانت الأخلاق وفق هذا المنظور قانون علمي وضعي، وقد أحدث لها التقدم العلمي أزمة أسس، فإنها تكون نسبية متغيرة تبعاً لتغيرات الزمان والمكان والرقي والانحطاط أو الظروف الأخرى.

وما دام مفهومي الفضيلة والرذيلة هما الأساس الذي تبتني عليه القيم الأخلاقية، فأنهما يكونان - وفق هذا المنظور - ذات قيم نسبية.

بينما لا يرى الفكر الإسلامي ذلك. إذ أنَّ القيّم الأخلاقية تتبع مديات تطبيق الفضيلة وفق المفهوم الإسلامي لها وأي ابتعاد عن هذا المفهوم يخرجها عن دائرة الفكر الإسلامي وانتماءاته ويعد خروجاً عن دائرة الصواب.

ولذلك ثبتت القيم الأخلاقية وفق المنظور الإسلامي بمرور هذه القرون المتعددة على الفكر الإسلامي. والمصلحون يحاولون جادين أن يعيدوا هذه النظرة إلى القيم الأخلاقية الاجتماعية ويعدها بعضهم من باب الرجوع أو العودة إلى تلك المفاهيم.

في حين أن هذا لا يعني الرجوع إلى الماضي أو تقديس التاريخ، وان استعان هؤلاء المصلحون بحقب التاريخ الإسلامي وأشخاصه. ووفق هذا المنظور نادى القرآن الكريم بعرضه لقصص الأقوام السابقة على الإسلام. وهذا الثبوت للقيم الأخلاقية في الإسلام، يجعل تلك القيم عالمية مطلقة، وتاريخية ثابتة، وهذه من أسس العقائد في الإسلام.

وهذا الثبوت للقيم الأخلاقية في الإسلام ليس كما يراه عالم الانثربولوجيا (ارنست غلنر) الذي يرى أن أصوات الفكر الإسلامي الأصولية المتعددة ((لا تمثل خروجاً عن نسقه المعرفي أو النظام النظري الخاص به، بل انها تمثل تعبيراً صريحاً من مكنونه الفكري ومعتقده الإيماني، ولذا يبدو مكتوباً على جميع المحاولات النظرية والعملية التي تسعى إلى موائمة الإسلام مع العصر، أو تلك التي تحاول أن تفترض انسجاماً بين الإسلام والقيم الكونية، يبدو مكتوباً على جميع هذه المحاولات الإخفاق الذريع، وعلى الغرب، بوصفه يمتلك نظاماً معرفياً مغايراً ومختلفاً، إلا يضيّع وقته في محاولات يائسة وبائسة لإدخال الإسلام في الحداثة، بل عليه أن يحاذر الأصولية سياسياً التي ستشهد صعوداً يخشى منه))[٤٠].

وما دام النظام المعرفي الغربي مغايراً ومختلفاً، لا ينبغي أن يفرضه بالقسر على أمة تمتلك نظاماً معرفياً آخراً، منطلقاً من جوهر عقيدتها. وتشكل لها هذه الدعوة تحذيراً خطيراً على الفكر الإسلامي ومن هنا فان ردود الفعل من الفكر الإسلامي كانت مختلفة حول هذا المشروع الغربي وانطلاقاً منه تعددت سبل الخطاب الديني مع هذه الدعوات وعلى أنماط ثلاثة (بصورة إجمالية) - هي:

الأول: خطاب متشدد دعا إلى التشبث بالماضي بما يحويه من سلبيات وإيجابيات، وتقديس لنتاجه الفكري والمعرفي كونه قدس من الأقداس، والتفسير الحرفي الجامع لما يحويه هذا الفكر.

وهذا بدوره يؤدي إلى تراجع في حركة الفكر، بينما الواقع اليوم يختلف عن واقع الأمس بكثير من معطياته واشكالياته.

الثاني: خطاب يدعو إلى نسف الإنتاج الفكري الإسلامي بذريعة تعارضه مع العقل الحداثي - كما يعتقدون -.

وبهذا فقد شوهوا حقيقة المضمون الديني وانتهجوا نهجاً غير موضوعي.

وقد استند هؤلاء إلى التطبيق الخاطئ لمفاهيم الدين وفق حقب تاريخ المسلمين، فاعتبروه الأنموذج الأمثل للنظريات الإسلامية، وعليه أصدروا حكمهم بفشل الاتجاه

الديني. وهذا الخطاب بدوره يؤدي إلى نسف الأصالة في الفكر الإسلامي ويجعل من ثقافته، ثقافة جوفاء. وهاتان الدعوتان بالرغم من دعوتهما إلى الفكر الإسلامي إلا أنهما أثرتا تأثيراً عكسياً في مسيرة تقدمه.

الثالث: خطاب سعى إلى إيجاد الحلول لإشكاليات العصر وفق أسلمة المعارف والعلوم، والبحث في قراءة جديدة للفكر الإسلامي الموروث وللنص الديني المقدس تنسجم مع متغيرات الحال ومتطلبات العصر ولكنها لا تبتعد كثيراً عن مصادر الأصالة في الفكر الإسلامي، تلك الأصالة التي ((تشتمل على المصدر والمنهج والمضمون. وهذا الشكل المتكامل من الأصالة يضمن عدم حصول أي نوع من الموائمة والتوفيق بين الفكر الإسلامي والمذاهب الفكرية الأخرى، في المقدمات والأطر والنتائج، ويحصّن الأفكار الإسلامية التجديدية من أي انحراف محتمل. ومن الناحية العملية، فان أصالة الفكر الإسلامي ضمنت له بقاءه وسلامته منذ أبعد المراحل الزمنية، وخاصة التي بدأ فيها الفكر الآخر بدخول المجتمع الإسلامي من خلال الترجمة، كما حصل في حقلي الفلسفة والكلام))[٤١].

فالفكر الإسلامي تآلف مع ظروف قاسية وتزامن مع أحداث تاريخية خطيرة كادت تفقده صوابه لولا أصالته وأسسه الثابتة. أمّا الأفكار الأخرى التي تحيط به اليوم فهي أفكار لا تزال تحبو لا أظنها تستطيع مقاومة الظروف. وقد أفقدتها بعض الحروب والمنازعات الكثير من نظرياتها كما حدث للأفكار الشيوعية والنظريات الليبرالية الموافقة لها، ومن هنا تنشأ حركات التجديد ودعوات المجددين.

ولو أن الأهداف في هذه الأنماط الثلاثة متفقة وترنوا إلى نتيجة واحدة، ولكنها اختلفت في سبلها الموصلة، أي في مناهج عملها ولربما أدت هذه الاختلافات في المناهج إلى تباطئ سير حركات التجديد وخاصة إذا تبنت بعض السياسات أو الكيانات السياسية المتسلطة على الشعوب احد الاتجاهين الأولين، كما هو في الاتجاه السلفي في بعض الدول الإسلامية. مما جعل الفكر الغربي يتخذ ذلك ذريعة في نقد الفكر الديني الإسلامي. وقد تبنت بعض الدوائر الثقافية ذلك ومن داخل الفكر

الإسلامي مما زاد الأمر تعقيداً.

ولربما تحل بعض دعاة الإصلاح في الفكر الإسلامي من أصحاب الاتجاه الثالث فتمادى في النقد لأجل النقد ذاته، أو دافع عن الفكر بمنطق الناقد الغربي حتى اخترق الحجب فدعا إلى الإصلاح في العقائد أو العبادات أو الثوابت. وعدّها من مقدمات الدعوة إلى الإصلاح، فاوجب ((على المثقفين الدينيين إقامة شعائرهم ومناسكهم وعباداتهم الدينية بشكل يختلف عن حركة أصحاب الخطاب الديني التقليدي، ولا يشعروا بالخجل والتردد))[٤٢]، في حين تجديد الخطاب الديني لا يشتمل على المناسك أو العبادات. ولا يتدخل في الثوابت من الشعائر، فالحج أيام معدودات ومكانه البيت العتيق ومناسكه واضحة المعالم، والخطاب الديني في تلك الشعيرة هو فلسفتها والنتائج التي تحتويها مقاصد الشريعة فيها.

فحركة الإصلاح الديني هو إحياء المفاهيم الإسلامية بحقيقتها الأصلية بعد أن تراكمت عليها اتجاهات الآراء الفردية وطمست معالمها فترة الركود وانتكاسات الفكر الإسلامي طيلة أكثر من ستة قرون خلت، ولذا استوجب دراسة الأسباب الحقيقية لحقبة الجمود والتحجر في الحضارة الإسلامية، ولعل من أهم تلك الأسباب هو التقليد الأعمى للموروث والانكفاء على نتاجات الماضي، واجترار آراء القدماء من دون النظر إلى إشكاليات الحاضر والوقوف أمام حركة النقد العلمي البناء الذي يستند إلى منهجية واضحة المعالم، وهذا الأمر يحتاج إلى مشروع تجديدي ((لا يقيم قطيعة مع التراث، وإنما يتجاوز المتخلف منه، ذلك الذي تجاوزه التطور، ولا يقيم قطيعة مع الحضارات الأخرى، وإنما يميز في عطائها بين (المشترك الإنساني العام) وبين (الخصوصيات) التي تتميز بها تلك الحضارات، ولا يدير ظهره للواقع - حاضرا أو مستقبلا - فيهجره إلى الماضي - كما فعل تيار التقليد الموروث - أو إلى الآخر الحضاري - كما فعل تيار التغريب - وإنما أراد هذا التيار استلهام الموروث، والاستعانة بالوافد الملائم، كمنطلقات لإبداع جديد للواقع الإسلامي الجديد، فالإبداع هو الهدف والأساس والسبيل إلى الإحياء والتجديد))[٤٣].

ولذلك فإننا لا نرى نهوض الأمة وإحياء الفكر الإسلامي إلا من الحقيقة الدينية، وقراءة الفكر الديني وفق متطلبات الحاضر وحاجاته وإحداثه، وإحياء الخطاب

الديني بعد أنَّ حاولت الخطابات القومية والليبرالية والعلمانية الأخرى - ولا تزال تحاول - أماتته، لأن الدين أمر متجذر داخل النفس الإنسانية لا نستطيع الانفلات منها مهما حاولنا وابتعدنا عنها.

والقراءة الجديدة للفكر لا تنفك عن الثوابت، ولا تحيد عن الأصالة ولكن تزيل الصدأ الذي ران عليها من القراءات التي دعت إليها ظروف القومية المختزلة للفكر، والطائفية المقيتة والفئوية التي تنطلق من الجهل والجمود والتحجر.

قراءة تبتعد عن دعوات السلفيين ومحاور النصوصيين الداعين إلى التوقف عند الموروث كما هو - كونه قدس من الأقداس - تلك المحاور التي انطلقت من جمودهم عل حرفية النص، فأهملوا إعمال العقل في مرامي النصوص وملابساتها والبحث في مقاصد الشريعة وحِكَمِها وغاياتها[٤٤]. لأنّ: ((المرء لا يكون مؤمناً إلا إذا عقل دينه وعرفه بنفسه حتى اقتنع به، فمن ربى على التسليم بغير عقل، والعمل ولو صالحاً، بغير فقه، فهو غير مؤمن، لأنه ليس القصد من الإيمان أنَّ يذلل الإنسان للخير، كما يذلل الحيوان، بل القصد منه:

أن يرتقي عقله، وتتزكى نفسه بالعلم بالله والعرفان في دينه، فيعمل الخير لأنه يفقه أنه الخير النافع المرضي لله، ويترك الشر، لأنه يفهم سوء عاقبته ودرجة مضرته في دينه ودنياه))[٤٥].

ولذا فان منطلقات تيار الإحياء والتجديد تنبع من:

١- منابع الإسلام الأصيلة المنطلقة من القرآن الكريم والسنة النبوية الثابتة والمقبولة، وهذا يمثل الأصالة في الفكر.

٢- قراءة جديدة لهذه المنابع تتماشى ومتطلبات العصر الحاضر، مع ترك الباب مفتوحاً لقراءة مستقبلية. وهذا يمثل التواصل الحضاري بين أصالة الماضي ورسم منهج للتجديد والمعاصرة.

٣- إضافات العقل الموضوعي السليم على ضوء المؤثرات الجديدة فيه من دراسات وأفكار تحيط به، ويتأثر بها ويؤثر فيها كي يخاطب الحضارات الأخرى.

وبهذا تكون دعوة الذين يرون بأن مشكلة المسلمين في نهوضهم الحضاري تكمن في أزمة القيم، بعيدة عن الواقع، لأنّ القيم الإسلامية تنطلق من عقيدتنا بخلوها وتجردها عن حدود الزمان والمكان أو الانتماءات الفئوية الضيقة، وإنما مشكلة المسلمين اليوم تكمن في أزمة الفكر وإزالة الوهم عن مفاهيم القيم الإسلامية، وأزمة التطبيق العملي الصحيح لهذه القيم. ولهذا انطلقت حركات التجديد وكثرت دعوات الإصلاح فليس الإصلاح في القيم الإسلامية ذاتها، وإنما الإصلاح في المفاهيم الخاطئة أو القاصرة في قراءتها.

ولذلك فإن ((المنظومة الفكرية والهوية الثقافية هي التي تحدد قسمات الأمة، وترسم مسارها، وتطمئنها إلى صواب منطلقاتها، وسلامة أهدافها، وأصالة مرتكزاتها، وانسجام أفكارها مع أشيائها، والمشكلة التي نعاني منها: أنّ الأمة أصبح-ت إلى حد بعيد خارج السياق الإسلامي في أفكارها وأشيائها معا، ويبقى المطروح دائما والتحويل المطلوب باستمرار تعبيد البشرية، لتصبح صلاتها ونسكها ومحياها ومماتها لله رب العالمين، وتخليصها من الشرك الاعتقادي والفكري والاقتصادي و الاجتماعي.

ذلك أن المسلم اليوم أصبح لا يشعر بعقدة الذنب إذا اقتصر على أداء الشعائر التعبدية حتى ولو سارت الحياة في سياق آخر، بعد أن انفصل العلم عن الحكمة، والمعرفة عن الخُلق، وانفصل الدين عن الحياة))[٤٦].

ومن البديهي أن تجد حركات الإصلاح والتجديد هذه معوقات تباطؤ سيرها أو تثبط من عزيمة دعاتها، ومن هذه المعوقات[٤٧]:

١- **الرسميون**: حيث تقف السلطات الرسمية والسياسيات الساندة لها حائلا دون هذه الدعوات؛ لأنّ ليس من مصلحة دوامها الوعي الديني والتدبر العقلي الواعي.

٢- **اللادينيون**: وهؤلاء يتبنون فلسفة مغايرة للفلسفة الدينية في حياتهم ولذلك فالوعي والتجديد يناقش فلسفتهم ويدرأ شبهاتهم عن المجتمع.

٣- **الجمهور وعموم الأمة**: ورفضها للتصحيح وتشبثها بالموروث، كونها تفهم التجديد ثورة لتغيير ما يحملون.

٤- **الطائفية والتمذهب والتعصب لها**: يغلق الباب أمام النقد العلمي الهادف

والدقيق، ويبعد البحث عن الموضوعية والتجرد.

٥- **التعارض** بين الاتجاه الديني التقليدي المتمثل برجال الدين بزيهم الرسمي، وبين الاتجاه الأكاديمي والاتجاهات الإصلاحية الأخرى.

٦- اتجاهات ومحاولات التسطيح والتلفيق وتعميم الأحكام الخاصة على الفكر استنادا إلى فكر شاذ أو منحرف، أو شطحات قلم وزلات فكر غير مقصود لا تنتمي إلا إلى أصحابها.

٧- فصائل العمل الإسلامي ونواياهم، واختلافهم في أساليب العمل أو غايات أصحابه.

٨- الأخطاء الذاتية أو الخاصة في بعض التطبيقات مما يفتح الباب للناقد غير الموضوعي أو الرافض لهكذا تجديد أن يصب جام غضبه على الفكر والنظرية، في حين أن الشذوذ في التطبيق لا علاقة له بالنظرية.

وهذا الأمر يستدعي التثقيف على النظام المؤسساتي واللقاءات المتكررة بين دعاة الإصلاح والتجديد لتوحيد لغة الخطاب الديني وأساليبه وتقارب الرؤى قبل إصدارها للجمهور وتوجيه إعلامي هادف باستخدام وسائل الإعلام الحديثة بشكل يخدم الغايات السليمة، وليحمل كل منهم اتجاهه، وليختلف كل منهم عن الآخر بوسائله شريطة أن لا تختلف الغايات، فالنتائج تستند إلى الغايات لا على الوسائل الموصولة إليها. ومن هنا انطلاقة مشروع التجديد إذا شئنا هذا..

المبحث الخامس

الحركات الإصلاحية في الفكر الإسلامي ومنشأ التجديد

لم يكن الدين الإسلامي ماضيا تليداً قد انتهى، أو صفحات تأريخ ناصعة طوتها معالم النسيان وانزوت بين أروقة المكتبات وإنما هو عقيدة نابعة من صميم الإنسان المسلم، تولدت مع فطرته الذاتية، وقد احتوت كل كيانه واشتركت في صناعة عاداته وأعرافه وتقاليده وشكلت منظومة لحياته في نظامها الاجتماعي منذ ولادته حتى

وفاته، وأي انحراف عنها شكل له هموماً أقضّت مضجعه مهما ابتعد عن الالتزام عن تعاليمه، ورسمت له مفاهيمً أخلاقية حددت له المعاني المختلف في تحديدها، فالفضيلة عنده ما أمر بها الإسلام، والرذيلة ما نهى عنها، فهل هذا ماضي ولى؟!.

فالإسلام هو دين الحياة الإنسانية في شوطها الأخير، وهو الصانع للتاريخ والحضارة، فهو ثقافة، وحضارة، وفلسفة حياة، ونظم اجتماعية واقتصادية وسياسية، وهو علم وأدب وفن، وهو تاريخ وحاضر ومستقبل.

والدعوات في العودة إليه لا تعنى عند الداعين الانكفاء على الماضي أو التباكي على أطلاله - وان اتسمت بعض الدعاوى بذلك أو رفعت شعار تلك الأفكار - وإنما الدعوات تلك تعني نبذ القوانين الوضعية والأعراف والتقاليد والقيّم التي تتعارض مع تعاليم الإسلام وتشريعاته، والانطلاق من تلك التشريعات لحل إشكالات كل عصر، ومستحدثات مشاكل الحياة.

فثوابت الإسلام في أوامره ونواهيه ومفاهيم القيّم الأخلاقية التي نادى بها.كل تلك تمثل منطق الأصالة. والانقطاع عنها لا يعني تجديد وإنما يعني انحراف وشذوذ لا ينتمي إلى الإسلام.

ومفهوم قوله تعالى: ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا﴾(٤٨).

لا تعني - كما يحلو للبعض أن يراها - أن الجاهلية مفهوم تأريخي محدد بعصر ما قبل الإسلام، وإنما تعني أن الأحكام والتشريعات لا تتعدى نوعين من الوصف:

الأول: هو الحكم الإلهي أي التشريعات الصادرة من الله.

والثاني: هو حكم جاهلي أي صادر من غير الله (وضعي) وهذا التحديد لمفهوم الحكم الجاهلي لم يحدد بزمان أو مكان فأيّ حكم لم يوافق حكم الله أو يتعارض معه، فهو حكم جاهلي.

وهذا الثبوت في المبدأ اتفقت عليه فرق الفكر الإسلامي وطوائفه وانطلقت منه رؤى التجديد والإصلاح، بكل اتجاهاتها - وان رآى بعضهم أن بعض تلك الرؤى - شذوذاً أو انحرافاً - ولكننا لا نحكم عليها بذلك ما دامت ترنو إلى غاية واحدة. ونرى

أن تعدد السبل والاتجاهات للوصول إلى تلك الغاية ما هو إلا دفع ودعم ونمو لحركة الفكر الإسلامي، ووعاء الفكر الإسلامي يتسع لكل ذلك - وقد قيل (أن الاختلاف في الرأي لا يفسد للود قضيه)، وعلى هذا سار فكر مدرسة أهل البيت عليهم السلام وفتحت الباب على مصراعيه على حركة الاجتهاد والتجديد والمناقشة والحوار الهادف البناء ولم يكن بعيداً عن خلدها بأن ((كل ظاهرة في حياة الإنسان قد تصاب بآفات خلال مسيرتها، فتحرفها عن منشئها، أو تمنعها من التطور، أو تعرقل حركتها نحو الكمال، وقد تصيبها بالجمود والضمور تماماً، ولمنع حدوث مثل هذه الآفات والأضرار ينبغي وجود رقابة خارجية دائمة، وتنشأ عمليات المتابعة والرقابة داخل المنظمات والمؤسسات من هذه الحقيقة، فتساهم معرفة الآفات التي قد تعرض على أي ظاهرة في تحاشيها ومعالجة أضرارها.

والاجتهاد: بصفته ظاهرة معرفية في مجال الدراسات الدينية. غير مستثنى من هذه القاعدة، فمن الضروري أن يخضع لرقابة خارجية مستمرة، لتحول دون ابتعاده عن مناشئه الأصلية، وليتابع مسيرته بإتقان وسرعة))[٤٩].

وهذه الرقابة المستمرة في مدرسة أهل البيت عليهم السلام خصوصاً. وفي مدارس الفكر الإسلامي عامة، تمثل مبدأ الأصالة كونها تراقب التعدي على الثوابت، ومحاولات التزييف والتحوير أو الوضع والتشويه، وما تفرعات علم الحديث النبوي الشريف وقواعد السند والدراية وعلم الرجال والجرح والتعديل وما إلى ذلك الأُ أساسا لتلك الرقابة المشددة على الأصالة. وما القواعد والنظم والآليات التي احتوتها تلك العلوم والعلوم الأخرى المساعدة لذلك إلا بمثابة قواعد منطقية رياضية تمنع مراعاتها الفكر في الوقوع في الخطأ وحتى تلك المراحل التاريخية التي وضعت فيها تلك الأسس والقواعد فإنها تمثل مناهج متعددة لها أركان وأسس وأهداف ومحتوى ونتائج. وكلها تمثل انعطافات تجديد في حركة الفكر الإسلامي وقد تطورت من منهج الرواية والمشافهة والحفظ، إلى منهج التدوين والتبويب والنقد والإضافة والحذف، ولا يكاد يخلو أي عصر من عصور الفكر الإسلامي من حركات التجديد تلك.

وليس بعيداً عن أصالة الموروث ولا سننه وإنما قد يحتوي التجديد على تقعيد

لقواعد جديدة يبتني عليها الفكر المعاصر لحركة التجديد في زمانها أو مكانها، انطلاقاً من الحديث المروي عن الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام: ((إنما علينا أن نلقي إليكم الأصول وعليكم أن تفرّعوا))[٥٠].

فتعد الأصول الملقاة بمثابة (منطق الأصالة)الذي نعنيه، والتفرعات عليها تمثل (منهج التجديد)، ودعوتنا إلى أصالة الفكر الإسلامي لا تعني العودة إلى الوراء، والانكفاء على الموروث أو التباكي على أطلاله، وإنما تنبع أصالة الفكر الإسلامي من ثقافة عامة تستند على نص مقدس وتنطلق منه عقيدة ثابتة.

وقد توالت على تلك الثقافة جهود علمائية جبارة تنحني لها الجباه، واصلت الليل بالنهار، وبذلت الغالي والنفيس، في وقت القصبة والدواة، والكتابة على جلود الأنعام، وقطعت الفيافي والقفار في رحلاتٍ مضنية على ظهور المطايا، وبنوايا أخلصت العمل لله، وتدبرت، وأطالت الفكر، وتحققت حتى خلّفت لنا تراثاً نضاهي به أرقي الحضارات وأعرق الأمم.

فالثورة على تلك الجهود، أو الإسفاف بها، أو رفضها أو تجاهلها، هو الجهل بعينه. ولكنها بمجملها جهوداً بشرية تنتمي إلى زمان يختلف بالكثير من حيثياته عن الأزمنة الأخرى، فتكون بعض هذه الجهود قابلة للقبول، وبعضها الآخر قابل للرفض أو النقد والتعديل، وتلك هي جزء من حركة الاجتهاد، وما دامت الوقائع لا متناهية، والفقه الإسلامي بمثابة الاستجابة للواقع وحلول لإشكالاته، لذلك فان الأصالة التي ندعو إليها – وفق هذا المفهوم – تكون بمثابة المنطق الذي يشكل الآلة القانونية للفكر الحاضر من الوقوع بالخطأ.

والأصالة والتجديد معاً يخلقان لنا جيلاً يؤمن بتعدد الأفكار واختلاف الرؤى، ولا ينظر للحياة بمنظار الزمان الذي يعيش فيه الجيل السابق، ولا بمحدودية المكان الذي يحتويه. ويبتعد عن التهميش أو التقديس لأفكار الآخرين، فكل من هاتين النظرتين قد توقع الفكر في الخطأ، لأنه سيفتقد الموضوعية التي تشكل الأساس الأهم لمنهجية البحث العلمي والحاجة للتجديد ليس في الأبعاد النظرية للعلوم الدينية أو الأمور التنظيمية، – وان كان ذلك مطلوباً – ولكن الحاجة للتجديد تكمن في الخطاب

الديني الذي يوجه إلى شرائح المجتمع وفق متطلبات العصر.

ويجب أن لا تخرج حركة التجديد عن المألوف حتى تعتبر ثورة على الموروث والذي سوف لا يجد آذاناً صاغية له، وإنما حسب تقديرات دقيقة وبجرأة ثابتة لا تقبل الرجوع أو العودة أو الدعوة إليها علماً وعملاً.

ولربما يرى بعضهم أن حركة الإصلاح والتجديد اليوم تعني مسايرة الحضارة الغربية، وتتبع منطلقات نهوضهم والمبادئ التي انتهجوها، منطلقين برؤياهم هذه على الواقع الذي عاشته المجتمعات الإسلامية في بداية القرن العشرين الميلادي وانتصار الاستعمار الغربي على تلك المجتمعات نتيجة تفوقه بالامتيازات المادية والعلمية والسياسية التي يمتلكها.

فحسمت المعركة لصالح الغرب على الإسلام، وفي الحقيقة هو غلبة على المسلمين وليس على الإسلام، كونهم كانوا يعيشون في عوامل عديدة من التخلف والجهل، والتقوقع على الذات والجمود وعلى أعراف بالية هم أنفسهم وضعوها في حظيرة الإسلام وهي لا تنتمي إليه.

ونحن بدورنا لا نرفض مسايرة الحضارة الغربية ولا أخذ منطلقات نهوضها بنظر الاعتبار، ولكننا نوافق من يرى بأننا إذا ((أردنا أن نعيش هذه التجربة فلابد أن تشكل مكنوناتنا العقلية صمام أمان، وتعبّر عن الأفق المعياري الذي تنطلق تجربتنا هذه ضمن إطاره، وإلا تحولت هذه التجربة إلى تجربة حرفية للواقع الغربي وتكريس للاستسلام والاستلاب أمام تحولاته، وما نعنيه باستثمار مكنوناتنا وآرائنا العقلية في إعادة تطبيق التجربة هو توجيه هذه الآليات وجهة نقدية استقصائية، تحاول أن تساهم في تخطي بعض العقبات الكأداء التي أربكت حركة قطار الحضارة الغربية المتسارع وألقت بالضبابية على وجهته وأهدافه))[٥١].

ولكي لا يبتعد التجديد عن الأصالة، ولا يكون الإصلاح ثورة على الموروث، فان التجديد يجب أن ينشأ من استنطاق عصري للنصوص القرآنية والحديثية، لا يبتعد بها عن مفهومها العام، ولا يجعلها نصوصاً متحجرة تنطق وفق رؤية القرون المنصرمة، والتجديد هذا لم يكن فرطاً بدون ضوابط تحكمه، بل يتبع الدليل العلمي، حتى لو

نشأ الاختلاف في الرؤى ووجهات النظر تبعاً لاختلاف الدليل، فذلك أمر مقبول يعطي للفكر حركة دءوبة ناهضة.

ولكي يتحول هذا التجديد إلى فعل، ولا يبقى مركوناً بين أروقة المكتبات وبطون الكتب، فانه يتطلب تعدد للغة الحوار والخطاب الديني بتعدد الفئات المخاطبة فيكون للعلماء خطابهم، وللساسة خطابهم، وللاقتصاديين خطابهم، وللعوام أيضاً خطابهم بكافة طبقاتهم.

وما دام الدين هو حركة إصلاح لكل أولئك، لذلك يتطلب أن يتبع الخطاب الديني تلك الغاية. وانطلاقاً من الدين ذاته فان التقاطع ممنوع والتنازع في الخطاب مرفوض، فالاختلاف في الرؤى شيء والتقاطع والتنازع شيء آخر خارج عن دائرته.

ولم يفت هذا الأمر المرجعية الدينية في النجف الأشرف أو غيرها باعتبار ذلك من مهام عملها - وخاصة في عصر الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء وأقرانه - والذي فرضت ملابسات ظروفه عليهم عدم جدوى العامل السياسي، ومنطق القوة فرأوا((ضرورة تجديد بناء القواعد التحتية للمجتمع الإسلامي، وإيجاد صياغة عصرية للفكر الإسلامي تتيح له الارتقاء إلى مستوى التحديات الحضارية الكبرى، التي يفرضها الغرب على الإسلام في المرحلة الجديدة، وكان معنى ذلك تغليب مهام التجديد الفكري على المهام السياسية ريثما يكتمل بناء القواعد التحتية الجديدة للمجتمع المعاصر))[٥٢]. وإذا كان لابد من أنموذج تطبيقي لحركة التجديد و الإصلاح فقد وقع الاختيار على الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء (ت١٩٥٣م) في منهجه وخطابه الديني.

ومن هنا كان منطلق الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء في حركته الإصلاحية.

المبحث السادس

الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء (ت١٣٧٣هـ) أنموذجاً

أحد أقطاب العلم في مدرسة النجف الأشرف العلمية، ولد عام ١٢٩٤هـ، ونشأ وترعرع في بيت من بيوتات العلم والأدب والفقه، فكتب الشعر ودرس العلوم النقلية والعقلية وبرع فيها. فأخذ العلم من جهابذته في تلك المدرسة وقتذاك، ولعل

ملازمته لمرجع تلك المدرسة في وقته السيد كاظم اليزدي(ت١٩٢٧م)، وتقدمه على اقرأنه عنده يعطينا صورة واضحة لنبوغ الشيخ آل كاشف الغطاء، وحتى قيل أن الزعامة وصلت إليه بعد وفاة أستاذه.

شارك في الحركة السياسية بالدفاع عن العراق ضد الهجمة الاستعمارية البريطانية في مطلع القرن العشرين الميلادي نيابة عنه وعن أستاذه السيد كاظم اليزدي، مع لفيف من علماء الطائفة آنذاك[٥٣]، له رحلات في أقطاب الدولة الإسلامية ومدارس العلم فيها مثل مكة والقاهرة والقدس ودمشق وبيروت وباكستان وإيران، فألقى الخطب وحضر المؤتمرات وكتب المقالات وحاضر في الطلبة، في اتجاهات العلم وتفرعات المعرفة في الفقه والتفسير والعقائد والفلسفة والأصول.

وترك عشرات الكتب والمؤلفات... وآلاف الأبيات من الشعر والقريض. ومكتبة عامرة في شتى صنوف المعرفة والعلم لا تزال إلى اليوم موئلاً لطلاب العلم والمعرفة[٥٤].

وقد جندت في بحثي هذا واحدا من معتركات جهاده في الحياة، والذي تميّز به الشيخ كاشف الغطاء، على أقرانه الذين عاصروه ليكون أنموذجا لحركات الإصلاح هذه.

حركة الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء الإصلاحية:

برغم الملابسات التأريخية والظروف الصعبة، وخلافاً لما قيل وما يقال، تميزت المرجعية الإسلامية بكثير من خصائص الشهادة على عصرها، ولاسيما في المقطع المعاصر من تاريخها، إذ أحرزت ((موقعاً فكرياً وسياسياً، متقدماً أهّلها لأداء ادوار طليعية متواصلة في حياة الأمة، مما يجعل الباحث في هذا التاريخ مشبعاً بمشاعر الإعجاب بقيادة دينية استطاعت وهي تجتاز مضيقاً تاريخياً صعباً أن تتواصل مع عصرها وتثريه، وتحوّل ذلك المضيق إلى بداية دورة حضارية جديدة في حياة المسلمين المعاصرة، وتقوم بدور مبكر في مقاومة الحضارة الغربية الغازية.

ويُعدّ آية الله الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء احد أركان هذه القيادة الفريدة، بما قام به من ادوار فكرية وسياسية واسعة، فرضت طابعها الخاص على حياة الأمة فترة ليست قصيرة من الزمن))[٥٥].

وإذا ما سايرنا الأوضاع العامة التي أحاطت بالشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء في فترة حياته، ومن كل الاتجاهات السياسية والاجتماعية أو المعرفية نجد الشيخ قد وعاها جيداً ولم يبتعد عن أي منها، لذلك كانت حركته الإصلاحية هي امتداداً أو تفرعاً لحركات إصلاحية سبقته أو عاصرته، شكلت فيما بعد نواة للفكر السياسي الشيعي ونظرياته الدستورية والقضائية، فهو لم يبتعد كثيراً عن حركة عبد الرحمن الكواكبي أو جمال الدين الأفغاني، ولم يكن بمنأى عن نظرية الميرزا النائيني ورسالته ((تنبيه الأمة وتنزيه الملة))، والتداعيات والحوارات التي جرت حول هذه القضية. ولكنه لم يصرّح أو يفصّل رأيه في ذلك، ولكن نستطيع أن نستشف من خلال جهوده العلمية التي آثرت عنه، أو من خلال حركته ورحلاته جملة من الآراء التي تصب في حركات التجديد والإصلاح تلك. لذلك سوف نقسم حركته الإصلاحية ومنهجه فيها على محورين - وبما تسمح به أوراق هذا البحث:

١- المحور العملي.

٢- المحور المعرفي(العلمي).

أولاً: المحور العملي: أي المحور الذي حوته سيرة الشيخ آل كاشف الغطاء وقد تركز في الخطاب الديني الذي تميّز به الشيخ كاشف الغطاء عن معاصريه. إذ كان الخطاب الديني يستمد شرعيته بأكثر حالاته من تاريخية العلوم والمعارف التي احتواها الفكر الإسلامي، ويستند إلى النص بالدرجة الأولى والمحور العقلي يتركز في التحقيق من صحة النصوص، أو قراءتها بقراءة لا تبتعد كثيراً عن مباحث الألفاظ التي كونت النص ودلالاته، وإذا افتقد النص يعودون إلى منطق البديهيات العقلية التي لا تتعدى كبريات المسائل فلا تتعدى عدد الأصابع.في حين أن حركة الفكر الإسلامي الذي عاصره الشيخ آل كاشف الغطاء كانت تتعاورها الكثير من الإشكالات الداخلية فيما إذا تخطينا الحديث عن الإشكالات الخارجية - نتيجة احتكاك المجتمعات الإسلامية بغيرها- والحلول الوضعية لها التي ألقت بجرانها نتيجة الاحتلال والاستعمار الغربي على البلاد الإسلامية..

وهذا يتوجب على المتصدين للدفاع عن الدين والشريعة وللفقهاء والمجتهدين

بصورة أخص أن يسمحوا لعقلنة الخطاب الديني، مما ينتج في الطرف الآخر ردود أفعال ضد هذه العقلنة، واتهام الداعين إليها بالابتعاد عن خط الدين، لذلك فتح الشيخ محمد الحسين كاشف الغطاء الباب لهذه العقلنة ولكنها محاولة تكاد تتقارب مع جس النبض للواقع، بيد أنها وجدت آذانا صاغية عند الكثير، أدت إلى القبول عند الجيل العلمائي الذي جاءوا بعده. أمثال الشهيد محمد باقر الصدر أو الشيخ محمد جواد مغنيه أو الشيخ محمد مهدي شمس الدين أو السيد محمد حسين فضل الله والسيد محمود الهاشمي وأضرابهم.

وقد شكّل الاتجاه الأصولي والفلسفي والتاريخي أصالة الانطلاق لمنهج الشيخ كاشف الغطاء بحركته الإصلاحية، لذلك فهو لم يبتعد كثيراً عن التراث، ولم ينخرط كثيراً في خطابه في العقلانية بمفهومها البعيد عن النص.

فالخطاب الإسلامي في عصر الشيخ كاشف الغطاء كان ضرورة المرحلة، حيث يقابله الخطاب العلماني باتجاهيه المادي الماركسي، والقومي الضيق. وبقيت الأزمة الحضارية للمنطقة الإسلامية تتأرجح بين هذه الاتجاهات الثلاثة، وربما وصلت بينها إلى حد التناقض والتقاطع، كتلك التي حصلت بين الخطاب الديني والماركسي، وإصدار فتاوى علمائية (بكفر والحاد) التيار الماركسي، مما خلف صراعاً بين الخطابين، أثرً تأثيراً مباشراً في النهوض الحضاري للأمة - إن شئنا أو أبينا-. واستغل الشيخ آل كاشف الغطاء مرجعيته الفكرية والدينية في الخطاب الديني استغلالاً موفقاً. إذ حاول الخطاب العلماني - المتمثل وقتذاك بالاستعمار الغربي - جاهداً أن يبعد الخطاب الديني عن معترك الدولة والمجتمع ويجعله مقتصراً على الفقه الفردي، ويحصره بين أساطين الجوامع.

مستغلاً بعض الآذان الصاغية له، والداعية إلى ذلك داخل دائرة الدين، ولكن المشاركة الفعلية العلمائية في الأحداث السياسية كانت من أقوى وسائل الخطاب الديني السياسي - أن صح التعبير -. ففي عام ١٩١١م، وكانت بوادر الحرب العالمية الأولى تطبل لها أبواق الدعاة، قام الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء، بأول رحلاته إلى مكة ثم إلى الشام وبيروت والقاهرة، فالتقى بالوطنيين في سوريا ولبنان،

أمثال الشيخ احمد طباره والشيخ احمد عارف الزين، وعبد الكريم الخليل وعبد الغني العريسي، وشاركهم مشاعرهم وأيدّ دعواتهم ونشر عدة مقالات في الصحف السورية بتوقيع "نجفي" و"سيّار"[٥٦]. ومن البديهي أن تكون لقاءاته تلك حواراً ونقاشات وتقارب وجهات نظر بين الدين والسياسة ومستقبل الأمة، والرؤى المشتركة في ذلك.

وفي الرحلة ذاتها التي انتهت به إلى القاهرة فقد بقي هناك ثلاثة أشهر، استمع واسمع، وناقش، وحاضر، ونال إعجاب الطلبة والمستمعين[٥٧]، ولم يفته أن يلتقي بغير المسلمين فطاف على نوادي التبشير المسيحي هناك. والتقى بالقائمين عليها[٥٨]. ومن المؤكد انه ناقش وأعطى وجهة نظر الإسلام فيهم وفي نواديهم ليجعل حركته هذه بمثابة القبول أو التقبل للرأي الآخر(غير المسلم)وأظنها كانت الأولى في مثل مدرسة النجف الأشرف أو على الأقل المتميزة والأكثر وضوحاً من غيرها أن كانت هناك محاولات أخرى.

أما رحلته إلى القدس في عام ١٩٣١م، ممثلاً عن الشعب العراقي لا الحكومة العراقية آنذاك وما رافقها من أحداث بإمامته للمشاركين في الصلاة هناك وخطابته فيهم ودعوته إلى الوحدة الإسلامية ومواجهة الأطماع الاستعمارية والوقوف إلى جانب الشعب الفلسطيني، ودعوته إلى نبذ الطائفية والتمسك بثوابت الإسلام[٥٩] ما هي إلاخطاب ديني عملي نقل النظرية الإسلامية إلى الواقع.. ثم جاب المدن الفلسطينية للسبب ذاته فخطب بها ووعظ ودعا إلى الوحدة[٦٠].

وبعد هذا بعام أي في عام ١٩٣٢م رحل إلى إيران وجاب في مدنها داعياً إلى عدم الخروج عن حضيرة الإسلام، والتمسك بقوانينه ونظمه والحذر من الدعوات الزائفة التي غزت بلادهم[٦١].

وفي عام ١٩٥٢، حضر مؤتمر إسلامي موسع عقد في الباكستان ولم يختلف خطابه هناك عن دعواته إلى التمسك بالوحدة الإسلامية ونبذ الفرقة والتشتت واستعرض أحوال المسلمين في العالم الإسلامي كله وما يتعرضون له من ظلم واستبداد[٦٢].

وللشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء مواقف فعاله وادوار بارزه في معترك الأحداث السياسية التي عصفت بالعراق، إبان وبعد الحرب العالمية الأولى، فأدى دوره على أحسن وجه كمقاتل في حركة جهاد الشعب العراقي ضد البريطانيين الغزاة عام ١٩١٥م. ودور آخر لا ينكر في حركة عشائر العراق عام ١٩٣٥م.. وتأييده لحركة مايس عام١٩٤١م، في العراق ودعوته المسلمين إلى نصرة الشعب العراقي في مطالبه واوجب نصرة الحركة.

كما انه شارك الشعب العراقي في انتفاضته عام ١٩٤٨م، وأيّد في موقفه من حركة الإضرابات عام ١٩٥٢ وحرّم محاربة الجيش، وأنهى بفتواه الإضرابات وعادت الحياة دون سفك دماء[٦٣]. ولو انه من قبل كان مؤيداً لرأي أستاذه السيد كاظم الطباطبائي اليزدي في معارضته للدستور(المستبدة)في المعترك السياسي[٦٤]. ولكن أفعاله المتقدمة تؤيد كونه لا يمنع تدخّل علماء الدين في المعترك السياسي ولكنه يفرّق بهذا بين اتجاهين في العمل السياسي.

الاتجاه الأول: سياسة المطامع والأهواء والمصالح الخاصة، وهذا الاتجاه يبنى على الفتن والاضطرابات وحتى إراقة الدماء للوصول إلى السلطة، واستغلال المناصب لظلم الناس. فالشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء يعوذ بالله من الشيطان الغوي الرجيم من سياسة كهذه[٦٥].

والاتجاه الثاني: عملاً سياسياً بعيد عن كل ذلك، ومتسماً بالنزاهة والإخلاص والعمل من أجل إسعاد الأمة، فانه يعتبرها بمثابة الواجب المسؤول عنه أمام الله فعنده ((السياسة مع المطامع داء، ومع الإخلاص نعم الدواء، وفي المقابل فالعمل السياسي لا يقتصر على طرف واحد يفعل ما يشاء دون حساب أو رقيب، لأن هذا يؤدي بالأمة إلى الفساد والانهيار، فليس بالضرورة كل ما يصدر عن هذا الطرف من رأي أو فعل هو صائب ونافع، فلابد من وجود أقطاب أخرى في الساحة تراقب وتصحح وتقوم، تتمتع آرائها بالاحترام، وتكون مصانة ومقدسة ولها حرية التعبير، على أن يكون هدف جميع الأقطاب الوصول إلى الحقيقة والسلامة))[٦٦].

ولهذا فقد اعترض الشيخ آل كاشف الغطاء على الكثير من القرارات ونقد الكثير من المواقف السياسية وشارك وخطب وأوعى واصدر الفتاوى وكتب الرسائل من أجل تصحيح المسيرة السياسية في عصره[٦٧]. ومواقف الشيخ آل كاشف الغطاء في المعترك السياسي - عديدة، يشهد لها القاصي والداني وخاصة في ظروف العراق والبلاد الإسلامية حتى صنفه بعض الباحثين ضمن رواد المدرسة الإصلاحية في العمل السياسي النهضوي من أقران جمال الدين الأفغاني لإعطائه خطوطاً عريضة في ذلك، ولو انه لم يصرح بذلك[٦٨].

وبرحلاته هذه وخطبه ومشاركاته الفعلية نستطيع أن نستشف الموضوعية والتجرد في خطاب الشيخ آل كاشف الغطاء وابتعاده عن الفئوية والمذهبية والانتماءات، فدعا إلى الوسطية، وخاطب العلماء والخواص أكثر من خطابه إلى العوام، وهذا في وقته مشروع حضاري كبير واسع، خاطب السياسيين وأشار إلى ما يدور وما يحاك في دهاليز السياسة، ووضع منهج حركي للعمل السياسي بثلاثة مراحل:

١- الدعوة والإرشاد والإعلام والحلول السلمية.

٢- المقاومة السلمية والسلبية، من إضرابات ومظاهرات.

٣- إذا لم تقع هذه المراحل فالدعوة إلى الجهاد والحرب والثورة.

وخلاصة القول فقد كان يجلُّ لغة الحوار الحر، ويقبل النقد والنقاش بروح علمية متزنة، ولا يفرض رأيه على الآخرين، ويرفض التقاطع والتشنج والمشاجرة، وبعيد عن لغة التكفير أو إقصاء الآخرين، متواضعاً متسامحاً، وذلك ما تطلبته المرحلة التي عاشها، بوعي منه تام لما طبلت له وسائل الدعاية للمحتلين، ودوائرهم الاستعمارية، ومحاولاتهم في استغلال الطائفية لطعن الإسلام والمسلمين من الداخل، لتحقيق مآربهم وبرامجهم الاستعمارية وتطبيق ما يرنون إليه.

ومن برنامجه الإصلاحي الفعلي أن الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء فتح أول مكتبة عامة في النجف الأشرف بعد أن كانت المكتبات فيها مقتصرة على المكتبات الخاصة فقط، جمع فيها آلاف الكتب من مختلف العلوم وقد احتوت على النادر

والمفقود من أنفس المخطوطات، وحاول وضع منهجية جديدة للحوزة، فبنى مدرسة احتوت على غرف بمثابة قسم داخلي لطلبة العلوم الدينية، ووضع لها منهجية أقرب إلى المنهجية الأكاديمية في الجامعات وأداء الامتحانات وقاعات مخصصة للدرس[٦٩].

وفي حضوره المتميز في الحياة الاجتماعية مواقف لم يألفها الناس من علماء الدين إلاّ النزر اليسير. فله في ما كان يسمى بـ"عيد الزهراء عليها السلام" موقف مشهود وفي تشذيب الشعائر الحسينية وما يرافقها من تقاليد وأعراف لا تنتمي إليها، بل ويسيء بعضها إلى تلك الشعائر فللشيخ فتاوى ومواقف جريئة في ذلك.

وله في الغناء رأي وفي المرأة وقضاياها والدفاع عن مكانتها وحقوقها شجاعة ومواقف انتهجها من أصالة الإسلام ومبادئه وقيمه وتشريعاته[٧٠].

وقد اكتفينا هنا بالإشارة والتلميح بدلاً من الإسهاب والتوضيح لئلا يطول بنا المقام.

ثانياً: المحور المعرفي (العلمي): وهو المحور الذي نستشفه أو نقرأه في المؤلفات التي تركها الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء، فالتراث المكتوب خير دليل على منهجية كاتبه في حياته ونتاج حياته المعرفية.

وإذا كان الحديث مقتصراً حول المعاصرة وإشكاليات التجديد في الفكر الإسلامي، فان هناك مدرستان - في الفكر العام والخاص - تتجاذبان الحديث في ذلك[٧١].

المدرسة الأولى: المدرسة التراثية التي تعتمد التراث الإسلامي ومآثره العلماء المتقدمون وكل ما ينطلق في هذا العصر ليس له جذور في ذلك التراث فهو رد أو ابتداع أو رأي دون دليل، وحركة الاجتهاد في هذه المدرسة تدور في دائرة التراث، إذ لا يمكن الخروج عليه وقد تسمح بعض خطوط هذه المدرسة بقراءة نصوص ذلك التراث قراءة عصرية ولكن ضمن مفردات ألفاظ تلك النصوص ومعانيها، وفق نظرة المجاز أو الحقيقة أو إضرابهما.

وفي ظننا أن هذه النظرة لا تتعدى عملية الاجترار لجهود الماضين - وإذا كان الحديث خاص بعصر الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء - وهو في عصر الانتقال من عصر الدولة العثمانية واعتباراتها الإسلامية عند البعض، وبين عصر النهضة

الذي غزا أو بانت بوادره في الواقع الإسلامي.

فان آراء هذه المدرسة تكون أكثر إيغالاً بالنفوس وخاصة العوام - وإذا أضفنا إلى ذلك نسبة الأمية الكبيرة التي كانت تسود المجتمعات الإسلامية آنذاك - وان دعاة هذه المدرسة أكثر تأثيراً من دعاة المعاصرة والتجديد الأمر الذي دعا أكثر دعاة الإصلاح والتجديد أمثال الشيخ آل كاشف الغطاء - أن يكونوا أكثر تحفظاً بطرح آرائهم، أو أقل جرأة.

المدرسة الثانية: هي مدرسة المعاصرة، أو مدرسة الدعاة إلى الإصلاح والتجديد، وهذه المدرسة لم تكن نقيضاً لآراء المدرسة المتقدمة، ولكنها ترى إننا بحاجة إلى قراءة جديدة للنصوص تتماشى مع العصر الذي نعيشه والواقع الذي نعانيه، وإطلاق الحرية للعقل والعقلانية في التجاوب مع الطروحات التي ألقت بجرانها في الفكر الإنساني آنذاك. والوقوف ضد تلك الطروحات ينتج تناقضاً بيناً على الواقع الإسلامي، مما يتطلب حلولاً إسلامية لتلك الإشكاليات. لذلك ارتأت هذه المدرسة أن من واجبها الديني والعلمي والاجتماعي أن لا تدخل في صراع مع تلك الطروحات، ولا تقف مكتوفة الأيدي أيضاً، فلا ثورة على النص، ولا نظرة تاريخية له، إذا كانت تلك النظرة لا تتماشى مع الواقع.

والنظرة بين المدرستين تنطلق من رؤية أصحابها للواقع إذ إنّ ((من يرى واقع الحياة في انحدار واندحار من الطبيعي أن يميل أكثر لمرجعية النص، أما من يراه عكس ذلك فلا أظن أن نزعه تشاؤمية بهذا القدر سوف تحكمه. والإفراط في تبني أحد الاتجاهين، لم يجلب الكثير من النجاحات، فنحن لا نريد الله وأحكامه ألعوبة بيدنا ننطقه بما نشاء والعياذ بالله، كما لا نريد أن نصدّر إسلاما للبشر لا يمكن أن يتكيف مع البشرية، ولو في احد الأزمنة، ويحل مشاكلها التي يعنى بها حقاً، ما دمنا نعتقد بخلود هذا الدين واستمراريته))[٧٢].

لذلك تعددت مناهج التجديد والإصلاح حسب رؤية دعاته، ولا نريد أن نشكك بنوايا الآخرين الذين نقرأ في بعض خطاباتهم انعطافات - بعضها خطير - في قراءة النصوص. أمّا ما يخص الشيخ آل كاشف الغطاء، فان الموضوعية والتجرد ميزة

واضحة في كتاباته وفي أفعاله، ودعوته إلى التقريب بين المذاهب الإسلامية كانت تقض مضجعه، ولعل ما نقل عن الشيخ محمود شلتوت شيخ الأزهر آنذاك أكبر دليل على تلك الميزة، فقد وضع الشيخ محمود شلتوت الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء في مقدمة العلماء الداعين إلى ذلك(٧٣).

وكان يدعو الشيخ آل كاشف الغطاء إلى فتح مدارس أهلية، وأدخل تدريس التربية الإسلامية والقرآن الكريم في مناهج المدارس الحكومية(٧٤)، وإذا استثنينا مؤلفات الشيخ في الفقه والأصول والفقه الاستدلالي وعلم الكلام والتاريخ والأخلاق التي ربت على ثمانين مؤلفاً ورسالة(٧٥)، وما احتوته تلك المؤلفات من تعليقات وبحوث وتحقيقات لا تحيد عن جادة الأصالة من منطلقات الشريعة الغراء في النص القرآني ومرويات السنة المشرفة وأقوال أئمة أهل البيت الهداة عليهم السلام أو آراء الفقهاء الإعلام الذين سبقوه، ومصادر الاستنباط المعتمدة الأخرى والتي شكلت كلها منطق الأصالة في مؤلفات الشيخ آل كاشف الغطاء، فإذا استثنينا كل تلك الجهود، فاننا نصب جهد بحثنا هذا في منهجه الاصطلاحي في مؤلفاته المتميزة في عصره، ولعل أبرزها كتابه (تحرير المجلة).

والذي أصدره قريباً من لغة أهل القانون، واستدراكاً على(مجلة الأحكام العدلية) التي أصدرتها الدولة العثمانية بأربعة أجزاء في عام ١٢٩٣هـ - ١٨٧٦م، احتوت على قانون العقوبات، وقانون الإجراءات المدنية والأراضي وغيرها، ولكنها كانت بمجملها خليط من تشريعات المذهب الحنفي - الذي كانت الدولة العثمانية تتعبد به - ومن القوانين الوضعية والأعراف، مما حدا ببعض الباحثين أن يستدرك على تلك المجلة التي مثلت في حقيقة أمرها انعطافة تأريخية في حركة التشريع القانوني للدولة العثمانية، ومن تلك الاستدراكات - على سبيل المثال لا الحصر - ألفّ الشيخ محمد قدوري باشا(ت١٨٨٨م)(٧٦)، كتابه (الأحكام الشرعية في الأصول الشرعية)، والذي انسجم مع آراء المذهب الحنفي. واستدرك عليها الشيخ محمد محمد عامر من قواعد المذهب المالكي القانونية في كتابة(ملخص الأحكام الشرعية على المعتمد من مذهب مالك).

وأعقبهم المستشرق الإيطالي(سانتيلانا ت١٩٣١) في مجلة (الالتزامات والعقود التونسية) عام ١٩٠٦م، والذي صاغ فيها المذهب المالكي بشكل مواد قانونية[٧٧]، وللمجلة عدد من الشروح والاستدراكات[٧٨]. ومنها شرح الدكتور عبد الرزاق احمد السنهوري (ت١٩٧١م)[٧٩].

مما حدا بالشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء أن يشارك ويعرض آراء وفقه مدرسة أهل البيت عليهم السلام في كل تلك المواد القانونية، ويعد كتابه(تحرير المجلة) بحق نقلة نوعية متميزة في الكتابة والتأليف في الحوزات العلمية لمدرسة أهل البيت عليهم السلام.

فأضاف إلى قواعد مجلة الأحكام العدلية ثلاث وعشرين قاعدة من مبتكراته، بعد أن انتقد بعض منهجية المجلة، وأشار إلى موارد النقص فيها[٨٠].

وأضاف عليها موضوع (الأحكام الشخصية)، الذي أهملته مجلة الأحكام العدلية تاركاً (كتاب الإرث) ليترك العودة بالتطبيق إلى انتماءات الناس وفقهاء مذاهبهم[٨١]، ((وإن كان الهدف من تأليف هذا الكتاب - [تحرير المجلة] - استظهار فقه أهل البيت عليهم السلام نسبة لفقه المدارس الإسلامية الأخرى، ولكنه يمثل نقلة نوعية في الفقه المقارن أو التطبيقي المنسجم مع وقائع الأحداث في العصر الحديث، وما يحتاجه الإنسان على مستوى الفرد والمجتمع والدولة في الفقه الاجتماعي والسياسي المعاصر))[٨٢].

ولذلك فان الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء قد سد بعض الفراغ التشريعي القانوني، ووضع لفقهاء القانون والقضاء، نصوصاً شرعية مقننة، تقارب في محتواها المواد القانونية ولغة القانون، وتتماشى - بعض الشيء - مع لغة العصر ويستطيع القضاة أن يستوفون الغرض الذي توخاه صاحب الشريعة العظيم ولكن هذا - مع الأسف - لم يحدث وأغلق الباب على هذا الجهد[٨٣]. ووضع مقارنة موفقه بين التشريعات الإسلامية والقوانين الوضعية، ولعل كتابه (التوضيح في بيان ما هو الإنجيل ومن هو المسيح)[٨٤] خطاب ديني علمي معرفي مع الأديان الأخرى وضح فيه أوجه التقارب والإلتقاء وأوجه الإختلاف والتباين.

ولو أن الشيخ محمد جواد البلاغي(ت١٩٢٤م) قد سبقه إلى الكتابة في الموضوع في كتابه (الهدى إلى دين المصطفى) و(الرحلة المدرسية)، ولكن الشيخ آل كاشف

الغطاء كان أكثر توسعة ونقداً وتحليلاً واستنتاجاً، وقد بحث الأناجيل الأربعة في مضمونها، وحقائق ما طرحته فيها، والأحداث التاريخية التي تناولتها. وطرح حقيقة ما يعتقده وما يعبده المستعمرون الذين يدّعون إنهم يدينون بدين سماوي وإنهم أهل النهضة والحضارة والتقدم ليوضح زيف ما يعتقدون وافتراءات ما يحرفون في العقائد والأديان، كما وبرأ المسيح والأنبياء من التهم التي وصموهم بها، ونزههم عن الموبقات التي الصقوها بهم نتيجة تأثر المسيحيين باليهود، وتداخل الإنجيل مع مرويات التوراة المحرفة عمداً، ومع صغر حجم الكتاب بعدد أوراقه، ولكنه محاولة موفقة أصيلة، مبتكرة من لدن الشيخ آل كاشف الغطاء انتهج فيها خطاباً يقف أمام المبشرين الدعاة الذين جابوا البلاد واستمالوا العباد في عصره.

أما في كتابه (المراجعات الريحانية)[٨٥]، الذي كتبه من مناظراته مع أمين الريحاني(ت١٩٤٠هـ)[٨٦]، فقد أبدع فيه في لغة الحوار والمناظرة العلمية مبتعداً عن لغة التهجم والاستهانة بالطرف الآخر، عارضاً آرائه ونقده، بحجج وأدلة وبراهين علمية تنبئ باطلاع واسع وافق لا يجارى، معتمداً على منطق الحوار الحر الكريم، مع من يختلف معه في الدين أو المذهب وقد اعتبر النقد والرد والمطالعة والمراجعة من اكبر أبواب العلم والمعرفة والبحث عن الحقيقة، وعدّ تعدد الآراء واختلاف الأفكار هو الطريق للبحث عن الحقيقة والتفريق بينها وبين الخيال والوهم، ويوافق من يرى بان الشك طريق للوصول إلى الحقيقة، ولا يتزمت لرأيه أو يتعصب له بل ويترك الباب مفتوحاً لقبول النقد ويعتذر من المحاوَرين (بفتح الواو)بأبدع الأساليب، فيقول: ((فعفواً يا كرام - فلست بأول من يسعى لخير فاخفق أورام سداد فاخطأ، والجهل أسبق غرائزنا، والنقص الصق صفاتنا))[٨٧].

وهذا هو منطق الأصالة في الفكر الإسلامي فلم يبتعد عنه الشيخ ووفق منهج علمي للحوار قلّ نظيره.

وقد يقرأ البعض في مؤلفات الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء - أحياناً - الفئوية أو الميل إلى انتماءه المذهبي، كما هو واضح في كتابه (عقائد الإمامية) أو في(تحرير المجلة)، وهذا أمر غير خارجٍ عن المألوف، ونجد له في ذلك العذر إذا عرفنا

الغاية في ذلك التأليف، لان الأول تخصص في عرض عقائد هذه الطائفة بصورتها الناصعة الواضحة أمام الرافضين لها أو الطاعنين بها لأنها لم تصل إليهم بحقيقتها، أو قد تصل إليهم مشوهة أو معتمة عندما يقرأوها في تصرفات العوام.

وبالنتيجة النهائية فهي تصب في العقائد الإسلامية للمذاهب الأخرى ولم تبتعد عنها كثيراً، وقراءتها تدخل في باب التقارب أكثر منها في باب الاختلاف.

أما في (تحرير المجلة) فما هي إلا استدراكات لما فات اللجنة المشرفة والمؤلفة (لمجلة الأحكام العدلية) التي نهجت هي نفسها طريق تهميش وإقصاء الفكر الإسلامي للإمامية وآرائهم وأحكامهم والتي تملأ بدورها فراغات واسعة كانت قد افتقدتها مجلة (الأحكام العدلية)، فعرضها الشيخ كاشف الغطاء للاستدلال بها.

وفي دخول الشيخ معترك الكتابة والتأليف منهج جديد لرجال الدين والفقه يدلل على التجديد والمعاصرة، فقد كتب الشعر وأبدع في كل ضروبه وألوانه حتى قيل أن له أكثر من سبعة آلاف بيت من الشعر[٨٨]. وكتب في الأدب وناقش مصادره الأصيلة لينقلها إلى المعاصرة والتجديد[٨٩]. فله (المغني عن الأغاني) وتعليقة على كتاب (الوساطة بين المتنبي وخصومه) (للقاضي الجرجاني ت٤٨٢هـ) وتعليقة على ديوان السيد جعفر الحلي (ت١٣١٥هـ) الموسوم بـ(سحر بابل وسجع البلابل) وتعليقة على ديوان السيد محمد سعيد الحبوبي (ت١٣٣٣هـ)وغيرها.

ومن عصرنة فتاويه في الفقه فقد كان جريئاً أكثر من غيره، غير هياب للعامة ولا غيرهم، فقد أفتى بصحة عقد الزواج الدائم بالكتابية، في حين اقتصر أكثر علماء الإمامية على العقد المنقطع دون الدائم ((وأباح الغناء الرفيع لا الرخيص المجرد من الهوس والميوعة المخجلة، باعتباره فناً له قيمته وتأثيراته في تربية النفس والسمو بها، لان دور الفنان المغني دور مهم في أمته، قال: الغناء حوار رافقته آلات الطرب الموسيقية للسمو والرفعة، وما لم يستخف الطرب السامع إلى حد يخرج معه عن الكمال فهو إذ ذاك غير مشروع))[٩٠]. وألف في التأريخ وأحداثه، ولم يكلّ يوماً حتى قبل سويعات من رحيله إلى الرفيق الأعلى، فالتقت تلك الروح الطاهرة، بالنفس الأبية التي حملها جسد متعب وقور وآخر أقواله في تلك السويعات:

"إنّ هـــذا الوجـــود بحـــر ولكـــن أيـــن مـــن في الوجـــود ليســـبر غـــوره؟

ولهـــذي الأكـــوان لـــبٌ ولكـــن مـــا عرفنـــا حـــتى لحـــاه وقشـــره

ولهـــذي الحيـــاة معـــنى ولكـــن علنـــا بالممـــات نعـــرف ســـرّه"

وقد رحل في صبيحة ذلك اليوم من شهر ذي القعدة (١٣٧٣هـ -١٩٥٤م). باحثاً عن سر ذلك الوجود. مستصحباً لعدته. رحمه الله تعالى ووفّاه أجر العالمين.

هوامش البحث

(١) سورة الزخرف: ٢٢

(٢) محسن كديور، العقل والدين بين المحدّث والحكيم:١٥٢، بحث منشور في(نصوص معاصرة)"مجلة" العدد(٧)، صيف ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م، نقلا عن المجلسي، رسالة الاعتقاد:١٧.

(٣) حسن الكعبي، مؤثرات فكرية في اشتغالات أبي زيد:٢٣، بحث منشور في(المنهج)،"مجلة" العدد(١٥)، السنة الرابعة، ١٤٣٢هـ.

(٤) علي المؤمن، الإسلام والتجديد، (رؤى في الفكر الإسلامي المعاصر):٢٧.

(٥) علي المؤمن، الإسلام والتجديد:١٨٠.

(٦) سورة الكافرون:١-٥.

(٧) سورة الأنفال:٦٠.

(٨) سورة الإسراء:٢٩.

(٩) سورة الرعد:٢٠.

(١٠) علي المؤمن، الإسلام والتجديد:٢٧.

(١١) من مقال للدكتور محمد احمد خلف الله في صفحة (الحوار القومي) في جريدة الأهرام القاهرية بتاريخ: ١٩٨٧/٩/١٦، نقله عنه، فهمي هويدي في كتابه، المفترون، ص١٨٢.

(١٢) قال تعالى: ﴿الم * ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ * الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ﴾ سورة البقرة:١-٣.

(١٣) عبد المجيد الشرقي: الإسلام بين الرسالة والتاريخ: ٤٥، نقلاً عن : بحث منشور في مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت، العدد :٦٥، ص٢٤.

(١٤) عبد الرزاق هوملس، القراءة الجديدة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير: ١٧١، والرأي لأركون.

(١٥) ينظر: د. حسن حنفي، التراث والتجديد:٦٧. كذلك: محمد عمارة: الإسلام بين التزوير والتنوير:١٩٦.
كذلك: جورج طرابشي: المثقفون العرب والتراث: ٢١٢،.
(١٦) ينظر: محمد آركون: القران من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني: ٦٩، وما بعدها.
(١٧) محمد اركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية:١١٤.
(١٨) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني:٣٩.
(١٩) علي حرب، نقد النص:١٥٥.
(٢٠) تنسب كل تلك الآراء إلى د. عبد الله العروي، احمد إدريس الطعان، مآل الإسلام في القراءات العلمانية: ٣٩.
(٢١) محمد تقي المدرسي: من هدى القرآن: ٦٩/١.
(٢٢) حس حنفي، التراث والتجديد:٦٩.
(٢٣) سلامه موسى، اليوم والغد: ١٨٩.
(٢٤) ينظر: جمال الدين الأفغاني، العروة الوثقى والثورة التحررية الكبرى.
(٢٥) ينظر: محمد عبده، الإسلام بين العلم والمدنية.
(٢٦) ينظر: محمد فريد وجدي، الإسلام في عصر العلم. ينظر: كذلك أنور الجندي، محمد فريد وجدي رائد التوفيق بين العلم والدين.
(٢٧) ينظر: شكيب أرسلان، لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم: ٦٤، وما بعدها.
(٢٨) المصدر نفسه:٧٣ وما بعدها.
(٢٩) ينظر: عباس محمود العقاد، التفكير فريضة إسلامية.
(٣٠) ينظر: أمين الخولي، المجددون في الإسلام، كذلك، أمين الخولي، مناهج التجديد.
(٣١) طه حسين، من بعيد:٤٦.
(٣٢) محمد حسين فضل الله، للندوة:٣٨٠/١٢.
(٣٣) علي حسين فرج، قصة الشجرة وأسئلة السيد فضل الله:٢٧، بحث منشور في(المنهج)"مجلة" العدد(١٧)، السنة الخامسة، ١٤٣٣هـ.
(٣٤) سورة الرعد:١١.
(٣٥) ينظر: عبد الكريم سروش، الدين العلماني.
(٣٦) طه جابر العلواني، إصلاح (الفكر بين القدرات والعقبات):١٢.
(٣٧) محمد هاشم البطاط، الخطاب الإسلامي (إمكانية النقد وتعارضات الإحياء والإماتة):٢٩-٣٠، بحث منشور في مجلة (المنهج)، العدد١٦، السنة الرابعة: ١٤٣٣هـ.
(٣٨) قال تعالى: ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي﴾ سورة يوسف:٥٣.

(٣٩) رضوان زيادة وكيفن جيه اوتول، صراع القيم بين الإسلام والغرب:٤٢.
(٤٠) ارنست غلنر، ما بعد الحداثة والعقل والدين، نقلاً عن المصدر السابق (صراع القيم):٧١.
(٤١) علي المؤمن، الإسلام والتجديد:٢٣.
(٤٢) مجموعة من المفكرين، الفكر الديني وتحديات الحداثة:١٩٢.
(٤٣) محمد عمارة، أزمة الفكر الإسلامي المعاصر:٧١-٧٢، دار الشرق الأوسط للنشر، القاهرة، ١٩٩٠م.
(٤٤) للتوسعة في ذلك ينظر: محمد عمارة: أزمة الفكر الإسلامي المعاصر: ٧٨، وما بعدها.
(٤٥) محمد عبده: الأعمال الكاملة: ١٥١/٣، وينظر أيضاً: المصدر نفسه:٢٧٩/٣-٢٨١، وكذلك: المصدر نفسه: ٤١٤/٤.
(٤٦) طه جابر العلواني، إصلاح الفكر:٧.
(٤٧) ينظر: المصدر نفسه:٥٣ وما بعدها.١١٧.
(٤٨) سورة المائدة، الآية:٥٠.
(٤٩) مهدي مهريزي:الاجتهاد الإسلامي وثغرات الممارسة(قراءة في آفات الاجتهاد واشكالياته المعاصرة):٧٠.
(٥٠) الحر العاملي، (محمد بن الحسن)، وسائل الشيعة:٤٠/١٨، الحديث رقم(٥١). وقريب منه الحديث رقم(٥٠).
(٥١) غلام حسين ابراهيمي دنياني، العرفان والتجربة الدينية،(قراءة عقلانية نقدية):٢٠٧.
(٥٢) عبد الكريم آل نجف،من أعلام الفكر والقيادة والمرجعية:١٨/٣.
(٥٣) مثل الشيخ مهدي الخالصي(١٣٤٣هـ - ١٩٢٥م)، والشيخ محمد حسين النائيني(١٣٥٥هـ/١٩٣٦م)، والسيد أبو الحسن الأصفهاني(١٣٦٥هـ - ١٩٤٥م)، وغيرهم.
(٥٤) ينظر في كل ما تقدم: الزركلي:الأعلام :٣/٦؛ محمد علي القاضي،مقدمة كتاب جنة المأوى؛ جعفر الخليلي: موسوعة العتبات المقدسة:١٨١/١؛ علي الوردي: لمحات اجتماعية من تاريخ العراق،ج٤؛ كوركيس عواد:معجم المؤلفين العراقيين: ١٤٤/٣؛ محمد هادي الأميني: معجم رجال الفكر والأدب:٢٦٥؛ جعفر محبوبة:ماضي النجف وحاضرها:١٨٢، وغيرها.
(٥٥) م.ن:١١٥/٢.
(٥٦) ينظر: محمد الحسين آل كاشف الغطاء، محاورة الإمام المصلح مع السفيرين البريطاني والأمريكي في بغداد:٣٩.
(٥٧) ينظر: محمد حسين آل كاشف الغطاء، في السياسة والحكمة:١٤.
(٥٨) ينظر: محمد حسين آل كاشف الغطاء، جنة المأوى:٤٣.
(٥٩) ينظر: محمد الحسين آل كاشف الغطاء، في السياسة والحكمة:١٤.

(٦٠) ينظر: محمد جعفر محبوبة، ماضي النجف وحاضرها:١٨٦/٣، وما بعدها.
(٦١) ينظر: محمد الحسين آل كاشف الغطاء، جنة المأوى:٤٨، وما بعدها.
(٦٢) ينظر: محمد الحسين آل كاشف الغطاء، في السياسة والحكمة:١٦.
(٦٣) ينظر: حيدر نزار عطية السيد سلمان، الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء ودوره الوطني والقومي:٧٩، وما بعدها.
(٦٤) ينظر: المصدر نفسه:٦٨، وما بعدها.
(٦٥) ينظر: محمد الحسين آل كاشف الغطاء، المثل العليا في الإسلام لا في بحمدون:١٠٦.
(٦٦) محمد حسين آل كاشف الغطاء، مجموعة الخطب:٥٨.نقلاً عن:حيدر نزار، الشيخ محمد حسين آل كاشف الغطاء ودوره الوطني:١٩٠.
(٦٧) للتوسعة ينظر: حيدر نزار، الشيخ محمد حسين آل كاشف الغطاء ودوره الوطني:١٩١، وما بعدها.
(٦٨) ينظر: ظاهر جبار عبيد، الإمام كاشف الغطاء ووعي الواقع الإسلامي (قراءة في النظرية الحركية):١٣٩.
(٦٩) ينظر: جعفر الخليلي، موسوعة العتبات المقدسة:٢٤٤/٢، وما بعداها.
كذلك ينظر: جعفر باقر محبوبة، ماضي النجف وحاضرها:١٨٢، وما بعدها.
(٧٠) ينظر: حسن علي عبد الله السماك، الشيخ محمد حسين آل كاشف الغطاء، السيرة الذاتية والتوجهات الإصلاحية: ١٢٧، وما بعدها.
(٧١) ينظر:حيدر حب الله، الفقه الإسلامي المعاصر واشكاليات التجديد:٥، وما بعدها.
(٧٢) حيدر حب الله، الفقه الإسلامي المعاصر وإشكاليات التجديد:٩.
(٧٣) ينظر: عبد الكريم أزار، الوحدة الإسلامية:
(٧٤) ينظر: قضية فلسطين الكبرى في خطب الإمام الراحل:١٢٩، وما بعدها.ينظر: كذلك:٥١، وما بعدها.
(٧٥) ينظر: مقدمة كتابه، أصل الشيعة وأصولها مقارنة مع المذاهب الأربعة: ٤، وما بعدها.
(٧٦) ينظر: الزركلي، خير الدين، الأعلام: ١٠/٧.
(٧٧) ينظر: محمد الساعدي، مقدمة التحقيق لكتاب(تحرير المجلة): ٢١/١-٢٢.
(٧٨) ينظر: المصدر نفسه:٣٣/١، وما بعدها.
(٧٩) ينظر: منير القاضي، شرح المجلة العدلية، المقدمة،وينظر في ترجمته: الزركلي، الأعلام:٣٥٠/٣.
(٨٠) ينظر: محمد الساعدي، مقدمة التحقيق لكتاب(تحرير المجلة)::٣٠/١-٤٠.
(٨١) ينظر: محمد الحسين آل كاشف الغطاء، تحرير المجلة، الجزء الخامس منها.
(٨٢) ظاهر جبار عبيد، الإمام كاشف الغطاء ووعي الواقع الإسلامي:١٤٣.

(٨٣) ينظر: محمد الساعدي، مقدمة التحقيق لتحرير المجلة:١-٤٣،
ينظر: كذلك، بحثنا، الخطاب الديني عند الشيخ آل كاشف الغطاء:٢٩٥، وما بعدها.
(٨٤) ينظر: محمد الحسين آل كاشف الغطاء، التوضيح في بيان ما هو الإنجيل ومن هو المسيح.
(٨٥) ينظر: محمد الحسين آل كاشف الغطاء، المراجعات الريحانية.
(٨٦) ينظر في ترجمته: كحالة (عمر رضا)معجم المؤلفين: ١٠/٣.
(٨٧) محمد الحسين آل كاشف الغطاء، المراجعات الريحانية: ٨٢/١.
(٨٨) جمعها في ديوان: (الحَسَن من شعر الحسين). ينظر: محمد الساعدي، مقدمة تحقيق (تحرير المجلة): ٨٢/١.
(٨٩) له مؤلفات في الأدب والنقد الأدبي متعددة في القديم والحديث لعل بعض الباحثين في هذا المؤتمر سيتناولها بإسهاب.
(٩٠) منير بكر التكريتي: محمد حسين آل كاشف الغطاء: ٣١٣، بحث منشور في مجلة (أفاق نجفية)، العدد٢، لسنة (١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م)، انظر كذلك: علي الخاقاني: شعراء الغري: ١١٧/٨.

مصادر البحث ومراجعه

❖ القرآن الكريم.

أ ـ الكتب:

١- أرنست غلنر، ما بعد الحداثة والعقل والدين، دار المدى، دمشق، ٢٠٠٣م.
٢- آل كاشف الغطاء(الشيخ محمد الحسين)، أصل الشيعة وأصولها مقارنة مع المذاهب الأربعة، ط١٤، النجف الأشرف (من دون مطبعة ولا تاريخ طبع).
٣- آل كاشف الغطاء(الشيخ محمد الحسين)، التوضيح في بيان ما هو الانجيل ومن هو المسيح، الناشر:مرتضى السيد محمد الرضوي، مطبوعات: مكتبة النجاح، طهران، (بدون تاريخ)
٤- آل كاشف الغطاء(الشيخ محمد الحسين)، المثل العليا في الإسلام لا في بحمدون، ط٣، المطبعة الحيدرية، النجف١٩٥٤م.
٥- آل كاشف الغطاء(الشيخ محمد الحسين)، المراجعات الريحانية، تحقيق محمد عبد الحكيم الصافي، طبع إيران ١٤٢٧هـ.

٦- آل كاشف الغطاء(الشيخ محمد الحسين)، تحرير المجلة، تحقيق:محمد الساعدي، ط١، مطبعة سرور، إيران ١٤٢٢هـ.
٧- آل كاشف الغطاء(الشيخ محمد الحسين)، جنة المأوى، جمع وتعليق محمد علي القاضي، ط١، مطبعة شركة جاب، تبريز ١٣٨٥هـ.
٨- آل كاشف الغطاء(الشيخ محمد الحسين)، في السياسة والحكمة، جمع وتعليق: عبد الحليم كاشف الغطاء، دار البلاغ، بيروت ١٩٨٨م.
٩- آل كاشف الغطاء(الشيخ محمد الحسين)، قضية فلسطين الكبرى في خطب الإمام الراحل، مطبعة النعمان، النجف ١٩٦٩م.
١٠- آل كاشف الغطاء(الشيخ محمد الحسين)، محاورة الإمام المصلح مع السفيرين البريطاني والأمريكي في بغداد، ط٢، المطبعة التجارية، بوينس آيرس١٩٥٥م.
١١- آل نجف:(عبد الكريم)، من أعلام الفكر والقيادة والمرجعية، مطبعة البينة، بغداد ٢٠٠٨م.
١٢- أمين الخولي، المجددون في الإسلام، الهيأة المصرية العامة للكتاب، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.
١٣- أمين الخولي، مناهج التجديد، الهيأة المصرية العامة للكتاب، ١٤١٥ هـ\١٩٩٥م.
١٤- الأميني(محمد هادي): معجم رجال الفكر والأدب في النجف خلال الآلف عام مطبعة الآداب، النجف الأشرف(بدون تاريخ).
١٥- أنور الجندي، محمد فريد وجدي، رائد التوفيق بين العلم والدين، الهيأة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م.
١٦- جمال الدين الأفغاني، العروة الوثقى والثورة التحررية الكبرى، ط٢، دار العرب للبستاني، القاهرة، ١٣٦٨هـ/١٩٥٨م.
١٧- جورج طرابيشي، المثقفون العرب والتراث(التحليل النفسي لعصاب جماعي)، ط١، رياض الريس، لندن، ١٩٩١م.
١٨- حسن حنفي، التراث والتجديد، القاهرة، ١٩٨٠م.
١٩- حيدر نزار السيد سلمان: الشيخ محمد حسين آل كاشف الغطاء ودوره الوطني والقومي، ط١، الناشر معهد العلمين للدراسات العليا، النجف، (٢٠٠٧م - ١٤٢٨هـ).
٢٠- الخاقاني(علي): شعراء الغري، المطبعة الحيدرية، النجف ١٩٥٦م.
٢١- الخليلي(جعفر): موسوعة العتبات المقدسة، ط١، دار التعاون، بغداد(د.ت).
٢٢- رضوان زيادة، وكيفن جيه اوتول، صراع القيم بين الإسلام والغرب ' دار الفكر،دمشق ٢٠١٠ م.
٢٣- الزركلي (خير الدين): الأعلام- دار العلم للملايين، بيروت ١٩٩٧ م.
٢٤- سلامة موسى، اليوم والغد، ط١، دار المستقبل، الفجالة، ١٣٤٥هـ/١٩٢٦م.

٢٥- شكيب أرسلان، لماذا تأخر المسلمون ؟ولماذا تقدم غيرهم؟ المكتب السلفي، القاهرة، ١٤٠١هـ/١٩٨١م.
٢٦- طه جابر العلواني، إصلاح الفكر بين القدرات والعقبات، ط٢، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.
٢٧- طه حسين، من بعيد. دار
٢٨- عباس محمود العقاد، التفكير فريضة إسلامية، الهيأة المصرية العامة للكتاب، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.
٢٩- عبد الرزاق هوملس، القراءة الجديدة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير.
٣٠- عبد الكريم آزار : الوحدة الإسلامية، ط١،دار الأعلمي للمطبوعات، بيروت ١٩٧٥م.
٣١- عبد الكريم سروش، الدين العلماني، ترجمة احمد القبانجي، منشورات ثقافة إسلامية معاصرة.
٣٢- علي المؤمن، الإسلام والتجديد، رؤى في الفكر الإسلامي المعاصر، ط١، دار الروضة، بيروت، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.
٣٣- علي حرب، نقد النص، دار المحجة، بيروت، ٢٠٠١م
٣٤- فهمي هويدي، المفترون، دار الفكر، بيروت ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م
٣٥- القاضي(منير):شرح المجلة العدلية، مطبعة العاني، بغداد ١٩٤٩م.
٣٦- كحاله:(عمر رضا)، معجم المؤلفين، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤١٤هـ.
٣٧- كوركيس عواد،: معجم المؤلفين العراقيين(بدون تفصيلات طبع).
٣٨- مجموعة من المفكرين، الفكر الديني وتحديات الحداثة، ترجمة احمد القبانجي، دار الفكر الجديد، النجف الأشرف، ٢٠٠٧م.
٣٩- محبوبة (محمد جعفر باقر)، ماضي النجف وحاضرها، ط١، المطبعة العلمية، النجف ١٩٥٥م.
٤٠- محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، ط٢، مركز الإنماء القومي والمركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٦م.
٤١- محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة وتعليق هاشم صالح، ط٢، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٥م.
٤٢- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟ ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت.
٤٣- محمد تقي المدرسي، من هدى القرآن، ط٢، دار القارئ، (١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م).
٤٤- محمد حسين فضل الله، الندوة، دار الملاك، بيروت، ٢٠٠٤م.
٤٥- محمد عبده، الإسلام بين العلم والمدينة، دار سينا، القاهرة، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

٤٦- محمد عبده، الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق، د. محمد عمارة، بيروت، ١٩٧٢م.
٤٧- محمد عمارة، أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، دار الشرق الأوسط للنشر، القاهرة، ١٩٩٠م.
٤٨- محمد عمارة، الإسلام بين التنوير والتزوير، ط٢، دار الشروق، القاهرة، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.
٤٩- محمد فريد وجدي، الإسلام دين الهداية والصلاح، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م.
٥٠- محمد فريد وجدي، الإسلام في عصر العلم، مكتبة مصر، القاهرة، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م.
٥١- الوردي : (الدكتور علي)، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، مطبعة الشعب، بغداد: ١٩٧٢، ١٩٧٤.

ب ـ البحوث والدراسات:

١- احمد إدريس الطعان، مآل الإسلام في القراءات العلمانية، بحث منشور في(الشريعة والدراسات الإسلامية)،"مجلة"، جامعة الكويت، العدد(٦٥)، السنة (٢١)، جمادى الأولى، ١٤٢٧هـ/ يوليو٢٠٠٦م.
٢- حسن الكعبي، مؤثرات فكرية في اشتغالات (أبو زيد)، بحث منشور في(المنهج)"مجلة" العدد(١٥)، السنة الرابعة، ١٤٣٢هـ.
٣- حيدر حب الله،الفقه الإسلامي المعاصر وإشكاليات التجديد، مجلة (الاجتهاد والتجديد)، العدد٢، (ربيع ٢٠٠٦م ـ ١٤٢٦هـ).
٤- الخفاجي: (د.محمود شاكر عبود)،الخطاب الديني عند الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء، مجلة (الكلية الإسلامية الجامعة)، النجف الأشرف، العدد٩، السنة الثالثة، (١٤٣٠هـ-٢٠٠٩ م).
٥- دنياني: (غلام حسين إبراهيمي)، العرفان والتجربة الدينية(قراءة عقلانية نقدية)، ترجمة:عبد الهادي الموسوي، مجلة (نصوص معاصرة)، العدد٦، السنة الثانية، (١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م).
٦- السماك: (د.حسن علي عبد الله)، الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء، السيرة الذاتية والتوجهات الإصلاحية، (مجلة الكلية الإسلامية الجامعة، النجف الأشرف)، العدد٩، السنة الثالثة، (١٤٣٠هـ ـ٢٠٠٩م).
٧- ظاهر جبار عبيد: الإمام كاشف الغطاء ووعي الواقع الإسلامي (قراءة في النظرية الحركية)، مجلة(رسالة الثقلين)، العدد٥٠، السنة الثالثة عشر، (محرم، ربيع الأول١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م).
٨- عبد المجيد الشرقي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، بحث منشور في (الشريعة والدراسات الإسلامية)،"مجلة"، جامعة الكويت، العدد(٦٥).

٩- علي حسين فرج، قصة الشجرة وأسئلة السيد فضل الله، بحث منشور(المنهج)،"مجلة" السنة الخامسة، العدد(١٧)، ١٤٣٣هـ.
١٠- محسن كديور، العقل والدين بين المحدّث والحكيم، بحث منشور في(نصوص معاصرة)"مجلة" العدد(٧)، صيف ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.
١١- محمد هاشم البطاط، الخطاب الإسلامي، إمكانية النقد وتعارضات الإحياء والإماتة، بحث منشور في(المنهج)،"مجلة" العدد(١٦)، السنة الرابعة، ١٤٣٣هـ.
١٢- مهريزي: (الشيخ مهدي)، الاجتهاد الإسلامي وثغرات الممارسة (قراءة في آفات الاجتهاد وإشكاليات المعاصرة)، ترجمة (مشتاق الحلو)، مجلة الاجتهاد والتجديد، العدد٦، (ربيع ٢٠٠٧م - ١٤٢٨هـ).