

تجديد التفكير الديني وتحديات الراهن (دراسة إبستمولوجية)

"Renewal of Religious Thinking and Contemporary Challenges (An Epistemological Study)"

محمودي عمر، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، الجزائر

omar.mahmoudi@ummtto.dz

ملخص المقال:

تسعى هذه الدراسة إلى تحليل إشكالية تجديد التفكير الديني، والمآلات التي يمكن أن ينتهي إليها هذا المشروع من خلال إثارة أسئلة حقيقية تخص الرؤية والمنهج، وماهية المرجعية الفلسفية والمعرفية المؤطرة لعمليات اشتغال العقل، كما تعرض الدراسة مختلف المشاريع المنهجية التي نادت بإعادة تجديد التفكير الديني، وتقوم بفحصها وتقييمها بهدف الوصول إلى جملة التوجيهات التي يجب مراعاتها للرفع من منسوب الوعي أثناء التعااطي مع مختلف المخاطر المحدقة بالخطاب الديني عامة.

كلمات مفتاحية: التجديد، التفكير الديني، المنهج، الحداثة.

Abstract:

This study seeks to analyze the issue of renewing religious thinking and the potential outcomes of this project by raising genuine questions about vision and methodology, as well as the nature of the philosophical and epistemological framework guiding the mind's processes. The study also presents and examines various methodological projects that have called for the renewal of religious thinking, assessing them with the goal of reaching a set of guidelines that should be considered to raise awareness when dealing with the various risks facing religious discourse in general.

Keywords: Renewal, religious thinking, methodology, modernity

مقدمة:

بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على أشرف المرسلين محمد الأمين، وعلى آله وصحابه أجمعين، ومن تبعهم

بإحسان إلى يوم الدين أما بعد:

تعد قضية تجديد التفكير الديني واحدة من أبرز القضايا التي شغلت الفكر الإسلامي في العصر الحديث، خاصة مع ما عاشه العقل الإسلامي من أزمات وجودية ومنهجية أرخت عليه قيودا من التقليد والجمود لقرون عديدة، وكان تأثير ذلك بالغا جدا علما الأمة الإسلامية -سواء من حيث الأفراد أو المجتمعات- حيث فقدت بريقها وتأثيرها على المستوى العالمي، وصارت تابعة بعدما كانت متبوعة.

ومن هنا ارتأينا من خلال بحثنا هذا الموسوم بـ: "تجديد التفكير الديني وتحديات الراهن (دراسة ايستيمولوجية)"، أن نسلط الضوء على قضية محورية ألا وهي العوائق الايستيمولوجية التي قيدت عملية تجديد التفكير الديني، وأهم المشاريع المطروحة لتجديد التفكير الديني في الساحة الفكرية الإسلامية المعاصرة؛ تحدثنا فيها من ناحية ايستيمولوجية عن المحددات المنهجية لهذه المشاريع وتأثيرها على العقل المسلم.

وتبرز أهمية البحث في كونه يقدم قراءة جادة لأهم الإشكالات التي عطلت عملية تجديد التفكير الديني، ونظرة فاحصة أمام المحاولات المعاصرة لإعادة بعث عملية تجديد التفكير الديني.

وللإجابة عن الإشكالية المطروحة للدراسة، تناولنا البحث من خلال ثلاثة مطالب:

- المطلب الأول الخلفية الشرعية لعملية التجديد؛ تحدثنا فيه عن المحددات الشرعية التي هندست لعملية تجديد التفكير الديني.
- المطلب الثاني تجديد التفكير الديني قراءة تاريخية؛ تحدثنا فيه عن العوائق الايستيمولوجية التي عاشتها عملية تجديد التفكير الديني، والمآل الذي انتهت إليه.
- المطلب الثالث تجديد التفكير الديني قراءة معاصرة؛ تحدثنا فيها عن أهم المشاريع المعاصرة المطروحة لتجديد عملية التفكير الديني.

المطلب الأول الخلفية الشرعية لعملية التجديد

إن من أعظم خصائص الشريعة الإسلامية ابتنائها على نص خالد لا يعتريه الخطأ، ولهذا نجد الله تعالى أول ما بدأ به القرآن بعد فاتحة الكتاب هو الإقرار بمصادقية القرآن في قوله تعالى {ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ} (سورة البقرة، الآية 2)، ونفي وجود أي شيء من الريب في صحة ما جاء به، والريب هو أدنى درجات عدم اليقين، إن هذه المصادقية الثابتة من عند الله تعالى أضفت على القرآن الكريم صفة الكمال وعدم التفريط، يقول تعالى: {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ

عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا}، (سورة المائدة، جزء من الآية 3). يقول (السيد قطب (د.ت)) في تفسير هذه الآية: "إن هذه الآية تقرر -بما لا مجال للجدال فيه- أنه دين خالد، وشريعة خالدة. وأن هذه الصورة التي رضيها الله للمسلمين دينا هي الصورة الأخيرة، إنها شريعة ذلك الزمان وشريعة كل زمان، وليس لكل زمان شريعة، ولا لكل عصر دين، إنما هي الرسالة الأخيرة للبشر، قد اكتملت وتمت، ورضيها الله للناس دينا" (833/2). ويقول الله تعالى كذلك: {مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ} (سورة الأنعام جزء من الآية 38). يقول (الشعراوي، 1997): "فالقرآن هو الكتاب الجامع لكل أحكام السماء، منذ بداية الرسالات حتى يوم القيامة، وهذا تأكيد لارتفاع شأن القرآن وتفردته وسماويته" (110/1).

لقد كان لعملية إضفاء الكمال وعدم التفريط على المصدر الأساسي للشريعة الإسلامية الأثر البالغ في تحقُّق خاصية الديمومة والاستمرار فيها، وهذا ما كساها صفة الصلاح لكل زمان ومكان، يقول (القرضاوي، 1993): "وحيث أراد الله لهذه الشريعة الخلود، فقد جرى قدر الله ومشيئته بضمان أمرين يكفلان لهذه الشريعة دوامها إلى قيام الساعة: أولاً تكفل الله عز وجل بنفسه، بحفظ دستورها ومصدرها الأول وهو القرآن فقال تعالى: {إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ}... وحفظ القرآن يتضمن حفظ السنة... ثانياً: ألا تجتمع هذه الأمة على ضلالة" (ص13).

إن صفة الصلاح لكل زمان ومكان التي استحققتها الشريعة الغراء وتفردت به عن غيرها من الشرائع الماضية، اقتضى منها الالتزام بخصوصية المواكبة؛ بمعنى مسايرتها لأحداث الزمان والمكان، وإذا ما علمنا أن نصوص الشريعة من القرآن والسنة محدودة ومتناهية، والأحداث والوقائع متجددة وغير متناهية، كان من الضروري على الشريعة وبموجب خاصية المواكبة أن تساير هذه الوقائع والأحداث، وهذا الأمر لا يتأتى لها إلا عن طريق الاجتهاد، يقول (الشهرستاني، 1984): "وبالجملة نعلم قطعاً ويقيناً أن الحوادث والوقائع في العبادات والتصرفات مما لا يقبل الحصر والعد ونعلم قطعاً أيضاً أنه لم يرد في كل حادثة نص ولا يتصور ذلك أيضاً، والنصوص إذا كانت متناهية والوقائع غير متناهية وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى، عُلم قطعاً أن الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار حتى يكون بصدد كل حادثة اجتهاد" (198/1).

إن علمية الاجتهاد في صورتها المجردة ليست إلا تعبيراً عن أرقى صور التجديد في التفكير الديني التي بلغها العقل المسلم من خلال قيادته لعملية المواكبة، وإن كان قد فرضها منطق الواقع، إلا أن مسارها قد تم رسمه وتحديده من قبل النبي صلى الله عليه وسلم، فعندما يقول النبي صلى الله عليه وسلم (إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر) (البخاري، 2002، رقم الحديث: 7352، (9/108))، فإن هذا فيه إشارة إلى:

- أولاً: وجوب وقوع الاجتهاد كعملية، سواء أدت إلى تحقيق الصواب أم لا، وهذا بدوره دعوة صريحة إلى العمل على التجديد في عملية التفكير الديني حتى تستوعب مجريات أحداث الزمان والمكان.
- ثانياً: أن الخطأ في عملية الاجتهاد وارد وواقع، وهذا بدوره معناه أن الخطأ في عملية تجديد التفكير الديني وارد وواقع أيضاً، ولكن هذا لا يعني التنكر لهذه العملية وإغلاق الأبواب دونها، والانغلاق على الذات؛ لأن هذا سيؤدي إلى الجمود وعدم الانخراط في عملية المواكبة، وهذا ما سيعود بالنقض على الأساس الذي وضعت له الشريعة ألا وهو الديمومة والاستمرار، وسنرى كما سيأتي معنا خطورة هذا الفعل، وما انجر عليه من تخلف وانحطاط.

المطلب الثاني تجديد التفكير الديني قراءة تاريخية

إن عملية الاجتهاد/التجديدي في الشريعة وبخاصة المواكبة جعلتها في حالة تجديد مستمر؛ حيث أنتجت لنا أزهى العصور التي عاشتها الحضارة الإسلامية وفي مختلف مجالاتها العلمية، وذلك أن "الفقه الإسلامي بمصادره هو الأصل الذي يحكم سلوك الأفراد وتصرفاتهم، وحياة الجماعة، ونظام الحكم، وشؤون الاقتصاد، والسياسة" (القطان، 2001، ص399)، واستطاع التفكير الديني في هذه المرحلة أن يخرق مختلف المجالات والفنون العلمية، ويكون سببا في تعييدها وتطويرها، ففي سبيل السعي عن أفضل وسيلة لمعرفة القبلية تم اختراع عدة آلات لمراقبة النجوم وحركة الكواكب مثل الاسطرلاب وساهم هذا بدور كبير في تطوير علم الفلك والفيزياء، وكان السعي المستمر لتحقيق الطهارة البدنية عملا بأحكام الشريعة سببا في اختراع مواد التنظيف مثل الصابون وغيره والمساهمة في تطوير علم الكيمياء، وكان لتطوير علم الفرائض الأثر البالغ في اختراع علم الجبر والخوارزميات، تقول (هونكه، 1993): "إن العرب لم ينقذوا الحضارة الإغريقية من الزوال ونظموها ورتبوها ثم أهداها إلى الغرب فحسب، إنهم مؤسسو الطرق التجريبية في الكيمياء والطبيعة والحساب والجبر والجيولوجيا وحساب المثلثات وعلم الاجتماع، وبالإضافة إلى عدد لا يحصى من الاكتشافات والاختراعات الفردية في مختلف فروع العلوم" (ص401).

لقد استطاع التفكير الديني بهذه الحركية التجديدية في تلك المرحلة أن يخلق لنا حواضر إسلامية كبرت برتبع في ذلك الوقت على عرش الإنتاج الفكري العالمي. (عصام الدين، 1976، ص272 وما بعدها)، وكانت هذه الحواضر بمثابة نبراسا يستقطب أفضل الطاقات البشرية على وجه المعمورة والذين ساهموا بدورهم في تطوير الحضارة الإسلامية، كل هذا كان يحدث وعجلة الاجتهاد/التجديد كانت تسير في مسار تجديدي تصاعدي.

وبحلول نهاية القرن الثالث وبداية القرن الرابع، ومع الانتهاء من عملية التقعيد للمذاهب الفقهية الكبرى، عرفت عملية التجديد أولى صدماتها من خلال الانحراف في فهم معنى المواكبة، حيث انتقل مفهومها من المعنى العام الذي يقصد به مواكبة الشريعة لأحداث الزمان والمكان حتى يستلهم منها المكلف منهج حياته، إلى المعنى الخاص الذي يقصد منه مواكبة المكلف لمذهب من المذاهب المعتمدة، يقول (الحجوي، 1995): "وفي هذا العصر اختلط فيه المجتهدين بغيرهم، فكان يوجد أهل الاجتهاد المطلق، ولكن غلب التقليد في العلماء، ورضوا به خطة لهم، ولا يزال في هذا العصر يزيد التقليد، عالية على فقه أبي حنيفة ومالك والشافعي وابن حنبل وأضرابهم ممن كانت مذاهبهم متداولة إذ ذلك، وانساقوا إلى اتخاذ أصول تلك المذاهب دوائر حصرت كل طائفة نفسها بداخلها لا تعدوها، وأصبحت أقوال هؤلاء الأئمة بمنزلة نصوص الكتاب والسنة لا يعدونها" (7/2). هذا الأمر وإن كان مفهوما إلى حد ما بسبب الفوضى التي انتشرت بسبب الادعاء بتحقيق قابلية الاجتهاد/التجديد سواء ما كان منها في الجانب التشريعي مع تراحم المذاهب الفقهية، أو ما كان منها في الجانب العقدي مع تفشي ظاهرة التأويلات العقدية الفاسدة التي أسفرت عن ظهور العديد من الفرق العقدية التي وصلت إلى حد تكفير بعضها بعض والتناحر فيما بينها، إلا أنه خرج عن السيطرة؛ ذلك أن العقل المسلم في تلك المرحلة وفي محاولة منه لضبط زمام الأمور، والتحكم في كل تلك الفوضى حاول السيطرة على عملية الاجتهاد/التجديد من خلال التشديد في شروطها، إن هذا الإجراء وإن كان قد اتخذ عدت أشكال ولكنه في مجموعه وبمختلف مسارات مجتمع في نقطة واحدة ألا وهي من له الأحقية في القيام بعملية الاجتهاد/التجديد، وهذا ما يطلق عليه في الموروث الأصولي بشروط المجتهد أو بمن له أهلية الاجتهاد.

إن الفكر الأصولي -والذي كان يتصدر عملية قيادة العقل الإسلامي- ومن خلال التشديد في هذه الشروط وفي بعض الأحيان كان ترتقي إلى مرتبة التعجيز في تحصيلها- شروط المجتهد/المجدد-، كان ومن غير وعي منه يؤثر سلبا على خاصية المواكبة وينقلع جللتها من مصادرها التجديدي التصاعدي، إلى مسار الثبات والجمود؛ حيث كانت كل المحاولات لمواكبة عملية

الاجتهاد/التجديد تصطدم بتلك الشروط التعجيزية، وبهذا انتقلنا في هذه المرحلة في فهم معنى عملية الاجتهاد/التجديد من: تَحَقُّق آلية الاجتهاد/التجديد في المجتهد/المجدد وكيفية العمل بها، إلى تَحَقُّق معرفة أحكام المذهب المعمول بها لكي يُفْتَى بها ويُجْتَهَد من خلالها، وانتقل التأليف في هذا العصر وما بعده، من التأليف الحر المبتكر إلى التأليف المُقَيَّد المقلد، والذي كان على طريقة المتون والشروح والحواشي، حيث كان "يبتديء المؤلف بوضع كتاب موجز، يدعى "متنا" ثم يشرحه تلميذه من بعده، وقد يشرح الشرح السابق، ثم تكون الحواشي والتقارير والهوامش ويكون بعد هذا اختصار الشروح الكبيرة إلى متوسطة وصغيرة، واختصار المتون كذلك في عبارة مكثفة، أو نظمها شعراً يجمع إلى الركة والإيجاز المخل، ثم يشرح هذا النظم ويخشي ويختصر" (القطان، 2001، ص 397). ومن خلال هذا الإجراء دخل العقل المسلم في نوع من النمطية في التفكير والانتاج العلمي، تدور في حلقات من التقليد وإعادة التقليد.

وبهذا أغلق باب الاجتهاد/التجديد وتفشى التقليد وشاع، وأحكم سيطرته على العقل المسلم، ونتج عن هذا انتشار السذاجة والرضوخ بين عامة الناس بعدما كانت في زمن من الأزمان عقلية العوام تحكي وتناقش مسائل كبار العلماء بموضوعية وعلمية متناهية، وينقل لنا في ذلك (ابن العربي، 2003) أن أحد العلماء مر ببلدة وتوقف عند (فامي) خباز يشتري منه طعامه فسمعه وهو يحاور خباز آخر بجواره حول إمكانية جواز الاستثناء في الحلف بعقلية نقدية فذة، حيث قال له: "أما سمعت العالم يقول يعني الواعظ: إن ابن عباس يُجَوِّز الاستثناء -في الحلف- ولو بعد سنة. لقد اشتغل بالي بذلك منه منذ سمعته يقوله وظللت فيه متفكراً؛ ولو كان ذلك صحيحاً لما قال الله تعالى لأيوب: {وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْتًا فَاضْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنُتْ} (سورة ص، جزء من الآية)، وما الذي كان بمنعه -يعني الله تعالى- من أن يقول حينئذ -في الآية-: قل إن شاء الله"، (154/2). تُبَيِّنُ لنا هذه الواقعة مدى النضج الفكري لدى العقل المسلم، وهذا ليس إلا نتيجة للتأثر بترددات الحركة الاجتهادية/التجديدية المستمرة التي كانت تحدث في ذلك الوقت؛ حيث مست آثارها كل الأفراد وفي مختلف الطبقات، ويمثل هذه الروح النقدية والحركة الاجتهادية/التجديدية المستمرة استطاع العقل المسلم أن يعيش عصره الذهبي وأن يُخْتَرِق مختلف الفنون وفي مختلف المجالات، وأن يتزعم قيادة العالم من الناحية الفكرية والعلمية السياسية والاقتصادية...، واستطاع أن ينشأ أرقى الحواضر في العالم كما أشرنا إليه من قبل.

وعندما شُدَّد على شروط الاجتهاد الحر المبتكر إلى درجة الادعاء بانعدام من له الأهلية في استحقاقها كما عند (النووي، د.ت) (43/1)). أغلق نتيجة لذلك باب الاجتهاد/التجديد وتفشى التقليد وشاع بين الناس، وصار هو الذي يرسم مسار الفكر الديني ويحدد خارطة طريق العقل المسلم؛ ونتيجة لذلك ركز الناس إلى الخمول و الكسل الفكري واستفحل بينهم وتغيرت عقليتهم، وعمَّ انتشار السذاجة والرضوخ بين عامة الناس، وفقدت المجتمعات الإسلامية بريقها، وماتت فيها روح المبادرة والتحدي، وتراجع دور المسلمين كقوة مؤثرة في العالم، ودخل المسلمون في عصور القابلية للاستعمار¹ على حد تعبير (ابن نبي، 2002، ص 95، 96). ويشهد لهذا ما حدث مع الحروب الصليبية عندما خسر المسلمون القدس في عام 492م مع عديدهم وتعدادهم أمام ثلة من الصليبيين جاؤوا من وراء البحار على بعد من آلاف الكيلومترات مع انقطاع في الزاد والمؤونة، حيث فعلوا في

1- يصف (ابن نبي، 2002) هذه المرحلة فيقول "إن هناك نتيجة منطقية وعلمية تفرض نفسها، هي: أنه لكي نتحرر من (أثر) هو الاستعمار، يجب أن نتحرر أولاً من (سببه) وهو القابلية للاستعمار. فكون المسلم غير حائر جميع الوسائل التي يريدتها لتنمية شخصيته، وتحقيق مواهبه: ذلك هو الاستعمار؛ وأما ألا يفكر المسلم في استخدام ما تحت يده من وسائل استخداماً مؤثراً، وفي بذل أقصى الجهد ليرفع من مستوى حياته، حتى بالوسائل العارضة، وأما ألا يستخدم وقته في هذه السبيل، فيستسم -على العكس- لحظة إفقاره وتحويله كماً مهماً، يكفل نجاح الفينة الاستعمارية: فتلك هي القابلية للاستعمار". ص 95، 96.

المسلمين ما لا يمكن تصوره وينقل لنا (أجيل، 1990) هول ما حدث فيقول: "وسفك تانكرد وجود فرى في المقدمة كمية لا تصدق من الدماء... فقد قطعت رؤوس بعض المسلمين برحمة... عذب آخرون لوقت طويل... دعوني أخبركم أن هذه الأشياء حتى الآن هي تفاصيل قليلة تافهة، ولكننا نجد قصة أخرى عندما نأتي إلى معبد سليمان... لو أننا أخبرناكم لما صدقتمونا. إذن فيكفي أن أحكي أنه في معبد سليمان وفي الرّواق خاض الصليبيون بخيولهم في الدم الذي وصل إلى ركبهم وسروجهم" (ص247)، وكذلك مع ما حدث في غزو التتر وسقوط الخلافة الإسلامية ببغداد 656هـ، حيث يصف لنا (ابن الأثير، 1997هـ) حالة الذل والهوان التي وصل إليها المسلمون وهو يؤرخ لغزو التتر: "قد بقيت عدة سنين معرضا عن ذكر هذه الحادثة استعظاما لها، كارهها لذكرها، فأنا أقدم إليه رجلا وأؤخر أخرى، فمن الذي يسهل عليه أن يكتب نعي الإسلام والمسلمين؟ ومن الذي يهون عليه، ذكر ذلك؟ فيا ليت أمي لم تلدني، ويا ليتني مت قبل حدوثها وكنت نسيا" (333/10). ويخبرنا عن سقوط إحدى حواضر المسلمين وهي مدينة مراغة -وتقع حاليا في إيران- فيقول "وسمعت من بعض أهلها أن رجلا من التتر دخل دربا فيه مائة رجل، فما زال يقتلهم واحدا واحدا حتى أفناهم، ولم يمد أحد يده إليه بسوء، ووضعت الذلة على الناس فلا يدفعون عن نفوسهم قليلا ولا كثيرا، نعوذ بالله من الخذلان". (348/10). ونفس الشيء حدث كذلك مع انهيار الأندلس وتفكك دوله وخروجها من الحضيرة الإسلامية واحدة تلو الأخرى إلى تاريخ سقوطه بصفة نهائية في عام 897هـ، حيث تفشى الذل والهوان بين الناس، وهذا ما شجع ملوك النصارى على أخذها من المسلمين، وينقل لنا (الأمير عبد الله، 1955) في مذكراته عن أحد وزراء ملوك النصارى ألفونش فيقول: "وكنا نحن نعلم هذا من مذهبه، على ما كان يخبر به وزراؤه. ولقد قال ذلك ششلاندا في حال هذه السفارة، وشافهنا بذلك، وقال: إنما كانت الأندلس للروم في أول الأمر، حتى غلبهم العرب، وأحقوهم بأخس البقاع: جليقية، فهم الآن عند التمكن، طامعين بأخذ ظلاماتهم فلا يصح ذلك إلا بضعف الحال والمطاوله -لدى المسلمين-، حتى إذا لم يبق مال ولا رجال، أخذناها بلا تكلف"، ص73.

هكذا وصل العقل المسلم إلى الحضيض، بسبب الانحراف في فهم معنى عملية الاجتهاد/التجديد، حيث تم حملها على الاجتهاد في التقليد عوض الاجتهاد في التجديد، ورغم المحولات العديدة لتدارك الوضع من طرف بعض العلماء، إلا أن التمسك بالتقليد ودعمه من طرف السلطة السياسية خلق جدران عازلة منعت العقل المسلم من الخروج من مستنقع الجمود، فالغزالي أحرقت كتبه في المغرب والأندلس (عنان، 1990، (79/3))، وابن تيمية الذي رغم ما قدمه للإسلام والمسلمين حتلقب بشيخ الإسلام، ورغم كل ما خاضه في مواجهة التتر إلا أنه لم يكن يفارق السجن حتى توفي فيه (ابن كثير، 1997، (296/18)).

لقد أصبح التقليد واقعا معاشا وامتزج بالحمض النووي للعقل المسلم، ولم يعد يستطيع معه:

- لا أن يخلق مشاريع اجتهادية/تجديدية جادة.

- ولا أن يفهم ما كان يُطرح من مشاريع تجديدية من طرف بعض العلماء المحددين.

وهذا ما يفسر تغييب الانتفاع بكتاب الموافقات للشاطبي والذي يعتبر حجر الأساس لانطلاق التجديد في التفكير الديني المعاصر، ويقول في ذلك عبد الله دراز، في مقدمة تحقيقه للموافقات للشاطبي: "وإنما يرجع خمول ذكر الكتاب إلى أمرين: أحدهما: المباحث التي اشتمل عليها، وثانيها: طريقة صوغه وتأليفه" (الشاطبي، 2004، ص10).

ومع دخولنا في التاريخ المعاصر بدأت قبضت التقليد تنفك شيئا فشيئا عن العقل المسلم، خاصة مع انتشار الحركات التحررية في كل أرجاء العالم الإسلامي، ومع إعادة طبع كتاب الموافقات للشاطبي عرف العقل المسلم حركية كبيرة في عملية

التجديد، وكان كبار المشتغلين بتحديد التفكير الديني على غرار الشيخ محمد عبده يوصون تلامذتهم على تناول الكتاب والاهتمام به. ((الشاطي، 2004، من مقدمة المحقق، ص10)).

المطلب الثالث تجديد التفكير الديني قراءة معاصرة

تحتل قضية تجديد التفكير الديني مركزاً جوهرياً في الفكر والمعرفة المعاصرة، ومع هذه الفوضى والتشتت في عملية التخطيط لها، صار من الواجب على الدارس الحصيف أن يقف لحظة تأمل واسترجاع في محاولة لتلمس خيوط ما يطرح في الساحة الفكرية من المشاريع التي تزعم مقدرتها على الوفاء بعملية التجديد وتحريز عميلة التفكير الديني، ويمكن لنا أن نميز من جملة المشاريع المطروحة صنفين من المشاريع:

• الفرع الأول مشاريع التجديد الداخلي:

حاولت هذه المشاريع تجديد التفكير الديني من داخل النسق الإسلامي؛ وذلك من خلال التركيز على العنصر المؤسس للموروث الديني بمختلف أشكاله، ألا وهو العقل الإسلامي، وبالتحديد الآليات المنهجية التي اعتمدها هذا العقل في تفكيره أو في اشتغاله لإنتاج العلوم الإسلامية، ومن خلال استقرارٍ لأهم هذه المشاريع نجد أنها تتلخص في اتجاهين اثنين:

- الأول اتجاه الاحتواء:

يسعى هذا الاتجاه إلى تجديد التفكير الديني من خلال تطوير الآلية المنهجية للعقل المسلم، وترصيعها بالمنهجية الحديثة، وتعتبر آخر؛ فإن أصحاب هذا الاتجاه سيعتمدون على المنهجية الغربية في عملية تجديد التفكير الديني ولكن بشرط احتوائها، ويأتي على رأس قائمة هذا الاتجاه الناقد المغربي محمد عابد الجابري. يصرح الجابري في أكثر من كتاب (: الجابري، 1977، ص15). (الجابري، 1991، ص32). (الجابري، 1993، ص23). (الجابري، 2001، ص23). (الجابري، 2003، ص21). بأنه سيعتمد على البنيوية والتاريخية والطرح الأيديولوجي، وذلك بشرط إعادة بنائها بالطريقة التي تجعلها تعبر داخل الثقافة العربية عن المعنا الذي يعطى لها اليوم في الفكر الأورويحيث تجد مرجعيتها الأصيلة. (الجابري، 2000، ص10)، وهذا ما يسميه بتبينة المفاهيم، وبالنسبة للمعنى الذي ستحمله هذه المفاهيم بعد تبينتها فيقول (الجابري، 1994): "فيجب استخلاصه من السياق، أي من الفضاء الفكري الذي نستعملها فيه، أما المعنى الذي يعطيه لها إطارها المرجعي الأصلي فيجب أن يؤخذ كدليل فقط وليس كمدلول". ص14.

ويؤكد (الجابري، 1993)، على أن هذه العملية - عملية التبينة - هي عملية قديمة عرفت مختلف العلوم الإسلامية منذ عصر التدوين، وتتشكل مختلف العلوم العربية الإسلامية حيث "دعت الحاجة إلى ابتكار جهاز مفاهيمي اصطلاحي لكل من النحو والعروض والفقه وأصوله والكلام والبلاغة والنقد الأدبي والتصوف، من جهة، وإلى ترجمة أو تعريب اصطلاحات العلوم المنقولة عن الأوائل من طب وتنجيم وكيمياء وفلسفة وطبيعات ورياضيات... الخ من جهة أخرى". ص9.

- دراسة وتحليل:

بالنظر إلى ما حاول هذا الاتجاه القيام به نجد أنه لم يستطع التحكم في المفاهيم التي قام باحتوائها، مما أدى به إلى التوظيف غير العلمي للمفاهيم من غير نقد واختبار. (أومودن، 2016، ص ص 44، 45)، كما لا يخفى على العاقل أن لتلك المفاهيم رواسب تابعة؛ والمقصود منها تلك الفهومات الثانوية التي تبقى لصيقة بها حتى بعد عملية تبيئتها وتطويرها لتناسب مع الأسس العقديّة والمبادئ الدينيّة للشريعة الإسلاميّة، حيث تبقى كخلايا نائمة داخل تلك المفاهيم. لهذا، فإنّ أدنى شرارة ناتجة عن سوء الاستعمال الاصطلاحي للمفاهيم المبوأة سببها فيها الروح، ويعيد إحيائها ومزجها مع الكتابات المنتجة من خلالها، مما سيؤثر تلقائياً على تفسير الأسس العقديّة والمبادئ الدينيّة للشريعة الإسلاميّة، ولقد حدث مثل هذا الأمر كثيراً في تراثنا عندما حاول بعض من تأثر بالفلسفة اليونانية ومناهجها تفسير النصوص الشرعية، خاصة ما تعلق منها بالعقيدة وذات الله وصفاته، اعتماداً على ما نقلوه من مناهج وألفاظ من تلك الفلسفة. (محمودي، 2018، ص ص 83، 84).

باختصار فإن محاولة تلقيح المنهج الإسلامي بمستجدات العتاد المنهجي والمفاهيمي الغربيين، وبمعرفة أنتجت خارج الأفق الفكري والمعرفة الإسلاميّة، لم يؤدي سوى إلى تكريس الفقر الإستيمولوجي داخل المجال التداولي التراثي. (همام، 2003 ص 16)، وهذا ما أدى إلى غياب خطاب نقدي أصيل وتقويم سديد، وانحباس داخل الإستيمولوجيا الغربية التي تحوّلت بدورها إلى عائق إستيمولوجي أمام الإبداع الإسلامي، وإلى تقليد أشد قبحا من التقليد التراثي فحصل بهذا انحراف في مفهوم النهوض بالعلوم الإسلاميّة أو النهوض بفكر الأمة بصفة عامة.

- ثانياً اتجاه التّمدجة:

يسعى هذا الاتجاه إلى تجديد التفكير الديني من خلال إعادة بلورة الآلية المنهجية للعقل المسلم، وإيجاد قالب أو صيغة جديدة للتعبير عنها في شكل نموذج إسلامي أصيل، وتعبير آخر فإن أصحاب هذا الاتجاه سيقومون بهضم المنهجية التي أنتجت العلوم الإسلاميّة، ثم بعد ذلك يقومون بإعادة طرحها بصيغة جديدة تمكن من تحقيق التجديد في الفكر الإسلامي، وسنكتفي هنا بذكر العلواني لأنه يعتبر من أوائل من نادى بهذه العملية ومن المنظرين لها.

يرى العلواني أن أفضل طريقة لتجديد التفكير الديني هي من خلال طرح منهجية جديد قائمة ومتجاوزة للمنهجية القديمة، التي لم تعد قادرة على إخراج الأمة من أزمتها ولم تعد تستطيع إحداث نقلة نوعية، والذي يمكن أن يغطي على هذا العجز هو ما يسميه العلواني بالمقاصد القرآنية العليا الحاكمة التوحيد والتزكية وال عمران. (العلواني، منى أبو الفضل، 2009 ص 7): ويعتبر العلواني هذه المقاصد العليا كليات مطلقة قطعية مستخلصة بشكل حصري من القرآن؛ وذلك بقراءة وتدبر ينطلق من الجمع بين القراءتين: قراءة في الوحي وقراءة في الكون. (العلواني، 2001، ص 135)، ولمزيد من التفصيل في مبدأ الجمع بين القراءتين ينظر: (العلواني، 2006، ص 14 وما بعدها). ولابتناء هذه المقاصد على الاستقراء التام لآيات القرآن الكريم ولكل ما صح عن النبي صلى الله عليه وسلم، وتلقي العقول لها بالقبول فإنها مقاصد مطلقة لا يلحقها التشابه، كما لا يلحقها التغيير والتبديل والنسخ. (العلواني، 2006، ص 147)، كما يعتبر العلواني أن من شأن هذه المقاصد أن تعيد إحياء الاجتهاد وتبعث طاقات تجديدية فيه، وأنه سيكون لها دور كبير في خدمة مختلف المعارف الإسلاميّة والاجتماعية والإنسانية؛ وذلك بتطوير نظرية معرفية عامة بمقدورها أن تقوم بعملية الوصف والتصنيف والتفسير، وبهذا يمكن لها إيجاد قاعدة لفكر عالمي كوني؛ لأنها يمكن أن

تتعامل مع المنهج العلمي وتقوم عليه بل وتستوعبه. (العلواني، 2006، ص147). وينظر كذلك (العلواني، من التعليل إلى المقاصد العليا الحاكمة، 2006 ص 6).

- دراسة وتحليل:

إن القول بإمكانية صياغة مقاصد عليا حاكمة قطعية لا خلاف فيها هو نفسه القول بالمدينة الفاضلة؛ لأنه من المستحيل القضاء على الخلاف، فالأصل في الخلاف ليس عدم وجود قواعد كلية قطعية يحتكم إليها، وإنما الأصل في الخلاف هو اختلاف أفهام المجتهدين ونظرتهم إلى النصوص، ألا نجد في القرآن نصوصاً قطعية الثبوت والدلالة، لكن اختلفت في جزئياتها الفقهاء؟ فالوضوء مثلاً قطعي الثبوت والدلالة، ولكن من حيث عدد أركانه اختلف فيه الفقهاء.

ومثال ذلك الوضوء، حيث نص القرآن الكريم على أربعة أركان أو فرائض للوضوء: وهي غسل الوجه، واليدين، والرجلين، ومسح الرأس، في قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ}. (سورة المائدة الآية جزء من الآية 6)، وأضاف جمهور الفقهاء غير الأحناف، بأدلة من السنة فرائض أخرى، اتفقوا فيها على النية، وأوجب المالكية والحنابلة الموالاة، كما أوجب الشافعية والحنابلة الترتيب، وأوجب المالكية أيضاً ذلك، (الزحيلي، 1985، (213/1)). فهذه نصوص الكتاب قطعية الثبوت والدلالة قد وقع الخلاف في جزئياتها، فما بالك بقواعد مستنبطة من النصوص! فما يعتبره البعض أن المقاصد القرآنية العليا الحاكمة ستقضي على الخلاف وتؤدي إلى اجتماع الأمة، قد لا يعتبره البعض الآخر كذلك، وسيؤدي إلى حصول انحراف في الفهم والتطبيق معاً، فمن:

- ناحية الفهم: سيحصل انحراف في فهم ماهية هذه المقاصد العليا وكيونتها.
- ومن ناحية التطبيق: سيحصل انحراف طريقة استخدامها والأحكام التي تستخلص منها.

• الفرع الثاني مشاريع التجديد الخارجي:

هذه المشاريع تؤمن بأن عملية تجديد التفكير الديني يجب أن تكون من خارج نطاق التراث الإسلامي، لذا يجب إحداث قطيعة معرفية مع النسق التراثي والانكباب على ممارسة النقد وفق ما تقتضيه المناهج الغربية المعاصرة من إجراءات وخطوات. وملازن أشهر القائلين بهذا الاتجاه نجد الناقد الجزائري محمد أركون؛ حيث نادى بإحداث قطيعة معرفية مع التراث العلمي بمختلف أشكاله، واعتماد مقومات الحداثة؛ فبالنسبة لأركون، التراث عنده مرتبط بزمان ومكان معين، ولا يمكنها أن تحقق لنا أي نوعاً من التجديد في عصرنا الحالي. ويدعو المسلمون إلى عدم الانغلاق على أنفسهم في دراسة التراث وتكراره. (أركون، (د.ت)، (ص298)).

ويستدل أركون على ضرورة إحداث هذه القطيعة المعرفية، بكون التراث قد تعرض للتشويه والتحريف، وخضع للمخيال¹ الجماعي، وعلى هذا يجب إحداث قطيعة معرفية معه والتحرر منه، فبعدما تحررت الشعوب الإسلامية من أغلال الاستعمار، يجب عليها القيام بتحرر من الموروث الديني القديم؛ وهذا ما يسميه (أركون، 1999) بالتحرر الثاني، وبعد القيام بإحداث قطيعة

¹ - يعرف (أركون، 1996)، المخيال أو التخيل بقوله: "إن تخيل فرد أو فئة اجتماعية أو أمة، هو مجموع التصورات التي نقلتها ثقافة غدت شعبية فيما مضى، عن طريق الملاحم والشعر والخطاب الديني، واليوم عن طريقة وسائل الإعلام، والمدرسة". (ص18).

معرفية مع التراث يدعو أركون إلى الاستعانة بالمناهج الغربية الحديثة، من أجل تحقيق تجديد في التفكير الديني (أركون، 1996، ص 31، 37).

ويعتقد (أركون، 1996، ص 31، 87). أنه أصبحنا للضرورة خلق شروط وجودية جديدة لتحقيق عملية التجديد. وفي هذا السياق، يرى أركون أنّ هذا سيسمح بتنقية القرآن والسنة من كل الشوائب، والغموض اللذين لحق بهما، بسبب هيمنة الفكر الفقهي الخاضع لجزوت السياسة عليهما، حيث يدعي (أركون، 2001) أنّ التراث الإسلامي تعرض لكثير من الاختراقات والتلاعبات من طرف السلطة السياسية، وعلماء الدين، "ولكي نكشف عنها - هذه الاختراقات والتلاعبات - بشكل جيد فنحن بحاجة إلى استخدام المنهجية التاريخية، والمنهجية السوسولوجية (الاجتماعية)، والمنهجية الألسنية. وهي أشياء لا تزال مهمة من قبل المسلمين حتى يومنا هذا". (ص 12).

لذا، كان من اللازم والضروري ومن أجل تحقيق تجديد في التفكير الديني مواكبة تطورات الحداثة إعادة صياغة التراث الإسلامي الخاص بالقرآن والسنة وفق هذه المناهج الحديثة، وفي سؤال وجه لأركون عن تطبيق المناهج الغربية في دراسة القرآن والسنة يجيب (أركون، 2011): "إنّ سؤالك هذا يعبر بوضوح عن حالة الاعتقاد الإسلامي السائد حاليا، وهي حالة أرادتها الأنظمة التي نشأت بعد الاستقلال وطرده الاستعمار... إنّها ترفض تطبيق المنهجية التاريخية، أو الاجتماعية السوسولوجية، أو الألسنية الأنثروبولوجية النقدية على الاعتقاد الديني الأرثوذكسي والشعائر التي تجسده وتعبّر عنه، ولهذا السبب، إنّ الإسلام السائد حاليا في بلادنا ومجتمعاتنا هو نفسه إسلام العصور الوسطى التكرارية والإجتزائية، أي إسلام عصر الانحطاط، لا العصر الذهبي من عمر الحضارة العربية الإسلامية". (ص 385). ويطلق أركون على عمله هذا اسم الاسلاميات التطبيقية. (أركون، 1996، ص 51).

- دراسة وتحليل:

إنّ جوهر المشروع الفكري لأصحاب هذا المنحى هو: أنسنة الدين الإسلامي أي تحويل الدين إلى فكر إنساني محض، على غرار ما فعلته الحداثة الغربية مع التصرائية واليهودية عندما تأوّلوا ما فيها من دين، وحوّلوا إلى رموز وقوالب لفكر إنساني في ذلك إقامة قطيعة معرفية مع الدين كدين لذا، نجدهم يكرزون آراء المستشرقين من دون تمحيص أو دراسة لها، (حنفي حسن، عمارة محمد، وآخرون، 2002، صص، 138، 139). وبالجملة فإن أتباع هذا المذهب همهم الوحيد هو محاولة تحقيق السيادة المطلقة والمتفردة للعقل، وهيمنته كسلطة من دون قيود على الدين، وهذا يتنافى أولا: مع الروح العلمية للباحث كباحث، وثانيا: يؤدي بنا إلى الوقوع في بؤرة التقليد والتعصب التي طالما قام أصحاب هذا المذهب بالتحذير منها، وبهذا يحصل لنا:

- الهدم: من خلال العودة بالهدم على كل ما أنتج في العلوم الدينية، وإحداث قطيعة معرفية مع الدين كله والذي هو أساس هذه العلوم.

- النقض: وهذه أخطر من الأولى لأن إحداث قطيعة معرفية مع الدين هو في الأساس نقض لأركان الهوية الإسلامية والتي هي في الأصل المعبرة عن روح هذا الدين ومعناه على أرض الواقع، ومن دون أن ننسى ذكر التناقض الذي يتخبط فيه أصحاب هذا المذهب لأن هذا التوجه قائم على التخلي عن تراثه وتاريخه والتشبث بتاريخ وتراث الغير مقلدين له تقليدا أعمى.

خاتمة:

في الختام، يمكننا أن نستجمع براهين أطروحة تجديد التفكير الديني، ونلخص جملة الأسئلة التي أثارناها في هذا المقال فيما يلي:

1. لقد عبرت عملية الاجتهاد عن أرقى صور تجديد التفكير الديني، فمن خلال سعي العقل المسلم إلى تحقيق خاصية المواكبة وتكييف الأحداث والوقائع عبر مصارها الزماني والمكاني، كان يُخضع المنظومة الفكرية الدينية لحالة تجدد مستمر في نظام متصاعد.
2. أحدثت عملية الاجتهاد/التجديد في نظامها المتصاعد المستمر، ثورة فكرية مكنت العقل المسلم أن يخلق روابط تكاملية ساهمت في تطوير مختلف الفنون العلمية وفي شتى الميادين.
3. عملت حالة الانغلاق على الذات وتقييد حركة العقل المسلم، بحجة حماية الدين والمحافظة عليه، إلى إحداث فراغ ابيستيمولوجي أدى إلى ضياع هويته العلمية المتسمة بالنقد البناء، والتفكير الإبداعي؛ حيث فرضت عليه الدخول في حالة من إعادة التدوير الفكري والعلمي خلقت معها حواجز دوغمائية أمام كل محاولات الإنقاذ.
4. تجديد التفكير الديني أطروحة مشروعة لها مسوغاتها العلمية والمعرفية التي تؤكد أنّ الفكر الإسلامي دينامي الطبيعة يستجيب لحاجات الراهن المعاش ومقتضيات المرحلة التاريخية التي تمر بها الأمة الإسلامية، لكنها يجب أن تبقى واعية بمقولة المحافظة على هوية التراث الإسلامي، وبمنهج قراءة واع بالمنزقات المعرفية والمنهجية.
5. كل مشروع تجديدي مطالب باحترام بنية التراث العربي الإسلامي وخصوصياته المنهجية التي تشمل على العقيدة الإسلامية والمعرفة الأصيلة واللغة العربية الفصيحة، وهي بنية تشكل الأساس ابيستيمولوجي الذي يمكن أن تحاكم إليه مختلف المشاريع المقدمة.
6. على العقل المسلم أن يجد معادلة دقيقة في تعامله مع التراث من جهة، وفي انفتاحه على المنجز الغربي من جهة أخرى، ولابد في هذا الصدد من التأكيد على وضوح رؤية الباحث المسلم وانسجامها مع الأسس المعرفية التي ترسم أطر العقل والتفكير وتحدد وظائف الإنسان وأهدافه في الحياة وفهم الوجود، آخذة بشرط الاستيعاب أولاً ثم تجاوز الحدود نحو الأفضل والأكثر فاعلية في مرحلة ثانية.

المصادر والمراجع:

1. إبراهيم بن موسى، المعروف بالشاطبي، تحقيق: عبد الله دراز، دار الكتب العلمية - بيروت، -، ط1: 2004م=1425هـ.
2. إسماعيل بن عمر، المعروف بابن كثير، البداية والنهاية، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، ط1: 1418هـ = 1997م.
3. الأمير عبد الله، مذكرات الأمير عبد الله المسماة بكتاب التبيان، تحقيق: إ. ليقيبروقنسال، دار المعارف - مصر، -، عام النشر: 1955م.

4. حنفي حسن، عمارة محمد، وآخرون، الاجتهاد الكلامي مناهج ورؤى متنوعة في الكلام الجديد (مجموعة حوارات)، إعداد عبد الجبار الرفاعي، ط1، دار الهادي، بيروت، 2002.
5. رايح أوموادن، استراتيجية تلقي النص القرآني عند علماء الأصول، منشورات تحليل الخطاب - تيزي وزو-، ط1: 2016.
6. ريموند أجيل تاريخ الفرنجة غزاة بيت المقدس، ترجمة: محمد حسين عطية، درا المعرفة الجامعية، ط1: 1990م.
7. زيفريدهونكه، شمس العرب تسطع على الغرب، ترجمة: فاروق بيضون، كمال دسوقي، مراجعة: مارون عيسى الخوري، دار الجليل - بيروت-، دار الأفاق الجديد - بيروت-، ط8: 1413هـ=1993م.
8. سيد قطب إبراهيم، في ظلال القرآن، دار الشروق - القاهرة-.
9. طه جابر العلواني، الجمع بين القراءتين قراءة الوحي وقراءة الكون، مكتبة الشروق الدولية، - القاهرة -، ط1: 1427هـ = 2006م.
10. طه جابر العلواني، مقاصد الشريعة، دار الهادي - بيروت-، ط1: 1421هـ = 2001م.
11. طه جابر العلواني، من التعليل إلى المقاصد العليا الحاكمة، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الثانية عشر، العدد 46-47، خريف 2006، شتاء 2006.
12. عصام الدين عبد الرؤوف، الحواضر الإسلامية الكبرى، دار الفكر العربي، ط1: 1976م.
13. عمر محمودي، منهج التفكير العلمي في الكتاب والسنة بين علماء الأصول وأعلام الاتجاه الحدائثي العربي - أركون والجابري أنموذجا-، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه، إشراف: عبد القادر بن حرز الله، جامعة باتنة 1، كلية العلوم الإسلامية، قسم أصول الفقه، العام: 2018م/2019م.
14. مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، دار الفكر، -دمشق-، ط1: 1986م.
15. محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقى - بيروت -، ط2: 2001م.
16. محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقى - بيروت -، ط1: 1999م.
17. محمد أركون، قضايا نقد العقل الديني، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة - بيروت -، (د.ط.ت).
18. محمد أركون، نافذة على الإسلام، ترجمة: صياح الجهيم، دار عطية للنشر - بيروت -، ط1: 1996م.
19. محمد أركون، نحو تاريخ مقارنة الأديان التوحيدية، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقى - بيروت-، ط1: 2011م.
20. محمد بن إسماعيل، المعروف: البخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه (صحيح البخاري)، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة ط1: 1422هـ=2002م.
21. محمد بن الحسن، المعروف: بالحجوي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، دار الكتب العلمية - بيروت-، ط1: 1416هـ=1995م.
22. محمد بن عبد الكريم، المعروف: الشهرستاني، الملل والنحل، دار المعرفة - بيروت -، تحقيق: محمد سيد كيلاي، عام: 1404هـ=1984م.
23. محمد بن عبد الله، المعروف: بابن العربي، أحكام القرآن، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، -بيروت-، ط3: 1424هـ=2003م.

24. محمد بن محمد بن عبد الكريم، عز الدين ابن الأثير، المعروف: بابن الأثير، الكامل في التاريخ، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي - بيروت -، ط1: 1417هـ=1997م.
25. محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت -، ط1: 1991م.
26. محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت -، ط5: 1994م.
27. محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت -، ط1: 2001م.
28. محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت -، ط4: 2000م.
29. محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية (محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد)، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت -، ط2: 2000م.
30. محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت -، ط9: 2009م.
31. محمد عابد الجابري، حفريات في المصطلح التراثي (مقاربات أولية)، مجلة المناظرة - المغرب -، العدد6: 1 ديسمبر 1993.
32. محمد عابد الجابري، من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا المعاصرة الفكرية والتربوية، دار النشر المغربية - الدار البيضاء -، ط1: 1977م.
33. محمد عابد الجابري، نحن والتراث (قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي)، المركز الثقافي العربي - بيروت -، ط6: 1993م.
34. محمد عابد الجابري، مواقف (إضاءات وشهادات)، الكتاب 15، ط1: مايو 2003.
35. محمد عبد الله عنان، دولة الإسلام في الأندلس، مكتبة الخانجي - القاهرة -، الطبعة: 1411هـ = 1990م.
36. محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي، مطابع أخبار اليوم، عام النشر: 1997م.
37. محيي الدين يحيى بن شرف، المعروف: بالنووي، المجموع شرح المهذب ((مع تكملة السبكي والمطيعي))، دار الفكر، (د.ط.ت).
38. مناع بن خليل القطان، تاريخ التشريع الإسلامي، مكتبة وهبة، ط5: 1422هـ=2001م.
39. نظر: طه جابر العلواني، منى أبو الفضل، نحو إعادة بناء علوم الأمة، دار السلام - القاهرة -، ط1: 2009.
40. همام محمد، المنهج والاستدلال في الفكر الإسلامي، ط1، دار الهادي، بيروت، 2003.
41. وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر - دمشق -، ط2: 1405هـ = 1985م.
42. يوسف القرضاوي، شريعة الإسلام صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان، دار الصحوة - القاهرة -، ط2: 1993م.