



اسم المقال: الحداثة عند زكي الميلاد

اسم الكاتب: أ.م.د. مهديه صالح حسن، مصطفى خليل خضير

رابط ثابت: <https://political-encyclopedia.org/library/259>

تاريخ الاسترداد: 2026/04/09 15:24 +03

الموسوعة السياسيّة هي مبادرة أكاديمية غير هادفة للربح، تساعد الباحثين والطلاب على الوصول واستخدام وبناء مجموعات أوسع من المحتوى العلمي العربي في مجال علم السياسة واستخدامها في الأرشيف الرقمي الموثوق به لإغناء المحتوى العربي على الإنترنت. لمزيد من المعلومات حول الموسوعة السياسيّة - Encyclopedia Political، يرجى التواصل على info@political-encyclopedia.org

استخدامكم لأرشيف مكتبة الموسوعة السياسيّة - Encyclopedia Political يعني موافقتك على شروط وأحكام الاستخدام المتاحة على الموقع <https://political-encyclopedia.org/terms-of-use>

تم الحصول على هذا المقال من موقع مجلة العلوم السياسيّة جامعة بغداد ورفده في مكتبة الموسوعة السياسيّة مستوفياً شروط حقوق الملكية الفكرية ومتطلبات رخصة المشاع الإبداعي التي ينضوي المقال تحتها.



الحدائثة عند زكي الميلاد

ا.م.د. مهديّة صالح حسن (*)
مصطفى خليل خضير (**)

المقدمة

لا يزال الفكر الإسلامي يعاني إشكاليات ما طرحه الفكر الغربي في العصر الحديث، لاسيما بعد قيام الدولة العربية الحديثة، واستبدالها المرجعية الفكرية التي كانت سائدة في ذلك الوقت، والمتمثلة بالفكر الإسلامي بمرجعية فكرية أخرى متمثلة بالفكر الغربي، ومنذ ذلك الزمن والمفكرون والمجددون والمصلحون وأصحاب العقول من الإسلاميين، يحاولون الخروج من هذه الإشكاليات الكثيرة والمتعددة، بعد ان فرض طابع ذلك الفكر وتلك المرجعية بكل تبعاتها، ومن هذه الإشكاليات التي لا يزال الفكر الإسلامي يعانيها، تلك الإشكالية الثنائية التي طرحها بعض الأكاديميين لندوة اصطلاح عليها باسم (الإسلام والحدائثة)، فهذه الإشكالية لاتزال تتجدد بمرور الزمن، ولا تزال تبعات اعتماد المرجعية الغربية تثيرها بين الحين والآخر، ولا يزال الفكر الإسلامي والمفكرون الإسلاميون يطرحون مواقف، لعلها تجد حل لهذه الإشكالية، ومن الذين طرحوا حلولاً أو كان لهم مواقفهم من هذه الإشكالية، بقصد إيجاد بديل منها، زكي الميلاد(*)، وهذا ما يجعلنا نسأل ما موقفه؟ لذلك قامت فرضية هذه الدراسة على أساس مفاده " ان زكي الميلاد يؤمن بمرونة الإسلام وحيويته وقدرته على التجديد في جميع جوانب الحياة، وأطروحاته الفكرية (الحدائثة)، تتناسب مع الأطروحات الحديثة من جانب، ولا تخالف الدين الإسلامي من جانب آخر"، لهذا فقد استثمرت المناهج البحثية التي تتطلبها فرضية الدراسة، وفي هذا الشأن ارتكزت الدراسة في الأغلب الأعم على المنهج

(*) كلية العلوم السياسية، جامعة بغداد.

(**) ماجستير علوم سياسية.

التحليلي الاستقرائي لتحليل ماورد من أفكار ورؤى من جهة، والمنهج المقارن من اجل مقارنة هذه الأفكار بغيرها من أفكار مفكرين آخرين من جهة أخرى، فضلا عن انها استثمرت المنهج التاريخي كلما دعت الحاجة إلى ذلك.

أولاً- مفهوم الحدائثة بحث في المعنى والمبنى

يتفق اغلب الباحثين والمفكرين العرب والمسلمين، بل الغربيين على ان مفهوم الحدائثة (**مفهوم غربي، من حيث تكوين المفهوم، والمبنى والمعنى، فهذا المفهوم ابتكرته الحضارة الغربية، منذ بداية عصر نهضتها وازدهارها، للتعبير عن هذا الازدهار والتقدم. وهذا ما أكده (الميلاد) مبيناً ان مفهوم الحدائثة ابتكره الغرب، وأراد من خلاله ان يعبر عن تجربته الفكرية والتاريخية، التي هي من اضخم التجارب الإنسانية من جهة، ومن جهة أخرى أرادوا من خلالها ان يظهروا رؤيتهم وفلسفتهم الخاصة في التقدم والتمدن، لذلك حاول الغرب احتكار هذا المفهوم لنفسه، والاحتفاظ به لذاته، من خلال ربطه بتاريخه وجغرافيته، وهذا ما أكدته بعض الكتابات، ومن خلال ذلك يلحق المفهوم بمنظومتهم الفكرية والفلسفية، بحيث يصبح التصور العام للغرب بانه هو الحدائثة، وان الحدائثة هي الغرب، ولا توجد حدائثة أخرى خارج إطار الغرب، فالغرب هو نهاية التاريخ، كما يرى (فوكوياما)، فهو يقود حضارة العصر دون غيره، وهو المعنى بتسجيل تاريخها دون غيره. (1)

ان كان هذا ما يمثله مفهوم الحدائثة للحضارة الغربية، فما الذي يمثله هذا المفهوم للإسلام أو للفكر الإسلامي؟ امر يدعونا إلى التساؤل من جهة، ومن جهة أخرى يقودنا إلى النظر في تاريخ الفكر الإسلامي، لمعرفة ما الذي تمثله الحدائثة له؟ وما علاقة الفكر الإسلامي بالحدائثة ان كانت تمثل مفهوما غربيا من حيث النشأة والمبنى والمعنى؟ وما موقف (الميلاد) من ذلك؟ تساؤلات كثيرة تحتاج إلى إجابات وهذا ما نعمد إلى الوصول إليه، من خلال استعراض تصنيفي للحدائثة في الفكر الإسلامي.

ثانياً- تصنيف الحدائثة في الفكر الإسلامي

عند النظر في الفكر الإسلامي، نجد هناك الكثير من التصنيفات للحدائثة في الفكر الإسلامي، لذلك سنحاول التطرق إلى أكثر التصنيفات وضوحاً، التي

تصنف وتحدد المرحلة التي مرت بها الحدائفة في الفكر الإسلامي، فالتصنيف الأول يعود إلى (جميل حمداوي)، وهذا التصنيف اقرب ما يكون إلى الجانب التاريخي، إذ يتتبع المراحل التاريخية التي مرت بها الحدائفة في الفكر الإسلامي، أما التصنيف الثاني فيعود إلى (محمود أمين العالم)، وهذا التصنيف هو اقرب ما يمكن إلى الجانب الفكري، إذ يصنفها بحسب الاتجاهات الفكرية، لكل تيار فكري حدائفي، أما التصنيف الثالث فيعود إلى (الميلاء)، وهذا التصنيف يمكن ان نقول عنه، انه تصنيف وصفي للحدائفة، إذ يتتبع موقف الفكر الإسلامي من الحدائفة، في كل مرحلة من المراحل وسنخرج على هذه التصنيفات الثلاثة بشيء من التفصيل.

التصنيف الأول: بموجب هذا التصنيف، يتتبع (جميل حمداوي) الحدائفة في تاريخ الفكر الإسلامي، بحسب المراحل الزمنية التي يقسمها إلى:

أ. الحدائفة الأولى (حدائفة الدعوة الإسلامية): استناداً إلى هذه المرحلة الزمنية يثبت (جميل حمداوي) تضمن الإسلام - كتاب وسنة - حدائفة حقيقية بقيم نبيلة ومثل عالية، وفضائل سامية، فقد جاء الإسلام ليخرج الناس من الظلمات إلى النور من جهة، ومن جهة أخرى ليخلصهم من قيم الوثنية، والجاهلية والعصبية نحو الهداية والنور والتسامح، وهذا يثبت ان الوحي الإسلامي تضمن الحدائفة في طياته ومبادئه الكونية والعلمية، والمعرفية والأخلاقية، كما اشتمل على أسس الحدائفة الدينية، والأخلاقية، والعلمية والمعرفية، وما يؤكد ذلك دعوة الإسلام إلى استخدام العقل في استكشاف الطبيعة وتفسيرها، وتقديسه لكرامة الإنسان، ودعوته إلى المساواة والعدالة والحرية وغيرها من الدعوات الإنسانية، وهذا ما جعل للإسلام فلسفة وأيديولوجيا مثالية، فلم تتمكن أي أيديولوجيا، أو تجربة فكرية أو سياسية، من ان تصل إلى ما وصلت إليه الحدائفة الإسلامية على جميع الصعد، وبمختلف جوانب الحياة. (2)

وقد أتضح هذه الحدائفة من وجهة نظر (حمداوي) في سلوك النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) وأصحابه وأعماله، هذا من ناحية الفكر والسلوك، أما من الناحية الميدانية، فقد تمثلت هذه الحدائفة في تقدم الدولة الإسلامية، وتوسيع رقعتها الجغرافية شرقاً وغرباً، ونشأتها على أساس أصرة العقيدة والدين، إذ كان الغرض من



التوسع نشر الدعوة الإسلامية، لا كما يدعي بعضهم ان الإسلام انتشر وتوسع بحد السيف، لان العبرة بالغاية والنيات والمقاصد، فما يؤكد حداثة الإسلام بصورة عامة من وجهة نظر (جميل حمداوي)، شعور الجميع بعدالة الإسلام، وسمو تعاليمه ودعوته إلى المساواة في الحقوق، فلم يميز الإسلام بين عربي واعجمي، ومسلم ومسلم آخر إلا بالتقوى، كما ان المسلمين تعرفوا واستفادوا من الحداثة المادية والمعنوية للشعوب الأخرى، المجاورة لهم كالصين، والهند، والرومان، والفرس وغيرهم من الشعوب، إذ اظهر الإسلام وحداثته قدراً من الاستعداد، لاستيعاب حداثات الشعوب الأخرى، فالحداثة الكونية للإسلام، تثبت قدرته على استيعاب المسلمين، بكل تنوعاتهم وتعددتهم من حيث لغاتهم وألوانهم وغيرها من أشكال التنوع، هذه الحداثة من وجهة نظر (حمداوي) بدأت مع الدعوة الإسلامية واستمرت حتى العصر العباسي، وهنا ميز (حمداوي) بين حداثة الوحي وحداثة المسلمين، بان الأولى كانت روحية مطلقة، والثانية حداثة يجتويها النكوص مع مرور الزمن.⁽³⁾

ب. الحداثة الثانية (الحداثة العباسية): يرى (حمداوي) ان كانت الحداثة الأولى (حداثة الدعوة الإسلامية)، حداثة دينية وسلوكية، فان الحداثة الثانية (الحداثة العباسية)، حداثة علمية فكرية وسياسية، وهذا يعني ان المسلمين حققوا ازدهاراً كبيراً في جميع الميادين العلمية والثقافية، وهذا الازدهار تزامن مع تقدم الدولة العباسية، على يد أبي جعفر المنصور، وهارون الرشيد، والمأمون، وتجلى ذلك بشكل واضح في بناء بيت الحكمة بشكل خاص، الذي استطاع ترجمة الكثير من المؤلفات الفكرية اليونانية وغيرها، في الوقت الذي بلغ فيه علم الكلام أوجه مع المعتزلة والأشاعرة، الذي تزامن مع انطلاق الفلسفة الإسلامية مع الفارابي، الكندي، وغيرهما، لتؤكد الحداثة مع ظهور المذاهب الفقهية المختلفة، إذ ساعدت هذه المذاهب على ازدهار علم الفقه، الذي أعان تدوين جميع العلوم المعرفية وتنظيمها، فضلاً عما حققه الشعراء المبرزون من ازدهار، وكذلك ظهور ما يعرف بالكتابة السردية، والنقدية، والتاريخية، والصوفية، والعلمية والسياسية، أي ان المسلمين ابدعوا في كل جوانب العلوم المختلفة من الرياضيات والفلك وغيرهما

من العلوم، وبعد كل ذلك انتقلت الحداثة إلى الأندلس ثم إلى أوروبا لتشهد عصر نهضة أوروبا⁽⁴⁾.

ج. الحداثة الثالثة (حداثة الحركات السلفية): يرى (حمداوي) ان هذه الحركة حدثت بعد ان الم الإنسان المسلم بتراث زاخر ومنجزات هائلة في شتى الميادين والمجالات المختلفة، وصار مثالا للتقوى والعطاء، والعلم، والإنجاز، والابتكار، كما هو معلوم من ازدهار، وهذا الازدهار الثقافي يعود من وجهة نظر (حمداوي)، إلى التمسك بالمشروع الرباني من الكتاب والسنة، واتباع طريق السلف وهذا استمر حتى العصور الوسطى، أي إبان ازدهار الدولة العباسية، إلا أنّ المسلمين سرعان ما تفهقروا وانحطوا، وبدأ الانهيار، الذي يعود في نظر (حمداوي) إلى ترك الانشغال بأمور الآخرة، والانشغال بأمور الدنيا، فهزموا أمام المغول شر هزيمة فانكسروا وتخلفوا، واستمر ذلك مع استبداد الدولة العثمانية، ومن عاصرها من قوة تعسفية⁽⁵⁾.

وهذا الحال استمر مع المسلمين، ولم يستيقظوا من سباتهم، إلا على دوي المدافع الغربية، ليجدوا انفسهم وقد استعمرهم الغرب، بتقنية الحداثة الغربية، بعد ان طور حداثتهم، وهنا سأل المفكرون، والمصلحون، والمبدعون، المسلمون سؤالاً جوهرياً، سال فيه الكثير من الحبر، ولا يزال يسيل حتى الوقت الحاضر، وهذا السؤال يدور في فلك واحد، وكان بشأن لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟ ومن أجل الإجابة عن هذا السؤال، طرحت إجابات متعددة عبر أصحابها عن رؤاهم المختلفة والمتباينة، ومن منظور متعدد ومتنوع، فبعد ان طرح هذا السؤال طرحت جدليات كثيرة ابرزها إشكالية الهوية، والتبعية، والأصالة والمعاصرة، والانا والآخر، والتقدم والتخلف، والإسلام والحداثة.... وغيرها من الجدليات⁽⁶⁾.

لذلك توجه الفكر العربي والإسلامي للإجابة عن هذه التساؤلات والإشكاليات من أجل رسم طريق التعامل مع الغرب بها، أمام هذه التساؤلات جاءت إجابات مجموعة من المفكرين الإسلاميين، عبروا فيها عن حل لهذه الإشكالية من وجهة نظر كل منهم بصورة مختلفة، فكانت إجابة (جمال الدين الأفغاني)، بدعوته إلى إصلاح المجتمع إصلاحاً دينياً ذا بعد سياسي، أي ان يتم ذلك من خلال تأسيس الجامعة الإسلامية الموحدة، لمنع

تفكيك الرقعة الإسلامية إلى مجموعة من الممالك والدويلات، وبذلك يلبي ما يطلبه المستعمر الغربي من جهة، ومن جهة أخرى يكون عمله جاداً من أجل درء الفرقة الدينية، بسبب تعدد الطوائف والمذاهب، أما تلميذه (محمد عبده)، فقد كانت أجايبته ضرورة الإصلاح الاجتماعي، واللغوي، والأدبي، والسياسي، والإصلاح التربوي، وبطل الإصلاح التربوي هو الأساس من وجهة نظر (عبده)، أما (شكيب أرسلان) فقد ذهب في تحديد إجايبته لهذه الإشكالية، إلى ضرورة الإصلاح الديني، وهذا الإصلاح من وجهة نظر (شكيب) لا يتحقق في ظل الاستعمار، لذلك يتطلب توضيحاً شاملاً، وهذا يعني ضرورة الجهاد المادي والمعنوي، أما (قاسم أمين) فكانت إجايبته تنصب على الاهتمام بالإصلاح الاجتماعي، من خلال الدعوة إلى تحرير المرأة الشرقية، وتربيتها، وتهذيبها، وتمدينها، وتعليمها، أما إجابة (عبد الرحمن الكواكبي)، فقد ذهبت إلى الإصلاح السياسي، الذي يتم من خلال محاربة الاستبداد والحكم المطلق، ولاسيما الحكم العثماني المستبد عن طريق إرساء النظام القائم على الحرية، والتمثيل، والشورى، وتطبيق الديمقراطية الحقيقية، وبهذا يحتتم (حمداوي) كلامه، بأنه توصل إلى أن هناك عدداً من الحداثات، المرتبطة بإشكالية الإسلام والحداثة في إطار الفكر السياسي الإسلامي الحديث، (فجمال الدين الأفغاني وشكيب أرسلان)، يهتمان بالحداثة السياسية، ويؤكدانها، في حين يهتم (محمد عبده) بحداثة التعليم التربوي، ويعني (عبد الرحمن الكواكبي) بالحداثة السياسية، ويركز (قاسم أمين) على الحداثة الاجتماعية.⁽⁷⁾

د. الحداثة الرابعة (الحداثة السلفية الجديدة): يرى (حمداوي) أنه على انقراض الحداثة السابقة (الحداثة السلفية)، ظهرت الحداثة الرابعة (الحداثة السلفية الجديدة)، التي مثلتها مجموعة من المفكرين والفلاسفة ورجال الدين ومنهم (عادل حسين، وأنور عبد الملك، وجمال أمين، وطارق البشري، وحسن حنفي) وغيرهم، إلا أنّ هذه الحداثة تميزت عن الحداثة السابقة، بدفاعها عن التمييز الحضاري بين الشرق والغرب، والتوفيق بين التراث ومستحدثات العصر، والدعوة إلى أسلمة العلوم، ومقاطعة فكرة التحديثورفضها، التي تحيل على الحداثة الغربية بمفهومها المادي، وتأكيدها بشدة ضرورة الانطلاق من رؤية العقيدة الإسلامية، هذه كانت أبرز تصورات هذا التيار ومن يصنف على وفقه، أما



المرتكزات التي يقوم عليها هذا التيار، فتتمثل في ثلاثة مبادئ حدائثة أساسية كبيرة، تتمثل أولاً في بناء حضارة إسلامية متميزة ومستقلة عن الحضارة الغربية. سواء أكانت ليبرالية أم اشتراكية، وثانياً في تمثيل حدائثة الوحي سلوك عمل ومنهج في الحياة، وثالثاً في الاعتماد على الذات في تحقيق التنمية الحدائثة الشاملة.⁽⁸⁾

وهذا يمثل تصنيف (حمداوي) للحدائثة في الفكر الإسلامي، وهو اقرب مايكون

إلى التصنيف التاريخي للحدائثة.

التصنيف الثاني: يقوم هذا التصنيف على أساس التوجهات الفكرية للحدائثة في الفكر الإسلامي، إذ يصنف صاحب هذا التصنيف وهو (محمود أمين العالم)، تيارات الحدائثة في الفكر الإسلامي على أساس التوجهات الفكرية لكل تيار منها، وبذلك يقسمها إلى:

أ. الحدائثة الليبرالية: برزت هذه الحدائثة في منتصف القرن التاسع عشر، وكانت الغاية من هذه الحدائثة الاستفادة من التكنولوجيا والعلوم، والعمل على التوفيق بين الأصالة والمعاصرة، ومحاولة اللحاق بالغرب على مستوى التحديث، والتمدن، والتفكير العقلاني، مع تمثيل الطبيعة الاقتصادية والليبرالية، ومثل هذا الموقف مجموعة من المفكرين البارزين منهم (رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي)، واستمر مع مسيرة القرن العشرين، إذ تمثل في مجموعة أخرى من المفكرين أبرزهم (لطفي السيد، وطه حسين، واحمد أمين، وزكي نجيب محمود)، وغيرهم بحسب رأي (محمود أمين العالم).⁽⁹⁾

ب. الحدائثة الدينية: تقوم هذه الحدائثة من وجهة نظر (محمود أمين العالم) على أساس حدائث ديني، من حيث تمثلات في الشريعة الإسلامية في الاعتقاد والعمل والسلوك، وتأكيداً على الإقرار بالميز الحضاري من الغرب، والدعوة إلى أسلمة العلوم والمعارف، ورفض فكرة التحديث وفق الصيغة الغربية جملة وتفصيلاً، والاعتماد على الذات في الإبداع والتصنيف، وتحقيق الحدائثة الإسلامية الحقيقية، وتمثلت هذه الحدائثة في عدد من المفكرين الإسلاميين منهم (جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، وعلي عبد الرازق، وخالد محمد خالد، ومحمد نويهض، ومحمود طه، والغنوشي) وآخرون، إذ امتدت هذه الحدائثة منذ العصر الحديث حتى الوقت الحاضر.⁽¹⁰⁾

ج. الحدائثة القومية: انطلقت هذه الحدائثة من الحركات القومية التي ظهرت في القرن التاسع عشر الميلادي، وارتبطت بها، إذ كانت الغاية والهدف من هذه الحدائثة في الأساس نبذ الفرقة والتجزئة السياسية والعنصرية، والتطلع إلى تحقيق الوحدة العربية، ورفض فكرة الدولة الوطنية جملة وتفصيلاً، وعلى جميع الصُّعد والمستويات، وفي المقابل تضيف هذه الحدائثة، القومية على المستويات كافة، أما أبرز من مثل هذه الحدائثة فهم (البستاني، وعبد الرحمن الكوكبي، وشكيب ارسلان، وطاهر الجزائري، ونجيب عازوري، وعبد الحميد الزهاوي، وساطع الحصري) وآخرون غيرهم.⁽¹¹⁾

د. الحدائثة الثقافية: تضع هذه الحدائثة في مقدمة اهدافها المثاقفة مع الغرب، والاعتماد على العقل الثقافي، لتحقيق التحديث والتمدن، وتحقيق التنمية المستدامة، وبذلك فانها تختلف عن باقي الحدائث، بانها لاتقوم على التمايز بين الحضارة الإسلامية أو الشرقية والحضارة الغربية، كباقي الحدائث الأخرى، بل تدعو إلى الاندماج في الثقافة العالمية المعاصرة، والانفتاح على مستحدثاتها والاسهام فيها بشكل أو بآخر، وأبرز من مثل هذه الحدائثة هم (شلي شميل، وفرح انطوان، وسلامة موسى، وإسماعيل مظهر، ويعقوب صروف) وآخرون غيرهم، وهؤلاء هم أبرز من مثل الحدائثة في بداية القرن العشرين، أما أبرز من مثل هذه الحدائثة في العقدين الأخيرين، فهم (محمد عابد الجابري، وعبد الكبير الخطيبي، وادونيس، وعبد الله العروي، وفؤاد زكريا، ولويس عوض، وبرهان غليون) وآخرون غيرهم.⁽¹²⁾

والخلاصة ان هذا التصنيف يمثل تصنيف الحدائثة في الفكر الإسلامي، بحسب تياراتها الفكرية المختلفة، من وجهة نظر (محمود أمين العالم).

التصنيف الثالث: يعود هذا التصنيف إلى (الميلاد)، إذ يذهب باتجاه آخر، في تصنيفه للمراحل التي مرت بها الحدائثة في الفكر الإسلامي. فاستناداً إلى هذا التصنيف يرى (الميلاد)، ان الحدائثة واحدة من أهم الاختبارات الكبرى التي مر بها الفكر الإسلامي، والتي وضعته أمام تحدي البقاء والاستمرار أو العزلة والتهميش، فان كان الفكر الإسلامي قد جابه في الأزمنة القديمة تحدي الفلسفة، وجابه في الأزمنة الوسطى تحدي العلم، فقد جابه في الأزمنة الحديثة تحدي الحدائثة، ويجابه الفكر الإسلامي في



الوقت الحاضر تحدي العولمة.⁽¹³⁾ وبذلك فإن الحداثة من وجهة نظر (الميلاد)، من التحديات الكبرى التي جابهها الفكر الإسلامي، والتي يجب النظر فيها والتوقف عندها. فمنذ ان تعرض الفكر الإسلامي الحديث إلى ما يعرف بصدمة الحداثة، التي تزامنت مع بداية القرن التاسع عشر الميلادي، إلى اليوم، لا يزال القطاع الأكبر من المجتمع العربي لا يعرف شيئاً عن الحداثة، ولا يدرك ماذا تعني الحداثة؟ وما دلالات هذا المفهوم؟ ومن أين جاء؟ وإلآبة مرجعية فكرية واجتماعية ينتسب هذا المفهوم؟ وما مقاصده وغاياته؟ إلآخر ذلك منالأسئلة التي لا تجد لها إجابات واضحة وبيّنة، فالمجتمع الذي لا يدرك فلسفة التقدم على قاعدة الحداثة، هل يمكن ان يندفع ويشارك في صنع التقدم؟ واي تقدم هذا الذي لا يشارك المجتمع في تحقيقه؟⁽¹⁴⁾ تساؤلات كثيرة يطرحها (الميلاد) بشأن الحداثة. وعلى العموم يرى (الميلاد) ان نسق الحديث عنإشكالية الحداثة والإسلام نسق جديد، لم يكن مطروحا في السابق، وإتمآطرح قبل ظهور مايسمى بالانبعاث الإسلامي، وقبل ذلك كان مجرى الحديث يتحدد في انساق أخرى، تارة تحت عنوان الحداثة والتراث، وتارة ثانية تحت عنوان القديم والجديد، وتارة ثالثة تحت عنوان الأصالة والمعاصرة.⁽¹⁵⁾

إلآ أنوتيرة الحديث عنها تزداد اليوم في المجال العربي والإسلامي، في كثير من المقاربات، والمناقشات الفكرية والنقدية لثنائية الإسلام والحداثة، التي تشهد اهتماما ملحوظا على مستويات متعددة ومختلفة، منها مستوى الكتابة والنشر، ومستوى الندوات والمؤتمرات، وبالشكل الذي تلفت به النظر إلى هذه الثنائية، وتؤرخ لها بوصفها حدثاً فكرياً لافتاً للنظر، إذ لا تنفصل هذه الثنائية عن تلك الثنائيات المتكاثرة، والمتعاقبة بحسب الأزمنة المختلفة والمتصلة بها، والمتغيرة بحسب السياقات التاريخية والمؤثرة فيها، إذظلت هذه الثنائية تتغير وتتبدل من وقت لآخر.⁽¹⁶⁾ وتعود اللحظة الأولى لتحريك هذه الثنائية إلى بعض الاكاديميين المشتغلين بالدراسات الإسلامية، والمتابعين لفكرة الحداثة، وهي اللحظة التي تزامنت مع قيام دار الساقي، بالتعاون مع مجلة مواقف بعقد ندوة في لندن بعنوان (الإسلام والحداثة)، في عام 1989م، التي حضرها عدد من مفكري الحداثة البارزين.⁽¹⁷⁾

هذه كانت اللحظة الأولى للحديث عن الإسلام والحدائثة، من وجهة نظر الميلاد، إلا أنه يؤكد ان العلاقة بين الإسلام والحدائثة، في إطارها العام تتلخص بان الفكر الإسلامي مر بثلاثة أطوار أو مراحل أساسية من جهة علاقته بفكرة الحدائثة، ففي الطور الأول كان الإسلام متأثراً بما يعرف بصدمة الحدائثة، ويتأثير هذه الصدمة تعامل الفكر الإسلامي بمنطق الشك والرفض التام والقطعي، ففي هذه المرحلة لم يقبل الفكر الإسلامي المقاربة والاقتران بين الإسلام والحدائثة، أما في الطور الثاني فقد اقترب الفكر الإسلامي خطوة من الحدائثة، فاصبح يقبل الاقتران بين الإسلام والحدائثة، وفي هذه المرحلة بدأت تظهر أوجه التقارب والاختلاف بين الإسلام والحدائثة، وفي الطور الثالث وصل الأمر بموجب هذا الطور أو المرحلة بالفكر الإسلامي ان يبحث عن حدائثة إسلامية، وفي هذا الإطار جاء كتاب (طه عبد الرحمن) الذي عنوانه (روح الحدائثة المدخل إلى تأسيس حدائثة الإسلامية)، وكتاب (الميلاد) الذي عنوانه (الإسلام والحدائثة من صدمة الحدائثة إلى البحث عن حدائثة إسلامية)؛⁽¹⁸⁾ وهذا يميلنا على البحث في مواقف المفكرين العرب والمسلمين من الحدائثة للإجابة عن هذا السؤال.

ثالثاً- الموقف من الحدائثة في الفكر الإسلامي

بعد ان تناولنا ابرز التصانيف التي توضح طبيعة العلاقة بين الإسلام والحدائثة، لابد من ان نتطرق إلى طبيعة المواقف الفكرية التي يتبناها المفكرون العرب والمسلمون من الحدائثة بوصفها إنتاجاً غريباً، وعند البحث في هذه المواقف نجد تصنيف (جميل حمداوي)، افضل مايمكن الاعتماد عليه من أجل تحديد هذه المواقف، لذلك يمكن ان نعتمد هذا التصنيف مع الإشارة إلى أوجه الاختلاف بين ما نتوصل إليه وما يتوصل له (حمداوي)، وهذه المواقف تتضح على النحو الآتي:

1. موقف أسلمة الحدائثة:

يمثل هذا الموقف مجموعة من الباحثين والمفكرين العرب والمسلمين، الذين يحاولون إيجاد حدائثة إسلامية، ويمكن حصرهم في عدد من الأسماء ابرزها:



أ. طه عبد الرحمن: يتضح هذا الموقف برأي (حمداوي) بشكل بارز مع (طه عبد الرحمن)، فبعد ان انتقد (عبد الرحمن) الحداثة الغربية في كتابه (سؤال الأخلاق)،⁽¹⁹⁾ في مختلف صعدا ومستوياتها، المادية والمعنوية، على أساس ان هذه الحداثة بنظر (عبد الرحمن) الحداثة عينها التي أسهمت فيها، مختلف الشعوب التي سبقت أوروبا إلى الحضارة والتمدن وال عمران.⁽²⁰⁾ وهذا ما عبر عنه في قوله " ليست روح الحداثة، كما غلب على الأذهان، من صنع المجتمع الغربي الخاص، حتى كأنه أنشأها من عدم، وإنما هي من صنع المجتمع الإنساني في مختلف أطواره، إذ ان أسبابها تعتمد بعيدا في التاريخ الإنساني الطويل؛ ثم لا يبعد ان تكون مبادئ هذه الروح أو بعضها قد تحققت في مجتمعات ماضية بوجوه تختلف عن وجوه تحققها في المجتمع الغربي الحاضر؛ كما لا يبعد ان يبقى في مكنيتها ان تتحقق بوجوه أخرى في مجتمعات أخرى تلوح في آفاق مستقبل الإنسانية".⁽²¹⁾

وبذلك فان (طه عبد الرحمن) في نظر (حمداوي) اعتمد على فكرة انتقادية جريئة، لينتقل بعد ذلك إلى تأسيس حداثة جديدة، ويتضح ذلك في كتابه (روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس حداثة إسلامية)، وهذه الحداثة الجديدة التي تأسست عند (عبد الرحمن)، هي حداثة إسلامية معنوية، وروحية، وأخلاقية، تعتمد على استقلالية الشخصية الإسلامية بحداثتها الداخلية، على أساس ان لكل مجتمع حداثته الخاصة، النابعة من ظروفه الداخلية، فليس من الممكن تعميم حداثة مجتمع على باقي المجتمعات، والشعوب، والأعمال الأخرى، وبعد ذلك تبنى الحداثة الإسلامية على أساس من الإبداع والاستقلال والخصوصية الثقافية والحضارية للمجتمع المسلم، بعد ان يتعد عن اتباع الغرب في حداثته التي لا تلائم خصوصيات البيئة الإسلامية من جهة، ومن جهة ثانية ان الحداثة الغربية ليست النموذج التطبيقي الوحيد، وإنما يمكن الحديث عن مجموعة من النماذج الحداثية، فإذا اراد المسلم ان تكون له حداثة خاصة به، فلا بد من الانطلاق من الخصوصية الداخلية، لا يستورد الحداثة الغربية، وبذلك يتضح ان التأسيس للحداثة الإسلامية من وجهة نظر (طه عبد الرحمن) ينطلق من نقد الحداثة الغربية، وان هذا لا يتم في رأي (عبد الرحمن) كما أشار (حمداوي)، إلا من خلال قراءة القرآن قراءة جديدة من أجل التزود بالطاقة الإبداعية لإنجاز الحداثة الإسلامية الحقيقية.⁽²²⁾

وهو ما أكده (عبد الرحمن) في قوله "لا دخول للمسلمين إلى الحداثة إلا بمحصول قراءة جديدة للقرآن الكريم، ذلك ان القرآن، كما هو معلوم، هو سر وجود الأمة المسلمة وسر تاريخها؛ فإذا كان هذا الوجود والتاريخ ابتداءً مع (بيان النبوة) أو أقل (القراءة النبوية) للقرآن، فدشنت ذلك الفعل الحداثي الإسلامي الأول... فان استئناف هذا الوجود والعطاء ومواصلة هذا التاريخ لمساره، وبالتالي قد تدشن الفعل الحداثي الإسلامي الثاني، كل هذا لا يتحقق إلا بأحداث قراءة أخرى تجدد الصلة بهذه القراءة النبوية، ومعيار حصول هذا التجديد هو ان تكون هذه القراءة الثانية قادرة على بث الطاقة الإبداعية في هذا العصر كما أورثتها القراءة المحمدية في العصر".⁽²³⁾ وبذلك فان مايريد (عبد الرحمن) قوله، هو انه لا وجود للحداثة الإسلامية في عصرنا الحاضر، إلا من طريق التجديد، أي إعادة قراءة النصوص الشريفة قراءة جديدة، تمكننا من إنتاج حداثة توائم العصر الحاضر.

ب. هناك باحثون آخرون، يتفقون مع ما ذهب إليه (عبد الرحمن)، ومنهم (مصطفى الشريف) في كتاب (الإسلام والحداثة... هل يكون غدا عالم عربي؟)، فماترحة في هذا الكتاب، لا يبتعد كثيراً عما طرحه (طه عبد الرحمن)، من حيث التشبث بأصالة الحداثة وضرورة أسلمتها، فما يدعو إليه في هذا الكتاب، هو إيجاد حداثة إسلامية أصيلة، تابعة من الذات المبنية على مقومات روحية، وأخلاقية، ومعنوية، مقارنة بالحضارة الغربية المادية.⁽²⁴⁾

2. موقف تمجيد الحداثة الغربية:

مثل هذا الاتجاه مجموعة من المفكرين العرب والمسلمين، ويمكن تحديد هؤلاء المفكرين، ولكن قبل البدء بهذا الموقف، ينبغي الإشارة إلى ان هذا الموقف ينطلق من عد ان التراث العربي الإسلامي عرف الحداثة في حقبة معينة سابقاً، ولأنها أصبحت من التراث الذي لا يمكن الرجوع إليه، لبناء حداثة إسلامية معاصرة، لذلك وجب الاندماج مع الحداثة الغربية، ويعود ذلك إلى اختلاف حاجات المسلمين في هذا العصر عن العصور الماضية، أما ابرز من مثل هذا الاتجاه فهم:

أ. محمد اركون: يرى (محمد اركون) إن التراث العربي الإسلامي، قد عرف أصواتاً حدائثة بارزة في عصر ازدهاره، ومنهم (ابن رشد) في كتابه المشهور (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال)، إلا أنّ الرشدية وان كانت صالحة في عصرها، أي في العصر الوسيط، وقد تطلع الأوروبيون في نهضتهم لها، فإننا في العصر الحاضر لا يمكن ان نعتمد على الرشدية في بناء الحدائثة أو ممارسة فعل التحديث المعاصر، وهذا الوضع ينطبق على رسالة الشافعي المشهورة في أصول الفقه، فلا يمكن تمثيل التصورات الأصولية الفقهية في عملية بناء العصرنة والتقدم، وذلك لان لكل زمان حدائثه الخاصة به، التي تتمثل به من حيث التاريخ الفكري، وهذا يعني ان (محمد اركون) يتجاوز التراث لانه في رأيه اصبح من الماضي، وذلك لان الماضي اصبح موضوعاً للحفريات والدراسات التاريخية، ولم يعد يستوعب الحدائثة المعاصرة.⁽²⁵⁾

ب. عبد المجيد الشرفي: لا يتعد المفكر التونسي (عبد المجيد الشرفي) كثيراً عن (محمد اركون)، فيما يخص موقفه من الإسلام والحدائثة، إذ يؤكد الشرفي مشروع اركون، الذي يتمثل بضرورة الاندماج في الحدائثة الغربية، وهذا ما أكده (حمداوي) إذ يرى بان (عبد المجيد الشرفي) يدعو إلى ضرورة الانخراط في الحدائثة الغربية، ما دامت الحضارة الغربية تشكل نظاماً حضارياً وكونياً.⁽²⁶⁾ وفي هذا الصدد ينقل (حمداوي) كلام (عبد المجيد الشرفي) الذي يؤكد ان " الحدائثة عندي ليست مشروعاً بقدر ما هي نمط حضاري نشأ في الغرب، ولكنه اصبح كونياً بكل متطلباته المعرفية والمادية. ولهذا، فليس للمسلمين من خيار آخر غير الانخراط في هذا النمط الحضاري. وما نظام الحكم الديمقراطي إلا احد تجليات الحدائثة، فكل محاولة للرجوع إلى نظام غيره قائم على الخلافة أو على أي شكل آخر من مزج الدين بالسياسة، محكوم عليها بالفشل عاجلاً أم آجلاً. وبما ان الديمقراطية تحتاج إلى وقت لتترسخ في الأذهان وفي المؤسسات، فان الإسلام السياسي مضطر هو كذلك إلى التطور، وإلى نبذ كل ما يتعارض مع مقتضيات حرية الضمير والمساواة بين الجنسين وبين جميع المواطنين، بصرف النظر عن خياراتهم العقائدية".⁽²⁷⁾

وبذلك يتضح ان (الشرفي)، كما يرى (حمداوي) يدعو إلى تمثل المقاربة العلمانية في تناول إشكالية الإسلام والحدائثة من خلال فصل الدين عن الدولة، الذي يعد

التأويلات الفكرية مسبباً، لخلق الصدام بين الإسلام والحدائثة، على أساس، انه ليس للإسلام في حد ذاته مفهوم للحكم، ولو كان الأمر بهذا الشكل لما استمر في قلوب المؤمنين، وسلوكهم ورغباتهم وتغيير الأنظمة، وتحولها من الخلافة إلى الملكية إلى الجمهورية، في ظل أنظمة دكتاتورية، وثانية اشتراكية وثالثة ليبرالية، إلى غير ذلك من متغيرات التاريخ. (28)

وبذلك يرى (حمداوي) ان هذا ما يدعو الباحث المسلم إلى الانغلاق والحلول في حدائثة الغرب، التي تؤكد فصل الدين عن الدولة، إلا أنّ هذه الأطروحة النقدية من وجهة نظره، لاتنم عن رؤية علمية فاحصة للحدائثة الغربية غير المشروعة في أساسها الحضاري والأخلاقي، بل هي نظرة ارتبطت بحضارة الغرب، تنطلق من واقع الإسلام السياسي، الذي يثور عليه كثير من المفكرين العلمانيين التونسيين، وهذا رأي (جميل حمداوي). (29)

3. موقف الرفض القطعي للحدائثة:

يتمثل هذا الموقف في مجموعة من الحركات الدينية المتطرفة، التي بدأت تتشكل بشكل واضح على الساحة العربية الإسلامية، منذ بداية الثمانينيات من القرن الماضي، والتي اطلقت مجموعة من الدعوات الدينية المتطرفة التي ترفض الحدائثة قطعياً جملة وتفصيلاً، سواء أكانت هذه الحدائثة غربية أم عربية، كما تنبذ هذه الحركات في موقفها التحديث العلمي، والتقني، والصناعي من جهة، ومن جهة ثانية تستهجن الفكر العقلاني، وترفض المناهج المعاصرة كيفما كان نوعها، وتأتي ان تستفيد من مكتسبات الحضارة الغربية، وأكثر من ذلك، ان هذا الموقف يتوقف عند الماضي، وينكفي عليه، وهذا ما يعبر عن جهله وتطرفه وجموده، ولم يتوقف أصحاب هذا الموقف عند هذا الحد، بل تحول خطابهم إلى خطاب تكفيرى تقليدي، وذهب إلى ابعاد من ذلك في ممارسة الإرهاب عقيدة وتشدداً، وبرز مثال على هذا الموقف، ما وزع من منشورات في الدار البيضاء، عدت المجتمع الذي نعيش فيه مجتمعاً كافراً، لانه استبدل القوانين الإسلامية بقوانين وضعية من جهة، ومن جهة أخرى لأنه مجتمع يسوده الفساد والانحلال، فالأفراد والحكومات في هذا المجتمع فاسدون ومارقون، والمظاهر الإسلامية في هذا المجتمع مظاهر كاذبة، والمساجد

أصبحت مساجد ضرر، والحكام كفار، ويجب الخروج عليهم وقتلهم وقتل من تترس بهم، وهذا يعني ان هذا الموقف يمثله الإسلاميون المتطرفون من الحركات الإسلامية بصورة عامة، ومن الحدائثة الغربية بصورة خاصة، وهذا الموقف واضح بشكل جلي، إذ يعبر عن المتطرفين غير القادرين على استيعاب الحدائثة المعاصرة وعيا وإدراكاً.⁽³⁰⁾

4. موقف تجاوز الحدائثة الغربية:

أبرز من مثل هذا الاتجاه برأي (حمداوي)، المفكر الليبي (سالم القمودي) في كتابه (الإسلام كمجاز للحدائثة وما بعد الحدائثة)، الذي أكد فيه ان الإسلام ارقى من الحدائثة في كل معطياتها المادية، والمعنوية، والفكرية، وهذا يعني ان الإسلام تجاوز الحدائثة الغربية في جميع اتجاهاتها ومستوياتها، وهذا يعود إلى كونه يحمل قيماً سامية، وأخلاقاً مثالية، إذ يجمع الإسلام بين ماهو مادي وما هو روحي، وبذلك سبق الإسلام الحدائثة الغربية بمفصلها بقرون عدة، بل يذهب (القمودي) إلى أوسع من ذلك، إذ يرى ان الحدائثة الغربية استفادت من الإسلام قرآناً وسنة، واستثمرته في بناء حضارتها.⁽³¹⁾

5. الموقف التوفيقى بين الحدائثة الإسلامية والغربية:

يتبنى هذا الموقف أو يمثله بشكل صريح (جميل حمداوي)، الذي يؤكد ان الإسلام - قرآناً وسنة، يمثل حدائثة مثالية ومعيارية مطلقة، وهي برأيه تتجاوز الحدائثة الغربية في الصعد والمستويات المادية، والمعنوية، والأخلاقية، والزمنية كافة، لان التاريخ الإسلامي عرف مجموعة من الحدائثات، إذ كانت بداية الحدائثة مع بداية الإسلام، واستمرت حتى العصر العباسي، ثم بدأت حدائثة جديدة، وهي استمرار للحدائثة الإسلامية الأولى، واستمرت حتى انهيار الدولة العباسية، إذ دخل بعدها الإسلام في سبات عميق، أدى به إلى التخلف المكين ولم ينهض الا مع صدمة الحدائثة أولاً، وصدمة الاستعمار ثانياً، واستمرت الصدمات الارتدادية التي يتعرض لها الفرد المسلم باستمرار إحداها تلو الأخرى، فبعد ما انجزه الإسلام في تاريخه على الصعد المختلفة مادياً ومعنوياً، إلا أن الحدائثة الغربية استطاعت ان تفرض نفسها وبالميادين كافة، وبجميع الاتجاهات والمستويات، سواء كان ذلك بإرادتنا أو من غير إرادتنا، وبغض النظر عن شكلها سواء أكان بصيغة التحديث، ام بصيغة الحدائثة، وهذا لا يجعلنا ننكر ان للحدائثة الغربية

سلبيات وإيجابيات عدة، لا يمكن التكرار لها أو إغفالها، وهذا يجتما لإفادة من هذه الحدائفة الغربية، في المجالات العلمية والتقنية والثقافية والمنهجية كافة، وفي مقابل ذلك ينبغي تمثل الحدائفة الإسلامية قرآناً وسنة على المستويات المختلفة، وهذا يعني ان رأي (حمداوي) يوصلنا إلى ان هناك تكامل بين الحدائتين، وليس هناك تنافر بينهما، لا فيما يتعلق بالدين والسلوك القيمي، لان الحدائفة من وجهة نظر (حمداوي) منظومة كونية يشارك فيها جميع المجتمعات، وبغض النظر عن اشكالها، لانها تعبر عن إبداع وتأسيس وتأسيس، فهي تعبير عن مدى التلاقي بين الثقافات المختلفة والمتناقضة، وبذلك يصبح هذا الرأي، كما يعتقد (حمداوي) يمزج بين الحدائفة الإسلامية والغربية.⁽³²⁾

6. الموقف الناقد للحدائفة:

يرى (حمداوي) ان ابرز من يمثل هذا الموقف الباحث المغربي (محمد سبيلا)، إذ يوجه نقده إلى الحدائفة الغربية، من جهتها الأخلاقية، كما ينتقد الواقع العربي في الوقت عينه، بسبب موقفه المتذبذب من الحدائفة، وهذا يعني ان (محمد سبيلا) كما يرى (حمداوي) ينطلق من الفلسفة النقدية الألمانية أو من النقد الأخلاقي في تقويم الحدائفة الغربية على غرار ما طرحه كانط، وهيغل، وهايدجر وغيرهم من الفلاسفة، أي ان سبيلا ينتقد بشكل دقيق الحدائفة الغربية، بكل محتوياتها، المادية والمعنوية، في إيجابياتها وسلبياتها، من خلال فحصها ونقدها وتمحيصها عقليا وعلميا، لإظهار وتبيان أوهامها وتناقضاتها الكمية والكيفية، وتحديد مكان قوتها وضعفها، وبعد ذلك ينتقل (سبيلا) إلى نقد الحدائفة العربية أيضاً، في حال وجود هذه الحدائفة، كما يدعو (سبيلا) إلى ضرورة ممارسة النقد الذاتي بغية التصحيح والتعديل والتنوير، وهذا يعود عند (سبيلا) إلى كثرة الأخطاء الذاتية العربية على مستوى المعتقدات والقيم والسلوك، بذلك ينتهي (حمداوي) من هذا الموقف، بالإشارة إلى ان هذا ما يراه، (سبيلا) في مقالاته ودراساته في نقد الحدائفة أو انتقاده لها.⁽³³⁾

7. الموقف التوفيقى بين الحدائفة والاجتهاد:

يعد (الميلاذ) ابرز من مثل هذا الموقف، فقد ذهب في تحديد العلاقة بين الإسلام والحدائفة باتجاه آخر، إذ تبلورت عنده أطروحة تتحدد في إطار المقاربة بين الاجتهاد

والحدائنة، وهذه المقاربة تعد في نظر الميلاد من المقاربات الفكرية الجادة والمهمة، لانها في رأيه تتسم بقدر من الإثارة والدهشة ولا تخلو من الطرافة، كما ان هذه المقاربة لم تطرح من قبل في الساحة العربية الإسلامية، بحسب علمه في الميادين المختلفة، سواء في الميادين الفكرية، أو النقدية، أو الأكاديمية، لذلك فهي من المقاربات الجديدة، وهذا يعني انها تحتاج إلى مزيد من البحث والنظر المعرفي والمنهجي، وإلى مزيد من تركيز المشتغلين في البحث الفلسفي، فهذه المقاربة تعبر في رأي الميلاد عن قدرتنا على الاجتهاد الفكري من جهة، ومن جهة ثانية تدفع بنا في اتجاه اليقظة الفكرية، التي تساعدنا في الابتعاد عن الانشغال والافتتان بالمقاربات الوافدة علينا من خارج النطاق الفكري التاريخي، التي تؤكد ماعليه نحن من الضعف والتبعية الفكرية والمعرفية.⁽³⁴⁾

وهذه المقاربة تتضح عند (الميلاد) في نطاقها العام والكلي، باعتبار مفهوم الاجتهاد في المجال الإسلامي، المفهوم الذي يعادل مفهوم الحدائنة في المجال الغربي والذي يمكن ان يعادله، وذلك على أساس ان مفهوم الحدائنة في الحضارة الغربية يتكون من ثلاثة عناصر أساسية وجوهرية، وهي العقل، والعلم، والزمن، وهذه العناصر الثلاثة عينها هي العناصر المكونة لمفهوم الاجتهاد، كما يبرهن (الميلاد) على ذلك.⁽³⁵⁾ إلا انه يذكر قبل البرهنة على ذلك، يجب النظر في الأرضيات الفكرية والتاريخية التي تساعد على تمهيد الطريق أمام هذه المقاربة، وهذه الأرضيات كما يحددها (الميلاد) هي:

أ. الأرضية التي يؤسسها (الميلاد) على أساسان مفهوم الحدائنة الذي ابتكره الغربوآراد من خلاله ان يعبر من جهة عن تجربته التاريخية، التي هي بلا شك من اضخم التجارب الفكرية في التاريخ الحديث والمعاصر، ويعبر من جهة أخرى عن رؤيته وفلسفته للتقدم والتمدن، هذا المفهوم قد حاول الغرب ان يكتكره لنفسه، ويربطه بتاريخه وجغرافيته، ويلحقه بمنظومته الفكرية والفلسفية، بطريقة تصور ان الحدائنة هي الغرب، والغرب هو الحدائنة، وليست هناك حدائنة خارجة عن إطاره، لان الغرب حسب فوكوياما هو نهاية التاريخ، وهو الذي يقود حضارة العصر، وما بعد الغرب هو بربرية ووحشية وتخلفأو حسب الزعم الذي يرفضه الباحث الالماني راينهارد شولسته هو ان الحدائنة شأن غربي، والتقليد هو شأن شرقي.⁽³⁶⁾

وعلى هذا الأساس يرى (الميلاد) ان الغرب بات يسجل تاريخ الحداثة في تحولاتها وتطوراتها، بحيث تصبح الحداثة لا تتجاوز حدود أوروبا، وكأنّ البشرية لم تشهد حضارة متقدمة في تاريخها الطويل إلا الحضارة الغربية، وهذا يعني ان الحداثة تبدأ من الغرب وتنتهي به.⁽³⁷⁾ وفي هذا الصدد يشير (الميلاد) إلى الفكرة التي يريد ان يلفت النظر إليها بشكل ضروري، هي ان مفهوم الحداثة الذي ابتكره الغرب عبرت عنه كل التجارب الحضارية التي مرت على التاريخ الإنساني، من حيث روحه وجوهره، ذلك ان كل تجربة حضارية انبثق منها مفهومها الخاص، الذي يعبر عن هذه التجربة، ولكنه يختلف في تركيبته اللغوية، والبيانية، واللسانية، عن التركيبة اللفظية للحداثة الغربية، وهذا يعود من وجهة نظر (الميلاد) إلى اختلاف المنظومات الفكرية، واللغوية نفسها لكل حضارة، فجميع الحضارات في زمن صعودها، وازدهارها، وتقدمها، تتميز عن غيرها بكفاية عالية، في القدرة على ابتكار منظومة من المفاهيم، تكون على درجة عالية من القدرة والفاعلية والدينامية، وذلك لارتباطها الشديد بالروح العامة لهذه الحضارات، لحظة توضعها وانبعثها.⁽³⁸⁾

ب. بموجب هذه الأرضية يرى (الميلاد) ان مفهوم الاجتهاد من ابرز المفاهيم التي ابتكرتها ثقافة الحضارة الإسلامية، إذ انفردت الحضارة الإسلامية بهذا المفهوم، لذلك ترك هذا المفهوم تأثيراً مهماً في منظومتها الثقافية والفكرية الإسلامية، سواء كان ذلك التأثير في مكوناتها وتشكيلاتها، أو من حيث حركتها ومساراتها، لان هذا المفهوم كما يرى (الميلاد) يحتاج إلى حفريات معرفية جديدة، من أجل العمل على استظهار مدلولاته، والكشف عن مكوناته العميقة والمتجددة والفاعلة، بوصفه المفهوم الذي يقارب مفهوم الحداثة الغربية أو يعادله.⁽³⁹⁾

ج. بموجب هذه الأرضية يشير (الميلاد) إلى الكتاب المشهور (تجديد التفكير الديني في الإسلام)، للدكتور (محمد إقبال) الصادر باللغة الإنكليزية سنة 1930م، الذي اطلق فيه الدكتور (محمد إقبال)، مقولته التي رأى فيها ان مبدأ الحركة في الإسلام يتجلى في الاجتهاد، أو بعبارة أخرى ان الاجتهاد هو مبدأ الحركة في الإسلام.⁽⁴⁰⁾ وهذا مادعا (الميلاد) إلى عد هذه المقولة سبب توقف الكثير من الباحثين والمفكرين مسلمين

وغربيين، إذ وجدوا فيها أنها تكشف عن مضامين ودلالات مهمة.⁽⁴¹⁾ ومن هؤلاء الذين توقفوا عندها، المستشرق البريطاني (هاملتون جيب)، في كتابه (الاتجاهات الحديثة في الإسلام)، الذي ربط هذه المقولة بمحدث إغلاق باب الاجتهاد، إذ رأى ان إغلاق باب الاجتهاد وضع حدا فعالا لمبدأ الحركة في الإسلام.⁽⁴²⁾

ويرى (الميلاد) ان (إقبال) كان دقيقا بدرجة كبيرة في هذه المقولة، عندما استعمل مفهوم الحركة، التي تعني بحسب مدلولاتها التي تعطى لها في الفلسفة، انتقال الشيء من القوة إلى الفعل على سبيل التدرج، وهذا يعني برأي (الميلاد) ان الاجتهاد، هو الذي يقوم بدور نقل المفهوم من حيز النظرية إلى حيز التطبيق، ويعطيه امكان التحقق الفعلي، لكن ربما لا يكون بطريقة فورية أو على دفعة واحدة، وإنما على سبيل التدرج على وفق قاعدة متطلبات الزمان والمكان.⁽⁴³⁾

د.استناداً الى هذه الأرضية يشرح (الميلاد) ارتباط الاجتهاد في الثقافة الإسلامية بالفقه، ويعود سبب هذا الارتباط في نظر (الميلاد)، إلى كون هذا الحقل يمثل أهمية كبيرة في الثقافة الإسلامية، إلى الدرجة التي وصف بها الحضارة الإسلامية بحضارة الفقه، دلالة على أهمية هذا الحقل، والذي يراد من الفقه هنا في رأي (الميلاد)، المدلول العام الذي عبر عنه القرآن الكريم في قوله تعالى [ليتفقها في الدين]، لذلك فالتفقه كما أشار إليه (الميلاد)، هو المعرفة العميقة والقومية، من حيث الأدوات والمناهج التي تكتسب هذا المستوى من المعرفة، وهذا يعني ان مايريد (الميلاد) قوله هنا، انه ليس التفقه مجرد معرفة الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، وإنما هو معرفة المنظومة الإسلامية في أصولها وقواعدها، ومن حيث منظوراتها الشاملة للإنسان والمجتمع والعالم.⁽⁴⁴⁾ إلا أن ماحدثت تحول عكسي في مفهوم الفقه، من المدلول العام إلى المدلول الخاص، حيث تقيّد بالأحكام الشرعية في نطاق الأحوال الشخصية، ودائرة السلوك الفردي، وهذا حصل بسبب الوضع العام، الذي وصل إليه العالم الإسلامي من تراجع حضارية، فأصبحت حركة الاجتهاد بالجمود والانكماش، وهذا التراجع عندما يحدث في أيامة ينعكس بصورة مباشرة على منظومتها المفاهيمية من جهة، وما تحمله من عناصر الفاعلية والأبداع من جهة أخرى، وهذا ماحدث فعلا مع المنظومة المفاهيمية والفكرية للحضارة الإسلامية، ومنها مفهوم

الاجتهاد الذي تقلصت فاعليته، وانطفأت شعله حيويته، إذ لم يعد يستوقف الاهتمام في حقله الدلالي، وفي عناصره ومكوناته. (45)

والاجتهاد بصورة عامة في نظر (الميلاد)، ينقسم إلى منظورين، أحدهما المنظور العام والآخر المنظور الخاص، أما من حيث كونه منظوراً عاماً، فهو يتمثل في كونه جوهر فلسفة النظام المعرفي، الذي يقوم بمهمة ربط الدين بالدنيا، والشريعة بالحياة، والفقهاء بالواقع، وهذا النظام المعرفي تبلور في حقل، هو من أهم الحقول وبرزها في الثقافة الإسلامية، إذ يمثل ثمرات العقل الإسلامي الخالص في عصور إبداعه وتقدمه، وهو حقل أصول الفقه، الذي عدّه (أبو حامد الغزالي) من صفوة الشرع والعقل سواء السبيل، في حين عدّه (طه جابر العلوي)، فلسفة الإسلام، وهو يماثل عند اليونان علم المنطق، ومالدى الأوروبيين في العصور الحديثة من فلسفة القانون هذا من جهة. (46)

ومن جهة أخرى فإن الاجتهاد في رأي (الميلاد)، لا يتوقف عند هذا الحد بل يعد منهجاً للتفكير والنظر الإسلامي بالمعنى الأعموالأشمل، لذلك يجب ان يمارس ويتعامل معه إنسان مثقف ومفكر، في علاقته بالعلم، والفكر، والمعرفة، كسبا، وعطاء، وإبداعاً، وهذا ينبع من ان الدين يحرض الإنسان المسلم على التعامل مع القضايا والظواهر التي تدور حوله، بمنطق الاجتهاد الفكر والمعرفة، وهذا ما يحقق اعلى درجات البحث والتبيان، واستعمال طاقات الفكر بأقصى درجة ممكنة، والدقة العالية في تحري الموضوعات، والنظر إليها من زاوية مختلفة، وعدم الركون إلى الظنون والأحكام المسبقة، فهذه العناصر هي من أكثر عناصر الضبط العلمي، وبذلك فإن الاجتهاد كما هو منهج في التعامل مع العلم والبحث العلمي، هو في الوقت نفسه منهج في التطبيق والتعامل مع حركة الواقع، وتحول الزمن، وتحصيل اعلى درجات المعرفة ومكوناتها بشروط العصر من حيث مكوناته ومقتضياته. (47)

إذا كان هذا ما يمثله الاجتهاد في المنظور المعرفي الإسلامي العام، فإن ما يمثله الاجتهاد في المنظور المعرفي الإسلامي الخاص هو ما ينطبق على شريحة المجتهدين المتخصصين بحقل الفقه والشريعة، وهم المهتمون بتنظيم أمور الإنسان الدينية، والسلوكية والعبادية، وذلك يعود لان الإسلام والشريعة لا تميزان للإنسان الخوض في أمور الشريعة

والدين بتساهل، وبلا دراية وتفقه ومعرفة، وإنما يشترط الإسلام المعرفة بالقواعد والأصول العلمية المختلفة، والالتزام بمنهج شديد الانضباط نفسياً وعلمياً، بحيث يتحقق مفهوم الاجتهاد في هذا المجال، هذا من حيث المنظور الخاص. (48)

وعلى أساس ما طرح من الأراضيات المذكورة آنفاً، يرى (الميلاد) انه يمكن القول ان الاجتهاد هو المفهوم الذي ينتسب إلى الحضارة الإسلامية، ويقارب مفهوم الحداثة الذي ينتسب إلى الحضارة الغربية، وهذا يتأكد من خلال الكشف عن الدلائل والعناصر المكونة لمفهوم الاجتهاد، التي يمكن ان نوضحها في الآتي:

أ. العقلانية وهذا المبدأ يعني العمل على إعطاء العقل أكبر قدر ممكن، وأقصى درجة من الفاعلية، بحيث يستفرغ بشكل واسع، وبطريقة تبذل فيها ارفع مستويات الجهد الفكري، والعلمي، والبحثي في مجال الدراسات المتعلقة بالأفكار والمفاهيم والنظريات والأحكام، وهذا يكون القدرة على الاكتشاف والابتكار والتجديد، وهذا ما يؤكد المعنى اللغوي والاصطلاحي لكلمة الاجتهاد، أما من الناحية العملية فلا يعتمد هذا المفهوم، من حيث الدلالة و المضمون، إلا بعد استيفاء شروط البحث من جهة، ومن جهة أخرى أعمال النظر في الطريقة والأدوات المنهجية، بالطريقة التي تحقق الإحاطة التامة قدر الإمكان، وهذا من جهته يحقق الاطمئنان النفسي والعلمي والمنهجي، وهذا يتوافق مع الحداثة التي انطلقت من انتصار العقل، وتأكيدهِ والتمحور حوله، ولكن الاختلاف يكمن في اعتماد الحداثة الغربية القطيعة مع الدين، أو الوحي، أو الميتافيزيقية كما يسموها. (49) ويؤكد رأي (الميلاد) ما أشار إليه الباحث الفرنسي (الان تورين) الذي بين ان " المفهوم الغربي الأشد وقعا والأكثر تأثيراً للحداثة، قد أكد بصفة خاصة على ان التحديث يفرض تحطيم العلاقات الاجتماعية، والمشاعر والعادات والاعتقادات المسماة بالتقليدية، وان فاعل التحديث ليس فئة أو طبقة اجتماعية معينة، إنما هو العقل نفسه، والضرورة التاريخية التي مهدت لانتصاره... وترتبط فكرة الحداثة إذن ارتباطاً وثيقاً بالعقلنة، والتخلي عن إحدهما يعني رفض الأخرى". (50)

ب. الاستمرار في مضاعفة الجهد العلمي، فالتحريض المستمر والدائب على البحث العلمي والمعرفي، ينطلق من ان الاجتهاد يمثل دعوة إلى العمل على مضاعفة الجهد

العلمي بلا توقف أو انقطاع، والاستمرار في التواصل والتراكم، فلا تهاون في مواصلة العلم والمعرفة، وهذا يتطابق مع ما تدعو إليه الحدائثة الغربية من ربط العلم بالتقدم، وهذا الربط نجده بشكل بارز في مفهوم الاجتهاد، الذي يمثل في حقيقته انتصاراً للعلم، لأجل تحقيق التمدن والعمران الإنساني، دون الحاجة إلى اللجوء إلى التصادم أو الصراع، أوالتعارض مع منظومة القيم الأخلاقية، وقد جسد هذا السعي في اكتساب المعرفة المفكرون المسلمون في عهد ازدهار الحضارة الإسلامية، إذ تعرضوا إلى الكثير من المشاق في بحثهم العلمي لأنهم استمروا في بحثهم عن المعرفة.⁽⁵¹⁾

ج.مقاومة عناصر الجمود الفكري، والتفكير السطحي، والنظرة القشرية وكل أشكال الاعوجاج والشلل الفكري، فهذه العناصر تشكل عقبة أمام الاجتهاد من جهة، ومن جهة أخرى تشكل عناصر مناقضة ومناهضة للاجتهاد، فهذه العناصر ظهرت في زمن التراجع الحضاري، الذي شهدته حركة الاجتهاد من جمود وركود، فصحيح ان الاجتهاد يفترض التعامل مع النص، وهذا التعامل يتسم بشدة الفحص والتركيز العميق، إلا أنه يجعل النص مفتوحاً في المعنى صالحاً لكل زمان ومكان من جهة، ومن جهة ثانية يمنع حصر الفهم، وحصر العلم بفئة جيل معين أو مكان أو زمان معينين، فالإسلام بوصفه دعوة دينية لا تفرض فهماً، أو معرفة معينة أو نمطاً حادياً.⁽⁵²⁾

د. الاستمرار في مواكبة تجديد الحياة، وتغيرات العصر، وتحولات الزمن، والتي تفرضه مقتضيات التقدم، وشروط المستقبل، ويعد الاجتهاد مجالاً للقضايا والموضوعات الجديدة والمعاصرة، فأغلب الفقهاء يؤكدون انه ما من داعٍ إلى الانشغال بالقضايا والموضوعات التي ترتبط بالماضي، فهذه القضايا اشبعها السلف بحثاً ودراسة، واستقر عليها الرأي النهائي، فلا داعي إلى إعادة النظر فيها، وهذا يعود لكون الاجتهاد في اصله منهجاً عملياً لتطبيق الشريعة الإسلامية في واقع الحياة، وتنزيل الثوابت على المتغيرات، بحيث يصبح المتغير مرتبطاً بالثوابت، وتطبق الأصول على الفروع، وترجع جميع الفروع إلى الأصول في علاقة منهجية متصلة بالمنهج، وفي علاقة دائمة ومتحركة من جهة الاتصال بالواقع.⁽⁵³⁾

وفي ختام كلام (الميلاد)، يشير إلى ان هذه الدلالات تعطي مفهوم الاجتهاد قيمة متعاظمة وتؤكد الحاجة إليه في كل عصر، لتحقيق نهضة بالوظائف النقدية والاستشرافية والتجديدية، فالاجتهاد في حقيقته يمثل ثورة في التفكير ودعوة إلى

التقدم.⁽⁵⁴⁾ وفي هذا الصدد يذكر (الميلاد) انه ليست الغاية من هذا الطرح خلق إشكالية ثنائية جديدة، إلى جانب الثنائيات الأخرى، التي تثير النقاشات والسجلات في الخطاب العربي الإسلامي المعاصر، وهي ثنائية الحداثة والاجتهاد، وإنما القصد من ذلك برأي (الميلاد) إعادة الاعتبار لمفهوماً يقل قيمة وفاعلية عن الحداثة.⁽⁵⁵⁾

وبذلك يتضح ان مشروع (الميلاد) في المقاربة بين الاجتهاد والحداثة، يقترب مما طرحه الدكتور (حسن حنفي) الذي رأى، ان الإسلام أكبر دين حدثي، من خلال استخدامه للاجتهاد، لان الاجتهاد يعطي الفرع شرعية الأصل من جهة، ويراعي متطلبات التغيير التي يفرضها الزمان والمكان من جهة ثانية، فإجماع كل عصر غير ملزم لعصر آخر من جهة ثالثة، وهذا يتضح بصورة جلية في قول (حنفي) ان " الإسلام عن طريق الاجتهاد هو أكبر دين حدثي، لانه يعطي الفرع شرعية الأصل، ويعترف بالزمان والمكان وبالتطور، وان إجماع كل عصر غير ملزم للعصر القادم.. لدينا الاجتهاد وهو اللفظ الذي افضل، ولا افضل لفظ الحداثة، فحدثني من الداخل".⁽⁵⁶⁾

وبذلك يتضح من خلال ما سبق ان ما طرحه (الميلاد) يتفق مع ما طرحه (حسن حنفي)، إلا أنّ هذا الطرح (الأطروحة الفكرية) يحسب (للميلاد) ولا يُحسب (لحسن حنفي)، لان (الميلاد) يؤسس لهذه الفكرة، ويضع أرضيات لها، وهذا يعني إعطاءها النسق العلمي المعرفي، وبذلك اختلف عن حنفي الذي ذكرها في سياق كلامه في احدى المحاورات، ولم يحدد ما يقصده، أو يحاول ان يؤسس لها، إلا أنّ هذا لا يمنع من القول ان الاثنين، أي (الميلاد) و(حنفي) متقاربان في هذه الأطروحة (المقاربة بين الحداثة والاجتهاد)، إلا انها تظل أطروحة خاصة ب(الميلاد) وحده.

أما اختلافي مع الدكتور (جميل حمداوي) في تحديد المواقف، فيمكن في إضافتي لتصنيفه الموقف الأخير المتمثل في الموقف التوفيقى بين الاجتهاد والحداثة (وهو موقف خارج عن تصنيف الدكتور جميل حمداوي ويمثل أطروحة فكرية خاصة بالميلاد أريد من وضعها إكمال المعرفة بأغلب المواقف السائدة في الفكر الإسلامي من الحداثة) من جهة، ومن جهة أخرى اختلف معه في ما يخص تصنيف الدكتور (حسن حنفي) إذ انه يصنفه في الموقف الأول (أسلمة الحداثة)، في حين أصنّفه انا في الموقف الأخير (التوفيقى بين الاجتهاد والحداثة).

الخاتمة

مما تقدم من عرض ومناقشة لأطروحة الحداثة عند الميلاد، يتضح أنّ الميلاد يعد موضوع الاجتهاد في الفكر الاسلامي على درجة عالية من الأهمية والحيوية، إذ يجعل الميلاد من الاجتهاد آلية لتجديد الفكر الاسلامي، بحيث يكون له القدرة على مواكبة روح العصر مع الاحتفاظ بالجوهر الإسلامي، وبذلك يضع الميلاد للاجتهاد في الفكر الإسلامي مكانة تشابه ماتشغله الحداثة في الفكر الغربي من مكانة في تطوير الفكر الغربي وبلورة صورة جديدة له، وبذلك يصبح الاجتهاد أساس التجديد في الفكر الإسلامي ومحور حركته، وان كان الميلاد لا ينفرد بهذه الأطروحة، فهناك من طرحها (حسن حنفي)، إلا أنّ الميلاد أول من حاول ان يضع لها أسس فكرية إسلامية من جهة، ومن جهة أخرى فانه أول من حاول ان يضع ويوضح ارضيات هذه الحداثة على وفق المرجعية الإسلامية، لذلك فهذه الأطروحة الفكرية التجديدية تحسب للميلاد، ولا تحسب الى غيره.

(*) زكي عبد الله أحمد الميلاد من مواليد سنة 1385هـ/1965م، ولد في محافظة القطيف، شرق المملكة العربية السعودية. (علي عبود الخمداني، الفكر الشيعي المعاصر: رؤية في التجديد والإبداع الفلسفي (الصدر، المدرسي، الميلاد) نماذج، دار صفحات للدراسات والنشر، ط1، دمشق، 2009 م، ص8). ينحدر من أصول عربية، ويعتقد المذهب الشيعي. (المصدر السابق، ص63). درس المرحلتين الابتدائية والمتوسطة في مدينته القطيف، ومن ثم سافر إلى طهران لدراسة العلوم الإسلامية ليكون متخصصاً في الدراسات الإسلامية والإسلاميات المعاصرة، وامتدت هذه المدة من سنة 1981م إلى سنة 1990م، والتحق في طهران بحوزة أسست حديثاً، وكانت تعنى بشكل أساسي بالعلوم الإسلامية الحديثة والمعاصرة، وبأسلوب حديث في التعليم والتدريس، وتعتمد المناهج الحديثة والمعاصرة كذلك. وكان يتقدم بسرعة في الدراسة والتحصيل، وفي البناء الفكري والثقافي، وإلى جانب الدراسة كان له الدائم والمستمر، ومكثه الطويل فيها.

ومن خلال برنامج المطالعة، مر على أعمال ومؤلفات الكثير من العلماء والمفكرين الإسلاميين المعاصرين، وبعضه رجع إليه أكثر من مرة، كأعمال ومؤلفات الشيخ مرتضى المطهري، ومالك بن نبي، وكانت استفادته من برنامج المطالعة كبيرة جداً، وهو مدين لهذا البرنامج بصورة أساسية في تكوينه الفكري والثقافي.

ومع النصف الثاني من حقبة ثمانينيات القرن الماضي، بدأ بمتابعة الندوات والمؤتمرات الفكرية والثقافية التي كانت تقام في طهران، ولإسما تلك التي كان يحضرها مشاركون من العالم العربي، ومن أكثر المؤتمرات التي كان يحرص على حضورها والوجود فيها مؤتمر الفكر الإسلامي الذي كان يقام سنوياً في طهران، ويحضره عدد كبير من المشاركين العرب والمسلمين، وفي هذه الندوات والمؤتمرات التقى وتعرف على الكثير من المشاركين العرب وتحدث اليهم.

في سنة 1990م انتقل إلى الإقامة في العاصمة السورية دمشق وقد فتح هذا الانتقال له أفقاً جديداً في مسار تطور تجربته الفكرية والثقافية، فقد توسعت دائرة التواصل مع الساحة الثقافية العربية، ومع النخب الفكرية فيها.

وكانت بيروت هي بوابة هذا التواصل والانفتاح، إذ كان يتردد عليها في زيارات قصيرة بشكل مستمر، وبدأ بنشر المقالات والدراسات في المجلات والدوريات الصادرة هناك، فنشر في مجلة (المستقبل العربي) الصادرة شهرياً عن مركز دراسات الوحدة العربية، ومجلة (الاجتهاد) الفصلية التي كان يرأس تحريرها بالاشتراك الدكتور رضوان السيد، ومجلة (منبر الحوار) الفصلية التي كان يرأس تحريرها الدكتور وجيه كوثراني، وهكذا في مجالات المنطلق والإنسان المعاصر وغيرها.

وفي خريف سنة 1993م أصدر مع الزملاء وفي مقدمتهم الأستاذ محمد محفوظ مجلة (الكلمة) التي ترأس تحريرها، وقد مثل صدور مجلة (الكلمة)، بداية مرحلة جديدة وجادة في تطور تجربته الفكرية والثقافية، إذ أخذت هذه التجربة طريقها نحو المزيد من التبلور والضح والتجديد، وتوسعت معها آفاق التواصل مع الساحة الثقافية، ومع النخب الفكرية، وأكثر ما لفت النظر في مجلة (الكلمة) أنها جاءت من كتاب ومثقفين سعوديين، وعبرت عن خطاب إسلامي يتصف بالاعتدال والتنوير والانفتاح، ويتبنى نهج الوحدة والتقريب والتواصل، ورفض خطوط الانقسام في الأمة كافة.

وفي مجلة (الكلمة)، نشر معظم كتاباته الفكرية والثقافية، التي من خلالها عرفها الكثيرون، وتابعوها. ومجلة الكلمة كما تعرف نفسها هي مجلة فكرية فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجدد الحضاري، ومضى على صدورها ما يزيد على عشرين سنة، وما زالت تواصل الصدور.

في سنة 1994م عاد إلى بلده السعودية لكنه بقي يتردد على دمشق وبيروت لمتابعة مجلة الكلمة التي تصدر من بيروت. وفي سنة 2003م، منحه الاتحاد العالمي للمؤلفين باللغة العربية لقب دكتوراه إبداع على مجموع المؤلفات والأبحاث والكتابات والأعمال الفكرية الأخرى، بموجب خطاب بتاريخ 2003/1/25 الموافق 1423/11/23هـ =

=وفي السنة نفسها استقر بصورة دائمة في بلده السعودية مواصلاً نهج العمل الفكري الذي كان عليه منذ البداية، وفي بلده بدأ بكتابة المقالة الأسبوعية في صحيفة (عكاظ) اليومية، الصادرة في جدة، وهي واحدة من كبريات الصحف السعودية، وبقي يكتب فيها ما يزيد على إحدى عشرة سنة، وتوسعت دائرة التواصل مع الساحة الثقافية في داخل البلد، وفي العالم العربي. (مراسلة جرت بين الباحث والشخصية موضع الدراسة والبحث (زكي الميلاد) عبر البريد الإلكتروني في تاريخ الخميس 6 نوفمبر 2014م).

و يشغل الميلاد مكانة مهمة و متميزة في جمعيات ومؤسسات أهمها: (المصدر السابق).

- أ- مستشار أكاديمي في المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية.
- ب- عضو الجمعية العمومية للمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، إيران.
- ت- عضو المنتدى العالمي للوسطية، الأردن.
- ث- عضو اتحاد الكتاب العرب في سوريا.
- ج- عضو الجمعية التركية العربية للعلوم والثقافة والفنون، في أنقرة تركيا.
- ح- عضو مجلس أمناء رابطة كتاب التجديد في الفكر الإسلامي.
- خ- عضو الهيئة الاستشارية لمشروع طباعة مختارات من التراث الإسلامي النهضوي الذي تشرف عليه مكتبة الإسكندرية في مصر.

كذلك هو عضو الهيئة الاستشارية لعدد من المجلات الفكرية العربية، من هذه المجلات.

- أ. الحياة الطبية، مجلة فصلية متخصصة تعنى بقضايا الفكر والاجتهاد الإسلامي، تصدر عن معهد الرسول الأكرم العالمي للشريعة والدراسات الإسلامية في بيروت.
- ب. تفكر، مجلة محكمة نصف سنوية تصدر عن معهد إسلامية المعرفة بجامعة الجزيرة، السودان.
- ج. المعارج، مجلة شهرية متخصصة تعنى بالدراسات القرآنية وحوار الأديان، تصدر عن منتدى المعارج لحوار الأديان في بيروت ودمشق.
- د. نصوص معاصرة، مجلة فصلية تعنى بالفكر الديني المعاصر، تصدر عن مركز البحوث المعاصرة في بيروت.
- هـ. إسلامية المعرفة، مجلة فكرية فصلية محكمة، يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، من بيروت.
- و. الحجاج، مجلة فصلية للدراسات متخصصة في التقريب بين الجماعات، وبين الثقافات، وبين الحضارات، تصدر باللغة الفرنسية في بيروت عن المركز اللبناني للتقريب بين المذاهب الإسلامية.

(**) يعد مفهوم الحداثة من المفاهيم التي شغلت عقول الباحثين والمفكرين العرب والمسلمين بل الغربيين، لذلك يجب الوقوف عليه وتبيان ماهيته، فإذا كانت الحداثة في اللغة تعني "حدث الشيء يحدث حدثاً وحداثة وأحدثه فهو محدث وحديث. وكذلك استحدثته.. فالحدث هو إيجاد شيء... وابتدعه. والحديث والحديث نقض القديم والقديمة،... وما ابتدع، والمحدث هو الأمر المبتدع، واستحدثتُ خبراً أي وجدت خبراً جديداً، والحديث الجديد من الأشياء. والحدث هو الشباب أو الأمر المنكر الذي ليس معتاداً ولا معروفاً، العالم محدث أي له صانع وليس بأزلي، فالحداثة هي الجدة، وأول الأمر وابتدأه" (ابن

منظور الأفريقي المصري (أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم)، لسان العرب، دار المعارف، (د- ط)، القاهرة، (د - ت)، ص ص 1455-1457). أما تعريف الحداثة في الاصطلاح فإنه يتسم بعدم الوضوح، لذلك يعاني اغلب الباحثين والمفكرين صعوبة تحديد وضبط مفهوم شامل ودقيق للحداثة، وهذا يعود لعدم وجود اتفاق بين المفكرين بشأن طبيعة هذه الحداثة، لذلك عادة ما يلجأون إلى ما توصل إليه (جون بودريار)، لتحديد الملامح الأساسية والعامية لهذه الحداثة، فما يعتقد (جون بودريار) هو ان الحداثة " ليست مفهوماً سوسولوجياً أو سياسياً أو تاريخياً بمصر المعنى. إنما هي صبغة مميزة للحضارة، تعارض صبغة، التقليد أي أنها تعارض جميع الثقافات السابقة والتقليدية، فأمام التنوع الجغرافي والرمزي لهذه الثقافات تفرض الحداثة نفسها كأنها وحدة متجانسة مشعة عالمياً انطلاقاً من الغرب ". (نقلاً عن فارح مسرحي، الحداثة في فكر محمد اركون، الدار العربية للعلوم- ناشرون، ط1، بيروت، 2006م، ص 21)، وبذلك يرى اغلب الباحثين ان ما قدمه (جون بودريار) لم يحدد لنا مفهوم الحداثة بصورة دقيقة، ولكنه حدد ملامح هذه الحداثة، وبرز هذه الملامح بنجدها هي: (فارح مسرحي، الحداثة في فكر محمد اركون، مصدر سبق ذكره، ص ص 21-26. كذلك ينظر حميد فاضل، مجموعة محاضراتها، على طلبة الماجستير قسم الفكر السياسي، في كلية العلوم السياسية، جامعة بغداد، 2013م).

1. الشمولية: تتسم الحداثة بالشمولية، إذ ليس هناك وجه واحد للحداثة، وهي ليست محصورة في جانب حيائي أو فكري ومادي أو معنوي واحد، لان الحداثة مفهوم حضاري شمولي، يشمل مستويات الوجود الإنساني كافة.
2. المقابلة للتقليد: تقابل فكرة الحداثة فكرة التقليد، لانها تعني في جوهرها القطعية مع الماضي.
3. ارتباط الحداثة بالتاريخ الأوربي: وهذا ما أظهره التعريف السابق هو ان الحداثة مرتبطة بالتاريخ الأوربي من حيث النشأة والتطور، وهذا ما أكدته اغلب الباحثين هو ان الحداثة ترتبط في نشأتها وتطورها بالمجتمعات الأوربية.
4. العالمية: إذ تفرض الحداثة نفسها وحدة مشعة عالمية، إذ يعد البعد العالمي احدى القيم الجوهرية للحداثة، فتكنولوجية الاتصالات والمواصلات تعد من بين أشياء متعددة فرضت فضاءً مختزقاً للفضاء الوطني، لا يمكن إيقافه.
5. النقد الذاتي: لعل ابرز ما يميز الحداثة قدرتها على النقد الذاتي وتصحيح نفسها. وهذه تعد ابرز ملامح الحداثة التي يمكن ان ترتسم وتحدد ملامح وحدود المفهوم والمعنى والبنى.

اما اذا اردنا ان نصنف الحداثة فنجد افضل تصنيف الذي يصنفها على اساس الجغرافي- المعرفي للحداثة، فقد ترسخ بسبب الانحياز القومي- المعرفي من ناحية، ومن ناحية أخرى كونها دلالات معطيات ارتسمت فيها معرفة ذلك البلد في حقبة زمنية معينة، وهذا تزامن مع مشروع الحداثة أو تأسيسها، أولكلا الاحتمالين، هذا التصنيف الجغرافي المعرفي ترسمه خارطة الحداثة ويمكن توضيحها بما يأتي (علي عبود الخمدادي، الإشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل هابر ماس أمثودجاً، دار الأسان، ط1، الرباط، 1432هـ/ 2011م، ص ص 89-95. كذلك حميد فاضل، مجموعة محاضراتها، مصدر سبق ذكره):

1. اتجاه النشأة الفرنسية للحداثة: استناداً لهذا الاتجاه يتضح ان هناك من يرى ان الحداثة قد نشأت منذ اللحظة الديكارتية، التي توافقت مع بداية مشروع الحداثة، والتي انطلقت من منطق التجذر التأسيسي الديكارتي فيالعقل الذي تزامن مع الكوجيتو، في حين رأى الفيلسوف الألماني (ادرنو) ان الحداثة لم يسبق ان استعملت لفظ بالشكل الحالي (modernity) الا مع الفن الطليعي، ولا سيما مع (بودلير) من خلال نصه (رسم الحياة الحديثة) وعرف الحداثة بكونها ذلك العابر والحارب من الزمن الذي يشكل نوعاً من الوقت الزائل، الا انه مع ذلك تبقى لحظة الانا الديكارتية، هي اللحظة الفاصلة بين حقتين زمنيتين (العصر الوسيط والحديث)، ونسقين فلسفيين (المتافيزيقي- اللاهوتي والإنساني)، وفي المقابل تبقى اسهامات (بودلير) حاضراً لتمثل بداية الانعطاف الكبير في تحديد مفهوم الحداثة وان جاء متأخراً بعض الشيء.
2. اتجاه النشأة الإنكليزية للحداثة: بحسب هذا الاتجاه يرى اغلب الباحثين والمفكرين ان هناك اربع لحظات في تاريخية لنشأة الحداثة الإنكليزية في العصر الحديث، هذه اللحظات شكلت ابرز ملامح الحداثة على وفق هذا الاتجاه وهذه اللحظات هي:

أ. اتجاه النشأة السياسية للحداثة الذي تبلور مع لوك إذ أصبحت الدولة الضامن للحرية.

ب. بالتأسيس العلمي- والفيزيائي الحديث تبلور مع نيوتن.

ج. القطيعة مع الدين وهيمنتته - وقد تبلورت مع هيوم.

هـ. التأسيس الليبرالي الاقتصادي - الذي تبلور مع آدم سميث.

هذه اللحظات مثلت مشروع الحداثة الذي شاع في أوروبا واستناداً إلى هذا الاتجاه.

3. اتجاه النشأة الألمانية للحداثة: استناداً إلى هذا الاتجاه هناك من يرى ان الحداثة تشكلت بشكل من أشكالها مع (كانط)، إلا أنه لم يعيها أما الوعي بما فتم مع هيغل الذي تكون معه بكل وضوح مفهوم الحداثة. بخلاف هذا الرأي في هذا الاتجاه هناك من يرجع نشأة الحداثة إلى نهاية القرن التاسع عشر، وذلك على أساس ان الحداثة تظهورت مع نيته، والمقصود من ذلك القطيعة التي أنشأها بنقد لكثير من التراث الغربي وهدمه، وزيادة علمصكه لمفهوم العلمية، إلا أن هناك من يرى في هذا الرأي انه تمهيد لما بعد الحداثة وبالضد من الحداثة لانها تنقد مركزية العقل الغربي وهيمنتته (علي عبود الحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل هابرمانس أنموذجاً، مصدر سبق ذكره، ص 89-94).

هذه من حيث البيئة الجغرافية المعرفية للحداثة، اما من حيث كونها حقبة زمنية تبلورت فيها الحداثة وتمت وتطورت، فان الحداثة ترتبط بعصر النهضة الأوروبية أو عصر الإنسان وعصر الأنوار، وكان الغرض منها هو تحديث أوروبا وعصرنتها مادياً ومعنوياً على جميع الصعد والمستويات كافة، وقد استمرت هذه الحداثة حتى سنوات الستينيات من القرن العشرين، إذ انتقلت أوروبا إلى ما بعد الحداثة التي استهدفت تقويض الميتافيزيقية الغربية، وتحطيم المقولات المركزية، التي هيمنت قديماً وحديثاً على الفكر الغربي، كاللغة، والهوية، والأصل، والعقل...، مستخدمة في ذلك آليات التشبث والتشكيك والاختلاف والتفريب والتفكيك إلى غيرها من الآليات الأخرى، في المقابل اقترنت فلسفة ما بعد الحداثة بالفوضى والعدمية والتفكيك وللاداعي وللانظام، وهذا يسبب تمايزاً بين الحداثة وما بعد الحداثة من حيث التحرر من قيود المركز، والانفكاك عن اللوغوس والتقليد المتعارف من جهة، ومن جهة أخرى ممارسة كتابة الاختلاف، والهدم، والتشريح، والافتتاح على الغير، والحوار والتفاعل والتناقض، ومحاربة الانغلاق والانطواء مع المؤسسات غير الغربية المهمة، وتعرية الايديولوجيا، والاهتمام بالمهندس، والمهامشي، والمختلف في العرق، واللون إلى غير ذلك. (جميل حمداوي، الإسلام بين الحداثة وما بعد الحداثة مواقف ومواقف مضادة، دار نشر المعرفة، (د - ط)، الرباط - المغرب، 2014م، ص 21-22).

أما من حيث المرتكزات الفكرية للحداثة، فعلى الرغم من اختلاف المفكرين بشأن المرتكزات الفكرية الرئيسة للحداثة، إلا ان هناك اتفاق على مجموعة من المرتكزات، ابرزها (فارح مسرحي)، الحداثة في فكر محمد اركون مصدر سبق ذكره ص 37-43. كذلك انظر، حميد فاضل، مجموعة محاضراتها، مصدر سبق ذكره):

1. الذاتية: يعد مفهوم الذاتية أول المفاهيم التي شكلت القاعدة الأساسية للحداثة، فالحداثة تمثل أولوية الذات، وانتصار الذات لرؤية العالم، بعد ما ساد القرون الوسطى ضبابية حجبت الرؤية العالمية، فهذا المبدأ هو الوجه الآخر للحداثة، المتمثلة في إرادة المعرفة والذي نجم عنها ان اصبح العالم وجوداً قابلاً للمعرفة ونقده وتحوله، فالذات أصبحت تريد الحكم في الطبيعة والكون من جهة، ومن جهة أخرى انكفاء عالم الآلهة على الذات، وأقول حضوره العالمي بعد ان اجبره الإنسان ان تترك السيادة له.

2. العقلانية: هناك ارتباط وثيق بين الحداثة والعقلانية، لانها كما يرى الآن تورين "متماهيمة مع انصار العقل" (الآن تورين، نقد الحداثة، ت أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، (د - ط)، القاهرة، 1997م، ص 46). وبذلك تمثل العقلانية مفتاح الحداثة، إذ أسهمت العقلانية في استبعاد الجنون والخرافة والأساطير، وكل ما يقدم تفسيراً خيالياً للوجود في إطار الحداثة وقد ترتب عليه، من جهة أولى عقلنة الفكر العلمي، ومن جهة ثانية عقلنة الفكر السياسي، ومن جهة ثالثة عقلنة القول التاريخي، ومن جهة رابعة عقلنة القول الديني.

3. العدمية: وعلى أساس هذا المبدأ يمكن القول بعدم وجود أي شيء مطلق من جهة، وأي حقيقة أخلاقية وأوية هيكلية متماهيمة من جهة أخرى.

أما من حيث مستويات الحداثة وأنماطها، فبعد ان عصفت الحداثة بكل ماهو تقليدي رسمت تصورات جديدة للعالم على المستويات والصعد المختلفة من هذه المستويات (فارح مسرحي)، الحداثة في فكر محمد اركون، مصدر سبق ذكره، ص 43-46):

1. المستوى السياسي: فعلى هذا المستوى، أتمت الحدائفة أشكال النظم التقليدية كافة، وأعلنت استبدالها بالشعب مصدر شرعي للسلطة، فأصبحت الدولة قائمة على القانون والمؤسسات القانونية المتكونة من مواطنين أحرار من كل جوانبهم من جهة، ومن جهة أخرى ارتبطت الحدائفة في هذا المستوى بإنشاء الدولة الديمقراطية=العلمانية التي يميز فيها بين المجال السياسي والمجال الديني، إذ يسمح هذا النظام باختيار الحكام، وبذلك يصبح الشرط الأساس هو الديمقراطية وهو شعور المواطن بحريته، وإدراكه المشاركة السياسية.
2. المستوى الاجتماعي والأخلاقي: على أساس هذا المستوى فإن المجتمع قائم على مجموعة من القيم والعلاقات الاجتماعية التي تنشأها الحدائفة من انقسام وابتعاد عن المستوى الأخلاقي.
3. المستوى الفكري: يمثل هذا المستوى الأساس الروحي للحدائفة، كما يرى محمد سبيلا أنها تقوم على أربعة عناصر أساسية وهي، أولاً المعرفة التي تمثل الانتقال من الفكر التأملي إلى الفكر النقدي، وثانياً الإنسانية وموجهها ينتقل النظر إلى الإنسان من كونه روحاً قبلية إلى كونها دافعاً علمياً، وثالثاً العلم الذي بموجبه ينتقل النظر إلى العالم على أساس الإشكالية الجوهرية التي تنظره بوصفه معيار العلاقة، ورابعاً التاريخ اذ ينتقل من النظر إليه بوصفه رؤية للخلاص إلى الرؤية التاريخية العقلانية. (محمد سبيلا، الحدائفة وما بعد الحدائفة، دار توبقال، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 2000م، ص 65). وبهذا ينتهي عصر الحدائفة مع بدايات توجيه النقد للحدائفة عينها، الذي اتخذ شكلين من النقد، من الضروري التوقف عندهما، والشكل الأول قد اطلق عليه اسم النقد التدميري، وهو الذي نجده واضحاً لدى نبيتشه، وما تشعب عن مفاهيمه، مثل الفوكوية والدريدية والدولوزية، وهذا النقد يعد الحدائفة شكلاً من أشكال القدم من جهة، ومن جهة أخرى فإنه لا يستهدف إصلاح إعطاب الحدائفة، اما الموقف الثاني فيمثل النقد الترشيدي الذي نجده واضحاً لدى مدرسة فرانكفورت بعامتها، ويورغن هابرماس بخاصة، وهذا النقد ترشيدي يستند إلى التفرقة بين التحديث ومبادئ التنوير العقلانية، بعد التحديث يمثل مسيرة تاريخية او صيرورة تاريخية، إلا أنه انحرف عن مساره الصحيح، واصبح عبداً للعقلانية الاداتية. (عبد الرزاق بلعقروز، أزمة الحدائفة ورهانات الخطاب الإسلامي، منتدى المعارف، ط1، بيروت، 2012م، ص 23 - 25). وبهذا ينتهي عصر الحدائفة، من وجهة نظر بعضهم، ليبدأ عصر ما بعد الحدائفة، في حين يرى البعض آخر، ان الحدائفة مشروع لم ينجز بعد، وان مايجري في الساحة العالمية هو استمرار للحدائفة.
- (1) زكي الميلاذ، الإسلام والحدائفة من صدمة الحدائفة إلى البحث عن حدائفة إسلامية، مؤسسة الانتشار العربي، ط1، بيروت، 2010م، ص 105.
- (2) جميل حمداوي، الإسلام بين الحدائفة وما بعد الحدائفة مواقف ومواقف مضادة، مصدر سبق ذكره، ص 28 - 31.
- (3) المصدر السابق، ص 28-31.
- (4) المصدر السابق ص 31.
- (5) المصدر السابق، ص 31.
- (6) المصدر السابق، ص 31.
- (7) المصدر السابق ص 56 - 57.
- (8) المصدر السابق، ص 57 - 59.
- (9) نقلاً عن - جميل حمداوي، الإسلام بين الحدائفة وما بعد الحدائفة مواقف ومواقف مضادة، مصدر سبق ذكره، ص 60.
- (10) جميل حمداوي، الإسلام بين الحدائفة وما بعد الحدائفة مواقف ومواقف مضادة، مصدر سبق ذكره، ص 60.
- (11) المصدر السابق، ص 60 - 61.
- (12) نقلاً عن - جميل حمداوي، الإسلام بين الحدائفة وما بعد الحدائفة مواقف ومواقف مضادة، مصدر سبق ذكره، ص 61.
- (13) زكي الميلاذ، الإسلام بين الحدائفة من صدمة الحدائفة إلى البحث عن حدائفة إسلامية، مصدر سبق ذكره، ص 39 - 41.
- (14) المصدر السابق، ص 21 - 22.

- (15) المصدر السابق، ص 61.
- (16) المصدر السابق، ص 139.
- (17) المصدر السابق، ص 143.
- (18) المصدر السابق (تلخيص لفكرة الكتاب).
- (19) طه عبد الرحمن، سؤال الاخلاق مسأمة في نقد الاخلاق للحدائثة، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء - المغرب، 2000م.
- (20) جميل حمداي، الإسلام بين الحدائثة وما بعد الحدائثة مواقف ومواقف مضادة، مصدر سبق ذكره، ص 72.
- (21) طه عبد الرحمن، روح الحدائثة المدخل إلى تأسيس حدائثة إسلامية، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء - المغرب، 2006م، ص 30 - 31.
- (22) جميل حمداي، الإسلام بين الحدائثة وما بعد الحدائثة مواقف ومواقف مضادة، مصدر سبق ذكره، ص 72-73.
- (23) طه عبد الرحمن، روح الحدائثة المدخل إلى تأسيس حدائثة إسلامية، مصدر سبق ذكره، ص 191.
- (24) مصطفى الشريف، الإسلام والحدائثة هل يكون غذا عالم عربي!، دار الشروق، ط1، مصر، 1419هـ/1999م.
- (25) جميل حمداي، الإسلام بين الحدائثة وما بعد الحدائثة مواقف ومواقف مضادة، مصدر سبق ذكره، ص 74.
- (26) المصدر السابق، ص 79.
- (27) حوار ينقله، جميل حمداي عن عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الحدائثة وما بعد الحدائثة مواقف ومواقف مضادة، مصدر سبق ذكره، ص 80.
- (28) جميل حمداي، الإسلام بين الحدائثة وما بعد الحدائثة مواقف ومواقف مضادة، مصدر سبق ذكره، ص 80.
- (29) المصدر السابق، ص 80.
- (30) المصدر السابق، ص 80 - 82.
- (31) المصدر السابق، ص 82 - 83.
- (32) المصدر السابق، ص 83 - 85.
- (33) المصدر السابق، ص 85 - 87.
- (34) زكي الميلاد، الحدائثة والاجتهاد.. مقارنة فكرية جديدة (بمناخية التقديم)، في جميل حمداي، الإسلام بين الحدائثة وما بعد الحدائثة مواقف ومواقف مضادة، (د - ط)، الرباط - المغرب، 2014م، ص 5.
- (35) المصدر السابق، ص 6.
- (36) المصدر السابق، ص 8.
- (37) زكي الميلاد، الإسلام والحدائثة من صدمة الحدائثة إلى البحث عن حدائثة إسلامية، مصدر سبق ذكره، ص 105 - 106. انظر أيضاً: زكي الميلاد، الاجتهاد وبناء المعاصرة في الفكر الإسلامي، في جلال الدين ميراقي (إعداد)، التجديد والاجتهاد أعمال المؤتمر الخامس عشر للوحدة الإسلامية، المجمع العلمي للتقريب بين المذاهب، ط1، طهران، 1424هـ/2003م، ج1، ص 219. زكي الميلاد، من التراث إلى الاجتهاد الفكر الإسلامي وقضايا الإصلاح والتجديد، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 2004م، ص 272. زكي الميلاد، الحدائثة والاجتهاد.. مقارنة فكرية جديدة (بمناخية التقديم)، في جميل حمداي، الإسلام بين الحدائثة وما بعد الحدائثة مواقف ومواقف مضادة، مصدر سبق ذكره، ص 6-7.
- (38) زكي الميلاد، الاجتهاد وبناء المعاصرة في الفكر الإسلامي، في جلال الدين ميراقي (إعداد)، التجديد والاجتهاد أعمال المؤتمر الدولي الخامس عشر للوحدة الإسلامية، مصدر سبق ذكره، ص 221. انظر أيضاً: زكي الميلاد، الإسلام والحدائثة من صدمة الحدائثة إلى البحث عن حدائثة إسلامية، مصدر سبق ذكره، ص 108. زكي الميلاد، من التراث إلى الاجتهاد

الفكر الإسلامي وقضايا الإصلاح والتجديد، مصدر سبق ذكره، ص 274 زكي الميلاد، الحداثة والاجتهاد.. مقارنة فكرية جديدة (مماثلة التقديم)، في جميل حمداوي، الإسلام بين الحداثة وما بعد الحداثة مواقف وواقف مضادة، مصدر سبق ذكره، ص 7.

(39) زكي الميلاد، الحداثة والاجتهاد.. مقارنة فكرية جديدة (مماثلة التقديم)، في جميل حمداوي، الإسلام بين الحداثة وما بعد الحداثة مواقف وواقف مضادة، مصدر سبق ذكره، ص 7. انظر أيضاً: زكي الميلاد، الإسلام والحداثة من صدمة الحداثة إلى البحث عن حداثة إسلامية، مصدر سبق ذكره، ص 111. زكي الميلاد، الاجتهاد وبناء المعاصرة في الفكر الإسلامي، في جلال الدين ميراقاني (إعداد)، التجديد والاجتهاد أعمال المؤتمر الدولي الخامس عشر للوحدة الإسلامية، مصدر سبق ذكره، ص 223. زكي الميلاد، من التراث إلى الاجتهاد الفكر الإسلامي وقضايا الإصلاح والتجديد، مصدر سبق ذكره، ص 276.

(40) محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ت: عباس محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط2، القاهرة، 1968م، ص ص 168 - 209.

(41) زكي الميلاد، الإسلام والحداثة من صدمة الحداثة إلى البحث عن حداثة إسلامية، مصدر سبق ذكره، ص 113. انظر أيضاً: زكي الميلاد، الحداثة والاجتهاد.. مقارنة فكرية جديدة (مماثلة التقديم)، في جميل حمداوي، الإسلام بين الحداثة وما بعد الحداثة مواقف وواقف مضادة، مصدر سبق ذكره، ص 8. زكي الميلاد، الاجتهاد وبناء المعاصرة في الفكر الإسلامي، في جلال الدين ميراقاني (إعداد)، التجديد والاجتهاد أعمال المؤتمر الدولي الخامس عشر للوحدة الإسلامية، مصدر سبق ذكره، ص 224. زكي الميلاد، من التراث إلى الاجتهاد الفكر الإسلامي وقضايا الإصلاح والتجديد، مصدر سبق ذكره، ص 276.

(42) هاملتون جيب، الاتجاهات الحديثة في الإسلام، ت: جماعة من الأساتذة الجامعيين، المكتبة التجارية للطباعة والتوزيع والنشر، ط1، بيروت، تموز 1961، ص 42.

(43) زكي الميلاد، من التراث إلى الاجتهاد الفكر الإسلامي وقضايا الإصلاح والتجديد، مصدر سبق ذكره، ص 277. انظر أيضاً: زكي الميلاد، الاجتهاد وبناء المعاصرة في الفكر الإسلامي، في جلال الدين ميراقاني (إعداد)، التجديد والاجتهاد أعمال المؤتمر الدولي الخامس عشر للوحدة الإسلامية، مصدر سبق ذكره، ص ص 224 - 225. زكي الميلاد، الإسلام والحداثة من صدمة الحداثة إلى البحث عن حداثة إسلامية، مصدر سبق ذكره، ص 116. زكي الميلاد، الحداثة والاجتهاد.. مقارنة فكرية جديدة (مماثلة التقديم)، في جميل حمداوي، الإسلام بين الحداثة وما بعد الحداثة مواقف وواقف مضادة، مصدر سبق ذكره، ص 8.

(44) زكي الميلاد، الاجتهاد وبناء المعاصرة في الفكر الإسلامي، في جلال الدين ميراقاني (إعداد)، التجديد والاجتهاد أعمال المؤتمر الدولي الخامس عشر للوحدة الإسلامية، مصدر سبق ذكره، ص 226. انظر أيضاً: زكي الميلاد، الإسلام والحداثة من صدمة الحداثة إلى البحث عن حداثة إسلامية، مصدر سبق ذكره، ص 119. زكي الميلاد، من التراث إلى الاجتهاد الفكر الإسلامي وقضايا الإصلاح والتجديد، مصدر سبق ذكره، ص 277.

(45) زكي الميلاد، الإسلام والحداثة من صدمة الحداثة إلى البحث عن حداثة إسلامية، مصدر سبق ذكره، ص ص 120 - 121. انظر أيضاً: زكي الميلاد، الاجتهاد وبناء المعاصرة في الفكر الإسلامي، في جلال الدين ميراقاني (إعداد)، التجديد والاجتهاد أعمال المؤتمر الدولي الخامس عشر للوحدة الإسلامية، مصدر سبق ذكره، ص 227. زكي الميلاد، من التراث إلى الاجتهاد الفكر الإسلامي وقضايا الإصلاح والتجديد، مصدر سبق ذكره، ص 279.

(46) زكي الميلاد، الإسلام والحداثة من صدمة الحداثة إلى البحث عن حداثة إسلامية، مصدر سبق ذكره، ص ص 121 - 122. انظر أيضاً: زكي الميلاد، الحداثة والاجتهاد.. مقارنة فكرية جديدة (مماثلة التقديم)، في جميل حمداوي، الإسلام بين

الحدائثة وما بعد الحدائثة مواقف وماقف مضادة، مصدر سبق ذكره، ص 8. زكي الميلاد، الاجتهاد وبناء المعاصرة في الفكر الإسلامي، فيجلال الدين مرقاڤي (إعداد)، التجديد والاجتهاد أعمال المؤتمر الدولي الخامس عشر للوحدة الإسلامية، مصدر سبق ذكره، ص 227. زكي الميلاد، من التراث إلى الاجتهاد الفكر الإسلامي وقضايا الإصلاح والتجديد، مصدر سبق ذكره، ص 280.

(47) زكي الميلاد، الإسلام والحدائثة من صدمة الحدائثة إلى البحث عن حدائثة إسلامية، مصدر سبق ذكره، ص 122 - 123.

(48) زكي الميلاد، الحدائثة والاجتهاد.. مقارنة فكرية جديدة (بمناة التقديم)، فيجميل حمدوي، الإسلام بين الحدائثة وما بعد الحدائثة مواقف وماقف مضادة، مصدر سبق ذكره، ص 10-11.

(49) زكي الميلاد، من التراث إلى الاجتهاد الفكر الإسلامي وقضايا الإصلاح والتجديد، مصدر سبق ذكره، ص 284. انظر أيضاً: زكي الميلاد، الاجتهاد وبناء المعاصرة في الفكر الإسلامي، فيجلال الدين مرقاڤي (إعداد)، التجديد والاجتهاد أعمال المؤتمر الدولي الخامس عشر للوحدة الإسلامية، مصدر سبق ذكره، ص 231-232. زكي الميلاد، الإسلام والحدائثة من صدمة الحدائثة إلى البحث عن حدائثة إسلامية، مصدر سبق ذكره، ص 129-130.

(50) الان تورين، نقد الحدائثة، مصدر سبق ذكره، ص 42.

(51) زكي الميلاد، الاجتهاد وبناء المعاصرة في الفكر الإسلامي، فيجلال الدين مرقاڤي (إعداد)، التجديد والاجتهاد أعمال المؤتمر الدولي الخامس عشر للوحدة الإسلامية، مصدر سبق ذكره، ص 232-233. انظر أيضاً: زكي الميلاد، من التراث إلى الاجتهاد الفكر الإسلامي وقضايا الإصلاح والتجديد، مصدر سبق ذكره، ص 284-285. زكي الميلاد، الإسلام والحدائثة من صدمة الحدائثة إلى البحث عن حدائثة إسلامية، مصدر سبق ذكره، ص 131.

(52) زكي الميلاد، الإسلام والحدائثة من صدمة الحدائثة إلى البحث عن حدائثة إسلامية، مصدر سبق ذكره، ص 131-132. انظر أيضاً: زكي الميلاد، من التراث إلى الاجتهاد الفكر الإسلامي وقضايا الإصلاح والتجديد، مصدر سبق ذكره، ص 285. زكي الميلاد، اجتهاد وبناء المعاصرة في الفكر الإسلامي، فيجلال الدين مرقاڤي (إعداد)، التجديد والاجتهاد أعمال المؤتمر الدولي الخامس عشر للوحدة الإسلامية، مصدر سبق ذكره، مصدر سبق ذكره، ص 233.

(53) زكي الميلاد، من التراث إلى الاجتهاد الفكر الإسلامي وقضايا الإصلاح والتجديد، مصدر سبق ذكره، ص 285-286. انظر أيضاً: زكي الميلاد، الإسلام والحدائثة من صدمة الحدائثة إلى البحث عن حدائثة إسلامية، مصدر سبق ذكره، ص 135. زكي الميلاد، اجتهاد وبناء المعاصرة في الفكر الإسلامي، فيجلال الدين مرقاڤي (إعداد)، التجديد والاجتهاد أعمال المؤتمر الدولي الخامس عشر للوحدة الإسلامية، مصدر سبق ذكره، ص 233-234.

(54) زكي الميلاد، الاجتهاد وبناء المعاصرة في الفكر الإسلامي، فيجلال الدين مرقاڤي (إعداد)، التجديد والاجتهاد أعمال المؤتمر الدولي الخامس عشر للوحدة الإسلامية، مصدر سبق ذكره، ص 234. انظر أيضاً: زكي الميلاد، الإسلام والحدائثة من صدمة الحدائثة إلى البحث عن حدائثة إسلامية، مصدر سبق ذكره، ص 135. زكي الميلاد، من التراث إلى الاجتهاد الفكر الإسلامي وقضايا الإصلاح والتجديد، مصدر سبق ذكره، ص 286.

(55) زكي الميلاد، من التراث إلى الاجتهاد الفكر الإسلامي وقضايا الإصلاح والتجديد، مصدر سبق ذكره، ص 286. انظر أيضاً: زكي الميلاد، الاجتهاد وبناء المعاصرة في الفكر الإسلامي، فيجلال الدين مرقاڤي (إعداد)، التجديد والاجتهاد أعمال المؤتمر الدولي الخامس عشر للوحدة الإسلامية، مصدر سبق ذكره، ص 234. زكي الميلاد، الإسلام والحدائثة من صدمة الحدائثة إلى البحث عن حدائثة إسلامية، مصدر سبق ذكره، ص 135.

(56) نقلاً عن زكي الميلاد، الإسلام والحدائثة من صدمة الحدائثة إلى البحث عن حدائثة إسلامية، مصدر سبق ذكره، ص 112.

Abstract

The research deals the problem of replacing islamic intellectual with another reference of islamic thought in the modern age represented by westem thought emerging from western thought.

Many islamic thinkers faced this thought in the hope of solving the dual problem the islamic thought still suffers.

Renewal thought of zeki Al milad is in this context as he asserts the flexibility of islam, vitalily, and its capability of renewal in all aspects of life.

The research deals with modernism concept and the categorizing of islamic thought and the situation of modernism in islamic thought.