Makale Türü / Article Type / نوع المقالة: Araştırma Makalesi / Research Article / البحث
Geliş Tarihi / Date Received /تاريخ الاستلام: 15 Şubat 2024 • Kabul Tarihi / Date Accepted / تاريخ القبول: 12 Eylül 2024 Atıf / Cite as / الإحالة: Mazak, Burhan. "التأطير الشرعي لمصطلح التجديد: دارسة تأصيلية اصطلاحية". *Mîzânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 19 (Aralık 2024), 573-596.

التأطير الشرعي لمصطلح التجديد: دارسة تأصيلية اصطلاحية

لمُلَخَّص: مصطلح "التجديد" شهد تفسيرات متعددة وتأويلات متنوعة على مر العصور، وهو ما أثرى النقاشات الدينية، والثقافية، والفكرية حوله أو بعبارة أوجز هو مصطلح من المصطلحات المحفوفة بالمخاطر، ولذا ينبغي تسليط الضوء على هذا المصطلح سعيًا لإزالة ما ليس منه أو تمييز ما تلبس به من المصطلحات في عصر تتزايد فيه التحديات الفكرية والثقافية. ويسعى البحث إلى تحديد وتوضيح معاني مصطلح التجديد وتمييزه عن المصطلحات الأخرى التي قد تلبس به، تطرقًا إلى تطوّره التاريخي عبر العصور في الثقافة العربية والإسلامية، وتأثيره في السياقات الدينية، الثقافية، الاجتماعية، والسياسية. وكذا يهدف البحث إلى بناء رؤية شاملة تبرز أهمية التأصيل المنهجي الواضح لمصطلح التجديد. ويتخذ البحث منهجاً تحليلياً شمولياً يجمع بين الدراسة النصية للمراجع الدينية والتاريخية، وتحليل الأدبيات الدينية لفهم تطور مفهوم التجديد وتطبيقاته المختلفة. ويتم التركيز على كيفية تأويل التجديد في السياقات المختلفة والتحديات التي واجهت هذه الجهود، لبناء فهم عميق للربط بين النظرية والممارسة في هذا المجال.

الكلمات المفتاحية: الفقه الإسلامي، الدراسة المصطلحية، التأطير الشرعي، مصطلح التجديد، الثقافة الإسلامية.

Tecdîd Teriminin Şer'î Çerçevesi: Terminolojik Bir Temellendirme Çalışması

Öz: Tecdîd terimi, çağlar boyunca çeşitli te'vîller ve farklı yorumlar aldı, bu da onun etrafındaki dinî, kültürel ve entelektüel tartışmaları zenginleştirdi. Daha açık bir ifadeyle, bu terim, çağımızda entelektüel ve kültürel meydan okumaların arttığı bir dönemde, riskli terimlerden biridir. Bu nedenle, bu terimi aydınlatmaya ve onunla karıştırılan diğer terimlerden ayırmaya veya ondan ayrılanları temizlemeye çalışmak önemlidir. Araştırma, tecdîd teriminin anlamlarını belirlemeyi ve onu karıştırılabileceği diğer terimlerden ayırt etmeyi amaçlamaktadır. Bu, Arap ve İslam kültüründe tarihsel gelişimine ve dinî, kültürel, sosyal ve siyasi bağlamlardaki etkisine değinerek yapılacaktır. Araştırma ayrıca, tecdîd teriminin net bir metodolojik temellendirilmesinin önemini vurgulayan kapsamlı bir görüş oluşturmayı hedeflemektedir. Araştırma, tecdîd kavramının evrimini ve farklı uygulamalarını anlamak için dinî ve tarihî referansların metinsel çalışmasını ve dinî edebiyatın analizini birleştiren kapsamlı bir analitik yöntem benimsemektedir. Farklı bağlamlarda tecdîd'in nasıl yorumlandığına ve bu çabaların karşılaştığı zorluklara odaklanarak, bu alandaki teori ve uygulama arasındaki bağlantıyı derinlemesine anlamaya yönelik bir anlayış inşa edilecektir.

Burhan MAZAK*

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Terim Çalışması, Şer'î Çerçeve, Tecdîd Terimi, İslami Kültür.

The Shariah Framework of the Term Tajdīd: A Fundamental Terminological Study

Abstract: The term tajdīd has received various interpretations and different readings throughout the ages, enriching the religious, cultural, and intellectual discussions surrounding it. In clearer terms, this term is one of the risky ones in an era where intellectual and cultural challenges are increasing. Therefore, it is important to illuminate this term and attempt to distinguish it from other terms with which it might be confused or to clarify what is not part of it. The research aims to define and clarify the meanings of the term tajdīd and to distinguish it from other terms it could be confused with, touching upon its historical development in Arab and Islamic culture and its impact in religious, cultural, social, and political contexts. The research also aims to build a comprehensive vision that highlights the importance of a clear methodological grounding for the term 'tajdīd'. The study adopts a comprehensive analytical approach that combines the textual study of religious and historical references with the analysis of religious literature to understand the evolution of the concept of tajdīd and its various applications. By focusing on how tajdīd is interpreted in different contexts and the challenges these efforts face, the research will build a deep understanding of the link between theory and practice in this field.

Keywords: Islamic Law, Terminological Study, Sharia Framework, Term of Tajdīd , Islamic Culture.

* Arş. Gör., Katar Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı. E-Posta: Bm20417@qu.edu.qa – ORCID ID: https://orcid.org/*9198-0705-0003-0000*.

مَدْخَل:

في ظل تعدد المصادر وتنوع الأفكار، تبرُز الحاجة الماسة لفهم المعاني الشرعية للمصطلحات الإسلامية، وتوضيح حدودها الدينية بشكل صحيح، وواضح. وهذه الحاجة ليست مجرد مسألة أكاديمية بل هي ضرورة دينية تؤثّر بشكل مباشر على كيفية فهمنا وتطبيقنا لتعاليم الإسلام في حياتنا اليومية. ومصطلح "التجديد"، بالرغم من تعرضه لتفسيرات متعددة وتأويلات متنوعة عبر العصور، يظل مثالاً بارزاً على الحاجة إلى هذا النوع من الفهم العميق والدقيق. والتجديد في الفكر الإسلامي، بعيدًا عن كونه مفهومًا حديث العهد، يحمل في طياته تاريخًا طويلاً ومعقدًا، يعكس غنى الثقافة الإسلامية، وتفاعلها مع التحديات المتجددة عبر الزمن. واستخدامه في سياقات دينية، ثقافية، اجتماعية، وسياسية متعددة، يدلّ على دوره المحوري في تشكيل النقاشات الفكرية حول الحفاظ على الهوية والتراث الإسلامي مع مواجهة التحديات لكل عصرٍ من العصور.

ويواجه مصطلح التجديد تحديات جمّة عندما لا يتم تأصيله فكريًا ومنهجيًا بوضوح، مما يؤكد على أهمية الربط بين النظريات الدينية وتطبيقاتها العملية في سياق التجديد. ولذا، يصبح من الضروري رسم إطار شرعي وفكري يعالج التعريفات المتعددة للتجديد، واستعمالاته المختلفة، والمصطلحات ذات الصلة به، وتطوره التاريخي بطريقة تجمع بين الأصالة والمعاصرة. وهذا البحث يهدف إلى سد الفجوة بين النظرية والممارسة في موضوع التجديد الديني، من خلال تقديم رؤية شاملة تسلّط الضوء على التأطير الشرعي لمصطلح التجديد. وهذا سيكون في المباحث الآتية:

1. تعريف التجديد والمصطلحات ذات الصلة به

1.1.تعريف التجديد لغةً واصطلاحًا

1.1.1. تعريف التجديد لغةً

الجذر الأصلي للفظ "تجديد" هو "ج ـ د ـ د"، وهو يرتبط بالجديد أو ما هو حديث كما ورد في الصحاح: "تجدّد الشئ: صار جَديداً. وأَجَدَّهُ، واسْتَجَدَّهُ، وجَدَّدَهُ، أي صيَّره جديداً"[1] وهو على وزن تفعيل، وتستعمل للحسي والمعنوي، وقد يستعمل استجدّ لازمًا، وجَدّه جَدًا، من باب قتل قطع فهو جديد فعيل بمعنى مفعول.[2]

بناءً على ملاحظاتنا العامة، تظهر كلمة "تجديد" في معاجم اللغة العربية بثلاثة معانٍ مختلفة[3]:

1.جاء في لسان العرب: "والجديد: مَا لَا عهد لَك بِهِ، وَلذَلِك وصف الْمَوْت بالجديد. "[4] والتجديد

---

[1] أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية*، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار (بيروت: دار العلم للملايين، 1987م)، "جدد"،454/2.

[2] الجوهري،"جدد"، 455/2.

[3] محمد سعيد بسطامي، *مفهوم تجديد الدين* (جدة: مركز التأصيل للدراسات والبحوث،2012م)،14.

[4] محمد بن مكرم ابن منظور الأنصاري، *لسان العرب*، (بيروت: دار صادر، 1993م)،"جدة"،112/3.

يأتي هنا بمعنى الإتيان بشيء جديدٍ لم يسبق، ويعضده معنى النص القرآني﴿ إِن يَشَأْ يُذْهِبكُم وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيد ﴾[إبراهيم: 19] وهذا النص يحمل أيضًا معنى استبدال شيء جديد بالشيء القديم.

2.جاء أيضًا فيه: "الجدة: نقيض البلى؛ يقال: شيء جديد، وجدّ الثوب والشيء يجد، بالكسر، صار جديدا، وهو نقيض الخلِق. "[5]والتجديد هنا يأتي بمعنى الترميم والإصلاح بعد البلى حتى يصبح الشيء كأنه جديدٌ، ويعضده معنى النص القرآني:﴿ وَقَالُوا أَءِذَا كُنَّا عِظَٰما وَرُفَٰتًا أَءِنَّا لَمَبعُوثُونَ خَلقا جَدِيدا ﴾[الإسراء: 49] ويُقصَد أنه سيتم استعادة الكائنات إلى حالتها الأصلية التي كانت عليها في البداية، وليس خلقها من جديد بشكل مختلف عن الأصل.

3.قال ابن فارس: "سُمّي كل شيء لم تأت عليه الأيام جديدا؛ ولذلك يُسمّى الليل والنهار الجديدين والأجدين ; لأن كل واحد منهما إذا جاء فهو جديدٌ. "[6] والتجديد هنا يأتي بمعنى إعادة الشيء وتكراره مرة أخرى بعد انقطاعه وفقدانه، أو ظهور خلل فيه. وجاءت استعمالات تعضد هذا المعنى في عرف الناس مثل: تجديد الوضوء، تجديد العهد، تجديد النظر. **وبالتالي، فإن مفهوم "التجديد" في معناه المعجمي لا يحمل دلالة على خلق شيء جديد تمامًا أو اختراعه، بل هو بالأحرى إعادة الشيء إلى حالته الأصلية أو إحياؤه من جديد.**

1.1.2. تعريف التجديد اصطلاحًا

قد أشرنا –في مطلع هذا المبحث– إلى أن مصطلح التجديد يتسم بالتعقيد والطابع التعددي، مما يقلّل قدرته على التطبيق العملي؛ لأن هذا المصطلح تلقّى بعدة تفسيرات وتعريفات تولدّت عن سياقات وملابسات مختلفة عبر العصور. وبناءً عليه، يمكن الحديث عن اتجاهين رئيسيين في تفسير مصطلح "التجديد" بصفة عامة:

أولاً. الاتجاه التراثي: عني به شراح الحديث النبوي الذي رواه أَبو داود في سننه عن أبي هريرة، رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلّم قال: "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها"[7]وحينما تطرقوا إلى مادة "يجدد لها دينها" ذكر بأن المقصود من التجديد ما يلي:

قال العَلْقَمِيُّ(ت:969ه/1561م) في شرحه "معنى التجديد: إحياء ما اندرس من العمل بالكتاب

---

[5] ابن منظور،"جدة"،111/3.

[6] أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، *معجم مقاييس اللغة*، تحقيق: عبد السلام محمد هارون (بيروت: دار الفكر، 1979م)409/1.

[7]أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، *سنن أبي داود*، إعداد: محيي الدين عبد الحميد (بيروت: المكتبة العصرية، د.ت) "الملاحم"،36 (رقم4291)، وصحّحه من الأئمة المتقدمين الحاكم والبيهقي، ومن الأئمة المتأخرين الحافظ العراقي وابن حجر والسيوطي ومن المعاصرين ناصر الدين الألباني. أنظر. زين الدين محمد المناوي القاهري، *فيض القدير شرح الجامع الصغير*، (مصر: المكتبة التجارية الكبرى، 1356ه)، 282/2. وإسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي، *كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس* (القاهرة: مكتبة القدسي، 1351ه)،1/ 243. أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم الألباني، *صحيح الجامع الصغير وزياداته* (بيروت: المكتب الإسلامي، د.ت)،382/1.

والسنة والأمر بمقتضاهما."[8] وعلى هذا يأتي التجديد بمعنى البعث والإحياء وهو أول معنى وصل إلينا في تحديد مضمون التجديد، كما يُفهم هذا المعنى مِن وصف ابن شهاب الزهري لعمر بن عبد العزيز.[9] وزاد عليه عبد العظيم آبادي قائلاً: ".... إماتة ما ظهر من البدع والمحدثات"[10]، هذا التفسير أُخذ من معنى قول الإمام أحمد بن حنبل حيث قال: "إن الله يقيض للناس في كل رأس مائة من يعلم الناس السنن وينفي عن النبي الكذب. "[11] وجاءت تعريفات عديدة على هذا المنوال مثل ما:

قال المناوي: " (يجدد لها دينها) أي يبين السنة من البدعة ويكثر العلم وينصر. "[12]

وقال ملا علي القاري:" (يجدد لها دينها) أي يبين السنة من البدعة، ويُكثِّر العلم ويُعزُّ أهله، ويقمع البدعة ويكسر أهلها. "[13]

وقال ابن تيمية: "التجديد إنما يكون بعد الدروس وذاك هو غربة الإسلام. "[14]

وقال المباركفوري: "إحياء ما اندرس من العمل بالكتاب والسنة، والأمر بمقتضاهما، وإماتة البدع والمحدثات، وكسر أهلها باللسان، أو تصنيف الكتب، أو التدريس أو غير ذلك. "[15]

وقال يوسف القرضاوي: "التجديد هو محاولة العودة به إلى ما كان عليه يوم نشأ وظهر، بحيث يبدو مع قدمه أنه جديد وذلك بتقوية ما وهى، وترميم ما بلي، ورتق ما انفتق، حتى يعود أقرب ما يكون إلى صورته الأولى. فالتجديد ليس معناه تغيير طبيعة القديم أو الاستعاضة عنه بشيء آخر مستحدث مبتكر. "[16]

من خلال هذه التعريفات والتفسيرات التي تمحورت حول الحديث النبوي، والتي ترتبط بأحد معاني التجديد في اللغة، يمكن تحديد محوريْن للتجديد في التراث على نحو التالي:

---

[8] المناوي، *فيض القدير شرح الجامع الصغير*، 281/2.

[9] أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، *توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس*، تحقيق: عبد الله القاضي أبو الفداء (بيروت: دار الكتب العلمية، 1986م) 48.

[10] محمد أشرف بن أمير بن علي بن حيدر، أبو عبد الرحمن العظيم آبادي، *عون المعبود شرح سنن أبي داود، ومعه حاشية ابن القيم: تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومشكلاته* (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415ه)،260/11.

[11] العظيم آبادي، *عون المعبود شرح سنن أبي داود، ومعه حاشية ابن القيم: تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومشكلاته*، 261/11.

[12] المناوي، *فيض القدير شرح الجامع الصغير*،281/2.

[13] علي بن محمد، أبو الحسن نور الدين الملا الهروي القاري، *مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح* (بيروت: دار الفكر، 2002م)،321/1.

[14] أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، *مجموع الفتاوى* (المدينة المنورة: السعودية، 2004م)،297/18.

[15] المباركفوري، *مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح*، 340/1.

[16] يوسف القرضاوي، *من أجل صحوة راشدة تجدد الدين وتنهض بالدنيا* (مصر: دار البشير للثقافة والعلوم، 2016م)،28.

1.إحياء التديّن بدون المساس بثوابت الشريعة.

2.قمع البدع والمحدثات التي تنكرها الشريعة.

وبالإضافة إلى هذين المحورين يمكن إضافة محورٍ ثالث، وهو الاجتهاد فيما يجدّ من القضايا، حيث إن الصراع المذهبي الذي نشأ وتطور في العالم الإسلامي، خاصة منذ القرن الثالث الهجري، يتم التعبير عنه من خلال التفسيرات المختلفة للأحاديث النبوية، حيث يحاول كل مذهب تأويل النصوص بما يتوافق مع مناهجه وتعاليمه، ولذا قال ابن كثير: "قد ادعى كل قوم في إمامهم أنه المراد بهذا الحديث."[17]

ويرى السيوطي أن التجديد في الدين يتطابق مع مفهوم الاجتهاد ويُعبّر السيوطي عن هذا الرأي في قصيدته المشهورة، مُشيرًا إلى أن المجدد هو عالم يجتهد في الدين، حيث قال:

"يبعث ربنا لهذى الأمة. . . منا عليها عالما يجدد. . .دين الهدى لأنه مجتهدٌ... "[18] وذكر أسماء المجددين كلهم من المذهب الشافعي.

ثانيًا. الاتجاه الحداثي: هو مجهود فكري يهدف إلى تحديث الفهم الديني بما يتوافق مع التطورات العصرية والمعطيات الجديدة التي توصلت إليها البشرية في مختلف المجالات مثل العلم، الفلسفة، الأخلاق، والاجتماع إلخ. ويسعى ممثّلوه إلى تفسير النصوص الدينية في ضوء الواقع المعاصر، والتأكيد على مبادئ العقلانية والتسامح والانفتاح على الثقافات الأخرى.[19] وجاءت تعريفاتهم على النحو التالي:

عُرّف بأنه: "مرونة العقل لإحلال الأوضاع الجديدة محل الأوضاع القديمة أو تعديل القديم ليتفق والجديد. "[20]

وعُرّف بأنه: "التأقلم مع المعطيات الاجتماعية والعلمية المتجددة في كل عصر، وربط الإنسان في فرديته وجماعيته بها في دائرة التصور البشري. "[21]

وعُرّف بأنه: "هو نزعة تأخذ بأساليب جديدة في نواحي الحياة الفكرية والعملية على حد سواء. "[22]

وعُرّف بأنه: "عملية تحويل القديم إلى جديد وتتمثل على تغيير الشيء بما يلتقي مع متطلبات

---

[17] أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، *النهاية في الفتن والملاحم*، تحقيق: محمد أحمد عبد العزيز (بيروت: دار الجيل، 1988م)،39/1.

[18] عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، *تحفة المهتدين بأخبار المجددين*، تحقيق: عبد الحميد منير شانوحَة (مكة المكرمة: دار الثقة للنشر والتوزيع، 2013م)،15.

[19] ينظر للتفاصيل : ناصر بن عبد الكريم العقل، *دراسات في الأهواء والفرق والبدع* (الرياض: دار كنوز اشبيليا، 1996م)،410/2.

[20] أحمد أمين، *فيض الخاطر*، (القاهرة: كلمات عربية للترجمة والنشر، 2012م)،127/8.

[21] عبدالرحمن بن زيد الزنيدي،"العصرانية في حياتنا الاجتماعية"، مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية 10/10(2007،يناير)،375.

[22] إبراهيم مذكور، *المعجم الفلسفي* (القاهرة: الهيئة العامة للمطابع الأهيرية،1983م)، 49.

عصره. "[23]

وعُرّف بأنه: "القضاء على القديم بالوسائل الثورية، أو المزج بين القديم والجديد بوسيلة سليمة هادئة. "[24]

والتعريفات المذكورة تتحدث عن مفهوم التجديد بشكل عام، ويمكن تطبيقها على التجديد في مختلف المجالات، بما في ذلك التجديد الديني. وفي سياق التجديد الديني، نجد أن المفاهيم العامة للتجديد عند هؤلاء يتمثل في هيمنة العقل والمغالاة في استخدامه، حيث تتاح الفرصة لإعادة تفسير النصوص والمفاهيم الدينية لتتناسب مع التحديات الجديدة والتطلعات الإنسانية، وهو يتضمن التأقلم مع المعطيات الجديدة، محافظةً بذلك على دور الدين كقوة فاعلة في حياتنا اليومية. وإضافةً إلى ذلك، يشجّع على اتباع أساليب جديدة ومبتكرة في تفسير الدين وتطبيقه.

1.1.3. التأملات في تعريف مصطلح التجديد:

ظهر مما سبق أن الاتجاه التراثي يتمثّل في تأكيد شراح الحديث النبوي على أهمية التجديد كعملية إحياء ما اندرس من العمل بالكتاب والسنة، ومقاومة البدع والمحدثات وتصفيتها، وكذا عملية اجتهادية تتعلق بمعالجة التحديات الجديدة في إطار مذهب معينٍ. ويتوافق هذا الاتجاه مع المعنى اللغوي الثاني والثالث للتجديد، كإعادة الشيء إلى حالته الأولى بعد البلى، أو بعد انقطاعه وظهور خللٍ فيه.

ويؤخذ على مجمل هذه التعريفات التراثية:

1.أنها تسلّط الضوء على وظائف التجديد، وتركّز على الجوانب العملية، ولا تشمل جميع جوانب مفهوم التجديد، مما يترك الباب مفتوحًا للتأويل؛ حيث إن التجديد يُعدّ أيضًا عملية شاملة تحتوي على بُعد فكري وعملي، وتتطلب توازنًا بين الحفاظ على الجوهر الديني والانفتاح على التطورات الحديثة تجنبًا صدام الحضاري والفكري وأخذًا بعين الاعتبار المصالح العليا للأمة الإسلامية.

2.أنها تفتقر إلى وضع حدود واضحة لما يُعتبر تجديداً مقبولاً، وما يتجاوز حدود الشريعة، وهذا الغموض قد يؤدّي إلى تفسيرات مختلفة ومتناقضة حول ما ينبغي أن يشمله التجديد.

3.أنها مستندة إلى تفسيرات تقليدية قد لا تتناسب بالضرورة مع السياقات المعاصرة والتحديات الجديدة التي تواجه الأمة الإسلامية اليوم.

إذن، هذه التعريفات توفّر نظرة مهمة في معنى التجديد لكنها تحتاج إلى توسيع وتعميق لتشمل الجوانب المختلفة للتجديد بطريقة أكثر شمولية وملائمة للواقع المعاصر.

[23] محمد عبد الرزاق القشعمي،"عبد الهادي الفضلي (2-2) 1354 - 1434هـ/ 1934 - 2013م"، الجزيرة، https://www.al-jazirah.com/2020/20200911/cm38.html ، 2023/11/06م

[24] حسين آتاي ، "الإسلام في الزمان والمكان"، مجلة المسلم المعاصر،28/1،(1981،ديسمبر)،27.

وأما الاتجاه الحداثي فهو يمثل منهجًا يهدف إلى تحديث الفهم الديني والممارسات لتتماشى مع التطورات المعاصرة والاكتشافات الجديدة في مجالات متعددة. ويركز على ضرورة تفسير النصوص الدينية في ضوء الواقع المعاصر، ويؤكد على مبادئ، كالعقلانية والتسامح. وهذا التوجه يعكس فهمًا للتجديد، كعملية تحويلية تسعى إلى إدخال الأفكار والممارسات الدينية في سياق العصر الحديث، مما يعكس التفسير اللغوي للتجديد كتحديث وتبديل القديم ليتوافق مع المعايير الحالية.

ويؤخذ على مجمل هذه التعريفات الحداثية:

1.أنها تعتمد كثيرًا على مفهوم التكيف مع التطورات العصرية، وهو ما قد يُفهم على أنه تساهل مع متطلبات العصر على حساب الثوابت الدينية.

2.أنها تفتقر إلى حدود واضحة تمنع التجاوزات التي قد تؤدي إلى تغيير جوهر الدين، أو تحريف مبادئه الأساسية.

3.أنها تستند إلى مبدأ العقلانية، وهو ما قد يُنظر إليه على أنه تقليل من قيمة الإيمان والمعنويات التي تعتمد على الإيمان بدلاً من الاستدلال العقلي.

ورغم أن هذه التعريفات تسعى إلى توفير مسارات للتجديد تتناسب مع الظروف المعاصرة، فإنها تواجه تحديات جوهرية تتعلق بالحفاظ على أصالة الدين وثوابته، وهي قضايا تحتاج إلى نقاش دقيق. ويُظهر هذان الاتجاهان تباينًا في فهم مفهوم التجديد، حيث يعكس كل منهما منظورًا مختلفًا يعتمد على عدة عوامل بما في ذلك: السياق الديني والثقافي والتاريخي للفرد أو المجموعة المعنية. وقبل الوصول إلى تعريف معيّنٍ في التجديد يرى الباحث ضرورة التطرق إلى تطور التاريخي لمصطلح التجديد، وهو في المبحث الثاني.

1.2. المصطلحات ذات الصلة بالتجديد

يشمل هذا الفرع استعراضًا للمصطلحات ذات الصلة بالتجديد، والتي تشترك مع مصطلح التجديد في بعض الدلالات والمعاني، والهدف من هذا الجهد هو منع إهمال هذه المصطلحات أو السماح لها بأن تنجرف بعيدًا عن معانيها الأصلية إلى سياقات قد تجعلها في نهاية المطاف غريبة حتى عن المجالات التي نشأت منها. ومن أبرزها:

أولاً. الاجتهاد: قبل الحديث عن الارتباط بين مصطلحي "التجديد" و"الاجتهاد" لا بدّ من تعريف مصطلح الاجتهاد حتى يكون نوع العلاقة أوضح. وقد وردت عدة تعريفات، ومنها:

قال الغزالي (ت 505هـ): " بذل المجتهد وسعه في طلب الحكم"[25]

وقال الآمدي (ت631ه): "أما في اصطلاح الأصوليين فمخصوص باستفراغ الوسع في طلب الظن

[25] أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، *المستصفى*، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993م) 281.

بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه. "[26]

قال الشاطبي (ت 790 هـ): "إن الاجتهاد هو استفراغ الوسع في تحصيل العلم أو الظن بالحكم"[27]

قال ابن أمير الحاج (ت879ه): "فإن الاجتهاد فعل المجتهد، وهو بذل وسعه في طلب الحكم الشرعي"[28]

وهذه التعريفات تؤول إلى أن الاجتهاد مسعى جليل يقتضي من المجتهد أن يُفرغ طاقته في الغوص على النصوص الشرعية، طالبًا معرفة الأحكام الشرعية.ويمكن فهم العلاقة بين الاجتهاد والتجديد ضمن إطار العموم والخصوص من وجه، وذلك لأن كلا المفهومين يشتركان في بعض الجوانب، ولكن مع وجود فروقات تميّز كلاً منهما عن الآخر.

والنقطة التي يشترك كلاهما فيها هي الاجتهاد فيما يجدُّ من القضايا حيث إن كلاهما يهدفان إلى تحقيق التوافق بين الشريعة والواقع المعيش، وهذا يستلزم بذل جهدٍ فكريٍ، وعلميٍ لفهم النصوص وتطبيقها بما يناسب الأحوال المستجدة.

والنقطة التي تميّز الاجتهاد عن التجديد تتجلى في المسائل الفقهية المختلف فيها التي تقتضي اجتهادات وتفسيرات متعددّة ضمن الإطار الشرعي معتمدًا على الأصول المعروفة، والتي لا ترتقي إلى مستوى التجديد، وكتب الفقه المقارن مملوءة بهذه المسائل.[29]وأما التجديد فهو يشمل نطاقًا أوسع من الاجتهاد، ولا يقتصر على استنباط الأحكام الشرعية فقط، بل يمتدّ إلى الإجراءات، والتطبيقات التي تساعد في ملائمة الشريعة مع متطلبات العصر وتحدياته. وبناءً على ما سبق، العلاقة بين الاجتهاد والتجديد تُعرف بأنها "عموم وخصوص من وجه"، مما يعكس التداخل والتكامل بينهما في بعض الجوانب، مع وجود فروقات تميّز كلاً منهما.

ثانيًا: الإحياء: وإن الآيات الكريمة تناولت مفهوم "الإحياء" في مواطن كثيرة[30]: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱستَجِيبُواْ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُم لِمَا يُحيِيكُمۡ﴾ [الأنفال: 24] ﴿أَلَم تَرَ إِلَى ٱلَّذِي حَآجَّ إِبرَٰهِـۧمَ فِي رَبِّهِۦٓ أَن ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلمُلكَ إِذ قَالَ إِبرَٰهِـۧمُ رَبِّيَ ٱلَّذِي يُحيِۦ وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا۠ أُحيِۦ وَأُمِيتُۖ﴾ [البقرة: 258] ﴿لَهُۥ مُلكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلأَرضِ يُحيِۦ وَيُمِيتُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيءٖ قَدِيرٌ﴾ [الحديد: 2] وتشير الآيات الكريمة إلى مفهوم "الإحياء" عبر دعوة المؤمنين لاستجابةٍ تعيدهم إلى الحياة الروحية والعقلية الحقيقية، وهذا يمثل انتقالًا من حالة الغفلة أو الضلال إلى حالة الوعي والفهم. ويتجلى

---

[26] علي بن محمد الآمدي، *الإحكام في أصول الأحكام* (دمشق: المكتب الإسلامي، 1402ه)،162/3.

[27] أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي، *الموافقات*، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان (القاهرة: دار ابن عفان، 1997م)،51/5.

[28] ابن أمير الحاج، *التقرير والتحبير في شرح كتاب التحرير* (مصر: المطبعة الكبرى الأميرية، ١٣١٨ هـ)15/1.

[29] أنظر. جميل عبد الله هاشم، *مسائل من الفقه المقارن أحكام تتعلق بالعبادات* (دمشق:دار السلام، 2007م)، 7.

[30] يتكرر مفهوم "الإحياء" بأشكاله ومعانيه المختلفة مئة وسبعة وسبعين مرة في القرآن الكريم. ينظر: Akif Uğur, Hakan - Çelik, Hacer."مفهوم الإحياء في آيات القرآن من حيث سلوك الإنسان ومسؤولياته". 53/1 (Haziran 2023), 136.

هذا بوضوح في الآيات التي تؤكد على قدرة الله على الإحياء والإماتة، وتحث المؤمنين على الاستجابة لله ورسوله كطريقة لإحياء أنفسهم وتجديدها.

ومثلاً يضع الغزالي في كتابه "إحياء علوم الدين" تصورًا يجسد مفهوم الإحياء ليس فقط كعودة إلى الجذور وإنعاش التراث، بل كتجديد شامل يشمل تنقيح المعتقدات وتفعيلها ضمن سياقات المجتمع آنذاك. ويتخطى هذا النهج مجرد استرجاع ما اندرس من السنة، ليصبح بناء جسور تربط بين الماضي والحاضر. إذ يقول في كتابه مشيرًا إلى علماء زمانه:" ولم يبق إلا المترسمون، وقد استحوذ على أكثرهم الشيطان واستغواهم الطغيان، وأصبح كل واحد بعاجل حظه مشغوفًا فصار يرى المعروف منكرًا والمنكر معروفًا، حتى ظلّ علم الدين مندرسًا ومنار الهدى في أقطار الأرض منطمسًا. ولقد خيلوا إلى الخلق أن لا علم إلا فتوى حكومة تستعين بها القضاة على فصل الخصام عند تهاوش الطغام، أو جدل يتدرع به طالب المباهاة إلى الغلبة والإفحام، أو سجع مزخرف يتوسل به الواعظ إلى استدراج العوام. إذ لم يروا ما سوى هذه الثلاثة مصيدة للحرام وشبكة للحطام. أما علم طريق الآخرة وما درج عليه السلف الصالح مما سماه الله سبحانه في كتابه فقهًا وحكمةً وعلمًا وضياءً ونورًا وهدايةً ورشدًا، فقد أصبح من بين الخلق مطويًا وصار نسيًا منسيًا. "[31]

ويظهر من خلال ما سبق أن التجديد والإحياء هما مساران متكاملان في تعامل الأمة مع التراث الديني. والتجديد يعني تحرير النصوص من الركام الزمني الذي قد يُخفي معانيها أو يُقلل من فعاليتها، بينما الإحياء يتضمن استرجاع وفهم النصوص التي غُيّبت أو نُسيت. كلا العمليتين تشددان على أهمية أن يظل الدين حيًا ومتجددًا، مواكبًا للتحديات والتغيرات المستمرة في الحياة البشرية.

ثالثًا. الإصلاح: وقد ورد مفهوم "الإصلاح" في القرآن الكريم بمعنى ضد الإفساد مثل قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَعلَمُ ٱلمُفسِدَ مِنَ ٱلمُصلِحِۚ﴾ [البقرة: 220]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِيعُوٓاْ أَمرَ ٱلمُسرِفِينَ ٱلَّذِينَ يُفسِدُونَ فِي ٱلأَرضِ وَلَا يُصلِحُونَ﴾ [الشعراء: 151–152].ومن الصعب تحديد المراد من هذا المصطلح؛ لأنه يعتمد على أهداف دعاته وتطبيقاتهم المختلفة، مما يجعله متعدد الأبعاد، ويختلف تفسيره بحسب السياقات الثقافية والسياسية، ما يضيف له تعقيدًا. وبهذا الصدد قال د.محمد حدّاد: "فإنه يجعل كلمة الإصلاح الديني تحتمل ثلاثة معانٍ متباينة؛ فقد تعني الإصلاح الذي يستمد شرعيته من الخطاب الديني، أو تعني إصلاح الخطاب الديني ليحقّق وجوده في العصر الحديث، أو تعني إصلاح مجالات الحياة الخاصة والعامة حسب مقتضيات الخطاب الديني. "[32]

والذي يهمّ في هذا المقام هو بيان العلاقة بين مصطلحي التجديد والإصلاح، وقد تمت الإشارة عند تناول "الفرع الثالث من المطلب الثاني" إلى أن استعمال مصطلح "التجديد" ظلّ هامشيًا حتى خمسينيات القرن الماضي، بسبب كون مصطلح "الإصلاح" أكثر شيوعًا في الخطاب الفكري،

[31] الغزالي، *إحياء علوم الدين*، (بيروت: دار المعرفة، 1431ه)، 2.

[32] محمد حدّاد، *دياتة الضمير الفردي ومصير الإسلام في العصر الحديث* (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2007م)، 243.

والسياسي في العالم العربي والإسلامي.[33] وهذا يدل على أن الإصلاح الذي يتمتّع بالرمزية المعبّرة عن روح النهضة والحركات الثورية كان بديلاً عن التجديد حتى خمسينيات القرن الماضي. وكان الإصلاح يحمل في طياته حركات عملية تهدف إلى إحداث تغييرات وتحسينات ملموسة في الواقع الاجتماعي أكثر من حركات علمية، أو فكرية. وأما التجديد فهو يمثّل جانب العلم مرة، وجانب العمل مرة أخرى بمنظور يسعى لتحقيق التأقلم مع متطلبات العصر. وعليه، العلاقة بينهما علاقة "عموم وخصوص مطلق" وكل إصلاح فهو تجديد، ولا يلزمه العكس.

رابعًا. التحديث (The Modernization): إن هناك تحدياً يتمثّل في عدم وجود تعريف موحّد لمفهوم التحديث بين الباحثين والمفكرين[34]، مما يؤدّي إلى غموض، وتداخل مع مفاهيم أخرى، مثل التجديد. ومفهوم التحديث يُعد باتفاق الدارسين والمحلّلين في جوهره مفهومًا غربيًا نشأ في الغرب خلال الفترة التي بدأت فيها أوروبا بتطوير مشروعات النهضة والتحديث.[35]مفهوم التحديث يشمل عدة تعريفات اصطلاحية تعكس مختلف الأبعاد؛ الاقتصادية، الاجتماعية، السياسية، والثقافية. وفيما يلي بعض التعريفات الرئيسة:

جاء في قاموس مصطلحات العلوم الاجتماعية: "هو عملية تكتسب بموجبها المجتمعات المتخلفة الخصائص التي تتميز بها المجتمعات المتقدمة. "[36]

وجاء في الموسوعة الاقتصادية والاجتماعية: "يقصد به الانتقال من المجتمع القديم التقليدي(Traditional Society) إلى مجتمع التكنولوجيا الحديثة أو ما يطلق عليه المجتمع الحديث(Modern Society)، والتحديث هو عملية تعديل البيئة الاجتماعية، والرؤية المعرفية، والأخلاقية، والبنائية للمجتمع بحيث يصبح العقل هو مصدر المعرفة... "[37]

وجاء في قاموس المصطلحات السياسية: "حركة التغيير التي تطرأ على أساليب ووسائل حياة المجتمع نتيجة للتطور الحاصل في المجال الاقتصادي والتكنولوجي المستهدفة تسهيل حياة

---

[33] والدليل على ذلك أن عبد المتعال الصعيدي قد أصدر كتابه "تاريخ الإصلاح في الأزهر" في أوائل الخمسينيات، والذي يعتمد على مصطلح الإصلاح بشكل كلي، ولم يستخدم مصطلح التجديد إلا من بعيد حتى صدر كتابه "المجددون في الإسلام من القرن الأول إلى الرابع عشر" وكان المصطلح الأساسي هو التجديد الذي تم استخدامه بديلاً عن الإصلاح. ينظر: عبد الرحمان الحاج، "التجديد من النص إلى الخطاب"، مجلة التجديد، 6/3،(1999)، 109.

[34]أنظر. زكي الميلاد ،*الفكر الإسلامي-قراءات ومراجعات-* (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 1999م)،81-82.

[35] أنظر. محمد سكران، "مفهوم التحديث وتطبيقاته في دول العالم الثالث رؤية تحليلية نقدية"، مجلة رابطة التربية الحديثة،2/1،(2008 مايو) 16.

[36] صالح مصلح، *الشامل قاموس مصطلحات العلوم الإجتماعية إنجليزي وعربي* (الرياض: دار عالم الكتب، 1419ه) 346.

[37] إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي، *الموسوعة الاقتصادية والاجتماعية* (مصر: مركز الاسكندرية للكتاب، 2005م)،107.

الأفراد في المجتمع. "[38]

وهذه التعريفات تُظهر أن التحديث ليس عملية أحادية البعد، بل هو تحوّلٌ شامل يمسّ جوانب مختلفة من المجتمع والدولة. ومن ناحية أخرى، التجديد يُعتبر عملية أكثر شمولًا وعمقًا تشمل جميع جوانب الحياة، ولا تقتصر فقط على المظاهر الخارجية كالتحديث، بل يتضمن النظر في القيم، والأخلاق، والأعراف. ونرى أن هذه المقارنة إنما هي من حيث الأثر وكأن علاقتهما "عموم خصوص من وجه"، ولكن شتّان بينهما من حيث الجوهر بمعنى أن التحديث مصطلحٌ مستوردٌ غربيٌ، وهو ينطلق من منظور مختلف تمامًا عن البنية الحضارية الإسلامية، وإن مقارنته بمصطلح التجديد المستمد شرعيته من النص النبوي يستوجب الرفض.

خامسًا. التغيير (The Changement): التغيير هو قانون طبيعي يحكم الكون والحياة بأسرها، ويظهر بشكل بارز في البناء الاجتماعي للإنسانية. وتوظّف العلوم الاجتماعية، في مسعاها لفهم وتفسير هذه الظاهرة، مجموعة من المصطلحات مثل التطور، التحول، والتقدم، كلٌ يعبر عن مستويات وأبعاد مختلفة من التغيير.[39]وجاءت تعريفات عديدة تعبّر عن هذه المستويات، ومنها:

التعريف الوارد في معجم السياسة والعلاقات الدولية، وهو"تبديل صورة المجتمع عما كان عليها، هذا التبديل الذي يطول المؤسسات الأيديولوجية، والثقافية، والنظام السياسي والثقافة السياسية والديمغرافية الاجتماعية. "[40]

وتعريف مصطفى الخشاب، وهو"التحول الملحوظ في المظهر أو المضمون إلى الأفضل. "[41]

والتعريف الوارد في الموسوعة الاجتماعية والاقتصادية، وهو "تعبير يصاحب مفهوم الثورة التي تصاحب ميلاد كل مرحلة جديدة في الحياة السياسية، وهو كل تغيير كيفي أو نوعي أو عميق بشرط أن يكون حاسم النتائج. "[42]

من خلال ما سبق، نجد أن التغيير يُشبه إعادة رسم خريطة الواقع، بحيث يتم تجاوز الماضي بكل ما فيه من ثوابت ومرجعيات كقلع الشجرة من جذورها. وأما التجديد فهو كالتقليم للأغصان، يُنمي ويُثمر دون نسيان أصله وفصله. وعليه، تبرز علاقة "التباين" بينهما حيث يقف التغيير كعملية تميل للقطيعة مع الماضي وإزالة الأسس القائمة، بينما ينحو التجديد نحو التعاهد مع الأصول، مُعيدًا تنشيطها وفقاً لمتطلبات الحاضر دون الإخلال بجوهرها، ومبادئها.

سادسًا. الاختيارات الفقهية: عُرّف في الاصطلاح بعدة تعريفات، ومنها:

---

[38] أحمد أسعيفان، *قاموس المصطلحات السياسية والعلاقات الدولية*،(بيروت: مكتبة لبنان، 2004م)، 436.

[39] أنظر. مصطفى:خليل خضير، *أطروحات التجديد في الفكر السياسي العربي الإسلامي المعاصر* (النجف: مركز عين للدراسات والبحوث المعاصرة، 2018م)

[40] صباح عامر، *معجم العلوم السياسة والعلاقة الدولية*، (القاهرة: دار الكتاب الحديث، 2010م)، 474.

[41] مصطفى الخشاب، *المدخل إلى علم الاجتماع* (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1992م)، 12.

[42] إسماعيل الكافي، *الموسوعة الاقتصادية والاجتماعية*، 134.

أولاً: هو "استقلال الفقيه المجتهد بالرأي الفقهي لدليلٍ، سواء كان هذا الدليل أصليًا أو فرعيًا."[43]، وثانيًا: هو "اجتهاد الفقيه في معرفة الحكم الشرعي الصحيح في المسائل المختلف فيها، وذهاب الفقيه إلى قولٍ من أقوال الأئمة أصحاب المذاهب."[44]، وثالثًا: هو "الميل لأحد الأقوال في المسألة المختلف فيها، بناء على اجتهادٍ."[45]

ويلاحظ من خلال التعريفات المذكورة أن الاختيارات الفقهية ضربٌ من ضروب الاجتهاد، ودائمًا تحصل في المسائل المختلف فيها، ومن شأنها أن تكون مسائل معروفة وتقليدية، والاختيار في مثل هذه المسائل لا يعدّ تجديدًا مع أنه يعتبر اجتهادًا لما وضّحناه في أثناء شرح العلاقة بين الاجتهاد والتجديد. وإذا حصل الاختيار في المسائل المعاصرة فقد تكون هناك لمحات من التجديد من حيث المنهج المتبع للوصول إلى الاختيار، ولكن من حيث النتيجة تبقى عملية الاختيار في دائرة محدودة من الاحتمالات إما القول الأول، أو الثاني، أو الثالث إلخ.

2.التطور التاريخي لمصطلح التجديد

النظر إلى التطور التاريخي لهذا المصطلح مهمٌ لتحديد معناه الشرعي، وهذا التطور يمكن أن يُفهم من خلال عدة مراحل:

1.مصطلح التجديد في العصور الإسلامية الأولى (القرون 1ـ3 هجري).

2.مصطلح التجديد في العصور الوسطى (القرون الرابعـالثالث عشر الهجري) (من تبلور المذاهب إلى الحركات الإصلاحية).

3.مصطلح التجديد في العصر الحديث (من الحركات الإصلاحية إلى يومنا هذا).

2.1. مصطلح التجديد في العصور الإسلامية الأولى (القرون 1ـ3 هجري)

التجديد كمصطلح يعكس الخصائص النموذجية لعملية تحويل الكلمات إلى مصطلحات في الفكر الإسلامي حيث إنه قد اكتسب أهميته وفحواه من حديث النبي ـصلى الله عليه وسلّمـالذي رواه أبو داود في سننه عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها»[46] وبعد ذلك، تم ربطه ببعض الصفات واستُخدم لتسمية الأشخاص والأفكار، والحركات التي تحمل هذه الصفات.

---

[43] أحمد بن محمد معبوط، *الاختيارات الفقهية (أسسها ـ ضوابطها ـ ومناهجها)*،(بيروت: دار ابن حزم، 2011م)،32.

[44] محمود النجيري، *الاختيار الفقهي وإشكالية تجديد الفقه الإسلامي*(الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2008م)،21.

[45] رقية دباغ، *تجديد الاختيار والترجيح الفقهيين في ضوء التغيرات المعاصرة: دراسة تأصيلية تطبيقية*، (الجزائر: جامعة أحمد دراية، أطروحة دكتوره،2021) ،27.

[46] سبق تخريجه.

وأول من وُصف بمجدّد القرن الأول هو عمر بن عبد العزيز[47] وعندما وصفه ابن شهاب الزهري فإنه يقدم لنا أحد أوائل التفسيرات (إحياء ما اندرس من العمل بالكتاب والسنة) لمصطلح التجديد[48] ويُفسّر مفهوم "التجديد" في هذا السياق على أنه استجابة لتحديات العصر الكبرى التي تواجه الكيان الإسلامي بشكل شامل، وهذه التحديات قد تهدد العقائد، المجتمعات، الأخلاقيات، والقيم الإسلامية.[49] في مثل هذه الظروف، يُنظر إلى التجديد على أنه جهد لإحياء وتعزيز جوانب معينة من الدين الإسلامي مثل ما قام به عمر بن عبد العزيز من الإصلاحات والتجديدات التي كان لها تأثير بالغ على الحياة الإسلامية.[50]

واستقر معنى الإحياء والبعث فترة من الزمان إلى الفترة التي فرضت فيها الدولة العباسية الرأي القائل بخلق القرآن، وهو ما تبناه المعتزلة، وطالبت العلماء والفقهاء بقبوله[51]، وكان أحمد بن حنبل من أشد المعارضين لهذا الرأي، واكتفى بالإشارة إلى أن القرآن هو كلام الله، دون الدخول في تفاصيل ميتافيزيقية، وهذا الموقف يعكس رغبته في الحفاظ على بساطة العقيدة، وتجنب الدخول في جدالات فلسفية قد تؤدي إلى الابتداع أو التحريف في الدين.[52] وفي هذا السياق، يُعرف الموقف التقليدي، الذي يُمثله عادة أهل السنة والجماعة، بتأكيده على اتباع النصوص الدينية وفهم السلف الصالح، وتُعتبر الفرق التي تخرج عن هذا الفهم المحافظ "مبتدعة"، وهذا الوصف يتضمن غالباً نوعاً من النقد الديني والاجتماعي، حيث يُنظر إلى الابتداع باعتباره خروجاً عن الأصول والثوابت، وهناك ظهرت مقاربة مختلفة لمصطلح التجديد حيث إن الإمام أحمد بن حنبل عدّ الإمام الشافعي من مجددي القرن الثاني معللاً: "يعلّم الناس السنن وينفي عن النبي الكذب."[53]

وهذا المعنى يدل على أن التجديد هو "قمع البدع والمحدثات"، ويُعتبر مفهوم التجديد بهذا المعنى جزءاً أساسياً من فكرة التجديد في الإسلام، ويُظهر كيف يمكن للمجتمعات الإسلامية التعامل مع التحديات والتغيرات مع مرور الزمن. وقد نقل ابن حجر العسقلاني عن الحاكم أنه قال: "سمعت

---

[47] بسطامي، *مفهوم تجديد الدين*، 18/1.

[48] ابن حجر العسقلاني، *توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس*، 48.

[49] أنظر. عبد الرحمان الحاج، "التجديد من النص إلى الخطاب"، 101.

[50] من أبرز معالم التجديد: إعادة الشورى في الحكم، والأمانة في الإدارة وتوكيل الأمناء، ومبدأ العدل، إحياء السنن ومكافحة البدع، تدوين العلوم الإسلامية وخاصة علم الحديث، التجديد في السياسة الخارجية والدعوة إلى الإسلام، إصلاح النظام الاقتصادي والمالي. أنظر. علي محمد الصلابي، *الدولة الأموية: عوامل الازدهار وتداعيات الانهيار*، (بيروت: دار المعرفة، 2010م)24/2.

[51] أنظر. ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، تحقيق: زياد محمد منصور (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1987م)،36/1.

[52] كان ابن حنبل يرى أن من يقول بأن القرآن مخلوق يُعد جهمياً، وهي إشارة إلى الجهمية، وهي فرقة كانت تعتقد بأن كل شيء مخلوق بما في ذلك القرآن. ومن ناحية أخرى، من يقول بأن القرآن غير مخلوق يُعتبر مبتدعاً في نظره، أي يُدخل في الدين ما ليس منه. ينظر. أحمد بن محمد بن حنبل، *مسند الإمام أحمد بن حنبل*، تحقيق: أحمد محمد شاكر (القاهرة: دار الحديث، 1995م)85/1.

[53] "من طريق أبي سعيد الفريابي قال: قال أحمد بن حنبل: إن الله يقيض للناس في كل رأس مائة من يعلم الناس السنن وينفي عن النبي الكذب فنظرنا فإذا في رأس المائة عمر بن عبد العزيز وفي رأس المائتين الشافعي" العظيم آبادي، *عون المعبود*، 261/11.

أبا الوليد حسان بن محمد الفقيه يقول غير مرة سمعت شيخا من أهل العلم يقول: لأبي العباس بن سريح يقول أبشر أيها القاضي فإن الله منّ على المسلمين بعمر بن عبد العزيز على رأس المائة فأظهر كل سنة، وأمات كل بدعة، ومنّ الله على رأس المائتين بالشافعي حتى أظهر السنة وأخفى البدعة، ومنّ الله على رأس الثلاثمائة بك."[54] هذا النقل من ابن حجر العسقلاني عن الحاكم يعكس تطوراً مهماً في فهم حديث التجديد في القرن الثالث الهجري، ويُظهر هذا النص كيفية تطبيق فكرة المجدد على شخصيات تاريخية بارزة في الإسلام، مع التركيز على أهميتهم في الحفاظ على السنة، ومحو البدعة.

من خلال ما سبق، يمكن ملاحظة أن مصطلح "التجديد" في العصور الإسلامية الأولى كان يعكس استجابة مباشرة لتحديات كل عصر، سواء أ كانت تحديات عقائدية، أم فقهية، أم فكرية، أم سياسية. ويُظهر ذلك كيف أن تعريف "التجديد" كان مرناً وقابلاً للتطور وفقاً للحاجات والظروف المحيطة بالمسلمين في تلك الفترات، وعلى سبيل المثال، أعمال عمر بن عبد العزيز، الذي يعتبر بالإجماع مجدد القرن الأول، تختلف كلياً من حيث المحتوى عن أعمال الإمام الشافعي، الذي يعتبر من مجددي القرن الثاني. ومع ذلك، الخاصية المشتركة التي تبرز في كليهما هي ريادتهما في حل المشكلات التي ظهرت بين الدين والحياة في عصورهم. نظراً لاختلاف هذه المشكلات بين القرن الأول والقرن الثاني، فإن محتوى التجديد قد تحقق بشكل مختلف، وهذا الوضع ينطبق أيضاً على القرون الأخرى كما سيأتي.

2. 2. مصطلح التجديد في العصور الوسطى (القرن الرابع-الثالث عشر الهجري) (من تبلور المذاهب إلى الحركات الإصلاحية)

قام ابن الأثير(ت630) بإنجاز فذ في ميدان التجديد الديني والفكري في الإسلام، إذ أفرد تحليلاً جاداً ومنهجياً لهذا الموضوع، إلا أن ابن الأثير ذهب في تحليله للشخصيات التي اعتبرت مجددة في تاريخ الإسلام وأسباب اعتبارها كذلك، إلى ربط التجديد بتطور الفقه وعلوم الدين بشكل منهجي ومنظم، كما يتضح في مؤلفه "جامع الأصول في أحاديث الرسول"[55] حيث قال فيه: "فالأحسن والأجدر أن يكون ذلك إشارة إلى حدوث جماعةٍ من الأكابر المشهورين على رأس كل مائةِ سَنَةٍ يجدِّدون للناس دِينَهم، ويحفظون مذاهبهم التي قلّدوا فيها مجتهديهم وأئمتهم. ونحن نذكر الآن المذاهب المشهورة في الإسلام التي عليها مدار المسلمين في أقطار الأرض، وهي مذهب الشافعي، وأبي حنيفة، ومالك، وأحمد، ومذهب الإمامية."[56] وفي هذا السياق، لم يقتصر ابن الأثير على الجوانب الدينية فحسب، بل ربط التجديد بالإدارة السياسية والحياة العلمية، مؤكداً على ضرورة أن يجسّد المسلمون ارتباطهم بالإسلام بأسلوب صحيح ومنظّم، وأن يكون ذلك عبر المذاهب

[54] ابن حجر العسقلاني، *توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس*، 49.

[55] محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري ابن الأثير، *جامع الأصول في أحاديث الرسول*، تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط (السعودية: مكتبة الحلواني، 1969م)319/1.

[56] ابن الأثير، *جامع الأصول في أحاديث الرسول*،319/1.

الفقهية. وقام أحد الباحثين[57] بربط تفسير ابن الأثير لمصطلح التجديد بالسياق التاريخي الذي شهده عصره، مشيرًا إلى أن هذا التفسير يجب أن يُفهم في ضوء الحروب الصليبية التي كانت تعصف بالعالم الإسلامي في ذلك الوقت. ويُعتبر هذا الربط بين التجديد الديني والظروف التاريخية المحيطة به مثالاً على الطريقة التي يُمكن بها للأحداث الكبرى أن تؤثر في تطور مصطلح "التجديد" وتشكيله.

وبعد مرور حوالي 150 سنة على طرح ابن الأثير لفكرته التي ترى أن مصطلح التجديد ينبغي أن يتم عبر المذاهب الفقهية، واستقرت هذه الفكرة وتبلورت بشكل أكثر وضوحًا عند العلماء الذين جاءُوا بعده مثل تاج الدين السبكي (**ت 771هـ**) حيث قال: "فنقول لما لم نجد بعد المائة الثانية من أهل البيت من هو بهذه المثابة، ووجدنا جميع من قيل إنه المبعوث في رأس كل مائة ممن تمذهب بمذهب الشافعي وانقاد لقوله علمنا أنه الإمام المبعوث الذي استقر أمر الناس على قوله، وبعث بعده في رأس كل مائة من يقرر مذهبه. وبهذا تعيّن عندي تقديم ابن سريج في الثالثة على الأشعري فإن أبا الحسن الأشعري رضي الله عنه وإن كان أيضا شافعي المذهب إلا أنه رجل متكلم، كان قيامه للذب عن أصول العقائد دون فروعها، وكان ابن سريج رجلا فقيها وقيامه للذب عن فروع هذا المذهب الذي ذكرنا أن الحال استقر عليه فكان ابن سريج أولى بهذه المنزلة لاسيما ووفاة الأشعري تأخرت عن رأس القرن إلى بعد العشرين. "[58] وتم تفضيل ابن سريج على الأشعري؛ لأنه (وفقاً للنص) يُعدّ أكثر تأثيراً في التجديد الفقهي الذي استقر عليه حال الناس، مع الأخذ في الاعتبار أن ابن سريج كان يركّز على الدفاع عن فروع المذهب الشافعي، وهو ما يتماشى مع النهج الذي حدّده ابن الأثير.

وكتب السيوطي(ت911ه) قصيدة بعنوان "تحفة المهتدين بأسماء المجددين"، التي أصبحت موضوعًا ومصدرًا للعديد من الأبحاث وقال فيها:

"يبعث ربنا لهذى الأمة. . . منا عليها عالما يجدد. . .دين الهدى لأنه مجتهدٌ... " [59] وذكر أسماء المجددين كلهم من المذهب الشافعي. ويلاحظ أن مصطلح "التجديد" نفسه أخذ يخضع لهذه التجاذبات المذهبية، مما يعقّد فهمه وتطبيقه في سياق متغير ومتنوع من الاجتهادات والممارسات الفقهية.

الشيخ أحمد السرهندي (ت 1033ه)، الذي عاش في القرن السابع عشر ميلاديًا، يعتبر من أبرز الشخصيات في التاريخ الإسلامي، بفضل جهوده الملحوظة في حماية نقاء الإسلام والعمل على

[57] قال عبد الرحمن الحاج: "والإطار التاريخي لتفسير ابن الأثير هذا لمصطلح «التجديد» معروفة، وهو الحروب الصليبية التي كانت تدور رحاها آنذاك. "عبد الرحمن الحاج، "التجديد من النص إلى الخطاب"،102.

[58] تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي ، *طبقات الشافعية الكبرى*، تحقيق: محمود محمد الطناحي، وعبد الفتاح محمد الحلو(مصر: هجر للطباعة والنشر والتوزيع، 1992م)200/1.

[59] السيوطي، *تحفة المهتدين بأخبار المجددين*، 15.

تجديده في شبه القارة الهندية[60]. يُشار إليه غالبًا بلقب "مجدد الألف الثاني"[61]، مما يدل على إسهاماته البارزة، كمجدد في الألف الثاني. وتأثير الشيخ أحمد السرهندي يتجلى في نقطتين أساسيتين:

1.معارضته لمحاولات خلط الأديان: قاوم بشدة مشروع الإمبراطور أكبر شاه الذي سعى إلى تأسيس دين جديد عبر دمج الأديان المتواجدة في شبه القارة الهندية، وكانت جهوده حاسمة في الحفاظ على وجود الإسلام في هذه المنطقة.[62]

2.نهجه في التصوف والتأكيد على الفقه: تصدى للمفاهيم المتطرفة التي ظهرت في التصوف خلال فترته، مؤكدًا على أهمية الفقه وسائر العلوم الشرعية كأساس للحفاظ على الوحدة الدينية والثقافية للأمة الإسلامية.[63]

وأود التأكيد على أن مساهمات شاه ولي الله الدهلوي(ت1176ه) [64]في التاريخ الإسلامي تُعد بالغة الأهمية، وذلك من خلال تسليطه الضوء على جوانب الإصلاح ضمن مفهوم التجديد. وجاءت أفكاره في فترة تالية لعصر الشيخ أحمد السرهندي بقرن واحد، حيث إنه ركّز على أهمية الإصلاح الفكري والديني، مع المزج بين علمي الحقيقة والشريعة، وتصدٍ لكثير من المشكلات الفكرية، والاجتماعية والثقافية التي كانت تواجه المسلمين في شبه القارة الهندية.[65] وهذا ما رام إليه الدهلوي قائلاً: "أقرب الناس إلى المجددية المحدثون القدماء منهم، كالبخاري، ومسلم، وأشباههم ولما تمت بي دورة الحكمة ألبسني الله سبحانه خلعه المجددية، فعلمت علم الجمع بين المختلفات، وعلمت أن الرأي في الشريعة تحريف وفي القضاء مكرمة. "[66]

2.3. مصطلح التجديد في العصر الحديث (من الحركات الإصلاحية إلى يومنا هذا)

إن هذه الحقبة الزمنية تتطلب مزيدًا من التعمق والدقة لفهم مسار مصطلح التجديد، ولكن نظرًا إلى عموم البحث لا يسع الإطناب فيها، وبناء عليه، سنكتفي بعرض الخطوط العامة لمصطلح التجديد

---

[60] أنظر. أحمد يحيى حسين،"الشيخ أحمد السرهندي رجل الدعوة والإصلاح"، مجلة كلية العلوم الإسلامية، 3/2، (2009نوفمبير)، 151.

[61] محمود الساراني،*الإمام مجدد الألف الثاني حياته وآراؤه التجديدية في الإصلاح والتربية*،(إيران: جامعة دار العلوم زاهدان، رسالة بكالوريوس العالية، ، 2022م)،35.

[62] أحمد يحيى حسين،"الشيخ أحمد السرهندي رجل الدعوة والإصلاح"،154.

[63] زيد مولانا أبو الحسن،"الشيخ أحمد بن عبد الأحد السرهندي ومأثرته الإصلاحية والتجديدية"،مجلة البعث الإسلامي،5/20،(1976مارس)، 198-199.

[64] داود، عزرودي، "الإمام المجدد شاه ولي الله الدهلوي ومنهجه في التجديد"، مجلة وحدة الأمة بالجامعة الإسلامية دار العلوم ،13/7(2019نوفمبر)، 312.

[65] أحمد إبراهيم شكوك، "شاه ولي الله الدهلوي: حياته وإسهاماته الفكرية للعالم الإسلامي"،مجلة الدراسات الإسلامية باكستان،2/3(2003)205.

[66] الدهلوي: شاه ولي الله، *التفهيمات الإلهية* (الهند: مطبوعات المجلس العلمي، 1936م)،40/1.

في هذه الحقبة الزمنية.

وبعد عصر الشاه ولي الله، شهدت حركات التجديد الإسلامية تطوراً ملحوظاً وتحولاً في طبيعتها وتوجهاتها. وفي هذا الإطار، تحولت هذه الحركات من كونها مقتصرة على الإطار العلمي والمؤسسات التعليمية إلى أن أصبحت حركات اجتماعية أوسع نطاقاً وأكثر تأثيراً في المجتمع.[67] وفي القرن التاسع عشر، ومع تزايد النفوذ الاستعماري الأوروبي، والضغوط الاستعمارية، فقد ظهرت الحركات الإصلاحية سواء أ كانت على صعيد الأفراد مثل مدرسة الأفغاني، ومحمد عبده، أم على صعيد الدولة مثل الدولة العثمانية من خلال إصلاحات وتغييرات داخلية في النظم الحكومية والمؤسسات.[68]

وأرغمت هذه الحركات على مواجهة تحديات متعددة؛ منها الضغوط الثقافية والسياسية الغربية، ومنها الحاجة إلى إعادة صياغة الهوية الإسلامية في ظل هذه التحديات، وتعتبر حركة محمد بن علي السنوسي نموذجًا بارزاً في توضيح كيفية تطوّر هذه الحركات وتأثيرها، حيث تميّزت حركة السنوسي بردة فعلها تجاه التوسع الاستعماري الغربي، وتدهور النظام التقليدي في المجتمعات الإسلامية، مما أدى إلى ضعف الصلة بين الدين والحياة اليومية.[69] هذا الموقف يشترك فيه العديد من حركات التجديد والإحياء التي ظهرت في القرنين التاسع عشر والعشرين.

ومع ذلك نجد تبايناً في المواقف والتوجهات؛ فبينما حافظ بعض الحركات مثل حركة السنوسي على المبادئ والهوية الإسلامية في مواجهة الاستعمار، ظهرت تيارات أخرى تحت شعار التجديد تسير في اتجاهات مختلفة، حيث اتجه بعض الشخصيات من تلاميذ محمد عبده مثل قاسم أمين ولطفي السيد وطه حسين نحو "الحداثة" و"تبني العلمانية"، بينما سلك آخرون مثل رشيد رضا مسار "السلفية الإحيائية"[70]، مما يعكس التنوع الفكري والمنهجي في هذه الفترة. وبدخول القرن العشرين شكّلت فكرة رضا "السلفية الإحيائية" الأرضية التي قامت عليها البنية الفكرية للحركات الإسلامية السياسية[71] مثل الإخوان المسلمين في مصر والجماعة الإسلامية في الهند، التي سعت لتحقيق الاستقلال السياسي والإحياء الديني في آنٍ واحد.

وكان مصطلح "التجديد" هامشيًا نسبيًا وأقل شيوعًا حتى خمسينيات القرن الماضي، بسبب كون مصطلحي "الإصلاح" و"الإحياء" أكثر تداولاً، وتمركزًا في الخطاب الفكري والسياسي في العالم العربي والإسلامي، وفي مواجهة التحديات المعاصرة والتغيرات الاجتماعية والسياسية آنذاك.

---

[67] ينظر: Tahsin Görgün,"Tecdid",Tdv İslâm Ansiklopedisi,(İstanbul:TDV Yayınları,2011),40/234-239

[68] سهيل صابان، *المعجم الموسوعي للمصطلحات العثمانية التاريخية*، (الرياض: مطبوعات مكتبة الملك فهد الوطنية، 2000 م) ،75-76.

[69] أنظر. يوسف موسى أبو عليقة، عبد الرحمن بن محمود، " التجديد في فكر الإمام محمد بن علي السنوسي"، *المؤتمر القرآني الدولي النسوي مقدس:4* (ماليزيا: مركز البحوث القرآن بجامعة ملايا، 2014م)،15-16.

[70] أنظر.عبد الرحمن الحاج، " التجديد من النص إلى الخطاب"،106.

[71] عبد الرحمن الحاج، " التجديد من النص إلى الخطاب"، 108.

بالرغم من ذلك، مع مرور الوقت وتزايد التحديات المعاصرة والحاجة إلى مواجهة قضايا مثل العولمة والتطور التكنولوجي، بدأ "التجديد" يكتسب أهمية أكبر، ويصبح أكثر شيوعًا في الخطاب الإسلامي. وفي هذا الصدد قال د.عبد الرحمان الحاج: "إذا كنا لا نستطيع أن نحدد بدقة اللحظة التاريخية التي ولد فيها مصطلح التجديد الإسلامي، فإنه يمكننا مقاربته في الحقبة الزمنية الممتدة بين منتصف الخمسينيات وأوائل الستينيات، وذلك بالرغم من ظهور مقال للشيخ أمين الخولي (الأستاذ في كلية الآداب في جامعة القاهرة) عام 1933م في مجلة الرسالة (عدد: 13) تحت عنوان «التجديد في الدين» وهو أول مقال نعثر عليه في هذا الموضوع، ثم كتب المودودي سنة 1948م كتابه باللغة الأوردية «موجز تجديد الدين وإحيائه»."[72] وهذا التوجه الجديد في "التجديد الإسلامي" الذي يستلهم شرعيته من النص النبوي يبدو أنه قد أصبح أداة حيوية للإصلاح الديني والاجتماعي في العالم الإسلامي، على الرغم من تنوع التفسيرات والممارسات المرتبطة به. ومن هنا، يظهر أن فهم هذا النوع من الإصلاحات، وتوجيهه يتطلب تقييماً دقيقاً ومنهجياً لتحقيق تجديد حقيقي وفعّالٍ في مختلف مجالات الحياة.

يتبيّن مما سبق أن مصطلح "التجديد" خضع بدءًا من العصور الإسلامية الأولى، وصولاً إلى العصر الحديث، لتفسيرات ومقاربات متعددة ومتنوعة، والعامل الأساسي الذي يلعب دورًا مركزيًا في هذه التعددية لمصطلح التجديد هو التحديات الكبرى التي تواجهها الأمة الإسلامية، والتي تتطلب الاستجابة المباشرة والتكيّف معها، وهذا الوضع يدل على أن مصطلح التجديد يدلّ على حالة أكثر من ما يدل على مفهوم محدّد، وهي تلك الحالة التي تتضمن رد فعلٍ تجاه التحديات التي تواجهها الأمة الإسلامية في كل عصرٍ من العصور، ولكن هذا لا يمنعنا من الإتيان بتعريفٍ يعبّر عن هذه الحالة، وهو: "أن التجديد في الإسلام آلية ديناميكية دائبة علمية، وعملية تهدف إلى صون الشريعة محافظًا على أصالته ومتكيفًا مع الظروف الجديدة." ويعزّز قولنا هذا ما ورد في الحديث عبارة "دينها" أو "أمر دينها" وأمر دين الأمة يختلف باختلاف تحديات وعقبات كل عصرٍ مع العلم بأن الدين كما هو عليه. وفي النهاية، يمكن القول بأن التجديد في الفكر الإسلامي يُعتبر جهدًا مستمرًا يسعى للتوفيق بين ثوابت الشرع والتغيرات الزمانية والمكانية، وهو ما يتطلب فهمًا عميقًا لكلٍ من النصوص الشرعية والواقع المعيش.

الخاتمة

وعليه، أهم ما توصّل إليه البحث من نتائج كما يلي:

1. كلمة "تجديد" في اللغة العربية تأتي بثلاثة معانٍ ترتكز على الجذر "ج ـ د ـ د"، تشمل الإتيان بشيء لم يسبق له مثيل، الترميم والإصلاح لجعل الشيء كأنه جديد، وإعادة شيء بعد انقطاع. وتعكس هذه المعاني مفاهيم متنوعة من الابتكار المادي والمعنوي، وتجسّد ثراء اللغة العربية في التعبير عن التجديد.

[72] عبد الرحمن الحاج، "التجديد من النص إلى الخطاب"، 109.

2.يمكن القول بأن التحدي الذي يواجه مفهوم التجديد في الفكر الإسلامي يتجلى في البحث عن توازن بين ضرورة الحفاظ على الجوهر الأصيل للدين والاستجابة لمتغيرات العصر الحديث. والاتجاه التراثي، رغم تأكيده على أهمية العودة إلى الكتاب والسنة، يواجه انتقادات بشأن محدودية تطبيقه في مواجهة التحديات المعاصرة وغموض حدود التجديد المقبول. ومن جهة أخرى، يُنظر إلى الاتجاه الحداثي على أنه قد يميل إلى التساهل أو الابتعاد عن الثوابت الدينية بدافع التكيّف مع التطورات العصرية، مما يثير مخاوفَ من تحريف جوهر الدين أو تغيير مبادئه الأساسي.

3.لا ينكر أن هناك بعض المصطلحات ذات الصلة بمصطلح التجديد بما في ذلك الاجتهاد، والإصلاح، والتحديث، والتغيير، والاختيارات الفقهية، وكل منها يسلّط الضوء على جانب مختلف من عملية التطوير في السياق الإسلامي. وأما الاجتهاد فهو يمثّل الجهد الفكري في استنباط الأحكام، مشتركًا مع التجديد في سعيه لمواكبة الواقع المعاصر، وبينهما علاقة "عموم خصوص من وجه"، وأما الإصلاح فهو يعكس الرغبة في إحداث تغييرات ملموسة وتحسين الواقع الاجتماعي، متداخلًا مع التجديد في هدف تحقيق النهضة الاجتماعية، وبينهما علاقة "عموم خصوص مطلق" ، وأما التحديث، بمفهومه الغربي، فهو يتناول التغييرات الهيكلية في المجتمع لتحقيق التقدم، بينما يركز التجديد على تنشيط الأصول دون الإخلال بجوهرها، وبينهما علاقة "تباين" وأما التغيير فهو يشير إلى التحولات الشاملة، مختلفًا عن التجديد الذي يحافظ على الارتباط بالأصول، وبينهما علاقة "تباين"، وأما مصطلح الاختيارات الفقهية فهو تعبّر عن الترجيح بين الآراء الفقهية في المسائل المختلف فيها، وقد تحمِل بُعدًا من التجديد عند التطبيق على المسائل المعاصرة، وبينهما علاقة "عموم خصوص من وجه".

4.يمكن ملاحظة أن مصطلح "التجديد" في العصور الإسلامية الأولى كان يعكس استجابة مباشرة لتحديات كل عصر، سواء أ كانت تحديات عقائدية، أم فقهية، أم فكرية، أم سياسية. ويُظهر ذلك كيف أن تعريف "التجديد" كان مرناً وقابلاً للتطور وفقاً للحاجات والظروف المحيطة بالمسلمين في تلك الفترات، وفي مصطلح التجديد في العصور الوسطى توسّع ليضم تجديد الفهم الفقهي وحماية العقيدة من الانحرافات، مشددًا على أهمية المذاهب الفقهية ودور العلماء الرائدين في تنشيط الدين أمام التحديات المتجددة، وفي العصر، شهد مصطلح التجديد قفزة كبيرة في معناه، حيث توسّع من الإطار العلمي والتعليمي إلى آفاق اجتماعية أوسع، استجابةً للضغوط الاستعمارية، والحاجة إلى إعادة تشكيل الهوية الإسلامية.

5.مصطلح "التجديد"، منذ فجر العصور الإسلامية وحتى عصرنا الحاضر، شهد تنوعًا وغنى في التأويلات والمناهج، مدفوعًا بالتحديات الجسام التي تعترض مسيرة الأمة الإسلامية. وهذا التنوع ليس إلا انعكاسًا للحاجة الماسة إلى استجابة مرنة ومتجددة تجاه هذه التحديات، مما يجعل من التجديد ليس مفهومًا جامدًا بل حالة حية ومتطورة تفسر ردود أفعال الأمة وتكيفها عبر العصور. ومن هذا المنطلق جاء تعريفنا للتجديد كآلية ديناميكية، علمية وعملية، مكلفة بحماية الشريعة وضمان استمرارية أصالتها، مع ضرورة التكيف مع المعطيات الزمانية والمكانية الجديدة. ويُعضد هذا الفهم ما يرد في النص النبوي حيث يُشار إلى "دينها" أو "أمر دينها"، مشددًا على أن ديناميكية

الدين تتفاعل مع المتغيرات والتحديات الخاصة بكل عصر، مع الحفاظ على الثوابت الشرعية. وإن التجديد، إذًا، في البنية الفكرية الإسلامية، يُمثل عملية مستدامة تسعى للجمع بين الثبات على الأصول والمرونة في التطبيق، وهو ما يستلزم استيعابًا دقيقًا للتراث الشرعي وإدراكًا واعيًا لوقائع العصر.

6. نؤكد أن النتائج التي تم التوصل إليها تعكس الأهمية القصوى لفهم التجديد كعملية متجذرة ومتعددة الأبعاد، وليس مجرد إحياء للنصوص الدينية. ولقد تجاوزت الدراسة النظرة التقليدية لتشمل كيفية تفاعل الأفكار الدينية مع التحديات المعاصرة، مما يؤكد على ديناميكية الفكر الإسلامي وقدرته على التكيّف والتطور. ويمكن للنتائج المستخلصة من هذه الدراسة أن تعزّز فهمنا للدين الإسلامي كنظام حيٍ وتفاعليٍ، قادر على مواجهة التحديات الفكرية والعملية للعصر الحديث. وبالإضافة إلى ذلك، تقدم مساهماتٍ محتملة لتطوير منهجيات ونماذج تجديدية يمكن أن تستخدم كأساس للبحوث المستقبلية والممارسات التطبيقية في السياقات الإسلامية.

Kaynakça

‘Abdülkâfî, İsmâ‘îl ‘Abd el-Fettâḥ. *El-Mevsû‘at el-İktisâdiyye ve’l-İctimâ‘iyye*. Cilt 1. Mışır: Merkezü'l-İskenderiyye li'l-Kitâb, 1. Baskı, 2005.

‘Âmer, Ṣabâḥ. *Mu‘cem ‘Ulûm es-Siyâse ve'l-‘Alâḳāt ed-Düveliyye*. Cilt 1. El-Kāhire: Dârü'l-hadîs, 1. Baskı, 2010**.**

Aclûnî, İsmâ‘îl bin Muḥammed el-Aclûnî el-Cerâḥî. *Keşfü'l-ḫafâʾ ve Müzîlü'l-ilbâs ʿamme'ştehere mine'l-eḥâdîṣ ʿalâ elsineti'n-nâs*. Cilt 1.Kāhire: Mektebetü’l Kudsî, 1. Baskı, 1932.

Aḥmed, Es‘îfān. *Ḳāmūs al-Muṣṭalaḥāt es-Siyâsiyye ve'l-‘Alâḳāt ed-Düveliyye*. Cilt 1. Beyrut: Mektebetü’l-Lübnan, 1. Baskı, 2004**.**

Aḥmed, Yaḥyâ Ḥüseyin. “Eş-Şeyḫ Aḥmed es-Sirhindī Racülü'd-Da‘vâ ve'l-İṣlāḥ”. *Mecelleṭü Külliyyeti'l-‘Ulūm el- İslâmiyye*, 2/3, (Kasım 2009), 142-160**.**

Alî el-Kārî, Ebü’l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kārî el-Herevî. *Mirkātü'l-Mefâtîḥ Şerḥü Mişkât el Mesâbîḥ*. Cilt 11. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1. Baskı, 2002**.**

Âmidî, Ali bin Muḥammed el-Âmidî. *el-İḥkâm fî Uṣûli'l-Aḥkām*. Cilt 5. Dımaşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 2. Baskı, 1982.

Atay, Ḥüseyin. “El-İslâm fi'z-Zamān ve'l-Mekân”. *Mecelleṭü'l-Müslimü'l-Mu‘āṣır*, 1/28, (Aralık 1981), 27-50**.**

Bistâmî, Muḥammed Saîd. *Mefhûmü't-Tecdîd ed-Dînî*. Cilt 1. Cidde:Tāsīl li'd-Dirāsāt ve'l-Buḥūṣ, 1. Baskı, 2012.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî. *eṣ-Ṣıḥâḥ fi’l-Luġa*. Thk: Aḥmed Attâr. Cilt 2. Beyrût: Darü'l-İlm li'l-Melayin, 1. Baskı, 1987.

Dâvûd, ‘Azrûdî. “el-İmâm el-Müceddid Şâh Veliyyullah ed-Dihlevî ve Menhecuhû fi't-Tecdid”, *Mecelleṭü Vahdeti'l-Umme bi'l-Câmi‘a el-İslâmiyye*, 7/13, (Kasım 2019), 308-344.

Debbağ, Rukîye. *Tecdidü'l-İḫtiyâr ve Tercîḥ'ül-fıkḥîyîn fî Daʿavât-Teġayyürât el-Muʻâṣira: Dirâse Uṣûliyye Tatbîḳiyye*. Cezayir: Câmiʻat Aḥmed Derâya, Doktora Tezi, 2021.

Dihlevî, Şâh Veliyyullâh. *et-Tefhîmâtü'l-İlâhiyye*. Cilt 1. Hindistan: Maṭbaʻâtü'l-Meclîs el-ʻİlmî, 1. Baskı, 1936**.**

el-Azîmâbâdî, Ebü't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî ed-Diyânüvî el-Azîmâbâdî. *ʻAvnü'l-Maʻbûd Şerḥü Süneni Ebî Dâvûd ve Maʻahû Haşiye İbn el-Kayyim: Tehzîbü Süneni Ebî Dâvûd ve İzâḥul-ʻUllûm ve Müşkilâtihi*. Cilt 14. Beyrût: Dârul-kütübi'l-ilmiyye, 2. Baskı, 1994.

el-Elbânî, Ebû ʻAbdurraḥman Muḥammed Nâsırüddin. *Şaḥîḥu'l-Câmiʿu'ṣ-ṣaġîr ve Ziyādātuh*. Cilt 2. Beyrut: El-Mektebetü'l-İslâmi, 1. Baskı, 1988.

el-Gazâlî, Ebû Ḥâmid Muḥammed bin Muḥammed et-Tûsî. *el-Müstaṣfâ min ʿilmi'l-uṣûl*. Thk: Muḥammed ʻAbd es-Selâm ʻAbd eş-Şâfî. Cilt 1. Beyrût: Dârul-kütübi'l-ilmiyye, 1. Baskı, 1993**.**

el-Gazâlî, Ebû Ḥâmid Muḥammed bin Muḥammed et-Tûsî. *İḥyâʾü ʿUlûmi'd-Dîn*. Beyrût: Dârü'l-Maʻrife.1,Baskı,2010.

el-Hâc İbrâhîm, Abdurrahmân. "et-Tecdid mine'n-Naṣṣ ilâ'l-Ḫiṭâb", *Mecelletü'-Tecdîd*, 3/6, (1999), 99-126.

el-Ḫaṣṣâb, Mustafa. *el-Medḫal ilâ ʻİlmi'l-İctimâʻ*. Cilt 1. Kāhire: Mektebetü'l- Mışrîyye, 1. Baskı, 1992.

el-İmâm Aḥmed, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsnedü'l-İmâm Aḥmed bin Ḥanbel*.Thk: Aḥmed Muḥammed Şākir. Cilt 20. Kāhire: Dârü'l-hadîs, 1. Baskı, 1995.

el-Mîlâd, Zakî. el-Fikrü'l-İslâmî *Ḳırâ'ât ve Murâcaʻât*. Cilt 1. Beyrût: Mü'esessetü'l-İntişâr el-ʻArabî, 1. Baskı, 1999**.**

el-Münâvî, Zeyn ed-Dîn Muḥammed. *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*, Cilt 6. Mısır: El-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1. Baskı, 1937**.**

Emîn, Aḥmed. *Feyżü'l-Ḫāṭır*. Cilt 10. Kāhire: Kelimātü ʿArabiyye li't-Terceme ve'n-Neşr, 1. Baskı, 2012.

en-Neccârî, Maḥmûd. *el-İḫtiyârü'l-Fiḳhî ve İşkâliyyetü Tecdîdi'l-Fiḳhi'l-İslâmî*. Cilt 1. Kuveyt: Viẓâretü'l-Evkâf ve'ş-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 1. Baskı, 2008.

es-Selâbî, Alî Muḥammed. *ed-Devletü'l-Umeyye: ʻAvâmilü'l-İzdihâr ve Tedâʻiyâtü'l-İnhiyâr*. Cilt 2. Beyrût: Dârü'l-Maʻrife, 1. Baskı, 2010.

eş-Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtıbî. *el-Muvâfaḳāt*. Thk: Ebû Ubeyde Mâhir bin Ḥasan Âl Selmân. Cilt 6. Kāhire: Dâr-u İbn Affân, 1. Baskı, 1997**.**

ez-Zenîdî, ʻAbd er-Raḥmân bin Zeyd. "el-ʻAṣrâniyye fî Ḥayâtinâ el-İctimâʻiyye", *Mecelleṭü Câmiʻatü'l-İmâm Muḥammed bin Suûd*, 10/10, (Ocak 2007), 372-463**.**

Ḥaddâd, Muḥammed. *Diyânetü'ż-Żamîr el-Ferdî ve Maṣîr'ül-İslâm fî'l-ʻAṣri'l-Ḥadîs*. Cilt 1. Beyrût: Dârü'l-Medâr, 1. Baskı, 2007**.**

Hâşim, Cemîl ʻAbdullah. *Mesâ'il min'el-Fıkhi'l-Mukâran: Aḥkâmün Teteʿallak bi'l-ʿIbâdât*. Cilt 1. Dımaşk: Dârü's-Selâm, 1. Baskı, 2007.

İbn Emîru Hâc, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Halebî. *et-Taḳrîr ve't-taḥbîr fî şerhi Kitâbi't-Taḥrîr*. Cild 3. Mısır: El-Maṭba'atu'l-Kübrâ el-Amîriyye, 1. Baskı, 1900.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî. *Muʿcemü meḳāyîsi'l-luġa*. Thk:'Abdü's-Selām Muḥammed Hârûn. Cilt 6. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1979.

İbn Hacer el-ʿAsḳalânî, Aḥmed b. ʿAlî bin Muhammed Hacer el-ʿAsḳalânî. *Tevâli't-teʾsîs bi-meʿâlî İbn İdrîs*. Thk: Abdullâh el-Ḳâḍî Ebû'l-Fidâ. Cild 1. Beyrut: Dâr'ül-Kütüb el-İlmiye, 1.Basım, 1986.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr. en-Nihâye *fî'l-Fiten ve'l-Melâḥim*.Thk: Muhammed Ahmed. Cilt 2. Beyrut: Daru'l-Cîl, 1. Baskı, 1988.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfiî. *Lisânü'l-ʿArab*. Cilt 15. Beyrut: Dâru Sadr, 1993.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menîʿ el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *Kitâbü't-Ṭabaḳāti'l-kebîr*. Thk: Ziyâd Muḥammed Manşûr. Cilt 5. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2. Baskı, 1987.

İbn Teymiyye,Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Mecmûʿu Fetâvâ*. Thk: Abdurraḥmân bin Muḥammed. Cild 35. Medine: Matba'atü's-Su'ûdiyye, 1. Basım, 2004.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *Câmiu'l-usûl li-ehâdîsi'r-Rasûl*. Thk: Abdülkādir el-Arnaût. Cilt 13. Suudi Arabistan: Mektebetü'l-Hilvânî,1.Basım, 1969.

Ma'bût, Aḥmed bin Muḥammed. *el-İḫtiyârâtü'l-Fiḳhiyye: Esâsuhâ Ḍevâbıṭuhâ Menâhicuhâ*. Cilt 1. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1. Baskı, 2011.

Mevdûdî, Ebû el-A'lâ. *Tecdîd ü İḥyâʾ-i Dîn*. Cilt 1. Lübnân: Dârü'l-Fikri'l-Muâsır, 2. Baskı, 1967.

Mevlânâ Zeyd, Ebü'l-Hasen. "eş-Şeyḫ Ahmed b. Abdilehâd es-Sirhindî ve Âṯâruhû'l-İşlâḥiyye ve't-Tecdîdiyye", *Mecelletü'l-Beşûʾl-İslâmî*, 20/5, (Mart 1976), 188-200.

Mezkûr, İbrâhîm. *el-Muʿcemü'l-Felsefî*. Cilt 1. Kāhire: el-Metabiu'l-Amiriyye, 1. Baskı, 1983.

Mûslih, Sâlih. *eş-Şâmil Kâmusu Muṣṭalaḥâti'l-'Ulûmi'l-İctimâ'iyye*. Cilt 1.Riyâḍ: Dâru Alemi'l-Kütüb, 1. Baskı, 1998.

Mustafa, Ḫalîl Ḫuḍayr. *et-Tecdîd fî'l-Fikri's-Siyâsî el-'Arabî el-İslâmî el-Muʿâṣir*. Cilt 1. Necef: Merkez' ül-'Ayn li'l- Dirâsât ve'l-Buhûs, 1. Baskı, 2018.

Mübârekfûrî, Ebû el-Ḥasan 'Ubaydullâh bin Muḥammed. *Mirkātü'l-Mefâtîh Şerḥu* Mişkâtü'l-Meşâbîḥ. Cilt 11. Hindistan: İdâretü't-Tahkîkât el-'İlmiyye, 3. Baskı, 1984.

Nâşir, İbn 'Abd'ül-Kerîm. *Dirâsât fî'l-Ahvâ' ve'l-Feraḳ ve'l-Bida'.* Cilt 2. Riyâḍ: Dâru'l-Kenz, 1. Baskı, 1996.

Sarânî, Maḥmûd. el-İmâm Müceddidü'l-Elf-i Ṯânî: Ḥayâtuhû ve Ârâ'uhû't-Tecdîdiyye fî'l-İṣlâḥ ve't-Terbiye. İran: Câmi'atü Dârü'l-'Ulûm Zâhedân, Yüksek Lisans Tezi,

2022.

Sekrân, Muḥammed. “Mefhûmü't-Tecdîd ve Taṭbîḳâtuhû fî Devleti'l-‘Âlemi'ş-Şâlih: Ru’ye Tenḳîdiyye Tahlîliyye”, *Mecelletü’r-Râbıṭati't-Terbiye*, 1/2, (Mayıs 2008), 13-56.

Süyûtî, Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Tuḥfetü’l-mühtedîn bi-esmâ’i’l-müceddidîn*. Thk:Abdülhamîd Münîr Şanûḥa. Cilt 1. Mekke: Dârü'ş-Şiḳa li'n-Neşr ve't-Tevzî‘, 1. Baskı, 2013.

Şaban, Süheyl. *el-Mu‘cemü'l-Mevsû‘î li'l-Muṣṭalaḥâti't-Târîḥiyye*. Cilt 1. Riyâḍ: Mektebetü'l-Melik Fehd el-Vataniyye, 1. Baskı, 2000.

Şekûk, İbrâhîm Ahmed. “Şah Veliyyullah ed-Dihlevî: Hayātuhû ve İshāmātuhu’l-Fikrîyye lî Alemī’l-İslâmi” *Mecelle-i Dirâsât’ül-İslāmiyye muʿāṣıra*,1/2,Mayıs 2008.

Tâcüddîn Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî es-Sübkî. *Ṭabaḳātü’ş-Şâfiʿiyyeti’l-Kübrâ*. Thk: Mahmûd Muhammed et-Tenâḥî ve Abdülfettah Muḥammed el-Ḥulv. Cilt 10. Mısır: Hicr li't-Ṭibâ‘a ve'n-Neşr ve't-Tevzî‘, 2. Baskı, 1992.

Uğur, Hakan ve Çelik, Hacer. “Mefhūm el-İḥyāʾ fī Āyāt el-Ḳurʾān min ḥayṯu Sulūk'ul-İnsān ve Mesʾūliyyātih”. Akif 53/1 (Haziran 2023), 132-150.

Yusuf el-Kardâvî. *Min Ecli Şaḥvetin Râşide: Teceddüdid-Dîni ve Tenhezu bi’d-Dünyâ*. Cilt 1. Mısır: Dâru'l-Beşîr li’s- Şaḳâfe ve’l-‘Ulûm, 1. Baskı, 2016.

Yûsuf Mûsâ; İbn Maḥmûd. “Et-Tecdid fi Fikri'l-İmām Muḥammad bin ‘Alī es-Senûsi”, El-Mu'temer el-Ḳur'ānī ed-Düvelī en-Nisā'ī, 4. 8-45. Malezya: Malaya Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi, 2014.