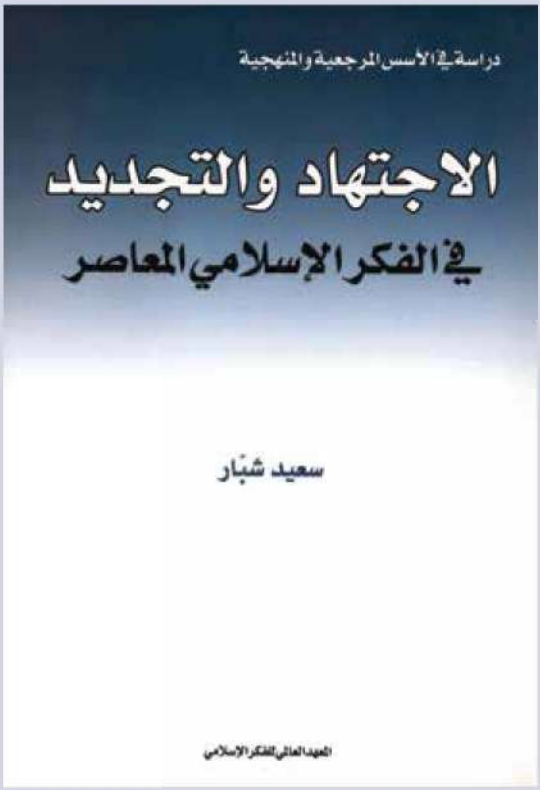
مختصر

الاجتهاد والتجديد

في الفكر الإسلامي المعاصر



١٤٠١هـ-١٩٨١م
1401AH - 1981AC

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

مختصر كتاب

الاجتهاد والتجديد

في الفكر الإسلامي المعاصر

مختصر كتاب

الاجتهاد والتجديد

في الفكر الإسلامي المعاصر

الأستاذ الدكتور سعيد شبّار

١٤٠١هـ - ١٩٨١م
1401AH - 1981AC
المعهد العالمي للفكر الإسلامي

١٤٠١هـ-١٩٨١م
1401AH - 1981AC

© المعهد العالمي للفكر الإسلامي -هرندن - فرجينيا - الولايات المتحدة الأمريكية
الطبعة الأولى ١٤٣٧هـ - ٢٠١٦م

مختصر الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر

تأليف: الأستاذ الدكتور سعيد شبّار

موضوع الكتـــاب: ١- الاجتهاد ٢- التجديد ٣- الإصلاح ٤- علم أصول الفقه ٥- الفكر الإسلامي المعاصر ٦- دراسات إسلامية

ردمك (ISBN) : ٩٧٨-١-٥٦٥٦٤-٦٤٦-٩

المملكة الأردنية الهاشمية

رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية: (٢٠١٦/٩/٤١٩٣)

جميع الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي. ولا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو جزء منه, أو نقله بأي شكل أو واسطة من وسائط نقل المعلومات. سواء كانت إلكترونية أو ميكانيكية, بما في ذلك النسخ أو التسجيل أو التخزين والاسترجاع. دون إذن خطي مسبق من المعهد.

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

The International Institute of Islamic Thought
P.O.Box: 669 Hemdon, VA 20172 - USA
Tel.: (1-703) 471 1133, Fax: (1-703) 471 3922
www.iiit.org / iiit@iiit.org

مكتب الأردن - عمان

ص.ب: ٩٤٨٩ الرمز البريدي ١١١٩١

هاتف: ٤٦١١٤٢١ ٦ ٩٦٢+ فاكس: ٤٦١١٤٢٠ ٦ ٩٦٢+

www.iiitjordan.org

النشر والتوزيع

مركز معرفة الإنسان للدراسات والأبحاث والنشر والتوزيع
عمان - الأردن
هاتف: ٧٠٠٠٧٠٩ ٧٩ ٩٦٢+ - فاكس: ٤٦٣٩٠٠٧ ٦ ٩٦٢+
Email: majed_fawzi@hotmail.com

الكتب والدراسات التي يصدرها المعهد لا تعبّر بالضرورة عن رأيه وإنما عن آراء واجتهادات مؤلفيها

بسم الله الرحمن الرحيم

المحتويات

تصدير ٩

الباب الأول

دراسة في المصطلحات والمفاهيم المحورية الموجهة لحركة التجديد والاجتهاد في الفكر الإسلامي المعاصر

الفصل الأول: في معنى الاجتهاد وعلاقته بالرأي ١٣

الفصل الثاني: في المقتضيات المرجعية والمنهجية للاجتهاد ١٩

الفصل الثالث: في شروط المجتهد .. وجدل الاتفاق والاختلاف ٣٩

الباب الثاني

التجديد ، التقليد، الاتباع: دراسة في المصطلح والمفهوم وأشكال العلاقة بالاجتهاد

الفصل الأول: في مفهوم وأسس التجديد وأوجه التداخل والتكامل مع الاجتهاد ٥٣

الفصل الثاني: في مفهوم التقليد والاتباع وأوجه التقابل والتكامل مع الاجتهاد ٦٩

الباب الثالث

الأمة: إطار المرجعية والعالمية في الفكر العربي والإسلامي

الفصل الأول: الأمة، الكيان التاريخي الناظم لحركة التجديد والاجتهاد ٨٧

الفصل الثاني : المرجعية، أرضية العمل التجديدي النهوضي وثابته ٩٥

الفصل الثالث: العالمية، المجال الكوني للعمل التغييري والدعوي، ومنهجية الاستيعاب والدمج والتجاوز ١٠٥

الباب الرابع

دراسة في الأسس المرجعية والمنهجية في الفكر الاجتهادي لحركات الإصلاح والنهضة.. وفي عوامل إخفاقها وانحسارها

الفصل الأول: في النهضة العربية.. الخطاب القومي والعلماني و(حداثة) فكر النخبة ١١٥

الفصل الثاني : في الإصلاح الإسلامي.. قراءة في نماذج حركية وبرامج إصلاحية ١٣٥

الفصل الثالث : الفكر الإسلامي المعاصر والحلقات المنفصلة.. محاولة في التركيب ١٥٩

تصدير

يعكف المعهد العالمي للفكر الإسلامي منذ مدة على اختصار بعض الكتب التي أنتجها؛ إذ لاحظ أن من أهم سمات هذا القرن، أنه عصر متسارع في الإنتاج والوقت وطريقة الحياة. وليست حركة التأليف والإنتاج والتسويق ببعيدة عن هذا التسارع المحموم؛ إذ ثمة تدفق كبير في الإنتاج المعرفي والعلمي والثقافي، وهناك مواكبة مستمرة لكل ما يتصل بالشأن العام والخاص، وثمة تنافس كبير بين دور النشر والمواقع الإلكترونية في تسويق أفكارها ومنشوراتها، بصورة تحاول تقليل الفجوة بين التسارع الكبير في الزمن، والحفاظ على جِدّة المعلومة واتساقها مع المتغيرات، وقدرة المرء على الإفادة من هذه المعلومة بأيسر صورة وأكثرها نجاعة وفائدة، لا سيما أننا نعيش مجتمع المعرفة والاقتصاد المعرفي، الذي يفرض على المجتمعات أن تلجأ إلى ما يُسمى بـ "التكييف الإبداعي"، وهي تقنية علمية وفكرية ومعرفية، تقوم على استحضار الحاجات العلمية والمعرفية للمجتمع والأمة، والتثاقف مع لبنات المجتمع الإنساني، والقدرة بعد ذلك على إنتاج ما يتسق وبنية المجتمع.

وبناء على المعطيات السابقة، فقد وعى المعهد هذه الحاجة إلى المواءمة بين الزمن والفكرة والحاجات المعرفية، لذلك لجأ إلى إنتاج بعض الكتيبات، واختصار بعض الكتب التي يشعر بأن لها موقعاً مهماً في تطوير الملكة النقدية عند العقل المسلم، ومن ثمّ تشكيل الشخصية الإسلامية القادرة على تفعيل حركة النهوض والإسهام في بناء الإنسانية.

واتّبعت إدارة النشر منهجية علمية في اختيار هذه الكتب، وفي حجمها، وغلافها، وطريقة اختصارها؛ إذ حافظت على محتويات الكتاب الأصلي، وعلى لغة

المؤلف كما هي، إلا في بعض المواقع النزيرة التي تحتاج إلى الاستعانة ببعض أدوات الربط، التي تساعد على اتساق النصوص ومقروئيتها. وسيلحظ القارئ الكريم أن نسبة الهوامش في المختصر قليلة جداً مقارنة بالكتاب الأصلي، فقد استحضرنا تلكم الهوامش التي لها ضرورة تفيد التوضيح أو تثبيت الفكرة؛ إذ إن في إبقاء هوامش الكتاب الأصلي تضخيماً للمختصر، وهذا يتناقض وغائية المختصر ومقصده؛ إذ التركيز على الفكرة، واستيعابها في مدة زمنية قصيرة. وإذا أراد بعض الباحثين الاستزادة؛ لغايات التثبّت والتوثيق العلمي، فيمكنهم الرجوع إلى الكتاب الأصلي، الذي يتضمن الهوامش كاملة.

والله ولي التوفيق

إدارة النشر في المعهد العالمي للفكر الإسلامي

الباب الأول

دراسة في المصطلحات والمفاهيم المحورية الموجهة لحركة التجديد والاجتهاد في الفكر الإسلامي المعاصر

الفصل الأول: في معنى الاجتهاد وعلاقته بالرأي

الفصل الثاني: في المقتضيات المرجعية والمنهجية للاجتهاد

الفصل الثالث: في شروط المجتهد .. وجدل الاتفاق والاختلاف

الفصل الأول:

في معنى الاجتهاد وعلاقته بالرأي

أولاً: الاجتهاد في اللغة والشرع والاصطلاح

(ج هـ د) هو: بذل القوة والطاقة، (بالفتح والضم) وأغلب المعاجم تميز بينهما كما في لسان العرب، بالضم الطاقة والوسع، وبالفتح المشقة، ومنه الجهاد والمجاهدة، وهي: المبالغة واستفراغ ما في الوسع والطاقة من قول أو فعل، والمجهود كالاجتهاد، افتعال من الجهد والطاقة، والاجتهاد والتجاهد بذل الوسع والمجهود، وفي التعريفات للجرجاني: "الاجتهاد بذل المجهود في طلب المقصود من جهة الاستدلال".

وفي الاستعمال القرآني لمادة (جهد) وردت بصيغ مختلفة (جاهد، جاهداك، تجاهدون، جاهدهم، جهاد...) سواء أتعلق الأمر ببذل الجهد في القتال، بالمال، بالدعوة أو بغير ذلك. قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهۡدَهُمۡ﴾ [التوبة: ٧٩]. قال الزمخشري: "إلا طاقتهم، قرئ بالفتح والضم".

ولم يرد الاجتهاد في القرآن بهذا اللفظ، إلا أن معناه ودلالته المتعلقة بعمل المكلف من حيث بذله للجهد في الالتزام بتعاليم الدين، وعمارة الأرض نجده في آيات كثيرة، في كتاب الله المقروء والمشهود. وفي الحديث الشريف نجد معالم شرعية أكثر تحديداً لمعنى الاجتهاد. كما في حديث عائشة عن بدء الوحي: "فأخذني فغطني حتى بلغ مني الجهد". وحديث عمرو بن العاص: "إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر" قال الخطابي في معالم السنن:

"إنما يؤجر المخطئ على اجتهاده في طلب الحق، لأن اجتهاده عبادة، ولا يؤجر عن الخطأ، بل يوضع عنه الإثم فقط...".

تتجلى منهجية الإسلام في تخطئة من اجتهد فيما ليس بأهل له، ولم يستجمع شروطه، فلا أجر له ولو أصاب الحق، بل هو آثم عاص، وفي تصويب المجتهد الأهل العالم، ولو أخطأ فله أجر، وإن أصاب فأجران، لأن اجتهاده في طلب الحق عبادة، فالجهل وعدم الأهلية هما مظنة الخطأ على العموم، والعلم والأهلية هما مظنة الصواب على العموم، ورجحان الخطأ في الحالة الأولى أكثر، ورجحان الصواب في الحالة الثانية أكثر، والحكم إنما يكون للراجح والغالب لا للنادر والشاذ. وجاء في حديث معاذ عند الترمذي، لما أرسله رسول الله ﷺ قاضياً إلى اليمن وسأله: "كيف تقضي، فقال: أقضي بما في كتاب الله، قال: فإن لم يكن في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله. قال: فإن لم يكن في سنة رسول الله؟ قال: أجتهد رأيي. قال: الحمد لله الذي وفق رسولَ رسولِ الله". ونقل ابن حزم في الأحكام عن سفيان بن عيينة قوله: "اجتهاد الرأي هو مشاورة أهل العلم، لا أن يقول رأيه"، ولعل غرض ابن حزم هو إبطال الاجتهاد بالرأي تمشياً مع مذهبه الظاهري الذي يرفض الرأي والقياس، ويحصر الأدلة في ثلاثة: كتاب وسنة وإجماع، والإجماع المعتبر هو إجماع الصحابة.

وبعد استقرار المذاهب وضبط الأصول، بات العمل الاجتهادي ينحو إلى الضبط والتقنين، وترجع معظم الاختلافات في تعريفات الأصوليين إلى القيود التي يشترطونها في التعريف، من جهة المجتهد أو الفقيه، أو موضوع الاجتهاد، الحكم الشرعي، الظني، أو العملي، أو العقلي، أو غيره. قال ابن حزم في الأحكام: "الاجتهاد في الشريعة هو استنفاذ الطاقة في طلب حكم النازلة حيث يوجد ذلك الحكم". وقال الغزالي: "صار اللفظ (الاجتهاد) في عرف العلماء مخصوصاً ببذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة" والواقع أن التنصيص على الاستنباط في التعريف الاصطلاحي الأصولي هو من الأمور الدقيقة والمهمة التي تحدد عمل الفقيه المجتهد وتميزه عن غيره، ولو اشترك معه لغة في معنى الاجتهاد،

فإنه ليس مثله في الاصطلاح... وهذا التحديد الدقيق لمهمة المجتهد في الاصطلاح الأصولي هو ما حاوله الشافعي -سابقاً- بالقياس، واعترض عليه الغزالي.

واختلفوا في اعتبار العقليات اجتهاداً أم لا، فمنهم من ذهب إلى أن بذل الطاقة في العقليات خارج عن الاجتهاد، بينما يرى آخرون أن ما يقع من بذل الوسع (في العقليات) من الأحكام الشرعية الاعتقادية اجتهاد عند الأصوليين، غير أن المصيب فيها من المخالفين (واحد) باتفاق المصوبة والمخطئة، والمخطئ آثم.

وللإمام الغزالي تفصيل يرى فيه أن النظريات تنقسم إلى ظنية وقطعية، فلا إثم في الظنيات؛ إذ لا خطأ فيها، والمخطئ في القطعيات آثم، والقطعيات ثلاثة أقسام: كلامية وأصولية وفقهية، أما الكلامية، فعنى بها العقليات المحضة، والحق فيها واحد، ومن أخطأ الحق فيها فهو آثم، وأما الأصولية فعنى بها كون الإجماع حجة، وكون القياس وخبر الواحد حجة ... وأما الفقهية فمنها وجوب الصلوات الخمس، وغيرها....

فضابط الاجتهاد في المجالات المذكورة معياران: الأول (القطعية والظنية)، الثاني (الصواب والخطأ). وإذا كان الثاني متعلقاً بالأول، فهما متحققان في المعرفة الدينية ككل، لا في المباحث الفقهية وحدها، ولكل مجال منهجيته في النظر والاستدلال والاستنباط ... أما إن لم تكن المسألة دينية كما في تركيب الأجسام (...) قالوا: فليس المخطئ فيها آثم ولا المصيب فيها مأجور. ويبقى الإشكال من زاوية نظر تعالج مسألة تخلف الأمة وتعطل حركة العقل والفكر فيها، وعلى رأسها اختزال مفهوم الاجتهاد الذي كان فعلاً حركة عقل ومجتمع في إطار أصول دينية واضحة، وجعله آلة خاصة بمجال التداول الفقهي الذي كان بدوره المغذي الأكبر لهذه الحركة. لكنه لما أتى على هذا المجال زمان من الجمود والانكماش، قضى على تلك الحركة أن تتوقف، وعلى العقل أن يستقيل، وعلى الاجتهاد أن يغلق بابه، وعلى الأمة بالتالي أن تنسحب من موقع الشهادة والقيادة.

وعودة الأمة إلى هذه الأدوار رهين بمدى قدرتها على بعث الحركة من جديد في جميع آلات الاشتغال لديها، وعلى رأسها الاجتهاد، بما هو منهج له قواعد وأصول ينضبط بها في المجالات كالمجال الفقهي والأصولي، فمنهج علم أصول الفقه لم يستعمل حتى في حينه لبقية العلوم، حيث للفقه منهج، ولعلماء الحديث منهج ... ولعلماء اللغة والصرف منهج، وكذلك سائر العلوم التي كانت قائمة ومطلوبة.

يرى الفاروقي رحمه الله في كتابه (الاجتهاد والإجماع) أن انحسار الاجتهاد على يد السلف في عملية استنباط الأحكام من أدلتها الشرعية أو مصادرها الأصولية كان بسبب انحسار الوعي الإسلامي نفسه... ويضيف: وها نحن نفيق من سباتنا فنجد أن أثاثنا فرنجي، وأن ملابسنا فرنجية، وأن سبل الترفيه لدينا فرنجية، وأن علومنا الحديثة كلها فرنجية، بل إن لغة التخاطب عندنا كثيراً ما تعتريها المصطلحات الفرنجية ...

ثانياً: في الاجتهاد والرأي

يُعد ابن عبد البر من بين أوائل المحققين في هذه المسألة، حيث عقد باباً سماه: «باب اجتهاد الرأي على الأصول عند عدم النصوص حين نزول النازلة» ذكر فيه العديد من الآثار والأحاديث الواردة عن الصحابة في «اجتهاد الرأي». ثم عقد باباً آخر سماه: «باب ما جاء في ذم القول في دين الله بالرأي والظن والقياس على غير أصل، وعيب الإكثار من المسائل دون اعتبار» ذكر فيه جملة من الأحاديث والآثار في ذم الرأي.

أما ابن القيم فقد قسم الرأي إلى ثلاثة أقسام: رأي باطل بلا ريب، ورأي صحيح، ورأي هو موضع الاشتباه، ثم فصل هذه الأقسام وأطال الكلام فيها، ووضح حقيقة التعارض فيما بينها، بما لا يتسع المجال لبسطه...

والخلاصة أن الرأي رأيان: أحدهما محمود جار على هدي الكتاب والسنة وإجماع علماء الأمة. والآخر مذموم. فالإمام الشافعي جعل القياس مرادفاً للاجتهاد، أو هما اسمان لمعنى واحد، وهو احتراز منه عن اعتبار الاستحسان اجتهاداً، فكل من أخذ بالاستحسان قبل الشافعي كأبي حنيفة ومالك، كما يقول أبو الوليد الباجي إنما أخذوا به بالمعنى المتقدم في الرأي المحمود.

وفي الفكر الإسلامي الحديث يرى البعض كما يقول مصطفى عبدالرزاق أن الاجتهاد بالرأي في الأحكام الشرعية هو أول ما نبت من النظر العقلي عند المسلمين، وقد نما وترعرع في رعاية القرآن وبسبب من الدين، ونشأت منه المذاهب الفقهية، وأينع في جنباته علم فلسفي هو علم "أصول الفقه".

ويرى فتحي الدريني أنه ليس المقصود بالرأي ما كان مظهراً للتفكير المحض إجماعاً، إذ التفكير المجرد ليس مصدراً للتشريع في الإسلام، بل هو افتئات على حق الله في التشريع. ويرى أن المجتهد بالرأي لا يقف به اجتهاده عند منطق اللغة أو ما تفيده ألفاظها من معان ظاهرة، بل يسير على منهج يحكم الصلة بين النص والملكة الفكرية المقتدرة التي تدبر الأمر في النص على أساس من قواعد تحدد معالم الاجتهاد بالرأي حتى لا يقع في الخطأ في الفكر أو يتأثر بالهوى والغرض. ومن هنا يختلف منهج الاجتهاد بالرأي عن منهج الظاهرية، كما يختلف عن منهج الفيلسوف الذي يحتكم إلى الفكر المحض أو منطق العقل المجرد، فكل من المنهج اللغوي المحض والمنهج العقلي المحض لا يتفق مع طبيعة التشريع بما هو نصوص ودلالات وإرادة وروح ومقاصد.

استُعمل الاجتهاد بإزاء مصطلحات أخرى كالتفسير والتأويل ... وغيرها. فإذا كان التفسير كما عرفه أديب الصالح: بيان معاني الألفاظ ودلالتها على الأحكام للعمل بالنص على وضع يفهم من النص، فإن ما نعنيه من الاجتهاد في التفسير هو نوع من الاجتهاد الذي يقوم به الباحث لتبيين معنى النص وفقه المراد منه، والاجتهاد الذي نعنيه بتفسير النصوص، هو الرأي المحمود الذي لا ينأى عن

الشريعة بكتابها وسنتها ولسانها، والمراد بالرأي هنا [في التفسير] الاجتهاد. وعليه فالتفسير بالرأي عبارة عن تفسير القرآن بالاجتهاد بعد معرفة المفسر الأدوات التي يحتاج إليها.

أما التأويل كما يعرفه الدريني، فهو «من صميم الاجتهاد بالرأي المستند إلى المناهج الأصولية، وهو صرف اللفظ اللغوي الظاهر المتبادر إلى معنى آخر بالاستناد إلى دليل من نص أو قاعدة عامة، أو من حكمة التشريع، يجعل المعنى المؤول راجحاً بالدليل. والتأويل من صلب الاجتهاد بالرأي في نطاق النص بما هو جهد عقلي ينصب على تفهم المراد من النص»..

الفصل الثاني:

في المقتضيات المرجعية والمنهجية للاجتهاد

إذا تقرر أن للاجتهاد مصدراً ومستنداً، فإنه في حق الرسول ﷺ غير متعين، لأن قوله في نفسه حجة ومصدر ومستند، بتأييد الوحي له وعصمته في التبليغ، وأما في حق الصحابة، كما يقول الشوكاني فإنه إن قرره النبي ﷺ كان حجة وشرعاً بالتقرير لا باجتهاد الصحابي، ويقول الشوكاني: إنه ينبغي للمجتهد أن يعمله في اجتهاده ويعتمد عليه، فعليه أولاً أن ينظر في نصوص الكتاب والسنة، فإن وجد ذلك فيهما قدمه على غيره، فإن لم يجده أخذ بالظواهر منهما وما يستفاد بمنطوقهما ومفهومهما، فإن لم يجد نظر في أفعال النبي ﷺ ثم في تقريراته، ثم في الإجماع إن كان يقول بحجيته، ثم في القياس على ما يقتضيه اجتهاده من العمل بمسالك العلة كلاً أو بعضاً.

ونقل الزركشي في البحر المحيط عن الماوردي أن الاجتهاد بعد النبي ﷺ تنقسم طرقه إلى ثمانية أقسام مستخرجة من: معنى النص، شبه النص، عموم النص، إجمال النص، أحوال النص، دلائل النص، أمارات النص، ما استخرج من غير نص ولا أصل. ويذهب إلى اعتبارها أصلاً بغلبة الظن، وأنه يقوم على وجهين: أحدهما: لا يصح حتى يقترن بأصل، والثاني: يصح الاجتهاد به لأنه في الشرع أصل فجاز أن يستغنى عن أصل. ويرى أبو الحسن الكرخي الفقيه الحنفي أن كل آية تخالف قول أصحابنا فإنها تُحمل على النسخ أو الترجيح. والأَوْلى أن تحمل على التأويل من جهة التوفيق، وأن الأصل أنه إذا ورد حديث الصحابي في غير موضع الإجماع أن يحمل على التأويل أو المعارضة بينه وبين صحابي مثله.

وهذا مخالف لأصول مذهب أبي حنيفة الذي يقول: "آخذ بكتاب الله فإن لم أجد فبسنة رسول الله ﷺ، فإن لم أجد في كتاب الله ولا سنة رسول الله ﷺ أخذت بقول الصحابة، آخذ بقول من شئت منهم وأدع من شئت منهم، ولا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم، فأما إذا انتهى الأمر إلى إبراهيم والشعبي وابن سيرين والحسن، وعدد رجالاً فقوم اجتهدوا، فأجتهد كما اجتهدوا".

وذكر إمام الحرمين أن العوام ليس لهم أن يتعلقوا بمذاهب أعيان الصحابة رضي الله تعالى عنهم، بل عليهم أن يتبعوا مذاهب الأئمة، الذين سبروا ونظروا وبوبوا الأبواب، وذكروا أوضاع المسائل، وتعرضوا للكلام على مذاهب الأولين؛ لأن هؤلاء الأئمة كفوا من بعدهم النظر في مذاهب الصحابة، فكان العامي مأموراً باتباع مذاهب السابرين.

وقد تابع الجويني على هذا ابنُ الصلاح في كتابه الفتيا، وزاد أنه لا يقلد من لم يدوّن مذهبه، إنما يقلد الذين دونت مذاهبهم فانتشرت حتى ظهر منها تقييد مطلقها وتخصيص عامِّها بخلاف غيرهم. وذكر صاحب فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت – على هامش المستصفى-: "وأجمع الصحابة على أن من استفتى أبا بكر وعمر أميري المؤمنين، فله أن يستفتي أبا هريرة ومعاذ بن جبل وغيرهما، ويعمل بقولهم من غير نكير. فمن ادعى رفع هذين الإجماعين فعليه البيان."

أما في الفكر العربي المعاصر فنجد دعاوى لبعض المفكرين، بخصوص الأدلة وترتيبها، نكتفي منها برأي الجابري الذي يرى أن تطبيق الشريعة الإسلامية بما يناسب هذا العصر يتطلب إعادة بناء مرجعية للتطبيق والمرجعية الوحيدة، التي تعلو على جميع المرجعيات الأخرى، هي عمل الصحابة، كمضمون وكمنهج، إنها المرجعية الوحيدة التي يمكن أن تجمع المسلمين على رأي واحد، لأنها سابقة على قيام المذاهب وظهور الخلاف.

أولاً: الاجتهاد والنص.

تقدم في تعريفات الأصوليين السابقة للاجتهاد أن مجاله هو الظنيات لا القطعيات، واشتهرت عبارة "لا اجتهاد مع النص" أي النص القطعي في ثبوته ودلالته. ولم يخرج الفكر الحديث والمعاصر عن هذا السياق، ولكن طرح للنقاش مقولة "لا اجتهاد مع النص" التي وإن كانت تفيد المعنى المتقدم، فإنها أيضاً تفيد معان أخرى توظف سلباً إزاء كل عمل أو فهم اجتهادي للنص، خاصة إذا تعلق الأمر بالمقتضيات التنزيلية للنص على الواقع. فهل النص القاطع في حكمه ودلالته مانع للاجتهاد بكل أنواعه وأشكاله؟

يرى بعض المعاصرين كما يقول فتحي الدريني أن اجتهادات عمر بن الخطاب ﷺ فيما فيه نص، وفيما لا نص فيه، ما هي إلا صور من الاجتهاد بالرأي تقوم على تفهم النصوص والوقائع نفسها بظروفها وأحوالها، وذكر أمثلة من اجتهاد عمر في: سهم المؤلفة قلوبهم، وتقسيم أراضي العراق، وقطع يد السارق عام المجاعة، ومنع التزويج بالكتابيات، وقال: "وكلها مسائل وردت فيها النصوص ولكن كان له رأي في تكييف تطبيقها على نحو لا يصادم هدف النص أو لا يتناقض ومقتضى المصلحة العامة الحقيقية للأمة".

وقال: "وكل اجتهاد يؤدي إلى صرف هذا المعنى إلى آخر أو بعبارة أخرى تأويله، يعتبر خروجاً عن العدالة نفسها التي تجسدت معالمها في هذا النص الصريح القاطع وذلك محرم لا يجوز المصير إليه بالإجماع. ومن هنا قرر الأصوليون القاعدة المعروفة أن لا اجتهاد في مورد النص المفسر أو القطعي". ويعد الدريني أحد أبرز مناصري الاجتهاد بالرأي، فيما فيه نص، وفيما لا نص فيه، وتمييزه فيهما بين القطعي المفسر وبين غيره. بينما يرى محمد عمارة أن العلاقة بين "النص" وبين "الاجتهاد" هي علاقة التلازم والمصاحبة دائماً، ولا خلاف عنده حول الاجتهاد مع نص ظني

الدلالة أو الثبوت أو هما معاً، ولكن الخلاف حول نص قطعي الدلالة والثبوت، الذي يحتاج إلى تحديد "طبيعته" و "حدود" الاجتهاد اللازم معه. حيث يقف نطاق الاجتهاد في مثل هذه النصوص عند الفهم واستنباط الفروع وربطها بالأصول والمقارنة وتحرير الأحكام..

فالاجتهاد قائم حتى مع هذه النصوص قطعية الدلالة والثبوت، والمتعلقة بالثوابت، لكنه لا يتعدى فيها ومعها هذه الحدود، أما الاجتهاد مع وجود النص قطعي الدلالة والثبوت المتعلق بالمتغيرات من الفروع الدنيوية، ليس معناه الاجتهاد الذي يرفع وجود النص، بل وليس معناه الاجتهاد الذي يرفع الحكم المستنبط من هذا النص رفعا دائما ومؤبداً. فهو اجتهاد لا يتجاوز النص فيلغيه وإنما يتجاوز الحكم المستنبط منه. فالاجتهاد عند عمارة قائم حتى مع هذه النصوص قطعية الدلالة والثبوت والمتعلقة بالثوابت، لكنه في الأولى يقف عند الفهم واستنباط الفروع.. وتحرير الأحكام. وفي الثانية يمتد إلى حد "إثمار حكم جديد" و "تجاوز الحكم" الأول دون إلغائه.

وأبرز الاعتراضات الموضوعية تلك المتعلقة بتمييزه بين النصوص قطعية الثبوت والدلالة المتعلقة بالثوابت الدينية وتلك المتعلقة بالمتغيرات الدنيوية. وهو تمييز غير مسلَّم له، ولو أُخذ كلامه على إطلاقه فسوف ينتهي بقارئه إلى فصل الدين بتشريعاته عن تنظيم شؤون الحياة، ومن أبرز الاعتراضات ما أبداه القرضاوي. حيث قرر أن الاجتهاد مع الأحكام التي إذا ارتبطت بعلة تغيرت أو بعادة تبدلت، ولو كانت مستندة إلى نص فهو مسلَّم، ولكن استثنى من ذلك أن تكون الأحكام المذكورة مستندة إلى نص قطعي الثبوت والدلالة، بل كل ما تستند إليه نصوص ظنية فهمها بعض الناس في وقت ما على وجه معين.

لا تكاد مجالات العمل الاجتهادي في فكرنا المعاصر كما في الفكر القديم تخرج عن منطقتين: منطقة ما لا نص فيه، ومنطقة النصوص الظنية، سواء أكانت ظنية

الثبوت، أو ظنية الدلالة. ويمكن إضافة مجال ثالث مستقل للاجتهاد، أشار إليه الدريني بـ "الاجتهاد في تطبيق النصوص".

وذهب عبدالمجيد النجار إلى أن عمل العقل في تفهم النص يختلف باختلاف النص نفسه، من حيث وروده ودلالته، وما يعتريهما من قطعية ومن ظنية، فكلما علت حظوظ القطع، هان دور العقل في الفهم، وكلما ضعفت عظم ذلك الدور وحفت به المصاعب. وحدد مجال الاجتهاد في دائرتين: اجتهاد العقل في النص القطعي وروداً ودلالة، واجتهاد العقل في النص الظني ثبوتاً بالتحقيق في نسبته إلى الرسول ﷺ. وذهب القرضاوي في كتابه الاجتهاد في الشريعة الإسلامية إلى أن تحديد معالم وضوابط لا بد منها للاجتهاد المعاصر، منها: لا اجتهاد بغير استفراغ، ولا محل للاجتهاد في المسائل القطعية، ولا يجوز أن نجعل الظنيات قطعيات، وإزالة الفجوة القائمة بين المدرستين الفقهية والحديثية، والترحيب بالجديد النافع، ثم الانتقال إلى الاجتهاد الجماعي: فرأي الجماعة أقرب إلى الصواب من رأي الفرد.

ثانياً: الاجتهاد وأصول الفقه

تتسع دائرة العمل الاجتهادي كلما اتسعت رقعة الإسلام وكثر معتنقوه وتواردت عليه المشكلات والنوازل الجديدة. نجد هذا واضحاً في العهد النبوي في تعليمات الرسول ﷺ لمعاذ بن جبل وهو يُعِدُّه لمواجهة الجديد الذي لم يرد في كتاب ولا في سنة لما أرسله قاضياً إلى اليمن. وكان هذا واضحاً أيضاً في مناهج الفتوى والعمل بين الصحابة الذين خرجوا إلى الأمصار المفتوحة، والذين لزموا المدينة، وفي نشوء المدرستين المعروفتين، "مدرسة الرأي" و "مدرسة الأثر"..

جاءت الشريعة الإسلامية على درجة كبيرة من السعة والمرونة، بحيث تركت للعقل والاجتهاد مجالاً للفهم والاستنباط، حيث توظف أدلة التشريع فيما لا نص فيه، كالقياس والاستحسان وغيره.. ومن مظاهر المرونة في الشريعة

الإسلامية شمول مقاصد الشريعة بما تتسع للمصالح الدنيوية والأخروية على السواء، وتعليل أحكام الشريعة مما ليس تعبدياً، فالنصوص الشرعية في مجال الحياة العامة كما يقول الترابي أقل عدداً وأوسع مرونة، وهي نصوص مقاصد أقرب منها إلى نصوص الأشكال، ولا غرو إذن أن تكون المفهومات الأصولية التي تناسب هذا الجانب قد اعتراها الإغفال وعدم التطور، وحينما كانت حياة الإسلام شاملة والممارسات الاقتصادية والسياسية العامة للمجتمع ملتزمة بالدين نشطت قواعد الأصول التي تناسبها.

وفي هذا المعنى يقول الترابي: "بدأ الإجماع إجماعاً فقهياً تتداول فيه الاجتهادات حتى تستقر على وجه غالب، ثم غدا من بعد رصداً تقليدياً لنُقول من السلف. بدأ الاستحسان أصلاً فقهياً واسعاً، ولكن الفقهاء أخيراً ضيقوه وضبطوه حتى قضوا عليه، وبدأ القياس في عهد الصحابة والتابعين قياساً حراً، ولكن خشية أن يضل الهوى بهذا القياس غير المنتظم عطل الناس ذلك القياس الفطري واستعملوا المنطق الصوري التحليلي الدقيق حتى جمدوا القياس في معادلات دقيقة عقيمة، لا تكاد تولد فقهاً جديداً". فالاجتهاد المطلق اليوم في الإسلام كما يقول إسماعيل الفاروقي لا قواعد له أُحكم تنسيقها وتقديمها حسب ما تقتضيه المنهجيات الحديثة، فالمطلوب تنظير القيم الإسلامية أي ربط بعضها ببعض، بحيث تؤلف في مجموعها هرماً يتسلسل فيه الفكر بمنطق الضرورة من طبقة إلى طبقة. وهذا يتطلب تحديد المبدأ الأول في الإسلام، ثم استنباط ما يحويه من مبادئ وتحديد أولوياتها وتفاضلها.

ويتساءل الفاروقي: "أليس في هذا الاجتهاد الجذري خطر على الإسلام وأمته؟ أليس في العودة إلى التوحيد ثم الصعود فيه إلى حقول الحياة والفكر حقلاً حقلاً مزالق تؤدي بنا إلى الهاوية؟" ثم يجيب قائلاً: "الاجتهاد بالمعنى الذي اصطنعناه هو أصل الحركة الإسلامية. فالعقل والقلب اللذان ينفعلان بالتوحيد

ويجعلانه المبدأ المحدِّد والمعيِّن... لا خوف عليها. فصاحبها قوي في إيمانه.. غني في ثروته الفكرية.. مضمون في اجتهاده وعمله..لأن التوحيد أضمن المبادئ الضامنة، وتوجيهه خير توجيه..".

ويرى القرضاوي أن الاجتهاد الذي ندعو إليه لا ينبغي أن يقف عند حد الفروع الفقهية فحسب، بل ينبغي أن يتجاوزها إلى دائرة أصول الفقه نفسها. تكملة للشوط الذي بدأه الشاطبي في محاولته للوصول إلى أصول قطعية، وتتمة لما قام به الشوكاني من الترجيح وتحقيق الحق من علم الأصول على حد تعبيره. .

ويمكن التمييز في كلام الشاطبي حول أصول الفقه والمراد بها، بين مستويين: مستوى أصول الأدلة أو قواعد الدين الكلية والأصلية القطعية باتفاق. ومستوى مسائل أصول الفقه التي رام بناءها على القطع، وكان هذا محل النزاع بينه وبين من خالفه. وقد أُخذ على الشاطبي في تفريقه بين المستوى الأول والثاني بعض الأصوليين المتأخرين، ويعد الطاهر بن عاشور من الذين اعترضوا على الشاطبي من المتأخرين، وطرح وجهة نظره في إعادة تدوين "أصول قطعية" للتفقه في الدين، حيث قال موضحاً رأيه في عمل الشاطبي: "وقد حاول أبو إسحاق الشاطبي في المقدمة الأولى من كتاب الموافقات الاستدلال على كون أصول الفقه قطعية، فلم يأت بطائل. وأنا أرى سبب اختلاف الأصوليين في تقييد الأدلة بالقواطع، هو الحيرة بين ما ألفوه من أدلة الأحكام، وبين ما راموا أن يصلوا إليه من جعل أصول الفقه قطعية كأصول الدين السمعية، فهم قد أقدموا على جعلها قطعية، فلما دونوها وجمعوها، ألفوا القطعي فيها نادراً ندرة كادت تذهب باعتباره في عداد مسائل علم الأصول، كيف وفي معظم أصول الفقه اختلاف بين علمائه...."

ويرى الريسوني أن مقاصد الفقه ليست أداة لإنضاج الاجتهاد وتقويمه فحسب ولكنها أداة لتوسيعه وتمكينه من استيعاب الحياة بكل تقلباتها وتشعباتها، فالنصوص إذا أخذت بظاهرها وحرفيتها فقط، ضاق نطاقها وقل عطاؤها، وإذا

أخذت بعللها ومقاصدها كانت معيناً لا ينضب، فينفتح باب القياس، وينفسح باب الاستصلاح، وتجري الأحكام مجراها الطبيعي في تحقيق مقاصد الشارع بجلب المصالح ودرء المفاسد.

١- دليل الإجماع:

يعرف الأصوليون الإجماع كما عند الشوكاني في إرشاد الفحول بأنه اتفاق مجتهدي أمة محمد ﷺ بعد وفاته في عصر من الأعصار على أمر من الأمور. وبهذا يخرجون بالمجتهدين "العوام" وبأمة محمد "غيرها من الأمم" وبوفاته "الإجماع في حياته"، وبعصر من الأعصار "تخصيصه بعصر معين" وبأمر من الأمور "تخصيصه بأمر معين". ولعل أكثر التعاريف استيعاباً وتفصيلاً ما ذكره الخطيب البغدادي، قال: "اعلم أن الإجماع يعرف بقول وفعل، وبقول وإقرار، وفعل وإقرار... ويعتبر في صحة الإجماع اتفاق كل من كان من أهل الاجتهاد، سواء كان مدرساً مشهوراً أو خاملاً مستوراً...."

وإذا كان دليل الإجماع حجة معتبرة شرعاً، فإن عملية بناء هذا الاعتبار على القطع -كما أراد الشاطبي- أو إعادة تأصيله -كما أراد غيره- كانت محط خلاف بين الأصوليين. لا الخلاف حول قطعيته، ولكن حول شواهد ومبررات القطع نفسها وأيها ينهض بذلك.

ومن شروط المرجعية والمنهجية الأولى للإجماع، ما نجده عند الشافعي في كثير من نصوصه. ويمكن اختزالها في شرطين أساسين: الأول: استناد الإجماع إلى كتاب أو سنة، والآخر: أن يقول به الجميع ولا تجد لذلك مخالفاً. وهذا الشرط الأخير هو ما جعله يستبعد كثيراً من صور وقوعه وتحققه بسبب تفرق البلدان، وعدم التقاء الفقهاء المجتهدين.. وقريب من هذا مذهب أحمد، حيث قال: من ادعى الإجماع فقد كذب، لعل الناس قد اختلفوا، ولكن يقول: لا يعلم الناس اختلفوا إذ لم يبلغه.

وجعل داود الظاهري موضع الخلاف في غير إجماع الصحابة، وقال: الحق تعذر الاطلاع على الإجماع، لا إجماع الصحابة، أما الآن وبعد انتشار الإسلام وكثرة العلماء فلا مطمع للعلم به.

ويجمع ابن حزم في موقفه بين كلام الشافعي وبين كلام داود الظاهري، ويرى أن الإجماع الوحيد وهو المتيقن، لا يصح تفسيره ولا ادعاؤه بالدعوى. وينقسم إلى قسمين: أحدهما كل ما لا يشك فيه أحد من أهل الإسلام في أن من لم يقل به فليس مسلماً كشهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، ووجوب الصلوات الخمس، وغيرها، والآخر شيء شهده جميع الصحابة رضي الله عنهم من فعل رسول الله ﷺ أو تيقن أنه عرفه كل من غاب عنه عليه السلام منهم. فهذان قسمان للإجماع لا سبيل إلى أن يكون الإجماع خارجاً عنهما، ولا أن يعرف إجماع بغير نقل صحيح إليهما. لا يمكن أحد إنكارهما، وما عداهما فدعوى كاذبة.

وقال إمام الحرمين: "ذهب بعض المنتمين إلى الأصول إلى أن الحجة في إجماع الصحابة، وهذا تحكم لا أصل له، فإن الدال على وجوب الإجماع في الأعصار واحد وليس للتحكم بتخصيص عصر وجه لا في عقل ولا في سمع، وهو بمثابة قول من يقول: لا إجماع إلا في قول الصحابة.." وتابعه في ذلك الغزالي بقوله: "ذهب داود وشيعته من أهل الظاهر إلى أنه لا حجة في إجماع من بعد الصحابة، وهو فاسد، لأن الأدلة الثلاثة على كون الإجماع حجة، أعني الكتاب والسنة والعقل لا تفرق بين عصر وعصر، فالتابعون إن أجمعوا فهو إجماع من جميع الأمة، ومن خالفهم فهو سالك غير سبيل المؤمنين.." وعند الباجي أن "الذي عليه سلف الأمة وخلفها إلا من شذ أن إجماع أهل كل عصر من أعصار المسلمين حجة يحرم خلافها.." وهناك العديد من الأدلة النقلية التي تثبت بها حجية الإجماع، ولعل خير من جمعها على حسن في العرض والرد على المخالفين الخطيب البغدادي في "الفقيه والمتفقه"، وأخرج الشافعي في الرسالة عن عمر بن الخطاب في خطبته بالجابية عن رسول الله ﷺ أنه قال: ".. ألا

فمن سره بحبحة الجنة فليلزم الجماعة، فإن الشيطان مع الفذ، وهو من الاثنين أبعد"، ولما استبعد الشافعي أن يكون المراد بالجماعة اجتماع الأبدان، وإنما لزوم ما عليه من التحليل والتحريم، قال: "ومن قال بما تقول به جماعة المسلمين فقد لزم جماعتهم التي أمر بلزومها، وإنما تكون الغفلة في الفرقة، فأما الجماعة فلا يمكن فيها كافة غفلة عن معنى كتاب ولا سنة ولا قياس إن شاء الله...".

ويبين الجويني وجه القطع في الإجماع، وأن له صورتين: الأولى: إذا ألفيناهم قاطعين بالحكم لا يرجعون فيه رأياً ولا يردون قولاً، فنعلم قطعاً أنهم أسندوا الحكم إلى شيء سمعي قطعي عندهم.. والثانية: إذا أجمعوا على حكم مظنون وأسندوه إلى الظن وصرحوا به فهذا أيضاً حجة قاطعة، والدليل على كونه حجة قاطعة عنده: أنا وجدنا العُصُر الماضية والأمم المنقرضة متفقة على تبكيت من يخالف إجماع العلماء.

أما تلميذه الغزالي فهو يثبت حجية الإجماع من خلال مسالك ثلاثة: الكتاب والسنة والعقل. وأقواها عنده السنة. ويضعِّف الاستدلال بالآيات الدالة على الاتباع والاعتصام بالكتاب والسنة والطاعة. كقوله تعالى ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ ...﴾ [النساء: ١١٥]. حيث يرى أن الآية ليست نصاً في الغرض، بل الظاهر أن المراد بها أن من يقاتل الرسول ويشاقه، ويتبع غير سبيل المؤمنين في مشايعته ونصرته ودفع الأعداء عنه، نوله ما تولى.

أما المسلك الثاني خلافاً للجويني، التمسك بقوله ﷺ: "لا تجتمع أمتي على الخطأ"، وهو أقوى وأدل على المقصود. وليس بالمتواتر كالكتاب، والكتاب متواتر لكن ليس بنص. فطريق تقرير الدليل أن نقول تظاهرت الرواية عن رسول الله ﷺ بألفاظ مختلفة مع اتفاق المعنى في عصمة هذه الأمة من الخطأ.. وهذه الأخبار لم تزل ظاهرة في الصحابة والتابعين إلى زماننا هذا، لم يدفعها أحد من أهل النقل من سلف الأمة وخلفها، بل هي مقبولة من موافقي الأمة ومخالفيها، ولم تزل الأمة تحتج بها في أصول الدين وفروعه..

أما المسلك الثالث، وهو كون الصحابة لا يقطعون إلا عن مستند قاطع، وإذا كثروا كثرة تنتهي إلى حد التواتر، فالعادة تحيل عليهم قصد الكذب، وتحيل عليهم الغلط حتى لا يتنبه واحد منهم للحق في ذلك. فهو نموذج يؤول في النهاية إلى إثبات حجية الإجماع القاطعة، على خلاف في الترتيب والاستدلال، ويعكس مرونة وإمكانية في النقد والمراجعة، والإضافة والتعديل، افتقدها الفكر الأصولي فيما بعد، لما ركن إلى الجمود والشرح والاختصار والتقليد.

وللإجماع متعلقات كثيرة وتقديرات نظرية مجردة لا تثمر علماً ولا عملاً، أطنب الأصوليون في بسطها ومناقشتها، انظر ما كتبه الرازي في بداية الجزء الثاني من كتابه المحصول، حيث أورد منها طائفة في معرض رده على المخالفين والمعترضين، ومنها قضايا يمكن الإفادة منها في راهنية الإجماع لكل عصر. .

منها ما ذهب إليه البغدادي في كتابه الفقيه والمتفقه، حيث يقول: "إذا اختلف الصحابة في مسألة على قولين وانقرض العصر عليه، لم يجز للتابعين أن يتفقوا على أحد القولين، فإن فعلوا ذلك لم يترك خلاف الصحابة. والدليل عليه أن الصحابة أجمعت على جواز الأخذ بكل واحد من القولين وعلى بطلان ما عدا ذلك. فإذا صار التابعون إلى القول بتحريم أحدهما لم يجز ذلك وكان خرقاً للإجماع. وهذا بمثابة لو اختلف بمسألة على قولين وانقرض العصر عليه، فإنه لا يجوز للتابعين إحداث قول ثالث، لأن اختلافهم على قولين إجماع على إبطال كل قول سواه..". ومنها أيضاً قضايا أخرى كثيرة ومتفرعة، كأعداد المجمعين وأوصافهم، وخلاف المبتدع، وكيفيات الإجماع قولاً أو فعلاً أو سكوتاً، وإجماع أهل مصر معين دون غيرهم، واعتبار العوام في الإجماع.. وغير ذلك مما كان محل خلاف، ويمكن للفكر المعاصر أن يفيد منه في تقنين أو ضبط أشكال من الإجماع في حركة الاجتهاد المعاصر.

احتج الذين منعوا تصور الإجماع بحجج كثيرة لعل أوجهها عندهم ما نقله عنهم إمام الحرمين، قالوا: "قد اتسعت خطة الإسلام ورقعته، وعلماء الشريعة

متباعدون في الأمصار، ومعظم البلاد المتباينة لا تتواصل الأخبار فيها، ... فكيف يتصور والحالة هذه رفع المسألة إلى جميع علماء العالم؟ ثم كيف يفرض اتفاق آرائهم فيها مع تفاوت الفطن والقرائح وتباين المذاهب والمطالب...".

وقد حاول كثير من العلماء دفع هذه الاعتراضات، وإثبات إمكان تصور الإجماع، بحجج .. كقولهم بأن الكفار على كثرة عددهم متفقون على ضلالتهم.... ومن أوجه الردود ما ذكره الخطيب البغدادي في كتابه الفقيه والمتفقه: "وأما الجواب عن قوله أنه لا طريق إلى معرفة الإجماع لكثرة المسلمين فهو أن الإجماع ينعقد عندنا باتفاق العلماء، إذا اتفقوا عليه كانت العامة تابعة لهم، ويمكن معرفة اتفاق أهل العلم، لأن من اشتغل بالعلم حتى صار من أهل الاجتهاد فيه لم يخف أمره على أهل بلده وجيرانه، ولم يخف حضوره وغيبته، ويمكن الإمام أن يبعث ويتعرف أقاويل الجميع...".

ويبقى الإشكال الذي يطرحه المانعون حاضراً بقوة، تشهد له التجربة التاريخية للمسلمين، إذ -باستثناء عصر الصحابة- لم تعرف الأمة إجماعاً من النوع المذكور. ولعل هذا ما حمل الأصولي الشوكاني بعد ذكره لحجج ومستندات القائلين بحجية الإجماع أن يقول في إرشاد الفحول: "والحاصل أنك إذا تدبرت ما ذكرناه في هذه المقامات وعرفت ذلك حق معرفته، تبين لك ما هو الحق الذي لا شك فيه ولا شبهة، ولو سلمنا بجميع ما ذكره القائلون بحجية الإجماع وإمكانه، وإمكان العلم به، فغاية ما يلزم من ذلك أن يكون ما أجمعوا عليه حقاً، ولا يلزم من كون الشيء حقاً وجوب اتباعه، كما قالوا: إن كل مجتهد مصيب ولا يجب على مجتهد آخر اتباعه في ذلك الاجتهاد بخصوصه.."

ولعل ما تقدم من عدم التحقق التاريخي للإجماع، هو الذي حمل الشيخ أحمد شاكر على التعليق على ابن حزم في الإجماع، لما قسمه إلى: "شيء نقلته الأمة كلها عصراً بعد عصر كالإيمان والصلوات.. وهذا هو الإجماع" أو "شيء نُقل نَقل تواتر كافة عن كافة.." ثم قال: "هذا الذي ذهب إليه المؤلف هو الحق في معنى الإجماع

والاحتجاج به، وهو بعينه المعلوم من الدين بالضرورة، أما الإجماع الذي يدعيه الأصوليون فلا يتصور وقوعه ولا يكون أبداً وما هو إلا خيال، وكثيراً ما ترى الفقهاء إذا حزبهم الأمر وأعوزتهم الحجة ادعوا الإجماع ونبزوا مخالفه بالكفر، وحاشا لله إنما الإجماع الذي يكفر مخالفه هو المتواتر المعلوم من الدين بالضرورة".

ومن أبرز التساؤلات التي تتبادر إلى الذهن عند الحديث عن الإجماع في الفكر المعاصر: هل يمكن لما لم يتحقق طوال القرون السالفة أن يتحقق في القرون الخالفة؟ ولست أرى الإجابة بنعم أو لا، كافية ولا مفيدة، ولكن الأمر يتعلق بدراسة أسباب وعوامل تخلف هذا الأصل في الأمة..

يقول المفكرعلال الفاسي في كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها: "الإجماع لا يقع ولا يصح إلا من المجتهدين، ومن جملة أسباب تعطل شأنه أمران: قصور الهمم عنه، وتضعضع أمر الخلافة الإسلامية التي توحد المسلمين..". وتختلف آراء الباحثين المعاصرين حول الإجماع تعريفاً ودلالة، فمنهم من يتمسك بالتعريف الأصولي القديم، ومنهم من ينتقد هذا التعريف ويعدل عنه.. ويضيف: "..فالإجماع هو اتفاق المجتهدين الموجودين ساعة البحث في أمر ما فيما لا نص فيه من كتاب أو سنة، وهو مبني على أساس التشاور بين المؤمنين الذي حث عليه القرآن في قوله: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، وليس الإجماع أن يتطلع كل مجتهد أو عالم على وجه الأرض على المسألة ويبدي رأيه فيها بالموافقة ونعلم نحن رأيه ونجمع أفكار الناس كلها، فذلك ما لا يظهر أن الصحابة رضوان الله عليهم فهموه من الاتفاق الواجب عليهم في مسألة ما.

ويرى الترابي في كتابه تجديد الفكر الإسلامي أن آيات: مشاقة الرسول، والشورى.. وأحاديث نفي الخطأ عن الأمة، ولزوم الجماعة.. كل ذلك يدل على أن الإجماع إنما هو إجماع المسلمين كافة، والذي طرأ أنه "دخلت في الإسلام أقوام شتى

ما كانوا يفقهون من الدين شيئاً، وما كان يتيسر أن يستشار المسلمون وهم مئات الألوف، بل عشرات الملايين ينتشرون من شرق الأرض إلى غربها... لذلك اضطر العلماء إلى أن يجعلوا الشورى بين العلماء وأن يجعلوا الإجماع -إجماع العلماء- وليس لهم مستند في ذلك إلا الضرورة العملية التي كانت قائمة يومئذ.. ".

من هنا تأتي أهمية أصل الإجماع بالمعنى الثاني، الإجماع الذي يعنى بقضايا الأمة ككل، والتحديات التي تواجهها كأمة لا كأجزاء مجزأة وبلدان متفرقة. ولست أرى وجاهة للاستشهاد بصنيع الصحابة الخلفاء رضي الله عنهم، فيما ذهب إليه خلَّاف وعلال الفاسي وغيرهما، من كونهم كانوا يجمعون من حضر لاستشارتهم وإمضاء قراراتهم. فالوضع غير الوضع وحال الأمة في زمانهم ليس كحال الأمة المنهار، في ظل نظام الفرقة والتجزئة وتكالب الأمم عليها. كما أن حال الخلفاء وهم رؤوس المجتهدين في الجمع بين السلطان والقرآن، ليس كحال من بعدهم. وباختصار كما يقول المفكر إقبال في كتابه تجديد الفكر الديني: "إن ضغط العوامل العالمية الجديدة، وتجارب الشعوب الأوربية في السياسة، قد جعلت تفكير المسلمين في العصر الحديث يتأثر بما لفكرة الإجماع من قيمة، وما تنطوي عليه من إمكانيات". ويقول الترابي في تجديد الفكر الإسلامي: "لما انتبهنا لضرورة توحيد حياتنا الجماعية إلى الدين، ألفينا أنفسنا فقراء إلى أصول الفقه العام كاعتبار المصالح ونظم الإجماع والشورى، وقاصرين عن مد الهدي الإسلامي ليشمل شؤون السياسة والاقتصاد والعلاقات الدولية وليؤصل علوم الاجتماع والطبيعة".

فمبادئ الشورى والاجتهاد والإجماع التي كان عليها عمل الصحابة هي الواجبة الاتباع لا الأشكال التنزيلية والتجسيمات التطبيقية. وقد ميز المفكر إسماعيل الفاروقي بين: "إجماع المبادئ، وإجماع التجسيم (التطبيق) وهو إجماع مرتبط بالعصر الذي وقع فيه. ويذهب إلى رفض حصر تعريف الإجماع بعصر معين ولو كان عصر الراشدين، وذلك لسببين: الأول: طروء مسائل جديدة لم يجمعوا

فيها ولا عليها، والثاني: أن ولاءنا لهم هو لمبادئهم التي انطلقوا منها، لا للتجسيمات التي تحققت بموجب تلك المبادئ، فهذا تقليد غير مرغوب فيه..".

إن الإجماع هو إجماع مجتهدي الأمة أولاً، ثم يلزم عنه تعميم الإجماع على باقي أفراد الأمة وإشراكهم فيه، وهو بمثابة الإنذار الوارد في الآية ﴿وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ﴾[التوبة: ١٢٢]، ليتحصل بذلك إجماع الأمة بكاملها. ولا وجه ولا معنى للاستغناء عن هذا الإجماع بالإجماعات المحلية لكل قطر، كما لا معنى للتوسع فيه توسعاً يمنع وقوعه وتصوره بشرط اشتماله على كل عالم في الأمة أو عامي فيها.

٢- الاجتهاد الجماعي:

الاجتهاد الجماعي ضَرْبٌ من أضرب لزوم جماعة المسلمين، وتعبير عن وحدة الأمة الفكرية والثقافية، والسياسية والاجتماعية.. كما أنه رمز أيضاً إلى قوتها وهيبتها... والمتتبع للساحة الفكرية المعاصرة، لا يكاد يجد خلافاً حول ضرورة تنظيم واعتماد "الاجتهاد الجماعي" في الأمة من حيث المبدأ، وقد يجد خلافاً حول شكل العمل وأسلوبه، والعلاقة بمراكز الحكم والتنفيذ، والأطراف المشاركة..

ينبغي أن يكون الاجتهاد في عصرنا - كما يقول القرضاوي- اجتهاداً جماعياً، في صورة مجمع علمي يضم الكفايات الفقهية العالية، ويصدر أحكامه في شجاعة وحرية بعيداً عن كل الضغوط والمؤثرات الاجتماعية والسياسية.." بينما يرى إقبال أن انتقال حق الاجتهاد من أفراد يمثلون المذاهب إلى هيئة تشريعية إسلامية هو الشكل الوحيد الذي يمكن أن يتخذه الإجماع في الأزمنة الحديثة، فإن هذا الانتقال يكفل للمناقشات التشريعية الإفادة من آراء قوم من غير رجال الدين، يمكن أن يكون لهم بصر نافذ في شؤون الحياة، وبهذه الطريقة وحدها يتسنى لنا أن نبعث القوة والنشاط فيما خيم على نظمنا التشريعية من سبات ونسير بها في طريق التطور.." ويرى الترابي أن في المجتمع من عواصم التوحيد والمناهج الجماعية للقرار ما يضمن

أن الخلاف الفقهي مهما يكن لا يؤدي إلى تفرق عملي في غاية الأمر، وتعود تلك المناهج الموحدة إلى مبدأ الشورى الذي يجمع أطراف الخلاف، ومبدأ الإجماع الذي يمثل سلطان جماعة المسلمين، والذي يحسم الأمر بعد أن تجري دورة الشورى فيعمد إلى أحد وجوه الرأي في المسألة فيعتمده إذ يجتمع عليه السواد الأعظم من المسلمين، ويصبح صادراً عن إرادة الجماعة، وحكماً لازماً ينزل عليه كل المسلمين ويسلمون له في مجال التنفيذ ولو اختلفوا على صحته النسبية..".

وفي تقرير عن الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامي بالجزائر والمتعلق بالاجتهاد (١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م) كان من أهم الأفكار التي تضمنتها البيانات الصادرة عن لجنه: دعم العمل الجماعي والمؤسسي للاجتهاد، بدل الفردي الذي يبقى عرضة للضغوط والمزالق... ويلخص الشيخ الغزالي الأسباب التي تقتضي ممارسة الاجتهاد الجماعي في النقاط التالية: أنه لم يبق بين المسلمين أناس بالمستوى الرفيع من العلم والمعرفة والأخلاق والورع بحيث يقبل عامة الناس على فتاواهم.. وأن المسلمين متفرقون مشتتون إلى (٤٧) دولة، والاجتهاد الفردي لا يؤدي إلا إلى مزيد من التفرق والتشتت.. وإن تدخل الحكومات في شؤون المجتمع كافة يحول دون ممارسة الاجتهاد الفردي.. واتحاد الآراء واجتماع الأفكار بين العلماء من مختلف الأقطار يعطيها مكانة لا ينتزعها حاكم مستبد ولا سلطان جائر.. وأنه يجب أن يكون الاجتهاد الجماعي حراً ومستقلاً عن الحكومات والإرادات الرسمية..

يمكن الجمع بين الرأيين، فلا تعارض بين احتفاظ المجتهد برأيه الخاص وبين التزامه العملي بمقررات الجماعة، والاجتهاد الجماعي المعاصر، وذلك بتضافر التخصصات المختلفة التي يكمل بعضها بعضاً، بسبب تشعب العلوم والمعارف، واختلاف التخصصات، حتى غدت فكرة الاجتهاد المطلق من التعذر والصعوبة بما يجعل تحقيقها مستحيلاً أو في شبه المستحيل. خاصة وأن مجالات الاجتهاد الجماعي أصبحت جديدة في المال والاقتصاد والمعاملات والاجتماع البشري والطب والتنمية

وما إلى ذلك، ويلزم لكل فرع من هذه العلوم ماهر فيه وحاذق بطرقه ومناهجه وموضوعاته.

ويذهب الزحيلي إلى أن "القول بتجزيء الاجتهاد كان هو النافذة التي استطاع بها العلماء تخفيف غلواء سد باب الاجتهاد، نزولاً تحت عامل الضرورة أو الحاجة التي تصادف العلماء في كل زمن للإفتاء في كل الحوادث المتجددة".

أما بخصوص الشكل التنظيمي الذي يمكن أن يتأطر داخله هذا الاجتهاد، والأطراف المشاركة فيه، فهناك وفرة من المقترحات المتداولة في فكرنا المعاصر. فهناك من يدعو إلى جمع مجمع علمي يحضره من أكبر العلماء بالعلوم الشرعية في كل قطر إسلامي على اختلاف مذاهب المسلمين في الأقطار، ويبسطوا بينهم حاجات الأمة ويصدروا فيها عن وفاق فيما يتعين حمل الأمة عليه، ويعلموا أقطار الأمة بمقرراتهم فلا أحسب -يقول الشيخ ابن عاشور- أحداً ينصرف عن أتباعهم... وهو نفس الإطار أو الشكل الذي نوه إليه القرضاوي، وهناك اقتراحات: بانتداب "علماء أكفاء" يشكلون على مستوى العالم الإسلامي مجلساً تشريعياً، وما اتفقوا عليه يصبح "ملزماً" لكل الدول التي انتدبتهم. ويذهب الترابي إلى أن فكرة الإجماع هذه يمكن أن نعبر عنها بفكرة الاستفتاء الحديث أو الإجماع غير المباشر، وهي نظام النيابة الحديثة.. مجلس برلماني ينتخبه المسلمون انتخاباً حراً يكون هو الخطة الإجماعية عند المسلمين. فالحق أن الإجماع إذا ما أريد له أن يكون إجماع أمة، وأن تتحقق مقاصده في وحدة الأمة الفكرية والسياسية، وأن ينزل منازل التنفيذ، فلا مناص له من توسيع دائرته توسيعاً معقولاً يشمل جهات القرار المسؤولة. فالاجتهاد المتحدث عنه هنا أعم من الاجتهاد في الاصطلاح الأصولي الخاص، إذ هذا جزء من حركة الاجتهاد العامة هذه التي تستنفر لها كل طاقات الأمة ومقوماتها.

هناك قضايا أخرى متعلقة بالأشكال التنظيمية، كتلك التي أشار إليها الترابي بـ "الاستفتاء" أو "نظام النيابة" و "الانتخاب الحر".. وهو نموذج أعلى ومطلوب،

لكن ما أظن أن الواقع الراهن متهيئ له بعد. وكتلك التي تحدث عنها آخرون بخصوص اتخاذ القرار بالإجماع أو بالأغلبية. فإذا كان الإجماع أعلى صورة ممكنة للتعبير عن الاتفاق والوحدة، فتجدر الإشارة هنا وخاصة في المراحل التأسيسية الأولى لمثل هذا العمل، أن فكرة أو "مبدأ الأغلبية" لا يقل أهمية عن مبدأ الإجماع ذاته. إذ تتحقق به مقاصد الإجماع نفسها أو معظمها على الأقل. فالعمل بمبدأ الأغلبية إنما هو في الحقيقة فرع عن العمل بمبدأ الإجماع، كما يقول الريسوني، فإذا كان الإجماع يستمد حجيته وقوته من الكثرة التي لا مخالف لها، أو لا مخالف يعتد بخلافه..."، فباب الاجتهاد قد فتحه النبي ﷺ، فلا يملك أحد أن يغلقه. وليس عندنا نص من كتاب الله ولا سنة رسوله يلزمنا التقيد بمذهب معين، بل نصوص الأئمة أنفسهم متواطئة على النهي عن تقليدهم فيما اجتهدوا فيه واتخاذه ديناً وشرعاً إلى يوم القيامة.. وحادثة الإمام مالك مع أبي جعفر المنصور لما أراد حمل الناس على الموطأ فامتنع الإمام مالك مشهورة. وهي شاهد قوي في هذا الباب.

وفي هذا المعنى يقول الشيخ الغزالي: يجب علينا الآن أن نخرج من ضيق المذاهب إلى سعة الشريعة الإسلامية السمحة السهلة، ونختار من جميع المذاهب وآراء الفقهاء ما هو الأصلح والأنسب لعصرنا هذا، وما هو الأقرب إلى روح الشريعة الإسلامية وأوفق بالعدل والقسط بين الناس.

وإذا أردنا أن نجمع في تصنيفات كبيرة هذه الاتجاهات والمدارس المعاصرة فإنه يتحصل لدينا كما يرى القرضاوي ثلاثة اتجاهات كبرى: اتجاه التضييق والتشديد: وتمثله المدرسة المذهبية، واتجاه الغلو في التوسع: وتمثله مدرسة إعلاء المصلحة على النص، ومدرسة تبرير الواقع، وهناك الاتجاه المتوازن أو مدرسة الوسط: الذي يجمع بين اتباع النصوص ورعاية مقاصد الشريعة. ويتحصل لدينا -حسب طه جابر العلواني- خمسة اتجاهات متحركة في الأمة: الاتجاه الحداثي: النافر كلية نحو الغرب، الاتجاه المقلد: الرافض للاجتهاد بكل أنواعه، واتجاه ثالث:

يسمح بالاجتهاد في مجالات ضيقة لها علاقة ببعض الأحداث المستجدة أو الأسئلة المطروحة. واتجاه رابع: يجعل من الاجتهاد سبباً لتبرير الوضع الاجتماعي الجديد، واتجاه خامس: يدافع عن الفكر الإسلامي على أساس المنهاج النبوي الأصلي.

وما ذكره العلواني في العنصر الخامس، المنطلق من الأصول والمعتبر للمتغيرات الحديثة، المؤمن بالاجتهاد الجماعي لمعالجة مشاكل الأمة، هو محطة مرجعية جديرة بالاهتمام تقويماً وتسديداً وتوجيهاً للعمل. وهو الذي أراده عماد الدين خليل في محاولته التوفيقية بين من يقول: إنه في ظل تحكم المذاهب الوضعية وسيطرتها على مجريات الحياة بانقطاع هذا الواقع عن الشرع الإلهي فإن محاولة إيجاد حلول اجتهادية لمستجداتها جهاد في غير هدف.

الفصل الثالث:

في شروط المجتهد، وجدل الائتلاف والاختلاف.

شروط المجتهد تعد من أكثر المباحث إثارة للجدل في موضوع الاجتهاد، وقد تعددت أقوال الأصوليين واختلفت في تحديد هذه الشرائط، فمن مطول فيها وموسع، ومختصر ومضيق، وميسر، ومتشدد.. الخ.

ونجد في فكرنا المعاصر اختلافاً أيضاً، أملاه وضع الأمة المتأخر بمختلف ظروفه وأحواله، الذاتية وخاصة ما يتعلق بمجال التحصيل العلمي في مختلف المعارف وكذا التكوين الشرعي الذي هو الدعامة الأساسية للاجتهاد، إذ ما يزال الفكر المعاصر يعاني من مخلفات ورواسب عصور الانحطاط والجمود والتقليد، بل ويعيش فعلاً مرحلة مخاض ليولد من جديد متحرراً من تلك الرواسب. فضلاً عن التحديات التي يمليها المحيط الخارجي وما يستلزمه ذلك من إعداد واستعداد.

أولاً: الفكر المعاصر وتوجهات المراجعة والمحافظة

يمكن رصد الخلاف المعاصر في اتجاهين تقريباً، اتجاه مراجعة هذه الشروط والتخفيف من إلزاميتها مع تعذر تحصيلها بشكلها الموروث، واتجاه المحافظة عليها، بما انطوت عليه من تخفيفات، مع إمكانيات التحصيل التي تيسرت في الوقت الراهن أكثر من أي وقت مضى.

لم تكن هذه الشرائط معروفة ولا متداولة لدى المجتهدين في الصدر الأول من علماء الصحابة والتابعين والأئمة أنفسهم، ولعل الشافعي أول الأئمة تنصيصاً على مثل هذه الشروط بشكلها المنهجي المتداول في أصول الفقه. ولم تكن هناك لجنة

محكمة تحدد مراتب الاجتهاد ومستوياته، لكن الذي كان يفعل هذا كله هو ما يمكن تسميته بـ «رقابة الأمة» بما فيها من فئات عالمة ومتعلمة وعامية..

ومن الأسس المرجعية التي يستند إليها من يرى ضرورة مراجعة هذه الشروط، أن مستند العلماء في هذه الشروط ليس نصاً من كتاب ولا سنة، وإنما هو تحقيق المناط في ظنهم. فالشروط هاهنا وسائل لتحصيل العلم بالوحي والعمل به، ولما لم تكن هذه الوسائل منصوصة، كان الخلاف في تحديدها واعتبار بعضها وإسقاط بعضها الآخر. فكانت -حسب الجابري- وسيلة مفيدة ضرورية: لإنتاج المعرفة الفقهية، ولجعل هذه المعرفة مسيجة بضوابط تقي من الفوضى وتكبح الهوى. ..

وفي سياق اعتبار هذه الشروط مسؤولة عن قتل روح الاجتهاد وتكريس التقليد، نجد القول بأن التمسك بالمعايير التي وضعها بعض الأصوليين للمجتهد، أو التشدد في تفسيرها، أدى إلى القول بعجز الأمة في عصور متعاقبة عن ممارسة الاجتهاد لانعدام من يتوفر فيها على شروطه، وأما الاجتهاد الكامل، كما يقول محمد إقبال فقد أحيط بشروط يكاد يستحيل توافرها في فرد واحد.

والواقع أن الذي جعل شروط الأصوليين في المجتهد تبدو بعيدة المنال في وقتنا الراهن، هو ما جد في الأمة طوال القرون الفاصلة من مشكلات وقضايا لم تعرف لها نظيراً ولا مثيلاً، فالتغيير الهائل الذي حصل مع الحضارة الصناعية - كما يقول الجابري - والذي يحصل اليوم مع عصر «الثورة العلمية» يجعل الانفتاح على هذه العلوم ضرورة من ضرورات الحصول على الكفاءة التي تمكن من الاجتهاد.

ويعد الترابي من أكثر المفكرين المعاصرين جرأة على طرح قضايا التجديد والاجتهاد المتعلقة بالعلوم الشرعية عامة وأصول الفقه خاصة. فهو يرى أن ضوابط الاجتهاد ليست حدوداً شكلية منضبطة يظل المتعلم مقلداً حتى يبلغ حرفها، ويظل المجتمع متميزاً بين عامة معزولة عن تكليف التفكر في الدين، وشداد يحتكرون أسراره.. وقد ينظم المجتمع أحياناً ضوابط شكلية مثل الشهادات ليكون حمل

شهادة الجامعة أمارة لأهلية بدرجة معينة، ومهما تكن المؤهلات الرسمية فجمهور المسلمين هو الحكم، وهم أصحاب الشأن في تمييز الذي هو أقوم وأعلم...

وإذا كان قول الترابي منسجماً مع ما تقدم في تحديده لطبيعة هذه الشروط والتي تعكس فعلاً واقعها التاريخي كما مورست قبل أن تقنن وتدون؛ يقول: "فإذا وجدنا أنفسنا في عصر نشكو فيه تجميد الفقه وتخلّفه وتكاثر الأقضية وافتقاد المجتهدين، فإن ضغط تلك المصلحة الإسلامية الملحة نحو استيعاب الحياة في الدين بتوسيع مواعين التدين تقتضينا بالضرورة إلى أن نرخي من تلك الشرائط لأهلية المجتهد، وبذلك نسمح باجتهاد واسع يفي بحاجات الدين. وإذا اتسع الاجتهاد في عصر آخر حتى خشينا الفوضى ينبغي أن نضيق تلك الحدود وأن نرقى بشرائط الأهلية استغناء بما عندنا من الاجتهاد وخشية من اجتهاد يتصدى له من ليس أهله". وتذهب طائفة أخرى من العلماء إلى أن الشروط التي اشترطها الأصوليون للمجتهد في استنباط الأحكام من أدلتها التفصيلية ليس تحصيلها متعذراً، كما يوهم بعض الناس الذين يريدون أن يضيقوا ما وسع الله، ويغلقوا باباً فتحه رحمة بعباده وهو الاجتهاد..

ويضيف الفاروقي شرط "الإسلامية" كشرط مميز، يقول: "يمكننا أن نضيف إلى اللوازم (الشروط) التي اشترطها السلف لازمة جديدة هي: الإسلامية..." ويبرر هذه الإضافة بحجتين: الأولى إرادية: فالإسلامية شرط سابق لشروط الاجتهاد المذكورة عند الأصوليين. والثانية تفهمية منهجية: ذلك أن للأحكام التي ينشدها المجتهد مقاصد تعلو عليها، فلابد من تفهم تلك المقاصد أولاً.

ويرى عماد الدين خليل أنه لو جاز لكل إنسان أن يمارس مهنة الطب أو الهندسة دون أن يدرس شيئاً عنهما (...) لجاز للمسلم العادي أن يجتهد في أمور دينه دون أن يلزم نفسه بالرجوع إلى أحد الأساتذة والشيوخ المتخصصين في مسائل الاجتهاد والتشريع.

ثانياً: شروط المجتهد، قراءة في نماذج تاريخية ومعاصرة

رتب الشافعي مصادر التشريع عنده بقوله: "لم يجعل الله لأحد أن يقول إلا من جهة علم مضىٰ قبله، وجهة العلم بعدُ، الكتاب والسنة والإجماع والآثار وما وصفت من القياس عليها، ولا يقيس إلا من جمع الآلة التي له القياس بها..". وعرف الشروط بقوله: «هي العلم بأحكام الله فرضه وأدبه وناسخه ومنسوخه وعامه وخاصه وإرشاده. ويستدل علىٰ ما احتمل التأويل منه بسنن رسول الله ﷺ. فإن لم يجد سنة فبإجماع المسلمين، فإن لم يكن إجماع فبالقياس... فأما من تم عقله ولم يكن عالماً بما وصفنا فلا يحل له أن يقول بقياس، وذلك أنه لا يعرف ما يقيس عليه.."

ومن أهم ما نص عليه فيها: الجمع بين الرواية والدراية، أو بين الآثار وفقهها، ولا تكاد تتكرر هذه التوجيهات في الفكر الأصولي بعده إلا نادراً، وهي التي تسدد عمل المجتهد حتىٰ يكون أقرب إلىٰ الصواب منه إلىٰ الخطأ. فكأن هم الشافعي كان بعد تحصيل الأصول والضروري من علومها، منصباً علىٰ منهج الفكر والنظر، والتنزيل والعمل وما يستلزمه ذلك من توجيه وتسديد..

واختصر الجويني في "البرهان" كلام بعض الأصوليين في صفات المفتي، وذكر أن الإسفراييني عد منها أربعين خصلة، منها: البلوغ، العلم باللغة، وبالقرآن وعلومه، والأصول، وعلم التواريخ، والحديث، والفقه، ثم فقه النفس، فهو رأس مال المجتهد ولا يتأتىٰ كسبه، فإن جبل عليه فهو المراد...

أما الغزالي فقد استوعب منهجه منهج الشافعي في التمييز بين الأصول وآلاتها أو وسائل الاستنباط منها. فنجده يحدد في البداية شروطاً كلية، ثم يفصل بحسب أهمية مكونات تلك الشروط، ويضع بإزائها طرق استثمارها والاستنباط منها. ويجعل لكل شرط تخفيفاً، وهو نفس منهج الجويني قبله.

ولا يعني هذا أن ما اشترطه الغزالي في المستصفىٰ هو نهاية في الصواب، حيث قال: "والمجتهد له شرطان: أن يكون محيطاً بمدارك الشرع متمكناً من استثارة الظن

بالنظر فيها وتقديم ما يجب تقديمه وتأخير ما يجب تأخيره. وأن يكون عدلاً مجتنباً للمعاصي القادحة في العدالة، والإحاطة بمدارك الشرع المثمرة للأحكام أربعة: الكتاب والسنة والإجماع والعقل. وطريق الاستثمار يتم بأربعة علوم، اثنان مقدمان واثنان متممان وأربعة في الوسط فهذه ثمانية.." فهذه هي العلوم الثمانية التي يستفاد بها منصب الاجتهاد، ومعظم ذلك يشتمل على ثلاثة فنون: علم الحديث، وعلم اللغة، وعلم أصول الفقه، فأما الكلام وتفريع الفقه فلا حاجة إليها. وإذا كان الجويني قد اختزل شروط من تقدمه واختار منها ثلاثة هي: اللغة والفقه وأصول الفقه، فإن الغزالي بدوره يختزلها هنا في ثلاثة، والفرق أن الأول اختار الفقه واشترط "التبحر فيه"، والثاني لم يختره واعتبر "تفاريعه لا حاجة إليها" وذكر مكانه الحديث.

وقد تابع الغزالي في تقسيمه هذا الفخر الرازي، وانتهى في اختياره إلى "أن أهم العلوم للمجتهد علم "أصول الفقه"، أما سائر العلوم فغير مهمة في ذلك، أما الكلام فغير معتبر، وأما تفاريع الفقه فلا حاجة إليها، لأن هذه التفاريع ولدها المجتهدون بعد أن فازوا بمنصب الاجتهاد فكيف تكون شرطاً فيه"..

وتابعه في ذلك الآمدي، وجمع العلوم والأدلة وآلاتها في شرطين أساسين: الأول متعلق بالمقدمات الكلامية وأصول الدين، والثاني بمدارك الأحكام الشرعية. مع مراعاة التخفيف في ذلك. ولم يخرج الزركشي في "البحر" عن شروط الغزالي. ومن الاعتراضات الموجهة إليهم حصرهم آيات الأحكام في خمسمائة آية، وكذلك قولهم بالاكتفاء بأصل يجمع أحاديث الأحكام كسنن أبي داود وسنن البيهقي أو أصل وقعت العناية به.. نازع في ذلك النووي، وقال: "لا يصح التمثيل بسنن أبي داود فإنه لم يستوعب الصحيح من أحاديث الأحكام ولا معظمها". وورد عن أحمد أنه يلزم المفتي خمسمائة ألف حديث، قال في الأولى: "أرجو"، وقال في الثانية: "لعله"، أي لعله يبلغ. وحمله بعضهم على أنه للاحتياط والتغليظ في الفتوى، وآخرون على أن المراد به أيضاً آثار الصحابة والتابعين وطرق المتون.

ومما ذكره الزركشي من الشروط ما أسماه بـ "كيفية النظر" أي معرفة "شرائط البراهين والحدود وكيفية تركيب المقدمات" قال: "وأصله اشتراط الغزالي معرفته بعلم المنطق"، وذهب ابن تيمية في مجموع الفتاوى إلى أن من زعم أن المنطق من شروط الاجتهاد، فإن ذلك "يدل على جهله بالشرع وجهله بفائدة المنطق، وفساد هذا القول معلوم بالضرورة من دين الإسلام، فإن أفضل هذه الأمة من الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين عرفوا ما يجب عليهم ويكمل علمهم وإيمانهم قبل أن يعرفوا منطق اليونان..".

وذكر الزركشي في البحر من اشترط "الفطنة والذكاء" ومن اشترط التبحر في أصول الدين، ومن اشترط الحساب.. والخلاف في ذلك.. ولا تبتعد المذاهب الأخرى عن الجدل نفسه الدائر حول هذه الشروط. فقد وسع الإمام أحمد من مواصفات المفتي فقال: "لا ينبغي للرجل أن ينصب نفسه للفتيا حتى يكون فيه خمس خصال، أولها: أن تكون له نية، .. والثانية: أن يكون له علم ووقار وسكينة، والثالثة: أن يكون قوياً على ما هو فيه وعلى معرفته، والرابعة: الكفاية. والخامسة: معرفة الناس"، وقد شرحها ابن القيم في الإعلام.

واختزل الشاطبي شروط الاجتهاد في شرطين، لم يسبق لأحد اشتراطها، حيث يقول: "إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها". فالاجتهاد إن تعلق بالاستنباط من النصوص فلا بد من اشتراط العلم بالعربية، وإن تعلق بالمعاني من المصالح والمفاسد مجردة على اقتضاء النصوص لها، أو مسلمة من صاحب الاجتهاد في النصوص فلا يلزم في ذلك العلم بالعربية، وإنما يلزم العلم بمقاصد الشرع من الشريعة جملة وتفصيلاً..

وحدد الشاطبي ثلاث مراتب بخصوص المقدار الذي إذا وصل إليه الطالب توجه عليه الاجتهاد بما أراه الله، الأولى: أن يتنبه عقله إلى النظر فيما حفظ

والبحث عن أسبابه، والثانية: أن ينتهي بالنظر إلى تحقيق معنى ما حصل على حسب ما أداه إليه البرهان الشرعي بحيث يحصل له اليقين ولا يعارضه الشك، والثالثة: أن يخوض فيما خاض فيه الطرفان ويتحقق بالمعاني الشرعية منزلة على الخصوصيات الفرعية.

وقد درج الأصوليون على تقسيم المجتهدين إلى مراتب متعددة، جعلها الإمام النووي خمسة أصناف -في حق المجتهد والمفتي- وقسم الخمسة إلى قسمين "مستقل وغيره". القسم الأول في "المستقل" أي المجتهد المطلق المستقل: لأنه يستقل بالأدلة من غير تقليد وتقيد بمذهب، والثاني في "المفتي المنتسب" وهو أربعة أحوال: أحدهما: ألا يكون مقلداً لإمامه لا في المذهب ولا في دليله، لاتصافه بصفة المستقل، والحالة الثانية: "أن يكون مجتهداً مقيداً في مذهب إمامه مستقلاً بتقرير أصوله بالدليل، والحالة الثالثة: "مجتهد الترجيح"، لا يبلغ رتبة أصحاب الوجوه لكنه فقيه النفس حافظ مذهب إمامه عارف بأدلته قائم بتقريرها يصور ويحرر ويقرر ويمهد ويرجِّح، لكنه قصر عن أولئك لقصوره عنهم في حفظ المذهب، والحالة الرابعة: "مجتهد الفتيا"، يقوم بحفظ المذهب ونقله وفهمه في الواضحات والمشكلات، ولكن عنده ضعف في تقرير أدلته وتحرير أقيسته، فهذا يعتمد نقله وفتواه فيما يحكيه عن مسطورات مذهبه.."

وادعى السيوطي الاجتهاد المطلق في مجالات ثلاث، حيث يقول: "وأما الاجتهاد فقد بلغت ولله الحمد والمنة رتبة الاجتهاد المطلق في الأحكام الشرعية، وفي الحديث النبوي، وفي العربية..".

وقال الرازي في المحصول: "المعتبر في الإجماع في كل فن من كان من أهل الاجتهاد في ذلك وإن لم يكونوا من أهل الاجتهاد في غيره، فالعبرة في مسائل الكلام بالمجتهد في الكلام، وفي مسائل الفقه بالمتمكن من الاجتهاد في مسائل الفقه، فلا

عبرة بالمتكلم في الفقه ولا بالفقيه بالكلام، بل من تمكن من الاجتهاد في الفرائض دون المناسك يعتبر وفاقه وخلافه في الفرائض دون المناسك".

وفي الفكر المعاصر، لا نكاد نجد كبير فرق في طرح هذه الشرائط إلا من حيث الاختصار أو التفصيل فيها. ونادراً ما نقف على مراجعة أو اعتبار لعنصر من العناصر التي يفرضها واقع الحياة المعاصرة..

ومن أكثر الأعمال استيعاباً لما تقدم، مع مراعاة شروط التخفيف والتيسير، ما ذهب إليه القرضاوي حيث جعل الشروط ثمانية هي العلم بالقرآن، والسنة، والعربية، ومواضع الإجماع، وأصول الفقه، ومقاصد الشريعة، ومعرفة الناس والحياة، وهذا الشرط أهمله الأصوليون كثيراً على أهميته في تنزيل الأحكام الشرعية، والعدالة والتقوى لقبول الاجتهاد والفتوى. هذه الشروط المتفق عليها، وأغلب نقوله فيها عن الإمام الغزالي. أما المختلف فيها نذكر منها: العلم بأصول الدين (علم الكلام والاعتقاد)، ومعرفة المنطق، ومعرفة الفروع الفقهية.

وذهب علال الفاسي إلى أن المجتهد يعتمد في استنباط الأحكام على أمرين: المعرفة بالأدلة السمعية التي تؤول إلى الكتاب والسنة والإجماع وما اختلف فيه العلماء من الأصول الأخرى، والثانية: التأكد من دلالة اللفظ في اللغة العربية وفي استعمال البلغاء.. إما بالمنطوق أو بالمفهوم أو بالمعقول، وهو القياس وأنواع الاستدلال... والثالثة: القدرة على الموازنة بين الأدلة واختيار أرجحها وأقواها على من دونه..

على خلاف النموذجين المتقدمين نجد نموذجاً ثالثاً تذهب صاحبته إلى تصنيف الشروط إلى صنفين: غير مكتسبة، وهي: الإسلام والبلوغ والعقل، مكتسبة وهي نوعان: أساسية: معرفة الكتاب والسنة واللغة والإجماع.. وتكميلية: جعلتها ثلاثة عشر شرطاً جمعت فيها بين معرفة مقاصد الشريعة والقواعد الكلية.. وبين معرفة مواضع الخلاف والمنطق والثقة بالنفس!!. وبغض النظر عن «شروط التكليف»

المتضمنة بداهة في هذا العمل، فإن التمييز الثاني بين أساسية وتكميلية واعتبار ما اعتبره الشاطبي خلاصة أو ثمرة المعرفة بالكتاب والسنة، وهي مقاصدهما وكلياتهما، لتكون ضابطاً وموجهاً للعمل الاجتهادي بكامله، أمراً تكميلياً وليس أساسياً. بل وإلى جانب ما اعتبره العلماء من المختلف فيه وكثير منهم كان يهمل ذكره، هو خلط لا مبرر له ولا يستقيم.

وأختم هذا المبحث بِعَلَمٍ يستحضر واقع الأمة ويستحضر دور تلك الشروط التكويني والتربوي. حيث يعرف الحجوي الثعالبي في كتابه الفكر السامي، المجتهد بأنه «البالغ الذكي، ذو الملكة التي بها يدرك العلوم، العارف بالدليل العقلي الذي هو البراءة الأصلية وبالتكليف به في الحجية، ذو الدرجة الوسطى لغة وعربية وأصولاً وبلاغة، ومتعلق الأحكام من كتاب وسنة أي المتوسط من هذه العلوم»، ويقول: "ويظهر لي أن ندرة المجتهدين أو عدمهم هو من الفتور الذي أصاب عموم الأمة في العلوم وغيرها، فإذا استيقظت من سباتها وانجلى عنها كابوس الخمول وتقدمت في مظاهر حياتها إلى أجلها المعلوم، وظهر فيها فطاحل علماء الدنيا من طبيعيات ورياضيات وفلسفة، وظهر المخترعون والمكتشفون والمبتكرون كالأمم الأوربية والأمريكية الحية، عند ذلك يتنافس علماء الدين مع علماء الدنيا فيظهر المجتهدون. (...) والاستبداد ماحٍ أو مضاد للاجتهاد. وحرية الفكر إذن هي من دواعي الاجتهاد.."

ثالثاً: الصواب والخطأ في الفكر الاجتهادي

إن الخطأ والصواب في الفكر الاجتهادي أمر وثيق الصلة بشروط المجتهد. فإذا كان دور هذه الشروط تأهيل الطالب لرتبة الاجتهاد، فإن هذه الأهلية متى حصلت وعلا تمكن المجتهد فيها، تكون مدعاة ومظنة للصواب في الحكم وتجنب الخطأ فيه، فينال أجرين في حال إصابته وأجراً في حال خطئه، وإن النظر العقلي

المجرد ليقضي بالعفو عن المجتهد المخطئ بلا أجر ولا وزر... لكن تخصيص الشرع المصيب بأجرين واحد لاجتهاده وآخر لإصابته، وتخصيص المخطئ المعفو عن خطئه بأجر لاجتهاده، ليدل دلالة بليغة على أن الاجتهاد من واجبات الدين وفرائضه.

وقد حرم العلماء تحريماً أن يتصدى له من ليس بأهله، واعتبروه مخطئاً آثماً ولو أصاب؛ لأن إصابته اتفاقية وليست صادرة عن أصل شرعي، فالاجتهاد في الأمة دفع لا ينقطع، وحركة التصحيح تكون بالاجتهاد نفسه لا بغيره، وما ركبت الأمة البدع والضلالات وأصابها الوهن والتخلف والجمود، إلا لما تخلَّف فيها هذا الأصل الأصيل وتعطل عن العمل في كثير من المجالات. فالأخطاء والآراء الشاذة، لا يمكنها أن تستمر في الأمة قطعاً، إذا كانت حركة الاجتهاد نشيطة، إذ سرعان ما تصوب وتنقد من طرف المجتهدين.

وقد ناقش الأصوليون بإسهاب مسألة صواب وخطإ المجتهد، وخلاصة آرائهم تنتهي إلى تصويب المجتهدين المؤهلين للاجتهاد على اختلاف اجتهاداتهم. فمن انطلق من الأصوليين من منطلق أن الحق واحد، انتهى إلى تصويب جميع المختلفين ظاهراً مادام هذا الحق غير متعين. ومن انطلق من أن الحق متعدِّد في المسائل المجتهد فيها، صوَّب أيضاً المختلفين.

ولفظ الخطأ كما يقول ابن تيمية قد يُراد به الإثم، وقد يُراد به عدم العلم. فإن أُريد الأول، فكل مجتهد اتقى الله ما استطاع فهو مصيب، فهو مطيع لله ليس بآثم ولا مذموم. وإن أريد الثاني فقد يخص بعض المجتهدين بعلم خفي على غيره، ويكون ذلك علماً بحقيقة الأمر لو اطلع عليه الآخر لوجب عليه اتباعه، لكن سقط عليه اتباعه لعجزه عنه، وله أجر على اجتهاده، ولكن الواصل إلى الصواب له أجران كما قال النبي ﷺ في الحديث المتفق على صحته..

وقد ميز كثير من العلماء في الصواب والخطأ بين مستوىٰ "العقليات" التي يكون الخطأ فيها مانعاً من معرفة الله ورسوله، فهذه الحق فيها واحد، فمن أصابه أصاب الحق ومن أخطأه فقيل يكفر، وما دون هذا اختلفوا فيه. وبين مستوىٰ "الشرعيات". فما كان منها قطعياً معلوماً من الدين بالضرورة، الموافق له مصيب والمخطئ غير معذور، وكفَّره جماعة.. وإن كان فيها دليل قاطع وليس من الضروريات الشرعية، فقيل: إن قصر فهو مخطئ آثم، وإن لم يقصر فهو مخطئ غير آثم ..

الباب الثاني

التجديد ، التقليد، الاتباع: دراسة في المصطلح والمفهوم وأشكال العلاقة بالاجتهاد

الفصل الأول: في مفهوم وأسس التجديد، وأوجه التداخل والتكامل مع الاجتهاد

الفصل الثاني: في مفهوم التقليد والاتباع، وأوجه التقابل والتكامل مع الاجتهاد

الفصل الأول:

في مفهوم وأسس التجديد وأوجه التداخل والتكامل مع الاجتهاد

أولاً: التجديد في اللغة والشرع والاصطلاح

مادة (جدد) لها معان متعددة، منها: جدَّ بمعنى صار جديداً، وبمعنى اجتهد. وأصل الجَدِّ القطع، تقول: "ناقة جدود، التي انقطع لبنها"، وجدَّ الشيء يجِدُّ بالكسر، جِدَّة: صار جديداً، وهو نقيض الخلِق. والجِدَّة مصدر الجديد، وأجدَّه وجدَّدَه واستجده أي صيَّره جديداً". و"الجِدَّة نقيض البِلى"، والجديدان، الليل والنهار، لأنهما لا يبليان. ومن تلك المعاني: الاجتهاد في الأمور، وإذا رجعنا إلى الاستعمال القرآني للأصل (جدد)، نجده لم يستعمل بمعناه الأصلي الدال على "القطع"، وقد ورد ست مرات بلفظ "جديد" في الآيات التالية: ﴿أَءِنَّا لَفِى خَلْقٍ جَدِيدٍۭ﴾ [الرعد: ٥]. وقوله: ﴿وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [إبراهيم: ١٩] وقوله: ﴿إِنَّكُمْ لَفِى خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [سبأ: ٧]. وقوله: ﴿بَلْ هُمْ فِى لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [ق: ١٥]. والخلق الجديد، الحديث العهد بالوجود. أي في خلق غير الخلق الأول الذي أبلاه الزمان. فجديد فعيل من جَدَّ بمعنى قطع. أي مقطوع، وجاءت مرتين بلفظ "جديداً"، في ﴿وَقَالُوٓاْ أَءِذَا كُنَّا عِظَٰمًا وَرُفَٰتًا أَءِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا﴾ [الإسراء: ٤٩، ٩٨].

في حين تنحو السنة إلى ضبط هذه المعاني (الاجتهاد والتجديد) ضبطاً توجيهياً إرشادياً، لا تقنينياً حصرياً يلغي كل المعاني والدلالات الأخرى. وتستعمل في مادة (جدد) كثيراً من مشتقاتها الدالة على: القطع والصرم، الغنى، العظمة، الاجتهاد، عدم الهزل، الطريق الظاهر، الجديد في مقابل الخلِق أو نقيض البِلى... الخ. وتدل

على هذا المعنى أحاديث "تجديد الإيمان" كما في الحديث: "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها". أي يبين السنة من البدعة ويكثر العلم وينصر أهله ويكسر أهل البدعة ويذلهم، وإحياء ما اندرس من العمل من الكتاب والسنة والأمر بمقتضاهما.

ومن العلماء من رأى التجديد حركة فرد أو أفراد، ومنهم من رأى فيه حركة مجتمع بكامل مكوناته.. وهذا من أرجح وأصوب ما قيل في تفسير "مَنْ". والمجدد هو المجتهد. إذ لا يمكن أن يطلع بمهمة التجديد في الدين إلا مجتهد مؤهل للاجتهاد. ولا ينحصر الاجتهاد في اصطلاح خاص، فمن العلماء من يجعل التجديد أعم من الاجتهاد وأشمل، وليس صحيحاً دائماً أن كل مجدد مجتهد، وليس كل مجتهد مجدداً.

وقد يكون المجتهد واحداً، وقد يكون اثنين وجماعة، وهي لا تخص أهل الفقه فقط، حيث قالوا: على رأس الثلاثمائة ابن سريج في الفقه، والأشعري في الأصول، والنسائي في الحديث، وعلى الستمائة: الفخر الرازي في الكلام، وهكذا...، فهي لا تختص بالفقهاء دون غيرهم. أما تخصيص الرأس كما يقول المناوي فإنما هو لكونه مظنة انخرام علمائه غالباً وظهور البدع ونجوم الدجالين.

وتجديد الدين كما يرى الترابي أمر ينبغي أن تقوم به حركة وجماعة واسعة لا سيما في عصرنا حيث الحياة قد تشعبت، وأصبح تجديد الفكر أوسع وأكثر تركيباً وتعقيداً من أن يقوم به رجل واحد مهما كان دوره في دفع التجديد.

ويقول المودودي: "لا يكفي لتجديد الدين في زمن من الأزمان إحياء العلوم الدينية وبعث الولوع باتباع الشريعة فحسب، بل يلزم لذلك إنشاء حركة شاملة تشمل بتأثيرها جميع العلوم والفنون والأفكار والصناعات ونواحي الحياة الإنسانية جمعاء". فمن المعلوم أنه لا يقوم في وجه التيار إلا التيار، ولا بد لإزالة فساد شامل للحياة كلها من برنامج جامع يقوم بعمل الإصلاح من الجذر إلى الفروع بغاية

من الاتزان والتناسب. ويرى القرضاوي أنه يقتضي توسيع تعريف التجديد حتى يتوافق مع ما جاءت به الأحاديث التي ترى أن نصرة الدين منوط بطائفة تقوم على الحق لا بفرد واحد، كما في الحديث الصحيح المعروف "لا تزال طائفة من أمتي قائمين على أمر الله لا يضرهم من خالفهم حتى يأتي أمر الله وهم على ذلك"، وهو الموافق لما في كتاب الله تعالى حيث يقول: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤].

فالتجديد لشيء ما هو إلا محاولة العودة به إلى ما كان عليه يوم نشأ، بحيث يبدو مع قدمه كأنه جديد، حتى يعود أقرب ما يكون إلى صورته الأولى. وليس معناه تغيير طبيعة القديم أو الاستعاضة عنه بشيء آخر مستحدث مبتكر، إنما هو بناء على الأساس القديم، وعود بالدين إلى مغزاه الأصل، وهو تنقية الإسلام من كل جزء من أجزاء الجاهلية، ثم العمل على إحيائه خالصاً محضاً على قدر الإمكان.

وينصبُّ التجديد على دين الأمة [تدينها]، وليس على دين الله تعالى، فما كان من قبيل العبادات أو الأحكام التي نص عليها الكتاب أو السنة أو أجمعت عليها الأمة، فالتجديد فيها يكون بالرجوع بالأمة إلى ذلك النص، أما ما لم يرد به نص، ولم يتقرر له حكم فيما سلف مما يحدث ويجدّ بحكم التطور وتقلب الزمن، فإن على الفقهاء أن يجدوا له حكماً بواسطة قياسه على ما تبث، وإلحاقه بما عُرف. ويضاف إليه أن ما لم يرد به نص ولم يتقرر له حكم فيما سلف فيما يجدّ وليس له نظير يقاس عليه أو يلحق به، فإنه يجتهد فيه ليأخذ حكمه وفق القواعد والضوابط المقررة.

فالتجديد الفكري في الإسلام ليس نسخاً أو تأسيساً لفكر جديد، أو مجرد إحياء لفكر قديم، بل هو عملية تفاعل حيوي داخل فكر قائم لإعادة اكتشافه وتطويره وفقاً للفهم الزمني الذي يعي حاجات العصر، أي أنه لا ينطلق من فراغ، بل له قواعده ومنهجيته ومرجعيته وثوابته. فالتجديد خطاب نهضويٌّ يستهدف البنية الفكرية لتلبي جميع حاجات الإنسان المعاصر، وتتكون مرجعيته من: القرآن

الكريم والسنة المطهرة، وأدوات فهم الأصول وآلياته، كالعقل والإجماع وغيرها.. والتراث الفكري والفقهي.

ومن أبرز الخصائص التي تميز الفكر الإسلامي: المرجعية، والوحدة، والشمولية، والأصالة، والتوازن، والواقعية: المتضمن للمعاصرة وهموم ومشكلات الواقع الحاضر.

ثانياً: معالم في الأسس المرجعية والمنهجية للتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر (قراءة في نماذج)

يرى البعض كما يقول أمين الخولي أن مفهوم التجديد يكمن في الرجوع إلى النبع الصافي الذي انقطع صبه ومجراه في الحياة، واستغنى الناس عنه بما ركد وأسن، لكثرة ما تكدس فيه من أعشاب وطحالب.

الفكر المعاصر يسعف ببعض الإجابات التي يمكن من خلالها تبين معالم لأسس مرجعية ومنهجية لهذا التجديد. ويحدد القرضاوي "مفتاح" التجديد للدين في "الوعي والفهم"، يقول: "ولا أعني بالفقه المعنى الاصطلاحي المعروف وهو ما يتعلق بمعرفة الأحكام الفرعية، ولكن أعني بالفقه مفهومه القرآني والنبوي.. المذكور في قوله تعالى: ﴿قَدْ فَصَّلْنَا ٱلْآيَٰتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ﴾ [الأنعام: ٩٨] وفي قوله ﷺ: "من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين". والفقه كما يدل عليه القرآن والسنة فقهان: فقه في الكون، وفقه في الدين. فالأول يعني الفهم عن الله فيما خلق، يراد به الفقه لآيات الله في الآفاق والأنفس والسنن التي لا تتبدل في الكون والإنسان. والثاني يعني الفهم عن الله فيما شرع... وهنا لا بد من نظر اجتهادي مستأنف لفهم الدين فهما يراد به معالجة الواقع، وهو كما يقول عبدالمجيد النجار نظر يلتزم ضرورة فحص التراث واستيعاب ما ورد من أفهام ثرية، ولكنه التزام استفادة واهتداء، وليس

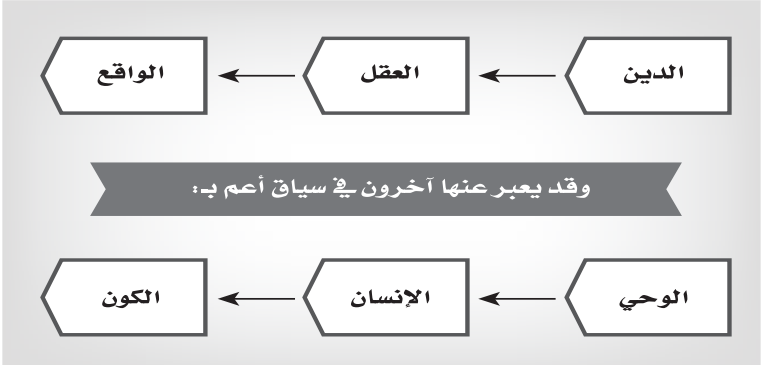
التزام اتباع وتقليد لأفهام السابقين على سبيل الحتم المفروض، فإن ذلك لا يبرره شرع ولا ينصلح به واقع.

ويتم هذا التجديد الديني المنشود كما يرى الترابي في مستويات ثلاثة: أن نرده إلى الأصول الأولى من القرآن والسنة، مستنيرين بتقاليدنا وبتراثنا وتجارب سلفنا الصالح، وأن نجدد الصلة بالعلوم: العقلي.. والاقتصادي.. والعلم بطبائع البشر وطبائع الأشياء. وأن نربط بين الفكر الإسلامي والواقع، وأن نحقق الإسلام في واقع الحياة حتى يمكن أن يمتزج الواقع بالدين امتزاجاً حياً.

ويمكن تحديد معالم هذه الأسس في: كون التجديد ينطلق أساساً من الكتاب والسنة. وأنه يستعين ويسترشد في ذلك بتجربة الصدر الأول وخاصة جيل الصحابة في الفهم والتنزيل، والتجربة التاريخية عموماً، وقد تختلف تفريعات المفكرين والعلماء قليلاً أو كثيراً في ضبط أشكال التعامل الجزئي في منهج الفهم، وهذا لا يضر ما دام المنبع والمصب واحداً.

ويحدد عبدالله بن عبدالمحسن التركي في كتابه منهج تجديد الفكر «قواعد المنهج» ويذكر من قواعد ذلك المنهج التجديدي، وهي: قاعدة فهم الدين، وفهم الواقع، وأن معظم النصوص ظني الدلالة، وقاعدة فضل الله وكرمه. وكون «فقه الفهم» في التجديد شاملاً ومستوعباً، بالإضافة إلى الفهم الشرعي، لدور المعرفة العقلية في الفهم والاستنباط، واستخلاص السنن والعبر الكونية.. والإفادة من العلوم المختلفة المساعدة على ذلك.. وكونه يركز في المرتبة الثالثة على دور المعرفة الواقعية الظرفية المساعدة على الفهم والمحددة لأشكال التنزيل وتحقيق التدين بناء على العنصرين السابقين.

ومهما تتبعنا النماذج الكثيرة في فكرنا المعاصر، لا نكاد نجدها تخرج عن هذه الإطارات الثلاثة في التجديد الديني والفكري للأمة. ويمكن اختصار معالم هذا المنهج في كلمات ثلاث يصب بعضها في بعضها الآخر، هي:



فالبناء الاجتماعي لا يقوى على البقاء بمقومات الفن والعلم والعقل فحسب، لأن الروح هو الذي يتيح للإنسانية أن تنهض وتتقدم، فحيثما فقد الروح سقطت الحضارة وانحطت، لأن من يفقد القدرة على الصعود لا يملك إلا أن يهوي بتأثير جاذبية الأرض. وكما يقول مالك بن نبي في وجهة العالم الإسلامي: "إذا وهنت الدفعة القرآنية توقف العالم الإسلامي، كما يتوقف المحرك عندما يستنزف آخر قطرة من الوقود. وما كان لأي معوض زمني أن يقوم خلال التاريخ مقام المنبع الوحيد للطاقة الإنسانية، ألا وهو: الإيمان". ويحدد مالك بن نبي الشروط الواقعية للنهضة والحضارة: الإنسان والتراب والزمن، إذ في هذه العوامل ينحصر رأس مال الأمة الاجتماعي الذي يمدها في خطواتها الأولى في التاريخ، ويجعل "توجيه" الفكرة الدينية لهذه العوامل أمراً ضرورياً ولازماً لنهضتها وحسن استثمارها.

فالاجتهاد بحسب الجابري هو دوماً اجتهاد في الواقع والنوازل المستجدة، ولم يكن ما كان يستجد من أمور في أي مجال من مجالات الحياة يدخل في أي تعارض مع نمط الحياة السائد. ومن أولويات التجديد الراهنة والمطروحة بقوة -كما يحددها منير شفيق: المسائل المتعلقة بتحرر الأمة من السيطرة الأجنبية واستعادة حريتها واستقلالها وعزتها.. وقضية فلسطين في المركز من بين التحديات الكبرى.. ومشكلة

وحدة الأمة وتمزقها، ومشكلات الأمة المتعلقة بالتنمية، ومسائل العدالة الاجتماعية وكرامة الإنسان والشورى وعلاقة الحاكم بالشعب، ومشكلات العصر الكبرى.. تلوث البيئة، التسلح النووي، الديون، والظلم بحق الشعوب المستضعفة... انهيار العائلة.. الخ.

فتحديد معالم منهج عامة وموحدة للاجتهاد والتجديد ليست من قبيل المستحيل، ولا تستدعي دائماً أشكالاً من الخلاف السلبي، بل تعمل على رفعه والتقريب بين وجهات النظر فيه.

ثالثاً: التجديد، وتعدد المرجعيات في الفهم والاستعمال

تتباين آراء الباحثين في التمييز بين التجديد وبين مصطلحات أخرى قريبة منه، تحمل بعضاً من معانيه في جانب أو جوانب متعددة. وذلك بسبب ما حملته تلك المصطلحات في الاستعمال المعاصر من معان ودلالات، تجافي الحقائق الدينية والتاريخية للأمة. والواجب هو تحرير هذه المصطلحات ومفاهيمها من تلك المعاني والظلال السلبية بإبراز أصولها اللغوية والشرعية والاصطلاحية التاريخية، وليس إهمالها وتركها تسحب من مجالها الأصلي إلى مجالات أخرى لتصبح في وقت من الأوقات غريبة حتى عن مجالها.

وقد ساهمت كثير من الكتابات في فكرنا المعاصر في عملية العزل هذه في مجال الفكر والحياة، ونشبت معارك بين اتجاهات نقلية وأخرى عقلية، ولهذا فالنظر إلى التجديد ينبغي ألا يتحدد من خلال نظرة أحادية تجعله نقيضاً أو نفياً لما يقابله، بقدر ما ينبغي أن يكون مستوعباً لها، ومعبراً عنها كلياً أو جزئياً.

وهذه نماذج من النصوص الداعية إلى أشكال من التمايز أو التداخل بين التجديد وغيره من المصطلحات، وهي تصب عموماً فيما ألمحنا إليه. فالتجديد

نسق وآلية في التطور والتقدم، تطور ليس إعادة قديم كان، وإنما هو اهتداء إلى جديد كان بعد أن لم يكن، سواء أكان الاهتداء إلى هذا الجديد بطريق الأخذ من قديم كان موجوداً، أم بطريق الاجتهاد في استخراج هذا الجديد بعد أن لم يكن. ومفهوم الإبداعية كما يرى برهان غليون هو المقابل لمفهوم التكيُّف الذي لم يكن يعني في الواقع إلا تزويد المنظومات المحتاجة إلى تجديد بوسائل صبغ المعاني القديمة بالصبغة الجديدة..

والحاصل أن التجديد الديني انحسر في وجهين اثنين من داخل الشريعة.. أدناهما إحياء، وأقصاهما تطوير للدين.. والتجديد الأكمل ما اشتمل الوجهين جميعاً: أما إحياء الدين فهو كسب تاريخي ينهض بأمر الدين بعد فترة، وأما التطوير.. فهو كسب تاريخي أعظم مما يبلغه مجرد إحياء الدين بالبعث والإيقاظ والإثارة.

ويكفي أن نقدم نموذجاً واحداً لاتجاهات عدة تمثل هذا المنحى في التوظيف والاستعمال تحت غطاء "الإصلاح والتجديد في الدين"، يذهب صاحبه هشام جعيط إلى أنه ينبغي على البلدان المتخلفة اللحاق في ميدان التشريع بالبلدان المتطورة، وأن يتوقف العمل بالتشريع غير الملائم القاسي المعروف بإقامة الحدود والذي تخلى عنه الأمويون منذ ثلاثة عشر قرناً خلت، ينبغي أن يركز الجهد على ميدان قانون الأحوال الشخصية الشاسع والذي ما زال خاضعاً لصيغة عتيقة وتنصيعات قرآنية. فالناس في شأن التجديد أقسام ثلاثة: أدعياؤه أو "الغلاة في التجديد، وأعداؤه" الذين يريدون أن يبقى كل قديم على قدمه، حكمتهم المأثورة: ما ترك الأول للآخر شيئاً.. وليس في الإمكان أبدع مما كان. وبين هذين الصنفين يبرز صنف وسط، يرفض جمود الأولين وجمود الآخرين، يلتمس الحكمة من أي وعاء خرجت، ويقبل التجديد ويدعو إليه، وينادي به على أن يكون تجديداً في ظل الأصالة الإسلامية، يفرق بين ما يجوز اقتباسه وما لا يجوز، ويميز بين ما يلائم وما لا يلائم، شعارهم الجمع بين القديم النافع والجديد الصالح.

ومن المفكرين المعاصرين الذين أُوذوا كثيراً بسبب أعمالهم التجديدية، الشيخ محمد الغزالي، وحسن الترابي.. وغيرهما، وعموم تلك الاعتراضات على الشيخ الغزالي لا تخرج عن مسلكين اثنين: مسلك تشكيكي في العمل جملة برده إلى اتجاه عقلي «مشكوك» في أقواله وأعماله، ومسلك انتقائي تتبعي للألفاظ والعبارات الواردة عفواً أو قصداً، مع إغفال المعاني والدلالات والخلاصات الكبيرة التي يقصدها، والتركيز على هوامش وجزئيات هي تالية عنده في ترتيب أولويات النهوض. ومعالم منهجه رحمه الله لا تخرج عن سلف ولا عن خلف، فمرجعه الأول للأخذ والاستمداد هو القرآن الكريم، ثم سنة رسول الله ﷺ ومنهجه فيها واضح، فإذا استجمع الخبر المروي شروط الصحة المقررة بين العلماء فلا معنى لرفضه، وإذا وقع خلاف محترم في توفر هذه الشروط أصبح في الأمر سعة، وأمكن وجود وجهات نظر شتى.

رابعاً: مصطلحات من نفس العائلة

تقدمت الإشارة إلى مجموعة من المصطلحات، وإلى أنها تشترك مع التجديد في كثير من معانيه، إن لم تكن تؤدي في مجموعها، معناه الكلي والشامل. وثمَّة عناصر مشتركة تجمع بين هذه المصطلحات.. فكونها متعلقة: بالفرد والجماعة، بالذات وبالآخر، بالأشياء وبالأفكار، بالدنيا وبالآخرة..، وكونها محتوية لصفات: الحركة والتجدد، والبناء والعطاء، والانتقال من وضع إلى وضع.. وبعضها ينوب عن بعض.

١- التغيير:

تغير الشيء عن حاله تحول، وغيره بدّله وحوله، كأنه جعله غير ما كان. وفي التنزيل العزيز ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ لَمۡ يَكُ مُغَيِّرٗا نِّعۡمَةً أَنۡعَمَهَا عَلَىٰ قَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡ﴾ [الأنفال:٥٣] والتغيير على وجهين: تغيير صورة الشيء دون ذاته. والثاني تبديله بغيره، و"ما" تشمل ما يمكن أن يلاحظ ويرى من أوصاف المجتمع من

الغنىٰ والفقر، والعزة والذلة، والصحة والسقم.. وفي الحديث عند مسلم عن أبي سعيد الخدري: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (من رأىٰ منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان).

إن نظام "حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ": "يفيد أنه يمكن أن توضع في النفس الأفكار ابتداء، كما يمكن أن يرفع ما فيها من مفاهيم ويوضع فيها أخرىٰ. وهذا أهم في عملية التغيير من إنشاء الأمر ابتداء. ومع ذلك أسند الله للبشر هذه القدرة في إزالة المفاهيم واستبدال غيرها بها".

وفي محاولة لتلمس "قواعد التزكية الأساسية" لتغيير ما بالنفس، يحدد العلواني أربع قواعد أساسية هي: قاعدة التوحيد، واستعلاء الإنسان بخالقه علىٰ ما سواه، وقاعدة الإيمان بوحدة البشر في الأصل والمنشأ والمصير والمآل والمهمة العمرانية، والحقيقة الإنسانية. ووحدة الحق وثباته، وتفرد الباري جل شأنه بالإحاطة التامة بامتلاك الحق والحقيقة. أما الإنسان فعليه أن يطلب الحق ويسعىٰ إليه، ويتوسل بكل ما من الله عليه به من وسائل.. والإيمان بالخلافة، خلافة الإنسان في الكون، وتسخير الكون له.

ويختزل عبدالمجيد النجار "عملية التغيير" في محورين رئيسيين: "محور يعتمد رفض الواقع.. ومحور يعتمد تنزيل البديل منزلته، برسم صورة واضحة لذلك البديل.. وبيان السبل التي تيسر تنزيله، والمسالك التي يصير بها واقعاً يحل محل الفساد.."

٢- الإصلاح:

الصلاح ضد الفساد، وقد أصلح الشيء بعد فساده، أقامه. وتصالح القوم بينهم، وقد جعل الله المصلح مقابلاً للمفسد، فرداً كان أو جماعة. كما في قوله: ﴿وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ ٱلۡمُفۡسِدَ مِنَ ٱلۡمُصۡلِحِۚ﴾ [البقرة: ٢٢٠]، وأحياناً يكون الإصلاح قريناً للتقوىٰ، والبر،

والعفو، والإيمان.. وكلها منطلقات ضرورية للعمل الإصلاحي، تشكل بالنسبة له الدعامة النفسية والروحية والأخلاقية.. ﴿فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِ﴾ [الشورى: ٤٠]. ﴿أَن تَبَرُّوا۟ وَتَتَّقُوا۟ وَتُصْلِحُوا۟ بَيْنَ ٱلنَّاسِ﴾ [البقرة: ٢٢٤]. وقد غلب على جل الآيات قرن العمل الصالح بالإيمان، ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾. فلا إيمان بدون عمل صالح، ولا عمل صالح بلا إيمان، ومنها ما ورد بصيغة الأمر: ﴿فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ﴾ [الحجرات: ١٠] ومنها بصيغة الندب والترغيب، ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ﴾ [هود: ١١٧].

٣- الإحياء:

الحياة والحيوان، ضد الموت والموتان. والحياة والموت كما يطالان الإنسان والحيوان، والنبات والأرض.. يطالان أيضاً الأفكار والمبادئ والعقائد والنظريات.. ففي قوله تعالى: ﴿وَمَا يَسْتَوِى ٱلْأَحْيَآءُ وَلَا ٱلْأَمْوَٰتُ﴾ [فاطر: ٢٢]، فسره ثعلب قال: الحي هو المسلم والميت هو الكافر. قال الزجاج: الأحياء المؤمنون، والأموات الكافرون. وقوله تعالى: ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا يَمْشِى بِهِۦ فِى ٱلنَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُۥ فِى ٱلظُّلُمَٰتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا﴾ [الأنعام: ١٢٢]. فجعل المهتدي حياً، وفي الحديث عن عائشة: "كان النبي ﷺ إذا دخل العشر، شد مئزره وأحيى ليله، وأيقظ أهله"، قال الحافظ: "أحيى ليله، أي سهره فأحياه بالطاعة، وأحيى نفسه بسهره فيه". وعن أبي أمامة: قال رسول الله ﷺ: "ستكون فتن، يصبح الرجل فيها مؤمناً ويمسي كافراً، إلا من أحياه الله بالعلم".

هذه الصورة بتفاصيلها، تصدق على العمل الإحيائي لما اندرس من السنن، وتعطل من الشرائع، واندثر من العلم النافع في الأمة، بسبب ما طرأ عليها من الجمود والتقليد والضعف.. وتسمية ذلك تجديداً، أو تغييراً، أو إصلاحاً، أو إحياء، أو بعثاً.. كله واحد، ويخدم الغرض نفسه.

٤- البعث:

له أصل واحد، هو الإثارة.. يقال: بعثت الناقة إذا أثرتها. والبعث على وجهين: أحدهما الإرسال: كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِم مُّوسَىٰ﴾ [الأعراف: ١٠٣] والثاني الإحياء للموتى، ومنه قوله تعالى: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَاكُم مِّنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ﴾ [البقرة: ٥٦] فالإرسال، والإحياء، والنشر، والإثارة، والحمل على الفعل، والمضي لقضاء الحاجة.. كلها صور من البعث، دالة على فعل وحركة، كقوله تعالى: ﴿فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَاهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَّنَا أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ﴾ [الإسراء: ٥]. وبين "البعث الديني الشرعي" المتضمن للخطاب التكليفي للإنسان، وله حرية الطاعة أو العصيان، كما في قوله تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾ [البقرة: ٢١٣].

٥- النهضة:

لها أصل يدل على حركة في علو.. نهض ينهض نهضاً ونهوضاً، وانتهض أي قام، فالنهضة أو النهوض، حركة وقيام واستجماع للقوة، ولا تشذ في شيء عن المصطلحات والمعاني السابقة. وإن لم يكن لها استعمال في القرآن، فإنها مستعملة في السنة في كتب وأبواب الصلاة وهيآتها، إلا أننا مع مصطلح "نهضة" وبسبب الاستعمال الكثير له منذ منتصف القرن الماضي، حتى غدا علماً على مرحلة فكرية قادها جيل من المفكرين يدعون بـ «رواد النهضة». وإن مصطلح Renaissance -ويعني لغوياً: "ميلاد جديد"- لم يظهر في اللغة الفرنسية إلا مع بداية القرن التاسع عشر. هذا في حين أن «الميلاد الجديد» الذي يشير إليه قد انطلق من إيطاليا ليعم أوربا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، وهو يتمثل في قيام حركة تجديد واسعة وعميقة شملت الفنون والعلوم والآداب، حركة اعتمدت إحياء التراث الإغريقي - روماني، مما جعل منها حركة تجديدية بمعنى الكلمة. ولا يعني مصطلح

"عصر النهضة" كما يقول صلاح قنصوة: كياناً محدداً لمجموعة من الممارسات المعينة التي كان أصحابها يعرفون أنهم ينتمون إلى عصر "النهضة" لأن المصطلح نفسه نشأ بعد هذا العصر الذي سمي كذلك بما يقرب من قرن ونصف على يد (جورجو فازاري) عام ١٥٥٠ ليصف به التغيير الذي طرأ على فن التصوير. وكذلك ما يسمى بعصر "التنوير" استخدمه إيمانويل كانط في مقال شهير له عام ١٧٨٤ بعنوان "ما هو التنوير"، وسرعان ما داع المصطلح وأصبح مصطلحاً تاريخياً.

وعند حسن حنفي فإن عصر النهضة قد استطاع أن يعلن عن نهاية مرحلة المصادر وبداية مرحلة التكوين في الوعي الأوربي. واستطاع إحداث قطيعة بين الماضي والحاضر. ونقد الموروث حتى يمكن التحرر منه كمصدر للعلم وكقيمة في السلوك. وبالمقارنة مع الوضع العربي والإسلامي نجد أن عصر النهضة هذا الذي يمثل حلقة الاتصال الفعلي بين العصر الوسيط والعصور الحديثة.. والمتوجه نحو المستقبل.. بخلاف الإصلاح الديني المتوجه نحو الماضي..، فنحن نعيش مشاكل عصر النهضة الأوربي وربما نمر بمرحلته التاريخية دون أن يعني ذلك أي تواز بين مسار الحضارتين...

ويذهب الجابري إلى أن هذا "يدل على أن وعي النهضة عند العرب يقوم أساساً على الإحساس بالفارق بين واقع "الانحطاط" الذي يعيشونه، وواقع النهضة الذي يقدمه لهم أحد النموذجين، والنتيجة أنهم عندما يفكرون في النهضة لا يفكرون فيها كبديل عن الواقع الذي يعيشونه، بل إنما يفكرون فيها خارج الواقع، أي من خلال نموذج جاهز، ولكنه آخذ في الابتعاد عنهم باستمرار. النموذج العربي الإسلامي الذي يزداد مع الوقت "توغلاً" في الماضي بالشكل الذي يجعل التفكير فيه يفقد أسبابه الموضوعية. والنموذج الأوربي الذي "يتوغل" في المستقبل بالشكل الذي يجعل الأمل في اللحاق به يتضاءل أمام اضطراد التقدم العلمي والتكنولوجي الهائل..".

لكن أنواعاً من المقارنات و "الأقيسة" التي يعقدها الجابري من غير "علة جامعة" أحياناً كثيرة، وفي سياق تقريري ينتظم في خط واحد خيار "الحضارة الإسلامية" أو خيار "الحضارة الغربية" وكأنهما في العقل والوجدان العربي والإسلامي شيء واحد.. وكأن أبناء الحضارة الأولى منبتّون عن تاريخهم وأصولهم ويبحثون انطلاقاً من درجة الصفر عن "تاريخ وأصول" أو بالأحرى عن "مستقبل" هو أمر لا يستقيم وغير مسلَّم ببداهة العقل والتاريخ. فما تزعمه نخبة وتطلع إليه على مستوى الحلم والأمل لا يمكن سحبه ولا تعميمه على قاعدة عريضة أوسع، ترفض تزييف هويتها والانفصال عن تاريخها. ويقابل الجابري أيضاً القول المأثور "لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها" معتبراً "ما" هنا تفيد أموراً منها "سقوط الغرب"، مع الشعار اللبرالي العربي القائل "لن ننهض إلا بما نهضت به أوروبا"، حيث تفيد "ما" هنا كذلك أموراً منها "غياب كل منافس ومعترض..".

ومع برهان غليون، "علينا قبل أن نتحدث عن النهضة وعن مفهوم النهضة أن نقوم بتحديد النصاب المعرفي والإبستمولوجي الذي تتمتع به، وذلك لأنها تستخدم استخدامات مختلفة جداً. فهل عندما نتحدث عن النهضة نصف واقعاً؟ أم أننا نتحدث عن مفهوم إجرائي؟ وفي الحالة الثانية، هل ينطبق هذا المفهوم على فعل حصل أم لا؟"، وهذه أسئلة تتجه فعلاً إلى تحديد وظيفة وواقعية المفهوم في التداول العربي والإسلامي. فالنهضة هي "مجرد وصف لحالة أو لإشكالية، إنها ليست فكراً متجانساً، وليست واقعاً متحققاً فيما بعد، ولا وجود لشيء في العالم العربي كما يقول غليون اسمه عصر النهضة. إلا إذا شئنا أن نسمي ما حصل من قطيعة بالمقارنة مع استمرارية الفكر العربي الإسلامي التقليدي، ومن طرح لمسائل جديدة وإشكالية جديدة صاغها بعض المثقفين.." وفي هذا المعنى يقول غليون: "أنا أعتقد أن إشكالية النهضة انتهت مباشرة عندما بدأت الدول العربية تخضع للاحتلال الأجنبي، أي في بداية القرن العشرين وبالضبط عندما أصبحت مصر تحت السيطرة الكاملة لقوات

الاحتلال الأجنبي (...) وانتقلت القضية من قضية تقدم وتجاوز للهوة الحضارية التي كانت تعبر عنها إشكالية النهضة، إلى قضية دفاع ضد المستعمر. ودخلنا في حقبة تاريخية ثانية، ومنذ زمن قليل بدأنا نستعيد إشكالية النهضة، وصادف ذلك أننا حصلنا على الاستقلال الوطني، وأننا بدأنا نفكر ونعيد التفكير من جديد في مشروع التطور".

ويذهب ساطع الحصري إلى أنه "انطلاقاً من عدم أصالة المثقف العربي المتغرب، فقد انقسمت عملية التنمية في العالم العربي بالمحاكاة والتقليد، الأمر الذي شكَّل عاملاً أساسياً في ضعفها".

ويذهب منير شفيق إلى طرح أسئلة جوهرية تتعلق بـ "مقياس" و"معيار" النهضة أولاً قبل الحديث عن جزئياتها وأشكالها. فإن كان المقصود بعصر النهضة، عصر نهضة العالم كله، فإن المعيار الذي يجب أن يقاس به هو العالم كله. أما إذا كان المقصود نهضة لبلد بعينه فالمعيار يصبح جزئياً، ومن ثم يمكن الطعن به إن جاءت تلك النهضة وبالاً على الشعوب الأخرى". ذلك أن معاني النهضة والنهوض.. ما تزال قائمة، والحاجة إليها ما تزال ماسة.

الفصل الثاني:

في مفهوم التقليد والاتباع، وأوجه التقابل والتكامل مع الاجتهاد

أولاً: التقليد في اللغة والشرع والاصطلاح.

يقول ابن فارس موضحاً أصول مادة (قلد): "القاف واللام والدال أصلان صحيحان، يدل أحدهما على تعليق شيء على شيء وليِّه به. والآخر على حظ ونصيب. وأصل القلد الفتل. والقلادة ما جعل في العنق.. وقلَّده الأمر ألزمه إياه..، ومنه التقليد في الدين، وتقليد الولاة الأعمال.."

وفي القرآن الكريم نجد الآية الوحيدة التي ورد فيها لفظ «القلائد» لا تخرج عن الأصل اللغوي لمادة (قلد). ففي قوله تعالى: ﴿وَلَا ٱلْهَدْىَ وَلَا ٱلْقَلَـٰٓئِدَ ..﴾ [المائدة: ٢]، وفي السنة عن عائشة رضي الله عنها: "أنا فتلت قلائد هدي رسول الله ﷺ بيدي، ثم قلَّدها رسول الله ﷺ بيديه"...

فالسنة كالقرآن لم تحدد مضموناً ولا معنى للتقليد، "التقليد في الدين". وإنما حافظت على معانيه ودلالاته اللغوية. ومن الأحاديث الشائعة، الضعيفة أو الموضوعة، ذات الأثر السيئ في الأمة، مما ينسب إلى النبي ﷺ حديث: "من قلد عالماً لقي الله سالماً". وعند الشاطبي في الاعتصام عن ابن مسعود: "ألا لا يقلدن أحدكم دينه رجلاً، إن آمن آمن وإن كفر كفر، فإنه لا أسوة في الشر". ولهذا فقد اعتبر جمع من العلماء التقليد "بدعة عظيمة" طرأت في الأمة، ولم تكن معروفة عند سلفها الصالح في القرون الخيرة الأولى.

وعلى هذا درجت تعريفات الأصوليين. فالتقليد أصله في اللغة مأخوذ من القلادة التي يقلِّد غيره بها، ومنه تقليد الهدي، فكأنما المقلِّد جعل ذلك الحكم الذي

قلد فيه المجتهد كالقلادة في عنق من قلَّده. وفي الاصطلاح: هو العمل بقول الغير من غير حجة. وأخرج من هذا، العمل بقول الرسول ﷺ، والعمل بالإجماع، ورجوع العامي إلى المفتي ورجوع القاضي إلى شهادة العدول، فإنها قد قامت الحجة في ذلك.

ويوضح الشوكاني هذه البدعة فيقول: "فحاصل التقليد أن المقلِّد لا يسأل عن كتاب الله ولا عن سنة رسوله ﷺ، بل يسأل عن مذهب إمامه فقط. فإذا جاوز ذلك إلى السؤال عن الكتاب والسنة فليس بمقلد" ولهذا عرفوا التقليد "بأنه قبول قول الغير بدون مطالبته بحجة" وذهب ابن حزم قبله إلى أن "التقليد إنما هو اتباع من لم يأمرنا عز وجل باتباعه، ويذهب ابن حزم إلى أن "التقليد كله حرام في جميع الشرائع أولها عن آخرها، من التوحيد والنبوة والقدر والإيمان والوعيد والإمامة والمفاضلة وجميع العبادات والأحكام: وعند السيوطي: التقليد هو أن يقلد غيره ويتبعه من غير دليل ظهر له. وإنه من أفعال الكفر، قال الله تعالى حاكياً عنهم: ﴿ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَـٰرِهِم مُّهْتَدُونَ ﴾ [الزخرف: ٢٢].

ففي "بيان حالة الفقه في القرن الثاني"، ويتضمن عصر الخلفاء الراشدين، يبتدئ ببداية عهدهم وينتهي بنهاية القرن الثاني، ويمثل طور شباب الفقه وقوته. وأما الطور الثالث للفقه، وهو طور الكهولة، فقد "تطور الفقه فيه من بداية المائة الثالثة إلى منتهى الرابعة، إذ وقف في قوته، ومال إلى القهقرى، ولكن لم يسرع إليه الهرم، ولا وصل إلى طور الانحلال، بل حفظ قوته الأصلية زمن قرنين بسبب ما ظهر فيه من الحفاظ والمجتهدين الكبار والتآليف العظام.

وإذا كان التقليد ينسب أكثر ما ينسب إلى الأئمة ومذاهبهم، فإنه لمن العجب أن نجد الأئمة أنفسهم أشد الناس حرصاً على ذم التقليد، ونهياً عنه، وأمراً باتباع الدليل ولزوم الحجة والتعلم والاجتهاد.. وتواتر النقل عنهم في النهي عن التقليد. فعن أبي حنيفة أنه قال: "لا يحل لأحد أن يأخذ قولنا ما لم يعلم من أين أخذناه"،

وعن أبي يوسف صاحبه: "لا يحل لأحد أن يقول مقالتنا حتى يعلم من أين قلنا". وعن مالك بن أنس: "إنما أنا بشر أخطئ وأصيب، فانظروا في رأيي، فكل ما وافق الكتاب فخذوه، وكل ما لم يوافق الكتاب والسنة فاتركوه". وعن الشافعي: "إذا صح الحديث فهو مذهبي" و "إذا رأيتم كلامي يخالف الحديث فاعملوا بالحديث واضربوا بكلامي الحائط" وعن أحمد قال: "من قلة فقه الرجل أن يقلد دينه الرجال".

هذه مقتطفات من النقول عما ورد عن الأئمة الأعلام رضي الله عنهم في نهيهم عن التقليد عامة وعن تقليدهم خاصة. أما إذا أراد أن يحتج لموقفه كمقلد لواحد من هؤلاء الأئمة دون غيره، فإنه على العكس من ذلك، يجعله مجتهداً فوق كل المجتهدين، ويجمع له من الخصال والمزايا ما تفرق في غيره. يقول ابن القيم موضحاً هذا الأمر: "إن من ذكرتم من الأئمة لم يقلدوا تقليدكم، ولا سوغوه البتة، بل غاية ما نقل عنهم من التقليد في مسائل يسيرة لم يظفروا فيها بنص عن الله ورسوله، ولم يجدوا فيها سوى قول من هو أعلم منهم، فالتقليد إنما يباح للمضطر، وأما من عدل عن الكتاب والسنة وأقوال الصحابة وعن معرفة الحق بالدليل مع تمكنه منه إلى التقليد فهو كمن عدل إلى الميتة مع قدرته على المذكى.

وذكر الشاطبي ما لقيه بقي بن مخلد حين دخل الأندلس آتياً من المشرق -وقد لقي الإمام أحمد وتفقه عليه وعلى غيره- من مقلِّدَة الأندلس الذين صمموا على مذهب الإمام مالك وأنكروا ما عداه. فضيقوا عليه "حتى أصاروه مهجور الفناء مهتضم الجانب"، "وهذا تحكيم الرجال على الحق والغلو في محبة المذهب. وعين الإنصاف ترى أن الجميع أئمة فضلاء".

أما المتأخرون فقد شددوا النكير على التقليد، والمقلدين، ولعل من أبرز المنتقدين له ما سمي بـ "الحركة الإصلاحية" أو "السلفية الحديثة" وما تفرع عنها من اتجاهات حركية أو مدارس فكرية.

يقول رشيد رضا أحد أبناء ومؤسسي هذه المدرسة: "وحجة المقلدين على نصر كتب الميتين وترجيحها على كتاب الله وسنة رسوله، أن القادرين على الاهتداء بهما قد انقرضوا فوجب على المسلمين ترك العمل بهما والاعتماد على كتب العلماء المتأخرين الذين استنبطوا من قواعد أئمتهم جميع مسائل الدين، فعلينا أن نأخذ بكل ما قالوا، وأن لا ننظر في الكتاب والسنة إلا للتبرك بهما، فإن رأينا خلافا بين قول الله ورسوله وقول الفقيه لا يحتمل التأويل، فعلينا أن نتهم عقولنا وأفهامنا وننزه فهم الفقيه الميت وعقله ونعمل بقوله مكابرين أنفسنا التي سجل عليها الحرمان من فهم الكتاب المبين والسنة البيضاء التي وصفها صاحبها بأن ليلها كنهارها أي لا يشتبه فيها أحد» وقال: «الله لا يسألنا يوم القيامة عن أقوال الناس وما فهموه، وإنما يسألنا عن كتابه الذي أنزل لإرشادنا وهدايتنا، وعن سنة نبيه الذي بين لنا ما نزل إلينا".

فالتقليد كما يقول فتحي الدريني: بما هو قول مجرد عن الدليل وتحكيم المقاصد، وبالتالي عن الاجتهاد، هو تعطيل للعقل عن وظيفته التي خُلق من أجلها في حين أنه مأمور شرعاً بأدائها من التفكر والتدبر والتفقه، ومسؤولية الإنسان عن أولئك مقررة شرعاً لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡبَصَرَ وَٱلۡفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنۡهُ مَسۡـُٔولٗا﴾ [الإسراء: ٣٦].

ثانياً: الاجتهاد والتقليد، رؤية في التداخل والتقابل، والدور التكويني والتربوي للأمة

ما ينبغي التنبيه عليه أن معظم العلماء والأئمة الذين ورد عنهم النهي عن التقليد وشددوا في إنكاره، إنما فعلوا ذلك بخصوص المجتهد القادر على الاجتهاد، واختلف بعضهم في القادر على التمييز بين الأدلة ولم يبلغ رتبة الاجتهاد. أما العامي "القاصر" عن التمييز والفهم، أو "المشغول" بأحوال المعاش.. فهذا جوزوا له التقليد اضطراراً أو استثناء.

حُمل نهي الشافعي عن تقليده أو تقليد غيره أنه ليس عاماً في الخلق بأسرهم، إنما نهى أن يطبق أهل العصر كلهم على التقليد لأنه فيه تعطيل فرض من فروض الكفايات وهو الاجتهاد، فحث على الاجتهاد ليكون في كل عصر من يقوم بهذا الفرض. ويرى الغزالي وجوب الاجتهاد على المجتهد وتحريم التقليد عليه أنهم "قد اتفقوا على أنه إذا فرغ من الاجتهاد وغلب على ظنه حكم فلا يجوز له أن يقلد مخالفه ويعمل بنظر غيره ويترك نظر نفسه..".

وعند أبي الحسين البصري أن "الوجه الصحيح في المسألة هو أن يقال: إن اجتهاد المجتهد وعمله بحسب اجتهاده متعبد به، لأنه بذلك يكون مطيعاً لله تعالى؛ لأن الله ما نصب الأمارة إلا وقد أراد من المجتهد أن يجتهد فيها، وليس بعض المجتهدين بذلك أولى من بعض، وليس يجوز إثبات بدل لهذا المراد المتعبد به إلا لدلالة عقلية أو سمعية، ولا دليل يدل عليه، فوجب نفيه".

ومن العلماء من جعل الاجتهاد في حق العلماء على ثلاثة أضرب كما يقول الزركشي: فرض عين في حق نفسه وفيما تعين عليه الحكم فيه.. وفرض كفاية إذا قام به البعض دون الآخر..، وندب فيما يجتهد فيه من غير النوازل أو قبل نزول النازلة. ويرى ابن الجوزي أن الفروع لما كثرت حوادثها على العامي عرفانها وقرب لها أمر الخطأ فيها كان أصلح ما يفعله العامي التقليد فيها لمن قد سبر ونظر، إلا أن اجتهاد العامي في اختيار من يقلده... ومثله عند الشاطبي، قال: "أما إذا كان عامياً صرفاً.. يظهر له الإشكال عندما يرى الاختلاف بين الناقلين للشريعة، فلا بد له هاهنا من الرجوع آخراً إلى تقليد بعضهم". والنقول بهذا المعنى كثيرة، وقد ميز العلماء داخل هذا التقليد المتعلق بالعامي بين ضربين من الأحكام، "أحكام عقلية" و"أحكام شرعية"، ومنعوا عنه التقليد في أكثرها، وأباحوه له في بعضها. وميز الشاطبي بين "الاجتهاد الخاص بالعلماء" و"العام لجميع المكلفين".

إن المقلدة قد "استروحوا إلى أن باب الاجتهاد قد انسد وانقطع التفضل من الله به على عباده، ولقنوا العوام الذين هم مشاركون لهم في الجهل بالمعارف العلمية، ودونوا لهم في معرفة مسائل التقليد بأنه لا اجتهاد مع استقرار المذاهب وانقراض أئمتها. فضموا إلى بدعتهم (التقليد) كما يقول الشوكاني بدعة «سد باب الاجتهاد"، ... وسجلوا على أنفسهم الجهل.

قيل لجمال الدين الأفغاني: إن باب مخالفة الأئمة يحتاج إلى الاجتهاد وباب الاجتهاد عند أهل السنة مسدود لتعذر شروطه. فقال: "ما معنى باب الاجتهاد مسدود، وبأي نص سد باب الاجتهاد؟! وأي إمام قال: لا ينبغي لأحد من المسلمين بعدي أن يجتهد ليتفقه بالدين؟! وأن يهتدي بهدي القرآن وصحيح الحديث (...) فالقرآن ما أنزل إلا ليفهم، ولكي يعمل الإنسان بعقله لتدبر معانيه وفهم أحكامه والمراد منها (...) ولا أرتاب بأنه لو فسح في أجل أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد بن حنبل وعاشوا إلى اليوم، لداموا مجدين مجتهدين يستنبطون لكل قضية حكمها من القرآن والحديث، وكلما زاد تعمقهم وتمعنهم ازداد فهماً وتدقيقاً..". وفي هذا المعنى يقول الترابي: "إنه لم يسد أحد باب الاجتهاد بحجة في العقيدة أو في الشريعة، وإنما سد ذلك الباب بحكم أطوار الفكر الإسلامي، وأحوال الحضارة الإسلامية. ولو أن الفقهاء أفتوا بفتح ذلك الباب لظل مسدوداً لا يلجه أحد، ذلك لأن دوافع الحياة الدينية قد تضاءلت بعد الدفعة الأولى، فأثرت على الواقع وأثرت على الفكر، وإذا انحط الواقع انحط الفكر، وإذا تحرك الفكر تحرك الواقع، فهما متلازمان تماماً".

١- في الدور التربوي والتكويني للأمة ومقتضياته. (قراءة في نماذج):

إن منهج التلقين والتربية القائم على أساس من التقليد لا يمكن أن يخرِّج إلا مقلدين، ولا يمكنه بحال أن يُكوِّن ما قرره العلماء أنفسهم بخصوص «رقابة» الأمة

على علمائها، أو متابعة المقلِّد لمقلَّده ما لزم الشرع ولم يحد عنه عند من أجازوا التقليد اضطراراً واستثناءً..

ويوضح ابن حزم وجهة نظره ورؤيته المنهجية التي تنطلق من أساس تكويني تربوي يعتبر أن من شروط النهضة والإقلاع الحضاري، إشراك جميع مكونات الأمة وإسهامها في حركة الدفع هذه، يقول: "...فمن قلَّد من كل من ذكرنا فقد عصى الله عز وجل وأثم. ولكن يختلفون في كيفية الاجتهاد، فلا يلزم المرء منه إلا مقدار ما يستطيع عليه لقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، ولقوله تعالى: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]، ولم يكلفنا تعالى منه إلا ما نستطيع فقط، ويسقط عنا ما لا نستطيع". فعلى كل أحد حظه من الاجتهاد ومقدار طاقته منه..

ولم يكن ابن حزم وحيداً فيما ذهب إليه، فجوهر الفكرة كما كان عند الأئمة أنفسهم، كان يُعبَّر عنه أيضاً عند علماء آخرين.. وقد تقدم ذكر منع العلماء التقليد في الأصول والمبادئ العقلية والشرعية. وعند بعضهم توسط في ذلك، وهو على كل حال شكل من أشكال طرح ومعالجة المسألة.

إن ما نروم تأكيده والتأسيس له بخصوص الدور التكويني والتربوي المعتبر لعموم أفراد الأمة، تأهيلاً لها للقيام الجماعي بأعباء الأمانة والاستخلاف، فتجديد الفقه والحضارة والعودة إلى طور الشباب عند الحجوي الثعالبي الفاسي أمر ممكن، بعد حديثه عن داء "التقليد الذي هو السبب الأعظم في هرمه"، والحديث عن دواء "الاجتهاد الذي به الحياة"، وذلك يكمن في "إصلاح التعليم". فالاجتهاد عنده رتبة ممكنة متيسرة، أكثر مما قبل الآن، وإنما المفقود أمران: عزيمة الطالب على إدراكها، ورياضة النفوس على الأخلاق الفاضلة وترك السفاسف لتوجد الخصلة العزيزة وهي النزاهة التي تحصل بها الثقة العامة كما كانت حاصلة بالمجتهدين..". ولكنه ينحو باللائمة على ظاهرة الشروح والمختصرات ويرى أنه لو أنفق جزء يسير من ذلك في فهم الكتاب والسنة وأصول الشرع عامة لعاد ذلك على الدارس بخير ونفع كثير في دينه ودنياه.

ولا تنحصر الرؤية النقدية التوجيهية للحجوي في المجال الفقهي، بل تشمل العلوم المختلفة التي يأخذ بعضها بزمام بعض. وعلاقة ذلك كله بالحركة الاجتهادية علاقة سببية وطيدة. يظهر ذلك في قوله بأن "ندرة المجتهدين أو عدمهم هو من الفتور الذي أصاب عموم الأمة في العلوم وغيرها.. ولا شك أن الأمة الإسلامية لا تشغل مقاماً سامياً بين الأمم ما دامت ناقصة في هذه الميادين. وهي محتاجة إلى مجتهدين بإطلاق، عارفين بعلوم الاجتماع والحقوق يكون منهم أساطين لسن قوانين دنيوية طبق الشريعة المطهرة تناسب روح العصر".

ويدعو الحجوي الفاسي إلى عدم السعي وراء توحيد المذاهب، لأنه أصعب شيء يعانيه المصلحون، بل يجب أن نطرح التعصب ونعتبر أن كل مذهب فيه صواب وخطأ لم بتعمده قائله، فاختلاف مذاهب الفقهاء مفيد لنا إذا كنا نريد أن ننهض متمسكين بالشريعة غير متعصبين للمذاهب.

كانت هذه معالم الرؤية التربوية التكوينية للعلامة الحجوي رحمه الله، إلا أن ما يثير الاستغراب حقيقة هو الخاتمة التي ختم بها هذه المباحث النفيسة على امتداد الكتاب كله، والتي لا تنسجم إطلاقاً مع ما قرره فيها من نتائج هي خلاصات لتحليل تاريخي نقدي لمسار الفقه والفكر في الأمة بين قوة وضعف، وشباب وهرم، وأدواء ذلك وأدويته. حيث كان يحلل ويناقش قضايا تتعلق بالأمة والجماعة.. فإذا به ينتقل فجأة إلى نوع من "الخلاص الفردي" و"إبقاء ما كان على ما كان"، معتذراً بالواقع الفاسد وكثرة أصحاب الأغراض والمطامع.. وكأن هذا مدعاة لإقرار هذا الواقع والاستسلام له بدل المساهمة في تغييره والدفع به نحو الصلاح.

٢- أدلة ومطالب معكوسة:

إن قراءة فاحصة لأدلة دعاة التقليد تنتهي إلى عكس مرادهم منها، ونؤكد هذه المسألة بتبيان الدلالة القوية والصريحة لبعض من هذه الأدلة، مع دعوة القرآن

والسنة إلى التعلم والسؤال واتباع الدليل والبرهان.. وذلك فيما يعتبره دعاة التقليد من أقوى الأدلة عندهم، بل وفيما يعتبره أكثر نفاته أدلة لهم تستثني بعضاً من فئات الأمة، فتبيح لها التقليد. قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ إِلَّا رِجَالٗا نُّوحِيٓ إِلَيۡهِمۡۖ فَسۡـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣]، فجعل المفسرين على أنها نزلت رداً على المشركين لما أنكروا كون الرسول بشراً. ودعتهم إلى سؤال أهل الذكر، والذكر هو كتاب الله وسنة رسوله ﷺ لا غيرهما. وإذا كان المأمور بسؤالهم هم أهل القرآن والسنة فالآية المذكورة حجة على المقلدة وليست بحجة لهم، كما يقول الشوكاني، لأن المراد أن يسألوا أهل الذكر ليخبروهم به".

وقد حمل الغزالي الآية على وجهين: أحدها: أن المراد أمر العوام بسؤال العلماء، وتمييز السائل عن المسؤول، الثاني: أن معناه: سلوا عن الدليل لتحصيل العلم.. ويستخلص ابن القيم من حديث "قتلوه قاتلهم الله، ألا سألوا إذ لم يعلموا إنما شفاء العي السؤال" دليلاً من أدلة تحريم التقليد، ذلك أن الرسول ﷺ دعا على الذين أفتوا بغير علم فقال: "قتلوه قاتلهم الله"، وفي هذا تحريم الإفتاء بالتقليد، فإنه ليس علماً باتفاق الناس.. وما دعا رسول الله ﷺ على فاعله فهو حرام، وذلك أحد أدلة التحريم.

وتدخل في هذا الإطار أيضاً الأحاديث التي تنص على أفضلية الصحابة والاقتداء بهم واتباعهم.. فإن العمل بما سنوه والاقتداء بما فعلوه هو لأمره ﷺ لنا بالعمل بسنة الخلفاء الراشدين (...) ولم يأمرنا بالاستنان بسنة عالم من علماء الأمة، ولا أرشدنا إلى الاقتداء بما يراه مجتهد من المجتهدين فكيف يسوغ.. للمقلدة أن يستدلوا بهذا الذي ورد فيه النص على ما لم يرد فيه؟

واختلاف الصحابة وتعدد آرائهم التي تعتبر "سعة ورحمة"، هو دليل على حركية الاجتهاد وحيوية العقل المسلم. والعجب ممن يجعل الخلاف المبني على

الاجتهاد دليلاً على التقليد!. ولما ذكر ابن عبد البر في كتابه جامع بيان العلم وفضله مقولة عمر بن عبد العزيز ﷺ: "ما أحب أن أصحاب رسول الله ﷺ لم يختلفوا، لأنه لو كانوا قولاً واحداً كان الناس في ضيق، إنهم أئمة يقتدى بهم، فلو أخذ رجل بقول أحدهم كان في سعة"، ثم قال معقباً: "هذا فيما كان طريقه الاجتهاد".

وفي فكرنا المعاصر نجد الشيخ القرضاوي قد سطَّر لنفسه منهجاً في الفتوى تنضبط به، وذكر من أهم الأسس التعليمية لهذا المنهج: "إعطاء الفتوى حقها من الشرح والإيضاح"، قال: "إنني لا أرضى أبداً طريقة بعض العلماء قديماً وحديثاً في جواب السائلين: بأن هذا يجوز وهذا لا يجوز.. وهذا حلال وهذا حرام .. طلباً للاختصار وعدولاً عن الإطالة، والحق أني أعتبر نفسي عند إجابة السائلين مفتياً، ومعلماً، ومصلحاً، وطبيباً، ومرشداً".

وهذا منهج نبوي تعليمي شريف، تعكسه سيرة الرسول ﷺ وأحاديثه مع أصحابه تعليماً وتفهيماً، تكويناً وتدريباً، وقد ذكر الشيخ أبو غدة نحواً من أربعين أسلوباً من أساليب التعليم والتكوين النبوي، ومنها: تعليمه بالحوار والمساءلة. كقوله عليه السلام: "تدرون من المسلم؟ قالوا: الله ورسوله أعلم. قال: المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده" وتعليمه بالمحادثة والموازنة العقلية. كواقعته مع الشاب الذي جاء يستأذنه في الزنى وطريقة صرفه عنه باستعراض محارمه عليه، وتعليمه بالمقايسة والتمثيل والتعليل، كقوله: "أرأيت لو كان على أمك دين أكنت قاضيته؟ قالت: نعم. فقال: اقضوا الله الذي له، فإن الله أحق بالوفاء". وتعليمه بالتشبيه وضرب الأمثال، وتعليمه بالرسم على الأرض والتراب، وجوابه السائل أكثر مما سأل عنه، ولفته السائل إلى غير ما سأل عنه، واستعادته السؤال من السائل لإيفاء بيان الحكم، وتفويضه الصحابة بالجواب عما سئل ليدربهم، وامتحان العالم بشيء من العلم ليقابله بالثناء عليه إذا أصاب. وتعليمه بالممازحة والمداعبة... الخ.

ويوضح ابن عاشور مقاصد الشارع من دعوته إلى التفقه في الدين، واعتبار الاجتهاد فيه ليس أقل أجراً من الجهاد، وأنه أدعى إلى ضمان استقرار الأمة ووحدتها، وليس حظ القائم بواجب التعليم دون حظ الغازي في سبيل الله من حيث إن كليهما يقوم بعمل لتأييد الدين.

وفي هذا المعنى يقول ابن حزم: "فرض على كل أحد طلب ما يلزمه على حسب ما يقدر عليه من الاجتهاد لنفسه في تعرف ما ألزمه الله تعالى إياه...".

ثالثاً: الاتباع والتقليد.. رؤية في التقابل والتمايز.

يتحدد لفظ "تبع" عند ابن فارس في أصل واحد لا يشذ عنه من الباب شيء، وهو التلو والقفو، يقال: تبعت فلاناً إذا تلوته واتَّبعته، وأتْبعته إذا لحقته، وتبعتَ القوم تبعاً وتباعة بالفتح إذا مشيت خلفهم، وتطلق على المعنى المجرد: ﴿فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: ٣٨]، كما تطلق على المعنى الحسي ﴿فَأَتْبَعُوهُم مُّشْرِقِينَ﴾ [الشعراء: ٦٠]. والاتباع يفيد نفس معنى "المنهج" الذي هو سلوك الطريق الواضح والبين كما تدل على ذلك آية اتباع الصراط، واجتناب السبل. فالاتباع متضمن أصلاً لمنهج ومعرفة، في معناه المجرد أو الحسي. ﴿وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ﴾ [التوبة: ١٠٠] وهو شامل لسائر من يخلف في الأمة من أجيال متعاقبة.. ويأتي الاتباع بمعنى الخضوع والإلزام ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَتَّبِعُ مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ مِن رَّبِّيٓ﴾ [الأعراف: ٢٠٣] والتتالي: ﴿يَوْمَ تَرْجُفُ ٱلرَّاجِفَةُ ۝٦ تَتْبَعُهَا ٱلرَّادِفَةُ﴾ [النازعات: ٦-٧] والملازمة والمصاحبة: ﴿وَأَتْبَعْنَٰهُمْ فِى هَٰذِهِ ٱلدُّنْيَا لَعْنَةً ۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ هُم مِّنَ ٱلْمَقْبُوحِينَ﴾ [القصص: ٤٢] واقتفاء الأثر: ﴿فَأَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُۥ بَغْيًا وَعَدْوًا ۖ﴾ [يونس: ٩٠] والتبيع النصير أو المطالب ﴿ثُمَّ لَا تَجِدُوا۟ لَكُمْ عَلَيْنَا بِهِۦ تَبِيعًا﴾ [الإسراء: ٦٩]. والاتباع السلبي، كاتباع الهوى ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا۟ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَٰنِ﴾ [البقرة: ٢٠٨]. وقوله ﷺ: "لتتبعن سنن من كان

قبلكم شبراً بشبر، وذراعاً بذراع". وقد حمَّل كثير من نفاة التقليد بعضاً من هذه المعاني للتقليد باعتباره اتجاهاً سلبياً في الاتباع.

هناك فرق بين الاتباع والتقليد، فالاتباع هو اتباع كتاب فإن لم يكن فسنة، فإن لم تكن فقول عامة من سلفنا لا نعلم له مخالفاً، فإن لم يكن فقياس على كتاب الله عز وجل، فإن لم يكن فقياس على سنة رسول الله ﷺ، فإن لم يكن فقياس على قول عامة سلفنا لا مخالف له، ولا يجوز القول إلا بالقياس، وبعد هذا فإنه إذا قاس من له القياس فاختلفوا، وسع كلاً أن يقول بمبلغ اجتهاده، ولم يسعه اتباع غيره فيما أدى إليه اجتهاده بخلافه. وذكر ابن عبد البر في كتابه جامع بيان العلم: "كل من اتبعت قوله من غير أن يجب عليك قوله لدليل يوجب ذلك فأنت مقلده، والتقليد في دين الله غير صحيح. وكل من أوجب عليك الدليل اتباع قوله، فأنت متبعه والاتباع في الدين مسوغ والتقليد ممنوع". وقد أورد ابن تيمية التقليد مورد الاتباع المذموم المنهي عنه، قال: "فهذا الاتباع والتقليد الذي ذمه الله هو اتباع الهوى، إما للعادة والنسب كاتباع الآباء، وإما للرئاسة كاتباع الأكابر والسادة والمتكبرين، وقد بين الله أن الواجب الإعراض عن هذا التقليد إلى اتباع ما أنزل الله على رسله، فإنهم حجة الله التي أعذر بها إلى خلقه".

وقد كانت طريقة أئمة السلف هي اتباع الحجة والنهي عن تقليدهم، وإنما يكون على طريقتهم من انقاد للدليل، ولم يتخذ رجلاً بعينه سوى الرسول ﷺ، يجعله مختاراً على الكتاب والسنة، وبهذا يظهر بطلان فهم من جعل التقليد اتباعاً، بل هو مخالف للاتباع، فإن الاتباع سلوك طريق المتبع والإتيان بمثل ما أتى.

ورد ابن القيم على من قال في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحۡسَٰنٖ﴾ [التوبة: ١٠٠] بأن "تقليدهم هو اتباعهم بإحسان، بأنه ضد متابعتهم، وهو نفس مخالفتهم. فالتابعون لهم بإحسان حقاً هم أولوا العلم والبصائر الذين لا يقدمون على كتاب الله وسنة رسوله ﷺ رأياً ولا قياساً ولا معقولاً، ولا قول أحد من العالمين.

ومن المعاصرين يرى طه عبدالرحمن أنه ليس الفرق عنده بين التقليد والاتباع إلا تحصيل الدليل. فالاتباع هو العمل بما قام عليه البرهان، بينما التقليد هو العمل بما لم يقم عليه البرهان. كأنما الاتباع هو تقليد ببرهان، والتقليد اتباع بدون برهان قال: "ولسنا نرتضي هذا الرأي، لأن فيه تقليلاً من شأن "الاتباع" وبعداً عن إدراك حقيقته، فالبرهان لا يفيد إلا إذا كان عملياً".

وتذهب طائفة من العلماء إلى الحديث عن التقليد والاتباع والتأسي والاقتداء والاستنان.. بمعنى واحد تقريباً، أو متقارب على الأقل. فالشاطبي يتحدث عن التأسي، والله تعالى يقول: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ﴾ [البقرة: ١٧٠] والآية تنص على الاتباع، وهي نفسها التي اعتمدها نفاة التقليد أساساً لذم التقليد ورفضه، ويرى البعض أنه لا فرق بين أن تسمي هذا العمل تقليداً أو اتباعاً، فكلاهما بمعنى واحد، ولم يثبت أي فرق لغوي بينهما. وقد عبر الله بالاتباع عن التقليد في أسوأ أنواعه، فقال جل جلاله: ﴿إِذْ تَبَرَّأَ ٱلَّذِينَ ٱتُّبِعُواْ مِنَ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُواْ وَرَأَوُاْ ٱلْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ ٱلْأَسْبَابُ ﴿١٦٦﴾ وَقَالَ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُواْ لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّءُواْ مِنَّا﴾ [البقرة: ١٦٦-١٦٧]. فما من شك أن المراد بالاتباع هنا هو التقليد الأعمى الذي لا مسوِّغ له.

إن الفرق ثابت من الناحية اللغوية والشرعية والاصطلاحية بين التقليد والاتباع، وثابت أيضاً من خلال التجربة التاريخية للأمة، بين السلف والخلف... أما الجمع بينهما فالظاهر أنه تكلف ليس هناك ما يبرره. وفي أحسن الأحوال يلجأ أصحاب هذا الاتجاه إلى محاولات تبرير تذهب إما إلى جعله من أسوأ أنواع الاتباع، وإما إلى تقسيمه إلى حق وباطل أو جائز وغير جائز.. فالحجة دائماً هي الكتاب والسنة والقياس، ولا تُعلم في كلتا الحالتين، لعدم ذكر القائل لها في الحالة الأولى، وعدم ظهورها على قوله في الثانية، وهما شيء واحد ولا فرق. وهذا كله لا يجوز في حق الرسول ﷺ لأن كلامه نفسه هو الحجة التي ينبغي أن يطالب بها المقلد مقلده. واستدل آخرون بمقولة الشافعي: "ولا يجوز تقليد أحد سوى النبي ﷺ".

وفي معاجم اللغة: التأسي مرادف للاقتداء ومماثل له في الدلالة على نفس المعنى. فالإسوة والأسوة، كالقِدوة والقُدوة. وهي الحالة التي يكون الإنسان عليها في اتباع غيره، إن حسناً وإن قبيحاً، إن ساراً، وإن ضاراً، ويقول صاحب اللسان: القُدوة والقِدوة ما تسننت به. وفي قوله تعالى: ﴿فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾ [الأنعام: ٩٠] "الاقتداء افتعال من القدوة وقياسه على الأسوة" إشارة إلى أن محمداً ﷺ ما جاء إلا على سنة الرسل كلهم، وأنه ما كان بدعاً من الرسل.

ويعد كتاب القرضاوي "السنة مصدراً للمعرفة والحضارة" محاولة رائدة للإفادة من الإرث النبوي الشريف. لا في الفقه والأحكام فقط، بل في مختلف فروع المعرفة ومجالات الحضارة. فعالمية الإسلام وشموله، وقدرته على الاستيعاب والتجاوز، والتصديق والهيمنة.. كل ذلك لا يتحقق إلا بإبراز سائر مواطن القوة الكامنة في هذا الدين الذي جاء للناس كافة ولا بد أن يستوعبهم كافة. وينتهي القرضاوي إلى تقرير حقيقتين لا ينبغي الخلاف عليهما: أولاً: أن جمهرة السنة سواء أكانت أقوالاً أم أفعالاً أم تقريرات هي للتشريع، ومطلوب فيها الاتباع للنبي ﷺ. ثانياً: أن من السنة ما ليس للتشريع، ولا يجب الطاعة فيه، وهو ما كان من أمور الدنيا، كما جاء في الحديث الصحيح "أنتم أعلم بأمور دنياكم".

ومن المهم هنا معرفة "ما جاء في السنة من الأمر والنهي على سبيل الإرشاد، فعلماء الأصول يسمونه أمر إرشاد، أو نهي إرشاد، وفرقوا بين ما كان للندب وما كان للإرشاد. فالندب لثواب الآخرة، والإرشاد لمنافع الدنيا. ولا شك في أن النظر إلى السنة بهذا المنظار يحل كثيراً من المشكلات المطروحة، في شكل أدلة متعارضة، أو نسخ بعضها للبعض الآخر، والحق أن كثيراً مما قيل فيه بالنسخ ليس بمنسوخ حقيقة، بل كلا النصين كان يمثل سياسة شرعية نبوية في موقف معين ولأسباب وملابسات معينة، فلما تغير السبب الموجب تغير الحكم".

يقسم ابن قتيبة سنة النبي ﷺ إلى أنواع ثلاثة، قال: "والسنن عندنا ثلاث: سنة أتاه بها جبريل عليه السلام عن الله تعالى، وسنة أباح الله له أن يسنها، وأمره

باستعمال رأيه فيها، فله أن يترخص فيها لمن يشاء على حسب العلة والعذر، وما سنه لنا تأديباً فإن نحن فعلنا كانت الفضيلة في ذلك. وإن نحن تركناه فلا جناح علينا إن شاء الله...".

وعد ابن عاشور «من أحوال رسول الله ﷺ، اثني عشر حالاً: التشريع، والفتوى، والقضاء، والإمارة، والهدي، والصلح، والإشارة على المستشير، والنصيحة، وتكميل النفوس، وتعليم الحقائق العالية، والتأديب، والتجرد عن الإرشاد.." وذكر لذلك أمثلة عديدة، وعقبها بذكر خطوات منهجية مساعدة يمكن اعتبارها إضافة مهمة في هذا السياق. كـ"استقراء الأحوال وتوسم القرائن"، و "الإعلام بالحكم والحرص على العمل به" في حال التشريع، و"عدم الحرص على تنفيذ العمل" في حال عدم التشريع.

وعند صاحب المنار إضافة تنطلق من تفسير قوله تعالى: ﴿وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٨] تشمل اتباعه ﷺ فيما شرعه من الأحكام من تلقاء نفسه، على القول بأن الله تعالى أعطاه ذلك وأذن له به. واتباعه في اجتهاده واستنباطه من القرآن إذا كان تشريعاً، وتجعل معياراً للتشريع أو عدمه ما تعلق بحق الله أو العبد، أو بجلب مصلحة ودرء مفسدة.. يقول: "ليس من التشريع الذي يجب فيه امتثال الأوامر واجتناب النهي ما لا يتعلق به حق لله تعالى، ولا لخلقه. لا جلب مصلحة ولا دفع مفسدة..".

أما الشيخ شلتوت فإنه قسم السنة إلى تشريعية وغير تشريعية، وجعلها على أقسام: ما سبيله سبيل الحاجة البشرية كالأكل والشرب والنوم، وما سبيله سبيل التجارب والعادة الشخصية والاجتماعية، وما سبيله سبيل التدبير الإنساني...وما كان للتشريع، وذكر فيه: ما يصدر عنه ﷺ على وجه التبليغ بصفته رسولاً.. وما يصدر عنه بوصف الإمامة والرياسة العامة لجماعة المسلمين، وما يصدر عنه بوصف

القضاء. ونبه إلى أنه "من المفيد جداً معرفة الجهة التي صدر عنها التصرف، وكثيراً ما تخفى فيما ينقل عنه ﷺ ولا ينظر فيه إلا من جهة أن الرسول فعله أو قاله أو أقره (...) ولم يكن في الحقيقة صادراً على وجه التشريع أصلاً..".

نبه على هذا أيضاً العلامة علال الفاسي، بعد ذكره لأنواع التصرفات، قال: "ولا بد من ملاحظة ظروف أفعاله ﷺ، وحالة انتصابه ﷺ للتشريع، أو للفتيا، أو للإمامة أو للقضاء أو لغير ذلك من الحالات التي كان يتقلب فيها عليه السلام لأداء رسالته ونشر دعوته وتعميم هدايته".

وليس الغرض من هذا التتبع، الخلاص إلى الحسم في نتيجة معينة بقدر ما كان استطراداً في بيان مفهوم الاتباع وعلاقته بالسنة، ومقتضيات ذلك المرجعية والمنهجية. كما أنه تنبيه تأكيدي على أهمية الموضوع وخطورته، وضرورة إيلائه العناية اللازمة في المباحث الحديثة والأصولية، درءا لمفاسد منتشرة في الأمة وسداً لذرائعها وفتحاً لأبواب جديدة من المعرفة والحضارة تنهل من السنة وتتأطر وتتوجه بها، هذا مع اعتبار أن الشرط المنهجي الذي قدمنا نتفاً عنه، وهو ما يزال بحاجة إلى بلورة و "إجماع"، مدخل حاسم إلى ذلك كله.

الباب الثالث

الأمة: إطار المرجعية والعالمية في الفكر العربي والإسلامي

الفصل الأول: الأمة، الكيان التاريخي الناظم لحركة التجديد والاجتهاد

الفصل الثاني : المرجعية، أرضية العمل التجديدي النهوضي وثوابته

الفصل الثالث: العالمية، المجال الكوني للعمل التغييري والدعوى، ومنهجية الاستيعاب والدمج والتجاوز

الفصل الأول:

الأمة الكيان التاريخي الناظم لحركة التجديد والاجتهاد

أولاً: في المصطلح والمفهوم

تأتي الأمة في القرآن على خمسة أوجه، وهي: الجماعة: ﴿وَمِن ذُرِّيَّتِنَآ أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ﴾ [البقرة: ١٢٨]، والملة: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾ [البقرة: ٢١٣]، والحين: ﴿وَٱدَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ﴾ [يوسف: ٤٥]. والإمام: ﴿إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا﴾ [النحل: ١٢٠] والصنف: ﴿وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم﴾ [الأنعام: ٣٨]، وفي قوله: ﴿إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ﴾ [الزخرف: ٢٢] هي مثل السنة، أي على دين مجتمع. وقوله: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾ [البقرة: ٢١٣]، أي كانوا على دين واحد.. وقوله: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ﴾ [آل عمران: ١٠٤] يتخيرون العلم والعمل الصالح ويكونون أسوة لغيرهم.

وقد جاء لفظ أمة بالنصب في الآيتين على الحال والخبر قد تم في قوله: ﴿وَإِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ﴾، أي هذا الجمع من الأنبياء والمرسلين أمتكم أي: جماعتكم. حال إنها أمة واحدة، هذه هي ملتكم ودينكم، وهو أمر واحد لا تعدد فيه، وهو الذي جاء في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ [هود: ١١٨-١١٩]، ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن يُدْخِلُ مَن يَشَآءُ فِى رَحْمَتِهِۦ وَٱلظَّٰلِمُونَ مَا لَهُم مِّن وَلِىٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾ [الشورى: ٨].

ويقول صاحب المنار: فالمراد منه أن الناس كانوا ولا يزالون أمة واحدة، ونشأ عن هذه الوحدة نفسها اختلافهم، وكان الله سبحانه يقضي في الخلاف بإهلاك من ينحرف منهم عن سبيل الفطرة السليمة، فلا يبقى من الناس إلا من استقام

عليها، ولكن سبقت كلمته، وثبت في علمه وتم في مشيئته أن يكون الناس في أمرهم كاسبين سعيهم، مكلفين بالنظر فيما بين أيديهم من الآيات، وأن يكون منهم الضال والمهتدي، والعادل والمعتدي، حتى يوفي كلاً جزاءه في الدار الأخرى، ولهذا بعث فيهم الرسل عليهم الصلاة والسلام ليكونوا لهم أئمة في الإيمان وأسوة في العمل الصالح. وقال: خلق الله الإنسان أمة واحدة أي مرتبطاً بعضه ببعض في المعاش لا يسهل على أفراده أن يعيشوا في هذه الحياة الدنيا إلى الأجل الذي قدره الله لهم إلا مجتمعين يعاون بعضهم بعضاً، ولا يمكن أن يستغني بعضهم عن بعض.

إن "الأمة القطب.. تلك الجماعة القيادية المميزة ذات القدرة الاستقطابية العالية، والتي تؤدي إلى آثار مزدوجة من حيث تماسكها الداخلي وانفتاحها، أو جاذبيتها بالنسبة للغير على المستوى الخارجي. فالأمة بهذا المعنى تصير هي المستودع للرسالة المحمدية، أي إن الأمة هي وعاء القرآن الكريم..".

إن الأمة بهذا المفهوم «تتكون من شعوب وقبائل في أقطار وأقاليم، ولكنها مع هذا تظل أمة واحدة جمعتها العقيدة، وربطت بينها الشريعة، ووحَّدت بين أذواقها ومشاربها القيم والآداب الإسلامية، وعاشت تاريخاً مشتركاً في انتصاراته ومآسيه، وعانت حاضراً مشتركاً في آلامه وآماله. ولهذا لا يجوز لنا أن نقول: "أمم إسلامية" بل "شعوب إسلامية" لأمة واحدة خاطبها الله تعالى بقوله: ﴿وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ﴾ [المؤمنون: ٥٢]. إنها أمة واحدة في الغاية والوجهة.. واحدة في الأفكار والمفاهيم.. واحدة في المشاعر والأحاسيس.. وقد صوَّر رسول الله ﷺ وحدتها في ذلك فمثلها بالجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى.. والأمة الراشدة كما يقول ماجد عرسان الكيلاني لا ينال من وحدتها تنوع الشعوب والقبائل فيها، ولا اختلاف الألوان والمهن والأماكن ما دامت ولاءاتها تدور في فلك الرسالة وحدها، ولا تدور في فلك الأشخاص والأشياء. و"العنصر الرئيس في مفهوم الأمة هو عنصر الرسالة،

أي العطاء الذي تقدمه جماعة من الناس إلى بقية مجموعات الإنسانية، واستمرار الأمة في الحياة المختلفة..

وقد تحدث القرآن الكريم عن بعض خصائص هذه الأمة، اختزلها البعض في ثلاث رئيسية: الوسطية: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ [البقرة: ١٤٣]، والاجتباء: ﴿هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ وَفِى هَٰذَا لِيَكُونَ ٱلرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ [الحج: ٧٨]. ومثله آيات الوعد بالاستخلاف والتمكين في الأرض: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ [النور: ٥٥]. والابتلاء أو التمحيص: ﴿إِن يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ ٱلْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهُۥ ۚ وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١٤٠].

وبالنظر إلى تداول المصطلح في الحضارة الغربية الحديثة، يمكن أن نقول: إن الاستخدام الأوربي لمصطلح Nation الذي درجت ترجمته لغوياً وشاع استخدامه اصطلاحياً بتعبير «أمة» خضع لتأثير التطورات التاريخية في تشكل الدولة ضد الأمة، Etat – national، وهو تشكل تاريخي يصعب التمييز فيه بين أسبقية الجانبين (الأمة والدولة). ومهما يكن من أمر هذه الجدلية التي برزت من خلال النص الفكري ولا سيما ابتداء من (ق ١٨) ومن خلال الحدث (الثورة الفرنسية وامتداداتها في أوربا وترسخ مركزية الدولة فيها)، فإن مصطلح الـ Nation لم يكن يملك الدلالة نفسها قبل ذلك. إذ لم يكن يعني ذلك التشكل القانوني المؤسسي لتدامج هذين الطرفين (الدولة والأمة) ولقيام علاقة محددة بين الفرد والدولة، تنتظم في سياق أيديولوجي وسياسي وقانوني يطلق عليه القانونيون والمنظرون الدستوريون تعبير Nationalité أي الانتماء لأرض ودولة وأمة في كيان واحد.

إن سيادة مصطلح "الأمة" في الحضارة الغربية كان «في مرحلة تبلورت فيها القوميات على أنقاض الرابطة اللاهوتية المسيحية الجامعة. ويتردد هذا المصطلح في

الحضارة الغربية في علاقته وتداخله بالدولة بين أشكال من التحديدات والضوابط الآنية والجغرافية والسياسية والاقتصادية المساعدة على التمايز الداخلي وإقامة الفوارق والخصوصيات، فضلاً عن الرغبة الجامعة للحضارة الغربية في التوسع والهيمنة حيث تتحول الأمة إلى الدولة المتوسعة.

والأمة العربية تكونت حصيلة عملية تاريخية لعبت فيها الدعوة واللغة الدور الأكبر، ولم تكن الجغرافيا غير أداة تقنية لتحديد العلاقات، وكانت الأمة خلال مختلف مراحل تاريخها مجتمعاً مفتوحاً يستوعب غير المسلمين من أهل الذمة كما يستوعب الشعوب الوافدة، وكان هذا المجتمع على استعداد دائم للتوسع خارج حدوده الجغرافية بتأثير الدعوة لا بالغزو والسلاح..

وإن كانت الأمة "تشارك سائر الأمم في كونها حقيقة تاريخية" فإنها على مستوى التواصل الزمني وفي إطار تجاوزها للتعدد والتنوع الجماعي والحضاري.. تستقل عن غيرها من الأمم وتستأثر ببعد موضوعي يطلقها من النسبية التاريخية. ولذلك وقفت هذه الحضارة ولغتها بمضمون ومفهوم "الأمة" عند مضمون الرباط الجامع للجماعة أياً كان هذا الرباط، حتى يظل الباب مفتوحاً للتأليف والاستيعاب. ويدعم هذا التوجه عالمية الرسالة الإسلامية وأهمية العقيدة في الدين الإسلامي، وكونها الرسالة الخاتمة التي جاءت لتستوعب ميراث الماضي - بالإحياء والتجديد- ولتصوغ منه -بمعايير الإسلام- حضارة مستقبلية ذات نزوع عالمي لا تنكر التمايزات بين الجماعات البشرية، ولا تحاربها، بل تهذب شذوذها لتوظف التعددية القومية في بلورة وإنماء وتطوير حضارة ذات نزوع عالمي..

ثانياً: في الإجماع الشرعي للأمة ودلالته التاريخية والواقعية.

يقسم العلماء العلم بالنظر إلى حامله أو متعاطيه إلى صنفين: "علم عامة" و"علم خاصة"، وإن كان في صورة إجماع إلى "إجماع عامة" و"إجماع خاصة".. وهذا كما يرى الشافعي هو العلم العام الذي لا يمكن فيه الغلط في الخبر، ولا التأويل،

ولا يجوز فيه التنازع. وقوة الإجماع هي في استناده إلى نص قاطع وإلى تواتر في النقل وفهم لا نزاع فيه، وعدم غفلة عن معنى كتاب ولا سنة ولا قياس.

وواجب للعلماء هاهنا إشراك الأمة في هذا الإجماع تفهيماً وتعليماً وعملاً وتنزيلاً، والمشاركة ببذل الجهد كل حسب طاقته ووسعه. يقول الشافعي: "ونعلم أنه إذا كانت سنن رسول الله لا تعزب عن عامتهم وقد تعزب عن بعضهم، ونعلم أن عامتهم لا تجتمع على خلاف لسنة رسول الله ولا على خطأ إن شاء الله". ويجعل الخطيب البغدادي الإجماع على ضربين: إجماع الخاصة والعامة، وإجماع الخاصة دون العامة. وينقل الزركشي عن إمام الحرمين الذي دل عليه السمع صحة إجماع جميع الأمة، وقد ثبت أن الأمة عامة وخاصة، فيجب اعتبار دخول العامة والخاصة في الإجماع، وليس للخاصة إجماع على شيء يخرج منه العامة.. والعامة مجمعة على أن حكم الله ما أجمعت عليه الخاصة وإن لم تعرفه عياناً..

وجعله الشاطبي على ضربين: أحدهما لا يمكن أن ينقطع أصل التكليف، وهو الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط، والثاني يمكن أن ينقطع قبل فناء الدنيا، وهو ثلاثة أنواع: تنقيح المناط، وتخريج المناط، والثالث هو نوع من تحقيق المناط المتقدم الذكر... وقال الشيخ دراز معلقاً: "فالاجتهاد في الأحكام هو الضرب الأول الذي لا يخص طائفة من الأمة دون طائفة، وهو لا ينقطع باتفاق. والاجتهاد في درك الأحكام هو الضرب الثاني الذي يخص من هو أهل له. وذكر الشوكاني عن "الجمهور" أنه لا اعتبار بقول العوام في الإجماع لا وفاقاً ولا خلافاً، لأنهم ليسوا من أهل النظر في الشرعيات ولا يفهمون الحجة ولا يعقلون البرهان"، ثم استدرك بقوله: "وقيل يعتبر قولهم لأنهم من جملة الأمة، وإنما كان قول الأمة حجة لعصمتها من الخطأ، ولا يمتنع أن تكون العصمة لجميع الأمة عالمها وجاهلها..".

وأجاب الخطيب البغدادي على من تساءل حول جواز أن يقل عدد أهل الحل والعقد، فلو رجع إلى واحد، فهل يكون مجرد قوله حجة قاطعة؟، بقوله: "إن اعتبرنا

موافقة العوام. فإذا قال قولاً وساعده عليه العوام ولم يخالفوه فيه فهو إجماع الأمة فيكون حجة. إذ لو لم يكن لكان قد اجتمعت الأمة على الضلالة والخطأ، وإن لم نلتفت إلى قول العوام فلم يوجد ما يتحقق به اسم الاجتماع والإجماع. إذا يستدعي ذلك عددا بالضرورة حتى يسمى إجماعاً".

ويذهب ابن حزم إلى تأكيد حجية إجماع الأمة ببلاغ الرسول ﷺ في حجة الوداع إذ "لم يجعل رسول الله ﷺ ذلك التبليغ العام الذي أقام به الحجة في مكة في حجة الوداع، حيث قال: "ألا هل بلغت" فقال الناس: "اللهم نعم" فقال: "اللهم فاشهد" في خاصة من الناس، ولا بحضرة وجوه الناس خاصة دون الرعاع. ونظير هذا نجده عند ابن عاشور في محاولاته لرد الاعتبار للفقه الجماعي أمام غلبة الفقه الفردي إلى الاضطرار، وذكر أن النظر إلى الضرورة على قسمين: نظر إلى عموم الضرورة، ونظر إلى خصوصها، تلحق بالأولى تشريعات عامة وبالثانية تشريعات خاصة.

وفي فكرنا المعاصر نجد الحاجة ماسة اكثر إلى هذا النوع من الإجماع بما يحمله من قيم الوحدة والتوحيد في المجالات كافة، أمام ما ساد في واقع الأمة من أوضاع التجزئة والتخلف والوهن.... أمام واقع عالمي يتجه نحو التكتلات الجماعية والعمل المؤسسي.. وهذا ما دفع كثيرين - كما يقول الترابي - من كتاب الحقبة الراهنة إلى التأكيد من جديد على دور الأمة في العمل الاجتهادي والتجديدي، في العمل التغييري الإصلاحي والنهضوي المعاصر. فقد كان الإجماع هو إجماع المسلمين.. والشورى أيضاً للمسلمين.. وجعل الشورى بين العلماء.. والإجماع إجماع علماء ليس له مستند إلا الضرورة العملية التي كانت قائمة يومئذ، والمتمثلة في كثرة عدد المسلمين وصعوبة الاتصال والتنقل ودخول أقوام شتى إلى الإسلام..

ومن أهم الضوابط التي "تنظم المجتمع المسلم وتتدارك ذلك التباين": ضابط الشورى وضابط السلطان. فيتم ذلك التنظيم بالشورى والاجتماع ليتشاور المسلمون في الأمور الطارئة في حياتهم العامة... وعلى الدولة حين تصدر الآراء

والمذاهب أن تعقد الشورى وتقنن الآراء والأحكام المعتمدة... وأن تحتاط لذلك التقنين والتدوين تنظيماً مسبقاً لحياة المجتمع الرشيد.

ومن خصائص هذا الفكر كما يرى الترابي أنه: فكر وعي بالهوية الإسلامية، وإحياء نابض بالحيوية متحركاً بدوافع الإيمان نحو استكمال الهوية... وفكر انتقال: يحمل معاني التطور والعبور من حال إلى حال.. يضاف إلى ذلك تركيزها على عناصر مثل الواقعية، والاجتهادية المنهجية.

إن الاجتهاد بهذا الاعتبار كما يقول عبدالحميد أبو سليمان عمل فكري منهجي وجهد علمي متواصل، والأمة الحية ذات القوة المتطورة هي التي تجعل المنهجية الاجتهادية مدرسة وأسلوباً علمياً عاماً، يعمل به ومن خلاله شرائح المتعلمين والباحثين والعاملين كافة. والمجتهد بهذا المفهوم جزء من حركة الأمة "يُجسِّد فكرها الحي ومنهجيتها العامة" والإجماع هو حصيلة عملية الاجتهاد الجماعية التي يشارك فيها أفراد الأمة كل بقدر علمه ومعرفته. وقد أظهرت التجربة التاريخية أن النهوض بالشعوب يستدعي أول ما يستدعي المراهنة على القوى المعنوية وإشراك جميع الناس في المسؤولية، وفي صياغة المستقبل وتحديد الغايات، وإخضاع السلوك السياسي والاجتماعي إلى قيم أخلاقية واضحة ومشتركة تؤكد التعاون والتضامن، وأن من الضوابط المهمة لسلامة الفهم للإسلام التمسك بما أجمعت عليه الأمة واستقر عليه اعتقادها وفكرها، وتأسست عليه قيمها وأصولها وتقاليدها، وتفرعت عليه آدابها وأنواع سلوكها وعلاقاتها، لا الإجماع الأصولي فحسب الذي قد ينازع فيه منازعون... إنما ما هو أعمق من ذلك.

الفصل الثاني:

المرجعية أرضية العمل التجديدي النهضوي وثوابته.

أولاً: في مفهوم المرجعية ومسألة الهوية

في لسان العرب: رجع يرجع رجعاً ورجوعاً ورجعى ورجعاناً ومرجعاً ومرجعة: انصرف. وفي التنزيل ﴿إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلرُّجْعَىٰٓ﴾ [العلق: ٨]، أي الرجوع والمرجع، وعلى هذا فاستعارة فعل (رجع) بهذا المعنى والذي منه "المرجع" و"المرجعية"، يعني أن المرجوع إليه، الذي يرد ويعاد إليه أصل ومبدأ كلي جامع، يحسم الخلاف وينهي النزاع، إذ غالب الرجوع بما هو رد وعودة إلى أصل يكون بعد خلاف في فرع أو نزاع في جزء.

وفي الفكر المعاصر يتردد كثيراً استعمال "المرجعية" وقد يريد بها هذا الاتجاه ما لا يريده الآخر، فلكل مراجعه وأصوله ومنطلقاته، وإنما تشترك في مبدأ الرجوع. وإن الحديث عن مرجعية عامة وموحدة ليس عملاً تقنينياً يهدف إلى محاصرة اتجاهات الفكر ووضعها في قوالب جامدة، فهذا الذي سعينا إلى نقده منذ البداية باعتباره إلغاء لذات الأمة، ونفياً لها سواء في تجربتها التاريخية أو المعاصرة، ولكنه حديث عن إطار جامع حاضن يوحد الاهتمامات، ووجهات العمل مهما اختلفت بين تيارات الأمة.

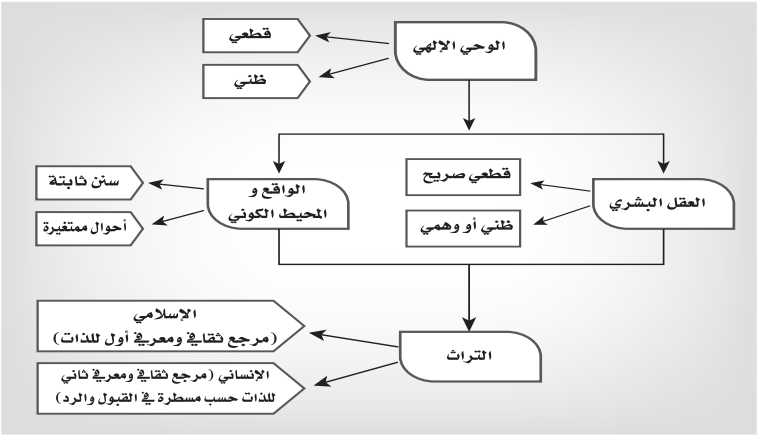
إن وضع الأمة الراهن لم يعد يسمح بالتعدد إلى درجة التناقض والتنافي كما كان في مرحلة قوتها وتماسكها وسيادة حضارتها وثقافتها، فالواقع الحالي يدعو إلى التوحد أكثر والتكتل حول القضايا المصيرية لمعالجتها وفق خطوات وأهداف واضحة المعالم.

وبالنظر في أنواع المرجعيات السائدة، يتلخص لنا حسب المسيري مرجعيتان: المرجعية النهائية المتجاوزة، والتي تعني الفكرة الجوهرية التي تشكل أساس كل الأفكار في نموذج معين، والمرجعية المتجاوزة للطبيعة والتاريخ والإنسان، ومع تزايد هيمنة المرجعية الموضوعية المادية، واختفاء المرجعية الإنسانية تماماً، يختفي العقل وتظهر مرجعيات مادية عديدة متصارعة.

وفي سياق الحضارة العربية الإسلامية لا يمكن أن تكون المرجعية العليا إلا للوحي الهادي التي هي أقوم عقيدة وسلوكاً.. الوحي الذي كان وراء النقلة والانعطافة الفريدة لهذه الأمة حال تلبسها به، بأن جعلها خير أمة شاهدة وقائدة، حملت إلى المعمور قيماً ومبادئ جديدة في تنظيم عبادته وعمرانه واجتماعه.

وحسب برهان غليون، فإنه مفيد في فهم الأزمة الأخلاقية التي يعيشها المجتمع العربي، والتي تتجسد..في عجز التحديث عن تقديم إمكانية لنشوء أخلاق عقلية في الوقت الذي يدمر فيه بانتظام السند الديني بالأخلاق، ولعل ذلك نفسه راجع إلى أن الإسلام استطاع منذ البداية أن يوفق بين حاجات الحرية الشخصية وحاجات بناء السلطة، ولم يضطر إلى إحداث القطيعة بينهما، فالاتجاهات القومية تعطي للعامل الديني دوراً ثانوياً، كما أن الاتجاهات العلمانية في تركيزها على شرط "الانفتاح" و"الحداثة" تدفع بالعامل الديني إلى الركن الشخصي الضيق. بينما تعطي تيارات إسلامية الأولوية للعامل الديني وتتنكر للعوامل الأخرى دون إفادة مما تسمح به من إيجابيات في تعزيز صف الوحدة الداخلية والانفتاح على المعارف الخارجية. ونقف هنا أمام نموذج حاول صاحبه عبد الحميد أبو سليمان أن يكون مستوعباً في تحديده للمعالم الكبرى للأسس المرجعية والمنهجية للفكر الإسلامي، وتتجلى عنده في: تكامل الغيب والشهادة، ومصادر الفكر والمنهجية الإسلامية، ومنطلقات أساسية، ومفاهيم أساسية لهما.

ويمكن توضيح هذا الأمر مع شيء من الاختزال في الرسم البياني التالي:



فهذه أسس مرجعية كبرى إذا تم التوحد حولها والعمل بمقتضاها، كما يرى غليون كانت ضامناً لاستمرار الوحدة بين مختلف تيارات ومذاهب الأمة، وضابطاً لأشكال الخلاف والنزاع فيها. فكل جماعة تحتاج كي تقوم وتستمر بالإضافة إلى العلم والتقنية إلى أطر مرجعية واضحة المعالم أخلاقية تكون مصدر تواصلها وإلهامها، توحد مشاعرها وتتحكم بردود أفعالها وتشترط رؤيتها العامة وتوجهاتها العميقة.

وفي محاولة لتلمس أرضية مرجعية للثقافة العربية الإسلامية، يذهب الجابري إلى أن عصر التدوين بالنسبة للثقافة العربية هو بمثابة الأساس. والإطار المرجعي الذي يشد إليه وبخيوط من حديد جميع فروع هذه الثقافة وينظم مختلف تموجاتها اللاحقة إلى يومنا هذا، بل إن عصر التدوين هو في ذات الوقت الإطار المرجعي الذي يتحدد به ما قبله، يضاف إلى هذا أن الموروث الثقافي العربي الإسلامي الذي تناقلته الأجيال منذ عصر التدوين إلى اليوم ليس صحيحاً على وجه القطع، بل على شروط أهل العلم فقط.

ومهما يكن من أمر ذلك فإنه لا ينبغي أن يحجب عنا أمر حقيقتين: أولاهما أن كثيراً من تلك «التقييدات والضوابط والشروط» كانت وما تزال لحماية النص نفسه، وفهمه وتمثله، والثاني أن عصر التدوين لا يحتل حقيقة الصورة المضخمة التي تحدد «ما قبله وما بعده» بإطلاق.

وإن الخلاف حول تحديد المرجعية وعناصرها يبقى دائراً في إطار القبول بفكرة الرجوع الذي يعطي الأولوية للنص الموحى، وفرق كبير بين النقد من أجل التقويم المنهجي والنقد من أجل الإلغاء المرجعي.

ويحدد حسن حنفي مرجعية أخرى تتجلى في "العلم الإنساني"، وهي امتداد لدعواه المتقدمة حول "الإنسان الكامل" والقائمة على أساس تحويل "العلم أو العلوم الإلهية" إلى «علم أو علوم إنسانية». أما تبرير هذه المرجعية فيتجلى في كون "الوحي المنزل أصبح علماً إنسانياً بمجرد كتابته وقراءته وتفسيره" وحسب هذا التبرير فإننا «لا نعلم إلا علماً واحداً هو العلم الإنساني، ولا ندري عن علم الحيوان أو علم الملائكة أو علم الجن إلا ما يعلمه الإنسان عن هذه العلوم، ولا نعلم عن علم الله إلا ما هو موجود في كتاب مدون بلغة معروفة.

وهكذا ينتهي دور الوحي في توجيه الإنسان، وتغيب هدايته الدائمة والمستمرة له، كما تغيب معارفه المتعلقة بالإنسان ذاته وبالكون وبالحياة الدنيا والآخرة، وتغيب أيضاً التكاليف وتحمل الأمانة.. ليحل محل ذلك كله الإنسان بمعارفه المحدودة ومواصفاته النسبية زماناً ومكاناً.

إن مرجعية الذات المنبنية على أصول ثلاثة كبرى هي: الوحي والإنسان والكون، كفيلة باستيعاب كل الجهد والإنجاز البشري، وضمان توازنه واعتداله واستقراره. ولا شك في أن كثيراً من مظاهر الانحراف والتطرف والشذوذ والتمركز حول "ذوات" معينة.. هو بسبب غياب الأصل الضابط الموجه والهادي،

المرجع الأعلى الذي هو الوحي، فمرجعية الذات تستوعب المرجعية أو المرجعيات الغربية وتزيد عليها. فهي لا تتنكر لعنصر الطبيعة والواقع بل تجعله ثالث أصولها الكبرى، كما لا تتنكر للإنسان وملكته العقلية بل تجعله ثاني هذه الأصول وتجعل عقله مناطاً للتكليف. وتضيف على ذلك أنها تقيم بينهما (الإنسان والكون) نسباً من علاقة العمارة والتسخير القائمة على العلم والمعرفة، وعلى القراءة والتدبر والتفكر..

إن طرح مسألة المرجعية غالباً ما يستصحب معه ظلال الهوية باعتبارها تعبيراً آخر عن المرجعية، خاصة وأن الهوية غالباً ما تطرح في سياق الدفاع عنها بإزاء التحدي الخارجي، ووجود الآخر المهدد باستمرار. فهي الخصائص المميزة والدائمة للذات الحضارية. ومفهومها في الفكر العربي الإسلامي يتحدد بالوجود، وجود الذات، وبالصفات. وهوية الأمة هي حقيقتها المميزة لها. وتتشكل من عنصرين: نمط العلاقات الرابطة بين الأفراد والمنطق الأيديولوجي الذي أنتج ذلك النمط. وهما كما يرى عبدالمجيد النجار اللذان يعطيان لكل أمة حقيقتها التي تتميز بها عن الأمم الأخرى، ويكون بها تشخصها في الواقع وصيرورتها في التاريخ.

ثانياً: المرجعية والمركزية الغربية

يعتبر الغرب نفسه معياراً حضارياً كونياً شاملاً تقاس عليه كل التجارب، وتكون على نمطه وشاكلته بما يحقق تبعيتها الدائمة له باعتبارها هوامش وأطراف وملحقات. وكل المصطلحات والمفاهيم حسب إدوارد سعيد، إنما هي تعبيرات استهلاكية نمطية تظهر في أزياء وحلل ثقافية وسياسية واقتصادية..

وقبل هذا وذاك، لا بد من تقرير أمور منهجية ضرورية في تصور المرجعية والهوية الذاتية في علاقتها بالآخر. وشرط الانفتاح هو من أهم خصائص هذه المرجعية، وننطلق في هذا الشرط مع ابن رشد في قوله بأننا يجب علينا أن نستعين

على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك، سواء أكان ذلك مشاركاً لنا أو غير مشارك في الملة... كما ننطلق مع ابن تيمية الذي نقد المنطق والفلسفة اليونانية، ودعى إلى المنطق الإسلامي التجريبي، وعبّر عن روح الحضارة الإسلامية الحقة في عصر الانهيار الحضاري الإسلامي الذي عاش فيه. حيث أدرك بعمق أن أعظم معول ينقض في أساس الحضارة العربية الإسلامية هو معول المنطق اليوناني، وإنه يقوضها باسم المنهج، وسينتج قضايا عامة في كل النطاقات تمزق الأحكام العامة للمسلمين. فتتبع قواعد هذا المنطق وقام بتطبيقها، فلم ينتج له سوى آراء بعيدة كل البعد عن ما هو إسلامي.

والتجربة التاريخية للانفتاح المشروط بين كثير من الحضارات تعكس بوضوح هذا المنهج في التمييز، القائم على أساس الخصوصية الثقافية والحضارية. فالمسلمون الأوائل انفتحوا على كثير من الحضارات دون أن تندمج حضارتهم بإحدى تلك الحضارات. أخذوا من الحضارة الهندية الحساب والفلك دون فلسفتها، وأخذوا من الحضارة الفارسية بعض التراتيب الإدارية، ولم يأخذوا عقائد الفرس، وانفتحوا على الحضارة اليونانية وأخذوا العلوم الطبيعية والتجريبية دون أن يأخذوا إلهياتهم وأساطيرهم، وأخذوا تدوين الدواوين من الرومان دون أن يأخذوا القانون الروماني، وكذلك الأمر بالنسبة للحضارة الغربية عندما آلت الدورة الحضارية إليها في عصر نهضتها، انفتحت على الحضارة الإسلامية.. وأخذت العلوم التجريبية وأسس المنهج التجريبي دون أن تأخذ «توحيد» الإسلام ولا قيمه ولا شريعته، ولا تصوره للكون، فأخذت من ابن رشد الشارح لأرسطو، ورفضت ابن رشد القاضي والفقيه المسلم..

فالغرب كما يرى الجابري لم يعد قادراً على التعرف على نفسه بعد انهيار خصمه الشيوعية إلا من خلال تنصيب "الإسلام" كـ"آخر" جديد، وكما يفعل العقل الغربي دائماً فهو عندما يتخذ طرفاً ما "آخر" جديداً له، يبنيه بناء جديداً، بل يصنعه صنعاً

ليضمنه جميع أنواع "السلب" أو "النفي" التي تمكنه من تحديد هويته هو إيجابيا. وهكذا يصبح "الإسلام" وعاء لكل ما لا يرغب فيه الغرب، ولكل ما يخاف منه.

ولا يقف الأمر عند هذا الحد، بل يتعداه إلى تسخير كل الأجهزة والوسائل لأداء هذا الدور، بما في ذلك تلك التي تنتحل الصفة العلمية والمعرفية «الخالصة» أو "الحيادية". أقصد مؤسسة الاستشراق، الذي تكمن قوته في قدرته على "التعديل" و"التحويل" و"التصويب" التي يمارسها على موضوعه (الشرق).

كان العقل الأوروبي يدعو إلى الاحتكام إلى البداهة العقلية، وصرامة الاستنتاج، أما اليوم فيبدوا أن الوضع قد انقلب تماماً: لقد أصبحت الصورة السمعية البصرية هي المتحكمة، تقدم نفسها على أنها هي الواقع نفسه، تحمل معها شهادة المطابقة، تقدم نفسها في آن واحد على أنها الخبر، والتصور والواقع. ويكفي كفاية تامة تقديم صورة لرجل مُلثَّم أو امرأة متحجبة لإبلاغ النظارة معنى الإسلام. أما تقديم صورة عن جمهور المصلين المسلمين، واقفين أو راكعين أو ساجدين، فيكفي لتلقين النظارة ذلك "الخطر" الذي يمثله "الإسلام". هكذا أصبح الرأي العام الغربي كما يرى الجابري سجين الصورة التي تقدم له عبر الوسائل السمعية البصرية.

إن الناظر في الساحة الفكرية العربية المعاصرة، إذا ما استبعدنا اتجاهي الرفض الشامل والقبول الشامل لحضارة الغرب، فإننا سنجد إلى جانب الاتجاه الذي يحدد لنفسه أسساً منهجية في التعامل، وأطراً مرجعية في الاستمداد، واتجاهات أخرى يغلب عليها طابع التناقض في المواقف تجاه الغرب والذات.

ويذهب حسن حنفي إلى أن المنبهرين بالغرب يرون في كل فلسفاته خلقاً جديداً، وأن فصل الدين عن الدولة قضية نشأت في بيئة أوروبية صرفة بسبب الكوارث التي حلت بالمجتمع المسيحي، وأن النظرية الشرعية هي

الحكم بالشريعة الإسلامية، ويرى أن من مهام هذا العلم القضاء على المركزية الأوربية. والقضاء على ثنائية المركز والأطراف على مستوى الثقافة والحضارة، وإعادة التوازن للثقافة الإنسانية بدل هذه الكفة الراجحة للوعي الأوروبي، وإنهاء أسطورة كون الغرب ممثلاً للإنسانية جمعاء، وإفساح المجال للإبداع الذاتي للشعوب غير الأوروبية وتحريرها.

وحول العلاقة بين القديم والحديث، اختار حنفي نموذج الانقطاع عن القديم بعدما اكتشف تعارض المسلمات السابقة مع نتائج العلم الحديث، فلم تعد أقوال الكنيسة وأقوال أرسطو ثابتة لديه، وصار الثابت هو ما ضد العلم القبلي، بما في ذلك الوحي والدين والإلهام والمثالية. وظهرت مقولات الليبرالية والاشتراكية، الفلسفة النقدية العقلانية. وحسب هذا المقتضى يصبح الإسلام ديناً علمانياً لأنه ليس به رجال دين، علمانيته معطاة من الداخل بوضع إلهي، وليست مكتسبة من الخارج بجهد إنساني، فالعلمانية كما يقول هي أساس الوحي، فالوحي علماني في جوهره والدينية طارئة عليه من صنع التاريخ تظهر في لحظات تخلف المجتمعات.

أما أركون الذي قضى عقوداً في ديار الغرب، ونذر نفسه للقيام بدور "الوسيط بين الفكر الإسلامي والفكر الأوروبي" فإنه لم يعجز فقط عن تغيير نظرة الغرب "الثابتة، اللا متغيرة" إلى الإسلام، وهي نظرة ذات طابع احتقاري، بل عجز حتى عن تغيير نظرة الغربيين إليه هو نفسه كمثقف مسلم، مضى إلى أبعد مدى يمكن المضي إليه بالنسبة إلى من هو في وضعه من المثقفين المسلمين في تبني المنهجية العلمية الغربية، وفي تطبيقها على التراث الإسلامي.

والواقع أنه أمام تكرر فشل كل من حاول من العرب والمسلمين تغيير نظرة الغرب إلى العرب والإسلام، «لنا أن نستنتج أن هذا الفشل المكرر قد يدل لا على استحالة تغيير تلك النظرة، بل على عدم سداد الاستراتيجية العربية أو الإسلامية التي تضع كل رهانها على تغيير نظرة الغرب إلينا (...) فنظرة الآخر إلينا، لا تتغير ما

لم نتغير نحن أنفسنا، وعبثاً نطلب نحن الذين يقدم لهم تراثهم فهماً ممتازاً لآلية التغيير ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡۗ﴾ [الرعد: ١١]، أن يغير الآخرون نظرتهم إلينا بدون أن نغير نحن واقعنا. فنظرة الآخر ليست وهماً كلها، بل هي محكومة أيضاً بآلية فيزيائية وما لم نقدم إليها حقيقة مادية أخرىٰ فلن تعكس مرآتها صورة جديدة.. ويقول الطرابيشي: "فإن أقصىٰ درجات التبرير للهزيمة، هي الرؤية التي تنطلق من منطق القياس علىٰ الغرب..".

الفصل الثالث:

العالمية: المجال الكوني للعمل التغييري والدعوي ومنهجية الدمج والاستيعاب والتجاوز

أولاً: في المفهوم والدلالة الشرعية والتاريخية

درجت كثير من الدعاوى قديماً وحديثاً، من طرف مستشرقين وغيرهم على التشكيك في عالمية الإسلام وقدرته على التوسع والاستيعاب، وإذا ما تتبعنا بعضاً منها نجد أن أهم حججهم كما يرى طه جابر العلواني: أن القرآن عربي اللغة لا يفهمه غير العرب، وأنه مقيد بأسباب نزول تختص بالعرب، وأن الرسول ﷺ لم يدْعُ في أول أمره إلى رسالة عالمية، ولمَ يدَّعِ ذلك ولم يفكر فيه، ويستند هؤلاء إلى آيات من القرآن المكي من قبيل قوله تعالى: ﴿وَلِتُنذِرَ أُمَّ ٱلْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَآ﴾ [الأنعام: ٩٢] ﴿وَإِنَّهُۥ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ ۖ وَسَوْفَ تُسْـَٔلُونَ﴾ [الزخرف:٤٤]، ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ﴾ [الشعراء: ٢١٤].

والحق أنهم لو انصفوا وتدبروا لألفوا القرآن نفسه يرد عليهم دعواهم بما لا يقبل الشك، حيث أعلن في مواضع شتى أنه كتاب عالمي، وأن رسالة محمد رسالة للعالمين، لا لقريش وحدها، ولا للعرب وحدهم. وحينما أتيحت له أول فرصة بعد صلح الحديبية، بادر عليه الصلاة والسلام بإرسال رسائله إلى ملوك الأرض، إلى كسرى وقيصر والنجاشي والمقوقس وغيرهم. أما الآيات المستند إليها فهي تتحدث عن التدرج في الدعوة والإنذار وفق منهج واقعي حكيم.

أما إناطة هذه الرسالة بالعرب، مادتها الأولى، فإننا نجد تخريجاً لطيفاً لابن عاشور يلتمس فيه حيثيات يفسر بها هذا التخصيص. فالعرب اختارهم الله لهذه

الأمانة، لأنهم يومئذ امتازوا من بين سائر الأمم باجتماع صفات أربع لم تجتمع في التاريخ لأمة من الأمم، وتلك هي: جودة الأذهان، وقوة الحوافظ، وبساطة الحضارة والتشريع، والبعد عن الاختلاط ببقية أمم العالم. فهم أهلٌ لفهم الدين وتلقينه. وأهلٌ لحفظه وعدم الاضطراب في تلقيه. وأهل لسرعة التخلق به إذ هم أقرب إلىٰ الفطرة السليمة، وأهلٌ لمعاشرة بقية الأمم إذ لا حزازات بينهم وبين الأمم الأخرىٰ إلا في النادر، وكان معظمها بين قبائلهم.

وهكذا فإن النبي بدعوته ومثاله يشكل استمراراً لوصية نوح وإبراهيم وموسىٰ وعيسىٰ، إنه يماثلهم ليس في نبوته فقط، بل في دعوته أيضاً كما يرىٰ رضوان السيد، وهذا ما يقرره ويؤكده حديث "اللبنة" الذي اعتبر النبي ﷺ فيه نفسه استمراراً للبناء السابق عليه وتتميماً، بل وختماً له، "مثلي ومثل الأنبياء قبلي كمثل رجل ابتنىٰ داراً فأحسنها وأكملها إلا موضع لبنة، فجعل الناس يدخلونها ويتعجبون منها ويقولون: لولا موضع هذه اللبنة"، "قال: فأنا اللبنة، وأنا خاتم النبيئين". وقوله: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ [المائدة: ٤٨] معناه: أنزلناه متلبساً بالحق مؤيداً به، مشتملاً عليه، مقرراً له، بحيث لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، مصدقاً لما تقدمه من الكتب الإلهية كالتوراة والإنجيل، أي ناطقاً بتصديق كونها من عند الله، وأن الرسل الذين جاءوا بها لم يفتروها من عند أنفسهم. وأما قوله ﴿وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ [المائدة: ٤٨] هناك من يجعل معنىٰ الهيمنة يشمل مفهوم التصديق نفسه، وذلك فيما له علاقة بالمثال العام من جهة، وفيما له علاقة بالتنزيل الخاص من جهة أخرىٰ. ويمكن إجمال خصائص الخطاب القرآني العالمي كما يرىٰ جابر العلواني في أربع خاصيات كبرىٰ وهي: العالمية، باعتباره الكتاب الأخير المنزل علىٰ النبي الخاتم والرسول الأخير ﷺ. والإطلاق، نقيض النسبية التي تعني المحدودة، والتصديق، وحاكمية الكتاب.

يرىٰ العلواني أن البعد التوحيدي لهذه العالمية القائمة أساساً علىٰ مبدأ توحيد المعبود، وتوحيد الوجهة والقصد في أمور وقضايا الاستخلاف والتعمير، وتوحيد

التشريع وفلسفته.. يعد من أهم عوامل وحدة الأمة وتماسكها، وقوة صفها وبنائها، وقدرتها على الاستيعاب والدمج والتجاوز بما تتيحه من حرية اعتقاد وتدين، وبما توفره من أمن وحماية للأقليات والمخالفين، وبما هي تكريم أصلاً للإنسان. ويرى أن أصحاب عقيدة التوحيد يملكون أن يتقدموا للبشرية بالشيء الذي تفقده جميع المناهج والمذاهب والنظم والأوضاع في الأرض كلها بلا استثناء. ومن ثم يكون لهم اليوم وغداً دور عالمي إنساني كبير، ودور قيادي أصيل في التيارات العالمية الإنسانية. دورٌ يمنحهم سبباً وجيهاً للوجود العالمي الإنساني، كالدور الذي منح العرب الأميين في الجزيرة العربية سبباً وجيهاً للوجود العالمي الإنساني، وللقيادة العالمية الإنسانية...وأن الخروج من هذا المأزق والانطلاق السليم لإعادة بناء المشروع الإسلامي البديل، لا يحتاج إلى تأسيس جديد بقدر ما يحتاج إلى إعادة اكتشاف وتشغيل لمشروع تتلخص دعائمه الكبرى في إيجاد: إنسان التغيير الرسالي الواعي بذاته وبمهمته.. والأمة الخيرة الوسط، المخرجة إلى الناس. والعالمية المستوعبة للبشرية المتجاوزة لكل أنواع الخطاب الحصري. والحاكمية المهتدية بكتاب الله الحاكم. وشرعة تخفيف ورحمة ووضع للحرج ووضع للإصر والأغلال وتحريم الخبائث وتحليل الطيبات.

ثانياً: العالمية والخصوصية في الخطاب العربي والإسلامي المعاصر

نقف هنا على امتدادات إشكال هذا الخطاب وطرق معالجته وبعض آثاره. كما يتجلى ذلك في الخطاب الفكري المعاصر، مع الدفع باتجاه الحل المعرفي بين مظاهر التشديد والتأكيد على العالمية، ولو كانت على حساب الخصوصية، أو على الخصوصية ولو كانت على حساب العالمية، وكان هناك تعارضاً بينهما يقضي أن لا يقوم أحدهما إلا على أنقاض الآخر، والأمر غير هذا إطلاقاً. فجوهر الخلاف ترتيبي أولوي حسب المبررات والنظرة التفسيرية لدى كل اتجاه للأوضاع القائمة.

تحدثنا من قبل عن مفهوم الأمة: باعتبارها الإطار أو الوعاء الشرعي والتاريخي والواقعي لهذا العمل. وعن المرجعية باعتبارها قاعدة ومنطلق الأمة، أو هويتها وخصوصيتها الحضارية. وعن العالمية باعتبار وظيفة التبليغ والدعوة والشهادة المنوطة بهذه الأمة. ولعل الإشكال المطروح على الساحة الفكرية المعاصرة كما يرى عمر عبيد حسنة هو كيفية التوفيق بين مطلب العالمية التي هي جزء لا يتجزأ من خطاب القرآن، ومن ثقافة وحضارة الإسلام، وبين مطلب «العالمية» و"الإنسانية" التي تنادي و"تبشر" بها الدوائر الغربية والتي تقوم على حل الخصوصيات وإذابتها. والذي يعبر عنه الآن بمصطلح (العولمة) التي تحمل كل معاني وأشكال المصادرة والإلحاق والتبعية التي تمارسها بقوة المراكز على الأطراف.

إن الحضارة والثقافة العالمية، وصنع القرارات والخيارات الاستراتيجية، هي من شأن القوى الكبرى دون شك، وهي لا تنتظر «القوى الصغرى» حتى تكبر، أو النائمة حتى تستيقظ، لكن الأمم ذات المؤهلات العالمية بإمكانها أن تساهم إذا ما أحسنت تشغيل واستثمار إمكاناتها ومؤهلاتها. والأمة الإسلامية التي تحمل رسالة كونية، والتي حققت عالميتها الإسلامية الأولى، مرشحة أكثر من غيرها للقيام بهذا الدور. ولا يمكن أن يقف أمام العولمة الغربية بخلفياتها الاستبدادية والمركزية، إلا العالمية الإسلامية بخلفياتها الدعوية الانفتاحية. وقد قام الإسلام وما يزال بدور الفلسفة الشمولية الاستيعابية القادرة على حماية الوجود الوطني للمجتمعات في هذه المنطقة، عبر القرون منذ (ق٢) في مواجهة الصليبيين والصهيونيين والإمبريالية العنصرية مروراً بفترات الاستعمار، والإسهام في حل المشكلات العامة والخاصة، سواء تعلق الأمر بمشكلات الإنسان أو الطبيعة والبيئة أو غيرها.

وإن السعي إلى تأكيد الهوية.. حسب غليون لا يتناقض مع تكوين نظام عالمي، ولكنه يشكل مظهراً من مظاهره. فالنظام العالمي الذي يرفض الخصوصية هو النظام الذي يرفض المشاركة من موقع المسؤولية للآخرين ولا يقبل بهم إلا

كأتباع. ثم إن المسألة الأساسية في المشكلة ليست الدخول في العالم أو القبول بوحدته، ولكنها مسألة الفاعلية في هذا العالم، ونوع المشاركة والدور الذي تقوم به كل جماعة.. فطموح كل ثقافة صاعدة أو نازعة إلى "الهيمنة" العالمية هو أن لا تظهر إلا كثقافة إنسانية، وكدين الإنسانية يتجاوز المجتمعات التي أنجبته والحقب التي ظهر بها، وهذا من خصائص السيطرة نفسها، إذ هي تطمح بالتعريف إلى أن تكون عامة وشاملة...

ويرى مالك ابن نبي أن مصير أية جماعة إنسانية يتحدد جزء منه خارج حدودها الجغرافية. فالثقافة أصبحت تتحدد أخلاقياً وتاريخياً داخل تخطيط عالمي، لأن المنابع التي سوف تستقي منها أفكارها ومشاعرها والقضايا التي تتبناها والاستفزازات التي سوف تستجيب لها، والأعمال التي سوف تقوم بها لا تستطيع هذه كلها أن تتجمع في أرض الوطن. ولهذا فالمثقف المسلم.. ملزم بأن ينظر إلى الأشياء من زاويتها الإنسانية الرحبة حتى يدرك دوره الخاص ودور ثقافته في هذا الإطار العالمي. وإن من طبيعة الإسلام كما يرى الجابري أن يقيم للإنسانية جمعاء مثالاً للألفة والانسجام باجتذاب معتنقيه المنتسبين إلى أجناس متنافرة، ثم تحويل هذه المجموعة الذرية إلى أمة لها شعور بذاتها وكيانها الخاص. ولم يكن تحقيق هذا عملاً سهلاً، إلا أن من شأن الإسلام أن يجعل للمجتمع حياة نفسية مميزة له، وإن التراث العربي الإسلامي تراث حضارة عالمية، والثقافة العربية الإسلامية كانت تمثل خلال أوج ازدهارها ثقافة عصرها على مستوى عالمي. ثقافة متفتحة قابلة لاستيعاب كل أنواع الثقافات التي احتكت بها.

إننا بمراجعة هذه النقول التمثيلية، نقف داخلها على عنصرين بارزين يشكلان معاً واجب الأمة تجاه ذاتها وتجاه الخارج، ويمكن استخراجها في شكل ثنائيات بين كل زوج منها علاقة جدلية تقيم التوازن بينهما. ومن هذه الثنائيات نذكر:

• الفلسفة الشمولية للإسلام	• الوجود الوطني للمجتمعات.
• أمر رباني بالوحدة..	• واقع تجزيئي محدد.
• نظام عالمي..	• تأكيد الهوية.
• الضمير الإنساني، الحوادث العالمية	• أرض المولد التي تمد بالبواعث الحقيقية للمواقف العميقة.
• الإسلام دين غير إقليمي	• أمة لها شعور بذاتها وكيانها الخاص.
• التراث.. تراث حضارة عالمية ثقافة منفتحة قابلة للاستيعاب	• تراث، حضارة، ثقافة، عربية إسلامية.
• غزو عالمي إعلامي، ثقافي، أيديولوجي	• تجديد، إغناء، دفاع، مقاومة، حماية.. خصوصية، هوية..

ومن الضروري الإشارة هنا إلى التصور النقيض لـ "العالمية" المجردة عن أية خصوصية أو مرجعية، تصور "الخصوصية" الحريصة على التجزئة والتعددية المغلقة في إطار كيانات مختلفة ومتنافرة لا وزن لها. فإذا كان التصور الأول دعوى إلحاقية تبعية للمركزية الغربية، فإن الثاني دعوى تحطيمية لعناصر القوة والوحدة في جسم الأمة. وإذا كان الأول مناقضاً لمفهوم العالمية الإسلامية، فإن الثاني مناقض لمفهوم الأمة الإسلامية، فلا يقل خطر هذه عن تلك.

ولهذا نجد الإسلام بمميزاته تلك كما يقول شلق قد استطاع أن يستوعب في إطاره الجغرافي البشري سائر الحضارات والثقافات والأعراف البشرية، متجاوزاً ثنائية الشرق والغرب، مع تأصيل مفهوم أن محمداً عليه الصلاة والسلام، هو خاتم النبيين، وأن الإسلام هو خاتم الرسالات. ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران: ١٩]، ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: ٨٥] فهو الحق الذي تكون به الهداية، والتعبير عنه ببعض مضامينه أو أصوله ومبادئه هو إبراز لها حسبما يقتضيه كل سياق، ولا شك أن التعبير هنا بالهدى والحق، هو تأكيد على مبادئ وقيم عليا من شأنها أن تجمع وتوحِّد لا أن تفرِّق وتجزئ، وأن تترك الباب مفتوحاً لكل ناشد لها أو عامل من أجلها، لتستوعبه في منظومته التوحيدية.

ومن ينظر إلى الفتح الإسلامي للعالم، يجد أن رغبة الفاتحين لم تكن مغانم الدنيا، وإنما كانت دعوة إلى حياة تستند إلى مصدر إلهي يعطيها معنى ومغزى يصعب نيلها بالأشياء المادية وحدها، هذا التوازن بين الدنيا والمقدس في وعي الفاتحين جعلهم يتخذون الفتح وسيلة لا غاية، وبالتالي استطاعوا إقامة مجتمع جديد ذي ثقافة موحدة اندمجت فيه مجتمعات وثقافات متعددة، ولم يكن هذا الدمج ممكناً إلا لأن العملية ساهمت فيها مساهمة كبرى الشعوب المغلوبة، ولم تفرض على تلك الشعوب ثقافة العرب التي حملوها معهم من شبه الجزيرة العربية، بل تكونت ثقافة جديدة أسهم فيها الجميع كأطراف لقضية واحدة دون أن يفرض الغالب نفسه ليشعر الآخرون بأنهم مغلوبون، ودون أن يكون بينهما حاجز مادي أو نفسي كما يحصل غلبة شعب على آخر.

ومن يقارن هذا بالاستعمار الغربي، يجد أن الغرب الذي حقق فتوحات واسعة، واكتشافات جديدة، ورفع راية دعوة تمدينية وتحديثية.. وتشكل في الوقت نفسه من أمم قومية ما استطاع أن يستوعب الشعوب الأخرى وأن يستميلها إليه. وهو الفرق بين "الفتح" الذي أساسه الدعوة، وقوامه العدل.. وبين "الاستعمار" الذي أساسه الاستغلال والاستنزاف، وقوامه التبعية والإلحاق.

ولهذا فرغم كون الإسلام خاتمة الأديان إلا أنه يعترف بالأديان السابقة عليه ويمد جسور التعاون معها، ولهذا كان تعبيره بـ "أكملت" و "أتممت" أبلغ في أداء هذا المعنى من "أنهيت" كما في قوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣] وفي تشريعاته ومبادئه ما يسمح للشعوب والأقوام بالانضواء تحتها أو الالتفاف حولها. وفي مبدأ التوحيد، ما يسمح بالتحرر والانعتاق من كل أشكال الاستبداد والارتهان والاستعلاء.. التي تمارسها قوى الاستكبار العالمية.

إن بعث مفهومي الأمة والعالمية في الفكر الإسلامي والعربي المعاصر هو تحول نوعي في مناهج ورؤى الإصلاح والتجديد والتغيير. وإنه من الفروض المعطلة في فكرنا وعملنا الراهن، ولا يتوجه الاعتراض عليهما بالخصوصية والمحلية لسببين واضحين: أولهما: لا يتعارضان مع إصلاح الذات وحل مشاكلها، والثاني: أنه لا يمكن الانكفاء على الذات قصد التغيير والإصلاح في أي مجال من مجالاتها، فإما أن ترقى بنفسها إلى مستوى المشاركة في صناعة تلك القرارات، وإما أن تقبل بها كما تقررها الجهات المتغلبة.

الباب الرابع

دراسة في الأسس المرجعية والمنهجية في الفكر الاجتهادي لحركات الإصلاح والنهضة.. وفي عوامل إخفاقها وانحسارها

الفصل الأول: في النهضة العربية.. الخطاب القومي والعلماني و(حداثة) فكر النخبة

الفصل الثاني: في الإصلاح الإسلامي.. قراءة في نماذج حركية وبرامج إصلاحية

الفصل الثالث: الفكر الإسلامي المعاصر والحلقات المنفصلة.. محاولة في التركيب

الفصل الأول:

في النهضة العربية: الخطاب القومي والعلماني و «حداثة» فكر النخبة

أولاً: نظام الثقافة وعلاقته بالتغيير

لا يخفى أن لكل شيء في هذا الكون نظام، أو سنن ثابتة أو متغيرة، يمشي ويتحرك بمقتضاها، يحكمها ما يحكم غيرها من سنن ونواميس وأنظمة كونية. فلا يكاد يختلف نمو الدولة عن نمو الإنسان من طفولة ثم شباب ثم شيخوخة، مع ما تقتضيه وتتطلبه كل مرحلة من حاجات، أو ما يطبعها من خصوصيات.

وقد عبر ابن خلدون عن هذا في تاريخ حضارتنا الإسلامية بـ "قوة العصبية المهذبة بالدين" التي هي عمدة ولحمة "العمران البشري"، ثم جاء مالك ابن نبي وعبر عنه بـ "الروح" أو"الطاقة الحيوية" أو "الفكرة الدينية" الموجهة لعناصر الحضارة. ولو شئنا التوسع قليلاً، لكان التعبير عن ذلك بما هو متداول تحت مصطلح "الثقافة". كما يقول مالك ابن نبي، فالثقافة هي خصوصية حضارية لكل أمة، وكل مجتمع، تخص السلوك الجماعي الذي يطبع تصرفات الفرد في ذلك المجتمع، وإن كان من أهم العوامل الثقافية عالم الأشخاص والأفكار والأشياء وعالم العناصر والظواهر الطبيعية؛ فإن القيمة الثقافية لهذه العوامل المختلفة تخضع دائماً لصلتنا الشخصية بها، وإن لعالم الأشخاص حق التقدم والسبق، لأنه يمثل الرصيد الثقافي الذي يزود الفرد منذ ولادته بالمقاييس الذاتية التي تحدد سلوكه وتؤكد انتسابه إلى ثقافة معينة..

إن الثقافة نظرية في السلوك أكثر مما هي نظرية في المعرفة، وهي عند ابن نبي أعم من التعليم. وهي بهذا المعنى: مجموع الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية التي تؤثر

في الفرد منذ ولادته، وتصبح لا شعورياً العلاقة التي تربط سلوكه بأسلوب الحياة في الوسط الذي ولد فيه، وهي المحيط الذي يشكل فيه الفرد طباعه وشخصيته. وهي أعم من أن تحصر في الأفكار.

ولـ "مشكلة الأفكار" عند ابن نبي تأثير قوي في "مشكلة الثقافة" في الأمة، ذلك أنه اجتمع في ثقافة ما بعد الموحدين نوعان من الأفكار الموجهة: الأفكار الميتة، والأفكار المميتة أو المستوردة من ثقافات أخرى بعد أن انفصلت عن جذورها وتربتها الأصلية. ولا يمكن لثقافة اجتمعت فيها أفكار ميتة وأخرى مميتة أن تكون لها القدرة على مواجهة التحديات المحيطة بها.

والواقع أن الثقافة الحية كما يرى برهان غليون لا تقبل بضم خبرات جديدة إلى مخزونها المعرفي أو الخيالي، إلا إذا لم تكن هذه الخبرات تتعارض مع خبرات سابقة وراسخة تضمن توازناتها الكبرى...، ويرى أن الرأي العام هو الذي يضمن تحويل هذه الأفكار إلى مفاهيم بإعادة ضبطها واستيعابها في المنظومة الحية المتعارف عليها، وإعادة دمجها بالأفكار الأساسية، وإبراز مكانتها، ، وقيمتها، أو بمعنى أصح ما تستحقه في الإطار العقلي العام للمجتمع..

وإذا كانت الثقافة هي الأساس الذي عليه تبنى منجزات الحضارة، فإننا نجد المجتمع الغربي يعكس المسألة ليجعل من منجزات الحضارة الأساس الذي عليه تتشكل وتصاغ الثقافة...، ونوع الثقافة عند مالك ابن نبي يتحدد في كل شعب تبعاً لحتمية منبعثة من نفسيته... فثقافة الاستبداد لا تنبعث إلا من نفسية مستبد طموح إلى الهيمنة.. وثقافة الحوار والبناء الإيجابي لا تنبعث إلا من نفسية مؤمنة بهذه القيم والمبادئ... فالثقافة هي التعبير الأساسي عن وجود الجماعة كجماعة موحدة، والشرط الرئيسي لتحقيق استمراريتها وتميزها وتاريخيتها، أي لإعطائها ذاتية مستقلة.

ولا تستطيع أمة أن تتمتع بإرادة ذاتية، وقوة معنوية، ورؤية نظرية، وقاعدة معيارية فعالة إلا بقدر ما تنجح في تأسيس مرجعية ثابتة عميقة الجذور، مرتبطة بتاريخها أو بتجربتها التاريخية. ولا تستطيع جماعة أن تبني نشاطها أو تؤسس وجودها على مرجعية خارجية مستمدة من تاريخ آخر ومستقاة من ثقافة أخرى. أي لا تستطيع أن تجعل من رمز استعبادها وتهميشها مرجعاً لنهضتها الجديدة وتغلبها.

ويرى غليون أن الشعوب التي حطم الاستعمار دولها، والتي دمرت اقتصادياً، أو استبدلت باقتصاديات رأسمالية مختلفة، أو حتى متعارضة مع اقتصادياتها، التجأت إلى الثقافة واستطاعت بعد عشرات السنين أن تؤسس من جديد دولة جديدة. ولم يستطع التغيير الجذري للنظم السياسية والاقتصادية التغلب على الأمم التي تمكنت من الحفاظ على ثقافتها، أي على أيديولوجيتها وقيمها وأنساق الحقيقة والرموزعندها..

وما يزال داخل الثقافة العربية الإسلامية إشكال (الأصالة والمعاصرة)، قائماً بحدة، والواقع أن تركيب هذه الأزواج اللفظية بهذا الشكل المتقابل، الموحي بكون قبول أحدهما يعني حتماً رفضاً للآخر، هو تركيب خاطئ من أساسه. أملاه واقع الخلاف والخصام نفسه بين التيارات الفكرية السائدة. ومع كثرة استعماله، تقرر وكأنه من لوازم كل ثقافة أو معرفة قديمة وأصيلة تجاه كل ثقافة أو معرفة حديثة ومعاصرة، أو العكس.

وأمام فشل كثير من حركات الإصلاح بدأ التفكير في إمكانيات تحقيق المعاصرة والحداثة، نادى بهذا جيل "رواد النهضة الأوائل"، وكانوا حريصين على أن لا يتخلوا عن مرجعيتهم الدينية وهويتهم الحضارية، وأن يوفقوا بينها وبين القيم والمبادئ الغربية المنقولة. ثم رأوا أن التمسك بأي جزء من الماضي أو القديم هو إبقاء على عناصر من التخلف والانحطاط، وأن الإقلاع الكلي الشامل هو في الاندماج في روح هذه المعاصرة والحداثة ومادتها.

ومن مساوئ القطيعة المتزايدة بين الحديث والقديم، كما يقول غليون أنها لا تؤدي فقط إلى زوال الوحدة الثقافية، ولكنها تدفع أيضاً إلى انحطاط كلا النمطين الثقافيين وتحولهما معاً إلى دلالات رمزية بسيطة تشير إلى هوية جماعية، فتصبح الثقافة في ذاتها منبعاً إضافياً للنزاع الاجتماعي، وبهذا تفقد الثقافة وظيفتها كوسيط ذهني يفيد في تحليل المشكلات وإنضاجها، وفي تسهيل إيجاد حلول عملية واقعية لها.

ولهذا فالأصالة والمعاصرة هما شرط واحد في الذات ينبغي أن تتحقق به دائماً وأن تصدر عنه في كل مواقفها الداخلية والخارجية. وليسا شرطين منفصلين، فلا مجال في هذا السياق "للاختيار بين الأنا والآخر، أو بين الماضي والمستقبل، بين الحضارة والذاتية، بين الثقافة العربية ومعطيات العصر.

ويرى غليون في كتابه اغتيال العقل أن إمكانية حصول النهضة، متوقفة في جزء كبير منها على حصول حد أدنى من الإجماع الفكري ووقف التعارض والتناحر الذي يمزق العرب فكرياً، وإن جوهر الإجماع الممكن هو الوعي الذاتي، الذي يستطيع أن يستوعب في ذاته ودون مساومة التناقض العميق الذي يخترق الثقافة العربية في الشروط التاريخية الراهنة، ويمزقها في الاختيار المحرج، وهذا "الوعي الذاتي" هو الذي عبر عنه ابن نبي بـ "ميلاد المجتمع"، مشروط باكتمال هذه الشبكة من العلاقات. ويعبر عنه الترابي بـ "الاصطلاح على منهج مرضي"، ويعبر البعض عن ذلك بـ "علم تغيير ما بالنفس".

ثانياً: الفكر القومي.. محطات للمراجعة والتقويم

لا يجد القارئ بداً في حركة التقويم داخل هذا الفكر من أن يستصحب جذوره الأولى التي رافقت نشأته، والتي كانت في تعبيرها عن نفسها حركة علمانية، إذ كانت "الأقليات المسيحية، والأقليات الإسلامية المنشقة.." تسعى لحماية نفسها من التريك على أساس علماني لا على أساس ديني، وكان عهد "تركيا الفتاة" في إسطنبول

جواً علمانياً مشبعاً بفكرة فصل الحقل الديني عن ميدان السياسة، كما يقول البرت حوراني، فالمسيحيون العرب كانوا أسبق من العرب إلى التحسس بالشعور القومي والمجاهرة بالحركة القومية، وعلى يدهم كما يرى علي محافظة تشكلت الجمعيات السرية العربية التي نددت بالحكم التركي «جمعية بيروت السرية» عام ١٩٧٥، على يد بعض الطلاب في (الجامعة الأمريكية). وأنشأت عام ١٨٨١ جمعية سرية أخرى هي "جمعية حقوق الملة العربية" من المثقفين العرب في بيروت ودمشق وطرابلس، وكانت تنادي بالوحدة الإسلامية المسيحية ضمن الإطار القومي العربي.

بعد انتشار الفكر الاشتراكي العالمي في أوربا وخارجها احتك معه الفكر القومي العربي فتبنى الاشتراكية مع وصفها بالعربية أو بغير هذا الوصف. الاشتراكية كحل للمسألة الاجتماعية في الوطن العربي، كما يقول الجابري، ولكن ومن سوء حظ العرب.. أنه عندما سقطت الإمبراطورية العثمانية، وقعت بلدانهم تحت حكم إمبراطوريتين أخريين استعماريتين، إمبراطورية بريطانيا، وفرنسا، وقامتا بتقسيم الوطن العربي، وربط كل قطر عربي بمفرده بأحد المراكز الاستعمارية في أوروبا.

وهكذا أدى نشوء الفكر القومي العربي كفكر مستقل ومتميز عن الفكر الإصلاحي إلى استنتاج أن بناء الدولة الحديثة، المستندة إلى أخلاقية دستورية وقانونية، ليس ممكناً في إطار التمسك بالمرجعية الدينية العقدية أو البشرية، وأن الوعي القومي والسياسة القومية لا يمكن أن يتطورا كما يقول غليون إلا في نطاق دولة قومية، ومنه ضرورة العمل على تنمية الوعي القومي في مقابل الوعي الديني. وهكذا نشأ إلى جانب شعار الجامعة الإسلامية، شعار الدولة القومية العربية أو القطرية. وعبر قسطنطين زريق عن هذا بقوله: إن مشكلتنا الأساسية اليوم هي أنه ليس لدينا عقيدة، ولا يمكننا بدون عقيدة أن نخضع رغباتنا وشهواتنا الفردية لمؤسسة قائمة على مبدأ..

ويرى ساطع الحصري: أن الفتوحات إنما تمت باسم الإسلام وأنها هي التي عربت أكثر البلدان المفتوحة، وأن سماحة الإسلام وعدم إكراهه للناس على اعتناق العقيدة الإسلامية، جعل جماعات كبيرة من سكان البلاد المفتوحة تستعرب دون أن تُسلم، وكان سبباً في إخراجها إلى الوجود.. وأن القرآن الكريم وقف سداً منيعاً أمام اندثار اللغة العربية وتفككها بسبب التفكك السياسي والجمود الفكري وانتشار العامية واللهجات المحلية.

فليس هناك أي مفهوم للإسلام يمكن وضعه في علاقة ثنائية تعارضية أو تكاملية مع مفهوم العروبة، وليس هناك مفهوم للعروبة يمكن وضعه في نفس العلاقة مع الإسلام. وإنما هناك وراء هذه الثنائية قضية سياسية تتعلق برد فعل العرب على سياسة التتريك العثمانية، كما يقول الجابري.

فهذه نصوص من داخل الفكر القومي وخارجه تدل على أن إهمال العامل الديني وتأخيره في الاعتبار، واختيار النماذج العلمانية الليبرالية أو الاشتراكية، هو من أكبر أخطاء هذا التيار التي جعلته ينحصر في نخب تزداد انعزالاً وانكماشاً مع مر الزمن، ومع تقادم الأطروحات الهشة التي فصلت عن روحها وعن الطاقة المزودة لها بالغذاء، وقد كانت بها قوية فاعلة معطاءة.

وهناك مسألة أخرى تتجلى في القول بوجود "قانون علمي للتجارب الوحدوية"، والمرتكز أساساً على استعارة النماذج الوحدوية في الغرب والتي تمحورت حول "إقليم قاعدة" أو"قطب جاذب"، وهذا معناه كما يرى الجابري تقديم الوحدة العربية للأنظمة والشعوب على أنها تعني من الناحية العلمية إسناد الرئاسة والزعامة والهيمنة إلى قطر معين منذ البداية، أي دون سابق تجربة ولا سابق انتخاب ولا سابق تراض.

وغير بعيد عن فكرة "الإقليم القاعدة" ترددت أيضاً فكرة "الزعيم" أو "القائد"، وظهور "قائد ملهم" أو "زعيم بطل"، معناه نقل فكرة الوحدة من مجال الواقع إلى مجال الميتولوجيا، مجال الأساطير. وهي فكرة تناقض "ثقافة الوحدة" أو النهضة التي ينبغي أن تكون هم جيل بأكمله، وتعكس منطق التواكل وتعطيل الأسباب، وإن التحرر من حلم "الزعيم البطل" أصبح كما يرى الجابري يفرض الاتجاه نحو تحقيق حد أدنى من التعاون والتنسيق والتكامل والاندماج إن أمكن بين الأقطار العربية.

وفي التجارب التي استطاع التيار القومي أن يصل فيها إلى السلطة، فإننا نجد هذه السلطة قد استغرقته واستبدت به متطلباتها وتعقيداتها، وتجمد عند حدود هذه السلطة وانجرف إلى التكيف مع واقعها القطري، ففقد ريادته الفكرية، وخسر روحه الوحدوية، وبدلاً من المراجعة النقدية الواعية للتجربة، نشأت ظاهرتان خطيرتان، الأولى: الانفراد بالسلطة إلى درجة إلغاء الغير أو إقصائه على صعيد العملية السياسية. الثانية: الانبهار بنظريات الغير إلى درجة ضياع الذات على صعيد العملية الفكرية.

ولعل مثل هذا ما جعل خير الدين حسيب يدعو إلى "حركة قومية جديدة" في إطار "مشروع حضاري عربي جديد" يتجنب كل السلبيات السالفة، جعلت معن بشور يقترح أن نستبدل كلمة "قومي" بكلمة "وحدوي"، لأن المضمون الحقيقي للحركة هو العمل لتحقيق الوحدة العربية. وبهذا نضعف أولاً التعبئة السلبية ضد الفكر القومي لدى بعض الأوساط التي ترى في القومية عصبية، كما نعطي هذا التيار مهمة تتجاوز التأكيد على الذات لتتناول وجهة السير الاستراتيجية نحو الوحدة.

وفي هذا الاتجاه يقول الأفغاني: لقد أهمل الأتراك أمراً عظيماً، وهو اتخاذ اللسان العربي لساناً للدولة، ولو أن الدولة العثمانية اتخذت اللسان العربي لساناً رسمياً، وسعت لتعريب الأتراك، لكانت في أمنع قوة، ولكنها فعلت العكس، إذ فكرت بتتريك العرب، وما أسفهها سياسة وأسقمه من رأي؟ إنها لو تعربت

لانتفت من بين الأمتين النعرة القومية، وزال داعي النفور والانقسام، وصاروا أمة عربية بكل ما في اللسان من معنى، وفي الدين الإسلامي من عدل، وفي سيرة أفاضل العرب من أخلاق، وفي مكارمهم من عادات، ولكن مع الأسف كان عدم قبول فكرة تعميم اللسان العربي خطأ بيناً.

ويوضح الأفغاني مفهوم "العصبية" كرابط اجتماعي ضروري لبقاء الجماعة وتماسكها، وحدود الاعتدال والإفراط والتفريط فيها. فـ التعصب قيام بالعصبية، نسبة إلى العصبة، وهي قوم الرجل الذين يعززون عصبته ويدفعون عنه الضيم والعداء. فالتعصب وصف للنفس الإنسانية تصدر عنه نهضة لحماية من يتصل بها والذود عن حقه..

ويوضح حسن البنا موقف الإخوان المسلمين من الوحدة القومية والعربية والإسلامية توضيحاً يكاد يكون مستوعباً لأهم أسس الاتجاه القومي، يذهب بها إلى أبعد مما يمكن أن يفعله أصحاب هذا الاتجاه إذا سلمت المنطلقات طبعاً. فعنده أن الإسلام قد فرضها فريضة لازمة لا مناص منها، أن يعمل كل إنسان لخير بلده، وأن يتفانى في خدمته، وأن يقدم أكبر ما يستطيع من الخير للأمة التي يعيش فيها، وأن يقدم في ذلك الأقرب رحماً وجواراً، حتى أنه لم يجز أن تنقل الزكوات أبعد من مسافة القصر إلا لضرورة، إيثاراً للأقربين بالمعروف. وإن محك الصدام بين الإسلام والعروبة هو في الجانب العلماني. والعروبة قريبة من الإسلام ما ابتعدت عن العلمانية، وهي بعيدة عنه ما اقتربت من العلمانية، ولا تجتمع علمانية وإسلام كما يقول طارق البشري إلا بطريق التلفيق وبطريق صرف أي منهما إلى غير حقيقة معناه.

ويقول القرضاوي: إن معارضتنا للقومية متأتية من كون دعاة القومية يتمسكون بأمور جوهرية ينكرها الإسلام. وتمسكهم بها -فيما يبدو- أمر حتمي لأنها مقتضى فكرتهم ولازم من لوازم دعوتهم. وذكر أهم العناصر المنتقدة على القومية: اعتبارهم القومية «عقيدة»، وإعلاء الرابطة القومية على الرابطة الدينية،

وعزلهم الدين عن المجتمع والدولة.. ومناداتهم بدولة علمانية "لا دينية"، وتفتيتهم للأمة الإسلامية التي أرادها الله أمة واحدة.

لقد قدم الإسلام نموذجاً تاريخياً حياً لاستيعاب الأقليات ودمجها، حين وقف نبي الإسلام يوماً فخطب في الناس عندما بلغه أن منهم من ينكر على الذين لم ينحدروا من أصلاب عربية، مثل بلال الحبشي وصهيب الرومي وسلمان الفارسي.. وقال: "أيها الناس.. ليست العروبة بأحدكم من أب ولا أم، وإنما هي اللسان، فمن تكلم العربية فهو عربي". فمنذ ذلك التاريخ، ووفقاً لهذا المعيار الحضاري والثقافي "للعروبة" اتسعت دائرة الأمة العربية والجماعة، لتضم وعلى قدم المساواة، كل الذين تعربوا بالفكر والحضارة والانتماء والولاء مع الذين انحدروا من أصلاب عربية صريحة.. فكما انفتح معيار الأمة ومفهومها ليضم العرب من غير المسلمين، انفتح كذلك ليضم عرب الحضارة والثقافة من ذوي الأصول العرقية غير العربية.

ثالثاً: الفكر العلماني.. خطاب دائم الالتباس

يخطر بذهني مراراً تشبيه لمسألة العلمانية في الفكر العربي المعاصر بمسألة التثليث في الفكر المسيحي، من حيث الغموض والاضطراب وعدم الاستقرار على رأي محدد واضح. فإذا كان النصارى يعتقدون بالتثليث دون أن تستسيغ عقولهم ذلك السؤال المحير: كيف يكون الثلاثة واحدا؟ فإن لفيفاً من العلمانيين حريص على تأكيد أصالة وإسلامية العلمانية مع تشبثه بمضامينها ودلالاتها الغربية، ومع كون المعطيات الدينية والتاريخية للتجربة الإسلامية تناقض دعواه وتبطلها من الأساس. ثم إذا كان النصارى يلتفون حول الإجابة الصريحة على السؤال المتقدم بتفسيرات واهية أغلبها متكلف، فإن العلمانيين لا يبتعدون عن هذا النهج من اللف والدوران بتصيد وانتقاء الأدلة من حالات شاذة واستثنائية، أو غاية في السطحية والجزئية ليجعلوا منها عماد ومرتكز دعوتهم.

١- في المصطلح والمفهوم

إن كلمة "Sécularism" كما يقول المسيري هي كلمة إنجليزية لها نظائرها في اللغات الأوروبية، وهي مشتقة من الكلمة اللاتينية "Seculum" وتعني "العصر" أو "الجيل" أو "القرن"، أما في لاتينية العصور الوسطى فإنها تعني "العالم" أو "الدنيا" (في مقابل الكنيسة).. وقد أورد قاموس أوكسفورد تعاريف عديدة لكلمة "Secular" أي علماني. والعلماني هو الذي ينتمي إلى هذا العالم الآني والمرئي تمييزاً له عن العالم الأزلي والروحي الآتي غير المرئي. واللادينية "Unreligous" أو "Laïcisme".. هي التي لا تعير اهتماماً للدين ولا للآخرة في شؤون الحياة العامة وحتى الخاصة، أما مصطلح "Secular" فقد استخدم لأول مرة (عام ١٦٤٨) عند توقيع صلح "وستفاليا" وبداية ظهور الدولة القومية (أي الدولة العلمانية الحديثة). وهو التاريخ الذي يعتمده كثير من المؤرخين بداية لمولد الظاهرة العلمانية في الغرب. وكان معنى المصطلح محدود الدلالة في البداية إذ تمت الإشارة إلى "علمنة" ممتلكات الكنيسة بمعنى نقلها إلى سلطات سياسية غير دينية، أي إلى سلطة الدولة أو الدول التي لا تخضع لسلطة الكنيسة. وفي فرنسا (ق ١٨) أصبحت الكلمة تعني (من وجهة نظر الكنيسة الكاثوليكية) المصادرة غير الشرعية لممتلكات الكنيسة، أما من وجهة نظر المفكرين الفرنسيين المدافعين عن مثل الاستنارة والمعروفين باسم الفلاسفة.. (الموسوعيين).. فإن الكلمة كانت تعني المصادرة الشرعية لممتلكات الكنيسة لصالح الدولة.. ويبدو أن جون هوليوك (١٨١٧ - ١٩٠٦) هو أول من نحت المصطلح بمعناه الحديث الأكثر شمولاً. وحاول أن يجعله مصطلحاً محايداً تماماً، يصف الإيمان بإمكانية إصلاح حال الإنسان من خلال الطرق المادية ودون التصدي لقضية الإيمان سواء بالقبول أو بالرفض. فهو لا يرفض الدين وإنما يتجاهله. وقد أسس هوليوك حركة علمانية للدفاع عن هذه الرؤية. وقد تَمَّ تبسيط

مصطلح هوليوك فأصبح "فصل الدين عن الدولة"، أي فصل العقائد الدينية عن رقعة الحياة العامة. وأصبح من أكثر التعريفات شيوعاً في الشرق والغرب.

أدرك كثير من المفكرين الغربيين الذين تناولوا ظاهرة العلمانية، أنها عملية تغطي كل مجالات الحياة الإنسانية ظاهراً وباطناً، وتشمل ظواهر غير متجانسة.. ومع هذا لم يتم إعادة تعريف "العلمانية" وتوسيع الحقل الدلالي للمصطلح ليشير إلى المجالات الجديدة والمشكلات الناجمة عن تصاعد معدلات العلمنة وتغلغلها في كل جوانب الحياة. وبدلاً من هذا أخذ علم الاجتماع الغربي يرصد الظواهر المختلفة مستخدماً مفردات واصطلاحات وعبارات مختلفة، حاول عن طريقها التعامل مع الجوانب المختلفة للظاهرة كما لو كانت ظواهر متنوعة ومستقلة. وقد تزايدت المصطلحات وتكاثرت، وهي مصطلحات ذات مجال دلالي مشترك أو متداخل.

كانت العلمانية في العالم الغربي حدثاً منسجماً ونتيجة طبيعة للأحداث هناك، وكان حجم الرد بالتطرف ضد الدين بحجم التطرف الكنسي نفسه، تطرف في الوصاية على الدين واحتكار فهمه وتفسيره، وتطرف في السياسة بامتلاك حق تعيين الملوك أنفسهم أو تنحيتهم، وإقرار النظم والتشريعات التي تخدم مصالح الكنيسة أولاً.. وتطرف في الإقطاع بامتلاك الأراضي الشاسعة والقصور الضخمة وآلاف الرقيق والأقنان وفرض الضرائب والمكوس والإتاوات.. وتطرف في قمع حرية الفكر والإبداع العلمي، وتطرف في الانحلال الخلقي وشيوع مظاهر الإدمان والشذوذ في صفوف القيمين الدينيين لدرجة جعلت ناقداً مؤرخاً مثل ولديورانت يقول: "إن رجال الجيش أرقى خلقاً من رجال الدين.." الخ.

وكان تأثر الذات العربية الإسلامية بهذه المنجزات كبيراً، وقد مررت إليها عبر ثلاث قنوات أساسية: قناة الاستعمار وما رافقه من مؤسسات تبشيرية واستشراقية، وقناة البعثات الطلابية الأولى التي زامنت هذه التحولات، وقناة المؤسسات التعليمية المسيحية في البلاد العربية والإسلامية.

كانت الرغبة جامحة في اللحاق بركب النهضة، وكان هناك ثلاث اتجاهات: اتجاه يدعو إلى الانخراط الشامل في النموذج الغربي والقطيعة مع التراث. واتجاه يدعو إلى التحديث حسب خطوات التجربة الغربية، لكن من داخل التراث والتاريخ الإسلامي. واتجاه يدعو إلى التجديد والنهضة من داخل التراث وبأدوات التراث أو بما يناسبها مما يمكن استعارته.

من هنا اختلفت تعريفات المصطلح بحسب من يدعو إليه كما يقول المسيري: كلفظ "العِلمانية"، نسبة إلى العلم.. "العَلمانية"، نسبة إلى العالم.. و"الديموقراطية"، "العقلانية"، "الاستنارة"، "الحرية".. وغيرها من المفاهيم «الإيجابية» التي تُضفى على المصطلح من أجل تبرير حضوره ووجوده... الخ.

ويميز بين العلمانية كفلسفة حديثة متعارضة مع اللاهوت ومكونة للقيم التي يقوم عليها النظام الحديث، والعلمانية "كحركة سياسية جوهرها مناهضة الدين والكنيسة". ولم تظهر العلمانية في العالم العربي إلا كدعوة دهرية سياسية متمثلة في معاداة الدين". و"لو كان الأمر بيدنا -على حد تعبير عبدالوهاب المسيري- لاستغنينا تماماً عن مصطلح "العلمانية" ولاستخدمنا بعض المصطلحات الأخرى، كمصطلح "نزع القداسة" لأنه أكثر شمولاً وأكثر عمقاً ودقة"، فمصطلح علمانية من أكثر المصطلحات غموضاً وإبهاماً واضطراباً رغم شيوعه، ويرجع ذلك إلى عدة أسباب: فهو.. مصطلح منقول من المعجم الأجنبي ومن التشكيل الحضاري الغربي.. ويوجد داخل هذا التشكيل الحضاري عدة تشكيلات فرعية.. التشكيل الكاثوليكي، البروتستاني، الأورثوذكسي.. وقد عرف كل تشكيل هذا المصطلح بطريقة مختلفة من خلال تجربته الخاصة.

ويقسم أركون العلمانية ضمن توجهات الحداثة إلى العلمانية الأيديولوجية Laïcisme Militant وهذه تعكس الجانب السلبي للحداثة، ثم "العلمانية بالمعنى الإيجابي والمنفتح للكلمة" وهي إحدى منجزات الحداثة الكبرى... وبلفظه "أفضل

العلمانية المنفتحة الواسعة على العلمانوية الضيقة والمتعصبة". وعلى العموم كما يقول المسيري فإن المصطلح سواء كان بالعربي أو مترجماً تظل الإشكالية ملازمة له، أما الحقل الدلالي فمحصور في قضية فصل الدين عن الدولة.. مقصور على الحقل السياسي فحسب، لأن فيه إشكالية كبرى. فكلمة علمانية تشمل المصطلحات الأخرى مثل: التشيؤ، الاغتراب، التكميم، الإباحية، فهي فصل كل القيم سواء كانت إنسانية أو أخلاقية أو دينية عن العالم، ونزع القداسة عن كل شيء بحيث تصبح الأمور متساوية. فالعلمانية بدأت بسحب الأشياء من عالم الإنسان ووضعها في عالم الأشياء حيث يسود منطق الأشياء، ثم انتهت بسحب الإنسان من عالم الإنسان ووضعه في عالم الأشياء، بحيث يسود على الإنسان منطق الأشياء. والعلمانية من هذا المنظور هي سيادة منطق الأشياء.

ويرى المسيري أنه عندما تحررت العلوم الطبيعية في الغرب من الأخلاق المسيحية، أصبحت محايدة ومنفصلة عن أي قيم، تنظر للعالم من خلال النموذج المادي الرياضي العلمي باعتباره مادة صماء خالية من أي معنى داخلي، وباعتباره آلة دقيقة تتبع قوانين صارمة لا علاقة لها بالأخلاق أو القيم، وباعتباره كمًّا خاضعاً للقياس والرصد الخارجي.. ويمكننا اليوم كما يقول المسيري الحديث عن "الاستهلاكية العالمية" بدلاً من "الاشتراكية العالمية" أو "الرأسمالية العالمية" أو "الإمبريالية العالمية"..

إن الوجه الحقيقي للعلمانية، أي اللادينية، عند إدريس الكتاني هو «نظام سياسي كامل يقوم على الأسس التالية: تجريد الدولة من صبغتها الدينية، وإغلاق المعاهد والمؤسسات الدينية. وإلغاء المحاكم الشرعية وإبدالها بالقوانين المدنية الغربية. وإلغاء التعليم الديني، وإلغاء وزارة الأحباس وتعويضها بمديرية عامة وتنمية أموالها وفقاً لأصول المصارف. وتقليد الغرب في لباسه وعاداته وتقاليده.

٢- نماذج من التفسير العلماني الملتبس

بالرغم من إشكال مصطلح العلمانية، إلا أنا نجد دعوات عديدة لعمليات الإسقاط والتنزيل الحرفي لهذه التجربة في أقطار من العالم الإسلامي، نجد هذا عند القادة السياسيين، وعند القادة الفكريين كما يقول غليون. فإذا كان الغرب قد فهم العلمانية على أنها فصل بين سلطتين واختصاصين مع اعترافه سلفاً بوجودهما واستمرار نفوذهما، وجنَّد جيوشاً من المبشرين المنصرين في حركته الاستعمارية وقدم لهم إمكانات هائلة من الدعم المادي لبناء الكنائس والمدارس والمستوصفات والأندية.. وتقديم الخدمات..، فإن بعض الحكام العرب فهموا من العلمانية أنها محاربة الدين والقضاء على سلطته ونفوذه، والقيام لا إلى جنبه بل على أنقاضه، فتتبعوا منابعه يجففونها مهما صغرت ولو كانت "روض أطفال" أو "كتاب ديني". أما القادة الفكريون، فبالرغم من إيمانهم بكون التجربة غربية خالصة، فإنهم يدعون إلى جعلها نموذجاً في "التحرر" و "الانعتاق" من "سلطة الدين"، وسبيلاً إلى "التطور" و "الرقي" كما حدث في الغرب تماماً. دون أن يلزموا أنفسهم بمعطيات الواقع الديني والتاريخي للأمة، المخالفة أصولاً وفروعاً للتجربة الغربية. نسجل ثلاث ملاحظات تدل على استحالة تحقيق هذا المشروع في البلاد الإسلامية: الأولى دينية، فكون الاستبداد الذي مورس في الغرب كان باسم الكنيسة ورجالها، وليس لهذا نظير في التاريخ الإسلامي. والثانية علمية: فإن من أظهر عناصر الاستبداد الذي مارسته الكنيسة محاصرتها لرجال العلم، وإقامتها المحاكم والمشانق للمخالفين في ذلك، والثالثة حقوقية، فإن الإسلام يدعو إلى إقرار حقوق الإنسان وضمان حرياته: الدينية الاعتقادية، والعقلية الفكرية، والسياسية الوطنية.. ويقدم الإسلام أصولاً أخلاقية وفلسفة مرجعية يمكن بالاستناد إليها الذهاب إلى أبعد حد من أشكال التنظيم والتقنين والتشريع، سواء تعلق الأمر بالنسبة للذات كذات، أو في علاقتها مع الآخر.

ولنقرأ في توضيح هذه الازدواجية والاضطراب في الخطاب العلماني بين النموذجين النصوص والأمثلة التالية كما يقول أركون: "راحت المجتمعات المسيحية قبل المجتمعات الإسلامية بوقت طويل جداً تقوم بتجربة تاريخية أكثر حيوية وأكثر محسوسيَّة، وذلك تحت تأثير الحداثة العقلية.. والمادية.. راحت تنبثق سلطة روحية علمانية تؤكد على إمكانية العقل البشري في أن يفتتح المعنى والقوة باستقلالية كاملة، إن النقاش الذي أثاره دخول الحداثة في الإسلام لا يختلف في شيء عن ذلك الذي واجهته المسيحية بدءاً من حركات الإصلاح والنهضة" ويؤكد حنفي أن "الإسلام دين علماني منذ البداية، علمانيته معطاة من الداخل بوضع إلهي وليست مكتسبة من الخارج بجهد إنساني، والعلمانية هي أساس الوحي، فالوحي علماني في جوهره والدينية طارئة عليه من صنع التاريخ في لحظة تخلف المجتمعات" فبداية اللبس في كلامه أنه حصر العلمانية في "رفض سلطة رجال الدين"، لتمرير كون الإسلام "دين علماني" لأنه ليست به هذه السلطة. ثم لا يلبث يتقدم لتبرير كون أساس الوحي نفسه "علماني" وأن "الدينية طارئة عليه"، ومعناه بشيء من الوضوح أن الوحي شيء رباني منزه خاص بالإله، وهو مفصول عن البشر ودنياهم، يتصرفون فيها بمحض إرادتهم وعقولهم، وأن أشكال تدين المجتمعات هي طارئة في حالات التخلف خصوصاً.

وفي شيء يشبه "حتمية التفسير العلماني للتاريخ الإسلامي"، نجد عند البعض أن "الخلافة قد كانت منذ نشوئها مؤسسة دنيوية مدنية، وهي لم تحسم مرة إلا وكان الله غائباً عن مسرح الأحداث، وليحل محله الإنسان بأهوائه ولعبه بفضائله ورذائله" ويستشهد الكاتب بمقتل ثلاثة من الخلفاء، والصراعات والفتن اللاحقة، والملك العضوض.. في جميع العصور وكل العهود.. ولا غرابة فالأمر الإلهي لابد أن يترجم إلى أمر إنساني، ولا ترجمة من دون نسخ أو تبديل..، ولا نجد دولة من الدول التي تعاقبت على الحكم قد سميت "دولة إسلامية"، بل نسبت تلك الدول إلى

أصحابها ومؤسسيها.. فقيل الخلافة الأموية، الدولة السلجوقية، السلطة العثمانية، عهد الرشيد (...) هكذا، فالدول الإسلامية كما يقول علي حرب ترتبط كغيرها من الدول بالشاهد لا بالغائب، بالذين يستولون عليها، لا بالشريعة التي تستند إليها.

ولا أجد أمام هذه التقريرات التي لا تعبر عن مضمون معين بقدر ما تعكس منهجاً في التبرير والتبسيط، إلا التساؤل عن المواقف المقابلة لما يعتبرونه علمانية. نتساءل: هل نزل هذا الوحي إلى بشر إنسان مكلف مستخلف، أم نزل إلى عدم حيث لا تكليف ولا استخلاف؟ هل جاء الوحي يدعو الإنسان إلى البناء والتعمير والاختيار الراشد إلى الصلاح والفلاح في الحال والمآل، أم جاء يجرده عن عالمه المحسوس ليزج به في عالم المثاليات والرهبنة والانقطاع؟ إذا تم التسليم بهذه المعطيات المعلومة من الدين بالضرورة علمنا أن القول بأن الخلافة "مؤسسة دنيوية مدنية" هي كذلك بإرادة الشرع لها أن تكون كذلك وفق مبادئه، موكلا ذلك إلى بشر يؤمنون به ويزاولونه، يلتزمون قطعياته وكلياته ويجتهدون في ظنياته وفروعه وما ترك لهم حق إعمال الرأي والنظر فيه، ومعظمه من أمور تدبير المعاش وتنظيم الاجتماع. أما أن لا يلتزم الناس هذا الشرع أو ينحرفون عنه فهذه مسألة أُخرى لا علاقة لها بالأولى من حيث النفي أو الإثبات، من حيث بقاء الشرع أو ارتفاعه، أو بتعبير الكاتب من حيث "غياب الله" أو "حضوره". فالشرع باق دائماً على حاله حاضراً كما نزل، والإنسان يتفاعل معه سلباً أو إيجاباً، كل تجربة تنال حظها من الاقتراب منه أو الابتعاد عنه. وتلبس الإنسان بالوحي لا يسلب عنه صفته الإلهية ويحوله إلى شيء إنساني محض، بل الشرع نفسه يسمح بهذا القدر من الالتزام الذي يطيقه الإنسان شرط بذل الجهد أولاً والإخلاص فيه. فصاحب الشرع يقول: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ..﴾ [التغابن: ١٦]، وهو لا يكلف نفساً إلا وسعها، وفي الحديث: "إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه". إن الوحي أو الشرع قد نزل فعلاً ليتلبس به الإنسان، لا أن يبقى مجرد نظريات مثالية جوفاء.

أما أن تتسمى الدول المتعاقبة «إسلامية" أو بأسماء مؤسسيها، فهذا نظير قول القائل بأن الإسلام لم يؤسس دولة لأن كتابه لم ينص عليها ولا ورد لفظها فيه !!

والعجيب من أمر الفكر العلماني، أن هذا "التفسير الجديد" للعلمانية، كان هو المرفوض والمحارب بكل أشكال التبرير الممكنة لدى فئات علمانية أخرى، تحرص على أن تجعل وظيفة الرسالة والنبوة دعوة روحانية تبشيرية خالصة، أما شؤون الحياة والسياسة.. فلا دخل للدين فيها.

يتساءل علي حرب ما هي حقيقة الاجتهاد إن لم يكن ممارسة عقلانية ذات طابع علماني تنويري. فإنه بالاجتهاد، بما هو رأي وقياس أو استدلال، يستعيد العقل دوره المعطل ويتحرر من سطوة النص. ويقول: ولست أدري ما الذي يمنع من تأسيس عقلانية الاجتهاد في الفضاء الرحب والمسؤول والمنضبط الذي يقدمه الإسلام.

أما فرج فوده الذي يأخذ على نفسه أن حديثه سيكون حديث تاريخ وسياسة وفكر، وليس حديث دين وإيمان وعقيدة.. حديث مسلمين لا حديث إسلام، معتبراً أنه بوفاة الرسول استكمل عهد الإسلام وبدأ عهد المسلمين. ثم لا يلبث يخوض في تاريخ الإسلام يتصيد الأحداث والواقعات الشاذة والنادرة ليجعل منه تاريخ حروب ودماء وخلاعة ومجون على طريقة المنهج الاستشراقي المتحامل، جاعلاً من كتب: الحيوان للدميري، ومروج الذهب للمسعودي، والفتنة الكبرى لطه حسين.. وما إليها مصادر "أصيلة" لرواياته ومنقولاته. وهذه من أكبر آفات الفكر العلماني عموماً، لا في توثيق الأحاديث وأحياناً الآيات، بل في ضعف الإلمام بالثقافة الشرعية والعلوم التراثية عموماً بالمقارنة مع ما يسعون إليه من معارف الغرب، وقسط كبير من معاداتهم لهذه العلوم نابع عن الجهل بها.

إنها أزمة فكر حقيقية وعميقة تلك التي يعاني منها الفكر العلماني. أزمة تعكس نوعين من مظاهر اغتراب هذا الفكر، اغترابه في توليه الكلي نحو الغرب لاقتباس

هذا المفهوم من بيئة دلالية مغايرة مع تحريف لكثير من مضامينه ومعانيه التي حملها في بيئته. واغترابه عن ثقافته المحلية التي ترفض خصوصياتها الدينية والتاريخية والاجتماعية قبول هذا المصطلح الملتبس. وأزمته، أنه يحاول منذ عقود خلت تمرير هذا الفكر بتجريب مختلف الوسائل والأساليب. إنها أزمة فكر مضطرب لم يجد له مشروعية، هي التي تجعل كاتباً مثل هشام جعيط يجمع في نص واحد قصير بين "ضرورة الفصل الجذري" بين التشريع والمؤسسات، وبين "العلاقة الجوهرية" بينهما. بين أن يقع الإصلاح في الوقت نفسه "بواسطة الدين وفي الدين" وبين أن يقع "مستقلاً عنه"!!. إنها أزمة منهج يقوم على إسقاط فكر حديث ومعاصر، بأسماء ومصطلحات ومضامين حديثة ومعاصرة، على فكر قديم ليس من الضروري أن يتطابق وتلك الأسماء والمضامين، بل له القدرة على توليد أسمائه وتجديد مضامينه وفق منظومته الخاصة.

فإذا كانت إشكالية العلمانية -كما يقول غليون- لم تطرح من قبل في الفكر العربي والإسلامي، فذلك لأن الإسلام الديني كان هو الذي أسس بنفسه للحيز المدني وأكد عليه وشرع له، منذ أن جعل الرسالة المحمدية خاتمة النبوة وكل وحي في العالم، وأعطى للعقل الدور الوحيد في تسيير المجتمع والتاريخ حتى قيام الساعة، وهو ما يعنيه الاجتهاد، وهذا ما فهمه المسلمون الذين سنوا مبدأ التأمل العقلي والتفكير البشري في معاني القرآن..."

إن مسألة العلمانية في العالم العربي مسألة مزيفة، بحسب الجابري، بمعنى أنها تعبر عن حاجات بمضامين غير متطابقة مع تلك الحاجات، إن الحاجة إلى الاستقلال في إطار هوية قومية واحدة، والحاجة إلى الديموقراطية التي تحترم حقوق الأقليات، والحاجة إلى الممارسة العقلانية للسياسة، هي حاجات موضوعية فعلاً. إنها مطالب معقولة وضرورية في عالمنا العربي، ولكنها تفقد معقوليتها وضرورتها بل ومشروعيتها عندما يعبر عنها بشعار ملتبس كشعار "العلمانية". ولم تنبثق

العلمانية كما يقول غليون من الصراع الاجتماعي الداخلي، ولكنها نشأت عن طريق التبني من قبل نخبة محدودة العدد وغالباً معزولة عن الشعب، حيث تحولت إلى دين جديد لفئة اجتماعية جديدة، وأداة قمع اجتماعي وسياسي بيد هذه الفئة النخبوية ضد الغالبية الشعبية، ولضرب حرية الاعتقاد الأساسية "حرية الرأي والصحافة والتنظيم الحزبي"، و"وسيلة للتغطية على انعدام هذه الحرية في الواقع والممارسة".

إن فصل دين قائم في معظم مادته على التشريع أصلاً للمجتمع، عن توجيه قطاعات هذا المجتمع، هو تنكّر بشكل أو بآخر لهذا الدين الذي لا يقبل تجزيئاً أو تبعيضاً، والتفاف على تعاليمه في مجالات الحياة المختلفة. وقد ذهب الشيخ محمد عبده إلى أن فصل الدين عن الدولة ليس غير مرغوب فيه فحسب، بل هو مستحيل، ذلك أن الحاكم لا بد له من أن ينتمي إلى دين معين، والإنسان وحدة، لا مجرد شيئين يتصل أحدهما بالآخر، وهي الجسد والروح اللذان لا انفصال بين وظائفهما، فكيف يمكن إذن فصل السلطات التي تهيمن عليهما.

وليس صحيحاً كما يقول إقبال أن يقال: إن الدين والدولة جانبان أو وجهان لشيء واحد. فالإسلام حقيقة مفردة لا تقبل التحليل، وهو يبدو في صورة أو أخرى بحسب نظرك إليه، ويضيف: "إن تجزئة ما أنزل الله إلى ديني وغير ديني تجزئة مضللة ولا تقوم على أساس سليم"، وهي كمن يقبل قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]. ويرفض قوله ﴿وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣].

الفصل الثاني:

الإصلاح الإسلامي.. قراءة في نماذج حركية وبرامج إصلاحية

أولاً: في عوامل الانهيار التاريخية

لا يخفى أن ما رصد للنظر في علل الأمة وأسباب انحطاطها من كتب وأبحاث هو شيء مهم دون شك، لكنه يبقى دون المطلوب كماً وكيفاً. ويمكننا أن نختزل شيئاً من ذلك مع ابن عاشور في قوله: "جاء الغزالي يندب موت علوم الدين ويعمل على إحيائها، والطرطوشي يستنكر البدع ويعمل على تطهير الدين منها، والقاضي أبو بكر يبني العواصم من القواصم، والشاطبي يحمل على البدع ويدعو إلى الاعتصام ويأنس بغربته في الثبات على حقيقة الإسلام، إلى الثورة الكبرى التي ظهرت بابن تيمية وأصحابه وآثارها التي استرسلت حتى بدت في الحركة الوهابية أواخر (ق ١٢) والحركات السلفية التي تجاوبت بها ما بين المشرق والمغرب، ثم الدعوة الإصلاحية التي جعل جمال الدين الأفغاني شعارها ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١]، وصدع محمد عبده بأن المسلمين فيما هم عليه لا ينبغي أن يتخذوا حجة على الإسلام. ولكن ينبغي أن يتخذ الإسلام حجة على المسلمين".

وسنحاول هنا الوقوف على نماذج اطلعت بهذا العمل، نستهلها بمجدد القرن الخامس، الإمام الغزالي، مع التركيز على نماذج أخرى حديثة باعتبارها وريثة الرصيد الإصلاحي التاريخي من جهة، وقريبة العهد بما استحدث في الأمة أخيراً من أمراض وأسقام وانحرافات كان الرأس المدبر لها -وما يزال- الاستعمار المادي والفكري الحديث والمعاصر من جهة أخرى.

يسهب الإمام الغزالي في كتابه الإحياء في توجيهه للأحداث التي حصلت بعد الخلافة الراشدة: ".. فلما أفضت الخلافة بعدهم (أي بعد الخلفاء الراشدين) إلى أقوام تولوها بغيراستحقاق واستقلال بعلم الفتاوى والأحكام، اضطروا إلى الاستعانة بالفقهاء وإلى استصحابهم في جميع أحوالهم لاستفتائهم في مجاري أحكامهم. وكان قد بقي من علماء التابعين من هو مستمر على الطراز الأول وملازم صفو الدين ومواظب على سمة علماء السلف، فكانوا إذا طلبوا هربوا وأعرضوا، فاضطر الخلفاء إلى الإلحاح في طلبهم لتولية القضاء والحكومات. فرأى أهل تلك الأعصار عز العلماء وإقبال الأئمة والولاة عليهم مع إعراضهم عنهم، فاشرأبوا لطلب العلم توصلاً إلى نيل العز ودرك الجاه من قبل الولاة، فأكبوا على علم الفتاوى وعرضوا أنفسهم على الولاة، فأصبح الفقهاء -بعد أن كانوا مطلوبين- طالبين، وبعد أن كانوا أعزة بالإعراض عن السلاطين أذلة بالإقبال عليهم، إلا من وفقه الله تعالى في كل عصر من علماء دين الله..

إن الغزالي من خلال هذا النص يختزل الأزمة في المسألة الفكرية، والتي يمكن أن نلاحظ فيها مستويات عدة من مستويات الانحراف والشذوذ عن الخط الفكري الأصيل كما دشنه جيل الصحابة والتابعين وأتباعهم، من حيث القدرة على الفهم والاستمداد من النص.. من حيث منهج الاستيعاب وتداول الرأي والخلاف.. من حيث محاجة الخصوم وإفحامهم.. وغير ذلك.

إن النفس الإصلاحي للغزالي ولمن حمله بعده لم ينقطع لحظة في تاريخ الأمة بالرغم من الظلام الجاثم والخانق للجهل والاستبداد والتعصب... وغير ذلك، بحيث كان يتجدد ويستعيد قواه كلما سنحت الفرصة لذلك، ومن غير حاجة إلى «بعث» الغزالي من جديد، فإننا نجد عصرنا الحديث والراهن لم يبخل بمصلحين ورثوا ذلك النفس وأفادوا من التجارب السابقة. ونقف هنا عند أحد أبرز هؤلاء الأعلام في تعبيره ومحاولة رصده لعلل الأمة، السيد جمال الدين الأفغاني الذي يكاد ينطق بلسان الغزالي نفسه وبألسن غيره من المصلحين ممن تقدموه.

يذهب الأفغاني إلى أن الملة كانت "كجسم عظيم قوي البنية صحيح المزاج، فنزل به من العوارض ما أضعف الالتئام بين أجزائه، فتداعت للتناثر والانحلال، وكاد كل جزء يكون على حدة وتضمحل هيئة الجسم. بدأ هذا الانحلال والضعف في روابط الملة الإسلامية عند انفصال الرتبة العلمية عن رتبة الخلافة، وقتما قنع الخلفاء.. باسم الخلافة دون أن يحوزوا شرف العلم والتفقه في الدين والاجتهاد في أصوله وفروعه كما كان الراشدون رضي الله عنهم. كثرت بذلك المذاهب وتشعب الخلاف من بداية (ق٣ هـ) إلى حد لم يسبق له مثيل في دين من الأديان. ثم انثملت وحدة الخلافة وانقسمت إلى أقسام، خلافة عباسية في بغداد، وفاطمية في مصر والمغرب، وأموية في أطراف الأندلس، وانشقت عصاها، فسقطت هيبتها من النفوس (...) وتقطعت الوشائج بينهم بظهور جنكيزخان وأولاده وتيمورلنك وأحفاده وإيقاعهم بالمسلمين قتلاً وإذلالاً، فتفرق الشمل..".

ويقول الأفغاني في العروة الوثقى: "وتحقيق أهل الحق وقيامهم ببيان الصحيح والباطل من كل ذلك لم يرفع تأثيره عن العامة خصوصاً بعد حصول النقص في التعلم والتقصير في إرشاد الكافة إلى أصول دينهم الثابتة التي دعا إليها النبي وأصحابه، فلم تكن دراسة الدين على طريقها القويم إلا في دوائر مخصوصة وبين فئة ضعيفة. لعل هذا هو العلة في وقوفهم، بل الموجب لتقهقرهم، وهو الذي نعاني من عنائه اليوم".

ويمكن اختزال هذه العناصر في نقاط هي: أصل الانحراف هو الابتعاد عن الدين بأحكامه وشرائعه ومبادئه وقيمه الأخلاقية... وانفصام عرى الوحدة الفكرية في الأمة بانفراط عقدها وتوزعها إلى فرق ومذاهب، وفساد نظام الخلافة والملك، بانفصال السلطتين العلمية عن السياسيَّة، وطغيان الجور وإيثار المصالح الفردية على الجماعية. والنفوذ الخارجي الأجنبي، وما ألحقه من دمار وخراب باقتصاد الأمة ومقوماتها.

وهناك العديد من الكتابات في الموضوع، نخص منها بالذكر رسالتين، الأولى لشكيب أرسلان تحاول الإجابة عن سؤال "لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟"، والثانية لجعفر الكتاني "نصيحة" لأهل الإسلام تبين لهم مواطن السقوط وأسباب النهوض. وهما رسالتان متزامنتان، إحداهما بالمشرق والأخرى بالمغرب، وقد كان بين مؤلفيها لقاء بالمدينة المنورة..

والرسالتان من الناحية المنهجية متكاملتان، يغلب على الأولى المنهج التاريخي المقارن، كما يغلب على الثانية المنهج الأثري النقلي. الأولى تقوم على أساس المقارنة بين الوضع الإسلامي (الصدر الأول خصوصاً) والوضع الغربي، مع ذكر عوامل الانحطاط والنهوض متفرقة في أماكن متعددة وغير مرتبة، وقد وضع عناوينها السيد رشيد رضا. أما الثانية، فالعوامل فيها محددة حيث يذكرصاحبها عوامل السقوط فيتبعها بعوامل النهوض مستدلاً على ذلك بنصوص وافرة من الكتاب والسنة وآثار السلف وشواهد وتجارب تاريخية، جعلت الرسالة تكون أكثر ترتيباً وتنظيماً واستيعاباً للمشكلات والحلول.

يذكر الأمير شكيب أرسلان أن "أسباب ارتقاء المسلمين الماضي: كانت عائدة في مجملها إلى الديانة الإسلامية التي دانت بها القبائل العربية وتحولت بهدايتها من الفرقة إلى الوحدة، ومن الجاهلية إلى المدنية، ومن القسوة إلى الرحمة، ومن عبادة الأصنام إلى عبادة الواحد الأحد.."، وأن ضعف المسلمين اليوم راجع إلى "فقدان المسلمين السبب الذي ساد به سلفهم" حيث "لم يبق من الإيمان إلا اسمه، ومن الإسلام إلا رسمه، ومن القرآن إلا الترنم به دون العمل بأوامره ونواهيه.. وذكر من عوامل تأخر المسلمين وانحطاطهم: (الجهل، العلم الناقص، فساد الأخلاق، العلماء المتزلفون، الجبن والهلع، ضياع الإسلام بين الجامدين والجاحدين.." ويتوقف عند نقاط جوهرية في الموضوع، فنجده يفصل كيف "أضاع الإسلام جاحد وجامد"، "أما الجاحد فهو الذي يأبى إلا أن يفرنج المسلمين وسائر الشرقيين، ويخرجهم عن

جميع مقوماتهم.. أما الجامد فإنه مهد لأعداء المدنية الإسلامية الطريق لمحاربة هذه المدنية. محتجين بأن التأخر الذي عليه العالم الإسلامي إنما هو كثرة تعاليمه".

عنده أيضاً أن من أعظم أسباب انحطاط المسلمين في العصر الأخير، فقدهم كل ثقة بأنفسهم، .. وكيف يرجو الشفاء عليل يعتقد بحق أو بباطل أن علته قاتلته. وقد أجمع الأطباء في الأمراض البدنية أن القوة المعنوية هي رأس الأدوية، وأن من أعظم عوامل الشفاء إرادة الشفاء...

ويحصر شكيب أرسلان العلل المتبقية فيما تمت الإشارة إليه: علة الجحود والجمود، وعلة فقدان الثقة بالنفس. أما خلاصة جوابه في النهوض فهو يعتقد "أن المسلمين ينهضون بمثل ما نهض به غيرهم".

أما مع الإمام أبي الفيض جعفر الكتاني، فيمكن اختزال عوامل السقوط وأسباب النهوض عنده كالتالي: اختلاف كلمة أهل الإسلام، بضعف الأخوة الدينية، وترك الاستعداد الحربي، والنصر لا يتأتى من غير استعداد، وترك الجهاد، وإسناد أمور الدين إلى غير أهلها، ومصافاة الكفار واتخاذهم أصدقاء، واتباع عوائد الكفار والتمذهب بمذاهبهم والعمل بقوانينهم، والإضرار بالمسلمين بالتسلط والظلم والإفساد، والاشتغال باللهو والطرب، والإعراض عن العمل بالكتاب والسنة، والتجاهر بالمنكرات، وترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. هذه هي العلل التي حددها الكاتب، وكلها ناطقة بوضوح بما تعانيه الأمة من أمراض في مختلف مجالاتها بما يغني عن أي تعليق. وبالرغم من كون بعضها قد جاء مكملاً لبعض يمكن دمجه فيه وبالتالي اختزالها إلى علل ثلاث، أو أربع كبرى.

أما الكواكبي فقد عرض كذلك لانحطاط المجتمع الإسلامي في كتابه "أم القرى" أرجعها في تصنيف منهجي إلى ثلاثة أسباب رئيسية يضم كل واحد منها جملة من العلل والانحرافات جعل بعضها أصولاً وبعضها فروعاً، وجعلها في

ست وخمسين سبباً، منها: أسباب دينية (١٣ سبب)، وأسباب سياسية، (٩ أسباب) وأسباب أخلاقية تربوية (١١ سبب).

هذا ما ذكره الكواكبي، مجملاً، ولا شك أن فيه إضافات لعلل جديدة مجملة أو مفصلة عمن تقدمه، وإن كان لا يختلف عنها في طريقة أو منهجية التحديد في شيء.

وننتهي إلى حركة أخرى وريثة بدورها للإصلاح التاريخي الذي تقدمها بما في ذلك "الحركة الإصلاحية السلفية" للأفغاني وعبده، بل تعتبر امتداداً لها على نفس الخط في العموم، "حركة الإخوان المسلمين" مع مؤسسها حسن البنا، إذ ذهب في كتابه مجموعة الرسائل إلى تحديد "عوامل التحلل في كيان الدولة الإسلامية والشعب الإسلامي"، ذكر من أهمها: الخلافات السياسية والعصبية، والخلافات الدينية والمذهبية، والانغماس في ألوان الترف، وانتقال السلطة والرئاسة إلى غير العرب من الفرس تارة والديلم تارة أخرى والمماليك والأتراك وغيرهم ممن لم يتذوقوا طعم الإسلام الصحيح..وإهمال العلوم العملية والمعارف الكونية، وإهمال النظر في التطور الاجتماعي للأمم، والانخداع بدسائس المتملقين من خصومهم والإعجاب بأعمالهم ومظاهر حياتهم والاندفاع في تقليدهم فيما يضر ولا ينفع..

وفي المدرسة نفسها نجد محمد الغزالي يؤكد ما ذكره البنا وغيره من أسباب ويضيف إليها: سوء الفهم للإسلام، وتقديم ما حقه التأخير وتأخير ما حقه التقديم، وشيوع خرافات باسم الدين.. ، ووقوع الخلل الكبير في الثقافة الإسلامية التي هي الغذاء الفكري والروحي للأمة والتي تصنع عقولها وأذواقها وإرادتها.. وجهل المسلمين بالدنيا وهذا ناشئ عن اختلال الثقافة، وانتشار الجبرية في العالم الإسلامي، وتقاليد الرياء في المجتمعات الإسلامية، ووضع المرأة في عصور الضعف.. الذي منعها من التعلم وكل أشكال المشاركة. وذبول الأدب العربي، بالإضافة إلى سياسة المال في المجتمع. والفساد السياسي، ففي الحديث، "إذا وسد الأمر إلى غير أهله فانتظر الساعة".

ويجعل الغزالي من "خطورة الجهل بالآخرين" عاملاً من عوامل الانهيار نفسه. ولإدراك ما حولنا واستجماعاً لشروط النهوض يقترح توفر العوامل التالية: نشاط (خارجي) يقوم على الأسس الآتية:

- سبر الارتقاء الثقافي والإحاطة بالآماد التي بلغها غيرنا حتى نعرف من نخاطب؟ وماذا نقول؟ إدراك المستوى العمراني والصناعي والحضاري الذي يسود العالم من حولنا، فمن الهزل أن تعرض الإسلام أمم متخلفة ينظر إليها غيرها شزراً.. دراسة التيارات السياسية والقوى العسكرية التي حظي بها غير المسلمين..
- نشاط داخلي يتحرك في دار الإسلام ويقوم بما يأتي: محاربة الانحراف الفكري الذي أبعد الأمة الإسلامية عن كتاب ربها وسنة نبيها. وإعادة بناء الأمة الإسلامية على أساس أن الوحي حياة، وأن دراسة الكون أهم ينابيع الإيمان، وأن حسن استغلاله سلاح اقتصادي وعسكري خطير.. وتلاوة آيات الله على أنها منهاج العمل، وتربية الأمة على الأخلاق والتقاليد الظاهرة..وغربلة التراث الإسلامي.

نختم هذه النماذج بنموذج أخير يعبر فيه طه جابر العلواني بدوره عن توجه في الإصلاح وتحديد لمواطن الخلل انطلاقاً من اعتبار "أزمة هذه الأمة هي أزمة فكرية تندرج تحتها سائر الأزمات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. والأزمة الفكرية إما أن تحدث نتيجة لاضطراب مصادر الفكر، أو اختلال طرائقه أو مناهجه، أو عن كليهما معاً". وإذا كانت حركة الإخوان المسلمين قد آلت إلى نوع من الضعف والمحدودية والتراجع عن كثير من المنطلقات التي كانت مع مؤسسها الأول لظروف موضوعية محيطة بها، فإن رسالة المعهد العالي للفكر الإسلامي كمؤسسة. تكاد تكون المعبر الأول إن لم نقل الوحيد، عن أعمال المصلحين والمجددين ببعث تراثهم والكشف عن مناهجهم، وأيضاً البحث والنظر في علل الأمة والوقوف على ثغراتها باستكتاب الأقلام المختلفة لذلك والسعي نحو تصحيح الفكر السائد ومناهجه عن طريق نظام معتمد في التربية والتكوين..

ففي تأكيده على حدة التدهور والتمزق الذي أصاب الأمة في المرحلة الأخيرة (الحديثة والمعاصرة)، يذهب العلواني إلى أن المرحلة التي قبلها (المتقدمة)، كان وضع التدهور فيها أحسن حالاً بالنسبة للأمة. ويتجلى ذلك عنده في: أن الأمة لم تبحث عن بدائل خارج إطار الهوية الإسلامية.. وأن قوى التجديد تواصلت في ظروف تاريخية مختلفة وتعددت المراكز الحضارية الإسلامية.. ولم تقع مفاصلة أو تمايز كامل بين الشعوب المكونة للأمة القطب..العربية وغيرها..

أما هذه المرحلة التي نحن فيها فقد برزت فيها الظواهر التالية: تمزق الكيان الحضاري الاجتماعي للأمة الإسلامية القطب.. والتخلي عن المنهاج والشرعة الإسلاميين واتخاذ بدائل وضعية.. والارتداد للأصول الحضارية -الجاهلية- قبل الإسلام.. والتمايز والمفاصلة بين العربي وغيره في جسد الأمة.. وقيام دولة إسرائيل بطموحاتها التسلطية.. . والهيمنة الغربية الشاملة على المنطقة في المشرق والمغرب.. بتفتيتها وفرض أنظمة غربية ليبرالية عليها في المجالات كافة.

وفي تحديده للجذور التاريخية للأزمة يذكر عبد الحميد أبو سليمان: تغير القاعدة السياسية.. لتنتهي الأمة إلى قيادة ونظام هو خليط من إسلام وجاهلية.. والفصام بين القيادة الفكرية والسياسية.. ومن مخلفاته: عزل القيادة الفكرية عن المسؤولية الاجتماعية والممارسة العملية.. وجهل القيادة السياسية وحرمانها من وجود قاعدة فكرية تمدها بالفكر السليم.

فهي أزمة فكر لا أزمة عقيدة، حيث ثم الخلط بين العقيدة والفكر وتقديسهما معاً، وحيث ظل العقل المسلم حتى اليوم أسير مفاهيم ومنطلقات تجعله حبيس أخطاء الماضي وانحرافاته. وما لم يتغير منهج التفكير وتصحح منطلقاته، فسوف يبقى العقل المسلم عاجزاً عن النظر الناقد والرؤية النافذة. ويمكن إعادة ترتيب هذه العلل بعد عرض قسط وافر منها مع شخصيات إصلاحية أخرى، روعي في ذلك بعض الإضافات الجديدة التي أملتها في الغالب تحديات ومعطيات الظرفية التي عاشها كل

مصلح. كبعض التحديدات السياسية والمالية والاقتصادية وأنماط من الحكم.. الخ، كما روعي تفصيل لإضافات علل أخرىٰ جزئية ومؤثرة، والتركيز علىٰ جانب العلوم العملية والمعارف الكونية أو "علوم الدنيا" التي تكاد تشكل بدورها شقاً مستقلاً في مسلسل الانهيار والتبعية إلىٰ جانب العلوم والمعارف الدينية والشرعية.

حدد الكواكبي أصل الداء في "الاستبداد السياسي" المنتشر في كل المجالات، وهناك أصول جامعة لهذا الانهيار، أسباب ومظاهر أو نتائج تعكس بمجموعها وضع الانحطاط في الأمة. ويمكن حصر الأسباب في أصلين هما: الابتعاد عن الأخذ بالسنن الدينية، والابتعاد عن الأخذ بالسنن الكونية. ويمكن توضيح ذلك كالتالي:

وننتقل الآن إلى النظر في بعض الخطوط الإصلاحية العريضة لبعض الحركات في تاريخ الأمة.

ثانياً: نماذج حركية إصلاحية.. منطلقات ومناهج

إن معظم الدراسات التي تناولت الحركات الإصلاحية تناولتها من زاوية التأريخ المحض لأحداثها ووقائعها وأشخاصها، ولم تتناولها من زاوية البحث السنني الذي يستخلص العبر والقوانين ويفيد من التجارب السابقة للاحقة كما فعلت بعض الدراسات التي سنعتمد، وهي قليلة على كل حال بالمقارنة مع ما ينبغي رصده لهذه التجارب واستخلاصه منها لدعم مسار النهضة والإصلاح والتغيير في الأمة.

ولعل أول تجربة إصلاحية تصحيحية يمكن الوقوف عليها في تاريخ الأمة، هي تجربة الخليفة الراشد الخامس عمر بن عبد العزيز ﷺ. فإن تجربته قد ورثت حملاً ثقيلاً من الانحراف والفساد والابتعاد عن الخلافة على منهاج النبوة.. فكانت فعلاً عملاً إصلاحياً تصحيحاً لوضع مختلف، عمل ينطلق من تصور ومنهج في الإصلاح والتقويم، وإن كان يختلف عن غيره من الأعمال الإصلاحية اللاحقة، في كون القائم به خليفة المسلمين، استجمع سلطات القرار السياسي والعسكري والعلمي، وفي كون الأمة ما تزال حية تنبض بتعاليم الوحي التي ركزتها التجربة الراشدة لقرب العهد بها.

ولننظر باختصار في الجبهات التي عمل من خلالها الخليفة عمر بن عبد العزيز، كما يرى عماد الدين خليل، علماً بأن روح هذا العمل كان متمحوراً حول جملة مبادئ موجهة نستخرجها كالتالي: "الهداية قبل الجباية"، "الدعوة قبل الحرب"، "تسخير الأموال لخدمة المبادئ لا المبادئ لجمع الأموال"، "إيثار المصلحة الجماعية على الفردية، "الانفتاح على الناس وإشراكهم في الاختيار الحر.."، "فتح باب التظلم

للكل ضد أية جهة كانت"، "إشاعة العلم والمعرفة وجعلها قاعدة العمل السليم"، "الحوار والإقناع مع المخالفين حقنا للدماء".

قهر الخليفة عمر بن عبدالعزيز نزعة الاستبداد والتملك، التي لم يسلم منها حاكم في عصور انحطاط الأمة، وكان يختار عماله على أساس الكفاءة والعلم والإيمان والقبول لدى جماهير المسلمين، وحاصر العصبية القبلية: كمظهر من مظاهر التجزئة في الأمة حيث أكد على ضرورة الوحدة بين جميع المسلمين، وكان يرسل إلى عماله يحثهم على التمسك بعرى التوحيد ونبذ كل تعصب ذميم..، وكان يرفع شعار "الهداية قبل الجباية"، ويكتب إلى عماله في ذلك، فيجيئه من عامله على البصرة، أن الناس قد كثروا في الإسلام، وخفت أن يقل الخراج، فيجيبه عمر: فهمت كتابك.. والله لوددت أن الناس كلهم أسلموا، حتى نكون أنا وأنت حراثين نأكل من كسب أيدينا". واعتمد سياسة المبادئ في المال والاقتصاد، من الداخل، نفسه ووجدانه أولاً، وداخل أهله وبيته ثانياً، وداخل بلاطه ثالثاً، ثم ينتقل بعد هذا إلى الخارج لينشر العدل على الجميع.." وأزال كل الضرائب المجحفة التي كانت قد فرضت على الأمة الإسلامية من أجل تنمية موارد الدولة دون وجه حق.. وأتى العشور عن الفئات كافة من غير المزارعين.. واتبع أكثر الأساليب عدلاً في جباية الضرائب المشروعة.. وحرص على تطبيق وتوسيع فكرة الضمان الاجتماعي بحيث تشمل طبقات الأمة كافة رجالاً ونساء وأطفالاً وفقراء وعاجزين ومرضى ومسافرين، مسلمين وغير مسلمين، عرباً وموالي.. وجعل تبادل المعونات المالية بين الأقاليم والمركز أمراً مفتوحاً لسد العجز المالي في أي من الطرفين في حالة حدوثه.. وفتح باب التجارة الحرة في البر والبحر.. وضبط الزكاة، الضريبة، واتبع سياسة زراعية سليمة.. حيث أشار على عماله بالإصلاح والإعمار وإحياء الأراضي وإقامة المشاريع.. وتمسك بسياسته في الحوار والإقناع للمخالفين والخارجين التي مكنته من توفير مبالغ طائلة لمالية الدولة كانت الحكومات السابقة تستنفدها في القضاء

على الفتن والمنازعات الداخلية والحروب. وأوقف بشكل جاد أعمال الابتزاز التي كان يتعرض لها بيت مال المسلمين ابتداء من الخليفة وحتى صغار الجباة، وما بين هذين من حشد هائل من العمال والموظفين..

وكان من نتائج هذا التطبيق أن يأتي عامل الدولة على صدقات إفريقية فيطلب فقراء يعطيها لهم، فلا يجد فقيراً ولا من يأخذ منه، فيشتري بها رقاباً فيعتقهم.. وتشيع بذلك وتطير في الآفاق مقولة: "لقد أغنى عمر الناس".

ساهم عمر بن عبدالعزيز في تمتين قاعدة "العلم والعمل" كما يقول عماد الدين خليل بالتربية والتكوين، حيث أولى قسطاً مهما لهذا الجانب، وقد أمر رسمياً بتدوين الحديث النبوي الشريف، وكانت الدولة تتولى كفالة عدد من العلماء والمفكرين كي تتيح لهم التفرغ الكامل لإنجاز المشاريع الفكرية التي يعكفون عليها اختيارا أو بتوجيه من الدولة.." وكان حريصاً على قرن العلم بالعمل، فإذا كان "العمل دون قاعدة علمية توجيهية لا يأتي بأية نتيجة جادة" فإننا نجد عمراً يدعو عماله وغيرهم إلى أن العلم والعمل قريبان... وساهم كذلك في إفشاء قيم العدل والحرية والرحمة والإنسانية.

إن الوقوف على هذه الجبهات المختلفة والحاسمة في أية نهضة حضارية، بهذه الروح المشبعة بتلك المعاني التي كان الخليفة عمر حريصاً على تعديتها إلى عماله وعامة الناس حرصه على تمسكه بها، لا يمكنها إلا أن تثمر ما أثمرته تجربة عمر بن عبد العزيز رحمه الله تعالى.

فما إن توفي عمر بن عبد العزيز حتى عاد مسلسل الانحدار في الأمة لأن من وليها لم يسر على نهجه في التمسك بتلك القيم والمعاني والسير على هديها في سياسة وتدبير الحياة، ويرجح أن وفاته كانت قتلاً بالسم، وأنه كان سيتخذ قراراً حاسماً

بشأن نظام الوراثة في الخلافة بعد محادثة مع الخوارج وإحراجهم له بولاية سليمان ليزيد من بعده، فاستمهلهم ثلاثاً كانت وفاته فيها.

أما تجربة الإصلاح في حركة المهدي بن تومرت التي كانت عنوان دراسة لعبد المجيد النجار، والغرض منها الوقوف على عوامل النجاح منطلقات ومناهج، وعوامل الانحسار والتراجع، وعلى المبادئ والقيم والمعاني الموجهة والفاعلة في التغيير والإصلاح، الباعثة على النهضة والحياة من جديد.

يذهب صاحب الدراسة أولاً إلى تحديد خصال شخصية ابن تومرت التي رشحته للقيام، والتي جعلته يتفاعل بعمق مع الواقع الذي عاش فيه بمظاهره المختلفة، ومنها: العلم وحرية الفكر، والإخلاص والحركية، والفطنة والحنكة، والقسوة والعنف في تغيير المنكر.

وقد انتهى المهدي في تحليل الواقع المغربي إلى أن ما طرأ عليه من الفساد من ميادين مختلفة هي: طائفة الحكام من المرابطين، وطائفة العلماء والفقهاء، وطائفة المنافقين الانتهازيين، أما مضامين التغيير في هذا المشروع فهي تقوم على دعائم ثلاث أساسية: مضمون عقدي، مضمون منهجي أصولي، مضمون سياسي اجتماعي. وسلك في ذلك أساليب ترجع إلى طريقتين أساسيتين: طريقة نظرية استدلالية، وطريقة عملية تطبيقية.

أما منهج التغيير عند ابن تومرت فهو منهج شامل يمكن النظر فيه إلى ثلاثة مناهج متكاملة: منهج تربوي، يقوم على تربية دعوية بتبصير الناس بالمناكير التي يأتونها وحملهم على تركها وتبصيرهم بالمعروف وحملهم على إتيانه، والتنظيم السياسي: يقوم على ترتيب الأتباع في دوائر مختلفة تُكون أربعة أجهزة أساسية تختلف بحسب مهماتها، والمنهج الثوري العسكري: يقوم على ترسيخ وتحبيب عقيدة الجهاد لدى أتباعه، وجعل جهاد المرابطين فرضاً عليهم.. مع إعداد العدة

المادية، وانتقاء الجند الأقوياء والمخلصين واستبعاد الضعفاء والمشبوهين.. حيث وظف خبرته العسكرية الكبيرة هنا.

وقد انتهت ثورة المهدي على يد أتباعه إلى تأسيس دولة شملت كامل المغرب والأندلس وهي دولة الموحدين، وقد بلغت هذه الدولة من القوة والمنعة ومجاهدة النصارى وتوفير العدل والرخاء للأمة مبلغاً عظيماً حتى عدَّها المؤرخون إحدى أعظم الدول الإسلامية... وبالرغم من كل ذلك لم تخل التجربة من أخطاء منهجية أو تصورية، ولنترك صاحب الدراسة يحدد لنا بعضاً من هذه المزالق: فعلى المستوى السياسي أدى مسلك الحكم الوراثي إلى الاستبداد بالرأي وانعدام الشورى، ثم في أواخر الدولة إلى التناحر على الإمارة مما عجل بانحطاطها وانقراضها. فإن كان المهدي قد أقام تجربة المجالس الشورية، فإنها لم تكن تجربة منظرة واضحة المدلول، ولذلك فإنها لم تثمر وعياً عميقاً بالشورى.

وعلى المستوى العقدي، وإن حققت دعوة المهدي الهدف المرسوم من التوحيد والتنزيه فإن "عقيدة" المهدية لم يبق لها في المغرب أثر يذكر. وأما في المجال الأصولي والفقهي فقد كان الأثر الواضح للدعوة بشيوع الاعتناء بالأصول قرآناً وحديثاً حفظاً ودراسة بالشرح والتحليل.. وحدثت حركة فقهية على هذا الأساس نشط فيها الحوار بين المذهب المالكي والمذهب الظاهري، وتطورت الحركة على مستوى التنظير للاستنباط متمثلاً في علم أصول الفقه و مقاصد الشريعة الذي بلغ أوجه على يد الشاطبي..

ومهما يكن فإن عوامل نجاح التجربة ما تزال حية قابلة للعطاء، سواء في شمولية منطلقاتها أو طرحها المذهبي الإصلاحي لجوانب الحياة والفكر المختلفة، أو في عودتها للأصول تصحيحاً وتوضيحاً بالعلم والعمل، أو في مراعاة الناس الخاصة العامة في كل خطاب أو تكليف.

وفي كلتا التجربتين تغيب مسألة التعامل مع الآخر، عن مشروع الإصلاح الذي نهضت به التجربتان وكيف تغيب وهي من منجزات الإسلام الكبرىٰ وإشعاعه الخارجي..

فإن كان المغرب الإسلامي يحقق إنجازات مهمة في قلب البلاد الصليبية، فإن الوضع كان مختلفاً في المشرق الإسلامي الذي تعرض لاجتياح الصليبيين، حيث استولوا علىٰ سواحل الشام وملكوا بيت المقدس، وعلىٰ الرغم من تزامن حركتين قويتين عظيمتين في الأمة، إحداهما في المشرق والأخرىٰ في المغرب، وكانتا علىٰ قدر كبير من الإحكام والتنظيم الداخلي، والقوة القادرة علىٰ إلحاق الهزيمة بالآخر الصليبي، فإن هذا النفس لم يستطع أن يوحد أو علىٰ الأقل أن ينسق في درجات عالية وعميقة بين الطرفين....

وتعتبر الحركة الاصلاحية "السلفية" الحديثة إحدىٰ هذه الحركات في العصر الحديث. حركة الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا التي أفادت من رصيد الحركات التي تقدمتها، كما أثرت في الحركات التي تلتها. فالأفغاني قال: أروني مملكة أو أمة انغمس ملوكها أو أمراؤها بالسفه والسرف، وعم الجهل طبقات الشعب، وتفرقت كلمتهم، فاستكانوا للذل والهوان، لم تسقط تلك الملوك والأمراء عن عروشها، ولم يستعبدها الاستعمار، ويحل فيها الدمار؟! وقد كان الأفغاني يعتقد أن الدول الأوروبية لم تكن بالفطرة أقوىٰ من الدول الإسلامية، وأن الفكرة السائدة عن تفوق إنجلترا علىٰ غيرها لم تكن سوىٰ وهماً، شأنه ككل وهم، يجعل الناس جبناء، فيجر عليهم ما يخشون وقوعه، وقد دلت انتصارات المهدي في السودان علىٰ ما يمكن للمسلمين أن يقوموا به ضد البريطانيين فيما لو استفاقوا من غفلتهم..

إذا أضفنا هذا إلىٰ ما تقدم من وقوف الأفغاني علىٰ علل الأمة الذاتية، أمكن اختزال دعوته في محورين: أحدهما داخلي وهو التحرر الفكري من الجمود والتقليد،

والآخر خارجي وهو التحرر السياسي من نفوذ الاستعمار الغربي الزاحف على المنطقة، والتصدي له بالنهضة الحضارية لمغالبته. إلا أن وسيلة تحقيق هذه الغايات اختلفت بين الأستاذ وتلميذه، ولم يبرز هذا الاختلاف طوال مقام الأفغاني بمصر، وإنما ظهرت ملامحه بعد استقلال محمد عبده بالقيادة، ذلك أن الأفغاني كان ثورياً، أما محمد عبده فكان "إصلاحياً" يرى أن التدرج في الإصلاح هو الطريق الأقوم والأضمن في تحقيق هذه الغاية، وأن التربية المستندة إلى الدين بعد تجديده بواسطة المؤسسات التربوية الجديدة..

كان الأفغاني يركز على العمل الجماهيري كشكل من أشكال الثورة، ويدعو إلى الاشتراك في الحكم الدستوري الصحيح، وإصلاح المجالس النيابية وإقرار نظام الشورى والانتخابات. في الوقت الذي يكاد يغيب فيه الشرط الجماهيري عند محمد عبده في العمل التغييري. فقد كان قليل الثقة في "الجماهير" و "العامة" وأنهم "كالآلات الصماء الموقوفة على الأعمال اليدوية ليس إلا" وأنهم "لا يمنعون تقدماً ويحجزون تمدناً"... وكان جهده منصباً على إحداث مؤسسات تربوية جديدة كدار العلوم، وإصلاح المؤسسات العتيقة كالأزهر والأوقاف والمحاكم الشرعية وغيرها..

ويمكن إجمال دعوته في المحاور التالية، كما نص هو أو استنبط دارسوه: تحرير الفكر من قيد التقليد وفهم الدين على طريقة سلف هذه الأمة قبل ظهور الخلاف، وفهم إصلاح أساليب اللغة العربية في التحرير، في المخاطبات الرسمية، وفيما تنشره الجرائد أو في المراسلات بين الناس.. وفهم التمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب.. وما للشعب من حق العدالة على الحكومة.

شملت إصلاحات محمد عبده: الجانب القومي الوطني، وضرورة شعور المواطن بوطنه.. والجانب الاجتماعي، بتنمية الروح الجماعية وتجاوز عيوب المجتمع وإصلاح الاقتصاد الوطني.. والجانب الاعتقادي، بتحرير الإنسان من عقيدة الجبر، وتنبيهه إلى نعمة العقل الذي يسير جنباً إلى جنب مع الوحي.. والجانب

التربوي والتوجيه العام، بمحاربة الحزبية المذهبية والتقليد، والدعوة إلى فتح باب الاجتهاد المواكب لتطور المجتمع، وإصلاح المؤسسات وإحياء الكتب المفيدة..

المسألة التربوية هي جوهر العمل الإصلاحي لمحمد عبده، ولبها عنده الانكباب على معالجة داء "الأنانية" وانحلال معنى «الجماعة» في نفوس الأفراد، "إما بسبب الجهل المطلق، أو بسبب سوء فهم الإسلام والحياة، فضلاً عما ينبغي أن يضاف إلى هذا التعليم من العلوم والصنائع التي تنفع الناشئ في حياته وتجعله لا يقل عن الغربي في سيطرته على الحياة. وقد رسم محمد عبده خطة لمناهج تخريج الدعاة وتخريج المؤلفين وتخريج العلماء الباحثين، ونفذ هذه الخطة في دروسه وتواليفه للخاصة والجمهور وفي إحيائه للتراث القديم.." و"مات وهو صريع الكفاح من أجل الأزهر وكتاب الله".

إن الحركة "الإصلاحية السلفية" كانت بحق منبهاً من المنبهات القوية لفكر الأمة، لمواجهة مشكلاته الداخلية من جهة ومشكلاته الخارجية تجاه الاستعمار من جهة أخرى. ومهما يكن القول في بعض أعمال روادها، فإن المنجز من أعمال الحركة وآثارها يحسم الخلاف حول الدور الإصلاحي الكبير الذي اطلعت به، سواء تمثل ذلك في الآثار التي خلفها الزعيمان -على قلتها- الغنية بالعبر والدلالات ومناهج وبرامج الإصلاح والأخذ بأسباب النهضة.. أو تلك التي أثمرت شخصيات فذة كرشيد رضا، سواء في «المنارين» المجلة والتفسير، أو في غيرها من كتبه وجهوده الإصلاحية.

وأهم ما انفرد به منهج العروة الوثقى في ذلك ثلاثة أمور: بيان سنن الله تعالى في الخلق ونظام الاجتماع البشري وأساليب ترقي الأمم وتدليها وقوتها وضعفها. وبيان أن الإسلام دين سيادة وسلطان وجمع بين سعادة الدنيا وسعادة الآخرة. وأن المسلمين ليس لهم جنسية إلا دينهم، فهم إخوة لا يجوز أن يفرقهم نسب ولا لغة ولا حكومة.

وقد قوي هذا التيار كما يقول عبدالمجيد النجار، إلى أن أصبح تياراً يتبناه الكثير من المفكرين الإسلاميين، وأثمر حركات تكتسي صبغة الشمول فكراً وثقافة واجتماعاً وسياسة، على نحو ما تحقق خاصة في حركة الإخوان المسلمين، والجماعة الإسلامية بباكستان، وهو الذي كان منشأ للحركة الإسلامية الواسعة التي تستقطب اليوم جحافل الشباب في مختلف أنحاء العالم الإسلامي فيما يعرف بـ "الصحوة الإسلامية".

ويتحدث علال الفاسي في كتابه الحركات الاستقلالية عن "السلفية المشرقية"ودخولها إلى المغرب، والمعاني الجديدة التي أصبحت تحملها.. وعما كان لمحمد عبده من اتصال بنخبة من المثقفين بالمغرب العربي كله، ومناقشاتهم بخصوص بعض الفتاوى والمراسلات بينهم..، ونؤكد أن امتزاج الدعوة السلفية بالدعوة الوطنية كان ذا فائدة مزدوجة في المغرب الأقصى على السلفية وعلى الوطنية معاً، ومن الحق أن نؤكد أن الأسلوب الذي اتبع في المغرب أدى إلى نجاح السلفية لدرجة لم تحصل عليها حتى في بلاد محمد عبده وجمال الدين. ويرى أن السلفية في روحها الجديدة استطاعت أن تصوغ نموذج رجل الإصلاح السلفي والوطني والقومي الناهض بمهمة التحرير لوطنه، والتمكين لقيمه ومبادئه. فهي حركة تتناول نواحي المجهود الفردي لصلاح المجتمع، وتتطلب فتح الذهن البشري لقبول ما يلقى إليه من جديد، وقياسه بقياس المصلحة العامة لإرجاع المجد العظيم الذي كان للسلف الصالح في حظيرة الإيمان وحظيرة العمل، وتقوية التضامن بين الجماعة الإسلامية على أساس الإخاء الإسلامي أولاً، والإنساني ثانياً.

ويتحدث رشيد رضا عن عوائق انتشار مدرسة المنار، وأهم تلك العوائق: الدولة العثمانية التي اصطدمت بأفكاره الإصلاحية.. والخرافيون الجامدون -كما سماهم رشيد رضا نفسه- أصحاب البدع والخرافات، ودعاة الجمود والتقليد، والشيعة الذين كان له معهم صلات وجولات، والمتفرنجون، الدعاة إلى الحضارة

الغربية وقوانينها الوضعية، واستبدالها بالقوانين الإسلامية، أو دعاة فصل الدين عن الدولة.. والصليبية والاستعمار. وهنالك ملاحظات نقدية متوجهة إلى منهجها وطريقتها في العمل، منها: انعدام الشمولية في تحديد مواطن الخلل وفي علاجها.. وطغيان الجزئية والنخبوية في الإصلاح، وعدم ضم الجهود إلى بعضها.. وعدم النظر إلى آليات التجديد نفسها، وعدم التعمق في مشكلة الإصلاح بوصفها ظاهرة اجتماعية فكرية.. والتركيز على المظهر أكثر من التركيز على الجوهر..

ولقد نتج عن هذا أن الحركة الإصلاحية لم تستطع تغيير النفس الإسلامية، بل لم تستطع أن تترجم إلى لغة الواقع فكرة (الوظيفة الاجتماعية) للدين، ولكنها نجحت في إزالة الركود الذي ساد مجتمع ما بعد الموحدين حين أقحمت في الضمير الإسلامي فكرة مأساته المزمنة، وإن كان ذلك قد اقتصر على المجال العقلي. فإذا ما أريد للنهضة أن تبرز إلى عالم الوجود فإن علينا أن نواجه مشكلة الثقافة في أصولها.

وأُخذ على الأفغاني اقتصار دعوته على القادة وكبار القوم، دون توجيهها إلى جماهير الشعوب. وأُخذ على محمد عبده اعتماده أسلوب التعليم والتثقيف الوسيلة الوحيدة للنهوض بأعباء الدعوة الإسلامية والتهوين من شأن الأساليب الأخرى.

ثم إن المدرسة السلفية التي كانت مدرسة التجديد الفكري الوحيدة في الإسلام المعاصر، لم تجدد في منهج التجديد أبداً، إن جوهر ما قامت به هو إعادة النظر إلى قيم ومفاهيم إسلامية أصيلة من زاوية حاجات العصر، وبذلك أضفت عليها صفة الجدة والحداثة وقدمت للمجتمع أرضية نظرية مقبولة لقبول وفهم واستيعاب القيم والأفكار العصرية، وهي "لم تراجع التفكير في منهج التفكير نفسه"، و"لم تعد النظر بالمفاهيم الغربية أو الحديثة التي قربت معانيها من أذهان العرب والمسلمين ولا فكرت في تنقيحها"، وذلك "لأنها لم تكن تملك منهجاً نظرياً يختلف عن المنهج التقليدي السائد في العالم الإسلامي في ذلك الوقت". فأخذت المفاهيم العصرية "باعتبارها مكتسبات أو اكتشافات إنسانية وعقلية نهائية.. ولم

تنظر إلى ما يمكن أن تنطوي عليه من محدودية تاريخية أو تناقضات داخلية، ولذلك بقدر ما كانت المدرسة السلفية تفرض نفسها على الفكر الإسلامي، وقد فرضت نفسها عليه بالفعل، كانت تقود إلى إخفاقها التاريخي".

هذه بعض الملاحظات النقدية الموجهة إلى أداء الحركة منهجاً وتصوراً، تصدق من حيث الجملة على أداء الحركة، بالرغم مما يمكن ملاحظته عليها من نقد جزئي يركز على جانب أو جوانب ويهمل أخرى..

ثالثاً: في تقويم التجارب وعوامل انحسارها

إن تجربة الإصلاح في العصر الحديث على الأقل منذ أواخر (ق ١٩) وأوائل (ق٢٠)، باعتبارها وريثة تجارب الإصلاح التاريخية، ما تزال تشكل مرجعاً صالحاً لدعم مسيرة الإصلاح المعاصرة، فمقولاتها ما تزال تشكل أرضية صلبة تعكس بدقة الوضع العربي والإسلامي الراهن، إذ حددت "ثوابت" مرضية في جسم الأمة تنخر كيانها إلى اليوم. بل يمكن القول ومن غير تردد، أنها تحدد "المرجعية القريبة" لبدايات الانحلال والفساد المعاصر في الأمة في مختلف مجالاتها خاصة في احتكاكها بالاستعمار الغربي الحديث. لذا فالإعراض عن تجارب هذه المرحلة في الإصلاح، هو قفز على مرحلة جد حاسمة، وتحولات عميقة في بنى الأمة السياسية والاجتماعية والثقافية.

وهدف دراسة هذه التجارب، الإفادة من إيجابياتها وتجاوز سلبياتها في الفهم والتصور وفي أشكال العمل والتنزيل، وليس فشلها في تحقيق أهدافها وطموحاتها بمانع من ذلك، بل هو من أكبر الدوافع إليه. وسنحاول التركيز بشكل أكثر توسعاً على مراجعات الفكر المعاصر لأهم جوانب القصور والخلل التي وقعت فيها هذه الحركات، وأهم عوامل انحسارها وفشلها، والتي منها: إهمال النظر في سنن وقوانين التغيير، في الاتجاه الإيجابي في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟

مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١]، وفي الاتجاه السلبي في قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الأنفال: ٥٣]. ويذكر عرسان الكيلاني من معاني الآيتين: أن يبدأ التغيير في محتويات النفس، ثم يعقبه التغيير في ميادين الحياة الخارجية.. وأن التغيير إلى الأفضل أو الأسوأ لا يحدث إلا إذا قام "القوم" مجتمعين وليس "الأفراد" بتغيير ما بأنفسهم، وأن التغيير المثمر يحدث حين يبدأ "القوم" بقسطهم من تغيير ما بأنفسهم، فإذا أحسنوا هذا التغيير التربوي والفكري تبعه التغيير المثمر في (المجالات الأخرى).. "واستنتج استنتاجين: أن فترات القوة والمنعة في التاريخ الإسلامي إنما ولدت حين تزاوج عنصران هما: الإخلاص في الإرادة، والصواب في التفكير والعمل.. ويذكر الكيلاني جملة من "القوانين" التاريخية وتطبيقاتها، منها: الولاء للمبادئ كما تقدم، المراجعة التربوية الشاملة الجريئة والصريحة أمام فشل محاولات الإصلاح، وأن يتولى فقه الدين أولو الألباب النيرة والإرشادات العازمة النبيلة، وإحكام خطوات عرض الدين وتطبيقه حسب نظام خاص ومنهجية معينة، تجاوز الفئوية والنخبوية، وقرن الإخلاص بالقدرة والمهارة في تعبئة الموارد والقوى البشرية، والتدرج والتخصص وتوزيع الأدوار في العمل الإصلاحي، ونقل النظري إلى مجال العمل وتجاوز المنطق التجريدي، ومراعاة قوانين الأمن الجغرافي".

ومن أهم خصائص الفكر الإسلامي السليم الذي ينبغي أن يواكب ويؤطر العمل الإصلاحي: الفهم الصحيح لمسائل العقيدة والشريعة الإسلامية لابد أن يستند إلى القرآن الكريم والسنة النبوية. وأن تيارات الفكر الإسلامي القديم اجتهادات جابهت الصراع الفكري في زمانها، وليس من المصلحة اليوم إحياؤها لأنها ستعيد التمزق والفرقة إلى أجيالنا الجديدة. وأن الفقه الإسلامي فقه متجدد، والانطلاق في بيان مذهبية الإسلام في الكون والحياة والإنسان ينبغي أن يكون انطلاقاً موحداً قائماً على أساس الفهم المعتمد على القرآن الكريم والسنة النبوية

الشريفة.. وفهم السنن الإلهية في الكون، واستغلالها لصالح إنشاء الحضارة، والإفادة من العلوم والتقنيات والنظم المعاصرة.. ومحاربة البدع والعقلية الخرافية والتواكلية المميتة، التي حطمت قوى الحركة، والتغيير في حياة المسلمين.. وعدم الاكتفاء بدراسة الشريعة الإسلامية دراسة مجزأة، بل دراسة المفاهيم الكلية في النظم العامة في الشريعة كنظام الحكم والاجتماع والاقتصاد.. كبدائل إسلامية عن الأنظمة الغربية المهيمنة.. ومحاربة القوى الاستعمارية المتنوعة.

آفة "الجزئية" أو "التجزيئية" في الفكر والعمل

وهي من الانحرافات التي منيت بها الأمة الإسلامية، واتخذت أشكالاً مختلفة عبر التاريخ، والقاسم المشترك لهذه الانحرافات كما يقول محمد عمارة يتمثل في النظرة التجزيئية إلى الإسلام كوسيلة لتحقيق مصالح فئة معينة. ولعل من أسباب إخفاق حركة الإسلام في تحقيق الإصلاح الداخلي والعز الخارجي، هو أنها لم تجعل منهج التجديد شاملاً شمول الدين التوحيدي، وعدم إحاطتها "بجميع الخصوصيات الذاتية لطبيعة بناء وتركيب هذه الأمة"، وفي كون التجديد أو الإصلاح الذي تقوم به جزئياً، ... في حين يقتضي التجديد "إعادة الصلة بالأصول البانية نفسها (القرآن والسنة) وقراءة الكون وسننه الحاكمة فيه..".

آفة النخبوية في الفكر والعمل

فالفكرة إنما تنجح.. كما في منهج وفكر حسن البنا إذا قوي الإيمان بها، وتوفر الإخلاص في سبيلها، وازدادت الحماسة لها، ووجد الاستعداد الذي يحمل على التضحية والعمل لتحقيقها، ولا يتحمس الجمهور لمساندة أي تيار كما يقول عبدالله النفيسي إلا إذا تحقق فيه شرطان: الأول: أن يفهم الجمهور مقاصد التيار وأهدافه، والثاني: أن يجد الجمهور لدى التيار حلاً لمشكلاته الحقيقية التي يعاني منها...

كان الشرع حريصاً على تأكيد شرط "الجماعة" في معظم تشريعاته، ولنا أن نتصور ما يصيب الدين من تعطيل لو تخلت مجموعات الأمة عن إنجاز الفروض الكفائية التي تنتظم أكثر ما تقوم به الحياة في المجال الاقتصادي والثقافي والاجتماعي. وقد شرع في الإسلام مبدءان: مبدأ الخلافة التي هي جمع بين الدين والدولة، ومبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فالأمة الإسلامية عبر تاريخها تمارس صلاحية جماعية في الإشراف على إنجاز الأحكام الشرعية في كثير من ميادين الحياة، إلا أن هذا الوضع اختلف في الدولة الحديثة.

العامل الخارجي وقوة تأثيره

وهو «العقبة الخارجية» المتمثلة في «تفوق الدول الكبرى الأوروبية وتحكمها في عملية الاستنهاض المنشودة، وقرارها بالتدخل العسكري حين يتم تجاوز السقف المسموح به..» وهي –حسب منير شفيق – تعدل تلك العقبات جميعها، وعنده أن تجارب الإصلاح.. لم تسقط بفعل نواقصها الداخلية، أو صراعها مع الداخل أو اهترائها الداخلي، وهذه العلة ما زالت قائمة وستهدد مصير أية حركة إصلاح مهما كانت مرجعيتها وهويتها وبرنامجها.

الفصل الثالث:

الفكر الإسلامي المعاصر والحلقات المنفصلة: محاولة في التركيب

إننا ومن خلال التتبع الجزئي لمظاهر الانهيار في الأمة، وتشخيص عوامل انحسار وفشل حركات الإصلاح فيها.. اتضح أن هنالك من العلل العميقة والمؤثرة تحتاج إلى وقفات تصحيحية موسعة في الكشف عنها.

ومن خلال التأمل في قضايا الفكر الإسلامي الراهن وحاجاته في العمل الاجتهادي التجديدي والإصلاحي التغييري، يبدو أنه في حاجة بالإضافة إلى تصحيح مفاهيمه نفسها، إلى الوقوف على ثلاث حلقات كبرى: التأطير العقدي للفكر والعمل، والوسطية وخط الاعتدال، والواقعية وفقه التنزيل.

أولاً: التأطير العقدي للفكر والعمل

العقد في اللغة نقيض الحل، ومنه عقدت الحبل فهو معقود.. ومنه العهد، وعقدة النكاح، والبيع.. وغير ذلك. والجمع عقود، ولا يكاد يخلو إنسان من أن يعقد القلب والنية على "شيء" معين، يجعله إماماً وقدوة، فيكون هو المرجع الأول الموجه له في كل ما يأتيه من أفعال وأعمال، والطاقة الكامنة المحركة له في ذلك كله. بل إنه ليحارب ويقاتل من أجل اعتقاده واختياره الحر هذا.

وفي سياق "الحل" لا "العقد"، نفهم أنه لما بدأت تنحل عقد ذلك الأصل، وتنفصم عراه، وتشوبه الشوائب المختلفة.. أسرع الوهن إلى جسم الأمة. يضاف إلى هذا أن "العلم" قد تخلف عن القيام بدوره واستغرقته خلافات وجدالات نظرية لا عمل تحتها.

إن العقيدة الإسلامية في تحديدها لحقيقة الوجود والإنسان والكون هي "الفكرة" التي صنعت الحضارة الإسلامية، ولكن هذه العقيدة يتوقف عملها في الدفع الحضاري على كيفية تحمل المسلمين لها، وإن كان ذلك التحمل يجري على حال تكون فيه صورة العقيدة على انحراف وتشويش، أو تجزئة أو اختصار، ومن مشكلات الوضع العقدي الراهن، يمكن الحديث عن مشكلتين تولدتا من: عهد الانحطاط الذي تجمد فيه الفكر الإسلامي وانفصل عن مجريات الواقع.. والتحدي الثقافي والحضاري الغربي الذي واجه الأمة الإسلامية منذ قرنين من الزمن.. فالمشكلة الأولى هي الانفصال الذي وقع بين المرجعية العقدية وبين المظاهر التطبيقية في مختلف وجوه الحياة، والمشكلة الثانية هي الغزو الأيديولوجي الذي استهدف الأمة.

يضاف إلى آفة التخلف عن التأطير – كما يرى النجار– آفة أخرى تتجلى في منهج الاستمداد ومرجعيته، ذلك أن نصوص القرآن والسنة تختلف في إخبارها بحقائق هذه العقيدة، فبينما بعضها يخبر بطريق القطع في الدلالة وفي الثبوت، فإن بعضها الآخر يخبر بطريق الظن في أحدهما أو فيهما معاً. ونتج عن هذا أن اختلفت أفهام المسلمين فيما ورد من هذا القبيل، ولما تطاول الزمن وآل أمر الأمة إلى الجمود والتقليد في الفكر بما فيه الفهم العقدي، استقرت الأفهام العقدية المختلف فيها على وجوه اختلافها منسوبة إلى أصحابها من الفرق والأشخاص، وكان التقليد صارفاً عن النظر في تلك الأسباب والملابسات التي وقع تناسيها.

ولا يخفى أن تخلف العقيدة عن تأطير الفكر والعمل معاً، كان سبباً في ظهور كثير من مظاهر الانحراف وسوء الفهم التي أقعدت المسلمين –ولا زالت– عن العمل والمبادرة. فمظاهر الإرجاء وتعطيل الأسباب والتواكلية والجبر وانطفاء جذوة المبادرة والفاعلية وغياب الحس الإرادي.. والتدين السطحي، كل ذلك وغيره مما أسهم فيه علم الكلام –بعد أن خرج عن أغراضه– بحظ وافر، كان بسبب من غياب وانفصال التأطير العقدي الصحيح.

ولما انفصل الفكر السياسي عند كثير من المسلمين عن الإطار العقدي في قيم العدل الاجتماعي وحقوق الإنسان السياسية، جعلوا يفكرون تفكيراً يُشَرِّعُ للاستبداد، فظهرت مقولات "المستبد العادل" "ظالم غشوم أحسن من فتنة تدوم". ويقترح النجار خطوات منهجية بين يدي الفكر الإسلامي الإصلاحي المعاصر، جديرة بالاعتبار لتصحيح وتقويم التعامل مع "المشكل العقدي". ويرىٰ أن الوصل بين العقيدة والشريعة يتم بصورتين متكاملتين: الأولىٰ "أن يعمد الفكر الشرعي إلىٰ كل محور من المحاور الأساسية للشريعة فيدرج بين يديه مبحثاً عقدياً يتعلق به، والثانية أن تقرن القضايا والأحكام الشرعية المندرجة في محاورها العامة بمغازيها العقدية القريبة المندرجة في مباحثها الكلية المصدرة بين يدي المحاور، بحيث لا يقرر حكم في النظر أو في التطبيق إلا وهو مرتبط بسند عقدي جزئي بالإضافة إلىٰ استناده العام في نطاق محوره إلىٰ السند العقدي العام للمحور كله، ويرىٰ أنه بالتكامل بين هاتين الصورتين يكون الفكر الشرعي وهو يعالج واقع الأمة بأحكام الشريعة موجَّهاً بالعقيدة في كل حال، فإذا ثمار الأحكام تنتظم في سياق عقدي انتظاماً محكماً.

ثانياً: اتجاه الوسطية وخط الاعتدال

الواو والسين والطاء: يدل علىٰ العدل والنصف، وأعدل الشيء أوسطه ووسطه، قال عز وجل: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: ١٤٣] الوسط هاهنا الخيار الأجود، يقال: قريش أوسط العرب نسباً، ومنه الصلاة الوسطىٰ، والوسط من كل شيء خياره، قال تعالىٰ: ﴿قَالَ أَوْسَطُهُمْ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ لَوْلَا تُسَبِّحُونَ﴾ [القلم: ٢٨]. وفي الحديث: "خير الأمور أوساطها" وسنده ضعيف. وعند أهل أصول الفقه، أن "الوسط" هو معظم الشريعة، وأم الكتاب.

إن الحديث عن الوسطية، هو حديث عن خصيصة من خصائص الإسلام الشامل، وإحدىٰ كلياته الموجهة لمساره المحققة لوجوده بالشكل المنسجم مع

أحكامه ومبادئه وباقي كلياته الشرعية أو التشريعية. ومفهوم الوسطية يحكم الفكر والسلوك، والتصور والعمل، حيث كانت البساطة في الفهم والقوة في الالتزام.. مما جعل هذا الدين ينتشر ويحقق إنجازه الحضاري العظيم قبل أن تأتي عليه انحرافات هي في أصلها خروج عن الوسطية والاعتدال وجنوح إلى تفريط أو إفراط، وبالتالي تنكب عن مواطن الخيرية والشهادة.. وغيرها من أوصاف الأمة الوسط.

إن الوسطية تعني أن الإنسان في الإسلام لا يعيش تناقضاً داخلياً بين روحه وجسده، بين القيم الدينية ومتطلبات الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وهي الأرضية الفكرية والمنهجية للمفاهيم الإسلامية، وهي محور المنظومة الإسلامية العامة التي لا تفصل بين الدين والدنيا، وهي تمثل السمة والقسمة التي تعد بحق أخص ما يتميز به المنهج الإسلامي، وإن إسهام الفكر الإصلاحي في رد فكر الأمة وعملها إلى هذه الخصيصة الكلية في دينها والمميزة لمنهجها، كان قليلاً ونادراً.

وتعنى الوسطية عند الشيخ القرضاوي: استقامة المنهج والبعد عن الميل والانحراف، وهي دليل الخيرية في الماديات والمعنويات.. وهي تمثل الأمان، ودليل القوة، وهي مركز الوحدة ونقطة التلاقي. وفي كتابه "الثقافة العربية الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة" يسعى لإيجاد موقع وسط لهذه الثقافة بين "اتجاه الأصالة" و"اتجاه المعاصرة"، يأخذ منهما معاً دون أن يلغي أحدهما أو يفرط في الانتساب إلى هذا الاتجاه بالتفريط في الآخر. ويرى أن اتباع منهج السلف يوجب علينا أن نجتهد لعصرنا كما اجتهدوا لعصرهم، وأن نفكر بعقولنا لتنظيم حياتنا كما فكروا بعقولهم، وأن نراعي زماننا وبيئتنا وأحوال عيشنا، إذا أفتينا أو قضينا أو بحثنا أو تعاملنا مع أنفسنا أو مع الآخرين، كما راعوا كل ذلك. وأن نقتبس من غيرنا ما ينفعنا كما اقتبسوا، وأن نبتكر في أمور دنيانا كما ابتكروا".

ومن تحديداته لمعالم العودة إلى منهج السلف، يذكر العودة إلى: فهمهم للعقيدة في سهولتها ووضوحها ونقائها، وفهمهم للعبادة في روحانيتها وصفائها وخلوصها،

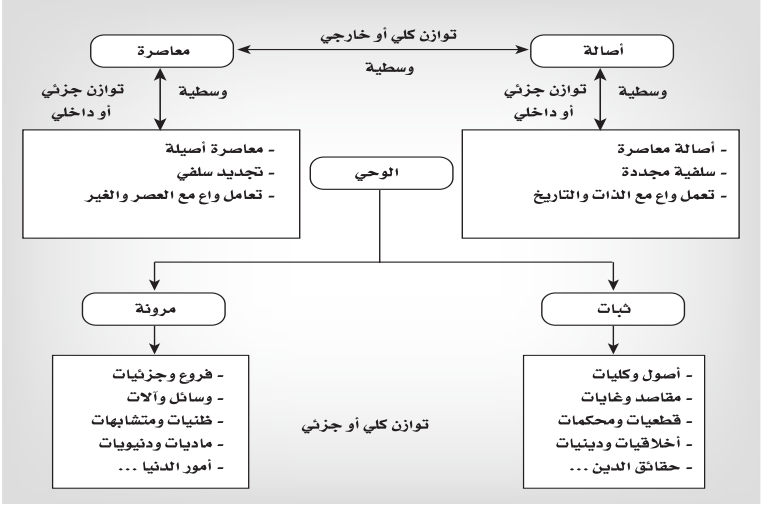
وفهمهم للأخلاق في تكاملها وقوتها، وفهمهم للشريعة في مرونتها وسعة آفاقها، وفهمهم للحياة وثبات سننها وقيامها على العلم والعمل، وفهمهم للإنسان باعتباره خليفة الله في الأرض المكرم بالعقل والمخاطب بالتكليف وصانع الحضارة..".

ويرى أن (الإسلام الأول) هو إسلام النقاء والبساطة في العقيدة وإسلام الإخلاص واليسر في العبادة، وإسلام الطهارة والاستقامة في الأخلاق، وإسلام الاجتهاد والتجديد في الفكر، وإسلام العمل والإنتاج للحياة، وإسلام التوازن بين الدنيا والآخرة والاعتدال بين القلب والعقل..، وأن الوعي والاستبصار هما اللذان يميزان «بين ما يصلح وما لا يصلح»، وينتقد القراءات المتحيزة أو الموجهة للتراث.

ويتحدث القرضاوي عن "ضرورة معرفة العصر" إذ جوهر المعاصرة.. هو معايشة الأحياء لا الأموات والواقع الماثل لا الماضي الزائل، ولهذا مظاهره ودلائله التي تقتضيها المعاصرة.. ويرى أنه لا تتم معرفة الواقع على ما هو عليه حقيقة إلا بمعرفة العناصر الفاعلة فيه والموجهة له والمؤثرة في تكوينه وتلوينه سواء أكانت عناصر مادية أم معنوية بشرية أم غير بشرية، ومنها عناصر جغرافية وتاريخية واجتماعية واقتصادية وسياسية وفكرية وروحية...

وكما ناقش القرضاوي "الأصالة" يناقش "المعاصرة" ومشكلة "الغرب" اللصيقة بها. باعتبار الغرب النموذج "الأقوى" في تمثيله لـ «قيم» المعاصرة لدرجة تجعل بعضهم يعتقد أن العصر هو الغرب. مع ملاحظة حرصه ورغبته في الإفادة من كل نافع وصالح واستثماره في مجال الحس والعمل كما في مجال الفكر والنظر، لا يضره من أي وعاء خرج ذلك، ولا يضع بين يديه إلا أن يكون التعامل معه تعاملاً واعياً، يخدم أهداف ومقاصد الأمة ولا يعارض أصلاً من أصولها الدينية، أو حكماً من أحكامها الشرعية. ويعالج القرضاوي إشكالية الأصالة والمعاصرة حيث يوازن بين "الماضوية" و"المستقبلية"، ويتحدث عن "القرآن الكريم والمستقبل" والآيات الموجهة والمنبهة إلى هذا الجانب.. وعن "الرسول والمستقبل" ومبشرات الرسول ﷺ

بالانتصار والتمكين لهذا الدين، بل وتحذيراته من الفتن والبلاءات والشرور التي يمكن أن تصيب المسلمين.. وعن "الخلفاء الراشدين والمستقبل" ولإقامة التوازن وبناء الموقف الوسط يعرض بالنقد للطرفين المغاليين من الاتجاهين معاً: الموغلون في الماضوية، والمغرقون في المستقبلية، وينتهي إلى تقرير: الموقف الوسط لدعاة الوسطية، الذين سلموا من إفراط الأولين وتفريط الآخرين، فهو موقف الإسلام الصحيح الذي يجمع بين الثبات والمرونة في أحكامه وتعاليمه، الثبات على الأهداف والغايات والمرونة في الوسائل والآلات، والثبات على الأصول والكليات والمرونة في الفروع والجزئيات، والثبات على الأخلاقيات والدينيات والمرونة في الماديات والدنيويات. ويرى أن المجتمع الإسلامي يتعرض للخطر لأحد أمرين: أن يجمد ما من شأنه التغيير والتطور، وأن يخضع للتطور والتغيير ما من شأنه الثبات والدوام والاستقرار، وتتجلى "مظاهر الوسطية" في الإسلام بشكل أوضح عنده في الاعتقاد والتصور، في التعبد والتنسك، في الأخلاق والآداب، وفي التشريع والنظام. وفي التحليل والتحريم، وسطية بين الفردية والجماعية.. الخ.



أما عن منهج الشيخ القرضاوي، فيقول: المنهج الذي أراه -منهجي الذي التزمت به في الفتوى والتأليف والتدريس- هو: التيسير في الفروع والتشديد في الأصول، والتضييق في الإيجاب والتحريم، ومراعاة جانب الرخص إلى العزائم، والتحرر من العصبية المذهبية، والتيسير فيما تعم به البلوى، ومخاطبة الناس بلغة العصر، والإعراض عما لا ينفع، والاعتدال بين المتحللين والمتزمتين، وإعطاء الفتوى حقها من الشرح والإيضاح.

ويتحدث القرضاوي عن خطوات المنهج الأمثل في التفسير، وهي: تفسير القرآن بالقرآن، وبالسنة، والاهتداء بتفسير الصحابة والتابعين، وتحكيم السياق، والأخذ بمطلق اللغة، ويحذر من الأحاديث الواهية والموضوعة عن التفسير، ومن "الإسرائيليات" الدخيلة، والروايات الضعيفة والمكذوبة، ومن الآراء الفاسدة والمردودة في التفسير. ويفعل الشيء نفسه فيما يتعلق بالحديث النبوي الشريف ومشكلة فهمه والتعامل معه، ويحذر فيه من ثلاث آفات انطلاقاً من حديث رسول الله ﷺ: "يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله، ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين".

ثالثاً: الواقعية وفقه التنزيل

مشكلة رد الاعتبار لـ "واقعية" الأحكام الشرعية بما في ذلك خلفياتها العقدية من خلال التحقق بفقه الواقع، وقبله بفقه الشرع، لتحقيق مناطات التنزيل. والناظر إلى معظم التعاريف الأصولية -كما يقول النجار- يجد أنها فعلاً كانت تقوم على أساس الفهم لأعلى أساس التنزيل، والبحث عن طرق الاستنباط أكثر من البحث عن طرق التطبيق كان هذا قبل الشاطبي وبعده. يقول الشاطبي واصفاً العمل الاجتهادي في تنزيل الحكم على ما يليق به من الأفعال بحسب الحالات: "هو النظر فيما يصلح بكل مكلف في نفسه بحسب وقت دون وقت، وحال دون حال،

وشخص دون شخص، إذ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على وازن واحد كما أنها في العلوم والصنائع كذلك.

وذكر العلماء في المجتهد «إذا اجتهد.. في حكم واقعة وبلغ إلى حكمها، ثم تكررت تلك الواقعة وتجدد ما يقتضي الرجوع ولم يكن ذاكراً للدليل الأول وجب تجديد الاجتهاد، وكذا إن لم يتجدد، لا إن كان ذاكراً على المختار، وليس الاجتهاد في التفهم والاستنباط بأولى من الاجتهاد في التطبيق، والمجتهد الحق هو الذي ينظر إلى النصوص والأدلة بعين وإلى الواقع بعين أخرى، حتى يوائم بين الواجب والواقع ويعطي لكل واقعة حكمها المناسب لمكانها وزمانها وحالها".

ومهما يكن فإن الأصوليين قد تناولوا قضايا أصولية ذات صلة شديدة بمنهج التطبيق، وإن يكن من خلال الاستنباط، مثل مباحث الاستحسان والمصلحة المرسلة والاستصلاح والعرف.. وكلها تنزع إلى استنباط الحكم الشرعي بناء على الوقائع الجارية في الحياة. (...) إلا أن هذه الطرق هي نفسها محل اختلاف بين الأصوليين في القبول والرفض، والذين يقبلونها منهم لم يتوسعوا فيها بالتحليل والتوجيه التطبيقي بما يفضي بها إلى رسم منهاج تطبيقي واضح بين، إنما لحقوها بالأدلة الشرعية الأربعة: الكتاب والسنة والإجماع والقياس التي أخذت الحيز الأكبر من البحث ولم تظفر معها هذه الأدلة الملحقة إلا بالقليل من الاهتمام. وقد التمس النجار أسباباً لضمور منهج التطبيق عند الأصوليين، منها: أن الحاجة إلى الفهم أسبق من الحاجة إلى التطبيق منطقياً وزمنياً، وأن من طبيعة التطبيق التوالي والتدرج.

والواقع الذي تؤول إليه أوضاع الإنسان ليس بالضرورة متطوراً نحو الأفضل في جميع مجالاته، وحتى بالنسبة للتأويلات التي تبتغي مقاصد الوحي وأهدافه الكبرى، ثم تتوسل إلى ذلك بالوسائل المختلفة "المبررة واقعياً"، نجد أن النص لا يسمح لها بذلك، فالوحي جاء لتحقيق مقاصد فعلاً، لكنه جاء يرشد إلى أساليب تحقيق تلك المقاصد في نصوص ظنية أو قطعية، وكما جاء الوحي ملزماً

بتحقيق المقاصد جاء ملزماً أيضاً بسلوك الأساليب المحددة في النصوص.. ولهذا فإن الأحكام التي يمكن أن يؤثر فيها الواقع هي الأحكام المستندة إلى الأدلة الظنية، أما المستندة إلى الأدلة القطعية فلا أثر للواقع في تكييفها... وما تمكن ملاحظته بخصوص إحاطة الفكر الأصولي للواقع وآلات أو وسائل فهمه والتعاطي معه والانفتاح عليه، بجملة من الضوابط والشروط الرامية إلى توجيهه وحمايته من الانحراف إلى إفراط أو تفريط، هو إغفال تطوير وبلورة تلك "الأصول" أو "القواعد" بالشكل الذي يواكب في حركية استيعابية الواقع ومستجداته.

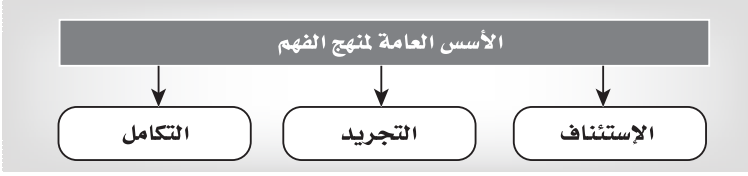
بقي أن ننظر في المقترحات التي يقدمها الفكر المعاصر بخصوص منهجية التنزيل والتطبيق والمشكلات المتعلقة بها، وسنركز فيها على نموذج اعتنى أكثر من غيره بهذا العمل. عبد المجيد النجار في كتابه فقه التدين، وننطلق من تصوره لـ "فقه الواقع" كعنصر من العناصر المهمة لـ "فقه الدين نفسه" و "فقه تنزيل" أحكامه. فإن التدين يدور على العلاقة بين عناصر ثلاثة، تضم إلى جانب العنصرين السابقين عنصر واقع الحياة الإنسانية، وهو عنصر شديد التعقيد في أسبابه وتفاعلاته وملابساته، فكان بذلك متأبيًّا عن الانضباط المنطقي المطرد نزاعاً إلى الخصوصيات المستأنفة بحسب تغاير الظروف والأفعال، ولا يخفى أن أول السبل إلى فهم الواقع، هو الانخراط فيه ومعايشة الناس والوقوف على مشكلاتهم.. والاستعانة في تحليل ذلك وفهمه بالعلوم الإنسانية المختلفة، اجتماعية ونفسية واقتصادية وغيرها.

وبما أن عملية الفهم منوطة بدرجة أولى بالعقل والجهد الذي يبذله في علاقته بالنص من جهة والواقع من جهة أخرى، فإن أولى الخطوات التي ينبغي تحديدها هي مهمة العقل، وهي ذات مرحلتين متكاملتين، ولكنهما مختلفتان بالنوع، هما: مرحلة الفهم ومرحلة التنزيل الواقعي.

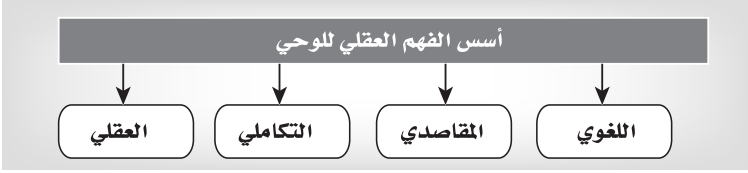
١ - الأسس العامة لمنهج الفهم:

ويقوم عند النجار على ثلاثة عناصر، هي: الاستكشاف، والتجريد، والتكامل، ولهذه الاعتبارات فإن فهم الأحكام ينبغي أن يكون فهماً تكاملياً برد

الأحكام إلى بعضها، المتأخر منها للمتقدم والناسخ إلى المنسوخ والمطلق إلى المقيد، ويمكن اختزال ذلك في الرسم التالي:

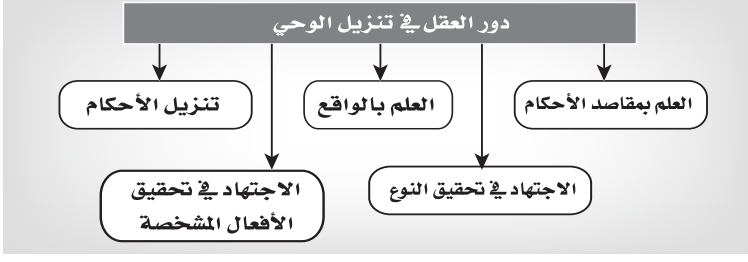


يحدد النجار لـ "الفهم العقلي" للوحي أسساً يجعلها في: الأساس اللغوي، والأساس المقاصدي، والأساس التكاملي، والأساس العقلي، وفي السياق نفسه "الاجتهاد العقلي في الفهم" أو "دور المعرفة العقلية في فهم الدين"، يوضح النجار اختلاف "عمل العقل في تفهم النص باختلاف النص نفسه من حيث وروده ومن حيث دلالته وما يعتريها من قطعية ومن ظنية، وعلى هذا يكون: اجتهاد العقل في النص القطعي، ورواداً ودلالة بفهمه، وإدراك المعاني الدالة عليه واستيعابها وتمثلها، واجتهاد العقل في النص الظني، ثبوتاً بالتحقيق في صحته (في مجال الحديث طبعاً). والتأويل مجال مهم من مجالات العقل في النصوص الظنية، وقيده القائلون به بشروط تحفظه من الزيغ من بينها: أن يكون في مجال النصوص الظنية، وأن يقوم على دليل قوي يبرره، وأن يكون في اللغة ما يسعه منطوقاً أو مفهوماً أو مجازاً، أن لا يتعارض مع نص قطعي أوأصل شرعي... ويميز في "المعرفة العقلية" بين نوعين من المعارف، نوع يكون الحق فيه يقينياً أو قريباً من اليقيني، ونوع يكون الحق فيه مظنوناً ظناً ضعيفاً أو موهوماً، فيعتمد الأول ويترك الثاني، وحينما تترشد المعارف العقلية على هذا النحو، فإن دورها في فهم الدين يمكن أن يكون بالطريقتين التاليتين: تعيين المدلول النصي، وتقدير المقاصد، إذ الدين كله مبني على مقاصد تنتظم جميع أركانه وإرشاداته، وهذه المقاصد هي مصالح تحقق للإنسان الخير والسعادة، ويمكن توضيح ذلك من خلال الرسم التالي:



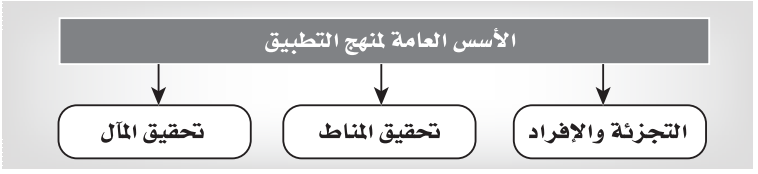
٢- الأسس العامة لمنهج التطبيق:

حيث يقتضي "تطبيق الأحكام على الوقائع لتحقق مقاصدها منهجاً مخصوصاً يتقوم بأسس غير أسس الفهم" من أهمها -عند النجار-: التجزئة والإفراد، ذلك أن الواقع هو أعيان مشخصة متمثلة في أفراد من الناس وأفعال تصدر عنهم، وأحداث ونوازل فردية وجماعية تتوالى على الزمن، وبعض الأفراد والأجزاء من الواقع قد تحيط بها ظروف وملابسات تجعل إجراء الحكم الكلي عليها مثل مثيلاتها من نوعها أو جنسها مفضياً إلى الحرج والمشقة، وربما الفساد، فيتعطل مقصد الحكم وهو تحقيق المصلحة، ثم تحقيق المناط، وهو أساس منهجي متفرع عن منهج التجزئة، وتحقيق المآل، فالأحكام الشرعية في إطلاقها قُدِّر فيها تحقيق مقاصدها المنتهية في أنواعها القريبة إلى المقصد الأعلى وهو مصلحة الإنسان، وذلك حينما تصبح مطبقة في واقع الحياة. ويمكن توضيح ذلك كما يلي:

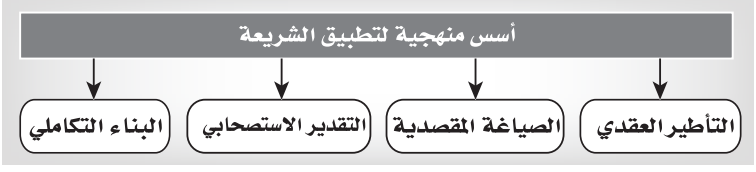


يتحدث النجار في هذا السياق عن "دور العقل في تنزيل الوحي"، وترجع أسس التنزيل عنده إلى أصلين: العلم بمقاصد الأحكام، والعلم بالواقع، ويحدد "الاجتهاد في التنزيل" من خلال ثلاثة عناصر، هي: الاجتهاد في تحقيق نوع الحكم

ونوع الفعل نظراً للتشابه الواقع بين كثير من الأفعال، والاجتهاد في تحقيق الأفعال المشخصة، وتنزيل الأحكام: وهو ثمرة اجتهاد العقل في تحقيق الأفعال الواقعية في إطار النوع ثم في إطار التشخيص. ويمكن توضيح ذلك كما يلي:



يمكن أن نختم عرض هذه الأسس والعناصر المنهجية حول مسألة التنزيل وواقعيته عند النجار بما يقترحه هذه المرة كـ "أسس منهجية لتطبيق الشريعة في الواقع الراهن" والتي حددها في: التأطير العقدي، والصياغة المقصدية، والتقدير الاستصحابي، والبناء التكاملي. وأضاف موضحاً بعض العناصر المنهجية فيه كـ: فهم التشابك في الصور الواقعية.. وتوجيه الأحكام بحسب المآل..وإحكام الفقه الاجتماعي، واعتماد التشريع القطاعي، والتكامل الزمني: فـ "البناء التكاملي للشريعة كما يكون تكاملياً في الموضوع بحيث يساند الأحكام بعضها بعضاً، فإنه يكون تكاملياً بالتدرج الزمني في التطبيق..". ويمكن توضيحه كذلك بالرسم التالي:



ولا بد من الإشارة إلى الدعوى العريضة التي تحمل لواءها فئات علمانية، تعمد إلى حصر هذا التطبيق في الجانب القانوني، وحصر الجانب القانوني في تنفيذ الحدود والعقوبات، وكأن الإسلام كله لخص في قطع يد السارق وجلد الزاني والقاذف والسكير.

إن الإسلام عقيدة سليمة وعبادة خالصة وخُلق كريم، وعمل صالح، وعمارة للأرض، ورحمة للخلق، ودعوة إلى الخير، وتواص بالحق، وتواص بالصبر، وجهاد في سبيل الله، ولهذا ينادي تيار الوسطية الإسلامية بالدعوة إلى الإسلام كل الإسلام، لا بمجرد تطبيق الشريعة بالمعنى الضيق الذي فهمه الكثيرون، ثم إن الشريعة كما يقول القرضاوي لا يمكن أن تطبق تطبيقاً حقيقياً إلا إذا قام على تطبيقها أناس يؤمنون بقدسيتها ويتعبدون الله بتنفيذها.

هذه المعالم الرئيسية للمنهج التنزيلي واعتبار واقعية التنزيل، انطلاقاً مما ذهب إليه د النجار. وليس غرضنا الآن تتبعها الجزئي، وإذا أضفنا أصل "الواقعية وفقه التنزيل" إلى أصل "الوسطية وخط الاعتدال" إلى أصل «التأطير العقدي للفكر والعمل»، فإننا سنكون بذلك قد وصلنا بين حلقات منفصلة داخل فكرنا المعاصر، لا تستطيع واحدة منها مهما انصلحت أن تقوم به ما لم تعضدها الأخريات. ولعل تجربة الانفصال التاريخية بين هذه الحلقات من خلال ما اتضح من الجهود الإصلاحية قد كانت عوائدها وخيمة على الأمة، هذا فضلاً عما أصاب كل واحدة منها من تشويه وتحريف. ..

١٤٠١هـ - ١٩٨١م
1401AH - 1981AC

هذا الكتاب

أنزل القرآن الكريم إلى الناس كافة على امتداد أزمنتهم وأمكنتهم، ولا بد أن يبقى مفتوحاً للأجيال تنهل منه على اختلاف بيئاتها وأزمانه. وإنه لمن الأخطاء الجسيمة، أن تعمد مدارس أو فرق أو اتجاهات إلى محاصرة الوحي، فلا تسمح له بالامتداد إلا بمقدار ما تسمح به عقولها ومداركها، ومن تلك الأخطاء أيضاً إحاطته بقيود وضوابط اجتهادية، وحمل ألفاظه ومعانيه على تخصصات مدرسية اصطلاحية معينة بالشكل الذي يحجب دلالتها المنفتحة والمستوعبة، ويحرم الآخرين من حقهم في الرأي والاجتهاد، ويجعلهم أسرى لحركة الجمود والتقليد فاقدين للقدرات الإبداعية الضرورية لاستئناف البناء.

ولما كان الإشكال ههنا مرجعياً ومنهجياً، فقد جعل المؤلف من هذين الأساسين (المرجعي والمنهجي) أرضية لمناقشة، وإعادة تركيب مجموعة من المفاهيم المحورية الموجّهة لحركة التجديد والاجتهاد في الفكر الإسلامي والعربي المعاصر، ويعرض المؤلف نماذج من حركات الإصلاح والنهضة القديمة والحديثة، دارساً مرجعياتها وبرامجها في الإصلاح والنهضة والتغيير، وعوامل انحسارها وإخفاقها، وسبل علاج ذلك وتقويمه.

والكتاب في مجمله دراسة جادة ومستفيضة لمسببات ارتهان وتغييب الفكر والعقل المسلم، وسبل استعادته لفاعليته وبنائيته، في أفق العلم والمعرفة الكونية التي تتيحها رسالة الختم العالمية المؤهلة لأتباعها للانخراط الإيجابي في ساحة التدافع والتعارف الكوني.

سعيد شبّار

حاصل على دكتوراه الدولة جامعة محمد الخامس الرباط عام ٢٠٠٠م. أستاذ التعليم العالي بجامعة القاضي عياض، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بني ملال، المملكة المغربية. أستاذ زائر للعديد من الجامعات المغربية والعربية. رئيس وحدة التكوين والبحث للسلك الثالث: الفكر الإسلامي وحوار الأديان والحضارات بكلية الآداب بني ملال. ورئيس مركز دراسات المعرفة والحضارة، كلية الآداب بني ملال. ورئيس مجموعة البحث في المصطلح بنفس الكلية.

محاضر في: الفكر الإسلامي والحضارة، والعقيدة والأديان المقارنة. عضو بالعديد من الجمعيات العلمية والثقافية. مشارك في العديد من الندوات والمؤتمرات الوطنية والدولية. له أبحاث ومقالات علمية منشورة بمجلات ودوريات مغربية ودولية. من كتبه المطبوعة: "النص الإسلامي في قراءات الفكر العربي المعاصر"، و"المصطلح خيار لغوي وسمة حضاري"، و"الحداثة في التداول الثقافي العربي الإسلامي: نحو إعادة بناء المفهوم".

ISBN 978-1-56564-646-9

١٤٠١هـ-١٩٨١م
1401AH -1981AC