

وقائع مؤتمر التجديد في الفكر الإسلامي

12 - 14 ربيع ثاني 1422 هـ / 3 - 5 تموز 2001 م

جامعة اليرموك

وقائع مؤتمر محكمة

1425 هـ / 2004 م

© حقوق الطبع محفوظة لجامعة اليرموك، إربد، الأردن، 2004.

www.yu.edu.jo

Email: yarmouk@yu.edu.jo

Fax: 962 2 7274725

لا يجوز نشر أي جزء من هذا الكتاب أو اقتباسه دون الحصول على
موافقة خطية مسبقة من عميد البحث العلمي والدراسات العليا، جامعة اليرموك.

لا تعبر الآراء الواردة في هذا الكتاب بالضرورة عن رأي أو سياسة جامعة اليرموك

تنضيد وإخراج

أحمد أبو همام

لجنة التحرير

رئيس لجنة التحرير والإشراف على تحكيم وإخراج البحوث

الأستاذ الدكتور سامي خضرم عبدالحافظ، عميد البحث العلمي والدراسات العليا، جامعة اليرموك.

الأعضاء

- الأستاذ الدكتور محمد عقلة الابراهيم، قسم الفقه وأصوله، جامعة اليرموك.
الأستاذ الدكتور "محمد علي" قاسم العمري، قسم أصول الدين، جامعة اليرموك.
الأستاذ الدكتور مروان ابراهيم القيسي، قسم الدراسات الاسلامية، جامعة اليرموك.
الأستاذ الدكتور رياض عبدالله العموني، قسم الاقتصاد، جامعة اليرموك.
الأستاذ الدكتور عبدالناصر موسى أبوالبصل، قسم الفقه وأصوله، جامعة اليرموك.

أمين السر

جعفر أحمد الشوكة، عمادة البحث العلمي والدراسات العليا، جامعة اليرموك.

اللجنة التحضيرية

رئيس اللجنة

الأستاذ الدكتور عبدالناصر موسى أبوالبصل، عميد كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة اليرموك.

المقرر	الأستاذ الدكتور "محمد علي" قاسم العمري
عضو	الأستاذ الدكتور محمد عقلة الابراهيم
عضو	الأستاذ الدكتور مروان ابراهيم القيسي
عضو	الأستاذ الدكتور اسماعيل ابراهيم أبو شريعة
عضو	الدكتور مصطفى أحمد القضاة
عضو	الدكتور يوسف محمد الزيوت
عضو	مخلص العبيني

المحتويات

VII	مقدمة
IX	برنامج المؤتمر
XIII	كلمة الاستاذ الدكتور فايز خصاونة رئيس جامعة اليرموك في الجلسة الافتتاحية للمؤتمر
XIII	كلمة الاستاذ الدكتور عبدالناصر موسى ابوالبصل عميد كلية الشريعة والدراسات
XV	الاسلامية في جامعة اليرموك بالجلسة الافتتاحية للمؤتمر
XIX	توصيات المؤتمر
1	المحور الأول - الفكر الإسلامي
3	الفكر الإسلامي الحديث وإشكالية المنظومة المصطلحية
	محمد زرمان
53	في سبيل مفهوم صحيح للتجديد
	مروان القيسي
69	التجديد في الفكر الإسلامي، مفهومه، أهميته وضوابطه
	محمد أبو يحيى
103	المحور الثاني - الدراسات القرآنية والحديثية
105	التجديد في التفسير
	يحيى شطناوي
123	التجديد في مجال الدراسات الحديثية
	محمد عويضة
153	المحور الثالث - الدراسات العقيدية والدعوية
155	الخطاب العقدي بين الأصالة والمعاصرة
	عثمان علي حسن
181	تجديد دراسة علم العقيدة الإسلامية
	عمار جيدل
207	التطور والتجديد في دراسات العقيدة الإسلامية
	أحمد الجلي
251	المحور الرابع - الدراسات الفقهية والأصولية
253	التجديد في فقه المعاملات المالية
	أحمد السعد
297	الفقه والتجديد
	عبدالرحمن الجرعي
313	تجديد الفكر الإسلامي: أسبابه وضوابطه على ضوء مبادئ سياسة التشريع
	عبدالله ابراهيم الكيلاني
343	المحور الخامس - الدراسات التربوية الإسلامية
	ISLAMIC SCIENCE: Controversies, Possibilities and
3	Implications for Scientific Education in Brunei Darussalam
	Ahmad F. Yousif

مقدمة

يسر عمادة البحث العلمي والدراسات العليا أن تصدر البحوث المحكمة لوقائع مؤتمر التجديد في الفكر الاسلامي الذي عقد في جامعة اليرموك في الفترة من 3 - 5 تموز 2001.

بلغ عدد البحوث التي قدمت للنشر في هذه الوقائع مما عرض في المؤتمر (39) تسعة وثلاثين بحثاً، تناولت محاور مختلفة في موضوعات التجديد في الفكر الاسلامي من حيث فهم معانيه وقواعده ومقاصده وتحليله، ودراسة كيفية حفظه واستمراره، وقد تم تحكيم جميع البحوث التي قدمت للنشر في هذه الوقائع من أساتذة مختصين وفقاً للأصول المتبعة في تحكيم بحوث مجلة أبحاث اليرموك التي تصدرها الجامعة، وقد قبل للنشر من هذه البحوث (12) اثنا عشر بحثاً، بنسبة قبول (30%).

تتضمن وقائع هذه البحوث المنشورة أوراقاً في مجالات الفكر الإسلامي، وتشتمل: محور الفكر الاسلامي (ثلاثة بحوث)، ومحور الدراسات القرآنية والحديثية (بحثان)، ومحور الدراسات العقدية والدعوية (ثلاثة بحوث)، ومحور الدراسات الفقهية والأصولية (ثلاثة بحوث)، ومحور الدراسات التربوية الإسلامية (بحث واحد).

ولم يكن لهذا الاصدار أن يظهر لولا توفيق الله سبحانه وتعالى أولاً، والجهود الطيبة التي بذلت من لجنة التحرير، وأتوجه بالشكر الجزيل لكل من أسهم في إعداده وتدقيقه وتنسيقه وإخراجه، وأخص بالشكر السيد جعفر الشوحة والسيد أحمد أبوهمام من قسم البحث العلمي في العمادة.

الأستاذ الدكتور سامي خضر عبدالحافظ

عميد البحث العلمي والدراسات العليا

برنامج المؤتمر

اليوم الأول

الثلاثاء 12 ربيع ثاني 1422 هـ الموافق 3 تموز 2001م.

- 9:30 - 8:50 - الافتتاح.
- السلام الملكي.
- أي من القرآن الكريم يتلوها الشيخ مأمون الشمالي إمام مسجد الجامعة.
- كلمة رئيس اللجنة التحضيرية - د. عبدالناصر أبو البصل/ عميد كلية الشريعة والدراسات الإسلامية.
- كلمة سماحة الدكتور أحمد هليل وزير الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية.
- كلمة معالي الأستاذ الدكتور فايز خصاونة رئيس جامعة اليرموك.
- إدارة حفل الافتتاح مقرر اللجنة الأستاذ الدكتور محمد العمري.
- 10:00 - 9:30 - استراحة

الجلسة الأولى

مفهوم التجديد، أهميته، ضوابطه

- رئيس الجلسة : أ.د. عمر سليمان الأشقر.
- مقرر الجلسة : أ.د. عمار جبيل.
- 12:15 - 10:00 عرض الأوراق البحثية
- الورقة الأولى: مفهوم التجديد في الفكر الاسلامي
- أ.د. محمد عبدالفتاح عليان - جامعة الأزهر
- الورقة الثانية: التجديد في الفكر الاسلامي: مفهومه، أهميته وضوابطه
- أ.د. محمد حسن أبو يحيى/ عميد كلية الشريعة - الجامعة الأردنية
- الورقة الثالثة: الدعوة إلى التجديد وحوارها مع الأصولية
- د. محمد كريم خاقاني رئيس مركز اللغات/ جامعة أصفهان - إيران.
- الورقة الرابعة: في سبيل مفهوم صحيح للتجديد
- أ.د. مروان القيسي - جامعة اليرموك.
- الورقة الخامسة: الفكر الاسلامي الحديث واشكالية المنظومة المصطلحية
- د. محمد زرمان/ جامعة باتنة - الجزائر
- الورقة السادسة: مبادئ سياسة التشريع ودورها في ضبط التجديد الفكري
- د. عبدالله ابراهيم الكيلاني - الجامعة الأردنية
- الورقة السابعة: مفهوم التجديد وحقيقة المجدد في القرآن الكريم
- د. عبد الجليل عبدالرحيم - الجامعة الأردنية
- 12:45 - 12:15 المناقشات والمداخلات
- 12:45 استراحة للصلاة والغداء

الجلسة الثانية

التجديد في دراسات العقيدة الاسلامية

رئيس الجلسة : أ.د. جعفر عبدالسلام

مقرر الجلسة : د. الحسين أيت سعيد

عرض الأوراق البحثية

7:00 – 5:00

الورقة الأولى: التطور والتجديد في دراسات العقيدة الاسلامية

أ.د. أحمد محمد الجلي - جامعة الامارات العربية المتحدة.

الورقة الثانية: مفهوم التجديد في العقيدة الاسلامية

أ.د. محمد عبدالكريم الفيلاي - جامعة الحسن الثاني- المغرب

الورقة الثالثة: تجديد دراسة علم العقيدة الاسلامية

أ.د. عمار جيل - جامعة الجزائر

الورقة الرابعة: الخطاب العقدي بين الأصالة والمعاصرة.

د. عثمان علي حسن - جامعة قطر

الورقة الخامسة: التجديد الحركي في الدعوة الاسلامية

د. بسام العموش - جامعة الزرقاء الأهلية

الورقة السادسة: كيف ندعو إلى الايمان في عصرنا

د. مهدي الحكي - كلية المعلمين / جيزان

الورقة السابعة: الخطاب الاعلامي الاسلامي في ضوء السنة النبوية

د. عبدالكريم الوريكات - جامعة اليرموك.

المناقشات والمداخلات

7:45 – 7:00

صلاة المغرب - استراحة

7:51

اليوم الثاني

الأربعاء 13 ربيع ثاني 1422هـ الموافق 4 تموز 2001م

الجلسة الثالثة

التجديد في الدراسات الفقهية والأصولية

رئيس الجلسة : أ.د. علي الصوا

مقرر الجلسة : د. مصطفى القضاة

عرض الأوراق البحثية

12:40 – 8:45

الورقة الأولى: الاجتهاد في الشريعة الاسلامية منهل للتجديد المنضبط

أ.د. عياض السلمي - جامعة الإمام محمد بن سعود الاسلامية/ الرياض

الورقة الثانية: دعوى تجديد علم الأصول في اختلاف الاعصار وأحوال أهل الأمصار

د. عبدالجليل ضمرة - جامعة اليرموك

الورقة الثالثة: المقاصد الشرعية من النظرية إلى العلم

د. محمد خرويات - جامعة القاضي عياض / مراكش

الورقة الرابعة: الفقه والتجديد

د. عبدالرحمن الجرعي - جامعة الملك خالد / السعودية

الورقة الخامسة: التجديد في مباحث الأحوال الشخصية

د. شويش المحاميد - وزارة الأوقاف والمقدسات الاسلامية / الاردن

استراحة	11:00 – 10:40
تتمة عرض الأوراق البحثية	12:00 – 11:00
الورقة السادسة: بعض المستجدات التعاملية ومدى انطباقها مع الأدلة الفقهية د. أحمد عبدالمك السعدي - كلية المعارف / العراق	
الورقة السابعة: بناء معالم نظرية نقدية في الحسبة على السوق الأعظم د. بسام الهلول - جامعة مؤتة.	
الورقة الثامنة: الفكر السياسي الاسلامي بين أزمات الواقع واستحقاقات المستقبل د. محمد الهزايمة - جامعة العلوم التطبيقية / الاردن	
المناقشات والمداخلات	12:40 – 12:00
استراحة للصلاة والغداء	2:00 – 12:40
الجلسة الرابعة	
التجديد في الدراسات القرآنية والحديثية	
رئيس الجلسة : أ.د. أحمد محمد الجلي	
مقرر الجلسة : أ.د. محمد خرشافي	
عرض الأوراق البحثية	7:10 – 5:00
الورقة الأولى: عناصر التجديد في منهج ابن تيمية في التفسير د. فرمان المحمدي - جامعة اليرموك	
الورقة الثانية: التجديد في التفسير د. يحيى شطناوي - جامعة اليرموك	
الورقة الثالثة: التجديد في علوم السنة أ.د. الحسين آيت سعيد - جامعة القاضي عياض / مراكش	
الورقة الرابعة: مفهوم التجديد بين السنة النبوية ودعاة المدرسة العقلية أ.د. محمد خرشافي - جامعة الحسن الثاني/ المغرب.	
الورقة الخامسة: الإعجاز العلمي في الحديث د. شرف القضاة - الجامعة الأردنية	
الورقة السادسة: منهج التجديد في البحث العقلي المعاصر ثبوت السنة النبوية أ.د. زين العابدين بن محمد بلافريج - جامعة الحسن الثاني / المغرب	
الورقة السابعة: التجديد في مجال الدراسات الحديثية د. محمد عويضة - عميد كلية الشريعة - جامعة الزرقاء الأهلية	
الورقة الثامنة: التجديد الفكري في التفسير (الإعجاز) د. أمين سلام - جامعة مؤتة	
المناقشات والمداخلات	7:45 – 7:10
صلاة المغرب - استراحة	7:45

اليوم الثالث

الأربعاء 14 ربيع ثاني 1422 هـ الموافق 5 تموز 2001م

الجلسة الخامسة

التجديد في الدراسات الاقتصادية والمصرفية

رئيس الجلسة : أ.د. عياض السلمي

مقرر الجلسة : أ.د. رياض المومني

عرض الأوراق البحثية

10:05 – 8:45

الورقة الأولى: الدور الاقتصادي للعمل المصرفي الاسلامي

الاستاذ بكر ريحان - البنك الاسلامي الاردني

الورقة الثانية: المساهمات الاقتصادية التجديدية للمودودي

أ.د. فندي صبحي الكبيسي - كلية المعارف / العراق.

الورقة الثالثة: منهج الاقتصاد الاسلامي في بحث وترجيح الأحكام الشرعية

د. كمال خطاب - جامعة اليرموك

الورقة الرابعة: التجديد في فقه المعاملات المالية

د. أحمد السعد - جامعة اليرموك

المناقشات والمداخلات

10:30 – 10:05

استراحة

10:45 – 10:30

الجلسة السادسة

التجديد في الدراسات التربوية الإسلامية

رئيس الجلسة : أ.د. محمد عبدالفتاح عليان

مقرر الجلسة : أ.د. محمد عقلة الابراهيم

عرض الأوراق البحثية

11:45 – 10:45

الورقة الأولى: أبعاد التجديد في التربية الاسلامية

د. عبدالقادر رمزي - جامعة العلوم التطبيقية

الورقة الثانية: تعديل نظام الدراسة لكلية الشريعة والقانون

أ.د. جعفر عبدالسلام - الأمين العام لرابطة الجامعة الاسلامية ونائب رئيس

جامعة الأزهر

الورقة الثالثة: بنية العلوم الطبيعية في الاسلام بين المؤيدين والمعارضين: الأسباب والدوافع

وأثرها على النظام التربوي في بروناي دار السلام

د. أحمد فاضل يوسف - جامعة بروناي / دار السلام

المناقشات والمداخلات

12:00 – 11:45

الجلسة الختامية

رئيس الجلسة : أ.د. محمد علي العمري

كلمة الوفود المشاركة

تلاوة توصيات المؤتمر

استراحة لصلاة الظهر ثم الانطلاق لرحلة في شمال الأردن.

12:45

كلمة الأستاذ الدكتور فايز خصاونة

رئيس جامعة اليرموك في الجلسة الافتتاحية للمؤتمر

بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد،

أصحاب السماحة والفضيلة والمعالى، الأساتذة الأجلاء، أيها المؤتمرين الكرام، السلام عليكم ورحمة الله وبركاته،

ربنا آتانا من لَدُنكَ رحمة وهيئ لنا من أمرنا رشداً

شرف كبير لنا أن نستقبلكم أيها السيدات والسادة في جامعة اليرموك حيث ينعقد هذا المؤتمر بمبادرة مباركة من كلية الشريعة والدراسات الإسلامية وضمن فعاليات الجامعة في احتفالها بمرور خمسة وعشرين عاماً على إنشائها، للتداول في أمر جلل جاء أوانه وحضر أهله، وقد نشرف به أننا دعوناكم للانتداء فليتيم النداء من شرق العالم الإسلامي وغربه، تلتقون على الخير والبر بإذن الله في يرموك المنارة وفي الأكناف التي وصفها رب العزة جلّ وعلا بأنها الأرض التي باركنا حولها، لتتذكروا في رسالة الإسلام الخالدة وفي الفكر الإسلامي الأصيل وفيما صنعت فيه الأيام والسنون.

أساتذتي الأجلاء

اسمحوا لي أن أعرج وإياكم على مفهوم التجديد كمدخل لحديثي معكم لنصنع سوية الإطار الأنسب لهذا المؤتمر الكبير بمضمونه والأكبر بما يعول عليه، راجياً منكم سعة وحلماً من ذوي علم وفضل. فالتجديد لغة هو أن نأتي بالجديد أو أن نصلح ما كان عتيقاً لنجعله جديداً أو أن نستبدله بما هو جديد، ولا أظننا نجتمع هنا لنأتي بفكر إسلامي جديد ولا لنأخذ فكراً عتيقاً ونصلحه ولا لنستبدله بما هو جديد. فماذا نعني بالتجديد إذا؟.

وقبل أن نجيب على هذا السؤال، دعونا نلقي سوية نظرة سريعة على واقعنا بين أمم الأرض وشعوبها، حيث تلتقي الحضارات إما في لقاءات حميدة فيَتَقَوَّى بعضها ببعض، أو في لقاءات خبيثة فيستقوي بعضها على بعض. ولا بد لهذه النظرة السريعة أن تتعامل مع محاور ثلاث: الأول نظرة الآخرين لنا والثاني انتفاحنا على العلوم المعرفية الحديثة والخبرة البشرية المتزايدة والثالث خطابنا الإسلامي.

ففي المحور الأول يواجه الفكر الإسلامي اليوم كما واجه في كل أمس تحديات ونظم فكرية مخالفة من أقوام لا يكتفي بعضهم بالاختلاف معنا في الفكر بل يصر على محاربتنا في فكرنا وعلى تقويض ما بنينا من دول ومجتمعات وكتل اقتصادية ترتكز على فكرنا و تراثنا. ونحن في مجتمعاتنا العربية الإسلامية نلاحظ أن لنا سمة مميزة تسم مجتمعاتنا، وتشتمل على تراكمات من الأفكار والقيم والمسلمات بعضها إسلامية أصلية وبعضها دخيلة مبتدعة ليست من الإسلام في شيء، والتي كما يقال ما أنزل الله بها من

سلطان، فأصبحت الأفكار والمسلمات الدخيلة كأنها غشاوات حجب الرؤية أحياناً بل شوهدت الأصل الناصع أحياناً كثيرة، ومع أننا في علمنا الإسلامي نجتمع على أن جل ذلك بدعة وضلالة، إلا أن الآخرين يروننا من خلال هذه الغشاوات القائمة ولا يعرفوننا إلا بهذه السمات المشوهة.

أما في المحور الثاني فإن العلوم المعرفية والخبرة البشرية المتراكمة قد فتحت علينا أبواباً جديدة وسياً عارماً من الأسئلة تلج على العارفين فينا بأن تصدر الأحكام فيها وأن نضع لها الشواهد الهادية كي لا نضل أو نضل، وخصوصاً في غير مجال فقه العبادات من أبواب الفقه العملية كالاقتصاد والبيئة والتنظيم والأسرة والعلاقات الدولية والعلوم الحياتية والطبيعية فكادت أن تكون الإحاطة بهذه العلوم المعرفية والخبرة البشرية فريضة علينا كمسلمين لأن الله سبحانه وتعالى حثنا عندما بين لنا بعضاً من آياته في خلق السموات والأرض وما عليها أن نتفكر ونبصر فنعقل: "لعلكم تتفكرون" "لعلهم يتفكرون" "أفلا تبصرون" "أفلا تعقلون" "لعلكم تعقلون" "أفلم تكونوا تعقلون"، فليس كافياً لنا أن نشاهد آياته في خلقه فنشهد بعظمة الخالق ونقول سبحان الله ونقف عند ذلك، بل وجب علينا أن نتبع ذلك بالتفكير والتعقل وباستكشاف الأسباب واستشراف ما في كل كتاب.

وأخيراً وليس آخراً فإن خطابنا الإسلامي بحاجة إلى مراجعة في المضمون والأسلوب والأدوات ليكون مؤثراً وفعالاً، لا أن يكون مدافعاً ومبرراً ومعتزلاً، وخصوصاً أن الخطاب الذي لا يفهمه إلا أصحابه خطاب عاجز عن التأثير في الواقع وعن تغيير المستقبل أو توجيهه، وخطابنا يجب أن يكون قادراً على التعامل مع المشكلات البشرية المعاصرة في كل المجتمعات وأن لا يكون محصوراً في معالجة مشاكل المجتمعات الإسلامية وبذلك يصبح خطابنا قادراً كما هو أصلاً كذلك على أن يطرح نفسه كرسالة إنسانية للبشرية جمعاء.

فالتجديد إذاً أيها السيدات والسادة لا يعني الخروج عن المبادئ ولا إلقاء المسلمات التي ترتكز على تأصيل رصين، ولكنه يعني إمعان النظر في كثير من المسلمات الفكرية والاجتماعية الراجة، ومعايرتها بمعايير التأصيل والاجتهاد والبحث العلمي، وبمقدار انفتاحها على العلوم المعرفية والخبرة البشرية، وصياغة كل ذلك في خطاب متجانس متكامل مؤثر وفعال لنا ولغيرنا.

وكلي ثقة وأمل أن يستحضر الأخوة المؤتمرون هذه المعاني وغيرها مما لا يغيب عن بالهم كي يخرجوا بنتائج عملية ملموسة تنير لنا الطريق وتخفف من الإحباط الذي يختلج في ضمائرنا وتعيد للإسلام وهجه في النفوس وللمسلمين ثقتهم بغد أفضل بإذنه تعالى.

مرة أخرى أكرر ترحيبي بكم جميعاً وأتمنى لكم إقامة مباركة وندوة مفيدة وعوداً حميداً لدياركم وأهليكم تحملون معكم ثمار جهودكم الطبية، وحلاوة لقائكم في يرموك الخير وأردن العرب وآخر دعواتي بالصلاح والفلاح لسيدنا وقائدنا جلالة الملك عبدالله الثاني ابن الحسين أيده الله وأعز ملكه والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

كلمة الأستاذ الدكتور عبدالناصر موسى أبو البصل عميد كلية الشريعة والدراسات الإسلامية في جامعة اليرموك بالجلسة الافتتاحية للمؤتمر

بسم الله الرحمن الرحيم

حمدُ الإله ربِّنا يقدمُ	والقول مهما لم يقدم أجْذمُ
أحمدُه حمداً كثير العدد	مصلياً على الهدى محمد
وآله وصحبه والتابعين	وأهل طاعة الإله أجمعين.

أيها الحفل الكريم، السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

كانت كلية الشريعة والدراسات الإسلامية قد قررت عقد هذا المؤتمر منذ أربع سنوات تقريباً، لإيمانها العميق بضرورة عقده، إلا أن صوارف الزمن قد شغلتنا، وكثرة الشواغل قد تناهبتنا، وأجل سنةً فأخرى، حتى أذن الله بفكِّ إسهاره والإعلان عنه، فتدافعت رسائل الشوق من أبناء هذه الأمة وعلمائها الأفاضل الذين تلاقت أرواحهم بأرواحنا وانتلفت، وحجزت لها مكاناً على "شبكة إنترنت القلوب" قبل أن تلتقي طلبات الاشتراك عبر شبكات البريد الإلكتروني وخطوط الناسوخ.

أيها الأخوة الأجلاء

إن الأمة اليوم وهي تعاني ما تعانيه من صراع حضاري مثلها مثل قافلة في وسط بادية مترامية الأطراف، مرت عليها أيام وليال وهي تبحث عن مخرج من هذه المفازة، فالشمس تتلظى من فوقها، والرمل تتضرم من تحتها، ترفعها أكمة لتتلقفها قفرة، كدّها التعب وأحرقها العطش، ومزقها تناحر الركبان، وتناوش الذئاب المتوحشة، حتى رأت من بعيد رؤوس أشجار النخيل، فدبت فيها الحياة، وعاد إليها الأمل بالمستقبل.

فمهما رأينا من تداعي الأمم على أمتنا، وما نرى عليه مجتمعنا الإسلامي من تراجع وانحراف، وتقاع وتدابير، وتخلف في مجالات متعددة، فإن الأمل كبير، والأمة لم تفنى، وإن للإسلام الخالد مناهج تجديدية تعتمل وسط المجتمع الإسلامي، في كل صقع من أصقاعه، تبعثه وتحببه وتجده، فالتجديد كامنٌ في كل جيل ككمون النار في الحجر، إن قدحته أورى، وإن تركته توارى، وهو سنة من سنن الله التي لا تبدل لها ولا تحويل، فقد روى أبو داود والحاكم في المستدرک والحسن بن سفيان في مسنده، والخطيب البغدادي في تاريخه وغيرهم عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها".

فالتجديد فريضة وقانون لهذه الأمة المبتعث، القائمة مقام النبي في تبليغ الرسالة للعالمين، والتجديد هو إعادة الأمة إلى الوسطية، إلى الصفاء، إلى الجوهر النقي، فهو في حقيقته أولاً: إزالة للبدع والخرافات التي تغطي جوهر الإسلام، وتحجب حقيقته وفعاليته، وهو ثانياً: الاستجابة لمتطلبات الواقع وتحدياته، ليحكم الواقع بضوابط ومبادئه.

فالتجديد ليس تغييراً ولا استبدالاً لقديم بجديد، فتلك الحداثة التي تقطع الصلة بالأصول.

التجديد لا يعني اختراع إضافة لدين الله وإنما يعني تطهر الدين الإلهي من الغبار الذي يتراكم عليه وتقديمه في صورته الحقيقية التي أنزله الله عليها.

إن قضية التجديد التي هي موضوع هذا المؤتمر قضية على قدر كبير من الأهمية ويجب أن نوليها جل اهتمامنا، كما يجب أن نسعى إلى تحقيقها، وكلنا يعلم أن هذه القضية المنهجية تصب في صميم تحديد المنهج الذي يجب أن ينتهجه المسلمون حتى يخرجوا مما هم فيه من الضعف الفكري والهزيمة النفسية، ويرتفعوا عن وهدة الذلة والهوان التي صاروا إليها.

وقد لمست من خلال استعراض بحوث السادة المشاركين في المؤتمر، رغبةً عارمةً وعاطفةً جياشةً، ومحبةً صادقةً نحو إحياء فكر التجديد، لإيقاظ الأمة من سباتها، وجمعها بعد شتاتها، دون المساس بالأصول والثوابت، فهم يدعون إلى تجديد منضبط، ملتزم بمفهوم التجديد، الذي أرادته الله لهذه الأمة.

وإذا لم نلج بوابة التجديد، خوفاً على تغيير ما ورثناه من تراث فكري، بما يحمله هذا المصطلح من غموض وإبهام حتى يشمل ما أضيف إلى أصول الإسلام من آراء واجتهادات، تقبل المناقشة والمحاورة، نتعلل لرفض فكر التجديد كله: بأن ليس في الإمكان أبدع مما كان، وإن العلوم الشرعية قد نضجت واحترقت، فليس هناك مجال لمتزيد؛ فهذا كله يزيد المرحلة تراجعاً، والطين بلة.

فهؤلاء يرون أن الحديث الشريف مدون، ومحكوم على سنده ومتمنه، وإن القرآن مفسر حرفاً حرفاً، وإن الفقه مفرع ومدون، والمذاهب مستقرة، ولم يترك الأول للآخر شيئاً.

فالذي يريد التجديد هنا حاكم على سلفه بالخطأ، ومستدرك عليهم، فهو خارج عن قانون الإلتزام بالنمطية الذي ورثته الأجيال في عصور الضعف والتبعية.

أيها الحفل الكريم، أيها العلماء الأجلاء

إنها لمناسبة عظيمة، وفرصة مباركة، أن نتشرف بقاء هذا الجمع الحاشد، من أهل العلم والفضل، بهذه الصفوة الزكية المباركة، والنخبة المختارة، من علماء الإسلام، من أطراف العالم، متجاوزين مسافة المقولة المعروفة من طنجة إلى جاكركة.

فمرحباً بهم، وبكم جميعاً، في هذا المؤتمر الفخور باجتماعهم فيه، يطرحون ما استند من الآراء، ويقربون ما شرد من الأنظار والآراء الصائبة، ويسلكون سبيل التجديد، يكلؤهم الله بعنايته، ويؤيدهم بصفاء القريحة، وسعة الأفق، ورحابة الصدر، والاستجابة لدعوة الحق، لا ينزع بهم ألف ولا تستفزهم شهوة المغالبة.

وقد بذلنا - في اللجنة التحضيرية وإدارة الكلية- جهدنا في ترتيب بحوث المؤتمر التي بلغت تسعة وثلاثين بحثاً، حتى التأمّت في سبع جلسات، لمدة ثلاثة أيام، تركّزت معاقدها حول مفهوم التجديد وأهميته، وضوابطه، والبحث في مجالات التجديد التي تعد مجالاً للتحديات المعاصرة في العقيدة والفكر، والدعوة، والدراسات الفقهية، والأصولية، والقرآنية، والحديثية، والتربوية، والاقتصادية.

وفي محفوظ ما اشتملت عليه الأوراق المعروضة كفاية،

وختاماً أيها الأخوة نقول بعد تقديم الاعتذار:

إذا وقعت العين على خللٍ أو تقصير منا، أو وجدت كلمة في غير موضعها، أو بحثاً في غير مكانه،
مما يعرف من أخطاء من هم مثلي في التقصير، فعذرنا قول الشاعر:

وحسن دراري الكواكب أن ترى طوالع في داج من الليل غيهب

أيها الحفل الكريم

إن انتظام عقد هذا المؤتمر على هذا النحو، لم يكن نتيجة جهد فردي، وإنما هو محصلة جهود جنود مجهولين، كلهم معروفون عند الله، الذي يجازي بالحسن حسنات، وفي هذا المقام لا يفوتني أن أتقدم بالشكر الجزيل، والثناء العطر الجميل، للمواقف الكريمة، والدعم الذي لاقاه المؤتمر، من إدارة الجامعة، ممثلة بمعالي الأستاذ الدكتور المجدر تعليماً فايز خصاونة ونوابه، كما وأشكر سماحة الأستاذ الدكتور أحمد محمد هليل وزير الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية والأستاذ الدكتور عبدالرزاق بني هاني أمين عام وزارة التخطيط وسعادة مدير عام البنك الإسلامي الأردني والسيد بكر الريحان وفضيلة الدكتور عمر الجغبير.

أيها العلماء الأفاضل

إن هذه اللقاءات، لقاءات طيبة مباركة، يجب أن تستمر وتكرر، فالحاجة ماسة إليها، والافتقار لمثلها شديد، فهي تساعد على إشاعة الإحساس بروح الجماعة، والتعاون على البر والتقوى، وتمكن من تحقيق المهام الكبرى، وتلاقح الأفكار. وإذا كنتم قد قطعتم المسافات الكبيرة، وكابدتم عناء السفر، ووغناء، للتشاور والتذاكر فيما بينكم في هذا الموضوع العظيم، فلا أقل من أن تتابع اللقاءات، وتخرج النتائج الطيبة؛ لأنها من زرع طيب، ولا أقل من أن نتخذ الخطوات العملية في السير في طريق التجديد في المجالات التي تدخل في إمكاناتنا في جامعاتنا، في تربيتنا واقتصادنا، فنحن أمة "اقرأ" وأولى الأمم بأن يأخذ العلم مكانته ودوره في عودة الريادة لحضارتنا.

وفق الله الجميع لما يحبه ويرضاه، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

توصيات المؤتمر

- 1- يؤكد المؤتمر على أن التجديد في الفكر الإسلامي في مختلف مجالاته يعد أمراً حيوياً لحفظه وصيانتة، وضرورياً لنموه واستمراره، وقد أُلحح إليه القرآن الكريم، وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويدعو إلى المحافظة على قطيعات الإسلام وثوابته باعتبارها المرجع الأساس الذي يرتد إليه العالم في فهم قضايا الحياة المتنوعة.
- 2- يدعو المؤتمر إلى إعادة قراءة العلوم التي نشأت في ظل الإسلام وحضارته، والنظر في جهود السابقين وفق منهج علمي منضبط قائم على الفحص والتحليل، والنقد والاستنباط، لاستخراج القواعد والمبادئ التي يمكن توظيفها في حل مشكلات المسلمين المعاصرة.
- 3- يدعو المؤتمر المجامع الفقهية والمؤسسات العلمية القائمة في العالم الإسلامي إلى تبني منهج التجديد الشمولي فتقوم بتحديد المشكلات الاجتماعية، والسياسية والاقتصادية ... الخ، ومناقشتها وطرح الحلول المناسبة لها، من خلال الاجتهاد الجماعي، وأن يكون لها اهتمام بالمبادرات الفردية الابداعية، وتنميتها، وتبنيها.
- 4- إن التجديد الذي يدعو إليه المؤتمر هو التجديد القائم على أصول الإسلام وقواعده الساعي إلى تحقيق مقاصد الشرع، كما يدعو المؤتمر إلى الإفادة من الحضارات الانسانية، بشروط الإسلام وحضارته، مع المحافظة على الهوية الاسلامية.
- 5- يؤكد المؤتمر على أهمية التبادل المعرفي والثقافي بين المؤسسات العلمية المختلفة الجامعية وغير الجامعية في البلاد العربية والاسلامية وتسهيل مهمة هذا التبادل وتوفير أسباب نجاحها.
- 6- يؤكد المؤتمر على الجامعات في البلاد العربية والاسلامية أن تعمل على تفعيل الإسلام في أهدافها وخططها وبرامج كلياتها المختلفة، وأن تساعد على إيجاد البرامج المشتركة التي تجمع بين فقه الإسلام، وفقه العصر ووسائله وأدواته في العلوم الاجتماعية والتربوية والاقتصادية والسياسية. كما يدعو المؤتمر المؤسسات الاسلامية والعربية ومنها رابطة الجامعات الاسلامية، واتحاد الجامعات العربية، واتحاد جامعات العالم الاسلامي، إلى تكثيف جهودها في التنسيق لتنفيذ ما يمكن تنفيذه من توصيات المؤتمر.
- 7- أبدى المشاركون حرصهم الشديد على ما يلي:
 أ. ضرورة التكامل المعرفي بين مختلف التخصصات الشرعية والعلوم الانسانية.
 ب. السعي في العمل على ادامة هذه المؤتمرات وتواصل العلماء من خلالها.
 ج. دعوة صناع القرار في البلاد العربية والاسلامية إلى تبني المفيد النافع للمجتمع من بعض نتائج هذه المؤتمرات.
- 8- يؤكد المؤتمر على أن للإعلام دوراً كبيراً ينبغي أن يقوم به في نشر الفكر الإسلامي، وتقريبه للناس، لما له من أهمية في بث الوعي عند الأفراد والجماعات.

- 9- يدعو المؤتمر إلى توضيح المصطلحات الشرعية وتحرير المصطلحات الحديثة على وفق الأصول العلمية المنهجية، توحيداً للفهم، ومنعاً للخلاف.
- 10- يدعو المؤتمر المؤسسات المسؤولة في البلاد العربية والإسلامية إلى إعادة النظر في مناهج التعليم في مختلف مراحله في البلاد العربية والإسلامية وتضمين تلك المناهج الفكر الإسلامي لبناء جيل موحد الهدف والفكر.
- 11- يدعو المؤتمر إلى إنشاء موقع خاص بالتجديد على شبكة (الإنترنت).
- 12- يدعو المؤتمر إلى تبني المبدعين والتميزين من طلبة العلم وتوفير الإمكانيات اللازمة لإعدادهم ليكونوا قادة في الفكر والتجديد.

المحور الأول
الفكر الإسلامي

الفكر الإسلامي الحديث وإشكالية المنظومة المصطلحية

محمد زرمان

كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، جامعة باتنة، الجزائر

ملخص

يتناول هذا البحث بالدراسة والتحليل إشكالية المنظومة المصطلحية في الفكر الإسلامي الحديث من خلال بيان قيمة المصطلح وأهميته في التعبير عن خصوصية الأمة وفلسفتها في الحياة، ودوره في ضمان التواصل بين أبناء الأمة، ثم استعراض أهم محطات تطور الفكر الإسلامي منذ بداية النهضة إلى يومنا هذا، مع التأكيد على غلبة الطابع التعبوي الدفاعي عليه، مما حرمه من النظر في مشكلات الأمة الحقيقية وحال دون تجاوزه لقضاياه القديمة والدخول في مرحلة الفعل. وقد أثمر ذلك جملة السلبات على المستوى الحركي وجملة من الإشكاليات على المستوى الفكري منها مشكلة المصطلح. وتم التطرق بعدها إلى جذور هذه الإشكالية ومسارها من خلال عرض جملة من آراء المفكرين المسلمين الذين تناولوها بالدرس والتحليل ثم عالج البحث معالم الإشكالية المصطلحية وحددها في التعدد المصطلحي للمفهوم الواحد، والتعدد المفاهيمي للمصطلح الواحد، والتوفيق المصطلحي، والتأصيل المصطلحي، والتلوين المصطلحي، وخلص إلى بيان أسباب الإشكالية المصطلحية التي تكمن في ركود الفكر الإسلامي وعدم قدرته على التحول من موقف الدفاع إلى موقف الاستيعاب ثم النقد ثم الإبداع، وفي النقل المفتوح عن الغرب الذي أشاع الاضطراب في المنظومة الفكرية الإسلامية، وقلص من آفاق حريتها وإبداعها، وفي الاحتماء بالتراث، الذي لم تستطع مصطلحاته أن تسد العجز الذي يعاني منه الفكر الإسلامي في الجانب الاصطلاحي لاصطدامها بالواقع المتغير ومنطق العصر، وفي الختام تم عرض رؤية لحل الإشكالية المصطلحية تتضمن عدة اقتراحات منها ضبط عملية النقل المصطلحي عن الغرب وإعادة قراءة التراث، وإيجاد مؤسسات متخصصة تهتم برصد المصطلحات وتحليلها.

مقدمة

لا نبالغ إذا قلنا أن هناك إجماعاً لدى المفكرين المسلمين المحدثين على أن الفكر الإسلامي الحديث يعيش منذ قرنين من الزمان أزمة صعبة في المنظومة المصطلحية جعلته يتخبط في

الفوضى والبلبلية، والخلط والاضطراب والتبعية للغرب، فهو - إلى حد الآن - لم يحظ بمؤسسات علمية قادرة على صياغة المصطلح الإسلامي صياغة تقوم على أسس علمية منهجية دقيقة تضمن له التوحد والقبول، والانتشار على نطاق واسع، ولا يمتلك معاجم مختصة تجمع المصطلحات التي تكون المرجع الأساس للفكر الإسلامي، وتضيق من شقة الخلاف بين أقطابه.

ونظرا للأهمية البالغة التي يكتسيها المصطلح باعتباره نقطة الارتكاز الحضارية، والمعلم الفكري الذي يحدد هوية الأمة بما لها من رصيد نفسي ودلالات فكرية تضمن لها التواصل الحضاري، فإن الأزمة المصطلحية في الفكر الإسلامي الحديث قد أخذت أبعادا خطيرة عندما وجد نفسه عاجزا عن وضع منظومة مصطلحية أصيلة، تعبر تعبيراً حياً عن خصوصية المجتمع وتحمل مضامينه الفكرية وتوجهاته الحضارية وتطلعاته المستقبلية، ومحاطاً - في الوقت ذاته - بركام غزير من المصطلحات الأجنبية التي فرضت نفسها على الفكر والثقافة في البلاد الإسلامية، وكيفت العقول والنفوس وفق مسارها الحضاري، وطبعت أجيالا عديدة بطابعها الغربي، فأصبحت لا تتصور أن يتم التفاهم والتواصل إلا في ظل هذه المصطلحات الغربية، وضمن منظومة الغرب الحضارية.

وبذلك وقع بعض المفكرين المسلمين في أسر هذه المصطلحات، وأصبحوا يتباهون باستعمالها، ويفتخرون بها، ويحاولون تأصيلها والبحث لها عن جذور في التراث. ومنها على سبيل المثال: الديمقراطية، الاشتراكية، الحرية، الإنسانية، العقلانية، الإصلاح التجديد، التغيير، التنوير، البعث، الإحياء، النهضة، اليقظة، الإيديولوجية، الالتزام، حقوق الإنسان، العدالة الاجتماعية، العالمية، التقدم، الثقافة، الحضارة، وغيرها.

وفي المقابل، ينفرون من المصطلحات الإسلامية الأصيلة، بل يذهب بعضهم إلى حد التبرؤ منها والتنكر لعدد منها كالسلفية والتراث مثلا، وغدت المذهبية الإسلامية بكلياتها ومصطلحاتها غريبة عن مجتمعاتنا الإسلامية، ينظر إليها بعين الازدراء والاحتقار.

ومما لاشك فيه أن محاولة النهوض بالاعتماد على المصطلحات الأجنبية لتضمينها مفاهيم حضارية مغايرة للواقع الإسلامي ومقطوعة الصلة بتراثه قد أحدث بلبلة فكرية، وخطأ في المفاهيم، واهتزازا في الشخصية، واضطرابا في الثقافة، وتغيرا في مفاهيم القيم الضابطة لمسيرة الأمة، هذا بالإضافة إلى أن المصطلحات الأجنبية - مهما أبدعت في التعبير عن الفكر الذي ولدت فيه - قاصرة عن استيعاب المفاهيم الإسلامية، وليس هذا فحسب، بل هي مضللة أيضا.. ذلك أنها تشكلت خلال فترات طويلة من التاريخ الأوروبي الذي شهد معارك وتحديات عديدة، وانبثقت عن الفكر الهيليني والمسيحي الكنسي ثم عن الفكر المادي في العصور الأخيرة، ومن الصعوبة بمكان تفريغها من مضامينها الأصلية، أو سحب ظلال معانيها الأولى عنها، الأمر الذي يجعل استعارتها

وتبنيها مبادرة خطيرة تهدد خصوصية الأمة، وتشوه ملامح شخصيتها وميراثها الثقافي. ولعل أبرز معالم الأزمة المصطلحية التي تعصف بالفكر الإسلامي الحديث تكمن في المظاهر التالية:

1. استعارة المصطلح الأجنبي دون ضوابط دقيقة.
 2. استنساخ المصطلح التراثي الذي لم يعد يستجيب لتطورات الحياة.
 3. العجز التام عن إبداع أو إنتاج ثروة مصطلحية بسبب الركود و التوقف الحضاري.
- وإذا أردنا تقييم التجربة المصطلحية الإسلامية نجد أنها تعاني من عدة أعراض مرضية تعبر عن هذه الأزمة بعمق. فالمصطلحات التي أنتجها الفكر الإسلامي الحديث خلال قرنين من الزمن لم تجد لحد الآن الإجماع الكافي الذي يكفل لها الشيوخ والرسوخ، فلكل مفكر مصطلحاته الخاصة التي يتحمس لها ويدافع عنها.
- وأمام هذه البلبلة الفكرية، والفوضى التي يعيشها الفكر الإسلامي الحديث في مجال المنظومة المصطلحية يتساءل الباحث عن السبيل الذي يخلص هذا الفكر من التبعية والتقليد، ويخرجه من نفق الاستلاب الحضاري، ويهيئ له مناخا نظيفا يمارس فيه وظيفته الحيوية بعيدا عن ظغوط الحضارة المعاصرة. لقد أثبتت التجارب التاريخية المبررة التي خاضها الفكر الإسلامي الحديث على مدى قرنين كاملين أن الخروج من الأزمة يمر عبر إثبات الذات و تجاوز مرحلة الركود و الجمود للدخول في مرحلة الحركة والإنتاج و الإبداع التي تستمد مرجعيتها مباشرة من المقومات الحضارية الثابتة للمجتمعات الإسلامية.
- وعندما يدخل الفكر الإسلامي مرحلة العطاء المثمر الذي تفرزه محاولات استيعاب معطيات الواقع دون الذوبان فيه، والتسلح بالقيم الإسلامية بعيدا عن سلطة المؤثرات الأجنبية، سيتمخض ذلك حتما عن إنتاج مصطلحي أصيل و غزير يتناسب مع وتيرة عطائه، لأن المصطلح الحقيقي يجب أن يولد وينمو و يتطور داخل الفكر الإسلامي، وأن ينبثق عنه انبثاقا لا أن يسقط عليه إسقاطا، وعندما تصبح المصطلحات جزءا حميميا من النسق المعرفي و التشكيل الثقافية للأمة، تواكب نهضتها، وتسائر حركتها التاريخية، وتنسجم مع معادلتها الاجتماعية. ولا يعني هذا أنها تطلق أبواب الحوار مع الآخر وترفض الاستفادة منه، بل تتعامل معه من موقع التفاعل الواعي البصير، تعاملًا حذرًا، لا يتصادم مع خصوصية الأمة الحضارية و لا يتسرب إلى كيائها ليحدث فيه خللا أو اضطرابا.

ولنا في تجربة أسلافنا عبرة بالغة، عندما تعاملوا مع مختلف الحضارات من موقع قوة

وتبادلوا معها المصطلحات كمرحلة أولية أفرزت فيما بعد حركة فكرية خصبة تولت بنفسها إنتاج مصطلحاتها، وإثراء جهازها المعرفي، ودفع مسيرة المجتمع، كما هو الحال في علم الكلام، والفقه، والتصوف وعلوم القرآن والحديث والفلسفة وغيرها.

فهل الفكر الإسلامي الحديث يعيش إشكالية مصطلحية؟ وكيف تتجلى هذه الإشكالية في جوانبها المختلفة؟ وما هي أبرز العوامل التي تقف وراءها؟ وهل ثمة آثار وانعكاسات لهذه الأزمة؟ وهل بإمكان الفكر الإسلامي الحديث الخروج منها؟ وما هي أهم الحلول والضوابط المنهجية الممكنة لنمو المنظومة المصطلحية نموا طبيعيا داخل الثقافة الإسلامية دون الوقوع تحت تأثير المصطلح الغربي؟.

للإجابة عن هذه الأسئلة جاءت هذه المداخلة لمعالجة إشكالية المنظومة المصطلحية في الفكر الإسلامي الحديث، وبيان مظاهرها وأسبابها وتناجها، واقتراح رؤية بديلة لتطوير الفكر الإسلامي وتجديده ليتمكن من بناء منظومة مصطلحية أصيلة وفاعلة من خلال المحاور التالية:

- المصطلح الأبعاد والضرورات
- الفكر الإسلامي الحديث من الصدمة إلى الأزمة.
- إشكالية المنظومة المصطلحية في الفكر الإسلامي، الجذور والمسار.
- معالم إشكالية المنظومة المصطلحية.
- أسباب الإشكالية المصطلحية
- رؤية لحل الإشكالية المصطلحية.

المصطلح الأبعاد والضرورات

المصطلح كائن لغوي متميز، مستقل ذاتيا، له مكانته الخاصة في المنظومة الثقافية، إذ بفضلها يتم تعميم وتجريد ظاهرة أو حالة أو إشكالية علمية أو ثقافية تجريدا ذهنيا وتخزينها فيه بحيث تتداعى المعارف المشحونة فيه بمجرد التلفظ به.

وقد ارتبط ميلاد المصطلح بنمو العلوم، لذلك كانت المصطلحات خلاصة ما توصل إليه البحث العلمي في كل عصر ومصر: "ببدايتها يبدأ الوجود العلني للعلم، ويتطورها يتلخص تطور العلم"¹ فلا غرو أن يسميها الخوارزمي مفاتيح العلوم، وأن يعدها العلماء والباحثون ثمار العلوم القصوى، لأنها تجمع حقائقها المعرفية وخواصها التي تميزها عما سواها: "وليس من مسلك

1- البوشيخي، الشاهد. مصطلحات نقدية و بلاغية في كتاب البيان و التبيين للجاحظ. دار الأفاق الجديدة. بيروت. ط 1. 1982. ص 9

يتوسل به الإنسان إلى منطق العلم غير ألفاظه الاصطلاحية، حتى لكنها تقوم من كل علم مقام جهاز من الدوال ليست مدلولاته إلا محاور العلم ذاته ومضامينه قدره من يقين المعارف وتحقيق الأقوال"².

والمصطلح ينبت من لغة التداول الاجتماعي حين يقع عليه الاختيار فيخرج عن معناه اللغوي القاموسي إلى معنى جديد مشحون بجملة من المضامين المعينة، في شكل استجابة واعية لمعطيات تاريخية يمر بها المجتمع أفرزت الحاجة إلى المصطلح في البناء النظري والنظام الفكري لهذا المجتمع: "فالمصطلح يعبر عن الروح العامة ونظام الأفكار، وقواعد القانون السائدة في مجتمع ما.. لذلك فهو جزء من المعادلة الاجتماعية ويضرب بجذوره في الكيان المجتمعي"³.

وبذلك ترتفع قيمته عن كونه لفظا كسائر الألفاظ ليصبح مستودعا هاما للمعاني والدلالات التي تحوي كوامن فلسفة الأمة وتراكمات فكرها ومعرفتها. وتمثل هذه المخزونات المعرفية المجال المغناطيسي الذي يشد المصطلح إلى دائرة معينة من المفاهيم، لذلك كانت قراءته وفهمه فهما صحيحا لا يتم إلا في الإطار الفكري والحضاري الذي أنجز فيه.

ولكل أمة مصطلحاتها التي تتخذ منها أوعية تصب فيها خلاصة تجاربها، ومعالم فلسفتها في الحياة، وتفاصيل الركائز الثقافية التي تكون ملامح شخصيتها الحضارية، ومن خلال هذه المصطلحات تتواصل عقول أبنائها، ويجري بينهم الحوار المشترك البناء الذي يضع أسس التراكم المعرفي، لأن المصطلحات التي يتداولها أفراد المجتمع تختزن أنماطا معرفية معينة تستثير في أذهان كل واحد منهم ردود الأفعال نفسها لارتباطهم بها وجدانيا، إذ أنها تكون جزءا صميما من لاشعورهم كونها ماثلة في المجتمع و ممتدة الجذور في تاريخهم.

و هذه المصطلحات المولودة في فضاءها الفكري الطبيعي تفتح أمام أصحابها طرقا مختلفة للتفكير والتوليد، و تمهد سبل الإبداع والإنشاء التي تسهم في التغيير الفكري والتطوير المعرفي لأنها واضحة المعالم بوضوح القاعدة الثقافية والجذر اللغوي اللذين انبثقت عنهما، و لأنها تعبر عن حاجات المجتمع وتمثل حولا لمشاكله النابعة من طبيعة حركته في التاريخ، و متطلبات واقعه و بيئته. لذلك كانت المصطلحات . وبخاصة ما تعلق منها بالعلوم الإنسانية و الاجتماعية . ذات صلة مباشرة بقضية الهوية لأنها تعكس الجوهر الحضاري لأي منظومة فكرية.

و قد ازدادت خطورة المصطلحات، و ظهر دورها في الصراع الحضاري السافر الذي يشهده العالم اليوم بين المركزية الغربية التي تسعى جاهدة لتعميم مفاهيمها و مصطلحاتها الخاصة بها،

2- المسدي، د. عبد السلام قاموس اللسانيات. الدار العربية للكتاب، 1984. ص 11

3- محفوظ، محمد. الفكر الإسلامي المعاصر ورهانات المستقبل. المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1999، ص 209

و بين باقي الحضارات و الثقافات الإنسانية التي تقاوم هذا الغزو الكاسح، و تناضل في استماتة لتفادي الانجراف في تياره، و التي يعد العالم الإسلامي طرفا أساسيا فيها لاتساع رقعة الجغرافية و عمق جذوره في التاريخ.

و في خضم هذا الصراع العنيف الذي برزت فيه نزعة الغرب نحو إلغاء الوجود الإسلامي بتحويله حتى يتمثل الأنا الغربية، أدرك المسلمون . بعد تجربة طويلة و مريرة . النتائج الوخيمة التي أوصلهم إليها إهمالهم لمسألة المصطلح في حياتهم الثقافية، و انفتاحهم العشوائي على الغرب، ولم يعرفوا . إلا في وقت متأخر . أن المصطلحات المستوردة عندما تنتزع من حيزها الزماني و المكاني و فضائها المعرفي تفقد القدرة على الحركة و تتحول إلى جسم هامد جامد لا تنتشر فيه حرارة الطاقة الإنتاجية و الإبداعية التي كان ييئها عند أصحابه الأصليين، لأنه لا يستطيع أن يتنفس تنفسا طبيعيا إلا في أحضان الحضارة التي أنجبته، و هذا هو السر الكبير الذي يقف وراء فشل جميع المشاريع التحديثية المستوردة التي تعتمد المناهج الغربية و تسقط تجاربها الخاصة على المجتمعات الإسلامية إسقاطا مباشرا.

و أدركوا أيضا أن القرآن الكريم و السنة النبوية الشريفة قد نبها إلى هذا الموضوع الخطير و أحاطاه بالمحاذير التي تحمي الأمة من مغبة الوقوع في التبعية الفكرية عندما نهى الله سبحانه و تعالى المؤمنين عن استعمال مصطلح له دلالات تنتمي إلى بيئة حضارية و عقدية مغايرة في قوله عز و جل: "يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا و قولوا أنظرنا و اسمعوا و للكاافرين عذاب أليم"⁴. و من ذلك أيضا قول الرسول صلى الله عليه و سلم: "لا تقولوا للعنكب الكرم و لكن قولوا الحبلية، و لا تقولوا عبدي و لكن قولوا فتاي"⁵. و تغييره لكثير من الأسماء التي تثير ظلالة قاتمة في النفس، و تتنافى مع شخصية المسلم صاحب الرسالة الخاتمة و دعوة الخير الخالدة، قال أبو داود: "غير النبي صلى الله عليه و سلم إسم العاص و عزيز و عتلة و شيطان و الحكم و غراب و حباب و شهاب... وأرضا تسمى عفرة فسمها خضرة... و غير إسم عاصية و قال أنت جميلة"⁶

فهذه الإشارات وغيرها تكشف لنا أهمية و خطورة المصطلحات و ضرورة ضبطها و تحديدها باعتبارها الوعاء التعبيري الذي تطرح من خلاله الفكرة و تنفذ عن طريقه إلى النفس: "فإذا اضطرب هذا الوعاء أو اختلت مدلولاته التعبيرية اختل البناء الفكري ذاته و اهتزت قيمته في

4- البقرة، 104

5- ابن كثير. تفسير القرآن العظيم. دار الفكر، بيروت، 198.

6- سنن أبي داود، كتاب الأدب ج 4، ص 117 - 119

الأذهان"7

و مما سبق، تتبين لنا الأهمية القصوى التي تحتلها قضية المصطلحات في حياة الأمة الثقافية، وبخاصة في عصرنا الحاضر الذي قربت فيه وسائل الاتصال المتطورة بين الأمم والشعوب، و أتاحت فضاء فسيحا للثقافات لتتلاقى و تتلاقح و تتفاعل، الأمر الذي يتطلب وعياً كبيراً لضبط سبل الانفتاح على الآخرين و تحديد مجالاتها: "فحيثما تفاعلت ثقافتان و كانت إحداهما قوية و الأخرى ضعيفة، فإن الثقافة الأقوى تستوعب الأضعف و تمحوها مع الزمن"8.

الفكر الإسلامي الحديث من الصدمة إلى الأزمة

كانت الوحدة الإسلامية التي حققها العثمانيون بعد سقوط الخلافة العباسية موجة جديدة من موجات الإسلام في حركة التاريخ. غير أن قوتها العسكرية التي حفظت للعالم الإسلامي وحدته ودفعت عنه غوائل الانقسام لقرون عديدة، قابلها في الجهة الأخرى ضعف فكري عام كانت بوارده قد بدأت بالظهور أواخر القرن السادس الهجري، وتمثلت في الركود العقلي، والفرقة النفسية والتحزب الطائفي والانقسام المذهبي، وبذلك: "توقفت الحضارة الإسلامية عن الإبداع بعد أن توقف المجتمع الإسلامي، وحلت الذاكرة محل العقل، والتدوين محل التأليف"9. وأصيب الفكر الإسلامي . خلال هذه الفترة . بانحراف عن وسطيته وتكامله، وفقد حيويته وفعاليتها، وتحول مفهوم القدر إلى جبرية طاغية أفضت إلى التواكل والخمول وعطلت السعي والعمل، وصرفت الناس عن إعمار الدنيا وإصلاحها: "وهكذا كان الظلام الذي أرخى نقابه على مستقبل الجماعة الإسلامية، شديد الحلوة والكثافة، وكان من الشاق أن يبذل في يسر، أو في وقت قصير، لو وجدت العوامل التي تبدده"10

وعلى الرغم من الانهيار الشامل الذي أصاب الحضارة الإسلامية بعد أن فقدت خطوط اتصالها بمذاهبيتها، وانحصرت أمام موجات النكوص، إلا أن عوامل القوة الذاتية فيها لم تمت وبقيت كامنة في أعماقها مصرة على البقاء، تظهر بين أونة وأخرى في شكل حركات تجديد، تعبر عن القلق الحضاري الذي ينتاب ضمير الأمة الجمعي وتكون رد فعل على مظاهر الانحراف

7- سلطان. جمال. "الإسقاط المصطلحي مداخله ومخاطره" مجلة الأمة، ع 69. 1986. ص 17

8- محمد، شوقي جلال. تقرير المسح الميداني "لوضع الترجمة الراهن في الوطن العربي". بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمتها مركز دراسات الوحدة العربية حول الترجمة في الوطن العربي. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ط 1. فبراير 2000. ص 73.

9- حنفي، د. حسن. "المشروع الحضاري الجديد: الماضي والحاضر والمستقبل". مجلة الوحدة. الرباط. ص 10. ع 105. يناير - مارس 1994. ص 14.

10- البهي، د. محمد. الفكر الإسلامي في تطوره. دار الفكر. بيروت. ط 1. 1971. ص 32.

والضعف والفساد، وتحاول مراجعة الماضي وتقويم الواقع ونقد الذات للوقوف على أسباب التقهقر والسقوط، والتمهيد لإعادة بناء الكيان المتهدم، إلا أن إكراهات الواقع الثقيلة كانت أقوى منها كلها.

ويعد الشيخ محمد بن عبد الوهاب (1703 . 1791 م) الذي ظهر بنجد في النصف الثاني من القرن الثامن عشر الميلادي. أول من حاول طرح مشروع إسلامي جديد في العصر الحديث. وكانت دعوته رد فعل قوي على الوضع المتردي الذي آلت إليه الأمة في ذلك الوقت، حيث انتهى واقعها " إلى وضع من الوهن الشامل الذي يمثل خلاصة التخلف الذي انحدرت إليه الأمة منذ قرون قبل ذلك: فكأن ذلك الانحدار قد وصل إلى النقطة التي تلامس أصول وجودها ملامسة تهديد بالإتيان عليه، فكانت النقطة التي أدت في الوقت نفسه إلى استفزاز ضميرها من شدة الخطر الداهم ليستيقظ ويتجه في سبيل الدفاع عن الذات"،¹¹ وبذلك كانت الحركة الوهابية انبعاثا ذاتيا للفكر الإسلامي، وخطوة طبيعية منسجمة ومتواصلة مع قانونه الذي يعطيه دائما القدرة على النهوض.

إلا أن مسيرة الفكر الإسلامي سرعان ما اتخذت منعطفًا حاسما حينما اصطدمت بالغرب الاستعماري، ووجدت نفسها وجها لوجه مع الفكر الأوربي الذي بدأ يمارس على المسلمين ضغوطا قوية منذ حملة نابليون على مصر عام 1798 م: "فإنسان أوربا قام - دونما قصد - بدور (الديناميت) الذي نسف معسكر الصمت، والتأمل، والأحلام. وبذلك شعر إنسان ما بعد الموحدين... بهزة انتفض بعدها مستيقظا، ليجد نفسه في إطار جديد لم تصنعه يده".¹² وبذلك دخل الغرب بحضارته وقوته وأطماعه كبعد أساسي في الفكر الإسلامي

واتخذت ردود الأفعال إزاءه شكلين مختلفين: تمثل الأول في الإعجاب العميق - الذي عبرت عنه النخبة المثقفة التي اتصلت بأوربا في النصف الأول من القرن التاسع عشر - بالمدينة الغربية وما وصلت إليه من رقي وازدهار، وفي الرغبة الملحة التي أبدتها في نقل هذه الإنجازات الحضارية إلى المجتمعات الإسلامية لتخرج من دائرة التخلف وتدخل مرحلة التطور والتقدم. حيث عكس موقفها الفكري ميلها الواضح إلى اقتباس مظاهر المدنية الغربية، واستقدام وسائلها وأدواتها المتطورة، والانتفاع بطرائقها المبتكرة في مختلف المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية مع الأخذ بعين الاعتبار المحافظة على الشخصية العربية الإسلامية وعدم المساس بأساسيات الشريعة كما هو الحال عند الطهطاوي (1801. 1873م) و خير الدين التونسي (1810. 1889م).

أما الوجه الثاني فقد تمثل في مقاومة الغرب الذي كان يهدد البلاد الإسلامية والخلافة

11- النجار، د. عبد المجيد. مشاريع الإشهاد الحضاري. دار الغرب الإسلامي. بيروت. ط1. 1999 ص 18

12- بن نبي، مالك. وجهة العالم الإسلامي. ترجمة: عبد الصبور شاهين. دار الفكر. دمشق 1981. ص 42.

العثمانية، وبدا ذلك جليا في فكر جمال الدين الأفغاني (1838. 1897م) الذي ظهر في فترة هي أشد الفترات حساسية وخطورة. وقد استطاع من خلال الاحتكاك المباشر بالواقع، والتفاعل الحي مع الساحة الإسلامية في نطاقها الواسع أن يكتسب رؤية ديناميكية وموضوعية، وقدرة على فهم وتفسير الحالة العامة للعالم الإسلامي وما يعترضه من مشكلات وتحديات داخلية وخارجية أهلتها لأن يسهم بعمق في تطور الفكر الإسلامي الحديث وفي تشكيل ملامحه العامة واتجاهاته البارزة، من خلال المشروع المتكامل الذي صاغه لإحداث يقظة عامة في أوساط الشعوب الإسلامية، وصد الهجوم الغربي المتربص بالبلاد الإسلامية بتوعية المسلمين بالخطر الداهم الذي يتهددهم، والسعي الحثيث لهزمهم هذا قويا يفجر طاقاتهم الكامنة، ويبعثهم لخوض معركة إثبات الوجود بالاستناد إلى مرجعيتهم الإسلامية، وفي الوقت ذاته مطالبة الحكام في جميع الدول التي اتصل بها بضرورة إدخال إصلاحات سياسية واسعة وفورية بالتقيد بنظام الشورى عن طريق المجالس الدستورية والبرلمانية للتخلص من آفات ومساوئ الحكم الفردي المستبد، وتصليب مواقفها في مواجهة التحدي الأوربي عن طريق الجامعة الإسلامية التي جاءت خضوعا لواقع حدة الانقسام الإسلامي بين الدول وتابعه في منهجه محمد عبده (1849 . 1905 م).

وحمل الرسالة من بعد محمد عبده تلميذه محمد رشيد رضا (1865 . 1935 م) الذي شهد سقوط الخلافة العثمانية وقيام الدولة التركية الحديثة ذات الاتجاه العلماني، مما دفعه - تحت تأثير الصدمة التي ضربت العالم الإسلامي في رمز وحدته إلى التراجع عن مشروع الإصلاح والنقد الفكري الذي كان يقوده محمد عبده في سبيل تقريب الإسلام من المدنية الغربية، ومحاربة الجمود العقلي، والانحياز إلى الدعوة السلفية: "كان السيد محمد رشيد رضا من الإصلاحيين الذين انحازوا للسلفية في النصف الثاني من العقد الثاني من هذا القرن. وقتها اكتشف ابن تيميه ثم الشيخ محمد بن عبد الوهاب، وانصرف للعناية بالسنة، والرجوع إليها في اجتهاداته الفقهية"¹³، وذلك لرد تيار العلمانية المتدفق على الحياة الإسلامية والذي داخل الأخلاق والعادات والأعراف وأوشك أن يأتي على ما بقي منها موصولا بالتعاليم الإسلامية.

وإذا كان مشروع الإصلاح المتكامل الذي أرسى أسسه الأفغاني قد تراجع على يدي محمد عبده ثم رشيد رضا تحت تأثير الظروف القاهرة التي أحاطت بالأمة الإسلامية إلا أنه ما لبث أن استعاد قوته ونشاطه على يد حسن البنا (1906- 1949 م) الذي رسم للجيل المسلم المذهبية الإسلامية بتفاصيلها الشاملة التي تستوعب نواحي الحياة كلها: في مجال العقائد الإسلامية، والعبادة والحكم والسياسة، والاقتصاد والجهاد وقاد ابن باديس حركة مماثلة لها في

13- السيد، د. رضوان. سياسات الإسلام المعاصر، مراجعات ومتابعات، دار الكتاب العربي. بيروت. 1997. ص 42.

الجزائر، ومثله أبو الأعلى المودودي في الهند¹⁴.

إن هذه المرحلة الجديدة من مراحل الفكر الإسلامي، قد تميزت بتجاوز المسلمين لمرحلة الصدمة الأولى التي واجهوها فيها الفكر الغربي فأصابهم الانبهار وزلزلوا عن مواقعهم الفكرية والثقافية زلزالا شديدا، وفقدوا ثقتهم بفكرهم الإسلامي وثقافتهم الموروثة و: "كان قصارى جهد المسلمين الملتزمين و جهاد علمائهم في تلك الفترة أن يؤكدوا بشتى المؤكدات الخطابية، مستنصرين ببقايا الإيمان الكامنة في القلوب، وفضلة الثقة العالية في النفوس، على أن الإسلام صالح لكل زمان ومكان، ويصرون على تأكيد هذه العمومية من أجل أن يدفعوا المسلمين إلى شئ من التوازن أو الوقوف على الأقدام في وجه ذلك الغزو الساحق الماحق"¹⁵.

وانتقل المسلمون بعدها إلى نوع من الاستقرار الذي أفضى إلى اكتشاف الذات ووعيها، والوقوف على الثغرات الكبرى في ثقافة الغرب وفكره، والاقتناع اقتناعا داخليا راسخا بمزايا الإسلام وخصائصه وتفوقه فكرا وثقافة وعقيدة ونظاما ومنهاج حياة و أخلاقا وقيما ومعايير على ما عدها من الأنظمة الحديثة، وإدراك حجم الغزو الثقافي والاستلاب السياسي والاقتصادي الذي أسلم الأمة للتبعية التامة والتخلف المريع.

وقد أسهم الفكر الإسلامي في هذه المرحلة في بعث يقظة عامة في الأمة، وأشعرها من جديد بهويتها، وخلص شطرا كبيرا من أجيالها من الانهزامية واليأس، ونظر لفهم شمولي جديد للإسلام يصوغ الحياة بجميع مجالاتها من خلال قيمه و أحكامه وواجه بقوة وحزم موجات التغريب العاتية، ونفخ روح الثقة بالنفس، والتعالي بالإيمان في أجيال كثيرة من المسلمين، وبه بدأت المرحلة التي اصطلح على تسميتها بالصحو الإسلامية، والتي لا تزال نعيشها إلى اليوم.

وشهد الفكر الإسلامي مع نهاية حقبة السبعينات مرحلة جديدة فرضتها الظروف والأوضاع المتغيرة بنمط جذري ومتسارع، ودخلت عليها عناصر ومكونات شديدة الفعالية والتأثير قلبت معها توازنات الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية و شدت الأنظار إلى الفكر الإسلامي الذي وجد نفسه مرتبطا بوضعيات في غاية الاندفاع والتغير، واحتكاكات وتواصلات شديدة التشابك والتوتر¹⁶، لعل أبرزها وأكثرها تأثيرا انتقال حركة المعارضة التي كان يقودها الإمام الخميني في إيران من محاربة التغريب والعلمانية والدعوة إلى المشروع الإسلامي إلى تحريك انتفاضة جماهيرية كبيرة تحولت إلى ثورة شعبية قضت على سياسات الاستبداد والتبعية للنظام

14- عبد الحميد، د. محسن. تجديد الفكر الإسلامي. دار الصحو للنشر. القاهرة. 1985. ص 89 - 90.

15- العلواني، د. طه جابر. إصلاح الفكر الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي. دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع. عين مليلة. الجزائر. ص 118.

16- الميلاد، د. زكي. " الفكر الإسلامي الجديد، ملامح وقضايا ". مجلة الكلمة. بيروت. س 6. ع 23 ربيع 1999، ص 19 - 20.

الشاهنشاهي، وأفضت إلى إقامة جمهورية إسلامية في بلد يزيد سكانه على خمسين مليون مسلم، وقد رأى الغرب فيها زلزالا لم يتوقع حدوثه في القرن العشرين¹⁷ صاحبها و تلاها صحوة إسلامية واسعة.

وبذلك فرضت الظروف الجديدة على الفكر الإسلامي أن يدخل في مراجعات وتقويمات وينطلق نحو تأصيلات واجتهادات جديدة، ويعيد النظر في منهجيته وآلياته، وهو . على الرغم من أنه امتداد لما سبقه . إلا أنه بدا أكثر تطورا ونضجا وتأكيدا على قيم التجديد والانفتاح والتواصل مع العصر. لهذا نجد المفكرين المسلمين اليوم يقفون: "أمام تجارب المراحل السابقة بدرجة عالية من التوتر الفكري في محاولة لاستخلاص الدروس والعبر، ويقفون أمام معطيات الواقع الراهن في محاولة لتحليله تحليلًا صحيحًا ودقيقًا، بحثًا عن نظرية للعمل تطلق العمل الإسلامي بنجاح نحو تحقيق أهدافه"¹⁸

وخلال هذه الرحلة الطويلة التي قطعها الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، والتي تمتد إلى أكثر من قرنين كاملين في محاولاته المتكررة للنهوض بالمسلمين في إطار المحافظة على أصالتهم وحماية كيان الأمة الحضاري من التفسخ والانحلال، كان "الأخر" المتمثل في الغرب حاضرا دائما وبقوة في الساحة التي كان الفكر الإسلامي يمارس فيها نشاطه.

وقد حدد الغرب . منذ بداية احتكاكه بالعالم الإسلامي . مع نهاية القرن الثامن عشر الميلادي موقفه من العالم الإسلامي، وكانت مشاريعه . سواء منها السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية أو الثقافية، ترمي إلى إقصاء الإسلام وتهميشه و استبعاده و احتوانه أو تدميره إن أمكن. وقد تولت تنفيذ هذه المشاريع على أرض الواقع القوة الاستعمارية العسكرية والدوائر الاستشرافية وبعدها النخبة المثقفة المتغربة التي تسلمت مقاليد الأمور في البلاد العربية المستقلة بدعم قوي من المركزية الأوروبية، ولم يخف الضغط الغربي على العالم الإسلامي، ولم يتوان أصحابه عن تجديد آلياتهم ومناهجهم لإبقائه دوما في زاوية ضيقة تحظر عليه الالتحام بالواقع والتفاعل معه.

وبذلك وجد الفكر الإسلامي نفسه . منذ أول يوم . مضطرا للدخول في مواجهة سافرة وعنيفة مع مقولات الحضارة الغربية ونماذجها التحديثية، وكان لابد لاختلال ميزان القوى الذي يرجح كفة الفكر الغربي من أن يكون له تأثيره على الفكر الإسلامي الذي وجد أن النموذج الإسلامي الذي صاغه العلماء والمفكرون للخروج من حالة التردّي الحضاري الشامل مجبر على الانزواء والتقهقر. و أرغمته الهزائم المتتالية التي ألحقها به الغرب صاحب السيطرة الفعلية على

17- شفيق منير. الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات. ص 36.

18- المرجع السابق. ص 39.

الواقع على الانطواء على نفسه، و الانكماش و الانغلاق و التراجع إلى خط الدفاع كثقافة شعبية مغلوقة لا علاقة لها بتحديد الخيارات الفكرية والسياسية والاجتماعية و التنمية و الاقتصادية والتربوية للمجتمع، ولم يستطع المفكرون المسلمون الذين نادوا بتطبيق المبادئ والمعايير والسياسات الإسلامية أن يضعوا كل ذلك موضع التطبيق لأنهم لم يكونوا في موقع القرار، بل كانوا مهمشين مبعدين عن حركة الساحة لحساب النخب السياسية الاقتصادية الثقافية الداعية إلى التحديث في المجتمع وفق النموذج الغربي

لذلك غلب على الفكر الإسلامي طوال هذه المدة الطابع التعبوي الدفاعي، لأن الدوائر الغربية كانت دائما تستلم زمام المبادرة، فتقذف الأمة بمجموعة من المشكلات والقضايا التي تحتجز نشاطها، وتستوعب فاعليتها، وتستهلك جهدها، وتتحكم بمساراتها العقلية ونشاطاتها الثقافية¹⁹، وتلهيها بها عما سواها من القضايا المصيرية، وكلما حاول الفكر الإسلامي تجاوز واحدة من هذه المشاكل أو الشبهات . بعد أن يشبعها بحثا ودرسا ومناقشة ونقدا . قذفت إليه بغيرها لتبدأ من جديد مرحلة أخرى من المواجهة والدفاع

ولئن كانت هذه الظاهرة قد أخذت في أول أمرها مسارا طبيعيا نتيجة الصراع الذي نشب بين الغرب الغالب والفكر الإسلامي المغلوب، إلا أنها تطورت بعد ذلك تطورا ملحوظا، وأصبحت تمثل استراتيجية هامة في الفكر الغربي الذي رصد لها مراكز متخصصة لصناعة الاهتمامات في العالم الإسلامي لإبقائه على الساحة الفكرية نفسها، يراوح فيها ولا يستطيع تجاوزها: "إنها عمليات لإلهاء الأمة عن مشكلاتها الحقيقية، واستمرارية التحكم بنشاطها الثقافي وإنتاجها الفكري، وصرف فاعليتها إلى الساحات التي يرسمها العدو ابتداء بحيث تنتهي الأمة التي تشعر بالخطر ولا تستطيع أن تقدره قدره، إلى التصرف بضرب من ردود الفعل لا تملك معها من أمرها شيئا، وكلما حاولت الانتصار في موقع، فتح العدو عليها المعركة في موقع آخر ليصرفها إليه، ويحبط جهدها في المكان الذي يحدده سابقا"²⁰.

إن هذا الاستنزاف المستمر لطاقات المسلمين الفكرية، والاستهلاك الدائم لنشاطاتهم الذهنية هو الذي حرمهم من النظر في مشكلات الأمة الحقيقية وحال دونهم ودون القدرة على تصنيفها، وأعجزهم عن تفهم وتحليل تعقد الظاهرة الاستعمارية التي تطورت بعد ذلك إلى الإمبريالية، وهي تسير حاليا نحو تشكل جديد في ظاهرة العولمة، والتي تطوقهم من كل جانب، وبقوا على مستوى رد الفعل في علاقتهم وصراعهم مع المشروع الثقافي الغربي، الأمر الذي يفسر إعادة إنتاج الفكر الإسلامي المعاصر لقضاياها القديمة، وإعادة طرحها بنفس الشروط، وذات

19- حسنة، عمر عبيد. نظرات في مسيرة العمل الإسلامي . دار الشهاب. باتنة. الجزائر. ص 61.

20- المرجع السابق، ص 63.

المواصفات التي كانت ملازمة لها مع أوائل القرن التاسع عشر²¹ ولعل ذلك ما يجيب أيضا على السؤال الملح الذي ظل يراود أذهان حاملي هم النهضة الإسلامية: لماذا لم تثمر حركات النهضة في العالم الإسلامي تحضرا في أي جزء من أجزائه بالرغم من تعددها وثرانها وتواليها على مدى قرنين ونصف أو أكثر؟

وقد أفرزت هذه الحالة من الانقطاع عن الواقع المتحرك، وتدهور الأوضاع في العالم الإسلامي كنتيجة منطقية لفشل مشاريع التحديث، واستمرارية الضغط الغربي وتنوع أساليبه وتطور مناهجه، جملة من السلبيات على المستوى الحركي كشيوع العقلية التبريرية الذرائعية. ومحاولة إعفاء الذات من المسؤولية، ورفض النقد والمراجعة، ونسبة مسؤولية الفشل والتراجع إلى " الآخر"²² أو نظرية المؤامرة وغيرها، كما أفرزت جملة من الإشكاليات على المستوى الفكري أيضا ومنها إشكالية المصطلح التي تعد من أخطر المشكلات التي يعاني منها الفكر الإسلامي والتي هي موضوع بحثنا.

إشكالية المنظومة المصطلحية الجذور والمسار

يعيش الفكر الإسلامي الحديث إشكالية مصطلحية صعبة رافقته منذ مراحله الأولى التي احتك فيها بالغرب، جعلته يتخبط في الفوضى والبلبلة والاضطراب والخلط والتبعية. وقد مست هذه الإشكالية معظم جوانب الفكر الإسلامي السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، وهي تتعقد يوما بعد يوم، وتزداد وتيرتها بازدياد الكم المعرفي المتدفق عليه من الغرب.

ونظرا للأهمية البالغة التي يكتسبها المصطلح باعتباره مستودع أفكار الأمة، ووعاء ثقافتها، ورمز هويتها، فإن الأزمة المصطلحية في الفكر الإسلامي الحديث قد أخذت أبعادا خطيرة عندما وجد نفسه عاجزا عن وضع منظومة مصطلحية أصيلة تعبر تعبيراً حياً عن خصوصية المجتمع، وتحمل مضامينه الفكرية وتوجهاته الحضارية، وتطلعاته المستقبلية، ومحاطا في الوقت ذاته - بركام غزير من المصطلحات الأجنبية التي فرضت نفسها على الفكر والثقافة في البلاد الإسلامية، وكيفت العقول والنفوس وفق مسارها الحضاري.

وقد تنبه كثير من المفكرين المسلمين إلى هذه المشكلة، و أشاروا إلى مدى خطورتها و تأثيرها في الفكر الإسلامي، بحيث تقف عائقا أمام تحرره من التبعية الغربية، و حجر عثرة في طريق إيجاد منظومة معرفية إسلامية أصلية نابعة من ذات الأمة و مستمدة من مرجعيتها التراثية الغنية.

21- عمارة، د. محمد وآخرون. إشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر. مركز دراسات العالم الإسلامي - المطا. ط1. خريف 1991. ص 218 . 251.

22- العلواني، د. طه جابر. إصلاح الفكر الإسلامي. ص 35.

و يعد سيد قطب من أوائل من نبهوا إلى خصوصية المصطلح الحضارية، و أكدوا ارتباطه الوثيق ببيئته، و احتواءه على إفرازات الوسط الذي نشأ و تطور فيه، فهو يؤمن أن لكل اصطلاح تاريخه و معانيه المستقاة من تاريخه، مما لا يجوز استعماله بطريقة مجردة دون اشتقاقاته اللغوية و أهدافه التاريخية و ظروفها²³.

و بناء عليه، فقد وجه انتقاداته لبعض العلماء المصلحين في العصر الحديث و عاب عليهم استعارتهم لمفاهيم و مصطلحات غربية، و كان الأجدر بهم - في نظره - أن يجتهدوا في اشتقاق اصطلاحات إسلامية أصلية، لأن للمفهوم الإسلامي تعابيره الموافقة لطبيعته الاشتقاقية اللغوية، و الموافقة لأهدافه و لظروفه التاريخية المنسجمة مع طبيعة الإسلام²⁴.

ويذهب محسن عبد الحميد إلى أن العناية بضبط المصطلح ضبطا دقيقا و شحنه بالدلالات التي تعبر تعبيراً صادقا عن حقائق المذهبية الإسلامية و طبيعتها، و وحدتها الداخلية، و منظومتها المتميزة هو الخطوة الأولى و الحاسمة نحو تغيير صحيح لأوضاعنا الحضارية، لأننا سنجد في ذلك الصفاء، ووضوح الرؤية و استقامة المنهج: "و لأن التغيير الحضاري في أي مجتمع إذا قاده التلفيق بين مجموعات اصطلاحية تنتمي إلى منظومات حضارية مختلفة فإنه يفقد التخطيط الموجه، و يدخل في إطار الفوضى في الفكر والممارسة فيؤثر ذلك في كيان المجتمع كله"²⁵.

وهو يشير إلى ما يعاني منه الفكر الإسلامي من تشابك المصطلحات التي تنتمي إلى حضارات متضادة في كل شيء، والتي أحدثت البلبلة في أوساط المفكرين المسلمين وأفقدتهم الانسجام الفكري والأرضية المشتركة للتفاهم، وحات دون اتفاقهم على أصول مذهبية واحدة، وهي نتيجة طبيعية للفوضى المصطلحية التي تعني دائما عدم الأصالة وفقدان الخصوصية الحضارية: "إن المذهبية الإسلامية تعيش اليوم في معركة ضارية مع المذاهب المادية العلمانية، واستعمال المصطلحات التي تعبر عنها لن يكون إلا في صالح تمكين أفكارها ونمطها الثقافي في مجتمعاتنا الإسلامية"²⁶.

ويرى عمر عبيد حسنة أن العالم الإسلامي يشهد معارك ثقافية عديدة في إطار الصراع الحضاري الذي تدور رحاه على أرضه، وأن معركة المصطلحات من أخطر هذه المعارك لأن المصطلح المستورد الذي وجد إقبالا كبيرا عليه من طرف معظم المثقفين في العالم الإسلامي إنما يهدف إلى إخراج المسلمين من مواقعهم الفكرية، و استلاب شخصيتهم الحضارية و شحنها

23- قطب، سيد. خصائص التصور الإسلامي ومقوماته. ص 165.

24- المرجع السابق. ص 165، 166.

25- عبد الحميد، محسن. المذهبية الإسلامية والتغيير الحضاري. ص 111.

26- المرجع السابق. ص 122.

بما يوافق فلسفة الآخر و حضارته²⁷.

و يظهر خطرها واضحا وبارزا في المصطلحات الفكرية و الثقافية: "لأن المصطلحات الفكرية تعبر عن قسّمات و سمات و ملامح شخصية الأمة و ميراثها الثقافي وركائزها الثقافية، وهي وليدة الذات و خصيصة اللغة، لذلك فإن محاولة الدخول من خلال المصطلح تتجلى خطورتها فيما يمكن أن تحدث من بلبلة فكرية، و خلط في المفاهيم، و اهتزاز في الشخصية، واضطراب في الثقافة، و تبديل في مفاهيم القيم الضابطة لمسيرة الأمة"²⁸.

و ينه أحمد صدقي الدجاني إلى الخطورة التي تكتسبها قضية المصطلحات، و يؤكد أن كثيرا من المفكرين المسلمين لم يعطوها حقها من الاهتمام، مما جعلهم يتساهلون في استعمال مصطلحات نحتها الغرب من وجهة نظره. و كان من أبرز نتائج هذا التساهل والغفلة التبعية الفكرية التي يعيشها المسلمون اليوم. وهو يرى أن المفكرين المسلمين مدعوون إلى تحديد ونحت مصطلحاتهم بأنفسهم، وتمحيص المصطلحات الوافدة قبل الوقوع في فخ استعمالها، و يؤكد أن ذلك سيؤدي حتما إلى رفضها ونبذها، و سيدفعهم إلى وضع مصطلحات خاصة بنا²⁹.

أما عبد الوهاب المسيري فيسجل الإقبال الواسع للمسلمين على نقل المصطلحات الغربية دون إعمال فكر أو اجتهاد، ودون فحص أو تمحيص، و يذهب إلى أن العلوم الإنسانية العربية أصبح: "عقلها في أذنيها، تنقل آخر ما تسمع بأمانة وموضوعية تبعثان على الضحك"³⁰، وأخطر ما تمخض عن ذلك أن الإنسان العربي الحديث فقد القدرة على تسمية الأشياء، أي انطفأت فيه شعلة الإبداع: "ومن لا يسمي الأشياء يفقد السيطرة على الواقع والمقدرة على التعامل معه بكفاءة"³¹. وهذا هو الوجه الحقيقي للتبعية التامة التي يعيشها المسلمون اليوم.

وإذا كانت المصطلحات الدالة على الآلات والأشياء ذات تأثير محدود فإن تلك الخاصة بالعلوم الاجتماعية والإنسانية تصبح ذات خطر كبير بسبب أن: "كل دال متجذر في تشكيل حضاري فريد له لغته المعجمية والحضارية الفريدة، ولذا فالدال وحقله الدلالي مرتبطان بسياق حضاري محدد... وتزداد الأمور تعقيدا إذا كانت الدوال ذات طابع عقائدي من مصلحة فريق ما

27- عبد الحميد، محسن. المذهبية الإسلامية والتغيير الحضاري، تقديم عمر عبيد حسنة. ص 8، 10.

28- شبار، سعيد. المصطلح خيار لغوي وسمة حضارية. سلسلة كتاب الأمة. الدوحة. ط 1. أكتوبر 2000. تقديم عمر عبيد حسنة. ص 30.

29- المسيري، عبد الوهاب. إشكالية التحيز. ص 45.

30- المرجع السابق. ص 67.

31- المرجع السابق. ص 67.

الترويج لها³².

ويرى أنور الجندي أن من أخطر ما يواجه التأصيل الإسلامي الاستعمال العشوائي لمصطلحات الغرب ذات المضامين الفكرية والتاريخية الأجنبية عن المسلمين والتي أفرزت آثارا خطيرة في النسق المعرفي الإسلامي بسبب التنافر الشديد بينها وبين طبيعة المجتمع العربي الإسلامي، وقد أدى ذلك إلى شيوع الفوضى والبلبلة واختلاط المفاهيم التي غيّبت الحقائق وأسهمت بشكل أو بآخر في تكريس تخلف المسلمين، وتثبيت أركان التبعية الحضارية للغرب.

وهو يعتقد أن المفكرين المسلمين قد استطاعوا . بعد هذه الرحلة الطويلة التي امتدت إلى أكثر من قرنين . أن يخرجوا من دائرة الدفاع وتصحيح المفاهيم إلى تقديم البدائل للمفاهيم الغربية الوافدة. ويحدد مطلع القرن الخامس عشر الهجري كانطلاقة حقيقية لهذه المبادرة التي: "ما زالت متصلة عاما بعد عام في سبيل تأكيد ضرورة تقديم البدائل الإسلامية الأصلية للمفاهيم الوافدة عن طريق الأصالة، والتحول إلى بناء الفكر الإسلامي على قاعدة تكامل الإسلام بوصفه منهج حياة ونظام مجتمع"³³، مؤكدا أن أسلمة المعرفة هي أساس تحرير الفكر الإسلامي من التبعية الغربية.

ويذهب طه جابر العلواني إلى أن أول ما تصاب به الأمم في أطوار تراجعها الفكري والثقافي مفاهيمها، أي المضامين الفكرية والمعرفية المودعة في المصطلحات، وأن أول ما يتأثر بعمليات الصراع الفكري والثقافي هي هذه المفاهيم التي تعثرها الميوعة ثم الغموض والتعدد الذي يدفع إلى الإجمال والإبهام، بحيث ينقطع التواصل، وتضيع إمكانات الفهم المتبادل والحوار المشترك بين عقول أبناء الأمة³⁴.

وهو يؤكد أن الأمة الإسلامية تعيش أزمة مصطلحية حادة، وأن أحد أهم أسباب استفحالها وتفاقمها: الاحتكاك غير المنضبط أو المبرمج بالغرب الأوروبي، وإزالة سائر الحواجز بين العقل المسلم وبين مفاهيم الغرب الأوروبي بأنواعها المختلفة، مما جعل هذه المفاهيم تسيطر على العقل المسلم طاردة من أمامها بقايا مفاهيمه الإسلامية³⁵.

وقد نجم عن هذا الاستيراد غير المنظم وغير المضبوط حالة من الصراع التي شغلت العقل المسلم عن البناء المعرفي، وتسببت في تراجع ووقوعه في حالة استلاب شبه تام حولته إلى قطع من الحديد الدائرة في المجال المغناطيسي الغربي، ثم تحولت هذه المصطلحات: "في ظل ذلك

32- المرجع السابق. ص 67، 68.

33- الجندي، أنور. الإسلام والمصطلحات المعاصرة. دار الهداية. القاهرة. ط 1. 1997. ص 11.

34- العلواني، د. طه جابر. بناء المفاهيم دراسة معرفية ونماذج تطبيقية. ج 1. ص 8.

35- المرجع السابق. ص 9.

التداخل والتشابك العجيب الذي حدث في الساحة المعرفية العربية بالذات بين الوافد الدخيل والموروث المترسب من وسيلة تعبير عن الذات والهوية إلى وسيلة للانفكاك عن الهوية دون حصول على بديل لها، وتذبذب في الانتماء واختلاط في الأنساب"³⁶.

ويعد المعهد العالمي للفكر الإسلامي - الذي أسهم طه جابر العلواني في تأسيسه - واحداً من المؤسسات الفكرية التي أدركت خطورة هذه القضية ومحوريتها في إحداث أي نقلة نوعية في العقل المسلم، فكان مشروع أسلمة المعرفة قطب الرchy الذي تدور حوله الجهود، وقد وضع على رأس أولوياته إعادة تشكيل العقل المسلم عن طريق إعادة بناء مجموعة المفاهيم الأساسية التي يقوم عليها النسق المعرفي الإسلامي، ولا يتم ذلك إلا برصد المصطلحات السائدة وتحليل مضامينها وتفكيكها لمعرفة مكامن الإصابات والانحرافات الفكرية، ونواحي القوة والضعف فيها، وتوضيح آثار ونتائج تداولها سلباً وإيجاباً، وما السبيل لتأصيلها واستبدالها"³⁷.

والفكر الإسلامي الحديث والمعاصر تيار أصيل ومتجذر في أعماق المجتمعات العربية والإسلامية، وقد استطاع على الرغم مما تعرض له من المؤامرات والحصار والشبهات والضربات أن يتابع سيره، غير أن رحلته الطويلة التي قاربت اليوم على قرنين ونصف القرن قد أصابته خلالها إصابات بالغة، والمفكرون المسلمون مطالبون اليوم بالوقوف هنيئة للمراجعة والتقويم في سبيل رصد الأخطاء والمزالق وتنقية المسيرة مما علق بها من الانحرافات لتصحيحها وإعادة توجيهها الوجهة الصحيحة التي ستقود المسلمين إلى أهدافهم التي لم تخرج إلى اليوم من نطاق الشعارات إلى عالم الواقع.

ومن بين هذه الإصابات التي لحقت الفكر الإسلامي الأزمة المصطلحية التي يعاني منها والتي تستحق من المهتمين وقفة جادة لدراساتها من جوانبها المختلفة، ومعرفة مدى تأثيرها السلبي فيه، وكيف كانت عاملاً من جملة عوامل أسهمت في تأخير نهضة الأمة وتعطيلها عن بلوغ أهدافها الاستراتيجية، وقد أخذت هذه الأزمة المصطلحية أشكالاً متعددة سنحاول معالجتها فيما يلي.

معالم الإشكالية المصطلحية

1 - التعدد المصطلحي للمفهوم الواحد

من مظاهر تأزم المصطلح في الفكر الإسلامي استعمال مصطلحات عديدة لمفهوم واحد. وهذا ناتج عن عدم التحديد الدقيق للمضامين الفكرية و المفاهيم الخاصة التي يحتوي عليها

36- المرجع السابق. ص 10.

37- العلواني، د. طه جابر. بماء المفاهيم دراسة معرفية ونماذج تطبيقية، ج 1. ص 7. 12

مصطلح ما، وقد شاعت هذه الظاهرة في النتاج الفكري الإسلامي الذي أصبح يتعامل معها و كأنها مترادفات على ما بينها من بعد في المعنى، وعلى ما تحمله بعضها من قيم إيديولوجية ومذهبية خارجة عن دائرة الرؤية الإسلامية، والتي قد تتناقض معها، أو تقصر عن التعبير عن معانيها.

ومن بين المواضيع الهامة والشائكة التي تبرز فيها هذه الظاهرة بقوة، الموضوع الذي يتناول المرحلة التاريخية الحديثة التي بدأ فيها الفكر الإسلامي يأخذ دوره في سياق الحركة الاجتماعية بفعل التوسع الاستعماري، وما نجم عنه من حركة فكرية نشيطة حاولت تحطيم الجهاز المفاهيمي لعصور الانحطاط، والارتقاء به إلى ما يواكب مشكلات العصر وتحدياته. وقد أطلق المفكرون المسلمون على هذه المرحلة حشدا كبيرا من المصطلحات التي شاعت في كتاباتهم وظلت ترافقهم إلى يومنا هذا، ومنها: الإصلاح، التجديد، النهضة، اليقظة، الإحياء، التنوير، التغيير، البعث.

وهي تتضمن مفاهيم متقاربة، إلا أنه لم يتم . لحد الآن . الاستقرار على مصطلح بعينه، فكل مفكر ينتصر لمصطلح على حساب الآخر، ويحمل مصطلحا ما من الدلالات ما يجعله . في نظره . أكثر قدرة على التعبير عن المضامين المطلوبة من الآخر، وهناك من لا يرى بأسا من توظيفها كمترادفات فيوظفها متلاحقة أو متباعدة كأنها لفظ واحد.

وقد أشار محمد البشير الإبراهيمي في السنوات الأولى من خمسينيات القرن العشرين إلى أنه لاحظ شيوع بعض هذه المصطلحات في كتابات العرب فقال: "تتردد على أقلام الكتاب العرب وعلى السنة خطابهم منذ عهد قريب كلمات: الوعي، اليقظة، النهضة منسوبة إلى الإسلام أو مضافة إلى المسلمين... والوعي في معناه الاجتماعي الذي يعنيه هؤلاء الكتاب والخطباء إدراك بعد جهل، واليقظة في قصدهم تنبه بعد غفلة، والنهضة معناها حركة بعد ركود"³⁸، وهو لا يتردد في استعمال مصطلحي اليقظة و النهضة في كتاباته مضافا إليها مصطلحات البعث والإحياء دون أن نلمس فارقا ما يفصل بينها في المعنى.

يقول في تأبين محمد بن شنب: "ذلك أن الرجل محافظ، والمحافظة ألزم ما يكون لنهضة كنهضتنا لم تزل في طور الاختمار"³⁹، في موضع آخر: "من أؤكد ما تتطلبه النهضة الإصلاحية الدينية و أوجب ما تجب معرفته على القائمين بها مناشئ العلل و أسبابها"⁴⁰، وهو يعد حركة جمعية العلماء المسلمين حركة إحياء⁴¹، و إصلاح ديني ونهضة.

38- الإبراهيمي، محمد البشير، آثار محمد البشير الإبراهيمي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1985، ج.4، ص.175

39- الإبراهيمي، آثار الشيخ محمد البشير الإبراهيمي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 1978، ج.1، ص.23

40- المرجع السابق، ج.1، ص.112

41- الإبراهيمي، آثار محمد البشير الإبراهيمي، ج.4، ص.167

أما أنور الجندي فإنه ينتقي من بين هذه المصطلحات مصطلح اليقظة فيجعلها عنواناً لعدد من كتبه: "اليقظة الإسلامية في مواجهة الاستعمار"، "يقظة الفكر العربي"، "حركة اليقظة منذ الحرب العالمية الثانية في مواجهة الشعوبية"، وهو يدعم هذا المصطلح بما يؤيده: "ولكن العالم الإسلامي لم يلبث أن استيقظ بقوته الذاتية، استيقظ من داخل أعماقه... ولقد كانت تلك اليقظة سابقة لما حاول الغربيون أن يدعوا أنهم مصدر ذلك... مضت هذه اليقظة إليه وإلى كل طريق مضى فيه الاستعمار"⁴².

لكنه لا يرى فرقاً بينها وبين مصطلحات الإصلاح والتجديد: "وقد برز في هذه المرحلة عدد كبير من الداعين إلى اليقظة والإصلاح والتجديد"⁴³، بل إنه يراها مرادفة لمصطلحات البعث والإحياء أيضاً: "إن عملية البعث والإحياء واليقظة إنما تقوم أساساً عن طريق التربية والتعليم"⁴⁴، ولمصطلح النهضة أيضاً "ونقل المؤلفات الغربية التي تحتاج إليها نهضة الفكر العربي الإسلامي... ورأى أن يسهم في العمل على تعميق اليقظة عن طريق العلم والمعرفة"⁴⁵، "برز دور الأمة العربية من جديد في مجال اليقظة والإصلاح"⁴⁶.

و الظاهرة نفسها نجدها في كتابات زكي الميلاد، حيث يستعمل مصطلحات البعث والنهضة والإصلاح والتجديد وكأنها مترادفات: "رواد النهضة والإصلاح في العالم الإسلامي هم أصحاب دعوات التجديد في الفكر الإسلامي"⁴⁷، ويقول في موضع آخر: "منهج المفكرين والعلماء والمصلحين الذين كانت كتاباتهم ودراساتهم بعثاً وإحياء وتجديداً في الفكر الإسلامي ونهضة وصحوة في الواقع الإسلامي"⁴⁸، "فعند الإسلاميين لا يخرج التجديد عن قواعد وأصول التشريع الإسلامي، بل هو إحياء وإصلاح وبعث حضاري"⁴⁹.

ولا يختلف وهبه الزحيلي عن سبقه، إذ أنه لا يرى حرجاً من استعمال مصطلحات النهضة والإصلاح والتجديد واليقظة، متتابعة لتدل على معنى واحد: "ظهر مجدد القرن الرابع عشر

42- الجندي، أنور. العالم الإسلامي والاستعمار السياسي والاجتماعي والثقافي. دار الكتاب اللبناني بيروت. ط1. 1979. ص 9

43- الجندي، أنور. اليقظة الإسلامية في مواجهة الاستعمار. دار الاعتصام. القاهرة. ط1. 1978. ص33

44- المرجع السابق، ص60

45- المرجع السابق، ص55

46- الجندي، أنور. العالم الإسلامي والاستعمار. ص209

47- الميلاد، زكي. الفكر الإسلامي بين التأصيل والتجديد. دار الصفوة. بيروت. ط1. 1994. ص33

48- المرجع السابق، ص34

49- المرجع السابق، ص52

الهجري، وباعث النهضة وداعية الإصلاح⁵⁰، "كان لأفكار الأفغاني امتداد جذري عميق في كل أنحاء البلاد الإسلامية... وقيام دعوات الإصلاح والتجديد"⁵¹، "واستطاع الأفغاني بهذا الأسلوب أن ينفخ في الأزهريين روح اليقظة والتجديد، حتى أصبح الأزهر قلعة لنهضة دينية وعلمية وإصلاحية"⁵²

أما عمر عبيد حسنة فلا يرى بأسا في استعمال مصطلحات التجديد والتغيير والإصلاح للدلالة على مفهوم واحد: "تهدف هذه الورقة إلى استدعاء بعض القضايا لتصبح ملفا مفتوحا وهاجسا دائما لرواد التغيير والتجديد والإصلاح"⁵³ "محاولة استقراء حركات الإصلاح والتجديد"⁵⁴، "وما يلمح الإنسان من محاولات التغيير والتجديد التي جاءت من الداخل الإسلامي"⁵⁵ "وأدرك أن البعث والإحياء ينطلق من مجموعة مرتكزات"⁵⁶.

ويرى برهان غليون أن تاريخ المسلمين كان: "حافلا بمحاولات الإصلاح والتجديد والإحياء"⁵⁷، ويقرر محمد عمارة أن الأمة الإسلامية عندما غادرت إطار العصور المملوكية العثمانية دخلت "إلى رحاب عصر يقظتها وإحيائها ونهضتها وتنويرها"⁵⁸.

ولحد الآن لم يستطع الفكر الإسلامي أن يحسم مسألة اختيار المصطلح الأنسب هل هو الإصلاح أو التجديد أو التغيير أو النهضة أو البعث أو الإحياء أو اليقظة، وهل لهذه المصطلحات فعلا مفهوم واحد أم أنها ذات مفاهيم مختلفة ومتباينة، مما يعني أنها ليست صورة طبق الأصل عن بعضها، وأن لكل مصطلح خصوصياته وخلفيته الحضارية، إذ من المستحيل أن تكون هذه المصطلحات جميعا مترادفة.

فإذا انتقلنا إلى حقل دلالي آخر وجدنا الظاهرة نفسها تقابلنا عند معالجة مصطلح الفكر الإسلامي الذي يعني عند أغلب الدارسين الفكر الذي تفاعل مع مصادر الإسلام: الكتاب والسنة، والجهود التي بذلها العلماء عبر العصور لتحديد مقاصد الشريعة، وفهم أحكامها، واستنباط ما

50- الزحيلي، د. وهبه، د. جمال الدين الأفغاني وإصلاحاته في العالم الإسلامي. دار المكني. دمشق. ط1. 1994. ص 15

51- المرجع السابق، ص 8.

52- المرجع السابق، ص 14

53- حسنة، عمر عبيد، رؤية في منهجية التغيير. المكتب الإسلامي. بيروت. ط1. 1994. ص 15

54- المرجع السابق، ص 15.

55- المرجع السابق، ص 20.

56- حسنة، عمر عبيد، الاجتهاد والتجديد سبيل الوراثة الحضارية. المكتب الإسلامي، بيروت. ط1. 1898، ص 83

57- غليون، د. برهان. " فلسفة التجدد الإسلامي ". ندوة الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر مركز دراسات العالم الإسلامي مالطا. ط1. 1991، ص 69

58- عمارة، د. محمد. الإسلام والمستقبل. دار الشروق. بيروت. ط1. 1984، ص 244.

يحتاجه المسلمون من فتاوى في حياتهم اليومية، وبيان موقف الإسلام من مختلف التيارات الفكرية والديانات والمذاهب.

فبعض المفكرين الإسلاميين يفضل مصطلح (التصور الإسلامي) مثل سيد قطب في كتابه " خصائص التصور الإسلامي ومقوماته " والذي أراد من ورائه أن يحدد: " خصائص التصور الإسلامي ومقوماته التي ينبثق منها منهج الحياة الواقعي . كما أراده الله . ودستور النشاط الفكري والعلمي والفني، الذي لا بد من أن يستمد من التفسير الشامل الذي يقدمه ذلك التصور الأصيل. وكل بحث في جانب من جوانب الفكرة الإسلامية أو النظام الإسلامي، لا بد له من أن يرتكن أولاً إلى فكرة الإسلام" ⁵⁹

وبعضهم الآخر يتبنى مصطلح الخطاب الإسلامي ⁶⁰ ويفضل بعضهم مصطلح الأيدلوجية الإسلامية على الرغم مما توحى به من ظلال غربية، وعلى الرغم من المزالق الكثيرة التي يؤدي إليها بسبب انعدام الدقة والضبط فيه، لأنه غامض حتى في لغاته الأوروبية إذ يعني أحيانا الشيء ونقيضه، كما يشير إلى مجموعة الأفكار الوهمية التي تحجب الرؤية وتجعل الموضوعية صعبة ومستحيلة ⁶¹، و إذا كانت هذه الكلمة "تكتسب شيئاً من المعنى في عقل صاحبها بسبب مرجعيتها الغربية، لكنها تظل شيئاً مضحكاً للقارئ العربي" ⁶².

ويجنح بعض المفكرين الآخرين إلى استعمال مصطلح النظرية الإسلامية كما هو الحال عند أبي الأعلى المودودي في بعض كتاباته نظرية الإسلام وهديه في السياسة أو مصطلح "الإسلامية" الذي يستعمله أنور الجندي في كتبه. مثل الإسلامية نظام مجتمع ومنهج حياة، و نجيب الكيلاني في كتابيه "الإسلامية والمذاهب الأدبية" و "الإسلامية والقوى المضادة" ومصطلح الفكرة الإسلامية الذي يستعمله أبو الحسن الندوي كما في كتابه "الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية"، بينما يرى آخرون أن هذه المصطلحات لا تفي بالغرض وأن مصطلح المذهبية الإسلامية هو الذي يؤدي المعنى المقصود: "والحق أن هذه اللفظة زيادة على أنها دالة على معناها لغة، يمكن أن تتحول إلى اصطلاح يحقق هدف الإسلاميين

59- قطب، سيد. خصائص التصور الإسلامي ومقوماته. الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية. دار القرآن الكريم. بيروت. 1978. ص 33.

60- راجع مثلاً كتاب الطيب برغوث ((الخطاب الإسلامي المعاصر و موقف المسلمين منه))، دار الامتياز. قالمة. الجزائر. ط 1. 1990 م.

61- راجع: المراكشي، محمد الصالح. تفكير محمد رشيد رضا من خلال مجلة المنار. الدار التونسية للنشر. تونس، 1985. ص 94 . 95.

62- المسيري، عبد الوهاب. إشكالية التحيز. المعهد العالمي للفكر الإسلامي. الولايات المتحدة الأمريكية. ط 3. 1998. ص 77

من إطلاقهم لفظ "الفكر الإسلامي" الذي رفضناه بالمعنى الذي استعمل فيه الوحي كتابا وسنة، ثم إنه يخلصنا بلفظة تميزنا وتحول بيننا وبين استعمال كلمة "الإيديولوجية الأجنبية" بمعنى الأصول والكتليات الإسلامية⁶³. وهو الرأي الذي ذهب إليه محسن عبد الحميد في كتابه المذهبية الإسلامية، وأفرد لهذا المصطلح كتابا صدر ضمن سلسلة كتاب الأمة بعنوان "المذهبية الإسلامية والتغيير الحضاري".

غير أن عمر عبيد حسنة يستبعد ما يمكن أن يحصل من التباس في مصطلح الفكر الإسلامي والتصور الإسلامي كما أشار إلى ذلك محسن عبد الحميد، ويرى أن هذا الغموض سيلف أكثر مصطلح المذهبية، باعتباره مصطلحا مشبعا ومختصا بدائرة معينة من دوائر العلوم الإسلامية وهي الفقه: "ولا شك أن مصطلح المذهبية الإسلامية الذي ارتضاه المؤلف سوف يذهب ببعض الناس إلى الساحة الفقهية ويصنع لهم حاجزا نفسيا، وقد يسرع باتخاذ موقف تجاهه، ولا يستسيغه بتلك السرعة حتى يتحقق من التحديدات والمقارنات التي أوردها المؤلف، ووجهة نظره في الاختيار"⁶⁴

وتفضل مجموعة معتبرة من المفكرين المسلمين بتوظيف مصطلح الفكر الإسلامي، الذي يحظى بانتشار واسع وإقبال هام من أمثال محمد البهي في كتابيه الفكر الإسلامي في تطوره، والفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار، وجمال سلطان في كتابه تجديد الفكر الإسلامي، ومحسن عبد الحميد في كتابه تجديد الفكر الإسلامي، وزكي الميلاد في الفكر الإسلامي بين التأصيل والجديد، وطه جابر العلواني في كتابه إصلاح الفكر الإسلامي، ومنير شفيق فب كتابه الفكر الإسلامي والتحديات، وقيس جواد العزاوي في كتابه الفكر الإسلامي المعاصر، ومحمد تقي المدرسي في كتابه الفكر الإسلامي مواجهة حضارية، وعبد المجيد النجار في كتابه مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، ومحمد فتحي عثمان في كتابه الفكر الإسلامي والتطور وكل ذلك لا ينفي أن كثرة المصطلحات لمفهوم واحد سبيل واسع للخلط والغموض والاضطراب.

2. التعدد المفاهيمي للمصطلح الواحد

ومن مظاهر هذا التآزم أيضا تعدد المفاهيم لمصطلح واحد بحيث يشيع استعمال مصطلح ما على نطاق واسع، لكنه في كل مرة يكتسي مفهوما مغايرا للمفهوم الذي اكتسبه من قبل، وكل مفكر يوظفه في المجال المفاهيمي الذي يتناسب مع اتجاهه، ويضمنه الدلالات والمعاني التي يرى

63- المرجع السابق ص 77.

64- عبد الحميد، محسن. المذهبية الإسلامية والتغيير الحضاري، تقديم: عمر عبيد حسنة، ص 14.

أنها الأقرب إلى معناه الأصلي.

ونضرب مثالا لذلك بمصطلح السلفية الذي لقي رواجاً كبيراً في مختلف الكتابات الإسلامية، وأفردت له دراسات عديدة، وحمل من المضامين والمعاني ما ينوء بحمله: "إن هو من المصطلحات التي كثر استعمالها في سياقات مختلفة وحتى متباينة إلى درجة تحوله إلى لغم موقوت يمكن أن ينفجر في أي لحظة ليلحق بمستعميه أضراراً بالغة"⁶⁵ بسبب اللبس وسوء الفهم والتقدير الذي يكتنفه.

فالسلفية عند محمد سعيد رمضان البوطي ليست مذهباً إسلامياً بل هي مرحلة زمنية مباركة تحيل إلى أفضل العصور الإسلامية وأولاهما بالإقتداء والإتباع⁶⁶، وهي القرون الثلاثة الأولى من عمر هذه الأمة

أما محمد فتحي عثمان فيذهب إلى أن السلفية حالة وطريقة تفكير موجودة في كل مراحل التاريخ: "... السلفية في كل عصر هي أمل الشفاء من الأسقام والأوهام، والسييل لتحطيم القيود والأغلال، والنهوض والمسير قدما نحو الأمام: الرجوع إلى الكتاب والسنة والاهتداء بسلف الأمة هو ضمان المسير إلى المستقبل أفضل، وهكذا تكون السلفية دعوة معاصرة دائماً"⁶⁷. ولا يختلف عنه راشد الفنوشي الذي يربى أن السلفية تجاوز للتاريخ وتراكماته وموازينه، والانطلاق من الأصول نحو تفاعل جديد مع الواقع بمنهج جديدة، فالحركة الإسلامية بهذا المعنى حركة سلفية عملت على تجاوز التاريخ، وما حدث فيه من انحرافات ومظالم وخرافات وأوهام⁶⁸، وهو يرفض أن يوضع مصطلح السلفية في مقابل مصطلح التجديد، بل إن السلفية: "هي الانطلاق من الأصول أي من الكتاب والسنة في أي مشروع تجديدي من خلال إحداث التفاعل الرشيد الجاد بين الثابت والمعقول، بين النص والواقع لاستنباط نماذج وصور مجتمعية الجديدة"⁶⁹

أما عبد المجيد النجار فيرى أن ملامح السلفية تنطبق أكثر ما تنطبق على الحركات الإصلاحية التي ظهرت في أواخر القرن الثامن عشر الميلادي واستمرت إلى قرابة النصف الأول من القرن التاسع عشر وتضم الحركة الوهابية والسنوسية والمهدية وأطلق على مشروعها التجديدي المشروع السلفي لأن الركيزة الأساسية التي قام عليها هي الدعوة إلى نفخ ما ران

65- الجورشي، صلاح الدين. التأثيرات السلفية في التيارات الإسلامية المعاصرة. ضمن كتاب (إشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر) الصادر عن مركز دراسات العالم الإسلامي. مالطا. ط 1. 1991 م. ص 204

66- البوطي، محمد سعيد رمضان، السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي. دار الفكر. دمشق. 1988، ص 9.

67- عثمان، محمد فتحي. السلفية في المجتمعات المعاصرة، دار القلم، الكويت، 1992، ص 23.

68- الفنوشي، راشد، حوارات قصي صالح درويش، منشورات الفرقان، الدار البيضاء، المغرب 1993، ص 42

69- المرجع السابق، ص 45.

على المسلمين من انحراف أدى بهم إلى التخلف، والرجوع إلى الدين على ماكان عليه عند السلف الصالح صحيحا خالصا، وذلك في مقابل المشروع التحرري الذي يمثله الطهطاوي وخير الدين التونسي و الأفغاني و محمد عبده وعبد الحميد بن باديس وغيرهم، ومشروع الإحياء الإيماني الكامل الذي يمثله حسن البنا و أبو الأعلى المودودي بشكل خاص⁷⁰.

ويميل محمد الصالح المراكشي إلى استعمال مصطلح "السلفية الجديدة"، ويعني بها الحركة الإصلاحية التي قادها جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا، وذلك للفصل بينها وبين السلفية القديمة التي ظهرت رد فعل على ما اعتبرته انحرافا في فهم العقيدة الإسلامية وفي تأويل النصوص، والتي انطلقت مع أحمد بن حنبل ثم تبلورت وتقعدت مع ابن تيمية وابن قيم الجوزية.⁷¹ والفرق بين السلفيتين . في رأي الكاتب . أن سلفية الأفغاني الجديدة والتي اضطلع بها محمد عبده ورشيد رضا من بعده، كانت فكرا دينيا مسلطا على الواقع العثماني المتعفن في جميع جوانبه بغية إصلاح أهم مواطن الفساد فيه انطلاقا من العقيدة الدينية السليمة⁷² وبذلك ابتعد عن الطابع الجدلي الذي وسم السلفية القديمة، وقدم فكرا جديدا يهتم بقضايا المجتمع الحية ويتصور الإصلاح مزيجا من المحافظة على أصول الإسلام الأولى، وفي الوقت نفسه الأخذ بمقومات الحضارة الأوروبية الحديثة والغالبة⁷³.

ويذهب سعيد بنسعيد العلوي إلى أن السلفية بتياراتها وروافدها المتنوعة هي أحد تيارين إيديولوجيين يحكمان الفكر العربي المعاصر، ويكون حد أحدهما وتعريفه في إظهار مباينته للآخر ومخالفته له:والسلفية أحد التيارين والليبرالية هي التيار الثاني منهما⁷⁴. ومعنى ذلك أن السلفية تستغرق جميع الحركات الإسلامية، والاتجاهات الفكرية التي تنطوي تحت راية الفكر الإسلامي في العصر الحديث، ودليله على ذلك: "أن معظم هذه الحركات قد بينت ذلك صراحة وبدون موارد في موثاقها ونصوصها المرجعية، معتبرة نفسها جزءا لا يتجزأ من التيار السلفي الواسع"⁷⁵ ويؤيده في ذلك صلاح الدين الجورشي الذي يعتقد أن السلفية التي بدأت مع ابن حنبل، وانتعشت على يدي ابن تيمية وابن قيم الجوزية، ثم استعادت حيويتها على يدي محمد بن عبد الوهاب هي التي: "تحولت إلى أرضية فكرية لمعظم حركات الإصلاح الفكري والسياسي التي شهدتها المنطقة السنية للعالم الإسلامي، سواء على أيدي جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، أم في مرحلة لاحقة

70- راجع: النجار، د. عبد المجيد، مشاريع الإشهاد الحضاري. ص 10. 20. 64. 77. 181.

71- الجورشي، صلاح الدين. " التأثيرات السلفية في التيارات الإسلامية المعاصرة " . ص 206.

72- المراكشي، محمد الصالح، تفكير محمد رشيد رضا من خلال مجلة المنار. ص 89.

73- المرجع السابق، ص 90.

74- العلوي، سعيد بن سعيد. " السلفية والإصلاحية في الفكر الإسلامي المعاصر. " ندوة إشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر.

مركز دراسات العالم الإسلامي. ص 188.

75- المرجع السابق، ص 203.

وفي سياق مختلف مع حسن البنا وحركة الإخوان المسلمين⁷⁶

ولم يقتصر هذا اللبس والغموض الذي يحيط بمصطلح السلفية على المفكرين الإسلاميين فقط بل تعداهم إلى غيرهم من الغربيين وأصحاب الاتجاهات القومية والليبرالية من العرب، ولا عجب فإن المصطلح في أصل نشأته غربي، إذ كان أول من استعمله في الدراسات الفكرية المستشرقان تشارلز آدمز (Charles Adams) وهنري لاوست (Henri Laoust) أطلقاه على حركة الأفغاني باعتبارها حركة إصلاحية تنطلق من إصلاح العقيدة بالرجوع أساساً إلى سلوك السلف الصالح. لكنه اتخذ عند المعارضين للحركات الإسلامية والفكر الإسلامي معنى سلبياً وطابعا عدائياً، واستعملوه: "كغطاء اصطلاحي لتمرير النقد الموجه لبنية التصور الديني من أساسه... فأصحاب الاستعمال يرون أن الإسلام في حد ذاته مقولة سلفية بمعنى ماضوية، غيبية، ظلامية غير علمية، لا عقلانية، لا تاريخية، لكن لغياب الجراءة وخضوعاً لضغط الرأي العام الذي لم يتخل عن مرجعيته الإسلامية، نرى هؤلاء لا يبوحدون بوضوح عن مواقفهم المبدئية من المسألة الدينية، وإنما يتكئون على السلفية لتبرير معاركهم مع الحركات و التيارات الإسلامية"⁷⁷.

ويؤكد منير شفيق أن هؤلاء المتغربين يتلاعبون بمصطلح السلفية، ويتخذون منه تهمة يوجهونها لكل من يسعى جاهداً لإعطاء إجابات إسلامية عن المشاكل المعاصرة، وهم يعتبرون السلفية والتجديد عنوانين متعارضين: فهناك إسلام تجديدي وآخر سلفي، وبذلك يحملون السلفية: "معنى سلبياً نقيضاً لحقيقتها كأنها ضد التغير... أو هاربة من مواكبة مشاكل العصر، أو قابعة في الماضي متحجرة متجمدة"⁷⁸.

ويعضده في هذا الرأي محسن عبد الحميد حين يذهب إلى أن الذين يسمون أنفسهم بالنخبة المثقفة قد استغلوا: "قضية السلفية استغلالاً مقصوداً غير علمي لضرب الإسلام وفكر المسلمين الذي بني عليه، والحيلولة دون استيعابه وتنبيه الجيل المثقف الحاضر، من منطلق أن ظاهرة لفظ السلفية قد يوهم الالتصاق المطلق بالماضي، والنكوص الحاسم إلى الوراء، وإيقاف الزمن عنده، وهو الذي يؤدي إلى نفي الحاضر والمستقبل"⁷⁹.

ولعل ذلك ما حدا به إلى الدعوة إلى الاستغناء الكامل عن هذا المصطلح، وإخراجه من الفكر الإسلامي، لتجنب التمزق الفكري الاجتماعي⁸⁰. ولتتهيا الأمة لمواجهة التحديات. بسبب ما شحنه به

76- الجورشي، صلاح الدين. التأثيرات السلفية في التيارات الإسلامية المعاصرة. ص 206.

77- المرجع السابق. ص 204 . 205.

78- شفيق، منير. ردود على أطروحات علمانية. الناشر لطباعة والنشر والتوزيع. تونس. ط3. 1992. ص35

79- الجورشي صلاح الدين. التأثيرات السلفية في التيارات الإسلامية المعاصرة. ص 204 . 205.

80- المرجع السابق، ص 108.

الإعلام الغربي ومفكره من المعاني السلبية التي أثرت . دون أدنى شك . في أجيال المسلمين الذين أصبحوا يخافون من طرح المصطلح هذا أو من مجرد الانتساب إليه.

3 . التوفيق المصطلحي

وهذا مظهر آخر من مظاهر الإشكالية المصطلحية ويتمثل في استعارة مصطلحات غربية ذات خلفيات تاريخية وثقافية خاصة شديدة الارتباط بواقعها الأوروبي، ومحاولة التوفيق بينها وبين بعض المصطلحات الإسلامية الشرعية للإيهام بمطابقتها واقتراب مفاهيمهما.

وأصحاب هذه الدعوات التوفيقية الذين نشطوا في هذا المضمار كانوا يهدفون إلى تقريب الإسلام من الحضارة الغربية حتى يكتسب أبنائه محاسنها وينتفعوا بمنجزاتها العلمية والتنظيمية دون أن ينتبهوا إلى الفارق الشاسع بين الواقعيين، والاختلاف الحضاري الشديد بين الأمتين، الأمر الذي يحول دون حدوث حركة تحول نحو الأحسن، لأن كل أمة تنهض وتتطور من داخلها وليس من خارج ذاتها.

ولئن كانت محاولات التوفيق قد بدأت منذ اللحظات الأولى التي احتك فيها الفكر الإسلامي بالحضارة الغربية، إلا أنها عرفت في مرحلة تاريخية معينة إقبالا واسعا على تطبيع العلاقات بين المصطلحات الغربية والمفاهيم الإسلامية. وركب الموجة عدد من الكتاب المسلمين مدفوعين بالضغط القوي الذي مارسه الحضارة الغربية على المجتمعات الإسلامية التي انكفأت منهزمة ذليلة وهي تشاهد أوروبا وقد تربعت على عرش العالم تستعرض في كبرياء مظاهر قوتها العسكرية والسياسية والاقتصادية والثقافية.

وفي هذا السياق ظهر على الساحة الفكرية الإسلامية من يتحدث عن ديمقراطية الإسلام، واشتراكية الإسلام، والعدل الاجتماعي في الإسلام، والسلام في الإسلام، وحقوق العمال في الإسلام، وحقوق المرأة في الإسلام، وحقوق الإنسان في الإسلام وغيرها: "فعلى الرغم من المنزع السلفي لدى هؤلاء نجدهم قد جاهدوا في محاولة صياغة بعض المؤثرات الأوروبية على الصعيد الفكري وإلباسها المصطلح الإسلامي على نحو توفيقى كانوا يرونه مثمرا في المواجهة والتحول: فالديمقراطية تتطابق مع الشورى، والمنفعة العامة تتوازى توفيقيا مع المصلحة الشرعية، والرأي العام الحديث يقارن بمبدأ الإجماع الفقهي، والضريبة بالزكاة... إلخ."⁸¹

وراح هؤلاء النفر . بدافع عقدة النقص التي سكنت أعماقهم تجاه الحضارة الغربية التي أطبقت بجزئيتها عليهم . يبحثون عن منفذ في الجدار الفكري الغربي الذي أحاط بالمسلمين لكي ينفذوا من تلك الثغرات إلى العقول والقلوب التائهة: "وكانت غاية تلك المرحلة أن تقرر أن لدينا

81- الفريشي، د. علي التغيير الاجتماعي عند مالك بن نبي، الزمراء للإعلام العربي، القاهرة، ط1 . 1989، ص 64.

مثل ما لدى الغرب، فقد يمتاز عنا الغرب بشيء ولكن لدينا مثله" ⁸².

وكان مصطلح الديمقراطية من أكثر المصطلحات تعبيراً عن هذه الأزمة ومن أوائل المصطلحات التي خضعت للعمليات التوفيقية، ومن أكثرها تداولاً منذ بداية القرن التاسع عشر الميلادي إلى يومنا هذا، إذ لم يستطع المسلمون أن يخفوا إعجابهم واندھاشهم بالنظام السياسي الغربي الذي يقيم أسسه على الديمقراطية التي تضمن الحرية، وتقيد السلطة بالقانون. كما لم يستسيغوا الهجوم العنيف الذي شنته الدوائر الغربية على الإسلام، واتهمته بالإقطاع والاستبداد، وتشجيع الحكم الفردي المطلق.

ومن هنا، ظهرت مقولة أن الديمقراطية الغربية ليست سوى صورة مطابقة للشورى في الإسلام: "عندما بدأ العرب في الاحتكاك مع الغرب وفكره الليبرالي، وكان ذلك في القرن الماضي، عمد فريق منهم... إلى البحث لكل مفهوم من المفاهيم الليبرالية الأوروبية عما يوازنه أو يقاربه في الفكر العربي الإسلامي القديم. وإذا كانوا قد وجدوا - في كثير من الأحيان - صعوبات غنية حالت دونهم ودون النجاح في عملية الموازنة والمقاربة تلك، فإنهم لم يجدوا أية صعوبة، أو على الأقل لم يشعروا بأي تردد، في المطابقة بين مفهوم الديمقراطية الأوروبية، ومفهوم الشورى الإسلامي. ومنذ ذلك الوقت والديمقراطية تعني لدى المفكر الذي يفكر داخل المرجعية التراثية وبواسطة معطياتها شيئاً واحداً هو الشورى" ⁸³.

وقد ظهر هذا الطرح عند رفاة رافع الطهطاوي وخير الدين التونسي اللذين رأيا في الديمقراطية أسلم سبيل للتخلص من مساوئ النظام السياسي الموروث الذي كان من بين الأسباب الرئيسية التي كرسست التخلف والانحطاط، واللذين كانا يبحثان عن حل للإشكال الذي فرض نفسه على الواقع العربي والإسلامي آنذاك وهو: كيف يمكن للمسلمين أن يصبحوا جزءاً من العالم الحديث دون أن يتخلوا عن دينهم؟ فلم يتوانيا عن إيجاد مقابل شرعي لكل ممارسة سياسية غريبة: فإذا كانت الشورى هي الديمقراطية، فإن أهل الحل والعقد هم النواب، والوازع هو السلطة، وحرية التعبير هي الاجتهاد... ⁸⁴

واصطدم جمال الدين الأفغاني - وهو يدعو لأفكاره الإصلاحية - بالاستبداد فنادى بإقامة النظام الشوري لكن باليات ديمقراطية، أي الالتزام بالدستور وانتخاب المجالس النيابية، وكان

82- العلواني، د. طه جابر، 'إصلاح الفكر الإسلامي'، ص 119.

83- الجابري، د. محمد عابد، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، نوفمبر 1994، ص 116.

84- حمد، محمد أبو قاسم حاج، الحركات الدينية: الإشكالية المعرفية وعالمية الثقافة المعاصرة. ندوة إشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر، ص 60.

يريد طمأنة الجميع بأن: "المناداة بالديمقراطية لا يعني إدخال بدعة أو بضاعة دخيلة إلى دار الإسلام، إذ الديمقراطية ما هي إلا الاسم الذي يطلقه الغربيون على ما نعبر عنه نحن بالشورى"⁸⁵.

وفي هذا الإطار نبه إلى الميزات الخاصة التي يكتسيها الاحتكام إلى الدستور: "إن من يساسون بالحكومة الدستورية تستيقظ فيهم الفطرة الإنسانية السليمة التي تحفزهم للخروج من حياتهم البهيمة الوضيعة لبلوغ أقصى درجات الكمال والتخلص من نير الحكومة الاستبدادية"⁸⁶، ونصح ملك مصر بتبني النظام الشوري وتطبيق ذلك عن طريق انتخاب النواب وسن القوانين: "إن قبلتم نصح هذا المخلص وأسرعتم في إشراك الأمة في حكم البلاد عن طريق الشورى فتأمرون بإجراء انتخاب نواب الأمة تسن القوانين وتنفذ باسمكم وإرادتكم، فيكون ذلك أثبت لعرشكم وأدوم لسلطانكم"،⁸⁷ وعلق حياة مصر والشرق كله بالالتزام بالحكم الدستوري الصحيح، والانتقال من شكل الحكم المطلق إلى الشكل النيابي الشوري.⁸⁸

وتكرر هذه العملية التوفيقية عند الإمام النابيني (1853 . 1936م) . أحد أئمة الفقه الشيعي . الذي كتب في موضوع الديمقراطية أوائل القرن العشرين للدفاع عن حركة المطالبة بالدستور التي كانت تجري بإيران، والتي وجدت مقاومة شديدة من الشاه بحجة أنها بدعة ستلغي الاحتكام إلى شرع الله، فهو يرى أن الديمقراطية هي الشورى، وأن الدستور حل مثالي للتخلص من الاستبداد، وأن الأساليب التي يجري بها الحكم في الغرب بضاعتنا ردت إلينا، وأن المجالس النيابية يقابلها أهل الحل والعقد، وأن الانتخابات هي صورة حديثة لاستشارة الأمة.⁸⁹

وبقي مصطلح الديمقراطية كوجه آخر للشورى مطروحا بقوة في الفكر الإسلامي، الذي لم يكن قادرا على إنكار ما يمكن للمؤسسات الديمقراطية أن تقدمه من خدمات جليلة للأمة عندما تخلصها من الحكم الاستبدادي، وترفع عنها مظاهر القمع والكبت والتسلط. ولعل ذلك ماجعل بعض المفكرين الإسلاميين يعترفون بفضائل الديمقراطية لكن بعيدا عن مضامينها الغربية وخلفياتها الثقافية والتاريخية. يقول محمد الغزالي: "الديمقراطية الحديثة تخضع الحاكم لرأي الكثرة، وتمنع السلطة التشريعية من التدخل في شؤون السلطة التنفيذية المحضة، فإن كان الذين يريدون إطلاق سلطة الحاكم عن دائرة الشورى يعنون ذلك فلا حرج عليهم، وإلا فكلامهم لغو لا

85- الجابري، د. محمد عابد. وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر. ص 116.

86- عمارة، د. محمد، جمال الدين الأفغاني المفكرتي عليه. دار الشروق - بيروت. ط1. 1984. ص 205.

87- المرجع السابق، ص 209.

88- المرجع السابق، ص 209.

89- دكير، محمد. " من الاستبداد إلى الديمقراطية: دراسة في فكر الشيخ النابيني من خلال كتابه تنبيه الأمة وتنزيه الملة ". مجلة الكلمة. س5، ع18. 1998. ص 59 إلى 66.

يعتد به".⁹⁰

ويذهب خالد محمد خالد إلى أبعد من ذلك حين يقرر أن: "نظام الحكم في الإسلام هو الشورى. وما الشورى؟ إنها الديمقراطية التي نراها اليوم في بلاد الديمقراطيات"⁹¹. ويرى أن القرآن الكريم قد تضمن مزييتين من أعظم مزايا الديمقراطية: أولاهما أنه جعل الشورى واجبا حتى على النبي الذي يوحى إليه، وثانيتهما أنه لم يلزم بطاعة أحكامه واعتناق مبادئه إلا من يقره ويختاره ويؤمن به، ولا يتردد في التأكيد بأن أبا بكر الصديق وعمر بن الخطاب كانا حاكمين ديمقراطيين من الطراز الأول لأنهما: "حققا على أوسع مدى الجوهر الحي للديمقراطية من خلال الأشكال والتنظيمات التي تلائم تطوهرهم في ذلك العهد البعيد..."⁹².

أما راشد الغنوشي فيذهب إلى أن الشورى هي القاعدة التي يقوم عليها نظام الحكم في الإسلام، إلا أنها منذ زوال الخلافة الراشدة وحلول الملك العضوض محلها تحولت إلى قيمة أخلاقية وسياسية ولم تتحول إلى آلية للحكم: "الغرب الحديث هو الذي حول شورانا إلى آلية للحكم. الشورى معناها حكم الأمة، ولكن الغرب بما اتسم به عقله من قدرة على تحويل الفكرة إلى آلية حول شورانا نحن إلى ممارسة للحكم عن طريق مبدأ الانتخاب، وصناديق الاقتراع والتعددية الحزبية وتداول السلطة... إن الديمقراطية قدمت حتى الآن آلية للحكم، ليس بمضمونها العلماني المادي، وإنما من حيث هي آلة لإدارة الحوار، وللوصول إلى القرار الواحد عبر الجماعة، إن الديمقراطية قدمت للفكر الإسلامي ولل فكر البشري أفضل آلية حتى الآن لتحويل الشورى الإسلامية ومبادئ الإسلام العامة في الإجماع والبيعة والطاعة إلى آلية للحكم"⁹³.

وحتى في الحالات التي يعتقد فيها المفكر الإسلامي أن بين الشورى والديمقراطية بون شاسع من حيث ارتباطها الوثيق بالكتاب والسنة، وعدم انسجامها مع المبادئ التي قامت عليها الديمقراطية في الغرب، إلا أنه لا يملك إلا أن يقرر أن هذا التباعد لا ينفي أن يكون هناك لقاء بينهما: "فالديمقراطية لا تتقاطع مع الشورى إلا في واحدة من أهدافهما وهي مشاركة الأمة في القرار، لكن غايات المشاركة ليست واحدة، وإن أمكن تصور التوحيد في إحدى الغايات، وهي الوصول إلى الحكم الصحيح، إلا أن ذلك إن حصل فيكون نتيجة وضع ضوابط كثيرة في الديمقراطية، بعبارة أخرى إذا سمت الديمقراطية قد تشاطر الشورى في جزء من وظيفتها،

90- الغزالي، محمد، الإسلام والاستبداد السياسي.

91- خالد، خالد محمد. "قد سألت وإليك الجواب"، الأهرام القاهرية 1985/06/24.

92- خالد، خالد محمد، خلفاء الرسول، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2. 1974. ص21-22.

93- الغنوشي، راشد. "إقصاء الشريعة والأمة: تداعيات خوف الفتنة"، مجلة المنطلق، ع110. 1995. ص32.

ويبقى الجزء الآخر التربوي أجنبيا عن مناخ الديمقراطية وليس له علاقة بقوامها البتة".⁹⁴

ومازال موضوع الشورى والديمقراطية والتوفيق بينهما طريا تتداوله الأقلام والألسنة، وتتجاذبه الآراء والطروحات المختلفة، حتى أن الأمر وصل ببعض الإسلاميين إلى دمج الكلمتين أو المصطلحين ليخرج منهما بمصطلح تركيبى ينبئ عن مدى التطابق التام الذي يراه حاصلا بينهما شكلا ومضمونا وهو الشوراقرابية.⁹⁵

ولعل هذه المحاولات الكثيرة والمختلفة للتوفيق بين المصطلحين، تبين لنا عجز الفكر الإسلامى عن إبداع المصطلحات، وممارسته لردود الأفعال، وتصيد المصطلحات التي تظهر في الغرب ليبادر أقوام إلى الإعلان عما يوازيها أو يطابقها في التراث.

4 . التأصيل المصطلحي

لا نبالغ إذا قلنا إن المنظومة المصطلحية في الفكر الإسلامى تزخر بالمصطلحات ذات الأصول الغربية، والتي كثر تداولها واستعمالها حتى بتنا نعتقد أنها إسلامية أصيلة. إلا أن تتبع جذورها ومساراتها، وتقصى السبل التي مكنتها من الاندماج في سلك المفاهيم الإسلامية يكشف عن خلفياتها الغربية. ومن بين هذه المصطلحات مصطلح "الإصلاح" الذي يملك رصيذا هاما جدا في الفكر الإسلامى، والذي يوسم به كثير من الحركات ذات التوجه الإسلامى. فإذا كان هذا المصطلح مشتقا من الناحية اللغوية من الفعل صلح وأصلح الذي يعنى تغيير حالة الفساد في الشيء فإنه من الناحية المصطلحية يدل على الحركة الفكرية التي قام بها جمال الدين الأفغانى خلال النصف الثانى من القرن التاسع عشر الميلادى لتنقية الإسلام مما علق به من شوائب البدع والمنكرات، وتخليص العقول من الجهل لتهيئتها لتقبل التعاليم الدينية صافية كما نزلت من عند الله، وقد اشتهرت هذه الحركة باسم الإصلاح الدينى، مما يدل على أن المفاهيم التي تضمنها المصطلح حديثة.

والمأمل في حقيقة هذا المصطلح يجد أنه مصطلح غربى النشأة والخلفية، أطلق على الحركة التي قام بها مارتن لوثر (1483 . 1546 م) MARTIN LUTHER خلال القرن السادس عشر الميلادى حين ثار على سلطة الكنيسة الكاثوليكية الرومانية، واحتج على ممارساتها الانتهازية، ودعا إلى العودة إلى الاتصال الحر بالكتاب المقدس دون وساطة الكهنة، ففضى بذلك على الخوف الذي كان يملك الناس من مراجعة الأفكار الدينية والنظريات القديمة التي تضمنها الكتاب المقدس⁹⁶، وكان هذا الإصلاح الدينى فاتحة لعصر النهضة الأوربية.

94- جابر، د. حسن. " الشورى وأبعادها المعنوية والسياسية ". مجلة المنطق، ع94، 95، 1992. ص 6.

95- رئيس حزب حركة حماس بالجزائر الشيخ محفوظ نحناح.

96- منصور، أنيس. الخالدون مائة أعظمهم محمد رسول الله. الزهراء للإعلام العربى، القاهرة. ط7، 1989، ص 97.

وكان جمال الدين الأفغاني - قائد أولى حركات الإصلاح الديني في العصر الحديث - معجبا أيما إعجاب بمارتن لوثر. فلا نستبعد أن يكون قد استعار منه هذا المصطلح، ومن ثم سعى إلى إحداث حركة مماثلة لبعث الإسلام الحقيقي في نفوس المسلمين الذين أطبق عليهم الدجل والشعوذة والجهل والامية عليها تتمخض عن نهضة عامة كتلك التي عرفتها أوروبا. يدل على ذلك ما نقله الشيخ عبد القادر المغربي من أنه سأل الأفغاني يوما - أثناء إحدى زيارته له بالأستانة :- "ما الطريقة القيومية التي ينبغي أن نسلكها لتتوصل إلى التمدن الحقيقي ولمساواة شعوب أوروبا؟ فقال جمال الدين: لا بد من حركة دينية، لأننا إذا نظرنا في سبب انقلاب حالة عالم أوروبا من الخشونة إلى المدنية نراه الحركة الدينية، فأجابه المغربي: إن دينهم فاسد فأصلحوه وديننا بحمده تعالى للأن محفوظ من التبدل والتغيير، فكيف تكون حركتنا الدينية وعلى أي شيء مبناها؟ فقال الأفغاني: حركتنا الدينية هي اهتمامنا بقلع ما رسخ في عقول العوام والخواص من فهم بعض العقائد الدينية والنصوص الشرعية في غير وجهها الحقيقي، فلا بد من بث العقائد الدينية الحقة بين الجمهور وشرحها له على وجهها المناسب".⁹⁷

وأكد محمد عبده من جهته أن الإصلاح الروحي هو الذي يفرز الرقي المادي دون غيره وهو سابق عليه بالضرورة، محيلا إلى الإصلاح الديني الذي قام به لوثر، معتبرا إياه سر نهضة أوروبا وتقدمها الحضاري⁹⁸، كما أقبل محمد رشيد رضا على مقارنة حركته الإصلاحية بالإصلاح الديني الذي تم في أوروبا في عصر النهضة على يدي مارتين لوثر وكالفن (CALVIN) مبينا أن ذلك الإصلاح البروتستنتي كان لا بد منه بسبب الموقف العدائي الذي اتخذته الكنيسة تجاه أهل العلم، وتحريفها العقيدة المسيحية الأولى، وقد أنتج هذا الإصلاح - في نظره - انقلابا حضاريا عظيما في أوروبا، ونشأت عنه مدينتها العظمى التي يشاهد من أثارها ما يحير الأفكار.⁹⁹

ولتبت الحركة الإصلاحية في الجزائر هذا المصطلح بتأثير من الحركة الإصلاحية المشرقية، ونادى أصحابها بوجوب الإصلاح الديني وضرورته، وأصبح علما على نشاطاتهم الفكرية والميدانية، وهو ماثوث بكثرة في كتابات علماء جمعية العلماء المسلمين الجزائريين¹⁰⁰، الممثل الرسمي للحركة الإصلاحية في الجزائر.

وبعدما شاع هذا المصطلح وانتشر، تنوسيت جذوره الأولى، وراح المفكرون المسلمون

97- المغربي، عبد القادر. جمال الدين الأفغاني: ذكريات وأحاديث. دار المعارف. القاهرة. ط2. 1946. ص 98.

98- عبده، محمد. الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده. جمع وتحقيق: د. محمد عماره، فصل البروتستانت أو الإصلاح. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت. 1972. ج3، ص 273 - 275.

99- رضا، محمد رشيد. "مقاومة رجال الدين". المنار، مج3، ص40، 3 مارس 1900. ص31، 32.

100- راجع: الإبراهيمي، آثار الشيخ محمد البشير الإبراهيمي، ج1. ص9.

يبحثون له عن امتدادات في المرجعية الإسلامية، وبخاصة بعد أن كثر استعمال القسم الأول منه "الإصلاح" مجرداً عن لفظ "الديني"، فكانت الآية القرآنية التي يقول فيها عز وجل على لسان نبيه شعيب عليه السلام: "إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت"¹⁰¹ وغيرها من الآيات التي تتضمن هذا اللفظ، هي السند القوي الذي بني عليه المصطلح المستعار، فصار كأنه مصطلحنا ونحن أصحابه.

والأمر نفسه ينطبق على مصطلح "التجديد" الذي يعد من أكثر المصطلحات التي تتنازعها التيارات الثقافية والفكرية المختلفة، وقد انعكس هذا التنارع على المفهوم ذاته من حيث معناه ودلالاته. وعلى الرغم من أن هذا المصطلح له جذوره الممتدة في المصادر الإسلامية، ودلالاته الشرعية التي يوحى بها انطلاقاً من المعاني التي اكتسبها في استعمالاته المتعددة في التراث الإسلامي، إلا أنه في أصل نشأته غربي دخل الفكر الإسلامي في العصر الحديث، بعد أن وفد إلى البلاد الإسلامية عن طريق الثقافة الغربية التي أرست لنفسها أسساً قوية في حياة المسلمين الثقافية. ويؤرخ محمد البهي لظهور هذا المصطلح بالعقود الأولى من القرن العشرين، إذ يقرر أنه بعد وفاة جمال الدين الأفغاني اتجه الفكر الإسلامي المقاوم للاستعمار الغربي إلى شعبتين: الشعبة الأولى اتجهت إلى التعبئة الروحية والإصلاح الديني ومثلتها مدرسة المنار بقيادة محمد رشيد رضا، والشعبة الثانية اتجهت إلى تعبئة الحماس القومي. وفي داخل هذا الاتجاه السياسي القومي الذي يسير بموازاة الإصلاح الديني ظهر مصطلح التجديد والمجددون. وهو يشير إلى أن التجديد كان يعني آنذاك: "ذلك الفكر في المجتمع الإسلامي الذي يسير في اتجاه الفكر الغربي، أو بمعنى أدق ذلك الفكر الذي يسير إما في اتجاه الاستشراق وتوجيه الدراسات الإسلامية في الجامعات الغربية، أو في الاتجاه الطبيعي العلمي هناك".¹⁰²

وهو المعنى نفسه الذي أشار إليه المستشرق جب (GIBB) في قوله: "إن النتائج التي أعقبت نشاط الشيخ عبده اتجهت بعده إلى اتجاهين متقابلين: فمن جانب نشأ محيط مدني في التفكير صور على أنه التجديد، وهو يقوم على الاحتفاظ بالعقيدة الإسلامية، ولكنه متأثر بقوة بالأفكار الغربية... والمثل التقدمي لهذا التجديد يميل إلى العلمانية التي تهدف إلى فصل الدين عن الدولة، والاستعاضة بالنظام الغربي للقانون عن الشريعة الإسلامية... ومن جانب آخر تكون حزب ديني يسمى نفسه بالسلفية"¹⁰³، ويسمى الطائفة الأولى مجددين أو علمانيين والطائفة الثانية مصلحين.

101- هود. 88، وراجع أيضاً: البقرة، 220 والنساء، 114، والأعراف 56...

102- البهي، د. محمد. الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار. دار الفكر - بيروت. ط6. 1973. ص 198

103- جب، هاملتون. المذهب المحمدي. ص 135.

وهذا النوع من التجديد الذي تبنته النخبة المتغربة إنما هو استلهاً للتجربة الأوروبية التي اعتبرت تجاوز سلطان الكنيسة وكل الأطروحات الدينية والبحث عن مصدر جديد للعلم والمعرفة تجديداً، ومن ثم فقد اكتسب مصطلح التجديد في الغرب معنى الانحياز التام والكامل لكل جديد أياً كان مضمونه ومحتواه، ونبذ القديم كله أياً كانت صلاحيته وصحته، فالعقلية الأوروبية: "لا ترى عملية التجديد... إلا بمنظور التكيف في إطار فهمها الخاص لنسبية القيم، والتي لا تلقي بالا للعلاقة بين الثابت والمتغير، إذ تعتبر أن كل شأن أو قيمة يصيبها التبدل والتحول، وإن على الإنسان أن يستجيب لهذه التغيرات بما أسمته التكيف في محاولة للتجديد".¹⁰⁴

وقد مثل هذا التوجه في الفكر العربي الحديث عدد من الكتاب والمفكرين الذين اعتبروا التجديد قطيعة تامة مع الماضي، وانخرطوا حقيقياً في الحضارة الغربية، ومنهم لطفي السيد وسلامة موسى وشبلي شميل وفرح أنطوان وطه حسين الذي قال إن السبيل إلى التجديد: "أن نسير سير الأوروبيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أندادا، ولنكون لهم شركاء في الحضارة، خيرها وشرها، وحلوها ومرها، ما يحب منها وما يكره وما يحمد منها وما يعاب".¹⁰⁵ ولعل ذلك ما حدا بمحمد البهي إلى العدول عن توظيف مصطلح التجديد وإيثار مصطلح الإصلاح الديني عليه والذي كان قد استقر آنذاك (بداية الخمسينيات من القرن العشرين)، وبرر ذلك بأن التجديد يحيل على التيار التغريبي الذي يعتبر تراث الأمة قديماً يستوجب التخلص منه، وإنجازات الغرب هي الجديد النافع.¹⁰⁶

ويبدو أن الحملات القوية التي كان يشنها أصحاب الاتجاه التغريبي على الإسلام ويتهمونه فيها بالجمود، والتخلف عن ركب العصر، ويحملونه جريرة انحطاط المجتمعات العربية الإسلامية وعدم قدرتها على تغيير واقعها بسبب تمسكها بتعاليمه ومبادئه، هو الذي حمل المفكرين المسلمين على صد هذه الموجات من الغزو الفكري بإثبات قدرة الإسلام على استنهاض الهمم، وإحداث اليقظة بكونه صالحاً لكل زمان ومكان، وهذه الصلاحية يستمدّها من العودة المباشرة إلى الأصول المرجعية الأولى الصافية من كل شوائب الفكر البشري، ثم محاولة تنزيلها على أرض الواقع لتضبط مسيرة المجتمع الإسلامي دون أن تمنعه من التفاعل مع تطورات العصر وتغييراته، وهذا هو التجديد في الإسلام، والذي يختلف عن التجديد الأوروبي في أنه يحتفظ بالثوابت التي تؤطر الحياة العامة للإنسان، ويتصرف في سائر شؤون الدنيا بما يصلح للفرد والمجتمع وما

104- عبد الفتاح، د. سيف الدين. مفهوم التجديد. ندوة بناء المفاهيم دراسة معرفية ونماذج تطبيقية. المعهد العالمي للفكر الإسلامي. القاهرة. ط 1. 1998. ج 1. ص 357.

105- حسين، طه. مستقبل الثقافة في مصر. مطبعة المعارف. القاهرة. 1983. ج 1. ص 45.

106- البهي، د. محمد. الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار، ص 421.

يناسب تبدل أنماط المعيشة.

وتم ربط هذا المفهوم المتناسق مع الإسلام بالحديث النبوي الشريف الذي يقول فيه الرسول صلى الله عليه وسلم: "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها"¹⁰⁷، وأصبح مصطلح التجديد - من ثم - أصيلاً شرعياً تتبارى فيه أقلام الكتاب، وتتنافس في طرح أساليب التجديد و مناهجه، وبذلك ارتبط مصطلح التجديد بالفكر الإسلامي ولم يعد أحد يشعر بالغربة تجاهه، بعد أن وجد سنداً متيناً يتكئ عليه.

ويمكننا إدراج بعض المصطلحات الأخرى التي وفدت إلينا من الغرب، لكنها سرعان ما اندمجت في النسق الثقافي الإسلامي ومنها مصطلح "التغيير" الذي يعود أصله إلى دراسات علم الاجتماع الغربي التي قادها أوغست كونت (1798 . 1857 م) AUGUSTE CONTE لتفسير أسباب ونتائج التغيير الاجتماعي الذي عرفته المجتمعات الأوروبية بعد أحداث الثورة الفرنسية والثورة الصناعية في إنجلترا، ثم بلورها من بعده عدد من المفكرين والفلاسفة من أصحاب الاتجاهات المتباينة مثل كارل ماركس (1818 . 1883 م) KARL MARX وهربرت سبنسر (1820 . 1903 م) HERBERT SPENCER¹⁰⁸ وغيرهم.

ويبدو أن مالك بن نبي هو أول من استعمل مصطلح التغيير مقروناً بالاجتماعي، وذلك انطلاقاً من نظريته التي تقول أن التغيير الاجتماعي الحقيقي هو الذي يستهدف إقامة الحضارة، الأمر الذي قاده إلى دراسة الفرد ومشاكله، والمجتمع وظواهره، والسلوك والتربية الاجتماعية لاكتشاف المعوقات التي تقف في وجه التغيير الاجتماعي المثمر، ومعرفة أساليب تخطيطها ومعالجتها لتهيئة الأجواء لهذا التغيير وبالتالي بلوغ الحضارة، وكل ذلك في سبيل: "إعداد الإنسان المسلم للانتقال من مرحلة التدهور الحضاري الراهن إلى مرحلة الحضارة المنتظرة، ولهذا فلا غرابة أن نجده يضع معظم كتاباته تحت عنوان مشكلات الحضارة"¹⁰⁹.

غير أن هذا المصطلح خرج من النطاق الاجتماعي ليبدل على التغيير العام فأصبح يعني عند المفكرين المسلمين حركة واعية ومنظمة، تهدف إلى تبديل واقع الأمة المريض بواقع جديد أكثر ملاءمة وأحسن حالاً من القديم، أو بمعنى آخر محاولة إخراج الأمة من حالة الفساد والتخلف والانحطاط، إلى حالة الرقي والازدهار الذي تسعد به، ويتم كل ذلك في إطار المحافظة على أصول الأمة الحضارية وثوابتها وقيمها، وعدم الذوبان في أيديولوجيات غريبة تتعارض مع

107- أخرجه أبو داود السجستاني في كتاب الملاحم. باب ما يذكر في قرب المانة. ج 4. ص 109.

108- ميتشل، البروفيسور دينكن. معجم علم الاجتماع. ترجمة ومراجعة: د. إحسان محمد الحسن. دار الطليعة، بيروت. ط 2. 1986، ص 190.

109- القرشي، د. علي، التغيير الاجتماعي عند مالك بن نبي. ص 106 . 107.

المعادلة الاجتماعية لهذه الأمة، وتمثل خطراً حضارياً عليها، ففي التغيير بهذا المعنى إضافات جديدة تجعل حاضر الأمة المتغير امتداداً لثوابتها الجوهرية وأصالتها.

وفي ظل هذا المعنى الاصطلاحي الذي اكتسبته كلمة "التغيير" عالج المفكرون المسلمون موضوعات الساعة، وطرحوا نظرياتهم وآراءهم حول السبل والوسائل التي تمكن الأمة الإسلامية من تجاوز واقعها المتردي، والدخول في مرحلة الفعل والحركة. ولم يعدم المعجبون بهذا المصطلح والمستعملون له طريقة تمكنهم من تأصيله، وربطه ربطاً وثيقاً بالمنظومة الثقافية الإسلامية، حينما أحالوا على قوله تعالى: "إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم" ¹¹⁰، كحجة قوية على أن التغيير مطلوب في الإسلام، وأن الله سبحانه وتعالى قد جعل التأييد بالنصر وإسباغ النعم على الناس مرهون بحركتهم الذاتية لتغيير ما بأنفسهم من فساد وانحراف ¹¹¹. وضموا إلى هذه الآية الحديث النبوي الشريف: "من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان" ¹¹².

ومن المفكرين المسلمين الذين مالوا إلى مصطلح التغيير نذكر جودت سعيد في كتابه "مفهوم التغيير" و "حتى يغيروا ما بأنفسهم"، وعمر عبيد حسنة في كتابه "رؤية في منهجية التغيير"، مع التنبيه إلى أنه يوظف هذا المصطلح على نطاق واسع جداً، والطيب برغوث في كتابه "التغيير الإسلامي خصائصه وضوابطه" وغيرهم.

ومما تجدر الإشارة إليه أن كلمة "الإسلامي" تلحق في أحيان كثيرة بالمصطلحات الثلاثة الأنفة الذكر، كأنما لتؤكد أن المقصود ما يدور في فلك الإسلام فقط، و كل ما عداه غير معني به، فنسمع عن الإصلاح الإسلامي، والتجديد الإسلامي، والتغيير الإسلامي...

إن هذه المصطلحات و غيرها لها وجود أصيل في مرجعيتنا، غير أننا لم ننتبه إلى ذلك إلا بعد أن وظفها الفكر الغربي فاستعرناها منه بدافع مركب النقص و عقدة الانهزامية، ثم ذهبنا إلى التراث نبحت و ننقب عن جذورها و مسوغاتها.

وظاهرة التأصيل المصطلحي التي تبرز واضحة في المنظومة المصطلحية الإسلامية، والتي أسلفنا أنها بدأت منذ وقت مبكر من القرن التاسع عشر الميلادي، مازالت مستمرة. فكلما أمعن

110- الرد، 11.

111- سعيد، جودت، حتى يغيروا ما بأنفسهم. مطبعة زيد بن ثابت الأنصاري، دمشق، ط6. 1984. ص 48.

112- صحيح مسلم. الإيمان. حديث رقم 78. ج. 1. ص 69. راجع في هذا الصدد: فقه تغيير المنكر للدكتور محمود توفيق محمد سعد. سلسلة كتاب الأمة، ط1. 1415 هـ قطر. و: المنهج النبوي والتغيير الحضاري لبرغوث عبد العزيز بن مبارك. سلسلة كتاب الأمة، ط1. 1415 هـ. قطر.

الغرب في إغراق الساحة العالمية ومنها الإسلامية بفيض المصطلحات الجديدة التي تتفتق عنها بحوثه ودراساته واختراعاته، أمعن المفكرون المسلمون في محاولة حصار هذا المد الإعلامي الغزير، واستعارة ما يعينهم على التحصن واتقاء الاحتواء والدوبان.

ونضرب مثالا لذلك بمصطلح حقوق الإنسان الذي أفردت له وسائل الإعلام الغربية مساحات واسعة في السنوات الأخيرة، وأصبح من المواضيع التي تستقطب اهتمام الرأي العام العالمي، وتحظى بعناية الجمعيات والمنظمات في مختلف دول العالم، ووجد الفكر الإسلامي نفسه مدفوعا إلى تبني هذا المصطلح لاعتبارات كثيرة، وإلى تأصيله لتأكيد أن الإسلام قد سبق الجميع إلى الإعلان عن حقوق الإنسان. ونشطت الأقلام في هذا المضمار لتطرح فلسفة حقوق الإنسان في الإسلام، وتبين الفرق الشاسع بينها وبين طروحات الغرب، والمفكرون المسلمون - وإن كانوا يسلمون بأن المصطلح غربي النشأة والتأسيس - إلا أنهم يؤكدون أن مضامينه الفكرية والقانونية والأخلاقية قد وجدت في كثير من الأديان والعقائد والفلسفات القديمة والحديثة على اختلاف بينها.

وبعد أن تم إدراجه ضمن القضايا التي يتوجب على الفكر الإسلامي معالجتها راح المفكرون المسلمون يناقشون صيغة المصطلح. فبينما يرى بعضهم أن لا حرج من الإبقاء على مصطلح حقوق الإنسان مادام يؤدي المعنى المطلوب ولا ترتبط به أي خلفيات خاصة تتعارض مع الشريعة الإسلامية ومقاصدها بدعوى أن كلمة حق موجودة في تراثنا بالمعنى نفسه، يميل بعضهم الآخر إلى البحث عن مصطلح بديل ينسجم مع طبيعة الإسلام ويوحي بارتباطه بالمصادر المرجعية وبالتراث الإسلامي ليكون خاصا بالفكر الإسلامي وحده

وفي هذا الإطار، اقترح بعض المفكرين مصطلح "الكرامة الإنسانية" الذي استوحاه من قوله تعالى: "ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا"¹¹³، وأيدوا وجهة نظرهم بأن: "مفهوم الكرامة الإنسانية يختزل كل الحقوق الأساسية المشروعة للإنسان، فالإنسان إنما يكرم بحصوله على حقوقه كاملة"¹¹⁴.

ويعارض محمد عماره أيضا استعمال مصطلح حقوق الإنسان لأنه أوروبي بحت، وي طرح بديلا إسلاميا يسميه الضرورات، ويدعم رأيه بأن: "الإسلام قد بلغ في الإيمان بالإنسان، وفي تقديس حقوقه إلى الحد الذي تجاوز به مرتبة الحقوق عندما اعتبرها ضرورات ومن ثم أدخلها

113- الإسراء، 17.

114- الميلاد، د. زكي. حقوق الإنسان في الخطاب الإسلامي المعاصر. مجلة الكلمة، س.3، ع.13، 1996، ص 15.

في إطار الواجبات"،¹¹⁵ والفرق عنده بين الحقوق والضرورات: "أن الحقوق قد يتنازل عنها الإنسان أو لا يطلبها، أما الضرورات فهي لاسبيل إلى حياة الإنسان بدونها، فتلحق الحقوق هي ضرورات لا يحق للإنسان أن يتنازل عنها لأنها في مقام الواجبات التي يأثم الإنسان إذا هو فرط فيها".¹¹⁶

ويفضل علي جريشة بديلاً آخر هو مصطلح الحرمات، ووضع في ذلك كتاباً سماه "حرمات لا حقوق" وهو يشير إلى أنه قد استوحى هذا المصطلح من خطبة الوداع التي يقول فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أتدرون في أي شهر أنتم، وفي أي يوم أنتم، وفي أي بلد أنتم؟ قالوا: في يوم حرام، وشهر حرام، وبلد حرام، قال: فإن دمائكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا إلى يوم تلقونه..." وحاول أن يثبت من خلال استعراضه لحقوق الإنسان عبر التاريخ أن وثيقة الإسلام في هذا الصدد أسبق وأعمق وأوثق وأشمل وأبقى، وأن هناك farkاً بعيداً وعميقاً بين الحرمات التي تكفل الإسلام بحفظها وبين الحقوق التي أعلن عنها الغرب.¹¹⁷

وما زال الفكر الإسلامي يمارس عملية التأصيل المصطلحي، وبدل أن يبذل يظل يتلقف مصطلحات الآخرين ثم يحشد جهوده ليفوض في أعماق التراث ويعود منه بما يثبت بأن لنا في هذا المجال أو ذاك شرف السبق والريادة.

5. التلوين المصطلحي

ويتمثل في استعارة المصطلحات الغربية جاهزة، ثم إلصاق صفة إسلامية بها: مثل: علم الاجتماع الإسلامي، علم النفس الإسلامي، علم الاقتصاد الإسلامي، علم التربية الإسلامي، العقلانية الإسلامية، الواقعية الإسلامية، اليسار الإسلامي، وغيرها من المصطلحات التي يتناولها المفكرون المسلمون وبخاصة في العلوم الاجتماعية والإنسانية، ويحتجون لذلك بأنهم يسعون من وراء هذا الاستعمال لأسلمة العلوم وإنهاء حالة التبعية الثقافية التي يعاني منها المسلمون في المجال الفكري. والمصطلحات المؤسمة على هذا النمط تظل مصطلحات بلا هوية حقيقية، لأنها تفتقد المضامين والمفاهيم الإسلامية العميقة، ولأنها تظل محافظة على خلفياتها ومحمولها الثقافي، ولأن نظرياتها مقطوعة الصلة بتاريخ وثقافة وحضارة المجتمعات الإسلامية، ولأن أغلبها

115- عماره، د. محمد. الإسلام وحقوق الإنسان ضرورات لا حقوق. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت. سلسلة كتاب عالم المعرفة. 1985. ص 14.

116- المرجع السابق، ص 14.

117- جريشة، علي. حرمات لا حقوق.

نشأ من الغفلة عن الطرائق المنهجية والأصول التي قامت عليها هذه المدارس والنظريات في الغرب، والتي لا يمكن للمسلمين تجاوزها وإبداع معرفة إسلامية بديلة إلا باستيعابها ونقدها. وقد تناول بعض الباحثين بالنقد والدراسة مصطلح الاقتصاد الإسلامي وأكد أن ولادته جاءت ثمرة لمحاولات إثبات الذات في مواجهة الإلحاق الذي مارسته الحضارة الغربية ضد الهوية الإسلامية، ولذلك لم يتوافر له حيز فكري لينمو فيه نموا طبيعيا، بعد أن شغل الاقتصاد الليبرالي والاقتصاد الاشتراكي وبمقدار ما فقه المعاملات كل هذا الحيز، وهو ما جعل القائمين على أسلمته يعتمدون على منهج استيراد مصطلحاته وآلياته وطرق تحليله واختيار مواضعه وقضاياها وليس على منهج بنائها من الداخل.¹¹⁸

ويذهب هذا الباحث إلى أن هذه الأسلمة لا تخرج عن كونها أسلمة بالانتحال أو التوفيق أو التلفيق أو الإيواء أو التجنيس: "تصريفا للنصوص الشرعية على المعاني الظاهرة للألفاظ وإهمالا لمضامينها كمصطلحات كاملة الانتماء إلى بيتها التي أوجدتها على مقاس غاية محددة المدى والمستوى تارة، أو دمجا للمباحث الاقتصادية في الفقه أو المباحث الفقهية في الاقتصاد من أجل معرفة الحكم الشرعي في القضايا محل الدراسة تارة، وإما نقلا وافيا للنظريات الاقتصادية كما هي متداولة بين أهل منظوماتها الأصلية وتوطيئها ضمن مباحث الاقتصاد الإسلامي، وكأنها جزء منه تارة أخرى".¹¹⁹ ولم يستثن من مجمل ما وضع في تأصيل الاقتصاد الإسلامي سوى بعض المحاولات النادرة الساعية إلى استنباط الاقتصاد الإسلامي من أصوله بمنهجه ومصطلحاته. وما قيل في الاقتصاد الإسلامي قابل لسحبه على باقي العلوم ذات الجذور العميقة الراسخة في المرجعية الأوروبية والتي مازالت بمنهجيتها وأصولها المصدر الوحيد أو الغالب للدراسات الإسلامية في هذا المجال.

أسباب الإشكالية المصطلحية

إن هذه الإشكالية المصطلحية التي يعرفها الفكر الإسلامي، و التي بلغت خطورتها حدا جعل أصوات بعض المفكرين المسلمين تتعالى لتدارك الأمر قبل استفحاله، كانت إفرازا طبيعيا لجملة من الأسباب التي تكاثفت و أسهمت في تعميقها و من بينها نذكر:

1 - ركود الفكر الإسلامي

إن الركود الذي طبع الفكر الإسلامي كان سببا هاما من أسباب الأزمة المصطلحية، ذلك أن

118- البوشيخي، عز الدين، و محمد الوادي. قضايا المصطلح في الآداب والعلوم الإنسانية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية.

جامعة مولاي اسماعيل، مكناس. المغرب. مارس 2000.

119- المرجع السابق، ص 231.

الفكر الإسلامي الحديث الذي ولد مع بدايات التجديد الذاتي في النصف الثاني من القرن الثامن عشر الميلادي، لم يستطع أن يستكمل مسيرته بنفس الوتيرة التي بدأها، لأن الغرب الاستعماري كان قد ظهر كعامل حاسم فرض نفسه عليه فرضاً، و أرغمه على اتخاذ موقف تجاهه حيث كان جزءاً من واقعه اليومي إن لم يكن هو الواقع كله.

وقد اتسمت العلاقة بين الطرفين بالتوتر الشديد منذ اللحظة الأولى، حيث اصطدم إصرار الغرب على فرض منظومته المعرفية، و تعميم ثقافته، و توطيد وجوده، و التبشير بحضارته بإصرار أقوى من المفكرين المسلمين على التمسك بدينهم و الحفاظ على لغتهم، و التشبث بعاداتهم و أعرافهم، إلا أن الموجة الغربية بقوتها المادية العلمية قد استطاعت أن تحدث خروفاً عديدة في الجسم الإسلامي و أن تنفذ منها لتزرع البلبلة و الشك في النفوس، و تستقطب إلى صفها بعض شرائح المجتمع التي تولت الدعوة إلى احتذاء النموذج الغربي.

و بذلك اجتمع على الفكر الإسلامي عاملان حاسمان منعه من التطور الطبيعي، و حالا دونه ودون التدرج في مراحل النمو في جو من الحرية و الاستقلالية: أولهما الضعف العام الذي ورثه عن عصور الانحطاط بكل أمراضه و سلبياته و ثقله الذي يشد المجتمع إلى الوراء، و ثانيهما الاستعمار الغربي الذي اتخذ غرضاً لسهامه، و أعلن عليه حرباً فكرية شرسة لم يهدأ أوراها إلى الآن، وقد عبر المفكر الجزائري مالك بن نبي عن هاتين الظاهرتين اللتين تناوشان الفكر الإسلامي بالأفكار الميتة و الأفكار المميتة.

و لقد استطاع الفكر الإسلامي أن يثبت في مواقعه، و أن يصد كثيراً من الهجمات التي استهدفتها في الصميم، و أن يحفظ للأمة عقيدتها و يبقوها على اتصال دائم بتراتها و تاريخها حتى في أحلك الظروف و أخرجها، لكنه في المقابل عجز عن أن يتحول من موقف الدفاع إلى موقف الاستيعاب ثم النقد ثم الإبداع لتكييف الواقع وفق نظريته و منهجه، و من هنا جاء العجز عن إنتاج المصطلح الذي لا يستطيع أن ينمو في فكر دفاعي تعبوي درج على ردود الأفعال لا على إحداث الأفعال.

إن ظروف الفكر الإسلامي التي لازمته منذ نشأته إلى اليوم قد فرضت عليه أن يقتات مما عند الآخرين ليضمن لنفسه الوجود والاستمرار، فإما أن يستعير مصطلحاته من الغرب أو يأخذها من التراث، ولم تتح له الفرصة ليقترح الواقع ويتفاعل معه، و يضع مذهبته قيد الإنجاز الذي يعد المحك الحقيقي لأصالة الفكر وعبقريته. فالمصطلح لا يتشكل ولا يوظف علمياً ومعرفياً إلا حينما يبدأ أبناء الثقافة العربية الإسلامية بالحركة والفعل الإيجابي لبناء واقعهم وفق متغيرات العصر

والفكر لا يأخذ دورته الحيوية في النمو والتقدم إلا في إطار علاقته الفاعلة بالواقع، عند ذلك تظهر ضرورة تأهيل اللغة للقيام بأدوارها كاملة في مجالات المعرفة والإبداع والعلوم، وتنمية طاقاتها التعبيرية لمواكبة ركب الحضارة، واستخراج كنوزها الكامنة تحت القواعد الصرفية والاشتقاقية، وهذا هو المحضن الطبيعي لميلاد المصطلح و نموه.

2 . النقل المفتوح عن الغرب

إن التدخل الأوروبي الكاسح في البلاد الإسلامية، والتدفق القوي للثقافة الغربية عليها وهي تعيش حالة مزرية من الضعف الفكري قد وضع المسلمين جميعا أمام خيار صعب تمثل في قبولهم لهذا الوافد بشكل أو بآخر، إن وجدوا أنفسهم مجبرين على الأخذ عنه لكي تستقيم حياتهم، وتأخذ منحى عصريا ملانما لتطورات الحياة الجديدة.

وكان الموروث الثقافي الذي وصل إلى الأمة قد استنفد أغراضه في جوانب كثيرة، وانقطع ما بينه وبين واقع الأمة، ولم يعد قادرا على تلبية ما هي في حاجة إليه من وسائل المواجهة، وأساليب المقاومة، والتعامل الفاعل مع الواقع المفروض، الذي شكل تحديا قويا ومستمر لا سابق له للمنظومة الفكرية الإسلامية. الأمر الذي مهد للمفاهيم والمصطلحات الغربية أن تغزو جسم الأمة مستفيدة إلى أقصى حد من العجز الذي كان يشعر به المفكرون المسلمون أمام التدفق الغربي الذي انتشر انتشار النار في الهشيم، والذي أصبح يمثل النموذج المحتذى في كل شيء، وبالنسبة لجميع الحركات، سواء منها تلك التي انساقت وراء انبهارها ورأت فيه المخلص الوحيد من وهدة التخلف والانحطاط، أم تلك التي تمسكت بأصالتها، لكنها أدركت أنها ملزمة بالتواصل معه لاقتباس ما يساعدها على تحقيق أهدافها.

وفي غياب رؤية موحدة وموقف ثابت ومحدد من الغرب، وفي غياب القدرة والإمكانية للوقوف على أرض صلبة من أجل التقويم الدقيق للثقافة الوافدة فتحت الأبواب على مصراعها للثقافة الغربية بعجزها وبجرها، فجاست خلال الديار، تدعما الدول المستعمرة دعما قويا ومباشرا. وفي وقت لاحق وجدت في أنظمة الحكم حليفا قويا ضمن لها البقاء والتمكن، ووجدت مذاهبها ومدارسها الفكرية وتياراتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية صدى واسعا لدى المثقفين المسلمين، وقد خلق هذا الانفتاح العشوائي فوضى شاملة في جسم الأمة الإسلامية من أهم آثارها فوضى المصطلحات.

وحيث أن الثقافة الغربية كانت هي الغالبة والسائدة، والقادرة على تقديم إجابات عن الأسئلة

والإشكاليات المعاصرة فقد دفعت بالمفكرين المسلمين إلى الاقتباس منها، والاستفادة من إبداعاتها ومنجزاتها المعرفية والفكرية. وعندما اصطدم اقتباس المفاهيم والأنظمة المعرفية بالركود الاجتماعي والجمود الثقافي للمجتمعات الإسلامية تحول من عامل نهضة ويقظة إلى معول هدم للبنى الثقافية الذاتية.

وقد ظهر ذلك بجلاء في تلك المحاولات التوفيقية التي عمل أصحابها على جر أصول الإسلام للتطابق مع أصول الفكر الغربي للتخفيف من حدة عقدة النقص التي ظلت تؤرق المسلمين وهم يرون تألق الحضارة الغربية وتوالي انتصاراتها في مختلف الميادين، بينما يزداد الواقع الإسلامي تخلفاً وتبعية.

ولم ينتبهوا وهم في غمرة الحماس، يريدون أن يثبتوا لأنفسهم وللآخرين أن الإسلام لا يقل في مبادئه وتشريعاته شأنًا عن أنظمة الغرب التعليمية، والإدارية، وأساليبه المتطورة في السياسة والاجتماع، أن وهم المطابقة مميت للثقافة، وأن الأمة حين تتساهل في مفاهيمها فتستعير اسماً أو مصطلحاً من نسق معرفي آخر بطريق القياس القائم على توهم التماثل والتشابه، لتداوله مع مفاهيمها وكأنه مفهوم مرادف مساو أو بديل¹²¹، إنما تحكم على منظومتها المصطلحية بالميوعة والغموض والارتباك الذي يجني بعد ذلك على سائر العمليات المعرفية ونظم الخطاب.

إن تساهل المفكرين المسلمين في استعارة مصطلحاتهم من الغرب دون ضوابط منهجية قد جنى على الفكر الإسلامي من ناحيتين: الأولى حينما أشاع الاضطراب في منظومته الفكرية التي تحولت فيها المصطلحات المستعارة من أداة معرفة وبيان وإيضاح إلى أداة تضليل وتشيتت وتشرذم قاداته إلى حالة استلاب شبه تام. والثانية حينما قلصت من آفاق الحرية والإبداع، ووجهته إلى المطابقة، ذلك أن: "بداية النهاية لأية ثقافة هي حينما تتجه إلى اختزال وقائعها ومفاهيمها في البحث عن الأشكال المتوافقة أو المنطبقة مع مفاهيم وأشكال الثقافات الأخرى دون الالتفات إلى الشروط التاريخية والاجتماعية لكلتا الثقافتين"¹²².

3. الاحتماء بالتراث

وهذا سبب آخر من أسباب الأزمة المصطلحية. فإذا كان الفكر الإسلامي قد اضطر تحت ضغط الحضارة الغربية إلى الاعتراف من مصطلحاتها في سباق محموم مع الزمن لحماية ذاته من هجماتها، وفي الوقت نفسه محاولة اللحاق بها، فإنه من جهة أخرى حاول الاحتماء بالتراث واللجوء إليه، يحده الاعتزاز بالمجد الغابر، والتاريخ المشرق، والإنجازات العظيمة التي صاغها

121- العلواني، طه جابر. بناء المفاهيم دراسة معرفية ونماذج تطبيقية، ص 8

122- محفوظ، محمد. الفكر الإسلامي ورهانات المستقبل، ص 19

الأجداد وقادوا بها ركب الإنسانية ربحا من الزمن، ويحمله على ذلك الهروب من الواقع الذي يملكه ويصرفه الآخر كما يشاء.

غير أن هذا اللجوء إلى التراث، و محاولة استرفاده لمواجهة التحديات التي تعصف بالوجود الإسلامي، لم يكن موفقا تماما. وبدل أن يخفف من أزمة المصطلحات زادها حدة، عندما انتزعها من بيئتها التراثية و حاول إلصاقها بالواقع المعاصر إلصاقا قسريا.

لا أحد ينكر أن أسلافنا قد بلغوا شأوا بعيدا في الحضارة، و تركوا بصماتهم العميقة في مسيرة البشرية عندما أبدعوا في شتى المجالات و مختلف العلوم، و كانت مآثرهم في ميدان المصطلح مثيرة للإعجاب، حيث وفقوا أيما توفيق في أن يصوغوا منظومة مصطلحية أصيلة تجاوبوا مع النمو المطرد الذي كانت تشهده العلوم عندهم كعلوم القرآن و الحديث و أصول الفقه، و اللغة و البلاغة و علم الكلام و الفلسفة و التصوف و غيرها.

وقد ساعدهم اعتزازهم الكبير باللغة العربية، وارتباطهم الوجداني بها، و انتمائهم إلى قاعدة ثقافية و حضارية صلبة و متوازنة، على أن يستفرغوا الجهد ليرتقوا بها، و يوظفوا جميع ما تتيحه لهم من أنواع التوليد و الاشتقاق و النحت لتتمكن ألفاظها و تراكيبها من التعبير الواضح عن حاجات العصر المتجددة، و بذلك نجحوا في استنبات العلم و تبينه و الانطلاق في أرجانه بلا حدود.

أما محاولة استنساخ تلك الحقبة التي كانت بنت عصرها، و إفرازا طبيعيا لظروفها الخاصة، فهي محاولة فاشلة لأنها تسير عكس التيار، و تصطدم بالواقع، و منطوق العصر. إن المصطلحات التراثية بإمكانها أن تسد بعض العجز الذي يعاني منه الفكر الإسلامي في الجهاز الاصطلاحي لكن في مجالات ضيقة و محددة، لأنها ليست جميعا قابلة للتوظيف، و لأن اللغة تتغير و تنمو و تسير مع حركة المجتمع، و لا يمكن لهذه المصطلحات القديمة أن تعبر بقوة و صدق عن الظواهر الجديدة التي يفرزها العصر.

رؤية لحل الإشكالية المصطلحية

ليس من قبيل تبرير الواقع أو التهرب من المسؤولية القول بأن الفكر الإسلامي لا يتحمل وحده تبعه الإشكالية المصطلحية التي يعاني منها، فقد تضافرت العوامل الخارجية التي تتحرك في إطار خطة مضبوطة و مدروسة بإحكام، مع الأخطاء الداخلية و القصور الذاتي لتصنع هذه الإشكالية.

و إذا كانت التجارب المريرة، و المحن المتوالية، و النكبات المتكررة التي ضربت الأمة، قد علمتها دروسا لا تنسى في معرفة عدوها، و تطوير أساليبها الدعوية و الحركية، فإنها قد نهبتها

أيضا إلى ما اعترى فكرها من انحراف في الجهاز المصطلحي، و ما ترتب عن هذا الانحراف من مشاكل فكرية عديدة، و أثار جانبية أسهمت بشكل أو بآخر في تكريس التبعية الثقافية للغرب، و تمديد معاناة الأمة و تيهيها.

و ما الصرخات التي تتعالى هنا و هناك، و الكتابات التحذيرية التي تقرر أجراس الخطر، سوى دليل واضح على أن المفكرين من أبناء الأمة قد وعوا واقعهم، وراجعوا أنفسهم، و قيموا مسيرتهم، و وضعوا أيديهم على نقاط الضعف، و مكامن العلة. و هذه خطوة أولى و حاسمة في سبيل الانطلاق نحو مرحلة تالية من أجل التحرر الكامل ثم العطاء المثمر.

وما دامت معالم الإشكالية قد ظهرت، و معظم أسبابها قد تجلت، فإن المطلوب الآن هو البحث في السبل التي تخلص هذا الفكر من التبعية و التقليد، و تخرجه من نفق الاستلاب الحضاري، و تهين له مناخا نظيفا يمارس فيه وظيفته الحيوية، و في هذا الإطار تمكن الإشارة إلى جملة من الحلول و الاقتراحات الأولية منها:

1. ضبط عملية النقل المصطلحي عن الغرب

و هذا الضبط لا يعني بأي حال من الأحوال الانغلاق على النفس، و قطع جسور الحوار بين الفكر الإسلامي و الثقافات الإنسانية، مما يصطدم مع قانون الحياة و سيورتها، بل يعني وضع منهجية معينة لتنظيم علاقته بها حتى لا يتحول التفاعل بينهما إلى غزو فكري يهدم البنى الذاتية للأمة، و يلحقها بغيرها حضاريا.

و من بين هذه الضوابط المنهجية التي يجب أن تتحكم في عملية النقل المصطلحي الاكتفاء بنقل ما نحن فعلا بحاجة إليه، أي ما نحس أن منظومتنا الفكرية تفتقر إليه، و أن إضافته إليها سيثيرها بعد أن تتمكن من هضمه و تكييفه، و سيساعدها على مواجهة مشكلة ما، و تجاوز تحد معين يعيقها عن السير الطبيعي.

و هذا يتطلب و عيا تاما بما عند الآخر، و إحاطة كاملة بحاجات الأمة، و استيعابا وافيا للثقافات الوافدة، الأمر الذي يتيح فرصا هامة للانتقاء، و تفادي الاستلاب، لأن عملية الاقتراض المصطلحي تكون محكومة آنذاك بالقاعدة الثقافية الواضحة التي يقف عليها الفكر الإسلامي، و التي تعبر بصدق عن هوية الأمة و خصائصها العقائدية. و في هذا السبيل يتم "الانفتاح الرشيد، و التواصل الإنساني القويم، المتجه إلى استنفار كل طاقات الذات و إمكانياتها، في سبيل هضم منجزات العصر، و إدراك متطلباته، و الحصول على تقنياته على قاعدة العلم و المعرفة بها، لا

على قاعدة الانهيار النفسي بها"¹²³. ذلك أن استيعاب المفاهيم و المصطلحات المستقدمة لا يمكن أن يتم إلا في إطار توسيع قاعدة الإنتاج المحلي للمعارف التي تدخل فيها المصطلحات باعتبارها أدوات لتحليل الواقع المحلي، و تحديد و سائل المعرفة، وليس لطرح تساؤلات غائبة أو إثارة الفوضى الفكرية و الاضطراب الذهني في المنظومة الفكرية السائدة.

2 - إعادة قراءة التراث

يجب إعادة قراءة التراث قراءة جديدة في ضوء تطور العلوم الإنسانية و الاجتماعية، و في ضوء الآليات و المناهج الحديثة، مع الأخذ بعين الاعتبار التجربة الثرية التي قدمها الفكر الإسلامي الحديث و المعاصر، و تقييم علاقته بهذا التراث في جميع الجوانب التي اتصل فيها به.

فإذا كان التراث قد نال نصيبه الأوفى من تحقيق النصوص، و نشر المخطوطات، و إخضاع موادها و مفرداتها للمناهج العلمية التي تضمن سلامتها، فإنه مازال يعاني . في جانب آخر . من القطيعة مع الحاضر، و يفتقد الارتباط العقلي و المنهجي به، و هي الخطوة الطبيعية التي يجب أن تتبع عملية التحقيق و الفهرسة و النشر. ذلك أنه "على الرغم من الإنجاز الكبير في إطار تحقيق نصوص التراث، و فهرسة مواد، و كشف مفرداته الثقافية، فإن ذلك يبقى في إطار المرحلة التحضيرية، و تأمين المواد الأولية للتصنيع و الصياغة، و لسوف تفتقد هذه الجهود المقدورة قيمتها الحقيقية إذا توقفت عند تلك المرحلة، مرحلة علم الوسائل، مع العجز عن استعمالها، و الوصول إلى توظيف التراث و فق المرجعية التي أنتجتة"¹²⁴.

فعلاقة التراث بالفكر الإسلامي الحديث مازالت ضبابية و مضطربة بسبب غياب الاستيعاب الكامل له، و التعامل معه من منطلق الرؤية الشاملة التي تضعه في إطاره التاريخي، و تقييمه بموازينه الحضارية الخاصة به، و التي تتجاوز النظرات المذهبية، و التجزئية الانتقائية التي تغلب على جانب هام من الكتابات الفكرية الإسلامية.

إن التراث هو ذاكرة الأمة التاريخية، و السجل الذي يشكل عقلها العام، و امتدادها عبر الزمن. و من خلال استيعاب ووعي مسيرته يمكننا التعرف على عقل الأمة الجماعي، و كفاءات استجابتها و تعاملها مع الكتاب و السنة، و الوقوف على الآليات و المناهج التي تبنتها أثناء احتكاكها بمختلف الحضارات و الثقافات التي تفاعلت معها، فنجحت في تحويل معطياتها إلى غذاء ثقافي غني بعث فيها دماء الحياة، و بث فيها روح التجديد و التوثب، و لم تسقط . على الرغم من انفتاحها الواسع . في التبعية الثقافية لها.

123- محفوظ، محمد. الإسلام، الغرب و حوار المستقبل. ص 95

124- حسنة، عمر عبيد. الشاكلة الثقافية. المكتب الإسلامي. ط 1، 1993، ص 73.

إن هذه التجربة التراثية الخصبة والرائدة تستحق العكوف عليها لدراستها ثم استلهاها، وترسم خطاها، وستتمخض حتما عن نتائج إيجابية، نظرا للعلائق التاريخية، والوشائج الثقافية، والارتباط الوجداني الذي يشد الأمة إلى هذه المراحل الزاهرة من تاريخها. و سيقف الدارسون دون أدنى شك . على الطريقة المتميزة والفريدة التي انتهجها أسلافنا لمعالجة قضية المصطلحات، وكيف تمكنوا من بناء منظومة مصطلحية راقية كان لها الفضل الكبير في انطلاق العلوم ونموها وتطورها.

3 . المؤسسات المتخصصة

يعاني الفكر الإسلامي من غياب المؤسسات العلمية المتخصصة التي تهتم برصد المصطلحات التي يوظفها المفكرون المسلمون في نتاجهم، وتحليلها، وتحديد مصادرها، وتوضيح مدى مطابقتها للمرجعية الإسلامية أو منافرتها لها.

وقد تسبب هذا الغياب المؤسسي في تسلل أعداد هائلة من المصطلحات ذات الهويات الثقافية المختلفة إلى الفكر الإسلامي. ولئن كان هذا التسرب قد بدأ منذ وقت مبكر حينما وقع الفكر الإسلامي الحديث . وهو لا يزال في أول الطريق . تحت الضغط القوي للثقافة الغربية التي رفعتة إلى الاستعارة العشوائية للمصطلحات اعتمادا على مبادرات فردية وجهود مستقلة، فإن هذه الحال من الاضطراب والفوضى لم تبق حبيسة فترة تاريخية معينة، اتسمت بفقدان التوازن تحت تأثير الصدمة الحضارية القوية، وإنما استمرت على الوتيرة نفسها لعقود طويلة حتى باتت تشكل حالة مرضية تستدعي الاهتمام والتشخيص.

إن حماية الفكر الإسلامي من الغزو المصطلحي، وإشاعة الوعي بضرورة الانفتاح المضبوط والحذر على الآخر، مسؤولية ضخمة لا يطيقها الأفراد، ولا يستطيعون الوفاء بمهامها الجليلة، وإنما هي عمل يجب أن يناط بالمؤسسات المتخصصة.

ويعد المعهد العالمي للفكر الإسلامي الذي تأسس عام 1981 مؤسسة نموذجية في هذا المجال. إذ أنه في إطار جهوده التي ترمي إلى إعادة صياغة مناهج الفكر الإسلامي المعاصر في مجال العلوم والدراسات الإنسانية والاجتماعية . بعد أن أدرك أعضاؤه أن أزمة الأمة فكرية بالدرجة الأولى، أولى لقضية المصطلحات جانبا هاما في برامجها، وخصص لها فريقا من الدارسين الذين تصدوا لمهمة إعادة بناء مجموعة المفاهيم الأساسية التي يقوم عليها النسق المعرفي الإسلامي من خلال رصد المفاهيم السائدة، والعمل على تحليلها، وفهمها، وتفكيكها لمعرفة مكان

الإصابات، والانحرافات الفكرية، ونواحي القوة والضعف¹²⁵. وتمخض هذا الجهد عن جملة من الدراسات الهامة النظرية والتطبيقية¹²⁶، والتي تعد خطوة جريئة يجب أن تتبعها خطوات أخرى لتغطية مجمل المفاهيم الأساسية والفرعية، الساندة في المنظومة الثقافية الفكرية الإسلامية، بهدف تنقية عالم المفاهيم والمصطلحات المتداولة فيها، حتى نضعها على الخط الصحيح الذي سيشكل البداية السليمة لتحقيق إسلامية المعرفة.

و مما سبق يتبين لنا أن الفكر الإسلامي الحديث عاش منذ أكثر من قرنين و ما زال يعيش إلى يومنا هذا إشكالية حادة في المنظومة المصطلحية متعددة المظاهر، متنوعة الأشكال. و ذلك نتيجة لعجزه عن الدينامية و الحركية، و سقوطه في التقليد، إما بالإتكاء على التراث حيناً أو استعارة المصطلح الغربي حيناً آخر. و بالتالي فإن الفكر الإسلامي لكي يخرج من هذه الأزمة المصطلحية عليه أن يقوم بعملية تجديد واسعة على مستوى الجهاز المفاهيمي و المنظومة المصطلحية و أن يضبط عملية التفاعل الثقافي مع الغرب بضوابط دقيقة و محددة تحميه من الوقوع في الاستلاب الحضاري.

125- العلواني، طه جابر. بناء المفاهيم دراسة معرفية ونماذج تطبيقية، ص7

126- صدرت هذه الدراسات عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي في جزئين تحت عنوان: بناء المفاهيم دراسة معرفية ونماذج تطبيقية، تحت إشراف علي جمعة محمد وسيف الدين عبد الفتاح إسماعيل تقديم طه جابر العلواني.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

الإبراهيمي، محمد البشير. آثار الشيخ محمد البشير الإبراهيمي. الشركة الوطنية للنشر و التوزيع. الجزائر ج1. ط1. 1978.

_____. آثار محمد البشير الإبراهيمي. المؤسسة الوطنية للكتاب. الجزائر. ج4. 1985.

البوشيخي، الشاهد. مصطلحات نقدية و بلاغية في كتاب البيان و التبيين للجاحظ. دار الأفاق الجديدة بيروت. ط1. 1982.

البوشيخي، عز الدين و محمد الوادي. قضايا المصطلح في الآداب والعلوم الإنسانية. كلية الآداب و العلوم الإنسانية. جامعة مولاي إسماعيل. مكناس. المغرب. مارس 2000.

البوطي، محمد سعيد رمضان. السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي. دار الفكر. دمشق. 1988.

البيهي ن محمد. الفكر الإسلامي في تطوره. دار الفكر بيروت. ط1. 1971.

_____. الفكر الإسلامي الحديث و صلته بالاستعمار. دار الفكر. بيروت. ط6. 1973.

برغوث، عبد العزيز بن مبارك. المنهج النبوي و التغيير الحضاري. سلسلة كتاب الأمة. ط1. 1415هـ. الدوحة. قطر.

الجابري، محمد عابد. وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ط2. 1994.

جریشه، علي. حرّمات لا حقوق: حقوق الإنسان في ظل الإسلام دراسة مقارنة. دار الاعتصام. القاهرة. 1987.

الجندي، أنور. الإسلام و المصطلحات المعاصرة. دار الهداية. القاهرة. ط1. 1997.

_____. العالم الإسلامي و الاستعمار السياسي و الاجتماعي و الثقافي. دار الكتاب اللبناني. بيروت. ط1. 1979.

_____. اليقظة الإسلامية في مواجهة الاستعمار. دار الاعتصام القاهرة. ط1. 1978.

- حسنة، عمر عبيد. نظرات في مسيرة العالم الإسلامي. دار الشهاب. باتنة. الجزائر. د. ت.
- _____ . رؤية في منهجية التغيير. المكتب الإسلامي. بيروت. ط1. 1994.
- _____ . الاجتهاد و التجديد سبيل الوراثة الحضارية. المكتب الإسلامي. بيروت. ط1. 1998.
- _____ . الشاكلة الثقافية. المكتب الإسلامي. بيروت. ط1. 1993.
- حسين، طه . مستقبل الثقافة في مصر. المجموعة الكاملة. دار الكتاب اللبناني. بيروت 1973.
- خالد، محمد خالد. خلفاء الرسول. دار الكتاب العربي. بيروت. ط2. 1974.
- الزحيلي، د، وهبة . المجدد جمال الدين الأفغاني و إصلاحاته في العالم الإسلامي. دار المكتبي. دمشق. ط1. 1998.
- سعد، محمد توفيق محمد . فقه تغيير المنكر. سلسلة كتاب الأمة. ط1415هـ. الدوحة. قطر.
- سعيد، جودت . حتى يغيروا ما بأنفسهم. مطبعة زيد بن ثابت الأنصاري. دمشق. ط6. 1984.
- السيد، رضوان . سياسات الإسلام المعاصر. دار الكتاب العربي. بيروت. 1997.
- شبار، سعيد . المصطلح خيار لغوي و سمة حضارية. سلسلة كتاب الأمة. ط1. 1421هـ. الدوحة. قطر.
- شفيق، منير . الفكر الإسلامي المعاصر و التحديات. (ثورات. حركات. كتابات. الناشر للطباعة و النشر و التوزيع. تونس. ط3. 1991.
- _____ . ردود على أطروحات علمانية. الناشر للطباعة و النشر و التوزيع. تونس. 1992.
- عبده، محمد . الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده. جمع و تحقيق: محمد عمارة. المؤسسة العربية للدراسات و النشر. بيروت. 1972.
- عبد الحميد، محسن . -تجديد الفكر الإسلامي. دار الصحة للنشر. القاهرة. 1985.
- _____ ، المذهبية الإسلامية و التغيير الحضاري. سلسلة كتاب الأمة. جمادى الآخرة 1404هـ. ط2 الدوحة. قطر.

- عثمان، محمد فتحي . السلفية في المجتمعات المعاصرة. دار القلم. الكويت. ط2. 1981.
- العلواني، طه جابر. إصلاح الفكر الإسلامي. المعهد العالمي للفكر الإسلامي. دار الهدى للطباعة والنشر و التوزيع. عين مليلة. الجزائر. د. ت.
- عمارة، محمد . جمال الدين الأفغاني المفترى عليه. دار الشروق. بيروت. ط1. 1984.
- _____ . الإسلام و حقوق الإنسان: ضرورات لا حقوق. المجلس الوطني للثقافة والفنون و الآداب. الكويت. سلسلة عالم المعرفة. 1985.
- _____ . الإسلام و المستقبل. دار الشروق. بيروت. ط1. 1984.
- الغزالي، محمد . الإسلام و الاستبداد السياسي. دار الكتاب العربي، القاهرة. د. ت.
- الغنوشي، راشد. حوارات قصي صالح الدرويش، منشورات الفرقان. الدار البيضاء. المغرب. 1993.
- القريشي، د، علي. التغيير الاجتماعي عند مالك بن نبي. الزهراء للإعلام العربي. القاهرة. ط1. 1989.
- قطب، سيد. خصائص التصور الإسلامي و مقوماته. الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية. دار القرآن الكريم. بيروت. 1978.
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل . تفسير القرآن العظيم. طبعة حلب. 1980.
- محفوظ، محمد. الفكر الإسلامي المعاصر و رهانات المستقبل. المركز الثقافي العربي. بيروت. ط1. 1999.
- _____ . الإسلام، الغرب و حوار المستقبل. المركز الثقافي العربي. ط1. 1998.
- مركز دراسات العالم الإسلامي . إشكاليات الفكر العربي المعاصر. مركز دراسات العالم الإسلامي. مالطا. ط1. 1991.
- _____ . الاجتهاد و التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر. مركز دراسات العالم الإسلامي. مالطا. ط1. 1991.
- المراكشي، محمد الصالح . تفكير محمد رشيد رضا من خلال مجلة المنار 1898 - 1935. الدار التونسية للنشر. تونس. 1985.

- المسدي، عبد السلام . قاموس اللسانيات. الدار العربية للكتاب. ليبيا. 1984.
- المسيري، عبد الوهاب . إشكالية التحيز رؤية معرفية و دعوة للاجتهد. المعهد العالمي للفكر الإسلامي. فرجينيا. أمريكا. ط3. 1998.
- المعهد العالمي للفكر الإسلامي. بناء المفاهيم: دراسة معرفية و نماذج تطبيقية. المعهد العالمي للفكر الإسلامي. القاهرة. ط1. 1998.
- المغربي، عبد القادر . جمال الدين الأفغاني: ذكريات و أحاديث. دار المعارف. القاهرة. ط2. د. ت.
- منصور، أنيس . الخالدون مائة أعظمهم محمد رسول الله. الزهراء للإعلام العربي. القاهرة. ط7. 1986.
- الميلاد، زكي . الفكر الإسلامي بين التأصيل و التجديد. دار الصفوة. بيروت. ط1. 1994.
- ميتشل، دينكن . معجم علم الاجتماع. ترجمة و مراجعة: إحسان محمد الحسن. دار الطليعة. بيروت. ط2. 1986.
- بن نبي، مالك. وجهة العالم الإسلامي. ترجمة: عبد الصبور شاهين. دار الفكر. دمشق. 1981.
- النجار، عبد المجيد . مشاريع الإشهاد الحضاري. دار الغرب الإسلامي. بيروت. ط1. 1999.

في سبيل مفهوم صحيح للتجديد

مروان القيسي

كلية الشريعة والدراسات الاسلامية، جامعة اليرموك، إربد الأردن.

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضل فلا هادي له. وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله وبعد، فما الذي يعنيه التجديد؟ أهو المعاصرة والعصرية والعصرانية؟ أم هو الإصلاح الديني؟ أم البعث والصحة الدينية؟ أم هو أمر آخر غير واحد من هذه كلها مجتمعة؟ وقبل هذا وذاك هل ثمة حاجة لبحث هذا الموضوع؟

دواعي الدراسة

لئن كان الاسلام خاتم الأديان، والشريعة التي جاء بها رسول الله صلى الله عليه وسلم خاتمة الشرائع، ولئن تعهد الله عز وجل بحفظ الدين وكتابه الخالد، فإن هذا ينبغي أن لا يحول بين أهل العلم وبين سعيهم لحفظ هذا الدين نقياً صحيحاً كما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم. ولئن حفظ الله تعالى نصوص القرآن الكريم من أي تحريف، فإن هذا لم يمنع من تحريف الفهم، ولم يحل بين عناصر تشويه وتحريف عمداً أو خطأ من أن تعمل عملها مثل دخول غير المسلمين في الاسلام ومحاولة بعضهم التوفيق بين ما ألفه من دينه القديم وبين دينه الجديد، الاسلام ومن ذلك أيضاً الاجتهادات المخالفة لأصول الاجتهاد وشروطه، وتفسير القرآن الكريم على خلاف القواعد التي وضعها المفسرون، ووجود عدد كبير من الأحاديث الضعيفة الموضوعة في كتب الفقه والتفسير والعقيدة. هذا كله بالإضافة إلى صدور عديد من الأبحاث والكتب التي تصدر تباعاً وتبحث في التجديد وتدعو إليه وفق أصول صحيحة أو وفق شروط غير صحيحة شرعاً. ومن الأعمال المعاصرة التي تدعو للتجديد: "المجددون في الاسلام" لأمين الخولي و "مفهوم تجديد الدين" لمحمد سعيد بسطامي و "تجديد الفكر الديني" لجمال سلطان و "سلسلة التجديد في الاسلام" التي تصدر عن المنتدى الاسلامي في لندن. كل ذلك يدعو لمزيد من البحث في التجديد ليتبين لنا معالم هذه الظاهرة والأخطاء التي وقع فيها بعض الباحثين فيها.

أصل التجديد

إن كان التجديد هو المعاصرة، فإن هذا يعني أن الإسلام لا يصلح -كما هو -للعصر، فلا بد وهذه هي الحال من إحداث تعديلات فيه ليتناسب مع العصر فتتحقق بذلك المعاصرة، وإن كان التجديد يعني الإصلاح فإن السؤال المطروح عندئذ أهو للإسلام أم للمسلمين؟ فإن كان للمسلمين فلا إشكال، وإن كان للإسلام فإن الإصلاح والصالح وهما ضدان للإفساد والفساد لا يمكن أن يُنسبا للإسلام، لأن الإسلام ما فسد حتى يقال أنه لا بد من إصلاحه. وإن لم يكن التجديد هو المعاصرة أو الإصلاح، فهل هو الصحوة والبعث الديني الذي يشهد العالم الاسلامي بداياته. إن في حديثنا خلال هذا البحث عن الصحوة وعلاقتها بالتجديد سيظهر لنا أن التجديد كذلك لا يعني الصحوة.

إن مراعاة اللغة وارتباط اللفظ بالمعنى المراد أمر في غاية الضرورة لمعرفة معاني الألفاظ، ولا سيما الواردة في الكتاب والسنة، فالألفاظ وسائط للمعاني، والتجديد مصطلح اسلامي ورد في السنة المطهرة. فقد صح ما رواه أبو داود عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال "إن الله تعالى يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها" (1).

ومن هنا كان علينا أن نبحث في ما يعنيه لفظ التجديد دون ما تعنيه الألفاظ والمصطلحات الأخرى التي جعلها بعض الناس مرادفة له وهي ليست كذلك.

إن الجديد من الأشياء هو ما ليس بالزوال ولا خلق ولا مندرس. وتجدد الشيء إذا صار جديداً على مثل حالته الأولى، وجدده أي صيره جديداً على مثل حالته الأولى. قال تعالى (وقالوا أإذا كنا عظاماً ورقاقاً أنا لمبعوثون خلقاً جديداً قل كونوا حجارة أو حديداً أو خلقاً مما يكبر في صدوركم فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم أول مرة) (الإسراء 49-51).

وبالنظر إلى مقطعين من الآيات الكريمة يتبين لنا معنى الجديد في الآيتين الكريمتين وهما (خلقاً جديداً) و (قل الذي فطركم أول مرة).

ولئن كان هذا هو معنى الجديد، فإن التجديد هو طلب الشيء جديداً على مثل حالته الأولى فيكون تجديد الدين طلبه على مثل حالته الأولى، أي كما أنزل غصاً طرياً على قلب رسول الله ﷺ. ولكن هل في "تجديد الدين" محذوف يمكن تقديره؟ إن كان الدين هو مجموع النصوص، نصوص الكتاب والسنة، والفهم الصحيح لها، فكيف يمكن عندئذ أن يكون التجديد؟! أما إن كان الدين هو مجموع العلم بالنصوص والعمل بها، فإن في العبارة محذوفاً تقديره العلم والعمل،

(1) أخرجه أبو داود في سننه (4291) والحاكم في "المستدرک" (522/4). والبيهقي في "معرفه السنن والآثار" ص 52 عن أبي هريرة.

فالمعنى عندئذ تجديد العلم بالدين والعمل به، أي استئناف العلم والعمل بالدين تماماً كما كان في عهد الرسالة، أي طلب العلم بالدين، والعمل به جديداً على مثل حالته الأولى. ومن هنا كان لا بد من الفصل بين أمرين: نصوص الوحيين وفهمها، وبين العلم والعمل بها. فنصوص الوحيين وفهمها من لدن الصحابة والتابعين وتابعيهم خير القرون أمر ثابت لا يتغير، والعلم والعمل هو الذي يتغير لدى المسلمين عبر عشرات القرون، فما كان من علم أو عمل وفق نصوص الوحيين وفهمها من لدن خير القرون كان تجديداً، وما سواه لم يكن.

والفكر الإسلامي هو آراء الرجال واجتهاداتهم وفهمهم للنصوص، فليس هو الإسلام. ذلك أن الفكر بشري والإسلام من لدن الله تعالى. وتجديد الفكر يكون بعرضه على الدين جديداً أي كما أنزل فما استقام منه معه كان ديناً وإلا فلا.

حقائق تاريخية

لقد تعرض الإسلام لما تعرضت له رسالات الأنبياء قبل محمد ﷺ من محاولات التحريف والتشويه، بل تعرض لأشد وأخطر منها جميعاً، وذلك لأسباب عديدة في مقدمتها كونه قوة تحرير عالمية للبشر كافة. فلم يكن من السهل على القوى الظالمة المستبدة وفي مقدمتها اليهود أن تتركه دون محاولات تخريبية من الداخل. غير أن حفظ الله له باعتباره خاتم الرسالات حال دون أن يصيبه شيء منها بأي خلل. أما الرسالات السابقة فقد تعرضت نصوصها للتحريف فانقطع الرجاء والأمل باعادتها إلى صورتها الصحيحة، ولم يعد هناك مجال للبحث في فهم نصوصها هل هو صحيح أو مغلوط: إذ أي معنى يُشكّله عندئذ فهم صحيح لنص محرف!! أما الرسالة الخالدة فقد صان الله تعالى نصوصها من التحريف، القرآن الكريم بتواتره لفظاً ومعنى، والسنة النبوية بما قيضه سبحانه وتعالى لها من رجال أفنوا أعمارهم في نقلها وتدوينها وتمحيصها حتى تميز الخبيث من الطيب، والضعيف من الصحيح. وصدق الله تعالى (إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون) (الحجر: 9) وقد جاء هذا الوعد العظيم من لدن عظيم بصيغة التعظيم (إنا نحن) لحفظ عظيم وهو القرآن الكريم، وحفظ ما يفهم به القرآن العظيم وهو السنة النبوية، وحفظ ما يقرأ به القرآن العظيم وهو اللغة العربية. فلو حفظ القرآن ولم تحفظ السنة، وهي ما يفهم به القرآن، لما كان القرآن قد حفظ. ولو حفظ القرآن ولم تحفظ لغة القرآن لما كان حفظ القرآن الكريم قد تم. وهكذا فإن ما يميز الإسلام بصيغته الخاتمة على الرسول الخاتم هو حفظ النصوص صحيحة وحفظ فهمها الصحيح صحيحاً أيضاً.

غير أن حفظ النصوص سليمة وحفظ فهمها السليم سليماً من العبث لا يعني أن علم المسلمين بها ظل سليماً من العبث. فقد وقع الانحراف في الفهم والعمل بقصد أو بغير قصد، وظل عملاً مستمراً بسبب الهوى أو جهل الإنسان (إنه كان ظلوماً جهولاً). ومن هنا فإن عملاً آخر ينبغي أن يواكب الانحراف عن النهج الأول وهو يتمثل في إعادة العلم بالدين والعمل به

جديداً كما أنزل، مع مراعاة الثابت والمتغير من أصول الشريعة وفروعها، وكذلك المستجدات والنوازل في حياة المسلمين، وتغير أعرافهم وعواندهم وبيئاتهم. وإن ما يدعو إلى التجديد أمور عديدة منها:

1. إن طبيعة تركيب الأمة الإسلامية من أجناس شتى دخلت في الإسلام باستمرار يخلق وضعاً صعباً وخطيراً، إذا لم توجد الضمانات الكافية لحمايته من التحريف.
2. إن تحريف فهم الإسلام والعمل به أمر بالغ الخطورة، ذلك أنه إذا كان تحريف الأديان الأخرى شيئاً قبيحاً، فإن تحريف الإسلام أشد قباحة وأندح خطورة، نظراً لأن خاتم الأديان والرسالات، فلو خُرف لظل على تحريفه، لأنه لن يأتي بعده ما يصححه، ويهيمن عليه.
3. إن مؤامرات المناققين من الداخل ومؤامرات أعدائها من الخارج وجهل المسلمين بدينهم وابتعادهم عن المصدرين الأصليين (الكتاب والسنة) للمعرفة الدينية، بالإضافة لداعي الهوى والتقليد، كل ذلك يدعو لاستمرار تجديد العلم بالدين وفهمه وإعادة الأصالة إليهما باستمرار⁽²⁾.
4. إن قوة الإسلام وقوة المسلمين تكمن في أسباب أهمها وضوح صورة الإسلام الأصلية في أذهان المسلمين فضلاً عن وحدتهم، وبالعكس ذلك يكون الضعف. وقد أصاب أنور الجندي إن يقول: "الواقع أن الغرب يخشى الإسلام في مفهومه الصحيح لأنه يحول دون نفوذه ووجوده وسيطرته ويدفع المسلمين إلى مقاومته وتحرير أرضهم"⁽³⁾.
5. مع مرور الأيام والسنين والقرون على المسلمين يتجمع لدى فريق منهم تراكم من التصورات المخطئة مضافاً إليها عناصر دخيلة، مما يكون مع مرور الزمن هوة بين ممارسات المسلمين وبين الإسلام نفسه. فتقتضي الضرورة تجديد الإسلام بإعادة الفهم الصحيح لنصوصه، والتطبيق القويم لأحكامه، وتنقيته من العناصر الدخيلة عليه. ولتحقيق هذه الغاية لا بد من أمر يعمل على تصفية الشوائب، ولا بد أن يكون هذا بدوره نقياً لا شائبة فيه، الشيء الذي لا يتوفر إلا في الكتاب والسنة الصحيحة.
6. ما من ريب أن الانحراف في فهم العقيدة قد وقع، وهو أمر يُعد أكثر خطراً من غيره؛ فالعقيدة هي أساس الإسلام. وما تمتع به المسلمون يوماً ما من قوة كان سببه وضوح تصور العقيدة لديهم أولاً، وتفاعلهم معه ثانياً. وما يعانيه المسلمون الآن من ضعف عام في جوانب حياتهم كافة إنما يعود إلى سوء فهمهم للعقيدة، وبالتالي فلا مجال لتفاعلهم معها، وإن كان

(2) القيسي، مروان إبراهيم، معالم الهدى إلى فهم الإسلام، بيروت، المكتب الإسلامي، 1990، ص 108.

(3) الجندي، أنور شيهات في الفكر الإسلامي، القاهرة، دار الاعتصام، د.ت.

هناك من تفاعل فمع فهم غير صحيح.

ولا ريب أيضاً أن الانحراف في فهم العقيدة كان أساس كل الانحرافات التي تلت في حياة المسلمين. فقد شغلت المسائل الفلسفية والكلامية -التي أثّرت- المسلمين عن حقيقة العقيدة وأصلها كقوة محررة لهم ولبنى البشر الآخرين إلى البحث في مسائل وتفصيلات لا جدوى من البحث فيها، وابتعد المسلمون عن غايتهم الأصلية في الأرض وهي نشر الإسلام. فبعد أن كانت حياتهم عملاً وجهاداً وإنقاذاً للبشرية أصبحت جدالاً ونقاشاً في صفات الله ومسائل كالقدر وغيره. فما الذين أحرزه المسلمون من الصراع العقلي والخصومة الجدلية بين الاتجاهات الفكرية للفرق الإسلامية التي غدت - ولا تزال- مصدر خلاف بين المسلمين، في حين أن العقيدة هي مصدر توحيد، بل هي التوحيد⁽⁴⁾.

مصادر التجديد

كان التجديد ولا يزال ضرورياً لتصويب الانحراف في الفهم أو العدول عن النصوص، والتعامل مع ما ينشأ عن هذين من نتائج ومضاعفات. ولقد كان التجديد ولا يزال ضرورياً للعودة بالمسلمين والتزامهم بالدين كما كانت عليه أحوال القرون الأولى من المسلمين. وهكذا كان التجديد ملازماً ومتتبعا لأي انحراف بقصد أو بغير قصد. فكان للتجديد مصادره التي لا تنضب في مواجهة قوى الانحراف والتحريف.

ولدراسة مصادر التجديد لابد من بيان علاقته بجهات ثلاث: علاقته بالحديث والمحدثين، وعلاقته بالسلف، وعلاقته بالاجتهاد.

أما علاقة الحديث والمحدثين بالتجديد، فإنه يمكن فهمها في ضوء علاقة السنة بالكتاب. فالكتاب والسنة وحدة واحدة لا ينبغي الفصل بينهما. ذلك أن السنة مبنية لمجمل الكتاب ومخصصة لعمومه ومقيدة لمطلقه ومُضيفة عليه. وهي القرآن العظيم وحيان معانيهما من الله تعالى، ولا فرق بينهما إلا باللفظ، فلفظ القرآن من الله ولفظ السنة من رسول الله ﷺ.

أما علاقة السلف -وفي مقدمتهم الصحابة رضوان الله عليهم جميعاً- بالتجديد، فإنهم علاوة على كونهم نقلة النص النبوي والواسطة بين الأمة ورسولها، فإنهم أيضاً تلاميذ مدرسة النبوة شهدوا نزول الوحي وعرفوا أسباب النزول وعاینوا القدوة. وأقوالهم أحاديث موقوفة، وإجماعهم هو الإجماع، واجتهاداتهم -إذا اختلفوا- يجوز اعتماد أي منها دون إحداث قول جديد وإضافته عليها.

وأما الاجتهاد فإنه الضمانة العتيدة القادرة على استنباط الحكم من الدليل في مواجهة

(4) القيسي، معالم الهدى إلى فهم الإسلام، ص 125.

المشاكل والمسائل الجديدة، وهو الرد المفحم على أية شبهة تثار على مدى صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان. وإذا كان الاجتهاد كذلك فإن أصول الفقه علم ينضبط به فهم النص مما يحول دون عبث الأهواء به، فلهذا العلم في التجديد دورٌ في غاية الأهمية. كما أن لرفض غلق باب الاجتهاد دوراً مهماً أيضاً في تجديد التجديد.

إن تقديم الكتاب والسنة على أي شيء آخر، وتقديم الشرع على العقل، واخضاع العقل للنص، والتعامل مع الكتاب والسنة مصدرين للدلالة العقلية، والعقلية معاً، كل هذا يُعد من أسباب التجديد.

والتجديد يكون بإحياء سنن الإسلام أي شرائعه في البيئات التي اندرست منها تلك السنن، بالتعليم وبالإبتداء بها، والحث عليها لقوله ﷺ "من سن في الإسلام سنة حسنة، فله أجرها، وأجر من عمل بها من بعده، من غير أن ينقص من أجورهم شيء. ومن سن في الإسلام سنة سيئة فعليه وزرها، ووزر من عمل بها من بعده، من غير أن ينقص من أوزارهم شيء" (5) والسنن الحسنة هي الواجبات والمستحبات والسنن السيئة هي المحرمات، و(في الإسلام)، أي حال كونه مسلماً. أي من عمل عملاً مشروعاً حال كونه مسلماً فاقتدى به آخرون كان له أجر عمله وأجر أعمالهم. ومن عمل عملاً غير مشروع حال كونه مسلماً فاقتدى به آخرون كان عليه وزر عمله وأوزار أعمالهم جميعاً. بخلاف ما لو فعل فعلاً مشروعاً أو غير مشروع وهو غير مسلم.

وكما يكون التجديد بإحياء السنن من خلال الإبتداء بها واتباع الآخرين لذلك، فإنه يكون ببيان سنن المشركين التي دخلت في حياة المسلمين وممارساتهم غالباً في كل ميدان وناحية ومجال مصداقاً لقوله ﷺ "لتتبعن سنن الذين من قبلكم، شبراً بشبر، أو ذراعاً بذراع، حتى لو سلكوا جحر ضب لسلكتموه. قالوا: اليهود والنصارى، قال: فمن" (6) فلم يترك المسلمون أمراً عليه النصارى واليهود إلا أخذوا به في ميادين الحكم والسياسة والاقتصاد والاجتماع والسياحة والرياضة والأسرة وغيرها. وإخراج قاموس للأخطاء الشائعة في الدين والحياة يُعد مشروعاً رائداً وخطوة مهمة في هذا المجال، أعني تنقية حياة المسلمين مما علق بها من بدع أحدثوها في دينهم أو سنن للنصارى واليهود أدخلوها في حياتهم. وقد قام الباحث ببيان خطة عمل مشروع في العدد (2) المجلد (23) لعام 1996، من مجلة دراسات التي تصدرها الجامعة الأردنية.

التجديد واللغة العربية

ومن ينابيع التجديد ومصادره اللغة العربية وإيلاء فقهها العناية الكافية. فإن التمكن من لغة

(5) أخرجه مسلم (88/3 و 89 و 61/8 و 62) والنسائي (355/1 و 356) وأحمد (357/4 و 358 و 360) ومسلم (57/8).

(6) زواه مسلم في كتاب الفتن من صحيحه (57/8).

العرب- لغة القرآن الكريم والسنة المطهرة- شرط ضروري للتجديد، وبمقدار الفهم لهذه اللغة يكون الفهم السليم للنصوص المقدسة. فقد كان الجهل بها سبباً في انحرافات وقعت في مجالات الفقه والعقيدة وغيرها. وما الجهل بالوجوه والنظائر إلا مثال واحد على ما يمكن أن يفعله الجهل بالعربية في هذا المجال. فقد أنكر بعض المسلمين الصراط على جهنم محتجين بأن الصراط هو المراد بقوله تعالى (اهدنا الصراط المستقيم). وما الذي يحول دون أن يسمى الدين الحق صراطاً مستقيماً، وأن يسمى الجسر المنسوب على جهنم بالصراط، والسياق يحدد المراد. والعلاقة واضحة جلية، ذلك أن من يستقيم على الصراط المستقيم في حياته الدنيا يكن من السهل عليه اجتياز الصراط في الآخرة. تماماً كالعلاقة بين الروح في قوله تعالى (ويستلونك عن الروح، قل الروح من أمر ربي) الإسراء: 85، وبين الروح في قوله تعالى (وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا) الشورى: 52، فالروح سبب لحياة الجسد تماماً كما أن القرآن سبب لحياة الأفراد والمجتمعات والأمم.

ومن الأمثلة على ما يسببه الجهل في التعامل مع اللغة وفقهها، أن طائفة من المسلمين ظنوا أن اللغة مصدر تؤخذ منه حقائق الألفاظ الشرعية فأولوا الصفات الإلهية بناء على ما جاء من معانيها في معاجم اللغة، في حين أن هذه المعاجم لا تدل إلا على المعاني دون الحقائق. ولو صح هذا المنهج لكانت الصلاة في الشرع هي الدعاء، ولم تكن أقوالاً وأفعالا معينة مبدؤة بالتكبير ومختتمة بالتسليم.

ومن قوى التجديد ومصادره المهمة ما وضعه العلماء كل في فنه من شروط لممارسة هذا الفن أو ذاك، وهي شروط لا ينبغي لأحد أن يملكها أن يتصدى لهذا العلم أو ذاك. ففي التفسير طالب المفسرون كل من يريد أن يفسر القرآن الكريم أن يكون عالماً بالعربية وأساليبها وألا يخالف المأثور عن النبي ﷺ وأن يلم بأسباب النزول وأن يكون محيطاً بالعقيدة وأصول الفقه وألا يكون متعصباً لفكرة أو لمذهب فيفسر القرآن الكريم تحت ضغط الهوى. وفيما يخص الاجتهاد اشترط أن يكون المجتهد على علم بالعربية وأحكام القرآن وأن يكون على علم تام بالسنة ومقاصد الأحكام متمكناً من علم أصول الفقه⁽⁷⁾.

وعلى الرغم من أن الاجتهاد وسيلة مهمة جداً للتجديد، غير أن ذلك ليس أمراً دون حدود أو ضبط، ولو كان الأمر كذلك لأصبح وسيلة للتحريف والتغيير.

والاجتهاد هو إعمال العالم عقله ليصل إلى حكم شرعي. وهو لا يعني أن يضع المجتهد أمام عينيه فكرة ما ثم يلوي النصوص ليستدل بها قسراً على صحة تلك الفكرة، لكنه يستلهم من النصوص حكم الله في هذه المسألة أو تلك. والفرق كبير بين استغلال النصوص لخدمة فكرة ما، والخضوع للنصوص لاستنتاج فكرة ما، وبعبارة أخرى الفرق كبير بين استخدام النصوص كوسيلة

(7) انظر الذهبي، محمد حسين، "التفسير والمفسرون"، دار الكتاب الحديثة، القاهرة، 1976.

لتسويغ فكرة ما قد تكون صحيحة أو غير صحيحة، والبحث عن مقصد الشارع وحكمه في المسألة.

وبالإضافة إلى كون الاجتهاد له ميدان محدود، فإن للمجتهد الذي يمارسه شروطاً معينة أيضاً وهاتان الضمانتان ضروريتان حتى يكون الاجتهاد سبباً لتجديد الإسلام لا لتحريفه.

إن التزام المتخصصين في علوم الشريعة بما وضعه العلماء في كل تخصص من شروط ممارسته من تفسير أو تخريج أو اجتهاد أو غيرها أمر في غاية الأهمية، بل ربما لا نطالب لتحقيق التجديد بأكثر من هذا.

وكما أن قوى التجديد ومصادره عديدة، فإن القوى المضادة أيضاً عديدة وهي فاعلة لا تمل ولا تكل تأتي في مقدمتها البدع من اعتقادية وعملية، ومنها التعصب المذهبي وعلم الكلام والتصوف المنحرف. ولا ينبغي عند الكلام عن التعصب المذهبي أن يفهم منه المطالبة بالغاء المدارس الفقهية، وإنما المطلوب أن لا يتعصب لرأي أو مذهب، وأن يتمثل الجميع قول القائل "قول رسول الله ﷺ يحتج به، وقول العالم يحتج له".

حقيقة التجديد

لقد اختلفت وتباينت مظاهر الانحراف في شتى العصور والأمكنة، غير أن فكرة التجديد ظلت واحدة، وهي العودة إلى الأصل نصاً وفهماً. أما نصاً فبالعودة إلى نصوص الكتاب والسنة، وأما فهماً فبالعودة إلى فهم السلف الصالح ومن جرى على نهجهم لتلك النصوص. والسلف هم الصحابة، والتابعون من أهل القرون الثلاثة الأولى الذين شهد لهم رسول الله. فأصبح مذهب السلف علماً على ما كان عليه هؤلاء الصحابة والتابعون وتابعوهم، ومن تبعهم من الأئمة الأربعة والبخاري ومسلم وسائر أصحاب السنن، الذين اتبعوا طريق الأوائل جيلاً بعد جيل، ثم أصبح اصطلاحاً يطلق على منهج السلف في تلقي الإسلام وفهمه وتطبيقه.

إن الخطوة الأساس في تجديد الإسلام لا تعني أكثر من التقدم إلى الإسلام الحق كما هو في الكتاب والسنة، وتطبيقه السليم بأعمال الصحابة والتابعين وتابعيهم. وهذا يعني سلوك طريق أهل السنة والجماعة، وهم الذين اجتمعوا على الأخذ بسنة رسول الله عليه السلام، والعمل بها ظاهراً وباطناً في القول والعمل والاعتقاد.

وكما أصاب الانحراف الفهم والممارسة في ميادين شتى من الإسلام كالعقيدة والعبادة والأخلاق ... الخ، فإن التجديد قد امتد أيضاً ليشمل كل مجال أصابه انحراف في الفهم أو الممارسة.

لقد نشأ مع الانحراف والميل عن منهج النبوة مصدر آخر لفهم القيم الإسلامية فغدا لكل

قيمة مصدران ومفهومان. وكانت مهمة التجديد التنبيه للمفهوم المغلوط، وتصويب المسار بإعادة الأمور إلى نصابها التي نصب الله لها ميزاناً لا يخطئ كتاب الله وسنة رسول ﷺ.

سعة وشمولية مجالات التجديد

وإذا كان تجديد الدين إعادته جديداً كما كان على حقيقته التي كان عليها أول ما أنزل، وهذا لا يكون إلا بعد مضي زمن، فلا شيء يكون التجديد أهو للنص أم للفهم -وما الدين إلا نصوص وفهمها- أم للممارسة أم لفهم الاجيال اللاحقة المتأخرة؟

إن النصوص من آيات القرآن الكريم والأحاديث الصحيحة لا تحتاج إلى تجديد بمعنى إعادتها جديدة كما جاءت أول مرة. وإذا لا يبقى للتجديد مجال سوى للفكر ولفهم الاجيال المتأخرة واجتهاد علمائها، وما يتبع الفهم بالضرورة من أفعال وممارسات.

إن التجديد يشمل كل شيء له علاقة بالدين: من تجديد للفقهاء إلى التفسير إلى العقيدة إلى الدعوة إلى تجديد الأخلاق إلى تجديد الممارسات وتجديد الواقع تبعاً لذلك فينشأ عن تجديد العلم تجديد الفكر وتجديد العمل بالعودة إلى عقيدة السلف وأخلاق السلف وفهم السلف وعبادة السلف... الخ.

والعامل الحاسم في التجديد في مجالاته العديدة هما الحديث النبوي وعلم أصول الفقه. فالحديث له من الأهمية ما ليس لغيره. إذ لا تفسير دون حديث، ولا فقه دون حديث، ولا عقيدة دون حديث، ولا علماً شرعياً دون حديث. فتجديد العلوم الشرعية كلها يكون بربطها بالسنة وصاحبها ﷺ، كما يكون بالتخلص مما هو ليس ضرورياً من كل العلوم، وبأن تكون وسيلة لا غاية. لكن للحديث مشاكله المرتبطة ببعض أهله والمنتسبين إليه في هذا الزمان، من متعصب مذهبي لا يتردد في تصحيح حديث ضعيف لصالح مذهبه أو تضعيف حديث صحيح لأنه حجة في مذهب الآخر. وأما المشكلة الأخرى فهي خوض بعض من المنتسبين إليه فيه دون تمكنهم. والحديث بخلاف العلوم الأخرى يحتاج المتخصص فيه لزمن طويل، فهو كالنخلة ليس من السهل أن تثمر بسرعة لكن ثمرها عندما تثمر حلو نافع مفيد لا يستغني عنه أهل الصحراء.

وأما أصول الفقه فهو الأداة التي يمكن من خلالها فهم العلاقات بين النصوص. وهو علم بحاجة إلى تجديد، بحذف ما دخل فيه من المنطق والفلسفة والأمور النظرية الجدلية وإعادته علماً تطبيقياً عملياً يتمكن الباحثون فيه من جعله في متناول طلبة العلم كافة بحيث لا يظل مقصوراً على المتخصصين فيه، بل يشمل العلماء في شتى حقول المعرفة الدينية. ولما كان لهذا العلم دور حاسم في المحافظة على نقاء الإسلام وصفاته تعرض لمحاولات تخريبية من الداخل،

حتى لقد دعا بعضهم لإلغائه واستبدال غيره به أو تطويره تطويراً جذرياً⁽⁸⁾.

إن للتجديد مجالاً واسعاً يشمل الدين كله علماً وفهماً وعملاً. ومعلوم ما للإسلام من صفات الشمولية والسعة، بحيث يمكن القول أنه لم يترك صغيره ولا كبيرة إلا وسعها. لذا فالتجديد يشمل التفسير والعقيدة والفقه والتصوف أو السلوك والحديث والدعوة ... إلخ. فتجديد التفسير يكون بالرجوع للمأثور منه وجعله حاكماً على غيره وبالالتزام بشروط التفسير. وتجديد الفقه يكون بالرجوع للكتاب والسنة وفتح باب الاجتهاد للقادرين عليه، وبترك التعصب المذهبي وعدم قصر التقليد على الأنظمة الأربعة، وكذلك الإفادة من التراث الفقهي. وتجديد العقيدة يكون بالحفاظ على فهم الصحابة للنصوص العقيدية وبحظر الاجتهاد في مسائل العقيدة كي لا تصير الأمور إلى ما صارت عليه في اليهودية والنصرانية. وتجديد التصوف يكون بالرجوع إلى سيرة الصحابة والتابعين والزهاد الأوائل والاعتماد على منهج القرآن والسنة في التزكية، والتخلص من كثير من البدع والممارسات المذمومة شرعاً. وتجديد الأخلاق يكون بالاعتناء بمن كان خلقه القرآن والتأسي بأخلاق الأجيال الأولى من المسلمين.

وهكذا فليس هناك مجال لا يدخله التجديد بمعناه الذي ذكرناه في بداية هذا البحث، أي بالرجوع إلى الإسلام كما كان جديداً عند ابتدائه، أو قل كشف الغطاء عن القديم الأصيل وإظهاره للناس كما قال ﷺ "إن الإسلام بدأ غريباً وسيعود غريباً كما بدأ فطوبى للغريباء"⁽⁹⁾. وكما ألمح إلى ذلك الصحابي الجليل عبدالله بن مسعود رضي الله عنه في الأثر الصحيح عنه قال: "اتبعوا ولا تتبدعوا فقد كفيتم عليكم بالأمر العتيق"⁽¹⁰⁾.

التجديد والمعاصرة

لئن كان بقاء الإسلام طرياً غصاً غصة في نفوس الظالمين والمشكلين، فلا عجب أن نشهد استمراراً غير منقطع لمكاندهم ومكرهم ومحاولات تخريب وإفساد فهم المسلمين للإسلام. ذلك أنهم يعلمون علم اليقين أنهم لا يستطيعون إخراج المسلمين وردهم عن دينهم كفاراً. لكنهم لم يياسوا من تشويه صورة الإسلام عند المسلمين ليغدو تصورهم لكثير من المفاهيم الإسلامية مشوهاً بحيث يصبح ما يعتقدونه لا صلة له بالإسلام.

ومن المفاهيم التي امتدت إليها الأيدي الماكرة مفهوم التجديد. فقاموا بتفريغها من مضمونها

(8) انظر الترابي، حسن، منهجية التشريع الاسلامي، الخرطوم، دار الفكر، والعلماني، جابر، أصول الفقه الاسلامي نهج بحث ومعرفة، فريجينا، المعهد العالمي للفكر الاسلامي.

(9) أخرجه أبو عمر الداني في "السنن الواردة في الفتن" (1/25) ورواه الأجرى في "الفرياء" (2/1)، والترمذي (104/2) ورواه الهروي في "ذم الكلام" (1/146).

(10) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (181/1) الطبعة الثانية، "ورجاله رجال الصحيح".

وحقنه بمضمون ومعنى آخر لا صلة له بالمعنى اللغوي والاصطلاحي للتجديد. وقام آخرون بوضع مرادفات له كالاصلاح والمعاصرة أو الحداثة وغيرها.

وكما تبين لنا أنفاً أن الأمر ليس هماً فاللغة حاکمة، ذلك أن المعنى اللغوي الصحيح يتبعه معنى اصطلاحى صحيح، وإقحام معنى طارئ على اللفظ لا تقبله اللغة يعني نشوء معنى اصطلاحى فاسد.

أما التجديد بمعنى المعاصرة فإنه حيلة قديمة جديدة. ذلك أن القول بالمعاصرة يؤدي تلقائياً إلى الدعوة للتوفيق بينها وبين الأصالة. وقد أخذت هذه الدعوى شكلاً آخر في القديم تحت شعار التوفيق بين العقل والنقل، وهو ما يوحى بتعارض النقل مع العقل. وقد جاءت واحدة من أهم مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله لتكون "درء تعارض العقل والنقل".

ودعوى المعاصرة وما ينشأ عنها من محاولة التوفيق بينها وبين الأصالة يقود تلقائياً إلى إدخال عناصر غريبة عن الإسلام بقصد تطويره لتتم المصالحة بين المعاصرة والأصالة. تماماً كما تؤدي محاولة التوفيق بين العقل والنقل إلى نفس النتائج التي تتضمن التشويه والتحريف.

إن الإسلام كل متكامل قادر ذاتياً على الاستجابة لكل المشاكل المتجددة، فلا حاجة إلى إدخال عناصر غريبة عليه بقصد تطويره، لأن إدخال هذه العناصر يعني أنه غير كامل وغير قادر، هذا إذا كان بحاجة لهذه العناصر، وإن لم يكن بحاجة إليها فلا فائدة منها.

إن تطوير العقيدة أو الشريعة أو أي مظهر منهما لدعاوي التطوير الخاطئة هي إدانة للإسلام بأنه غير كامل. هذا إذا افترضنا حسن القصد، أو على أسوأ الأحوال هي عملية مقصودة ترمي إلى تشويه الإسلام وتحريف مساره الصحيح وتمييع الثابت منه ليلانم الأهواء البشرية المتبدلة والمتغيرة.

ولا ريب أن هناك فجوة بين الإسلام والواقع الذي تعيشه البشرية، وحتى تزول هذه الفجوة: فأمامنا ثلاثة حلول يجب أن نختار منها واحداً:

1. أن يكيف الواقع لكي يتلاءم مع الإسلام.
2. أن يكيف الإسلام لكي يتلاءم مع الواقع.
3. أن يحدث التكيف بقدر متساوٍ بين الاثنين.

وإنه مما لا يحتاج لبرهان أو دليل أن متطلبات الحياة متجددة، وهذا التجدد دائم مستمر. والسؤال الذي يطرح نفسه بهذا الصدد هو: هل تخضع الشريعة لمتطلبات الحياة المتجددة، أم تخضع متطلبات الحياة المتغيرة والمتجددة للشريعة؟ ويمكننا أن نضع السؤال بطريقة أخرى: هل نخضع المتغير للثابت أم نخضع الثابت للمتغير؟ إن الثابت إذا خضع للمتغير لم يعد ثابتاً بل أصبح

متغيراً، وبالتالي فإنه لم يعد صالحاً لأن يخضع له المتغير.

ومما لا ريب فيه أن العقل البشري متفاوت ومختلف، بل العقل الواحد متغير ومتفاوت. ومن غير المعقول ولا المقبول أن يخضع الثابت الإلهي للمتغير البشري، فالمتغير بحاجة دائمة إلى ثابت يرهه ويضبطه.

والاعتقاد بصلاحيه الإسلام -كما هو- لكل زمان ومكان جزء من الاعتقاد بالإسلام أصلاً. فلا يصح إسلام مسلم ما لم يعتقد ذلك ويجزم به.

والإسلام صالح لكل زمان ومكان وحده، دون تعديلات إضافية عليه. ومرونة الإسلام نابعة من ذاته، لا حاجة لأن تضاف إليه عناصر مرونة أجنبية ودخيلة. ومتى طوعنا الإسلام للعصر بإدخال تعديلات عليه غير نابعة من قواعده وأصوله ومنسجمة معها كلياً، فإننا نكون بذلك قد سلكنا مسلك أهل الأديان الأخرى قبل الإسلام.

وحيثما نقول: إن الإسلام صالح لكل زمان ومكان، فإن ذلك لا يعني بحال أن الإسلام صالح لكل مجتمع. فصلاحيه الإسلام للمجتمعات البشرية مرهونة بتطويع تلك المجتمعات للإسلام وتبنيها الإسلام عقيدة وشريعة ونظام حياة، لا بتطويع الإسلام وتعاليمه لثقافتها وأسلوب حياتها كما هو⁽¹¹⁾، حيث ينبغي أن تكون الشريعة الإسلامية حاكمة علينا، لا أن تكون محكمة بأهوائنا وخاضعة لحياتنا المتغيرة بطبيعتها.

"وما من شك أن التجديد لا يعني التغيير أو التحول عن أصول الدين وفروعه، لأن هذا لا يسمى تجديداً بل يسمى انحلالاً وتفككاً وذوباناً وموتاً. لأن جميع الأديان والمذاهب العالمية والأحزاب الكبرى لا يمكنها أن تثبت ذاتيتها وتفرض وجودها وتدعم وسائل بقائها إلا إذا كان لها دستور واضح ومبادئ محدودة وأهداف معينة محترمة ومنهاج حاكم لا محكوم"⁽¹²⁾.

كما أن التجديد لا يعني الإتيان بشيء جديد أو سلوك طريق جديد، فهذا إنما هو خلط بين الإسلام وغيره وتوفيق بين الإسلام وما يناقضه، في حين أن التجديد يعني تنقية الإسلام من العناصر الأجنبية الدخيلة ولايعني التوفيق بينها وبين الإسلام.

والحق أن تجديد الإسلام هو الإتيان به جديداً كما كان، ولا يكون ذلك إلا بعد درس بعض معالمه لدى المسلمين. فالتجديد ارتقاء وتقدم بالأمة لتسلك طريقها مرة أخرى، وهذا لا يكون مرة واحدة بل هو ضروري كلما ابتعد المسلمون عن الصحيح الأصل المتوارث من لدن رسول الله ﷺ.

(11) القيسي، معالم الهدى إلى فهم الإسلام، ص 112.

(12) التازي، مصطفى كمال، الاجتهاد والتجديد في التشريع الاسلامي، تونس، الشركة التونسية للتوزيع، 1975، ص 51.

التجديد والإصلاح الديني

وأما التجديد تحت شعار الإصلاح الديني فإنه مقتبس من النصارى وحركات الإصلاح الديني البروتستانتية في عصر النهضة بقيادة المصلحين الدينيين مثل مارتن لوثر وجون كلفن. وقد كان المراد من الإصلاح الديني في تلك الحقبة ولا يزال بالنسبة للنصرانية واليهودية إصلاح الدين نفسه لا إصلاح المنتسبين إليه بإعادتهم إلى الدين كما هو. بل وقع ما هو أسوأ من ذلك، إذ طالب المصلحون الدينيون بكسر احتكار فهم رجال الدين للنصوص المقدسة في التوراة والإنجيل ليكون حقاً لكل الناس يمارسونه. فهي ليست إلا الفوضى التامة الشاملة. والإسلام وإن كان يرفض وجود رجال دين وكهنوت يستأثرون بتفسير النصوص وفهمها وتقرير المراد منها، غير أنه لا يجعل ذلك حقاً لكل مسلم. وإنما هو حق بل واجب على كل قادر عالم توفرت فيه شروط الفهم والاجتهاد، كما أن عليه عندئذ أن يلتزم بقواعد معينة وشروط تحول بين النصوص والأهواء وبين النصوص والأخطاء غير المتعمدة إلى أقصى حد ممكن.

لقد كان موضوع التجديد ولا يزال من الموضوعات التي استغلها أعداء الإسلام في الداخل والخارج لضربه من داخله. فنشأ بالإضافة إلى المفهوم الصحيح الواحد للتجديد عشرات المفاهيم المغلوطة. ولسنا معنيين هنا بذكر أو تعداد أصحاب تلك المحاولات إذ إن المفاهيم صحيحةا وسقيمتها هي التي تهمننا أكثر مما يهمننا أصحابها. لذا كان من المفيد أن نعقد موازنة بين مفهومي التجديد الصحيح والدخيل:

التجديد الأصيل	التجديد الدخيل
1- له مرجعية واحدة يعتمد عليها.	1- لا مرجعية له.
2- البواعث صحيحة من أهله بدافع الغيرة والاخلاص.	2- البواعث فاسدة من أصحابه بفعل مؤثرات خارجية وبفعل الأحقاد.
3- منسجم مع اللغة وقواعد الدين.	3- معارض أو مخالف للغة وقواعد الدين.
4- غايته تطوير الفهم والفكر والعمل وحياة الناس لتكون موافقة للدين كما أنزل.	4- غايته تطوير نصوص الدين وتغيير أصوله وفروعه وتحريف قيمه ومفاهيمه.
5- نتائجه تتمثل في المحافظة على التراث وتحقيق الثقة بالدين والالتزان النفسي لدى المسلمين.	5- نتائجه تتمثل في هدم التراث من الداخل وطمس المعالم وتدهور المعنويات وتدمير الثقة بالإسلام.
6- تحول عن الغريب إلى الأصيل والعودة إلى العقائد والقيم.	6- تحول عن الأصيل إلى الغريب الاجنبي.

التجديد الأصيل	التجديد الدخيل
7- الاعتماد على مبدأ التخصص والكفاءة.	7- الاعتماد على مبدأ أن تفسير النصوص حق للجميع.
8- إصلاح أحوال المسلمين وفقاً للإسلام.	8- إصلاح الاسلام نفسه كما وقع في الإصلاح الديني لليهودية والنصرانية.
9- تطويع قيم الحضارة الغربية لقيم الاسلام، وتفسير النصوص في ضوء النصوص.	9- تطويع مبادئ الدين لقيم الحضارة الغربية وتفسير مفاهيمه في ضوء معارف العصر.
10- الاجتهاد من أهل الاجتهاد في الفروع لا الاصول.	10- الاجتهاد في الأصول ودون اشتراط الكفاءة.
11- لا يمانع أصحابه من اقتباس العلم والتكنولوجيا دون اقتباس الفكر والقيم والثقافة.	11- يعتمد على اقتباس الفكر والثقافة والقيم الغربية والغربية.
12- يقوم على رفض الواقع المخالف للدين.	12- يقوم على رفض الدين والتمسك بالواقع المخالف له.

الصحة والتجديد

اختلف على بعض الناس مفهوم العلاقة بين الصحة والتجديد، فظنوهما شيئاً واحداً. وبناء على ذلك عدوا حركات الصحة والانبعاث الديني التي قادها أمثال النورسي وعز الدين القسام والمودودي وحسن البنا وابن باديس -رحمهم الله تعالى - حركات تجديد، وعدوا رموز تلك الحركات مجددين.

والحق أن الصحة شيء والتجديد شيء آخر. فللصحة معنى وللتجديد معنى آخر. كما أن شروط المجدد وفي مقدمتها العلم بالسنة علماً واسعاً شبه شامل ليست هي شروط قادة حركات الصحة. غير أن هناك علاقة من المفروض أن تقوم بين الاتجاهين لتكون الصحة مؤثرة وفعالة. وهذه العلاقة تتمثل في ترشيد الصحة عبر التجديد. نعم من غير المفروض أن يكون قادة حركات الصحة مجددين بأنفسهم، لكنهم ان اعتمدوا على مفهوم التجديد وتبنوه في أفعالهم وقيادتهم لحركاتهم، ساروا جميعاً في الاتجاه الصحيح، الذي يمكن أن يكون مؤثراً بفعالية بالغة، ويترك آثاره البعيدة المدى. وإن أمكن القول إن التجديد يقود للصحة لكن الصحة لا تقود للتجديد. وقليل من الحركات جمعت بين الصحة والتجديد. ويحضرني هنا مثال على ذلك يتمثل في حركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب رحمه الله في منتصف القرن الثامن عشر. فمن الممكن

الجمع بين الأمرين إن كان المؤسسون لحركات الصحة علماء اكفاء همهم الدليل ووسيلتهم الدليل، وغايتهم تحقيق مصلحة المسلمين من خلال تطبيق الشريعة ومبادئها العامة.

المصادر والمراجع

التارزي، مصطفى كمال وآخرون. الاجتهاد والتجديد في التشريع الاسلامي، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، 1975.

الجندي، أنور. شبهات في الفكر الاسلامي، دار الاعتصام، القاهرة، د.ت.

الدهلوي، أحمد ولي الله. حجة الله البالغة، دار الكتب الحديثة، القاهرة، د.ت.

سعيد، بسطامي محمد. مفهوم تجديد الدين، دار الدعوة، الكويت، الطبعة الأولى، 1984.

القيسي، مروان. معالم الهدى إلى فهم الإسلام، المكتبة الاسلامية، عمان، الطبعة الأولى، 1984.

التجديد في الفكر الإسلامي: مفهومه وأهميته وضوابطه

محمد أبو يحيى

كلية الشريعة، الجامعة الأردنية، عمان، الأردن.

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا وحبيبنا محمد ﷺ وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً وبعد، فإن نبينا محمداً ﷺ يقول: "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها"⁽¹⁾

فهذا الحديث يدل على أن الله تعالى قد كرم أمة الإسلام ببعثه من يجدد دينها، ويخلصه من الشوائب العالقة به، كل مائة سنة، كي يكون صالحاً لكل زمان ومكان إلى قيام الساعة، وحتى لا يدب القنوط واليأس في أنفس المسلمين في زمن من الأزمنة التي ينحرف المسلمون فيها، حكماً ومحكومين عن العمل بكتاب الله تعالى وسنة نبيه عليه السلام.

لكن يا ترى ما المقصود بتجديد الدين في هذا الحديث ؟

تمهيد

لقد انقسم الناس بشأن التجديد إلى ثلاثة أصناف:⁽²⁾

الصنف الأول

أعداء التجديد، وهم دعاة التجميد الذين يريدون استبقاء القديم على قدمه، حكمتهم الماثورة : ما ترك الأول للأمر شيئاً، وشعارهم المرفوع : ليس في الإمكان أبدع مما كان. وهم بهذا الجمود يقفون في وجه أي تجديد، سواء تعلق بالعلم أم بالفكر، أم بالأدب، أم بالحياة، أم بالدين، وإن مجرد كلمة (التجديد) بالنسبة للدين يعتبرونها هرطقة.

© حقوق الطبع محفوظة لجامعة اليرموك، إربد، الأردن، 2004.

(1) حديث صحيح، رواه أبو داود والحاكم والبيهقي في المعرفة عن أبي هريرة. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، الجامع الصغير بشرح فيض القدير للمناوي، بيروت - لبنان، دار الفكر، ط2، 1972، حديث رقم 1845، 281/2-282.

(2) القرضاوي، يوسف، الاجتهاد والتجديدين الضوابط الشرعية والحاجات المعاصرة، مجلة الأمة، قطر، عدد45، حزيران

وفي مجال الدين وجدت فئتان ينتهي موقفهما إلى تجميد الإسلام.

الفئة الأولى

فئة مقلدي المذاهب، المتعصبين لها، الذين يرفضون أي خروج عليها، ولا يعترفون بحق الاجتهاد لفرد ولا لجماعة في العصر الحديث.

الفئة الأخرى

هي فئة الحرفيين الذين يقفون جامدين عند ظواهر النصوص، ولا يتأملون في مقاصدها، ولا يفهمون الجزئيات في ضوء الكليات.

وهؤلاء يشبهون الأم التي تسببت في موت وليدها بحبسه والإغلاق عليه خوفاً عليه من الشمس والهواء.

الصنف الثاني

وهم الغلاة في التجديد، الذين يريدون أن ينسفوا كل قديم، وإن كان هو أساس هوية المجتمع ومسوغ وجوده، وسر بقائه، كما يريدون حذف "أمس" من الزمن، وحذف الفعل الماضي من اللغة وحذف علم التاريخ من علوم الإنسان.

وتجديد هؤلاء هو ما يسمى بالتغريب بعينه، إن قديم الغرب عندهم يسمى جديداً، فهم يطالبون باقتباسه بخيره وشره وحلوه ومره وهؤلاء هم الذين يريدون استبدال الدين واللغة العربية وغيرها جرياً وراء الغرب وحضارته التي فتنوا بها دون استعمال العقل استعمالاً صحيحاً.

الصنف الثالث

وسط بين الصنفين السابقين، وهو يرفض جمود الأولين، وجحود الآخرين، يلتمس الحكمة من أي وعاء خرجت، ويقبل التجديد، بل يدعو إليه وينادي به شريطة أن يكون التجديد تجديداً في ظل الأصالة الإسلامية، يفرق بين ما يجوز اقتباسه وما لا يجوز، ويميز بين ما يلائم وما لا يلائم، أي أنه يجدد الدين بالدين وللدين.

وهذا التجديد هو ما يقره الإسلام، لأنه سر صلاحيته لكل زمان ومكان وهو مدار البحث الذي نحن بصدده.

وفيما يلي نتحدث عن تجديد الفكر الإسلامي، مفهومه وأهميته وضوابطه. في المباحث الآتية :

المبحث الأول

مفهوم الفكر الإسلامي والألفاظ ذات الصلة به

أولاً : مفهوم الفكر الإسلامي

إن مصطلح الفكر الإسلامي من المصطلحات الحديثة.

وهو يعني "كل ما أنتج فكر المسلمين منذ مبعث رسول الله ﷺ إلى اليوم في المعارف الكونية العامة المتصلة بالله سبحانه وتعالى، والعالم والإنسان والذي يعبر عن اجتهادات العقل الإنساني، لتفسير تلك المعارف العامة في إطار المبادئ الإسلامية عقيدة وشريعة وسلوكاً⁽³⁾.

أو هو عبارة عن " المحاولات العقلية والجهود العلمية التي بذلها المسلمون منذ انتقال الرسول ﷺ إلى جوار ربه، لفهم الإسلام وعرضه، ومواجهة المشكلات الواقعة في ضوء أصوله ومبادئه، أو بمعنى آخر : هو كل ما أنتجه المسلمون في ظل الإسلام من المعارف الكونية العامة المتصلة بالله سبحانه وتعالى والإسلام منذ عصر الصحابة ﷺ إلى اليوم⁽⁴⁾.

والفكر الإسلامي بمعناه الواسع هو " ذلك التصور الناشئ عن استجابة المسلمين للإسلام الذي أنزله الله تعالى على نبيه محمد ﷺ فتخلصوا بهذه الاستجابة من الضلالة والحيرة إلى الهداية والرشد، ومن الظلمات إلى النور، ومن الموت والخمول إلى الحركة الواعية الناشطة، فدبت فيهم روح الحياة الحقيقية، وأمتن الله عليهم بأن طالبهم بالانقياد لأمره، ونهيه وحكمه، فأسلموا له القيادة"⁽⁵⁾ قال تعالى : " يا أيها الذين آمنوا استجبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم"⁽⁶⁾

ثانياً : الألفاظ ذات الصلة بالفكر الإسلامي

1- التراث الإسلامي

وهو مجموع ما خلفه المسلمون من إجماع وقياس واجتهاد في الفقه والتفسير والحديث وما قاله اللغويون والنحويون وأهل البلاغة والبيان، وما جمعه المؤرخون من أخبار وسير

(3) عبد الحميد، محسن، تجديد الفكر الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1416هـ- 1996م، ص 41.

(4) أبو يحيى وآخرون، الثقافة الإسلامية، ثقافة المسلم وتحديات العصر، عمان - الأردن، دار المناهج، ط1، 1420هـ- 2000م، ص 113 - 114، شهوان، راشد، محاضرات في الثقافة الإسلامية، عمان، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة البلقاء التطبيقية، 1994، ص 45.

(5) المرجع السابق، ص 114.

(6) سورة الأنفال، آية 24.

ومناسبات، وما خلفته الأجيال حضارة وفنون وعلوم، فالتراث حركة الإنسان في التاريخ بعد أن يكون حركته في المكان والزمان، وأعمالنا بمجرد أن تنفصل عنا تصبح تراثاً⁽⁷⁾.

2- الثقافة

مفهومها بالمعنى العام⁽⁸⁾

أ - هي طريقة الحياة، وتشمل حسب هذا المفهوم : كل نواحي النشاط العادي كالعمل والعبادة والزواج والاحتفالات، وكل ما يصدق عليه أنه من العادات والتقاليد.

ب- هي نتاج الفكر، وتشمل الثقافة حسب هذا التصور كل نواحي النشاط الفكري، كالفلسفة والعلم والأدب بفروعه المختلفة.

وهناك من عرفها تعريفاً واسعاً بأنها " نظام كلي متشابك ومركب يشتمل على المعرفة والعقائد والفن والأخلاق والقانون والعادات والتقاليد... وجميع العناصر التي يكتسبها الإنسان باعتباره عضواً في المجتمع "⁽⁹⁾.

وهناك من جعلها ظاهرة خاصة مرتبطة بمجتمع معين.

فقال : هي نظام اجتماعي يستمد من تاريخ وتراث مجتمع معين ويظهر في منهج خاص للحياة (متقدم، أو متخلف) يتبعه أفراد ذلك المجتمع، وهذا النظام يشمل، اللغة والتقاليد والمؤسسات والأفكار الموجهة والعقائد والقيم التي تسود في الواقع الاجتماعي⁽¹⁰⁾.

مفهومها بالمعنى الخاص⁽¹¹⁾

للتقافة الإسلامية بالمعنى الخاص عدة تعريفات، أشهرها :

هي علم دراسة التصورات الكلية والمستجدات والتحديات المتعلقة بالإسلام والمسلمين بمنهجية شمولية مترابطة.

(7) أبو يحيى، الثقافة الإسلامية، ص 116-117، شewan، محاضرات في الثقافة الإسلامية، ص 45 - 46.

(8) أبو يحيى، الثقافة الإسلامية، ص 24.

(9) أبو يحيى، الثقافة الإسلامية، ص 24، عارف، نصر محمد، الحضارة والثقافة والمدنية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، ص 20.

(10) أبو يحيى، الثقافة الإسلامية، ص 24 - 25.

(11) المرجع السابق، ص 33.

3 - الدين

هو وضع إلهي سائغ لذوي العقول باختيارهم إياه إلى الصلاح في الحال والفلاح في المآل. وبعبارة أخرى: وضع إلهي يرشد إلى الحق في الاعتقادات وإلى الخير في السلوك والمعاملات⁽¹²⁾.

4 - الحضارة والمدنية⁽¹³⁾

من الباحثين من يرى أن الحضارة والثقافة مصطلحان مترادفان، ومنهم من يرى أن الثقافة تتعلق بالأفكار والمعتقدات والأمور المعنوية ومنهم من يرى أن الحضارة تضم الجانب المادي والمعنوي، ومنهم من يرى أن الثقافة والمدنية يدخلان في المعنى الواسع للحضارة. ومنهم من يرى أنهما لفظان إذا اجتماعا تفرقا وإن افترقا تجمعا.

والواقع أنه يجب التفريق بين الثقافة من جهة وبين الحضارة والمدنية من جهة أخرى، ذلك لأن الثقافة تتصل بحياة الإنسان بكل أبعادها، بينما الحضارة والمدنية تتعلق بقدرة الإنسان على التكيف والاتصال بالكون والحياة. بمعنى آخر الثقافة تتعلق بالحقائق والأشياء والحضارة والمدنية تتعلق بوظائف الأشياء.⁽¹⁴⁾

5 - العلم

له معنيان⁽¹⁵⁾ معنى واسع وهو:

هو إدراك حقيقة مجزوم بها قام الدليل على إثباتها، سواء أكانت الحقيقة بالمعرفة الثقافية، كعلم اللغة وعلم العقيدة وعلم التاريخ، أم بالمعرفة العلمية الحسية التجريبية كعلم الفيزياء والكيمياء والصيدلة ونحو ذلك.

ومعنى خاص ضيق وهو أن تتعلق المعرفة العلمية بشيء محسوس يخضع للتجربة كعلم الفيزياء والكيمياء والطب.

(12) المرجع السابق، ص 54.

(13) أبو يحيى، الثقافة الإسلامية، ص 54، الخطيب، عمر عودة، لمحات في الثقافة الإسلامية، بيروت - لبنان، مؤسسة الرسالة، ط3، 1979م، ص 420.

(14) أبو يحيى، الثقافة الإسلامية، ص 61.

(15) المرجع السابق، ص 72.

6 - التربية⁽¹⁶⁾

فالتربية في الاصطلاح الإسلامي : هي علم بناء البشر وتعديلهم وتعديل سلوكهم على أساس الإسلام بمعناه الشامل.

المبحث الثاني

مفهوم تجديد الفكر الإسلامي

أولاً : مفهوم التجديد لغة واصطلاحاً

أ - مفهوم التجديد لغة

التجديد مصطلح إسلامي أصيل نشأ مفهومه من حديث أبي هريرة عن رسول الله ﷺ قال :
إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها⁽¹⁷⁾

وتأتي كلمة التجديد في اللغة العربية والقرآن الكريم والحديث بمعنى الإحياء والبعث والإعادة.

ففي اللغة العربية⁽¹⁸⁾ يقال : جدد الشيء : صيّرهُ جديداً وأعادهُ جديداً، ومنه جدد وضوءه، وجدد عهده، يعني أعاده وكرره وأكدّه، والجديد نقيض الخلق، فإن الشيء إذا أتت عليه الأيام، فأصابه البلى، صار قديماً خلقاً.

وقال الله تعالى : "وقالوا إذا كنا عظاماً ورفاتاً أننا لمبعوثون خلقاً جديداً، قل كونوا حجارة أو حديداً، أو خلقاً مما يكبرُ في صدوركم فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم أول مرة " (19) وقال تعالى : "وقالوا : إذا ضللنا في الأرض أننا لفي خلق جديد " (20)

وقال ﷺ : "إن الإيمان ليخلق في جوف أحدكم، كما يخلق الثوب، فاسألوا الله تعالى أن يجدد الإيمان في قلوبكم " (21)

(16) المرجع السابق، ص 76.

(17) حديث صحيح، سبق تخريجه.

(18) الفيروز آبادي، القاموس المحيط، بيروت - لبنان، دار الفكر، 1978م، باب الدال، فصل الجيم، مادة الجد، 281/1.

الجهوري، اسماعيل بن حماد، الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عطار، دار العلم للملايين، بيروت- لبنان، ط3، 1984، مادة جدد، 454/2.

(19) سورة الإسراء، الآيات 49-51.

(20) سورة السجدة، آية 10.

(21) حديث حسن، رواه الطبري والحاكم عن ابن عمرو. السيوطي، الجامع الصغير، حديث رقم 1957، 321 / 2.

وقال ﷺ: "جددوا إيمانكم، قيل يا رسول الله كيف نجدد إيماننا؟ قال: "أكثرُوا من قول لا إله إلا الله" (22)

فتجديد الإيمان في القلب معناه عودته إلى مثل حالته الأولى أو أفضل.

وبناء على ذلك يمكن القول: إن الإطار العام لتجديد الدين يعني بعثه وإحيائه وإعادة (23)

ب - مفهوم التجديد اصطلاحاً

1- تجديد الدين بشكل عام.

لتجديد الدين بشكل عام عدة تعاريف، منها: (24)

1- بيان السنة من البدعة، وتكثير العلم ونصرة أهله وكسر أهل البدعة وإزالة لهم.

2- إحياء ما اندرس من العمل من الكتاب والسنة والأمر بمقتضاهما.

3- إحياء العلم بنقله عن السلف من جيل إلى جيل نقياً سليماً وحفظه من التحريف والانتحال فهماً واستنتاجاً.

4- الاجتهاد ووضع الحلول الإسلامية للمشكلات التي تطرأ على حياة البشر.

5- إعادة الدين إلى ما كان عليه في عهد السلف الأول.

"أي إعادته إلى أصله يوم نشأ عن طريق تنقيته من الأدران والأباطيل التي تعلق به بسبب أهواء البشر على مر العصور، وإعادة الدين إلى أصله ليس معناه الابتعاد عن عصره الذي يعيش فيه، وإنما معناه الحكم على العصر الحديث طبقاً لشريعة الله بعد تنقيتها من الأدران والأوهام والأباطيل التي يحاول الضالون إلحاقها بالشريعة، ولذلك فإن التجديد يشمل أيضاً التصدي للمستجدات التي تظهر في كل عصر لبيان الحكم الصحيح لهذه المستجدات" (25).

فالتجديد في الإسلام لا يقصد به إلا العودة إلى ما كان عليه النبي ﷺ والخلفاء الراشدون من بعده رضوان الله تعالى عليهم، (26) كما جاء في الحديث الصحيح عن النبي ﷺ قال: "فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين غُضُوا عليها بالنواجز" (27).

(22) ابن حنبل، أحمد، المسند، دار الحديث ومؤسسة قرطبة، ط1، حديث رقم 8695، 359/2.

(23) أبو يحيى، الثقافة الإسلامية، ص 322، شهبان، راشد، 1407هـ، الأصالة والتجديد في الفكر الإسلامي، رسالة ماجستير، كلية الشريعة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض - السعودية، ص 247.

(24) أبو يحيى، الثقافة الإسلامية، ص 323، شهبان، الأصالة والتجديد في الفكر الإسلامي، ص 247.

(25) محمد، عباس حسني، الفقه الإسلامي أفاقه وتطوره، مجلة دعوة الحق، عدد 10، السنة 2، محرم 1402هـ، ص 83.

(26) المرجع السابق، ص 84.

وهذه العودة إلى عصر النبوة والخلافة الراشدة، ليست عودة العامة، لكنها عودة العلماء، والعلماء عندما يعودون، يعودون بالعصر الذي يعيش فيه إلى العصر الذي كان يعيش فيه الرسول ﷺ وخلفاؤه الراشدون، فالعلماء يحملون العصر بمشكلاته كلها ويعرضونها على محمد ﷺ وخلفائه الراشدين، فإن لم يجدوا أيضاً في الكتاب أو السنة ولم يجدوا تصرفاً في حالة مماثلة عند الخلفاء الراشدين الأربعة، لجأوا إلى الاجتهاد حتى يطمئنوا إلى أن الحكم الذي يصلون إليه هو الحكم الذي كان يمكن أن يصدره النبي ﷺ أو خلفاؤه الراشدون من بعده، ويكفي هنا رجحان الظن بذلك، لأن رجحان الظن يكفي في مجال التشريع الإسلامي رفعاً للحرج، ومن هنا، كانت أحاديث الأحاد الصحيحة واجبة العمل بها شرعاً وملزمة للمسلمين إلى يوم القيامة على الرغم من أنها ليست متواترة عن رسول الله ﷺ (28).

تصور الرعيل الأول لمفهوم التجديد (29)

يمكن إجمال عناصر هذا التصور في النقاط التالية :

- 1- إن تجديد الدين هو السعي لإحيائه، وبعثه وإعادة ما كان عليه في عهد السلف الأول.
- 2- من مستلزمات التجديد سلوك المناهج السليمة لفهم نصوص الدين.
- 3- من ضرورات التجديد حفظ نصوص الدين الأساسية صحيحة نقية أصيلة.
- 4- من غايات التجديد، جعل أحكام الدين نافذة مهيمنة على أوجه الحياة.
- 5- من مجالات التجديد، الاجتهاد ووضع الحلول الإسلامية لكل طارئ وتوسيع دائرة أحكام الدين، لتشمل ما كان نافعاً ومنتفعا مع مقاصد الدين ووكلياته.
- 6- ومن خصائص التجديد تمييز ما هو من الدين وما يلتبس به، وتنقية الدين من الانحراف والبدع سواء أكانت هذه الانحرافات ناتجة عن عوامل داخلية في المجتمع المسلم أم كانت بتأثيرات خارجية.

(27) حديث حسن صحيح. الترمذي، سنن الترمذي، دار الحديث، ط1، حديث رقم 2676، باب ما جاء في الأخذ بالسنة واجتناب البدع، 44/5.

(28) محمد، عباس حسني، الفقه الإسلامي أفاقه وتطوره، ص 85-86.

(29) أبو يحيى، الثقافة الإسلامية، ص 323، شهبان، الأصالة والتجديد في الفكر الإسلامي، ص 247.

سبب اختلاف مفاهيم السلف حول تحديد مفهوم التجديد⁽³⁰⁾

إن السبب في اختلاف مفاهيم السلف حول تحديد مفهوم التجديد: "يرجع لأن كل واحد حاول أن يصور التجديد من خلال تصوره لتحديات عصره، فعندما ظهرت الحركة الباطنية في حياة الأمة الإسلامية، دار التعريف على كسر أهل البدع، وعندما كثرت البدع والزيادات في الدين دار التعريف على إعادة مجتمع السلف، وعندما خف طلب الناس للعلم لحظ ابن كثير أهمية العلم في التجديد وعول عليه، وعندما طرأت مشكلات اجتهدية دار تعريف التجديد على إيجاد الحلول لها، وهكذا نلاحظ أن التجديد عملية مستمرة تتسع أو تضيق بمطابقة الزمن للإسلام ومفارقته، وبحجم الابتلاءات للإسلام وأمته".

ومما تقدم ذكره من عرض حول مفهوم تجديد الدين يمكن التوصل إلى صياغة تعريف للتجديد من التصورات السابقة على النحو التالي: "تجديد الدين هو إحيائه وبيان معالمه العملية التي أبانتها نصوص الكتاب والسنة وفهم السلف المتمثل في عهد النبي وخلفائه الراشدين"⁽³¹⁾

وتبين لنا أيضاً أن لتجديد الدين الإسلامي صورتين: ⁽³²⁾

الصورة الأولى: "تنقية الدين مما يلحقه على مر السنين من أمور تخالف القرآن والسنة، وهذا أمر بديهي تقتضيه العودة إلى عهد النبي ﷺ وخلفائه الراشدين".

الصورة الثانية: "التصدي للمستجدات التي تستمد في كل عصر لتبيان حكم القرآن والسنة في هذه المستجدات والتي قد لا يبدو منها لأول وهلة أن فيها مخالفة للشريعة، أو على العكس من ذلك، قد تبدو لأول وهلة فيها مخالفة، ثم يتضح أنها متفقة مع الشرع".

2- مفهوم تجديد الفكر الإسلامي

سبق الحديث عن مفاهيم تجديد الدين الإسلامي بشكل عام، فهل هذه المفاهيم هي مفاهيم

لتجديد الفكر الإسلامي؟

للإجابة عن ذلك، أقول:

إن الفكر الإسلامي يقوم على أعمال العقل البشري الإسلامي في كل ما يجوز إعماله فيه في العادات والمعاملات والاقتصاد وفروع الشريعة المتعلقة بأنظمة الشريعة الأخرى، كالعبادات والسياسة والتربية والتعليم...

(30) شهبان، الأصاله والتجديد في الفكر الإسلامي، ص 250-251، أبو يحيى، الثقافة الإسلامية، ص 324.

(31) المرجع السابق، ص 324.

(32) محمد، عباس حسني، الفقه الإسلامي آفاقه وتطوره، ص 86.

ولهذا فإن مفاهيم تجديد الدين الإسلامي والتي سبق الحديث عنها، هي مفاهيم لتجديد الفكر الإسلامي، لأن تلك المفاهيم تدور حول أعمال العقل البشري فيما يجوز إعماله فيه، وما كان محلاً لأعمال العقل البشري فيه، يكون محلاً للتجديد.

ويضاف إلى ما ذكر من مفاهيم تجديد الدين الإسلامي، المفاهيم التالية لتجديد الفكر الإسلامي:

أ - قيام الفكر الإسلامي الجديد في العصر المتأخر بعملية تواصل عميق مع الفكر الإسلامي القديم في العصور السابقة عليه، ويقوم بموازنة دقيقة تعبر عن المتغيرات الجديدة، ليكون الفكر البشري الجديد في العصر الجديد أكثر تعبيراً عن أصول الإسلام في ضبط الحركة الاجتماعية على اعتبار أن الدين الإسلامي من حيث هو دين حق ودين الناس كافة وأنه خاتم الديانات وأنه يتصف بالتمام والكمال والديمومة إلى قيام الساعة⁽³³⁾

ب - العودة بالفكر البشري الإسلامي إلى ما كان عليه عند بدايته وظهوره لأول مرة، وترميم ما أصابه من خلل على مر العصور مع الإبقاء على طابعه الأصيل وخصائصه المميزة⁽³⁴⁾

ج - الجمع بين الفكر الإسلامي القديم النافع والجديد الصالح والانفتاح على العالم دون الذوبان فيه والثبات على الأهداف والمرونة في الوسائل والتشديد في الأصول والتيسير في الفروع مع المحافظة على خصائص الإسلام⁽³⁵⁾

د - وهناك من يرى أن المقصود من تجديد الفكر الإسلامي المعاصر : " إيضاح وتحليل انتقادي للظروف الزمنية التي ينبغي أن يتقيد بها كل من يمارس هذا الفكر ويتصدى لتأليف كتاب أو إلقاء درس أو محاضرة أو خطبة، أو لعقد ندوة تتعلق بالفكر الإسلامي قديماً وحديثاً " ⁽³⁶⁾

ثانياً : مجدد الدين الإسلامي بشكل عام والفكر الإسلامي بشكل خاص

أشار قوله ﷺ " إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها أمر دينها " إلى قضايا هامة وهي تجديد الدين بالدين وللدين، وإلى من هو أهل لذلك، وأن هذا التجديد ثابت بالنص، ولكنه ليس هو الاجتهاد بعينه، وإن كان الاجتهاد فرعاً منه ولوناً من ألوانه،

(33) عبد الحميد، تجديد الفكر الإسلامي، ص 68.

(34) القرضاوي، يوسف، الاجتهاد والتجديد بين الضوابط الشرعية والحاجات المعاصرة، ص 50.

(35) المرجع السابق، ص 49.

(36) نخبة من المفكرين والباحثين، دراسات إسلامية، محاضرة لمحمد أركون بعنوان : اقتراحات تجديد الفكر الإسلامي، إربد -

عمان، جامعة اليرموك، ط 1، 1983م، ص 61.

فالاتجاه تجديد في الجانب الفكري والعملية، أما التجديد فيشمل الجانب الفكري والجانب الروحي والجانب العملية، وهي الجوانب التي يشملها الإسلام، وهي: العلم والإيمان والعمل.

والأمة الإسلامية اليوم أحوج ما تكون إلى من يجدد إيمانها ويجدد فضائلها ويجدد معالم شخصيتها، ويعمل على إنشاء جيل مسلم يقوم في عالم بما قام به جيل الصحابة من قبل وهو جيل النصر المنشود بعون الله تعالى.

كما أن هذا الحديث " يمد الأمة الإسلامية بشعاع قوي من الأمل يطرد عنها ظلام اليأس، ويبعث فيها الروح والأمل في أن الله لا يدعها طويلاً لأنبياء الضعف حتى تفترسها ولا لدخان الهمود حتى يخنقها ولا لمخالب التمزق حتى تقتلها، بل يهيئ لها بين قرن وآخر من يجمعها من شتات ويحييها من ممات ويوقظها من سبات، وهذا بعض معاني التجديد، فهو يجددها بالدين ويجدد بها الدين" (37).

وقد وقع الاختلاف في المراد بكلمة من الواردة في الحديث الأنف الذكر على قولين: (38)

القول الأول: إن (من) يجدد الدين فيه: فرد واحد، يهبه الله من الفضائل العلمية والخلقية والعملية ما يجدد به شباب الدين ويعيد إليه الحيوية والقوة عن طريق كلم نافع أو عمل صالح أو جهاد كبير وهذا ما جعلهم يحاولون تحديد هذا المجدد على رأس كل قرن، فاتفقوا حيناً واختلفوا حيناً آخر، فقد اتفقوا على أن مجدد المائة الأولى: خامس الراشدين عمر بن عبدالعزيز، ومجدد المائة الثانية: الإمام محمد بن إدريس الشافعي، ومجدد المائة الخامسة: أبو حامد الغزالي، ومجدد المائة السادسة: ابن دقيق العيد، واختلفوا فيما عدا ذلك اختلافاً شاسعاً.

القول الآخر: يرى أن كلمة (من) الواردة في الحديث في لغة العرب عامة فهي تدل على المفرد، كما تدل على الجمع، ولهذا فإنها في الحديث تدل على الجمع وتدل على المفرد فالذي يجدد الدين في كل قرن قد يكون فرداً، وقد يكون جماعة، وحمله على فرد تحكم بلا دليل قاطع، والأرجح حمل كلمة (من) على المعنيين، فمن يجدد الدين في كل قرن ليس بالضرورة فرداً معيناً بل قد تكون جماعة من الناس، يكون منهم العلماء والولاة والقواد، والمربون والسياسيون والإداريون والاقتصاديون... وقد يكون هؤلاء، في بلد واحد وقد يكونون في عدد من البلاد، وقد يعمل كل منهم وحده في مجاله، وقد يتعاونون فيما بينهم. فيما يشبه الرابطة أو الجمعية وقد يكون تجديد بعضهم في مجال الدعوة والثقافة والتراث والفكر وآخر أو آخرين في مجال الفقه، وجماعة في مجال التربية والتكوين وغيرهم في مجال الإصلاح الاجتماعي، وجماعة أخرى في المجال الاقتصادي وفئة في المجال السياسي، ولا مانع من تعدد المجالات واختلاف ألوان

(37) القرضاوي. الاجتهاد والتجديد بين الضوابط الشرعية والحاجات المعاصرة. ص 50.

(38) المرجع السابق.

العمل والتجديد، على أن يكون اختلاف تنوع وتخصص لا اختلاف تضاد وتناقض، أي أن يكون هناك تكامل وتناسق وتعاون بين هذه الأنواع المختلفة من العمل، بحيث يكمل بعضها بعضاً ويشد بعضها أزر بعض، لا أن ينكر بعضها على الآخر، أو يعوق بعضها بعضاً بعضاً، فيؤدي ذلك إلى ضعفها جميعاً وقوة أعدائها.

وإن ربط التجديد بفرد واحد فذ، يجعل الناس يعيشون على أمل ظهوره، وكل ما عليهم انتظاره، حتى تنشق الأرض عنه ليجدد ما عجز عنه، وهذا سر تعلق الجماهير بفكرة (المهدي المنتظر).

والراجح أن يربط التجديد بجماعة أو مدرسة أو حركة يقوم كل مسلم غيور مؤهل لذلك بنصيبه في موكب التجديد، وهذا ما يسمى بالاجتهاد الجماعي الذي يقوم بصورة مجمع فقهي عالمي يضم الكفايات العلمية العالمية، والدعوة إلى خلاف ذلك أي إلى الجمود والجحود تجميد للدين وللفكر الإسلامي، وهذا ما يؤدي إلى ضياع الدين وجمود الفكر الإسلامي، وهو ما يدعو إلى تنفير الناس والتماسهم التجديد ولو على خلاف مقتضى الشرع من الفكر الغربي والشرقي.

وعلى كل قادر على التجديد أن يسهم بقدر طاقته في مسيرته، ولا يصبح السؤال إذن متى يظهر المجدد للدين بل يكون : ماذا يجب علي عمله لتجديد الدين بالدين وللدين ولا بد أن تتوافر في المجدد الشروط التي تؤهله إلى ذلك، وهذه الشروط هي ضوابط التجديد في الدين وفي الفكر الإسلامي، وسيأتي الحديث عنها في موضعها...

المبحث الثالث

أهمية تجديد الفكر الإسلامي

لتجديد الفكر الإسلامي أهمية عظيمة، لما يترتب عليه من آثار إيجابية، أهمها :

1- يعتبر تجديد الفكر الإسلامي حركة الأمة الإسلامية، وحيويتها وتطورها وصلاحياتها لكل زمان ومكان.

إن الفكر الإسلامي وليد أعمال العقل البشري فيما يجوز إعمال العقل فيه في قضايا الإسلام كافة، ويكون ذلك عن طريق : الاجتهاد، والاجتهاد قد يكون في القضايا الفقهية التي تستجد في كل عصر لبيان حكم الشرع فيها، والتي قد لا يظهر فيها لأول وهلة أن فيها مخالفة للشرعية الإسلامية، أو على العكس من ذلك قد يظهر لأول مرة أن فيها مخالفة، ثم يتضح أنها متفقة مع الشرع، ومن ثم يعطى حكم الشرع فيها، وفي بيان ذلك حل لمشكلات المسلمين التي تورقهم في الدنيا.

وقد تكون الحاجة داعية لإعادة النظر في أحكام بعض القضايا الفقهية التي أعطي حكم الشرع فيها في العصور السابقة عن طريق الاجتهاد، لأنها لم تعد صالحة للعصر الحديث، وإعادة النظر فيها عن طريق الاجتهاد، فإذا صدر فيها حكم اجتهادي مغاير للحكم الذي صدر في العصور السابقة بناء على أدلة شرعية صحيحة، فإن الواجب تغيير هذه الأحكام اتباعاً لقاعدة " تغيير الأحكام بتغير الأزمان والمكان " .

وقد يتبين أن بعض الأحكام الاجتهادية التي حكم بها في العصور السابقة مرجوحة لاستنادها إلى دليل ضعيف، أو لعدم استنادها إلى دليل، أو كانت نتيجة للتشهي والتلذذ، أو للتعصب الأعمى لأحد المذاهب الفقهية، فالواجب حينئذ تبيانها للناس ليوقفوا على حقيقتها والعمل بخلافها.

والواجب في هذه الحالة تنقية الأحكام لمعرفة الراجح منها من المرجوح والصواب من الخطأ، وهذه من فوائد تجديد الفكر الإسلامي.

كما أن التصدي للقضايا الفقهية المستجدة وتبيان أحكامها الفقهية للناس وكذا إضافة ما يستجد من العلوم النافعة سواء أكانت علوماً بحتية، تخضع للتجربة كالطب والفيزياء والكيمياء، أم كانت فكرية، تتعلق بالسياسة والإدارة والاقتصاد والتربية والاجتماع ونحو ذلك.

كل ذلك يعتبر تجديدًا في الفكر الإسلامي، وهذا التجديد إذا ما قيد بضوابط معينة، (كما سيأتي بيانها) فإنه يدل دلالة واضحة على أن الفكر الإسلامي قابل للتطور والتغيير بما ينفع الناس في جميع الأزمنة والأمكنة. وفي هذا دلالة واضحة وأكيدة على أن الإسلام، إنما هو دين صالح لكل زمان ومكان.

2 - تنقية أنظمة الإسلام مما علق بها من أفكار خاطئة وضلالات لا تمت إلى الدين بصلة، كالبدع المحرمة.

للإسلام أنظمة معروفة، وهي نظام العقيدة والعبادة والأخلاق والمعاملات والاقتصاد والتربية والتعليم والسياسة والنظام الجهادي والاجتماعي...

وهذه الأنظمة كلها كما نزلت على محمد ﷺ لا تدخل في مجال التجديد، لأن التجديد في أي نظام من هذه الأنظمة يعتبر تغييراً أو تعديلاً لهذه النظم، وهذا التعديل، أو التغيير يعتبر تحريفاً، وهذا كفر وخروج عن الإسلام، وهو ما لا يتفق مع خاصية الإسلام التي تقوم على الثبات والديمومة والعالمية، والإسلام محفوظ بحفظ الله للقرآن الكريم. قال تعالى: "إنا نحن نزلنا الذكر، وإنا له لحافظون"⁽³⁹⁾ ويحفظ السنة النبوية بعد تدوينها في مظانها المعروفة. وبتسخير الله للإسلام علماء مخلصين متخصصين في موضوعات الإسلام المتنوعة، ومنهم الفقهاء

(39) سورة الحجر، آية 9.

والمحدثون ورجال السياسة والاقتصاد والتربية والتعليم والإدارة، وغير ذلك. وهؤلاء جميعاً بهداية الله وتوفيقه يكتشفون أي فكر خاطئ أو ضلالة تتعلق بالعقيدة، أو العبادة، أو أي نظام من أنظمة الإسلام الأخرى الخالدة، وهم إذا اكتشفوا أي شيء يسيئ إلى العقيدة أو العبادة، أو نحوهما من الأنظمة الأخرى، فإنهم لا يسكتون على ذلك، لأن السكوت عليه يعتبر منكراً، وحاشاله أن يسكت عالم على منكر، وهو يعلم بقوله عليه الصلاة والسلام: "من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان" (40)

وأعتقد أن العالم في هذه الحالة، قادر على بيان المنكر الذي يتعلق بالعقيدة، أو العبادة، أو غيرهما من الأنظمة الأخرى، باللسان، إذ لا مجال للقول بتعديل العقيدة أو العبادة وكذا الأنظمة الأخرى كما نزلت على سيدنا محمد ﷺ، لأن هذا تحريف، والتحريف خروج على الإسلام وكفر بما نزل على نبينا محمد ﷺ، كما ذكر آنفاً.

وإذا كان من تجديد في مجال هذه الأنظمة، فهو يعني إعادة العقيدة والعبادة، وبقيّة الأنظمة الأخرى كما نزلت على سيدنا محمد ﷺ وكما عرفها أصحابه (رضي الله عنهم)، أي تنقيتها من الشوائب والضلالات التي علقت بها وبيان ما ارتكب في حقها من أخطاء وانحرافات لا تمت إلى الدين بصلة.

والبدعة : تنقسم إلى بدعة محرمة وبدعة جائزة شرعاً (41)

فالبدعة المحرمة : هي كل جديد لم يرد به نص في دائرة العقيدة والعبادات وكل جديد يخالف نصاً عاماً أو خاصاً في دائرة المعاملات والعادات.

وهذه البدعة المحرمة هي التي جاء بها قوله ﷺ (من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد) (42) وفي رواية (من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد) (43) وقوله ﷺ (من يهده الله فلا مضل له، ومن يضل فلا هادي له)، إن أصدق الحديث كتاب الله، وأحسن الهدي هدي محمد، وشر الأمور محدثاتها وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار (44).

(40) رواه أحمد ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه عن أبي سعيد، حديث صحيح. السيوطي، الجامع الصغير، حديث رقم 8687/6.

(41) محمد، الفقه الإسلامي أفاقه وتطوره، ص 88.

(42) رواه البخاري ومسلم وأبو داود وابن ماجه عن عائشة، حديث صحيح. السيوطي، الجامع الصغير، حديث رقم 8333/6.

(43) رواه أحمد ومسلم. السيوطي، الجامع الصغير، حديث رقم 8868/6.

(44) النسائي، أحمد بن شعيب، سنن النسائي، دار إحياء التراث العربي، كتاب العيدين، كيفية الخطبة، 188/3 - 189.

والبدعة الجائزة شرعاً، هي البدعة الحسنة، وهي كل جديد لم يخالف نصاً في دائرة المعاملات والعادات والتربية والتعليم والسياسة والإدارة... الخ
فالأصل في المعاملات الإجازة ما لم يرد نص يحرم ذلك. والأصل في العبادات الحذر حتى يرد نص يدل على ذلك.

وبناء على مفهوم البدعة الحسنة فهم عمر بن الخطاب رضي الله عنه في الحديث الذي رواه البخاري عن عبدالرحمن بن عبد القارئ وكان عاملاً لعمر على بيت المال... قال : " خرجت مع عمر بن الخطاب رضي الله عنه ليلة في رمضان إلى المسجد، فإذا الناس أوزاع (أي جماعات) متفرقون يصلي الرجل لنفسه، ويصلي الرجل، فيصلّي بصلاته الرهط، فقال عمر : إني أرى لو جمعت هؤلاء على قارئ واحد لكان أمثل، ثم عزم، فجمعهم على أبي بن كعب، ثم خرجت معه ليلة أخرى والناس يصلون بصلاة قارئهم، قال عمر : نعم البدعة هذه " (45).

فعمرو رضي الله عنه استخدم لفظ البدعة في موضوع مدح، لأنه ليس فيها زيادة في العقيدة أو العبادة، وإنما هي نوع من التنظيم الداخل تحت ما ورد به النص فيما يتعلق بالإمامة في الصلاة، وهذا التنظيم لا يصح أن يقوم به العامة، بل الذي يقوم به هم العلماء المجتهدون وحدهم، لأن العبادات لا تقبل جديداً حتى ولو من باب التنظيم إلا إذا كان اجتهاداً يفسر النصوص الشرعية أو يؤولها، وهذا من حق العلماء وحدهم، فكل جديد على هامش العبادات من العامة، إنما هو بدعة سيئة، ولكن من العلماء فهو نعم البدعة... كما جاء على لسان عمرو. وهذا القول من عمرو رضي الله عنه يؤكد لنا أن المقصود بالبدعة الواردة في الحديث هو ما ذكر آنفاً (46).

وإن كشف البدعة المحرمة في العصور اللاحقة لعصر الرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين بعده وتبينانها للناس من أجل العدول عنها يعتبر جديداً في الفكر الإسلامي، كما أن استحداث البدعة الحسنة في العصور اللاحقة لعصر الرسول والخلفاء الراشدين بعده، يعتبر تجديداً في الفكر الإسلامي.

ومن البدع المستحدثة في العصور اللاحقة لعصر الرسول والخلفاء الراشدين بعده واعتبارها من تجديد الفكر الإسلامي (47)

أ - عقد الاستصناع، وقد صححه الفقهاء إما بالعرف الصحيح كأحناف، وإما باستصحاب الأصل مع عدم وجود الدليل النافي كابن تيمية.

(45) البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري بشرح فتح الباري، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط3، 2000م، حديث رقم 315-314/5، 2010.

(46) محمد، الفقه الإسلامي أفاقه وتطوره، ص 88 - ص 89.

(47) المرجع السابق، ص 89 - ص 91.

ب - جواز حمل الطعام ببعض المحمول ونسج الثوب ببعض المنسوج لتعارف الناس في بلخ على ذلك (وهو ما اعتاده إقليم واحد وليس كل البلدان).

ج - جواز الجلوس في المقاهي دون تحديد مدة البقاء، مقابل أن يشرب شيئاً، ويدفع ثمنه لصاحب المقهى وذلك اتباعاً لما تعارف عليه الناس في جميع الأمصار الإسلامية.

د - جواز أن تقوم الزوجة في مصر بتجهيز منزل الزوجية، اتباعاً للعرف الجاري في مصر.

هـ - جواز أن لا يدفع المهر كاملاً عند العقد، ولا عند الدخول، بل يدفع جزء منه معجلاً والآخر يدفع عند أقرب الأجلين الموت أو الطلاق.

وهذه العقود كلها صحيحة طبقاً لقاعدة أن الأصل في العقود والشروط الإباحة لا الحظر إلا ما خالف النص، وهذه العقود صحيحة عند الأحناف على الرغم من أنهم يأخذون بالقاعدة العكسية، أي الأصل الحظر لا الإباحة إلا أنهم يصححون العقود والشروط المسكوت عنها بالعرف.

و - جواز النيابة العامة باعتبارها السلطة الوحيدة التي تستطيع توجيه الاتهام إلى مرتكبي الجرائم المختلفة، فهذا النظام مستحدث، ولكن فيه فوائد جمة إن جعل اتهام الناس في أيدي رجال متخصصين، فيمنع الظلم والتعسف الذي يقع من رجال الشرطة وهم أصلاً رجال تنفيذ، ولهذا النظام أصل في النظم الإسلامية القديمة قريبه منه إلى حد ما وهو ولاية الحسبة.

ز - إلزام المسلمين بتوثيق عقود الزواج أمام موظفين عموميين، وإلا فلا تسمع الدعوى أمام القضاء بالنسبة للخصومات التي تنشأ عن العقود غير الرسمية والتي تعتبر صحيحة ديانة ولكن لا تصح قضاء.

ويضاف إلى ما ذكر آنفاً :

- جواز عقد التأمين التعاوني، ومن ثم جواز شركات التأمين الإسلامية بالرغم من إعادة التأمين مع شركات تجارية أجنبية نظراً للحاجة العامة، والحاجة تنزل منزلة الضرورة، وهذا ما أفتى به مجلس الإفتاء الأردني (2001/4/4).

- جواز إنشاء البنوك الإسلامية والشركات التجارية إذا كان موضوعها مشروعاً شريطة أن لا تخالف نصاً شرعياً أو قاعدة شرعية مسلم بهما.

- استحداث قواعد المرور في البلاد الإسلامية ووجوب التقيد به حفظاً للسلامة العامة.

- تقييد بعض المباحات سداً لذريعة الفساد أو لوجود ضرورة تدعو إلى ذلك.

- تقنين مجلة الأحكام العدلية وقد روعي فيها عدم التقيد بالرأي الراجح في المذهب الحنفي، وأكتفي فيه بالقول الموافق لمصالح الناس في المذهب الحنفي وإن لم يكن راجحاً لأحكام المعاملات المدنية وقد اشتمل على 1851 مادة.
- تقنين مرشد الحيران في مصر مكوناً من (941) مادة خاصة بالمعاملات وطبق عام (1890) كما قنن أحكام الوقف في مصر طبقاً للمذهب الحنفي في (646) مادة تحت اسم كتاب العدل والإنصاف في مشاكل الأوقاف عام (1893) ثم قنن بعض أحكام الأحوال الشخصية في مجموعة مكونة من (476) مادة.
- تقنين قانون الأحوال الشخصية في البلاد العربية.
- تقنين القانون المدني الأردني من التشريع الإسلامي.
- وأخذ ما يسمى بالنقطة بمناسبة الأفراح والمناسبات السعيدة الأخرى كالولادة ونحوها، وهذا ما استقر عليه عرف المسلمين.

3 - إيجاد فكر إسلامي مجدد يتفق مع قضايا العصر الحديث.

إن القضايا المستجدة في العصر الحاضر في ازدياد مطرد، بسبب الثورة التكنولوجية في مختلف العلوم والمعارف والفنون، ولقد ساعدت العولمة على نشر نتائج هذه الثورة وتعميمها بسرعة فائقة، لدرجة أنها دخلت كل بيت سماعاً أو رؤية أو حيازة بوساطة العقود المعروفة.

ونظراً إلى أن هذه القضايا لم يعرفها الفكر الإسلامي من قبل، لذا فإن الحاجة داعية إلى التعرف على أحكامها الشرعية لمعرفة مشروعيتها ليطمئن المسلم إليها والعمل وفقها.

وبما أن الإسلام صالح لكل زمان ومكان، لذا فإنه لا يقف جامداً أمامها، بل لا بد من إيجاد حل لها في ظل الإسلام ورؤيته لأنه يتصف بالإيجابية في كل شيء ولو كان المطروح افتراضياً.

والتعرف على أحكام هذه القضايا المستجدة يكون بوساطة الاجتهاد، وهو إما اجتهاد فردي أو اجتهاد جماعي، والأخير أولى، لأنه ينشأ عن طريق مجمع فقهي عالمي يشمل أهل الخبرة والمعرفة العالمية، ويصدر قراراته بصفة دورية، كلما دعت الحاجة إلى ذلك، وتعلن قراراته بوسائل الاتصال الحديثة، الانترنت ونحوها.

والوقوف على ذلك كله يجعل من الفكر الإسلامي فكراً جديداً يتفق مع قضايا العصر الحديث وينهض بالأمة إلى سابق عهدها الزاهر في عهد الرسول وصحابته رضي الله عنهم جميعاً.

غير أن النهوض لا يمكن " أن يتحقق في غياب فكر إسلامي مجدد وقادر على التغيير الشامل للحياة الإسلامية نحو الأفضل، ذلك التغيير الذي يجب أن ينصب بصورة خاصة على

تجديد مفهوم الإسلام، والدعوة، ولأسلوبها، وللسلطة السياسية وعلاقتها بالمواطنين، وموقفه من الاستغلال والتبعية والاستعمار الجديد والتخلف والفقر، كما يجب أن ينصب كذلك وفي نفس الوقت على كيفية تطبيق الشريعة الإسلامية في مختلف المجالات الخاصة بالحياة اليومية وبما يتمشى والمعطيات العلمية والثقافية والاقتصادية والسياسية المتواجدين فيها " (48)

وهذه الإجراءات يمكن أن تتم عن طريق الاجتهاد الجماعي بوساطة لجنة إسلامية عالمية تضم الفقهاء والعلماء والمختصين في العلوم المختلفة كما تمت الإشارة إلى ذلك آنفاً.

4 - إيجاد فكر إسلامي جديد بعيد عن التعصب والجهل والتغالي والاعتباس بدون دليل.

الإسلام ينبذ التعصب والجهل والتغالي والاعتباس الحرفي دون استعمال العقل ودون التعرف على مآلات هذه النصوص ومقاصد الشريعة.

فالتعصب منهي عنه، لأنه يدعو إلى الجمود والجحود، وهذان منهي عنهما قال تعالى: " وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله، قالوا : بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا، أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون " (49).

والتعصب ضد المرونة والتطور في حدود الشرع، وهما من صفات الإسلام الذي يجعله صالحاً لكل زمان ومكان، والتعصب دعوة إلى التنفير، والإسلام يأبى ذلك، والجمود والجحود يدعوان إلى ضياع الدين وجموده، وديننا ضد ذلك، لأنه دعوة إلى الوسطية والاعتدال، والتعصب دعوة إلى المغالاة، وهو خلاف ما حكم به الإسلام، قال الله تعالى: " وكذلك جعلناكم أمة وسطاً، لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً " (50)

والتعصب جهل، والجهل أفة مرضية في كل شيء، لأنه يقوم على إدراك قضية خاطئة، ليس لها أي وجود في الحقيقة والواقع، ولهذا فإن خطر الجاهل أشد وأنكى من خطر الأمي، والإسلام دين علم، وهو يدعو إليه، قال تعالى: " قل: هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون "

(48) جمانة، البخاري، حتى يظل باب الاجتهاد مفتوحاً، مجلة الجامعة الإسلامية، لندن - بريطانيا، العدد 4، كانون أول 1994م.

ص 98 - ص 99.

(49) سورة البقرة، آية 170.

(50) سورة البقرة، آية 143.

(51) وقال تعالى: "إنما يخشى الله من عباده العلماء" (52) وقال تعالى: "اقرأ باسم ربك الذي خلق..." (53)

والتعصب غلو في الدين، وكل من الجهل والتعصب يدعو إلى الفتنة، والفتنة جريمة. قال تعالى: "والفتنة أشد من القتل" (54) وقال تعالى: "والفتنة أكبر من القتل" (55).

والتعصب تقليد أعمى بلا دليل، والاعتباس بلا دليل دعوة إلى الجمود والتقليد، وقد نهى الإسلام عنهما، قال تعالى: "فاعتبروا يا أولي الأبصار" (56) وقال تعالى: "وما يذكر إلا أولو الأبواب" (57)

5 - معالجة القضايا المستجدة بعقلية الفقهاء المجتهدين لا بعقلية الجامدين الحافظين للنصوص.

وهذه القضايا المستجدة كثيرة، مثل بنوك الأجنة المجمدة وشتل الجنين وأطفال الأنابيب والتحكم في جنس الجنين وزرع الأعضاء ونقل الدم وما استجد في العلاقات الدولية والأنظمة المالية والاقتصادية من أشياء لم يعرفها السابقون أو عرفوا بعضها في صورة صغيرة.

ومن هذا القبيل زكاة العمارات والمصانع والأسهم والسندات والرواتب واعتبار الذهب وحده أساس نصاب النقود وإيجاب زكاة الأرض المستأجرة على كل من المالك والمستأجر، كل فيما وصل إليه إذا بلغ نصاباً، فالمالك يزكي الأجرة بمقدار زكاة الخارج من الأرض والمستأجر يزكي الخارج من زرع أو ثمر طارحاً منه الأجرة لأنها دينٌ عليه.

وهناك قضايا أخرى تحتاج إلى اجتهاد انتقائي، وهو اختيار أرجح الأقوال من تراثنا الفقهي الواسع مما نراه يحقق مقاصد الشريعة ومصالح الخلق وأنسب لظروف العصر الحديث، وقد يكون الانتقاء داخل المذاهب الأربعة، مثل ترجيح الإمام أبي حنيفة في إيجاب الزكاة في كل ما أخرجت الأرض لقوله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم، ومما أخرجنا لكم من

(51) سورة الزمر، آية 9.

(52) سورة فاطر، آية 28.

(53) سورة العلق، آية 1.

(54) سورة البقرة، آية 191.

(55) سورة البقرة، آية 217.

(56) سورة الحشر، آية 2.

(57) سورة البقرة، آية 269، وسورة آل عمران / 7.

الأرض⁽⁵⁸⁾، وترجيح الشافعي في إعطاء الفقير كفايته العمر وترجيح مذهب الإمام مالك في إبقاء سهم المؤلفة قلوبهم.

وقد يكون الاجتهاد الانتقائي من خارج المذاهب الأربعة، فالأنمة على فضلهم وسعة علمهم ليسوا كل الفقهاء، فهناك من عاصرهم من نظرائهم ومن يمكن أن يكون قد تفوق عليهم، وهناك من سبقهم من شيوخهم من فقهاء الصحابة والتابعين له بإحسان ممن هم أفضل منهم بيقين، فلا حرج في الأخذ بمذهب أحدهم إذا ترجح لدينا باعتبارات شرعية والأمثلة على ذلك⁽⁵⁹⁾

أ - الأخذ بمذهب عمر رضي الله عنه في التضييق في زواج الكتابيات إذا خيف منهن على نساء المسلمين أو الذرية أو خيف عدم التدقيق في شرط الإحصان لقوله تعالى: "والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب"⁽⁶⁰⁾ أي العفيفات منهن.

ب - الأخذ بمذهب عطاء في إيجاب المتعة لكل مطلقة.

ج - الأخذ بمذهب بعض السلف في عدم وقوع الطلاق في حالة الغضب الشديد. وهو ما فسر به حديث (لا طلاق ولا عتاق في غلاق)⁽⁶¹⁾

د - الأخذ بمذهب من قال بإيقاع طلاق الثلاث بلفظة واحدة أو في مجلس واحد طلقة واحدة رجعية فقط، وهو ما أفتى به ابن تيمية وابن قيم.

هـ - عدم إيقاع الطلاق البدعي، أي الطلاق في الحيض.

و - عدم إيقاع الطلاق إذا أريد منه الحمل على شيء أو المنع منه، فيعامل معاملة اليمين، وفيه كفارة اليمين.

ز - الأخذ بقانون الوصية الواجبة للأحفاد إذا مات أبائهم أو أمهاتهم في حياة والديهم فلم نصيب الوالدين بشرط ألا يزيد على الثلث، وهذا بناء على قول بعض السلف الصالح وقول ابن حزم رحمهم الله.

ح - جواز رمي الجمرات قبل الزوال في الحج تيسيراً على الناس ورفعاً للحرَج وهو ما رجحه الشيخ عبدالله بن زيد آل محمود رئيس المحاكم الشرعية والشؤون الدينية.

(58) سورة البقرة، آية 267.

(59) القرضاوي، الاجتهاد والتجديد بين الضوابط الشرعية والحاجات المعاصرة، ص 48.

(60) سورة المائدة، آية 5.

(61) أبو داود، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، تحقيق محمد عوامة، مؤسسة الريان، ط1، 1998م، 70-69/3، حديث رقم

2187. ابن ماجه، محمد، سنن ابن ماجه، تحقيق محمود نصار، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، 1419هـ،

519/2، حديث رقم: 2046.

ك - وكذا نرى جواز توكيل المرأة المسلمة للمحرم برمي الجمار رفعاً للحرج.

والاجتهاد الإنشائي والاقتصادي أسلوبان جادان لمعالجة القضايا المستجدة بعقلية الفقهاء المجتهدين، لا بعقلية الجامدين الذين يتمسكون بحرفية النصوص لا بمآلاتها ولا بمقاصد الشريعة، ولذا فإن هؤلاء يدعون إلى الجمود ومن ثم تجميد الدين وتجميد الفكر الإسلامي.

لكن الاجتهاد المطلوب هو الاجتهاد الجماعي الذي يقوم في صورة مجمع فقهي عالمي يضم الكفايات العلمية العالمية، ويصدر أحكامه بعد دراسة وتمحيص بشجاعة وحرية، بعيداً عن ضغط الحكومات وضغط العوام.

وأما الاجتهاد الفردي، فهو يأتي مرحلة ثانية في الأهمية، لكن لا غنى عنه لأنه ينيّر الطريق أمام الاجتهاد الجماعي بما يقدم من دراسات متأنية مخدومة⁽⁶²⁾

6 - تحرير العقل البشري وحثه على النظر والتأمل في الكون ورفع قدر العلم والعلماء والترحيب بالصالح النافع من كل شيء.

أ - تحرير الإسلام للعقل البشري. حرر الإسلام العقل البشري من الفكر الإنساني ويقوم هذا التحرير على دعائم ثلاث هامة⁽⁶³⁾

الدعامة الأولى : تحرير الإنسان من أغلال الحجر العقلي، وسيطرة التبعية العمياء وتربيته على حرية الفكر واستقلال الإرادة ليكمل بذلك عقله ويستقيم تفكيره وتكتمل شخصيته وإنسانيته، فإن كمال العقل واستقامة التفكير واستقلال الإرادة، هي أساس صحة العقائد ومعرفة الحق الذي يجب أن يتبع، ولهذا نهى الإسلام عن التقليد الأعمى لأنه يميّت الفكر والنظر ويوجب جمودهما وركودهما ولا يميز بين الحق والباطل ولا بين الصواب والخطأ.

قال تعالى : "وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول، قالوا : حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا، أولو كان آبائهم لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون"⁽⁶⁴⁾

فالتقليد المذموم هو الذي يقوم على التبعية العمياء والجمود على القديم الموروث ومحاربة كل جديد يخالفه، ولو كان ذلك الجديد أقوم طريقة، وأهدى سبيلاً.

الدعامة الثانية : تحرير الإنسان من أصفاد الجهل وظلمته، لأن الجهل يقتل مواهب الفكر والنظر ويعمي البصائر ويميت عناصر الحياة والقوة في الأمم ويفسد على جماهير الناس مناهج

(62) القرضاوي، الاجتهاد والتجديد بين الضوابط الشرعية والحاجات المعاصرة، ص 48-49.

(63) السايح، أحمد عبد الرحيم، رعاية الإسلام للعقل، مجلة نهج الإسلام، دمشق، سوريا، السنة 22، عدد 83، كانون أول 2000، ص 128-131.

(64) سورة المائدة، آية 104.

الدين والتدين، لأن أهل الأهواء والبدع يجدون في الجهل بتعاليم الدين مجالاً واسعاً لنشر ما يستحدثونه من خرافات، ويسارع بعض الناس بدافع الجهل والثقة العمياء إلى اعتناقها والعمل على أنها من الدين وهم لا يعلمون أن الدين منها براء.

ونظراً لما للجهل من آثار سيئة على الفكر الإسلامي فإن الإسلام قد نَمَّ الجهل، قال تعالى:
 " يظنون بالله غير الحق ظنَّ الجاهلية " (65)

وقد نهى الإسلام عن اتباع الظن والأوهام، قال تعالى: " إن يتبعون إلا الظن، وإن هم إلا يخرصون " (66) وقال تعالى: " وما يتَّبِعْ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنْ الظَّنَّ لَا يَغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً " (67)

الدعامة الثالثة: تحرير الإنسان من طاعة الأهواء والانقياد الأعمى لمغرياتها، لأن طاعة الأهواء من أقوى عوامل إنحراف الإنسان في سلوكه في نظره وتفكيره ولهذا حرم الإسلام الأهواء والانقياد الأعمى لمغرياتها، قال تعالى: " إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس " (68) وقال تعالى: " أفرأيت من اتخذ إلهه هواه، وأضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة، فمن يهديه من بعد الله أفلا تذكرون " (69).

ب - حث الإسلام العقل البشري على النظر والتأمل في الكون.

لأن هذا يدعو إلى التأمل والبحث والتفكير والتنافس في العلم والوصول إلى الحقيقة والتمييز بين الحق والباطل والصواب والخطأ. قال تعالى: " أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت، وإلى السماء كيف رفعت، وإلى الجبال كيف نصبت، وإلى الأرض كيف سطحت، فذكر إنما أنت مذكر " (70) وقال تعالى: " ويتفكرون في خلق السموات والأرض، ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانه، ففنا عذاب النار " (71) وقال تعالى: " قل: سيروا في الأرض، فانظروا كيف بدأ الخلق، ثم الله ينشئُ النشأةَ الآخرة إن الله على كل شيء قدير " (72).

(65) سورة آل عمران، آية 154.

(66) سورة الأنعام، آية 116.

(67) سورة يونس، آية 36.

(68) سورة النجم، آية 23.

(69) سورة الجاثية، آية 23.

(70) سورة الفاشية، آية 17-21.

(71) سورة آل عمران، آية 191.

(72) سورة العنكبوت، آية 20.

ودعا إلى التدبر في التعقل، قال تعالى: "أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها"⁽⁷³⁾ وغير ذلك مما جاء في القرآن الكريم.

"وقد حول الرسول ﷺ الاتجاه القرآني الصريح إلى واقع عملي شجع فيه المسلمين على الاجتهاد العقلي والتدبر والتفقه في شؤون الحياة كافة وفرق بوضوح بين الوحي الإلهي والتفكير الإنساني وأدرك الصحابة ﷺ ذلك فكانوا كثيراً ما يقفون أمام الرسول الكريم، فيسألونه فيما إذا كان الذي يعرضه عليهم وحياً إلهياً أم رأياً رآه؟ فإذا أخبرهم أن ذلك كان منه اجتهاداً وتفكيراً، فكروا بدورهم وعرضوا آراءهم أمامه ﷺ كما حدث قبل معركة بدر من مشاورة أصحابه ونزوله عند رأي الحباب بن المنذر الذي قال: يا رسول الله: أرأيت هذا المنزل، أمّنزل أنزله الله، ليس لنا أن نتقدم ولا نتأخر عنه، أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ قال: بل هو الرأي والحرب والمكيدة. قال: يا رسول الله، فإن هذا ليس بمنزل، فانهض بالناس حتى تأتي أدنى ماء من القوم، فننزله، ثم نغور ما وراءه من القلب، فقال رسول الله: لقد أشرت بالرأي، وكذلك حدث هذا في مناسبات عديدة⁽⁷⁴⁾.

ج - حث الإسلام على العلم رفعاً لقدر العلم والعلماء لأن العلم ضد الجهل والأهواء والتقليد، قال تعالى: "إنما يخشى الله من عباده العلماء"⁽⁷⁵⁾ وقال تعالى: "قل: هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون"⁽⁷⁶⁾ وقال تعالى: "اقرأ باسم ربك الذي خلق"⁽⁷⁷⁾ وقال تعالى: "فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون"⁽⁷⁸⁾ وقال تعالى: "يؤتي الحكمة من يشاء، ومن يؤت لحكمة، فقد أوتي خيراً كثيراً"⁽⁷⁹⁾ وقوله عليه السلام: "لا حسد إلا في اثنين: رجل آتاه الله مالاً، فسلطه علىهلكته في الحق، ورجل آتاه الله الحكمة، فهو يقضي بها، ويعلمها"⁽⁸⁰⁾

د - الترحيب بالصالح النافع من كل شيء، سواء تعلق بالعقيدة أم العبادة أم بأي نظام من أنظمة الشريعة الأخرى؛ لأن ما ينفع الناس خير وما يضرهم شر، والخير ممدوح فاعله والشر

(73) سورة محمد، آية 24.

(74) عبد الحميد، تجديد الفكر الإسلامي، ص 45 وما بعدها.

(75) سورة فاطر، آية 28.

(76) سورة الزمر، آية 9.

(77) سورة العلق، آية 1.

(78) سورة النحل، آية 43 وسورة الأنبياء آية 7.

(79) سورة البقرة، آية 269.

(80) البخاري، صحيح البخاري، باب الاغتباط في العلم والحكمة 219/2، حديث رقم 73، مسلم، صحيح مسلم، باب فضل من

يقوم بالقرآن ويعلمه، 467/1، حديث رقم 266.

مذموم صانعه. وتجديد الفكر الإسلامي بما يخدم الإسلام والمسلمين ضمن ضوابط معينة يعتبر من الصالح النافع المأمور به.

7 - تحرير الذات الإنسانية وتجديدها على مستوى الفرد والأسرة والدولة.

قال تعالى: "إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم"⁽⁸¹⁾ فكل فرد أو أسرة أو دولة مطالب شرعاً بأن يعمل ما في وسعه من أجل تغيير ما أنكره الشرع واستبداله بكل معروف أمر به.

وبمعنى آخر فإن هؤلاء مطالبون شرعاً بالاحتكام إلى الإسلام والعمل وفق ما جاء في نظمه كافة، وهم إن فعلوا ذلك حرروا هذه الإرادة من كل الشوائب العالقة بها ورجعوا إلى تطبيق شرع الله كما طبق في عهد الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين من بعده.

ووصولاً إلى قاعدة التغيير فإنه يطلب من مفكري الإسلام وعلمائه أن يحولوا الفكر الإسلامي إلى أداة تغييرية فاعلة، ترفع الهوان عن الأمة وتزحزح الاستبداد عن مواقعه وتعيد إلى المجتمع التوازن في الاستمتاع العادل بالطيبات وتنقذهم من مآسي الخوف والتردد والتسخير.

"إن الفكر الإسلامي اليوم، إذا انطلق من المذهبية الإسلامية الشاملة في الوجود، واعتمد الأصول والقواعد الشرعية ومقاصدها الحقيقية في بناء المجتمع الإسلامي لتحول إلى حركة تاريخية ضخمة، تقتلع جذور الفساد في الأمة، ذلك لأن الإسلام جذوره عميقة ضاربة في أعماق ماضي الأمة وحاضرها، يحتاج فقط إلى مخطط جماعي فكري واع مدرك لطبيعة العصر وحركته الجماهيرية الصاعدة من أجل استخلاص حقوق البشر من غاصبيها، ولا بد أن لا يقتصر الفكر الإسلامي الحديث في التغيير على إصلاح الوعي الاجتماعي، وإنما يجب التخطيط الشامل من أجل الانتقال إلى تصحيح الواقع الاجتماعي وإلا كان فكراً طوباوياً لا تتعمق جذوره في واقع الحياة"⁽⁸²⁾

8 - المحافظة على تراث الأمة الإسلامية وثقافتها وتنقيتها مما علق بها من أفكار غريبة دخيلة عليها.

يجب الاهتمام بتراث الأمة الإسلامية وحضارتها وثقافتها لتنشأ أجيال المسلمين معتزة بإسهامات أجدادهم في حفظ التراث الإنساني الفكري والعلمي وما أضافوا إليه في مختلف المعارف الإنسانية حيث أصبحت جذور الحضارة الغربية التي يعيشونها إسلامية عربية وليست يونانية أو

(81) سورة الرعد، آية 11.

(82) عبد الحميد، تجديد الفكر الإسلامي، ص 174.

أثراً للعلمانية وحيث تعرف الأجيال أن العرب عربوا وزادوا ونقحوا وأصلوا في المعارف كلها حتى انتقلت عن طريق الترجمة إلى أوروبا التي لم تكن تعرف ذلك التراث حتى أوائل القرن الثالث عشر.

وواجب الأمة المحافظة على هذا التراث والثقافة الإسلامية من كل ما يسيء إليهما بالتحريف والدس والتشويش، وبما أن التراث الإسلامي موزع في أنحاء العالم، فإن أول خطوة تقتضي أن يجمع ذلك التراث المبعثر ثم يُعرف الناس به، ثم ييسر للباحثين دراسته والتنقيب فيه والإفادة التامة منه، استيعاباً وفهماً ليكون وسيلة إلى الإبداع والإضافة والإثراء والتنقية.

والمنهج العلمي في دراسة التراث هو الذي يضمن لنا تنقية هذا التراث من السلبات واضطرابات التأليف، ثم تقديمه ونشره، وتبسيط الأضواء عليه ليكون بداية لنهضة علمية حضارية شاملة تستفيد من الماضي لتعمر الحاضر وتثري المستقبل.

إن كثيراً من الباحثين لا يعرف شيئاً عن إضافة علماء المسلمين في مجالات العلوم والهندسة والطب والكيمياء والرياضيات والفلسفة والاجتماع والصوتيات وغيرها من العلوم، كما لا يعلمون شيئاً عن علماء الإسلام مثل جابر بن حيان والكندي والفارابي وابن سينا وابن الهيثم وابن جني وغيرهم من علماء المسلمين، بينما يعجب كثير من الباحثين بعلماء الغرب والشرق مثال أوجست كونت ودور كايم وأرسطو وأفلاطون وديفيد هيوم وأدم سميث وليفي بريل وهربرت سبنسر وبافلوف الروسي وفرويد وماركس وأنجلز وجون ديوي وراسل إلى آخر القائمة التي تتكرر في المؤلفات والمقررات والمحاضرات ووسائل الإعلام المسلمة.

وقد أنصف كثير من كتاب الغرب الحضارة الإسلامية وعلماء المسلمين يشيدون بإسهاماتهم معرفين بفضلهم على الحضارة الغربية، وإنهم لم يكونوا مجرد نقلة ومترجمين لحضارة الشعوب، بل أضافوا كثيراً مما يعد معجزة للأجيال الحاضرة وباعثاً لها على الجد والاجتهاد للاستفادة من التراث واستنباط أسرار الحضارة التي كانوا بها قبله للناس يوم كانوا سادة العلم وقادة البشرية⁽⁸³⁾

وأهم المقومات التي تحافظ على تراث الأمة وهويتها وثقافتها تمتعها بعقيدة ثابتة، وهذه العقيدة هي التي تمكن الأمة من مواجهة التيارات الفكرية والاجتماعية والسياسية التي تتصارع في الحياة وهي التي تعصمها من انتقال التأثيرات المنحرفة من الثقافات الأخرى التي يمكن أن تدخل في كيانه عناصر غريبة عنه، وواجب أهل الاختصاص التعريف بها وإخراجها حتى لا تكون جزءاً من التراث أو الثقافة الإسلامية وهؤلاء يمكنهم معرفة المفيد من الفكر الغربي والثقافة الغربية وكذا

(83) محجوب، عباس. المنهج ووظيفة الجامعات الإسلامية، مجلة الأمة، قطر، عدد 60، آب 1985م، ص 10-ص 11.

التراث الغربي إن كان ثمة فائدة، وإن كان الأمر كذلك، فيمكن لأهل الاختصاص الاستفادة منها ضمن قيم الإسلام وأصوله⁽⁸⁴⁾

والمفكرون المسلمون إن رجعوا إلى التراث الإسلامي ودرسوه ورتبوا مادته وبوبوا موضوعاته ليسهل الاطلاع عليه، فإنهم إن فعلوا ذلك أمكنهم حينئذ عمل أمرين⁽⁸⁵⁾.

الأمر الأول: إصدار الأحكام على رتبة الفكر الإسلامي في تاريخ الفكر الإنساني ومدى اتساع أثره في العمران البشري.

الأمر الآخر : تكملة وتتميمه بما ليس فيه من التفلسف الجدي المفيد.

9 - تجاوز الصراعات الفلسفية القديمة وعلم الكلام لعدم الحاجة إلى ذلك في العصر الحديث، وبيان ذلك على النحو التالي :

"فعند مراجعة المادة المعرفية المتنوعة التي كانت تعبر عن مظاهر الفكر المتنوعة في العصور الماضية نجد أنها تمثل نمط زمانها في التفكير ولم تعد تمثل تطور الأفكار والصراعات في زماننا لا شكلاً ولا مضموناً.

"ففي مسائل الفلسفة القديمة لم يعد شيء من صراعاتها التفصيلية يعبر عن مصطلحات عصرنا وفكره وإذا كان لا بد من دراستها فإن ذلك ينحصر في دوائر ثقافية ضيقة كأقسام الفلسفة مثلاً في الجامعات الإسلامية.

"وأما الفلسفة التي يجب أن تسود ويعترف بجديتها فهي الفلسفة التي تعالج فكر العصر الحديث وفلسفاته وقضاياها بعمق ودقة وتكتشف من خلال المنطق الحديث حقائق نظرة الإسلام إلى الكون والحياة والمجتمع والإنسان، وتركز على الواقع المنهار لتحديث فيه التغيير، المطلوب بمنهج عقلي إسلامي واضح المعالم، يقضي على معوقات القيام الحضاري الإسلامي، البعيد عن عقلية التواكل والخرافة والأسطورة والزهد المدمر، والتعصب والجمود الذي يحول الأعراف المتغيرة والأفكار البشرية الماضية إلى وحي إلهي مقدسي، وهذه الفلسفة هي الفلسفة الإسلامية التي تلحق الهزيمة الفكرية بالفلسفات المادية الحديثة، وتنقذ الجيل المسلم من الاضطرابات والقلق والحيرة وتشعره بأصالته وذاته وتنقله من ماضيه الفكري البشري إلى حاضره ومستقبله ليبني حياته الجديدة بأمن وأمان، ويشترك في إنقاذ الحضارة المعاصرة من أزماتها الروحية

(84) المرجع السابق، ص 11.

(85) فروخ، عمر، تجديد في المسلمين لا في الإسلام، بيروت - لبنان، دار الكتاب العربي، ط 1، 1981م، ص 35 - 36.

والنفسية والأخلاقية، وإذا قامت الفلسفة الإسلامية بهذه المهمة الإسلامية العقلية العلمية والواقعية في عصرنا الحديث فعندئذ لا حاجة أصلاً لعلم الكلام القديم ومناهجه⁽⁸⁶⁾

10 - توحيد الأمة الإسلامية فكرياً.

إن الإسلام هو الدين الوحيد الذي يدعو الأمة الإسلامية، أفراداً وأسراراً وجماعات إلى الوحدة، لأن عقيدتهم واحدة وكذا عباداتهم ونظمهم الإسلامية الأخرى، كالنظام الأخلاقي والسياسي والاجتماعي والتربوي والتعليمي والجهادي ونظام العقوبات والمعاملات والاقتصاد... والفكر الإسلامي جزء لا يتجزأ من الإسلام، ولهذا فإنه يكون أداة طيعة لوحدة الأمة فكرياً في المجالات كافة.

والأمة الإسلامية اليوم أحوج ما تكون إلى الوحدة الشاملة ومن مهام تجديد الفكر العمل على تنقية الأفكار القومية التي تدعو إلى التفرقة بين الشعوب الإسلامية، وعدم وحدتها لأنها أفكار غير إسلامية.

كما أن من مهامه فضلاً عن ذلك، المطالبة من جديد بوحدة الأمة الإسلامية كما طالب بها الإسلام في عهد الرسول ﷺ وعهد خلفائه الراشدين، ويكون ذلك بتطبيق الشريعة في المجالات كافة ويتم هذا التطبيق ببناء تنظيم تشريعي ينظم أنظمة الإسلام على شكل مواد، كما حدث بخصوص مجلة الأحكام العدلية وبتشريع قانون الأحوال الشخصية في البلاد العربية وغيره من القوانين الإسلامية الأخرى كالقانون المدني والجنائي... الخ.

المبحث الرابع

ضوابط تجديد الفكر الإسلامي

أولاً : ضوابط في مصادر التجديد⁽⁸⁷⁾

الفكر الإسلامي، فكر منبثق من تعاليم الإسلام لذا فإنه يشترط للقول بمشروعية تجديده أن ينطلق من مفاهيم الإسلام التي تستند إلى المصدرين الأصليين للشريعة الإسلامية والمصادر الاجتهادية والقواعد الفقهية والأصولية، وهي :

أ - المصدران الأصليون : وهما القرآن الكريم والسنة النبوية.

ب - المصادر الاجتهادية : الإجماع والقياس والاستحسان والمصالح المرسلة وسد الذرائع وفتحها والعرف والاستصحاب وشرع من قبلنا...

(86) عبد الحميد، محسن، حول الفكر الإسلامي مراجع وتقويم، مجلة الأمة، قطر، عدد 42، آذار 1984، ص 9 - ص 10.

(87) القرضاوي، الاجتهاد والتجديد بين الضوابط الشرعية والحاجات المعاصرة، ص 46 - ص 47.

ج - القواعد الفقهية والأصولية.

ثانياً : ضوابط في المجدد⁽⁸⁸⁾

يشترط في من يجدد الفكر الإسلامي أن يكون أهلاً للتجديد، وذلك بأن تتوافر فيه شروط التجديد، وهي شروط المجتهد المطلق، أو الجزئي.

والمجتهد المطلق : هو من يجتهد في جميع أبواب الفقه ومسانله، وشروطه أن يكون عالماً بالآتي:

1. اللغة العربية.
2. الكتاب والسنة.
3. الإجماع المتيقن.
4. أصول الفقه وطرائق القياس والاستنباط.
5. الناسخ والمنسوخ.
6. مقاصد الشريعة وقواعدها الكلية.
7. ملكة الاستنباط.
8. هموم الناس وعصرهم.
9. العدالة، بأن يكون مرضي السيرة، يخاف الله تعالى، فيما يصدر عنه.

والمجتهد الجزئي : هو من يجتهد في مسألة ما في مجال تخصصه، ويكفيه الإحاطة بالعلم، بما يتعلق بمسألته بعد أن يكون عنده من المؤهلات العلمية العامة، بناء على أن الاجتهاد يتجزأ، وهو القول الراجح، عند الأكثرين، فيستطيع أستاذ الاقتصاد والسياسة والتربية والتعليم... ونحو ذلك، أن يجتهد في مسألة ما في مجال تخصصه، إذا أحاط بكل ما ورد فيها من النصوص الشرعية، وما يتعلق بها من اجتهادات شريطة العلم بأصول الاستدلال وقواعد التعارض والترجيح وغير ذلك.

ثالثاً : ضوابط عامة

يشترط لتجديد الفكر الإسلامي، فضلاً عن الشروط السابقة، الشروط التالية:⁽⁸⁹⁾

(88) المرجع السابق، ص 46 - ص 47.

(89) القرضاوي. الاجتهاد والتقليد بين الضوابط الشرعية والحاجات المعاصرة.

- عبد الحميد، تجديد الفكر الإسلامي، ص 41 وما بعدها.

- 1- أن يكون تجديد الفكر الإسلامي قائماً على إعمال العقل البشري استناداً لدليل شرعي، وأما إذا كان وحياً إلهياً كالقرآن الكريم والسنة النبوية، فإنه لا يسمى فكراً بشرياً، وإنما هو وحى رباني يتصف بالكمال والتمام والديمومة.
- 2 - البعد في التجديد عن منطقة القطعيات في الشريعة التي تدل عليها النصوص قطعية الدلالة، فلا تكون محلاً للاجتهاد العقلي، ومن ثم لا تكون محلاً للتجديد.
- ومن هذا القبيل النصوص قطعية الدلالة الواردة في العقيدة والعبادات وغيرها من الأدلة الأخرى التي وردت في أنظمة الإسلام المختلفة ولهذا فإن العقيدة والعبادات في الإسلام، مثل الصلاة والزكاة والصيام والحج، غير قابلة للتجديد لأنها ثابتة بأدلة قطعية الدلالة.
- وإذا كان من تجديد فهو يتعلق بإزالة الضلالات والشبهات والانحرافات التي طرأت على سلوك بعض المنتمين إلى الإسلام، كالبدع التي ظهرت عند بعضهم.
- 3 - البعد في التجديد عن تحويل منطقة الظنيات في الشريعة الإسلامية التي تدل عليها النصوص غير قطعية الدلالة إلى منطقة القطعيات، لأن هذا هو الجمود، بلا مسوغ شرعي.
- ولهذا فإن الأدلة ظنية الدلالة والثبوت تكون محلاً للاجتهاد، ومن ثم يمكن القول بأن أحكامها تتغير بتغير الأزمنة والأمكنة ضمن ضوابط شرعية معينة، وهذا لا يكون إلا في فروع الشريعة، لا في أصولها. ومن هذا القبيل الفروع في المعاملات والاقتصاد والسياسة والتربية وغير ذلك.
- 4 - الابتعاد في التجديد عن التشهي والتلذذ وإرضاء الحكام على حساب الإسلام، وهو اجتihad التبرير للواقع، كاجتهاد الذين يحاولون منع الطلاق، ومنع تعدد الزوجات ومحاربة الملكية الفردية وتسويق الفوائد الربوية، وغيرها كثير...
- 5 - يجب على المجدد التحرر من الخوف بكل ألوانه، الخوف من سلطان الحكام والخوف من سلطان الجامدين المقلدين من العلماء، والخوف من سلطان الجماهير والعوام الذين يستطيع هؤلاء المقلدون أن يثيروهم على كل رأي مخالف لما ألفوه وتعودوه.
- 6 - يجب أن تفسح الصدور للتجديد بضوابطه، وإن خالف ما نشأ عليه من آراء لأنه اجتihad، والاجتهاد قد يتوقع منه الصواب، وقد يتوقع منه الخطأ، وفي كلا الأمرين، صاحبهما مثاب في الآخرة والدنيا.

7- المحافظة في حالة التجديد على خصائص الإسلام. يجب على المجدد أن يحافظ على خصائص الفكر الإسلامي وهذه خصائص عديدة، لا يمكن حصرها، لأن كل شيء فيه يعد من خصائصه، لكن يمكن إجمال أهم خصائصه في الأمور التالية: ⁽⁹⁰⁾

أ - إنساني النزعة : إن الفكر الإسلامي ليس فكراً عنصرياً ولا إقليماً ولا طائفياً، بل هو رحمة للناس كافة، قال تعالى : " وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين " ⁽⁹¹⁾.

ب - يحترم العقل ويقدره : لقد كانت معجزة الفكر الإسلامي عقلية، وليست معجزة حسية، فالقرآن الكريم كلام الله معجزة، تقوم على البيان والمعاني والتشريع والتفكير والنظر والاعتبار والتدبر، وحظ العقل في هذا الفكر أوفر من حظه في أي مذهب عقلي خالص.

ج - يعتبر العلم في الفكر الإسلامي فريضة على كل مسلم ومسلمة، والعلماء ورثة الأنبياء، والمنهجية العلمية ميزة بارزة في هذا الفكر، وهي فيه أقوى منها عند أي فكر آخر يدعي المنهجية العلمية.

د - يقدر الخبرة الإنسانية والتجارب البشرية : إن الحكمة ضالة المؤمن وضالة الفكر الإسلامي، ولا يرفض هذا الفكر الحق مهما كان قائله، ويعتبر كل حق حقاً يجب الأخذ به، ولا ينكر فضل كل ذي فضل، ولا يغمط الناس حقوقهم.

هـ - وسطي معتدل : إن الفكر الإسلامي فكر معتدل وسطي، لا إفراط ولا تفريط فيه، ولا يقبل الغلو ولا الإسراف أو التقدير، وإنما يأخذ مركز الوسط في الأمور كلها، وفي الجانب الأخلاقي، لا يعرف تطرف المثالية أو الواقعية، ولا تحمل الناس على العقل دون الحس، ولا على الحس دون العقل، ولا يأخذ بملكية الجماعة على حساب ملكية الفرد، ولا ملكية الفرد دون ملكية الجماعة، فهو يأخذ نصيبه من الدنيا، ولا يعتبرها غاية أو نهاية، وبالجمله فإن الفكر الإسلامي، هو الفكر الوحيد الذي يرتبط دائماً بالمركز الوسط، وليس من طبيعته المغالاة، ، وتوازنه يرجع إلى قيمه الثابتة المتوازنة.

هذا فضلاً عن خاصية الربانية والواقعية والإيجابية.

(90) أبو يحيى، الثقافة الإسلامية، ص 146 - ص 147، الكيلاني وزميله، إبراهيم زيد، دراسات في الفكر العربي الإسلامي،

عمان - الأردن، دار الفكر، ط1، 1988، ص 40 - ص 41، الجندي، أنور، إطار إسلامي للفكر المعاصر، بيروت - لبنان،

المكتب الإسلامي، ط1، 1980، ص 118، ص 119، ص 124، ص 41 وما بعدها.

(91) سورة الأنبياء، آية 107.

نتائج البحث والتوصيات

أولاً : أهم نتائج البحث

1. إن تجديد الدين بالدين وللدين، مطلب شرعي، لأنه من ضرورات الشريعة ولوازمها.
2. إن تجديد الفكر الإسلامي، ضمن ضوابط شرعية معينة، يحقق مقاصد الشريعة.
3. إن موضوع تجديد الفكر الإسلامي، ما كان محلاً لأعمال العقل البشري كالاجتهاادات البشرية، ويشمل المعارف الكونية العامة المتصلة بالله تعالى، والعالم والإنسان في إطار المبادئ الإسلامية، عقيدة وشريعة وسلوكاً.
4. إن تجديد الفكر البشري غير الإسلامي، بفكر بشري غير إسلامي كاستبدال النظرية الماركسية الشيوعية بالنظرية الرأسمالية أو العكس لا يكون من تجديد الفكر الإسلامي، لأنه ليس بإسلامي.
5. إن تجديد الفكر الإسلامي، بفكر بشري غير إسلامي لا يكون تجديدًا.
6. إن أصول الشريعة الإسلامية الثابتة بنصوص قطعية الدلالة وقطعية الثبوت، لا تكون محلاً للتجديد، لأنها لا تكون محلاً لأعمال العقل البشري، ولهذا لا يكون الوحي الإلهي المتعلق بالقرآن والسنة النبوية قطعية الدلالة وقطعية الثبوت محلاً للتجديد.
- ولهذا فإنه لا تجديد في عقيدة المسلم ولا في العبادات وغيرها من الأنظمة الإسلامية الأخرى، كما تلقيناها من رسول الله ﷺ.
7. وإن فروع الشريعة الإسلامية الثابتة بنصوص ظنية الدلالة وظنية الثبوت، تكون محلاً للتجديد، لأنها تكون محلاً لإعمال العقل البشري.
8. لتجديد الفكر الإسلامي صورتان :
- الصورة الأولى : تنقيته مما لحق به على مر السنين من أمور تخالف القرآن والسنة، وهذا أمر بديهي تقتضيه العودة إلى عهد النبي ﷺ وخلفائه الراشدين.
- والصورة الأخرى : التصدي للمستجدات التي تستجد في كل عصر لبيان حكم الشرع فيها، ويدخل ضمن ذلك كل ما أنتجته الثورة التكنولوجية في العصر الحديث من علوم بحتة خاضعة للتجربة، كالطب والكيمياء والفيزياء والذرة... وغيرها من علوم أخرى تخضع لذلك.
9. مجدد الفكر الإسلامي، إما أن يكون شخصاً بعينه، وإما أن يكون جماعة معينة، والجماعة أولى، وأكثر أثراً وأضبط حكماً، وإن كانت لا تستغني عن جهود المجدد الفردي.

10. تجديد الفكر الإسلامي مقيد بضوابط شرعية، وهي ضوابط المجتهد المطلق والمجتهد الجزئي، فضلاً عن ضوابط عامة.
11. لتجديد الفكر الإسلامي أهمية عظيمة، وهي في مجموعها تبرهن على صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان.
12. دعاة التجميد : وهم مقلدو المذاهب المتعصبون لها، وكذا فئة الحرفيين الظاهريين الذين يقفون جامدين عند ظواهر النصوص، ولا يتأملون في مقاصدها ومآلاتها، هؤلاء جميعاً أعداء التجديد، لأنهم يدعون إلى تجميد الإسلام، وعدم صلاحيته لكل زمان ومكان، وهم بدعوتهم هذه يسيئون إليه، ولو كانت نواياهم حسنة.
13. مغالاة التجديد الذين ينسفون كل قديم، وإن كان هو أساس هوية المجتمع المسلم، ومسوغ وجوده وبقائه، فهؤلاء خطرهم على الإسلام، أشد وأكى من خطر أعدائه الذين لا ينتمون إليه، لأنهم يريدون استبدال الإسلام بالنظم الغربية الوضعية واستبدال اللغة العربية باللغات الأجنبية، بحجة الحضارة الغربية، وقد نسوا أن الإسلام هو أساس الحضارات وأنه الصالح لها في كل زمان ومكان.
14. دعاة التجديد في ظل الأصالة الإسلامية : هم الذين يجددون الدين بالدين وللدین، وهذا التجديد، هو ما يقره الإسلام، لأنه سر صلاحيته لكل زمان ومكان.

ثانياً : أهم التوصيات

1. يجب أن يتصدى لتجديد الفكر الإسلامي من كان أهلاً له.
2. يجب أن يتصدى لتجديد الفكر الإسلامي في العصر الحديث مجمع فقهي عالمي يضم الكفايات العلمية العالية في التخصصات كافة، يكون له فروع في كل بلد إسلامي، وهذا أدعى لتوحيد الحكم الشرعي في قضايا الفكر الإسلامي القديم أو الحديث.
3. يجب القول بفتح باب الاجتهاد إلى قيام الساعة، وذلك لوضع الحلول المناسبة للمستجدات التي تظهر في الحاضر والمستقبل.
4. وإن القول بقلبه في العصر الحديث، يدعو إلى جمود الإسلام، وفي هذا دعوة إلى عدم صلاحيته لكل زمان ومكان. وهذا ما يدعو إليه دعاة التجميد.
5. على الأمة الإسلامية العمل على إيجاد المتخصصين في سائر العلوم النافعة، ضماناً لإيجاد نفر قادر على تجديد الفكر الإسلامي.

6. على الإمة الإسلامية محاربة المغالين في التجديد الذين يريدون تغيير الإسلام بنظم وضعية غربية، وكذلك تغيير اللغة العربية بلغة أجنبية، لأن هذا هدم للإسلام وتغيير لشخصية أهله. وهذا كفر وخروج على الإسلام.
7. وأخيراً، فإن على الأمة الإسلامية العمل من أجل تطبيق الإسلام في كل شؤون الدين والدنيا، ليحل نظام الله تعالى محل الأنظمة الوضعية التي ألحقت بالأمة الإسلامية الذلة والهوان والهزائم في الميادين كافة.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا وحبيبنا محمد صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

- ابن حنبل، أحمد. مسند الإمام أحمد بن حنبل، دار الحديث، مؤسسة قرطبة، طبعة أولى.
- أبو يحيى، محمد حسن وآخرون. الثقافة الإسلامية، ثقافة المسلم وتحديات العصر، الطبعة الأولى، 1420هـ - 2000 دار المناهج، عمان، الأردن.
- أركون، محمد. دراسات إسلامية، نخبة من المفكرين والباحثين (محاضرة). منشورات جامعة اليرموك / إربد، ط1، 1983م.
- البخاري، جمانة. حتى يظل باب الاجتهاد مفتوحاً، مجلة الجامعة الإسلامية، الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية، لندن، العدد الرابع، كانون الأول، 1994م.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. صحيح البخاري بشرح فتح الباري، دار الكتب العلمية، طبعة ثالثة، 1421هـ - 2000م.
- الترمذي، أبو عيسى محمد. سنن الترمذي، وهو الجامع الصحيح : دار الحديث، طبعة أولى.
- الجندي، أنور. إطار إسلامي للفكر المعاصر، المكتب الإسلامي، بيروت، ط1، 1980م.
- الجوهري، إسماعيل حماد. الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عطار، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثالثة / 1984 م.
- الخطيب، عمر عودة. لمحات في الثقافة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ثالثة، 1979.
- السايع، أحمد عبد الرحيم. رعاية الإسلام للعقل، مجلة نهج الإسلام، وزارة الأوقاف في الجمهورية العربية السورية، دمشق، العدد 83، السنة الثانية والعشرون، كانون الأول 2000م.

السجستاني، سليمان بن الأشعث. سنن أبي داود : تحقيق محمد عوامة، مؤسسة الريان، طبعة أولى، 1998م.

السيوطي. الجامع الصغير للسيوطي، بشرح فيض القدير للمناوي، دار الفكر، بيروت، ط2، 1972م.

عارف، نصر محمد. الحضارة والثقافة والمدنية : طبعة أولى، المعهد العالمي للفكر الإسلامي. عبد الحميد، محسن. تجديد الفكر الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى 1416هـ - 1996م.

عبد الحميد، محسن. حول الفكر الإسلامي، مجلة الأمة، قطر، العدد 42، آذار، 1984م. فروخ، عمر. تجديد في المسلمين لا في الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، طبعة أولى، 1981م.

الفيروز آبادي. القاموس المحيط، بيروت، 1978م. القرضاوي، يوسف. الاجتهاد والتجديد بين الضوابط الشرعية والحاجات المعاصرة، مجلة الأمة، قطر، العدد 45، حزيران، 1984م.

القزويني، محمد بن يزيد. سنن ابن ماجه، تحقيق محمود محمد نصار، دار الكتب العلمية، طبعة أولى، 1419هـ.

الكيلاني، ابراهيم وآخرون. دراسات في الفكر العربي الإسلامي، دار الفكر، عمان، ط1، 1988م. محجوب، عباس. المنهج ووظيفة الجامعات الإسلامية، مجلة الأمة، قطر، العدد 60، آب، 1985م. محمد، عباس حسني. الفقه الإسلامي، آفاقه وتطوره، دعوة الحق، السنة الثانية، 1402هـ، العدد 10.

النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب. سنن النسائي، دار إحياء التراث العربي. النيسابوري، أبو الحسين مسلم بن الحجاج. صحيح مسلم، دار ابن حزم، طبعة أولى، 1416هـ - 1995م.

المحور الثاني

الدراسات القرآنية والحديثية

التجديد في التفسير

يحيى شطناوي

كلية الشريعة والدراسات الاسلامية، جامعة اليرموك، إربد، الأردن

ملخص

يهدف البحث إلى إبراز الوجه الإيجابي لحضارة أمتنا الإسلامية، وبيان قدرتها على استيعاب مستجدات العصر.

ويرى الباحث أن التجديد في التفسير ليس من الأمور المبتدعة، وإنما يعني تجديد الفهم لكتاب الله تعالى على ضوء واقع المسلمين المعاصر، بعد التقييد بضوابط التفسير وقواعده، والعمل على تنقية التفسير من الفهوم البشرية الخاطئة لكونها اجتهدات قابلة للنقد، أملاً في العودة إلى المنبع الصافي.

وقام الباحث باستعراض نماذج لبعض الدراسات التي عنيت بالتجديد مبينا ما لها وما عليها، وانتهى إلى أهمية إخراج تفسير علمي يكون جامعا لأهم العلوم، وأهلاً لقيام دعائم حياتنا المعاصرة عليه، بعيداً عن المعوقات المخدلة ورواسب التفكير المتخلف التي حالت دون نهضة الأمة وتقدمها.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين وأفضل الصلاة وأتم التسليم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد،

فإن حضارة أمتنا الإسلامية حضارة متجددة وقادرة على النهوض بالأمة، لأنها تستمد مقومات وجودها من كتاب الله تعالى - المعجزة الخالدة الباقية الصالحة لكل زمان ومكان - ، وبالتالي فإن قدرتها على استيعاب مستجدات العصر من الأمور المسلمة.

وبما أن القرآن الكريم كتاب الإنسانية الخالد والذي لا يستطيع جيل بعينه استفراغ ما فيه من كنوز العلوم والحقائق، فإن الحاجة تغدو ماسة لإعادة النظر في تراثنا البشري المرة تلو المرة، أملاً في مواكبة متطلبات العصر.

ومن هنا جاءت فكرة هذا البحث الموسوم بـ " التجديد في التفسير " لتصب في ذلك الاتجاه،
سانلا العلي القدير العون والسداد، وجاء البحث في مقدمة وخمسة مباحث وخاتمة.

المبحث الأول: مفهوم التجديد لغة واصطلاحاً

المبحث الثاني: أهمية تجديد الفهم لكتاب الله

المبحث الثالث: ضرورة الاستجابة لدواعي العلم

المبحث الرابع: أهمية التفسير العلمي للقرآن وضوابطه.

المبحث الخامس: نماذج من الدراسات التي عنيت بالتجديد وأبرز الملحوظات عليها

خاتمة البحث: أهم النتائج والتوصيات.

المبحث الأول: مفهوم التجديد لغة واصطلاحاً

التجديد في اللغة من جَدَد الشيء وتجدد واستجد: صيره جديداً فتجدد (1).

والمراد به في الاصطلاح: تجديد الفهم لكتاب الله تعالى على ضوء واقع المسلمين
المعاصر وفق قواعد التفسير.

وهذه القواعد - أو المفاتيح الأولية - لابد منها لكل من أراد الإسهام بفهم كتاب الله كي
يُفتح له ما يستغلّق من مسائل، وتعد في الوقت نفسه ميزاناً نزن به أي عمل.

ولا نقصد به ما يفهمه بعض دعاة العصرية من إخضاع آيات القرآن الكريم لأفهام البشر
ومتغيرات العصر، أو ما يسميه البعض بتطور الشريعة (2).

يقول المودودي: " والتجديد في حقيقته هو تنقية الإسلام من كل جزء من أجزاء الجاهلية،
ثم العمل على إحيائه خالصاً محضاً على قدر الإمكان، ومن هنا يكون المجدد أبعد ما يكون عن
مصالحة الجاهلية ولا يكاد يصبر على أن يرى أثراً من آثارها في أي جزء من الإسلام مهما كان
تافهاً " (3).

1- ينظر الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1407/1987، ومصطفى، إبراهيم، وآخرون،
المعجم الوسيط، دار الدعوة، استانبول، مادة (جدد).

2- لا نجبد إطلاق كلمة التطور على الرغم من حسن نية بعض من أطلقها، لأن التطور في القانون يعني: " تغير الحكم بتغير
الزمان إلى ما هو أحسن بطبيعة الحال " والذين أطلقوها قصدوا أن الشريعة بوسعها وضع الحلول لكل قضايا العصر وما
يقع للناس من نوازل ويواجههم من مشكلات، ولكن ذلك استغل لغير مقصودهم، (انظر العروسي، محمد " الشريعة ومفهوم
التطور " مجلة أضواء الشريعة، جامعة الإمام، السعودية، عدد9 سنة(1398) ص199.

3- المودودي، أبو الأعلى، موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه، مؤسسة الرسالة، 1395/1975 ص44.

إن التجديد أو الإصلاح الذي نقصده شبيه بنهر عذب أصابته شوائب كدرت صفوه وربما أعاققت مسيره، وأعطت انطباعاً لدى الرائي إليه في ذلك الوقت بأن ماء النهر أسن لا يصلح للشرب، لكن الذي يتتبع مجرى النهر من بدايته فإنه يشاهد الماء عذبا، ويعلم أن تلك الشوائب ما هي إلا حالة طارئة سرعان ما يعود النهر لعذوبته إذا تخلص منها⁽⁴⁾.

هكذا نفهم التجديد: عملية استلهاهم معالم نهضة تراثنا العظيم وتجليته وتنقيته من الشوائب وكل ما يعيق تقدم الأمة، لا أن نلقي به كله جانبا ونتنكر له بحجة وجود نقاط سلبية بين جنباته.

ولم لا نعيد النظر في التراث المرة تلو المرة ومقومات فكرنا الإسلامي تقوم على الإصلاح والتجديد!، ألم يقل الله تعالى في كتابه (إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم)⁽⁵⁾، وقال رسوله الكريم صلى الله عليه وسلم: "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها أمر دينها"⁽⁶⁾!

وإن تغيير ما بأنفسنا يعني إقدارها على أن تتجاوز الوضع المألوف، وهو ما عبر عنه مالك بن نبي بعلم تجديد الصلة بالله، أي أن يعود الوقود الروحي إلى النفوس من جديد فيغيرها من حال إلى حال، من حال الكسل والخمول إلى حال الحركة والتنور⁽⁷⁾.

ومن هنا كان المجتمع المسلم متميزا على غيره بظهور حركات دائية تنشد الإصلاح والتجديد والتغيير نحو الأفضل.

غير أن الخلط الذي نشأ في أذهان البعض جاء نتيجة عدم القدرة على التمييز بين الثابت والمتغير أو تعمّد عدم التمييز، ذلك أن نصوص الكتاب والسنة ربانية المصدر فهي الثابتة التي يجب استشعار قدسيّتها واستصحابها في كل زمان ومكان مهما اختلفت الظروف، بينما فهم تلك النصوص هو المتغير فلا يجب تقدّيسه وإنما الاستئناس به واحترامه على أنه تراث يدل على عظمة فكرنا الإسلامي ومرونته، ولا مسوغ للهجوم على ذلك التراث وجلده.

كما أن بعض معارضي التجديد جاءت معارضتهم نابغة من رد فعل على النزعة الغربية بإقصاء الفكر الإسلامي تحت مسمى التجديد، ولم تكن نابغة من جمود ومعارضة للتجديد بحد ذاته⁽⁸⁾، والبعض الآخر أصبح عنده حالة تحسس وتخوف من المؤثرات التي أفرزها العقل المادي

4- انظر الخولي، أمين، المجددون في الإسلام، 34/1 نقلا عن شريف، محمد إبراهيم، اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم في مصر، دار التراث- القاهرة، ط1، 1982/1402، ص148.

5- سورة الرعد آية 11

6- رواه أبو داود، السنن، كتاب الملاحم 109/4 رقم الحديث 3740، وهو حديث صحيح (انظر المناوي، فيض القدير 281/1)

7- باطاهر، ابن عيسى، فاعلية المسلم المعاصر، ط1، 1997/1417 دار اليباق، ص14.

8- انظر شفيق، منير، الفكر الإسلامي المعاصر، ط3، 1991/1411 دار البراق- تونس، ص68-69.

الغربي نتيجة ظروف خاصة بهم، وخشوا انتقال ذلك إلينا، متناسين أن العقل الإسلامي محاط بسياج الإيمان الذي ينير طريقه ويقوم أعواجه⁽⁹⁾.

المبحث الثاني: أهمية تجديد الفهم لكتاب الله

إن أهمية التجديد تنبع أساساً من إزالة ما علق بالتفسير من أفهام بشرية خاطئة، تماماً مثل النهر الذي علق به رواسب تكدر عذوبته، فإذا تم التخلص منها عاد النهر لعذوبته ونقاوته.

وتلك الأفهام البشرية شغلت القارئ عن المقاصد العالية والهداية السامية التي نزل القرآن من أجلها، وكانت بمثابة الحاجز دون الوصول لتلك البغية.

وإن نظرة سريعة على كتب التفسير بشكل عام ستظهر للقارئ بأنها تحوي أشياء كثيرة ليست من صلب التفسير، حتى قيل في بعضها: فيه كل شئ سوى التفسير، وهو قول وإن حمل في طياته قسوة في الحكم؛ إلا أنه يدل على الحشو الذي وصلت إليه تلك الكتب مما شكل حجاباً عن هداية القرآن⁽¹⁰⁾، الأمر جعل الغيورين من أبناء هذه الأمة ينادون مطالبين بضرورة تنقية كتب التفسير مما شابها لكونها تؤثر على مقصد القرآن في الهداية، ومن ذلك قول صاحب تفسير المنار: "أكثر ما روي في التفسير المأثور أو كثيره حجاب على القرآن وشاغل لتاليه عن مقاصده العالية المزكية للأنفس المنورة للعقول، فالمفضلون للتفسير المأثور لهم شاغل عن مقاصد القرآن بكثرة الروايات التي لا قيمة لها سنداً ولا موضوعاً، كما أن المفضلين لسانر التفاسير لهم صوارف أخرى" ثم قال: "فكانت الحاجة شديدة إلى تفسير تتوجه العناية الأولى فيه إلى هداية القرآن على الوجه الذي يتفق مع الآيات الكريمة المنزلة في وصفه، وما أنزل لأجله من الإنذار والتبشير والهداية والإصلاح..."⁽¹¹⁾.

وقال الأستاذ محمد الصادق عرجون: "وفي العقيدة وهي أصل الأصول التي نزل القرآن لتثبيت دعائمها اتخذ جمهور المفسرين الذين لهم عناية بهذا الجانب الفكري من مقاصد القرآن، حصائل الفكر البشري قديمها وحديثها في أعصرهم ميداناً لبحوثهم وألقوا بها في خضم الدراسة القرآنية على أنها تفسير لهذا الجانب من هذا الكتاب الكريم، وقد كان لإحكام هذه الحصائل الفكرية على حمى القرآن أثرها المعوق على تبين الهداية الإلهية بطريقة القرآن الخاصة في البرهنة على قضايا العقيدة، ودحض شبه المبطلين"⁽¹²⁾.

9- انظر الأنصاري، محمد جابر، رؤية قرآنية للمتغيرات الدولية، دار الفارس، الأردن، ط1، 1997، ص30.

10- انظر على سبيل المثال ما قيل حول نبي الله يوسف عليه السلام عند قوله تعالى (ولقد همت به وهم بها) وما قيل في شأن نبيي الله داود وسليمان عليهما السلام، وما قيل في أمر الجبارين وقصة عوج بن عنق الواردة في سورة المائدة، وما قيل حول سفينة نوح عليه السلام، وما قيل في قصة زواج رسول الله صلى الله عليه وسلم بزينب بنت جحش.

11- رضا، محمد رشيد، تفسير المنار، دار المعرفة، ط2، بيروت، 10/1.

12- عرجون، محمد صادق، نحو منهج لتفسير القرآن، الدار السعودية للنشر، جدة، ص14، وانظر ص18.

والأمر ذاته أقض مضجع الشيخ محمد الغزالي الذي كان يدعو - وفي كل مناسبة - إلى ضرورة النظرة الشمولية للرؤية القرآنية واستبعاد النظرة الجزئية وعدم إسقاط الفهوم البشرية على أي القرآن⁽¹³⁾، وكان يطالب بالعودة إلى روح القرآن وتنقية كتب التفسير مما شابها، ومن كلماته في ذلك: "التفسير القرآني ابتعد عن روح القرآن ومقاصده، فالمحاور القرآنية بشكل عام، لم تجد من يتبناها ويمشي مع آفاقها لكي يحققها في الحياة، بل بالعكس، الأسلوب الفقهي تغلب على أنواع البحث التي كان يجب أن تبتكر في الميادين الأخرى..."⁽¹⁴⁾.

والتجديد الذي نقصده لا يكون في مسائل العقيدة والأحكام التي ورد فيها النص بالنهي أو الإيجاب أو الندب، قال الله تعالى (وَمَتَّ كَلِمَةَ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لا مَبْدَلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ)⁽¹⁵⁾، فما كان حقًا وعدلًا ومصلحة لا يصير بمرور الزمن أو اختلاف البلاد وتغير الأعراف باطلا وظلما ومفسدا⁽¹⁶⁾.

قال الإمام الشاطبي في معرض حديثه عن خواص الشريعة وأحكامها: "الثبوت من غير زوال، فلذلك لا تجد فيها بعد كمالاتها نسخا ولا تخصيصا لعمومها ولا تقييدا لإطلاقها، ولا رفعًا لحكم من أحكامها، لا بحسب عموم المكلفين ولا بحسب خصوص بعضهم، ولا بحسب زمان دون زمان ولا حال دون حال، بل ما أثبت سببا فهو سبب أبدا لا يرتفع، وما كان شرطا فهو أبدا شرط، وما كان واجبا فهو واجب أبدا، ومندوبا فمندوب، وهكذا جميع الأحكام، فلا زوال لها ولا تبدل، ولو فرض بقاء التكليف إلى غير نهاية لكانت أحكامها كذلك"⁽¹⁷⁾.

إن التجديد قانون الحياة ولا يمكن تصور حياة بدون تجديد لأن الزمن مركب من التغير والاستمرار، وليس هذا علامة ضعف أو نقص وإنما الخلل يأتي من عدم التوازن بين الطرفين⁽¹⁸⁾، وهو في الوقت ذاته قضية ذات جذور تاريخية ليست مبتدعة، فالإحياء الحضاري والتصويب الفكري والنهوض بالأمة أمور قامت على أكتاف علماء الأمة السابقين على مر العصور ابتداء بعمر بن عبد العزيز والشافعي ومرورا بالغزالي وابن تيمية وانتهاء بالأفغاني وإقبال والمودودي وغيرهم، وما زالت عجلة التجديد تدور⁽¹⁹⁾.

13- انظر الغزالي، محمد، كيف نتعامل مع القرآن، محمد الغزالي، دار الوفاء للطباعة، المنصورة، ط1، 1992/1412، ص42، و ص70-76.

14- الغزالي، مرجع سابق، ص68.

15- سورة الأنعام آية 115.

16- انظر العروسي، الشريعة ومفهوم التطور، ص195.

17- الشاطبي، أبو إسحاق، الموافقات في أصول الشريعة، بدون تاريخ، 79-78/1.

18- انظر الندوي، أبو الحسن، الإسلام في عالم متغير، دار مكتبة الحياة، بيروت، ص56.

19- انظر العلواني، طه جابر، إصلاح الفكر الإسلامي بين القدرات والعقبات، مكتبة المنار، الأردن، ط2 1992/1412، ص33.

والحقيقة أن التجديد ليس بالأمر السهل الميسور الذي يستطيعه كل من رامه، بل لابد من خصائص ومميزات يتحلى بها المجدد - كما أشار لذلك المودودي - من ذهن صافٍ وبصر نفاذ وفكر مستقيم وقدرة نادرة على تبين سبيل القصد بين الإفراط والتفريط ومراعاة الاعتدال بينهما، والقوة على التفكير المجرد من تأثير الأوضاع الراهنة والعصبية القديمة الراسخة على طول القرون، والشجاعة والجرأة على مزاحمة سير الزمان المنحرف، والأهلية الموهوبة للقيادة والزعامة والكفاءة الفذة للاجتهد وأعمال البناء والإنشاء، ثم كونه - مع ذلك كله - مطمئناً قلبه بتعاليم الإسلام وكونه مسلماً حقاً في وجهة نظره وفهمه وشعوره، يميز بين الإسلام والجاهلية حتى في جزئيات الأمور ويبين الحق ويفصله عن ركाम المعضلات التي أتت عليها القرون، فهذه هي الخصائص التي لا يمكن أن يكون أحد مجدداً بدونها، وهي هي الصفات التي تكون في الأنبياء والمرسلين مكبرة مضاعفة⁽²⁰⁾.

وأردت هنا مع الدكتور شريف حين قال: "وإذا كان القرآن هو آخر الكتب السماوية المنزلة، والمقدر له أن يظل مهيمناً على شؤون حياتنا جميعها، كيف يمكن أن يوهب له الخلود إذا كان فهمه منذ بضعة عشر قرناً يجب أن يبقى إلى اليوم؟ وماذا في ما يعترض حياتنا من جديد وهي بطبيعتها نامية متطورة؟ وفي كل يوم تجد أمور وتبتكر عقول؟ القرآن إذن ما زال بحاجة إلى مزيد من البحث النظري، وما زلنا في حاجة إلى تفاسير جديدة للقرآن في كل زمان ومكان، مادام القرآن جديداً دائماً ومادامت جوانب الهداية فيه مكنونة لم تنفلق عنها أصدافها حتى كأنه لم يفسر بعد" (21).

وعليه أستطيع القول بأن المعارضين للتجديد اختاروا الطريق الأسهل والأيسر.

المبحث الثالث: ضرورة الاستجابة لدواعي العلم

إن المشكلة التي أطلق عليها تعارض الدين مع العلم مشكلة مصطنعة ومستوردة، أنشأها مضللون قصدوا زحزحة الأمة عن التقيد بمنهج الله تعالى، فالعلم والدين يتفقان في الهدف والغاية بحكم اتفاق المصدر الحقيقي لهما، وإذا بدا أن هناك تعارضاً فليس بين دين وعلم، وإنما بين دين وجهل أخذ سمة العلم، أو بين علم ولغو لبس سمت الدين⁽²²⁾.

ومن هذا المنطلق فنحن مع القائلين بجواز التفسير العلمي بضوابطه المعروفة دون إفراط أو تفريط، فلسنا مع المتشددین الذين لا يرون مثل هذا إعجازاً، لأنه يفوت على دين الله شيئاً كثيراً نحن أحوج له خاصة في عصر العلم والتقدم، والقوم - من غير المسلمين - لا يفهمون إلا لغة

20- المودودي، موجز تاريخ تجديد الدين، ص44

21- شريف، اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم، ص 189

22- انظر المرجع السابق، ص4.

العلم، وفي الوقت نفسه لسنا مع المتساهلين الذين أقحموا نظريات العلم الحديث في تفسير كلام الله تعالى، حتى غلبوا العصر على النص، فبدلاً من أن ينقلوا واقع المسلمين المادي إلى العصر، نقلوا دين الله إلى العصر، وهؤلاء القوم يصدق عليهم أنهم مهزومون داخلياً، حيث يشعر الواحد منهم أن كتاب الله في قفص الاتهام يحتاج دائماً للدفاع وتسويق كل نظرية أو قول يصدر من أرباب العلم الحديث رغبة في مواكبة منطق العصر والحضارة المزعومة، وإذا مروا بأية يتعارض ظاهرها مع العقل تكلفوا تأويلها أو جعلوها من قبيل التمثيل والتخييل، وهي بلا شك علامة ضعف وانكسار، فبدلاً من مجازاة القرآن في علوه العظيم أنزلوه من عليانه ليتماشى ومستواهم الضعيف.

وفي هؤلاء وأمثالهم يقول سيد قطب: "وإني لأعجب لسذاجة المتحمسين لهذا القرآن الذين يحاولون أن يضيفوا إليه ما ليس منه، وأن يحملوا عليه ما لم يقصد إليه وأن يستخرجوا منه جزئيات في علوم الطب والكيمياء والفلك وما إليها، كأنما ليعظموه بهذا ويكبروه"⁽²³⁾.

كما أننا لسنا مع الذين اقتصر دورهم عند حدود رد الفعل، فتجد المفسر بعيداً عن عصره، حتى إذا اكتشف علماء الغرب أمراً سارع ليقول إن هذا موجود في القرآن، وهذا السلوك يمكن تسميته بفكر الأزمة كما سماه العلواني حيث يبقى الغرب هم المتحكمون باهتمامات العقل المسلم وساحة نشاطه بما يلقون إليه من مشكلات واتهامات وقضايا تجعل نشاطه مجرد ردود أفعال⁽²⁴⁾، كما أن هذا الصنيع يعني بالضرورة أن الإنسان المسلم يشهد الله وخلقه على نفسه بأنه ظل نائماً منغمساً في نومه قرابة أربعة عشر قرناً⁽²⁵⁾.

ولذا فمن الضروري أن ينظر المفسر في نصوص القرآن بروح جديدة، ولا بد من معايشة القرآن واستنطاق آياته من قبل أهل الاختصاص لكشف الأسرار وإمطة اللثام عن إشارات القرآن وتلميحاته المخبوءة في مخلوقات الله (سبحهم أياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد)⁽²⁶⁾.

إن الدين يتقدم مع الحياة يدا بيد ولا يواكبها فقط كتابع لها، وإنما له دور بارز في التمييز بين التغيير السليم وغير السليم، وبين التحول النافع للبشرية من الضار⁽²⁷⁾.

23- قطب، سيد، في ظلال القرآن، دار العلم للطباعة، جدة، ط12، 1986/1406، 175/1

24- العلواني، إصلاح الفكر، ص31.

25- انظر بريش، محمد، "حاجتنا إلى علوم المستقبل"، مجلة المسلم المعاصر، عدد 61، 1992/1412.

26- سورة فصلت آية 53

27- انظر الندوي، الإسلام في عالم متغير، ص58

المبحث الرابع: أهمية التفسير العلمي للقرآن وضوابطه

لا يخفى على أحد أن كتاب الله تعالى حوى بين دفتيه آيات عديدة تتعلق بالعلم⁽²⁸⁾، وظهرت تفاسيرها جلية مع التقدم العلمي للبشرية، وقد وقف علماء السلف بين معارض⁽²⁹⁾ ومؤيد للخوض في هذه الآيات⁽³⁰⁾، فيرى الأولون أن ذلك يحدث أثرا سلبيا على كلام الله في مستقبل الأيام، بينما يرى الآخرون أن ذلك يعزز إعجاز القرآن برافد لا ينبغي إغفاله بحال من الأحوال.

وحتى لا نطيل في الخلاف وأدلة كل فريق نرى أن الراجح في هذه المسألة جواز التفسير العلمي⁽³¹⁾ بشروط نذكر منها⁽³²⁾:

- 1) أن يكون الكلام في الحقائق العلمية الثابتة التي لا تقبل الشك، وعدم إقحام النظريات التي سرعان ما تتغير.
- 2) أن لا تطغى تلك المباحث على المقصد الأول للقرآن وهو الهداية والإعجاز.
- 3) أن تذكر تلك العلوم من أجل تعميق الشعور الديني لدى المسلم والدفاع عن العقيدة ضد أعدائها.
- 4) أن تذكر تلك الأبحاث على وجه يدفع المسلمين إلى النهضة ويلفت نظرهم إلى جلال القرآن بهدف الانتفاع بما سخره الله في هذا الكون.
- 5) أن يكون ذكر تلك الحقائق لتوسيع مدلول الآية لا على أنه التفسير الذي لا يدل النص على سواه، حتى لا يؤثر تغييرها فيما بعد على قداسة النص القرآني.

28- قدر بعض الباحثين الآيات التي تتحدث عن الكون (الآفاق والأنفس) بما يزيد عن 900 آية، راجع أفندي، جمال الدين، القرآن والعلوم، وانظر مسلم، مصطفى، مباحث في إعجاز القرآن.

29- مثل الإمام الشاطبي من المتقدمين، والأستاذ محمود محمد شاكر من المحدثين.

30- مثل الإمام الفزالي والإمام الرازي من المتقدمين، والشيخ محمد عبده والأستاذ مصطفى الرافعي من المحدثين، ولمعرفة أدلة كل فريق ومناقشتها راجع عباس، فضل وسناء، إعجاز القرآن الكريم، دار الفرقان، عمان، ط3، 1999/1420، ص247-265.

31- يخالف الدكتور صلاح الخالدي في إطلاق مصطلح الإعجاز العلمي، ولا يراه وجها من وجوه إعجاز القرآن، لكنه لا ينكر كل ما صح من إعجاز علمي ويرى وجوب ذكره ولكن تحت باب التفسير العلمي، فالخلاف في المصطلح لا في المضمون. انظر الخالدي، صلاح، البيان في إعجاز القرآن، دار عمار- عمان، ط3، 1992/1413، ص267.

32- انظر الزرقاني، عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، 570-569/1، ط3، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، 570-569/1، و قطب، الظلال 176-178، والرومي، فهد، بحوث في أصول التفسير ومناهجه، مكتبة التوبة، الرياض، ط1، 1413، 99-98 و خليل، عماد الدين، مدخل إلى موقف القرآن الكريم من العلم، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1983/1403، ص120-122، و الشرقاوي، عفت، الفكر الديني في مواجهة العصر، ط2 دار الدعوة، بيروت، 1979، ص443، و مسلم، مصطفى، "نظرات في مدرسة التفسير الحديثة"، مجلة كلية أصول الدين، العدد الثاني، الرياض، ص58-60.

وعن أهمية التفسير العلمي وضرورة الاعتدال في تناول اكتشافاته، يقول د. عماد الدين خليل: "إن المفسر المعاصر يتوجب عليه أن يعمل عقله وقدراته في مجال تخصصه إذا توفرت لديه، لإدراك طبيعة العلاقة بين طرفي المعادلة: الآية القرآنية والمقولة العلمية، مستفيداً من جهة أخرى من الاتجاهات الحديثة التي نضجت أخيراً في مجال التفسير القرآني، تلك الاتجاهات التي تعتمد مفردات القرآن نفسه ومنحنياته البيانية لفهم مضامينه ومعانيه فيما يعرف بالتفسير البياني للقرآن، والذي من شأنه أن يمنح المفسر ضمانات موضوعية لنشاطه تحميه من الإفراط أو التفريط في محاولة الوصول إلى الدلالات المقصودة للكلمات والتراكيب الجمالية، ومن خلال هذا التوازن في القدرة العلمية (التخصصية) والقدرة التفسيرية (البيانية) يمكن للمفسر أن يتحرك للكشف عن الدلالات المقصودة للآيات العلمية في كتاب الله ... " (33).

المبحث الخامس: نماذج من الدراسات التجديدية

كثيرة هي المؤلفات التي أراد أصحابها من ورائها التجديد أملاً في استنهاض الأمة وبعثها من رقدتها، غير أن الباحث اختار بعض المحاولات على سبيل المثال لا الحصر، وتكلم عليها باختصار خشية التطويل.

1) تفسير المنار

هذا التفسير يحمل بذور مدرسة بأكملها هي المدرسة العقلية في التفسير التي بدأت بجمال الدين الأفغاني ثم تلميذه محمد عبده ومن بعده محمد رشيد رضا، أراد صاحبه من ورائه تنقية التفسير من الشواغل التي حوتها معظم كتب التفسير لأنها تشغل القارئ وتحجبه عن مقاصد القرآن العالية وهدايته السامية (34)، فهو تفسير سلفي أثري مدني عصري إرشادي اجتماعي سياسي يجمع بين صحيح المأثور وصريح المعقول وحل المشكلات ودحض الشبهات...

ولا شك أن جهد هذه المدرسة في بث روح اليقظة بارز ويشهد لها، وكانت المرتكز لكثير من الدعوات التجديدية اللاحقة، غير أن توسعها في مسائل الغيبيات وتأويلها بما يتفق مع العقل ويتلاءم وعصر العلم قد جر عليها كثيراً من النقد (35)، الأمر الذي جعل هذه الدراسة لا تتفق مع مقصد الإسلام وغرضه من التجديد، ولو أنها لم تقحم العقل في مسائل الغيب لجنبت نفسها حملات كثيرة قاسية.

33- خليل، عماد الدين، مدخل إلى موقف القرآن الكريم من العلم، ص 120- 121.

34- انظر مقدمة تفسير المنار 7/1، و10/1

35- انظر على سبيل المثال الدراسة التي قام بها الرومي، فهد، بعنوان: منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1407، وانظر المحتسب، عبد المجيد، اتجاهات التفسير في العصر الراهن، دار البيارق، ط3، 1982/1402.

" لقد ضيع المسلمون وضع العقل المسلم الكثير من طاقاته عبر التاريخ حين سمح لهذا العقل بأن يخوض في الغيبيات والإلهيات والسفسطات الفلسفية التي تتعلق بالكلييات الربانية على غير ما تقضي به الرؤية الإسلامية وإطارها الفكري والمنهجي الذي جاء به الوحي وصدقته الفطرة وبرهنت على كفاءة أدائه مسيرة الصدر الأول للإسلام" (36).

والأمثلة كثيرة ماثلة في ثنايا تفسير المنار وغيره من كتب أصحاب هذه المدرسة، غير أن نظرة عابرة على تفسير المنار تكشف مقدار التساهل والتوسع في مسائل كان الأولى والأسلم التوقف فيها عند حدود النص، مثل مسألة وحي الله لرسوله (37)، وأشراط الساعة (38)، ومعجزات الأنبياء (39)، والملائكة (40)، والجن (41) وغير ذلك.

أضف إلى ذلك ما حواه التفسير من استطرادات مطولة تصل في بعض الأحيان لأكثر من مائة صفحة (42)، مما جعل المؤلف نفسه يعترف بذلك مبدياً استحسانه للقارئ بقراءة تلك الفصول الاستطرادية وحدها في غير الوقت الذي يقرأ فيه التفسير (43)، كما أن التفسير لم يأت على جميع سور القرآن الكريم، فقد انتهى جزؤه الأخير - الثاني عشر - قبل إكمال تفسير سورة يوسف عليه السلام.

2) الجواهر في تفسير القرآن الكريم

مؤلف هذا التفسير الشيخ طنطاوي جوهرى، الذي تأثر بمدرسة محمد عبده كثيراً، فألف كتابه هذا ليكون من أهم أسباب رقي المستضعفين في الأرض، وليكون داعياً لأمة الإسلام لدراسة مختلف العلوم التي يتفوقون من خلالها على الإفرنجية، وعدم الانشغال بالفقه لاسيما وأن آيات الأحكام قليلة جداً (44).

وعلى الرغم من حرقه الشيخ على واقع الأمة المأساوي ورغبته الصادقة بانتشالها إلى مصاف العلى وحسن نيته، إلا أنه لقي معارضة شديدة في منهجه هذا حتى قيل في تفسيره: فيه كل شئ

36- أبو سليمان، عبد الحميد، أزمة العقل المسلم، مكتبة المنار، الأردن، ط2، 1992/1412، ص122.

37- انظر رضا، محمد رشيد، تفسير المنار 220/1 و14/2

38- انظر السابق 210/8 - 211، و9/487-491

39- انظر السابق 155/11 - 161

40- انظر السابق 267/1 - 268، و4/111، و9/612

41- انظر السابق 96/3، و8/364، و9/540

42- انظر السابق 293-146/11 عند الحديث عن الوحي في الآية الثانية من سورة يونس

43- المرجع السابق 16/1

44- انظر جوهرى، طنطاوي، الجواهر في تفسير القرآن، مصطفى الحلبي الباي، مصر، ط2، 1350، 2/1، و207/2

غير التفسير⁽⁴⁵⁾، بل خطر تداوله في أرض الحرمين الشريفين في بداية أمره، وهو ما أزعج المؤلف كثيرا⁽⁴⁶⁾.

والحقيقة أن الشيخ جوهرى قد بالغ كثيرا في تمجيد الحضارة الغربية إن لم يكن قد فتن بها، فتجده لا يدع فرصة تمر دون إلقاء اللوم على المسلمين النائمين المتخلفين عن ركب الحضارة⁽⁴⁷⁾، وعذ كذب التوحيد أول مصيبة حلت بالأمة الإسلامية لأنها - حسب رأيه - لا تعطي اليقين ولا ترقى العلوم⁽⁴⁸⁾، ولا دنيا إلا بالعلوم ولا آخرة إلا بالعلوم⁽⁴⁹⁾، ودأب على تقريب الأمور الغيبية بالأمور المادية حتى يتقبلها العقل البشري⁽⁵⁰⁾.

3) في ظلال القرآن

صاحب هذا الكتاب: سيد قطب الذي عاش في ظلال القرآن حياة لا يعرف قيمتها إلا من ناقها⁽⁵¹⁾، وانتهى إلى يقين جازم بأنه لا صلاح لهذه الأرض ولا راحة لهذه البشرية ولا طمأنينة ولا رفعة ولا بركة ولا طهارة ولا تناسق مع سنن الكون وفطرة الحياة إلا بالرجوع إلى الله⁽⁵²⁾، وبين أن الخطأ الفادح الذي ارتكبه المضللون الخادعون للبشرية، أنهم وضعوا المنهج الإلهي في كفة والإبداع الإنساني في عالم المادة في الكفة الأخرى، ثم قالوا للبشرية: اختاري أحد المنهجين، وهذا خداع لئيم خبيث، فإن المنهج الإلهي ليس عدوا للإبداع الإنساني، وإنما هو منشئ لهذا الإبداع وموجه له الوجهة الصحيحة⁽⁵³⁾.

45- هذه عبارة أطلقت على تفسير الفخر الرازي، وفيها مجانبة للصواب، ولكنها تنطبق على تفسير الجواهر، بسبب حشو تفسيره بكل أنواع العلوم والصور والمناسبات (انظر الصغير، محمد حسين، المبادئ العامة لتفسير القرآن الكريم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط، 1983/1403، ص116، وانظر الخالدي، صلاح، مدخل إلى ظلال القرآن، دار المنارة، جدة، السعودية، ط1، 1986/1406، ص68).

46- انظر جوهرى، الجواهر 245/25 وانظر المحتسب، اتجاهات التفسير، دار البيارق، ط3، 1982/1402، ص277.

47- انظر على سبيل المثال جوهرى، الجواهر 3/1، 266/1، 99/3، 110/6، 56/7.

48- انظر المرجع السابق 65/4.

49- المرجع السابق 66/7.

50- انظر المرجع السابق 44/9 حيث أراد تقريب بعث الناس من قبورهم بتحضير الأرواح، و 15/9 حينما أراد تقريب معجزة الإسراء والمعراج.

51- انظر قطب، الظلال 5/1.

52- المرجع السابق 9/1.

53- المرجع السابق 10/1.

وكان هذا التفسير تجديدًا في الطرح والمضمون، ونقلة نوعية في ميدان التفسير، إلا أنه تعرض لحملة قاسية من النقد الظالم، فاتهم صاحبه بالزيغ في العقيدة وأنه معتزلي جبري جهمي معطل رافضي خارجي، وأنه يقول بوحدة الوجود، إلى غير ذلك من التهم⁽⁵⁴⁾.

ومع هذا فالكتاب لم يسلم من بعض المآخذ⁽⁵⁵⁾ مثل استطراده في بعض الموضوعات التي كان من المناسب إفرادها بمؤلف خاص خارج التفسير، ومن ذلك حديثه المطول عن العقيدة والدعوة والسيرة النبوية أثناء تقديمه لسورة الأنعام⁽⁵⁶⁾، وكذلك حديثه المطول عن الغزوات مثل غزوة بدر الكبرى والتي استقى تفاصيلها من ابن إسحاق، أحد الكتاب المشهورين في السيرة⁽⁵⁷⁾.

ومن المآخذ: تردده في قضية وفاة عيسى بن مريم عليه السلام بادئ الأمر، معتبرا هذه القضية من المتشابه الذي لا يعلم تأويلها إلا الله، غير أن المفهوم من كلامه أنه يقول بوفاة عيسى عليه السلام قبل أن يرفعه الله إليه⁽⁵⁸⁾ مخالفا بذلك قول جمهور العلماء.

وهناك مآخذ على بعض العبارات التي سطرها متأثرا فيها بالأسلوب الأدبي البحث، وكان الأولى عدم استخدامها، مثل إطلاقه وصف الصانع الكبير على الله عز وجل، حيث قال في معرض وصفه للبشرية بأنها "لن تجد السعادة إلا حين ترد الفطرة البشرية إلى صانعها الكبير كما ترد الجهاز الزهيد إلى صانعه الصغير"⁽⁵⁹⁾، وإطلاقه وصف "الصداقة بين الرب والعبد" تعبيراً عن العلاقة بين الله تعالى وعباده المؤمنين، وذلك أثناء حديثه عن تفسير قوله سبحانه "وهو الغفور الودود"⁽⁶⁰⁾.

4) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة

مؤلف هذه الدراسة الدكتور المهندس محمد شحرور، أراد من تأليفه إنقاذ العرب والمسلمين من حالة الذل والتخلف ومن سطحية الفكر العربي المعاصر الذي وصل إلى درجة العقم والجفاف⁽⁶¹⁾، وقال: "إن العالم الآن على أبواب استقبال القرن الحادي والعشرين الميلادي، ولا أعتقد أنه يوجد شيء عند العرب والمسلمين ليدخلوا به هذا القرن، فكأنه كتب علينا "حاشا لله" أن نعيش

54- انظر الخالدي: صلاح عبد الفتاح، في ظلال القرآن في الميزان، دار المنارة، السعودية، ط1، 1986/1406، حيث ذكر مزايا التفسير والمآخذ عليه بأسلوب علمي منصف، وانظر القحطاني: محمد بن دليم، سيد قطب المقتدى عليه، وانظر الرومي: فهد، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، ط1، 1986/1407 الرياض، 1054-997/3

55- انظر الخالدي، في ظلال القرآن في الميزان، ص278-304

56- انظر قطب، الظلال 1004/2-1029

57- انظر المرجع السابق 1453/3-1463

58- انظر قطب، الظلال، 397/1 و802-803

59- انظر قطب، الظلال 9/1

60- انظر قطب، الظلال 3875/6 والآية من سورة البروج رقم 14

61- شحرور، محمد، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، ط5، الأهالي للطباعة، سوريا 1992، ص730

عالة على العالم في السلع والأفكار، إن ما نعيشه الآن ليس قدرنا الإلهي ولكنه قضاؤنا الذي اخترناه بأنفسنا نتيجة جهلنا، وعدم وجود نظرية معرفية إنسانية لدينا" (62).

وليت المؤلف وفى بما وعد، ولكنه بنى كتابه على أفكار مغلوطة ليصل بالتالي إلى نتيجة مؤداها تفريغ الإسلام من محتواه وأتى بطروحات غريبة وجريئة لآي القرآن، سببت له ردودا واسعة واتهامات قاسية (63)، أخذت حيزا لا يستهان به من جهد ووقت الأمة.

فعلى سبيل المثال وصف علم الله تعالى بالرياضي لأن الرياضيات اليوم هي أرقى أنواع العلوم (64)، وادعى أن الخمر لا يمكن القول بأن الله حرمها، وإنما اتخذ منها موقفا لأنها تنافي الفطرة (65)، وشطح كثيرا في موضوع لباس المرأة بما لم نسمع به من قريب أو بعيد (66).

وغني عن البيان أن المؤلف ليس من أصحاب الاختصاص، الأمر الذي جعل معظم أخطائه ناتجة عن إقحامه نفسه في موضوع لا يمت إلى اختصاصه، وكونه يفتقد القاعدة الأساسية التي تقوم عليها الدراسات الإسلامية.

5) البيان بالقرآن

مؤلف هذا الكتاب: مصطفى كمال المهدي، أراد من خلاله النهوض بالأمة من ركدتها اعتمادا على القرآن وحده، واعتبار ما عداه من قبيل الأساطير بما في ذلك سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم (67).

والأمر لا يحتاج إلى رد حيث إن تفسير القرآن بالسنة أمر مجمع عليه بين علماء الأمة استنباطا من نصوص القرآن نفسه، بل لو صرح شخص بأنه لا يأخذ إلا بالقرآن وحده لكان كافرا بالإجماع كما قرر ذلك ابن حزم (68)، وبالتالي لا تعد مثل هذه الدراسة ذات قيمة على اعتبار أن صاحبها ابتدأها بمخالفة إجماع الأمة، وهناك من الأمثلة ما يثير الاستغراب، من ذلك رفضه تخصيص يوم عرفة بالتاسع من ذي الحجة، وجعله الحج في أي يوم من أيام الأشهر المعلومات

62- المرجع السابق ص 731

63- هناك عشرات الردود، نذكر منها: البوطي، محمد سعيد، مقالة بعنوان: الخلفية اليهودية لشعار قراءة معاصرة، و عفانة، جواد، القرآن وأوهام القراءة المعاصرة، والصيداوي، يوسف، بيضة الديك، والمنجد، ماهر، الإشكالية المنهجية في كتاب الكتاب والقرآن، والجابي، سليم، القراءة المعاصرة مجرد تنجيم، و الشواف، منير، تهافت القراءة المعاصرة، وصبرة، ناصر، كتاب " الكتاب والقرآن دراسة ونقد " رسالة ماجستير، كلية الشريعة، الجامعة الأردنية، 1995م.

64- انظر شحور، الكتاب والقرآن ص 389

65- انظر المرجع السابق ص 477 - 478

66- انظر المرجع السابق ص 604-619

67- انظر المهدي، مصطفى كمال، البيان بالقرآن، مطبعة فضالة، المغرب، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، ط1، 1990، 9/1.

68- انظر الأندلسي، ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، بيروت، دار الأفاق الجديدة، ط1، 1980/1401، 8/2.

(69)، وكذلك رفضه تحديد الطواف بالكعبة المشرفة بسبعة أشواط، وجعل ذلك متروكا لكل شخص بنفسه طالما أنه حقق مراد الله تعالى حين قال (وليطوفوا بالبيت العتيق) (70).

6) القرآن محاولة لفهم عصري

صاحبه الدكتور: مصطفى محمود، أراد من خلاله مساهمة النظريات العلمية الحديثة والخروج بفهم عصري للقرآن، ولكنه وقع في المحذور حين خلط النظريات القابلة للتبديل والتغيير بكلام الله تعالى، ولذا كانت الردود عليه كثيرة برفض مثل هذا المنهج من أصله (71).

ومن الأمثلة التي لا يُقرّ عليها ما ذكره حول قصة خلق آدم عليه السلام وربطها بنظرية داروين، حيث يرى أنه كانت هناك صور وأصناف من الخلائق قبل آدم جاء هو ذروة لها، وأن جميع المخلوقات في وشيجة عائلية واحدة، من الانثاق من الطين درجة درجة وخطوة خطوة، من الأميبا إلى الأسماك إلى الزواحف إلى الطيور إلى الثدييات إلى أعلى رتبة آدمية بفضل الله وإرشاده (72).

هذه أبرز محاولات التجديد ذكرناها على سبيل المثال لا الحصر (73) وباختصار شديد، ليدل ذلك على أن الرغبة في التجديد رغبة جامحة بين أفراد الأمة، غير أن إصابة الهدف المنشود من عدمه هو الذي نختلف عليه بغض النظر عن النوايا، وتلك المحاولات وغيرها أخذت جهدا ووقتا واستنزافا للطاقة الإبداعية لا يمكن إغفاله أو التقليل من شأنه، فلو أن تلك المحاولات وجدت التربة الملائمة ومن يرعاهما لربما أثمرت وأينعت، ولوفرنا كثيرا من الردود التي شغلت أفراد الأمة دون طائل، حيث إن محصلة ذلك يصب في غير صالح الأمة .

وأختم بقول الأستاذ محمد عرجون بخصوص مثل هذه الدراسات حيث قال: "ولو أن هؤلاء الأجلة صاحبهم التوفيق فقصروا دراساتهم القرآنية على بيان هداية الكتاب الكريم، بعيدا عن تعسف التأويل لمجرد الرغبة في التجديد وإمامة المجددين، لكان للمسلمين من وراء هذه

69- انظر المهدي، البيان بالقرآن 86/1

70- انظر المرجع السابق 90/1 - 91، و103/1 - 104

71- من الردود، انظر طير، مصطفى: اتجاه التفسير في العصر الحديث، وأحمد، عاطف: نقد الفهم العصري للقرآن، والرومي، فهد : اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، وجمال، أحمد محمد: على مائدة القرآن، و بنت الشاطئ، عائشة عبد الرحمن، وغيرهم.

72- محمود، مصطفى، القرآن محاولة لفهم عصري، دار العودة، بيروت، 1979، ص66-68

73- للوقوف على بعض المحاولات ونقدها راجع: الناصر، محمد حامد، (العصرانيون بين مزايم التجديد ومبادئ التغريب)، وكمال، يوسف، (العصريون معتزلة اليوم)، وجمال: (على مائدة القرآن مع المفسرين والكتاب)، و سعيد، بسطامي محمد، (مفهوم تجديد الدين)، و البكري، عبد الله، (الهدم من الداخل)، والجندي، أنور، (إعادة النظر في كتابات العصريين في ضوء الإسلام)، و الأسعد، منذر، (إسلام آخر زمن).

الدراسات القرآنية دعائم يقوم عليها لتفسير للقرآن يسد بعض الفراغ الذي يشعر به العالم الإسلامي في مجالات الأهداف الاجتماعية التي يتطلعون إليها من أفاق ذلك الكتاب الحكيم" (74).

خاتمة البحث

بعد هذا التطواف الموجز أخلص إلى أهم النتائج والتوصيات:

- (1) ضرورة تعريف التجديد تعريفا واضحا عند الداعين إليه، وتحديد مقاصده وضوابطه، ثم المبادرة بالإسهام في هذا المشروع الكبير، كل في مجال تخصصه.
 - (2) طمأنة المتخوفين من التجديد بأن ذلك لا يعني المس بالثوابت بأي حال من الأحوال، بل لا يستطيع أحد فعل ذلك لأن الله تعالى تكفل بحفظ كتابه.
 - (3) لا بد من الاعتراف بخصوصية كل عصر، واختلاف الرؤى في ضوء المشكلات والمعطيات، ولا يعني هذا الانتقاص من القديم، بل البناء عليه.
 - (4) محاولة الإسهام برفع سوية التجديد من خلال التعاون الجماعي لأهل العلم والمعرفة، وهو ما يفهم من كلمتي (ما بقوم) و (حتى يغيروا)، عوضا عن المحاولات الفردية التي تستنفذ الوقت والجهد، مع إمكانية الاستفادة منها.
 - (5) ضرورة التفريق بين كلام الله تعالى الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وبين تفسير ذلك الكلام الذي يعتريه القصور لأنه من وضع البشر، لكننا نحترمه ونستأنس به.
 - (6) توضيح ذلك الفرق لجماهير الأمة وتحريرها من الخوف من مخالفة أقوال البشر- أو نزع صفة القداسة على أقل تقدير - بشرط التقيد بالضوابط.
 - (7) عدم السماح لمحاولات التغريب التي تستغل مصطلح التجديد للهجوم على السنة والفقه وأعلام الأمة.
 - (8) العمل من وحي واقع الأمة وحاجتها للتجديد وفق المنهج القرآني الفريد، والنأي عن محاولات ردود الأفعال التي غالبا ما تكون حماسية أنية.
 - (9) العمل الجاد على تجميع نخبة مختارة من علماء الأمة برعاية هيئة علمية شرعية للبدء بمشروع كبير يقومون من خلاله بتفسير كتاب الله تفسيراً علمياً منتخبا يكون جامعا لأهم العلوم وخاليا من شوائب التفسير، ما أمكن إلى ذلك سبيلا.
- هذا والله أسأل التوفيق والسداد لكل مشروع يسهم في استنهاض أمتنا من كيوتهها ويعيد لها مجدها التليد لتأخذ وضعها الطبيعي بين الأمم، إنه نعم المولى ونعم النصير، والله تعالى من وراء القصد، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خاتم المرسلين.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

إبراهيم، محمد. اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم في مصر، دار التراث- القاهرة، ط1، 1982/1402، ص148.

أبو سليمان، عبد الحميد. أزمة العقل المسلم، مكتبة المنار، الأردن، ط2، 1992/1412، ص122.

الأندلسي، ابن حزم. الإحكام في أصول الأحكام، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ط1، 1980/1401، 80/2.

الأنصاري، محمد جابر. رؤية قرآنية للمتغيرات الدولية، دار الفارس، الأردن، ط1، 1997، ص30.

باطاهر، ابن عيسى. فاعلية المسلم المعاصر، ط1، 1997/1417 دار اليازق، ص14.

بريش، محمد. حاجتنا إلى علوم المستقبل، مجلة المسلم المعاصر، عدد 61، 1992/1412.

جوهرى، طنطاوي. الجواهر في تفسير القرآن، مصطفى الحلبي البابي، مصر، ط2، 1350، 2/1 و 207/2.

الخالدي، صلاح عبد الفتاح. في ظلال القرآن في الميزان، دار المنارة، السعودية، ط1، 1986/1406.

خليل، عماد الدين، مدخل إلى موقف القرآن الكريم من العلم، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1983/1403، ص120-122.

رضا، محمد رشيد. تفسير المنار، دار المعرفة، ط2، بيروت، 10/1.

الرومي، فهد. اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، ط1، 1986/1407 الرياض، 997/3-1054.

الرومي، فهد. منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1407.

الزرقاني، عبد العظيم. مناهل العرفان في علوم القرآن، 570-569/1، ط3، دار إحياء الكتب العربية.

الشاطبي، أبو إسحاق. الموافقات في أصول الشريعة، بدون تاريخ، 79-78/1.

شحرور، محمد. الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، ط5، الأهالي للطباعة، سوريا 1992، ص730.

الشرقاوي، عفت. الفكر الديني في مواجهة العصر، ط2 دار الدعوة، بيروت، 1979، ص443.

- شفيق، منير. الفكر الإسلامي المعاصر، ط3، 1991/1411 دار البراق- تونس، ص68-69.
- عرجون، محمد صادق. نحو منهج لتفسير القرآن، الدار السعودية للنشر، جدة، ص14، وانظر ص18
- العلواني، طه جابر. إصلاح الفكر الإسلامي بين القدرات والعقبات، مكتبة المنار، الأردن، ط2 1992/1412، ص33.
- الغزالي، محمد. كيف نتعامل مع القرآن، دار الوفاء للطباعة، المنصورة، ط1، 1992/1412، ص42، و ص70-76.
- الفيروز آبادي. القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1987/1407.
- قطب، سيد. في ظلال القرآن، دار العلم للطباعة، جدة، ط12، 1986/1406، 175/1
- المحتسب، عبد المجيد. اتجاهات التفسير في العصر الراهن ، دار البيارق، ط3، 1982/1402.
- محمود، مصطفى. القرآن محاولة لفهم عصري، دار العودة، بيروت، 1979، ص66-68
- مسلم، مصطفى. نظرات في مدرسة التفسير الحديثة، مجلة كلية أصول الدين، العدد الثاني، الرياض، ص58-60.
- مصطفى، إبراهيم، وآخرون. المعجم الوسيط، دار الدعوة، استانبول، مادة (جدد).
- المهدوي، مصطفى كمال. البيان بالقرآن، مطبعة فضالة، المغرب، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، ط1، 1990، 9/1.
- المودودي، أبو الأعلى. موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه، مؤسسة الرسالة، 1975/1395، ص44.
- الندوي، أبو الحسن. الإسلام في عالم متغير، دار مكتبة الحياة، بيروت، ص56.

التجديد في مجال الدراسات الحديثية

محمد عويضة

كلية الشريعة، جامعة الزرقاء الأهلية، الزرقاء، الأردن.

ملخص

التجديد مفهوم إسلامي أصيل، نصت عليه السنة النبوية، وعاشته الأمة الإسلامية واقعاً، فكان حافزاً على الاجتهاد والتطوير والتحسين، بحيث استوعبت رسالة الإسلام كل حاجات الإنسان ومقتضيات الحياة.

وقد حدد العلماء مفهوم التجديد، وبينوا شروطه وضوابطه.

وفي مجال الدراسات الحديثية، كان للتجديد دور هام في تأسيس هذه العلوم ونموها، ولا يزال حافزاً على تطويرها على مر الزمان.

وهذا البحث يتناول مفهوم التجديد في الإسلام، وضوابطه وشروطه، كما يتناول ما ورد بشأنه في السنة النبوية، ثم يتناول آثاره في الدراسات الحديثية قديماً وحديثاً، وماذا يمكن أن يُحدث فيها مستقبلاً.

مقدمة

مفهوم التجديد مفهوم إسلامي أصيل، ورد في السنة النبوية، وعاشته الأمة الإسلامية عبر تاريخها الطويل، وكان حافزاً على الاجتهاد الذي يمكن الشريعة من استيعاب حاجات الحياة البشرية والمجتمع الإنساني.

ونظراً لما لهذا المفهوم من أهمية في الشريعة الإسلامية والفكر الإسلامي فإن العلماء حددوا له ضوابط وشروطاً، حتى لا يدخل من بابه من ليس له بأهل.

وكان التجديد في الحياة الإسلامية شاملاً لكل مجالات الحياة، وكل أنواع العلوم، وعلوم السنة النبوية والدراسات الحديثية من العلوم التي أفادت من مفهوم التجديد، فوضعت قواعدها،

ونمت وازدهرت، مما كان له دور كبير في حفظ السنة النبوية، وخدمتها في شتى مجالاتها وفنونها تدويناً ونقداً وتصنيفاً وشرحاً....

وهذا البحث جهد متواضع لدراسة قضية التجديد في الإسلام وما ورد بشأنها في السنة النبوية، وأثرها على الدراسات الحديثية قديماً وحديثاً وبيان الأفاق المنتظرة من فكرة التجديد في مجال الدراسات الحديثية مستقبلاً.

والدراسات السابقة في هذا المجال منها ما تعرض لشرح الحديث الوارد في التجديد كما في كتب شروح الحديث، ومنها ما يتعلق بالاجتهاد كما ورد في كتب أصول الفقه في شروط المجتهد وضوابط الاجتهاد، وقد كتب د. محمود الطحان بحثاً في مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية الصادرة عن جامعة الكويت بعنوان: "مفهوم التجديد بين السنة وبين أدعياء التجديد المعاصرين" ⁽¹⁾ لم يزد فيه على بيان معنى الحديث واستغرق معظم البحث في الرد على د. حسن الترابي وكتابه "تجديد أصول الفقه" فالباحث بهذا ليس في مجال الدراسات الحديثية، و بهذا يكون بحثي هذا مسوغاً علمياً، حيث لم يستوعب الموضوع في الدراسات السابقة.

ومنهجي في هذا البحث يقوم على الجمع بين منهجي علماء الحديث وعلماء أصول الفقه في النظر إلى معنى الاجتهاد والتجديد، وجمع الدراسات المعاصرة ذات العلاقة بالموضوع والإفادة منها بتحليلها وتنقيحها وتصنيفها والمقارنة بينها للوقوف على معنى حديث للتجديد يناسب العصر وحاجاته.

ثم القيام بتنزيل ذلك على الدراسات الحديثية في ماضيها وحاضرها ومستقبلها المنشود.

وقد جعلته في خمسة مباحث وخاتمة كما يأتي:

المبحث الأول:	التجديد مفهومه وأهميته وضوابطه.
المبحث الثاني:	ما ورد عن التجديد في السنة النبوية.
المبحث الثالث:	جهود علماء الحديث السابقين في التجديد.
المبحث الرابع:	مظاهر التجديد المعاصرة في الدراسات الحديثية.
المبحث الخامس:	آفاق التجديد المنتظرة في الدراسات الحديثية.

(1) د. محمود الطحان، مفهوم التجديد بين السنة وبين أدعياء التجديد المعاصرين، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، ص 21-54 جامعة الكويت السنة الأولى، العدد الأول الكويت، 1984.

هذا جهدي المتواضع، أقدمه لمؤتمر تجديد الفكر الإسلامي، الذي تقيمه كلية الشريعة في جامعة اليرموك في الفترة من 3-5/7/2001 مساهمة مني، فإن أصبت فالحمد لله، وإن أخطأت فإنه هو الغفور الرحيم.

المبحث الأول: التجديد مفهومه، أهميته، ضوابطه

جعل الله عز وجل رسالة الإسلام خاتمة الرسالات، فقال سبحانه: "ما كان محمد أبا أحد من رجالكم، ولكن رسول الله وخاتم النبيين"⁽²⁾ وشهد سبحانه بتمامها وكمالها فقال عز وجل "اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي، ورضيت لكم الإسلام ديناً"⁽³⁾ كما تعهد عز وجل بحفظها فقال سبحانه: "إنا نحن نزلنا الذكر، وإنا له لحافظون"⁽⁴⁾.

وحتى تبقى رسالة الإسلام في هذه المكانة، وبهذا الحفظ والكمال، فقد جعل الله سبحانه وتعالى من خصائصها التجديد، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها"⁽⁵⁾.

معنى التجديد

أما في اللغة: فالتجديد صيغة تفعيل من الجديد التي تعني الحث على إحداث الجدة، والجدة في القاموس نقيض البلى، وهي مصدر الجديد يقال: ثوب جديد، والجدة بمعنى القطع، لأن الثوب الجديد يكون حديث عهد بتقطيع الحائك له.

ومنه الجديدان: الليل والنهار، وذلك لأنهما يتجددان، ولا يبليان والجديد: ما لا عهد لك به، ولذلك سمي الموت بالجديد⁽⁶⁾.

أما في الاصطلاح: فقد عرّفه العلقمي فيما نقله المناوي بقوله: "أحياء ما اندرس من العمل من الكتاب والسنة، والأمر بمقتضاهما"⁽⁷⁾.

وأضاف العظيم آبادي في عون المعبود: "وإماتة ما ظهر من البدع والمحدثات"⁽⁸⁾.

(2) سورة الأحزاب آية (40).

(3) سورة المائدة آية (3).

(4) سورة الحجر آية (9).

(5) أبو داود، سليمان بن الأشعث، السنن، كتاب الملاحم، باب ما يذكر في قرن المائة، حديث رقم 4291 ج4/109 ورواه غيره كما سنينه في المبحث الثاني فانظره هناك ص 12-13.

(6) ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، 82/4-83 فصل الجيم باب الدال الدار المصرية، القاهرة، 1981م.

(7) المناوي، محمد عبد الرؤوف، فيض القدير شرح الجامع الصغير 357/2، دار الكتب العلمية، ط1، 1994م.

(8) العظيم آبادي، محمد شمس الحق، عون المعبود شرح سنن أبي داود، 391/11، دار الفكر، ط3، بيروت، 1979

ويُعرفه أحمد العماري بأنه: "عملية علمية تتطلب العلم بالإسلام علماً عميقاً، كما تتطلب العلم بالمتغيرات التي تنتظم بها الحياة"⁽⁹⁾.

وأرى من ذلك كله أن التعريف الأجمع للتجديد هو:

عملية علمية تستهدف إحياء رسالة الإسلام في النفوس وفي المجتمعات، وتقديمه بصورة معاصرة تتطلب استيعاب كل معطيات العصر وحاجاته.

أهمية التجديد

في التجديد استنباط للمعاني والقيم والأحكام الجديدة من أصول الدين، بما يعالج الحالات المعاصرة في كل زمان، وهذه عملية مستمرة لا تنقطع كما قال الامام الشاطبي: "حتى ينقطع أصل التكليف، وذلك عند قيام الساعة"⁽¹⁰⁾.

وهذه العملية هامة جداً لأنها جزء من تطبيق أحكام الشريعة ومبادئ الاسلام على المسائل المعاشة، وبناء أوضاع الحياة على أساس الإسلام، ومعالجة المشكلات التي يحتاج الناس إليها.

وهي بهذا المعنى عملية إحياء للدين، كما أدركها الإمام الغزالي يوم أن عبر عنها بهذا المعنى في كتابه "إحياء علوم الدين، وقال في مقدمته:

"ولما كان هذا ثلماً في الدين ملماً، وخطباً مدلهماً، رأيت الاشتغال بتحرير هذا الكتاب مهما، إحياء لعلوم الدين، وكشفاً عن مناهج الأئمة المتقدمين، وإيضاحاً لمناهي العلوم النافعة عند النبيين والسلف الصالحين." ⁽¹¹⁾

والذين يَجْمُدون بفهمهم للإسلام عند حدود المسائل القديمة والحاجات السابقة، ولا يبحثون عن أحكام جديدة للإسلام على المسائل المعاصرة، إنما يجمدون بالإسلام عند زمن من الأزمان، وكأنهم لا يرون صلاحيته لسائر العصور، ولا استيعابه لكل مشاكل الحياة وحاجاتها على مر الزمان.

وهم بهذا يوجّهون إلى الإسلام أخطر السهام، التي لم يجرف على استخدامها أعداء الإسلام، الذين يعملون الليل والنهار ويستخدمون كل الوسائل وشتى السبل لإقصاء الإسلام عن الحياة.

(9) أحمد العماري، نظرية الاستعداد في المواجهة الحضارية للاستعمار - المغرب نموذجاً - ص 188، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة الرسائل الجامعية (20) ط1، أمريكا 1999م.

(10) الشاطبي، ابراهيم بن موسى (790هـ) الموافقات في أصول الشريعة، 64/4 دار الكتب العلمية، ط1، بيروت.

(11) الغزالي، محمد بن محمد، إحياء علوم الدين، ج1/3، دار إحياء الكتب العربية ط1، القاهرة، 1957.

ومثل هؤلاء الجامدين ينسبون النقص إلى الإسلام، عندما لا يستوعب جديد المسائل ومشاكل الحياة، والله عز وجل يشهد بكماله وتماحه، ولكنهم لا يعقلون!!

وما معنى أن يحفظ الله الإسلام بمصادره من الكتاب والسنة، إذا كان الإسلام قاصراً عن استيعاب حاجات الناس على مر الزمان، أهو حفظ لأثر من الآثار؟ أم حفظ لرسالة حية فاعلة؟

فالتجديد إذن هو أحد وجوه المحافظة على استمرار حيوية هذا الدين وفاعليته وتوجيهه للحياة، وهذا أحد وجوه القوة في طبيعة هذه الرسالة الخالدة.

وقد نص الحافظ السيوطي على "أن الإجتهد فرض من فروض الكفايات في كل عصر، وواجب على أهل كل زمان، أن يقوم به طائفة في كل قطر"⁽¹²⁾.

وما كان ذلك إلا للحفاظ على استمرار حيوية هذا الدين وفاعليته في الحياة، وبهذا يتجدد وقال الإمام الشوكاني: "ذهب جمع إلى أنه لا يجوز خلو الزمان عن مجتهد قائم بحجج الله يبين للناس ما نزل عليهم، قال بعضهم: ولا بد أن يكون في كل قطر من يقوم به الكفاية، لأن الاجتهاد من فروض الكفايات"⁽¹³⁾ ونقل أقوال العلماء ومناقشتهم للمسألة فانظره.

والتجديد من جانب آخر يعبر عن مكانة الإنسان ودوره تجاه هذه الرسالة، فإن كان الإنسان مكلفاً بالإتياع والطاعة والعبودية، فهو أيضاً مكلف ببذل الجهد وإعمال الفكر لاستنباط المعاني والقيم والمبادئ والأحكام التي يحتاج إليها في حياته المتجددة على الأرض. ومن هنا تبدو أهمية الاجتهاد والتجديد في الإسلام، ومكانة المجتهد في هذا الدين. فقد أعلى الإسلام من مكانة العلماء، وأثنى عليهم، وجعل لهم الأجر حتى لو أخطأوا ما داموا قد بذلوا الجهد للوصول إلى الحق، وبهذا يساهم العلماء في تجديد معاني الإسلام وحياتها في كل زمان. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر"⁽¹⁴⁾.

وفي هذا يقول د. نور الدين الخادمي:

"وليس تنزل منظومة الأحكام على مسرح الحياة في شتى نواحيها ومشكلاتها، إلا دليلاً على تدخل العقل في صياغتها وتنفيذها، بما قام به من أدوار معتبرة في الفهم والتحصيل والترتيب والتنسيق بين الأدلة نفسها، وبين تلك الأدلة والأوضاع المتنزلة فيها، والناس المخاطبين بها"⁽¹⁵⁾

(12) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، (911هـ) الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض، ص 65، الدار العلمية، ط1، بيروت، 1983.

(13) الشوكاني، محمد علي (1255هـ) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ص 253، دار الفكر، ط1، بيروت.

(14) البخاري، محمد بن اسماعيل (256هـ) الجامع الصحيح - مع الفتح - 318/13 كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب أجر الحاكم إذا اجتهد... حديث رقم 7352 المطبعة السلفية، ط1، القاهرة.

(15) د. نور الدين الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، حجيته، ضوابطه، مجالاته ص 168، كتاب الأمة عدد 65، قطر، 1419هـ.

والعالم المجدد المجتهد في كل زمان هو وارث الأنبياء، لأنه باجتهاده يبعث الروح في الرسالة من جديد في زمانه، ويحيي معانيها، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "العلماء ورثة الأنبياء" (16).

ونظراً لأهمية التجديد في الإسلام، ولمكانته في هذا الدين، ولحاجة الأمة إليه، ولأهمية دور العلماء فيه فقد بين الرسول صلى الله عليه وسلم "أن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها" (17).

والتجديد هو اجتهاد بشكل من الأشكال، لكنه أعم من الاجتهاد، لكونه عملية تجديد وإحياء للدين في الأمة، ولأن آثاره أوسع وأعمق من آثار الاجتهاد، إذ قد يكون الاجتهاد في مسائل فرعية محددة، كما قد يكون في المسائل الكبرى والهامة.

فقد هيا الله لهذا الدين عملية اجتهاد مستمرة، في كل زمان ومكان لا تتوقف، وعملية تجديد تمثل إحياء عاماً، ومراجعة شاملة لمسيرة الأمة بهذا الدين.

ضوابط الإجتهد والتجديد

وإذا كان الاسلام يحفل بالإجتهد وبالتجديد، فإن لهاتين العمليتين ضوابطهما وشروطهما، بحيث لا تغدوان انفلاتاً وخروجاً عن الإسلام باسم تجديده وإحيائه والاجتهاد له.

وقد نقل الشوكاني تعريفات المجتهد عن عدد من علماء الأصول وناقشها وعرفه بأنه "الفقيه المستفرغ لوسعه لتحقيق ظن بحكم شرعي، ولا بد أن يكون بالغاً عاقلًا، قد ثبتت له ملكة يقتدر بها على استخراج الأحكام من مأخذها" (18).

وقد عرفه د. الزحيلي بأنه: "هو الذي حصلت له ملكة يقتدر بها على استنباط الأحكام من مأخذها" (19).

وقد تعرض العلماء لشروط المجتهد -وهو أخص من المجدد- وضوابط الاجتهاد، وقد فصلتها كتب أصول الفقه، وإن لم يتعرضوا لشروط المجدد وضوابط التجديد، لكني هنا أبين أنه لا بد من توافر شروط المجتهد وضوابط الإجتهد في المجدد وعملية التجديد لكونه مجتهداً.

(16) جزء من حديث بألفاظ مختلفة وزيادات رواه أحمد وأصحاب السنن الأربعة والدارمي، أحمد بن حنبل، المسند، عن أبي الدرداء تحقيق شعيب ارنؤوط ورفاقه، مؤسسة الرسالة ط1، بيروت 2001 وقال المجتهدون حسن لغيره رقم 21715 ج 4645/26.

(17) أبو داود، سليمان بن الأشعث، السنن، كتاب الملاحم، باب ما يذكر في قرن المائة، حديث رقم 4291 ج4/109 ورواه غيره كما سنينه في المبحث الثاني فانظره هناك ص 12-13.

(18) الشوكاني، ارشاد الفحول ص 250 دار الفكر.

(19) د. وهبة الزحيلي، أصول الفقه الاسلامي 495/1 دار الفكر المعاصر ط1، بيروت، 1986.

وبيّن العلماء شروط المجتهد وبعضهم أجملها في ثلاثة هي: " العلم بالقرآن والعلم بالسنة، والعلم بمسائل الإجماع، وأن يكون عالماً بأصول الفقه، وأن يكون ملماً بعلوم العربية" (20).

وقال الإمام الشاطبي: " إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين، أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها. والثاني : التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها" (21) كما نص على أن تعلم العربية فرض على المجتهد، لأن صحة الاجتهاد تتوقف عليه (22).

أما الشوكاني فقد بيّن شروط المجتهد بأن يكون عالماً بنصوص الكتاب والسنة، وأن يكون عارفاً بمسائل الإجماع، وأن يكون عالماً بلسان العرب، وأن يكون عالماً بعلم أصول الفقه، وأن يكون عارفاً بالناسخ والمنسوخ (23).

وقد أشار الامام النووي إلى جملة من الآداب التي ينبغي أن يتحلى بها المجتهد فانظرها هناك (24).

كما فصل الإمام الغزالي في صفات المجتهد من شروط الأملية والعدالة والعلم باللغة والعلوم اللازمة للاجتهاد... (25)

ويبين د. احمد العماري شروطاً للتجديد والاجتهاد بما يناسب لغة العصر فيقول: " التجدد عملية علمية تتطلب العلم بالإسلام علماً عميقاً، كما تتطلب العلم بالمتغيرات التي تنتظم بها الحياة، من فقه المتغيرات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية والعلمية والتقنية، مع فقه معطيات الأنظمة التي تعيش عليها شعوب العالم، نظراً لما يعطيه ذلك من خبرة وفائدة ومعرفة ، ويساعد في عملية التجديد تصوراً وتخطيطاً وممارسة، وإذا كان التجدد عملية علمية فلا بد له من أداة علمية أو مرجعية علمية..." (26).

وإذا كان التجديد بهذه المكانة في الإسلام، فإنه عملية مستمرة حية، تحتاج إلى ضوابط وشروط، وليست مفتوحة لمن هب ودب كما يقولون.

يقول د. محسن عبد الحميد " والاجتهاد له ضوابطه وقواعده الأصولية، فمنها ما يستند على الأصول اللغوية، ومنها ما يستند على النصوص القرآنية، أو نصوص السنة النبوية، وفيها

(20) المصدر السابق 496/1-497.

(21) الشاطبي، الموافقات في اصول الفقه 76/4 دار الفكر المعاصرة ط1، بيروت، 1986.

(22) المصدر السابق 82/4.

(23) الشوكاني، ارشاد الفحول ص 250-253.

(24) النووي، يحيى بن شرف (676هـ) المجموع شرح المذهب 39-29/1، المكتبة السلفية، ط1، المدينة المنورة.

(25) الغزالي، محمد بن محمد، المنحول من تعليقات الأصول، ص 462-464 دار الفكر، ط2 دمشق، 1980م.

(26) احمد العماري، نظرية الاستعداد في المواجهة الحضارية للاستعمار، ص 188.

مجموعة قواعد أصولية وفقهية فرعية مستنبطة من كليهما، ولاستعمال العقل أيضاً في فهم روح الشريعة ضوابط وقواعد في غاية الدقة والموضوعية⁽²⁷⁾.

أما عن ضوابط الاجتهاد والتجديد "فإن للتجديد حدوداً وضوابط من الشريعة، فعملية التجديد مقيدة بنصوص الشرع من الكتاب والسنة، وقواعد الشريعة، ومناهج الاستنباط، وضوابط الفهم والاستدلال، فلا يعد تجديداً أي قول يخرج عن هذه الضوابط"⁽²⁸⁾.

وغنى عن القول أن نؤكد هنا على أن محل الاجتهاد المعتبر هو ما تردد بين طرفين بالإثبات والنفي، وأنه لا اجتهاد في مورد النص ولا في الأمور القطعية "فأما القطعي، فلا مجال للنظر فيه بعد وضوح الحق في النفي أو الإثبات، وليس محلاً للاجتهاد"⁽²⁹⁾.

وإذا كان إدراك المصالح والعلل والغايات التي تقوم من وراء النصوص والأحكام هي من أهم دعائم الاجتهاد وأدواته، فلا بد من ملاحظة أن هذه المصالح والعلل والغايات لا تكون بلا ضوابط منهجية وثوابت شرعية. "وهنا لا بد من التنبيه إلى بعض المخاطر التي قد تصاحب الاجتهاد المقاصدي، ذلك أن قضية المقاصد، أو التوسع بالرؤية والاجتهاد المقاصدي دون ضوابط منهجية وثوابت شرعية، يمكن أن تشكل منزلقاً خطيراً ينتهي بصاحبه إلى التحلل من أحكام الشريعة، أو تعطيل أحكامها باسم المصالح، ومحاصرة النصوص باسم المصالح، واختلاط مفهوم المصالح بمفهوم الضرورات، في محاولة لإباحة المحظورات، فتتوقف الأحكام الشرعية تارة باسم الضرورة، وتارة باسم تحقيق المصلحة، وتارة تحت عناوين النزوع إلى تطبيق روح الشريعة لتحقيق المصلحة، فيستباح الحرام، وتوهن القيم، وتُغيّر الأحكام وتعطل، ويبدأ الاجتهاد من خارج النصوص"⁽³⁰⁾.

ويبين د. نور الدين الخادمي الاجتهاد المقاصدي فيقول إن العمل بالمقاصد مقيّد بعموم الأدلة والقواعد والضوابط الشرعية، وبسائر الأبعاد العقدية والأخلاقية والعقلية المقررة، فالثوابت الإسلامية لا تعدل بالاجتهاد المقاصدي، بل هي في ذاتها مقاصد شرعية، وإنما مجال هذا الاجتهاد في الوسائل الخادمة للثوابت، وفي المجالات التي لم ينص أو يجمع عليها، والمجالات الظنية والإحتمالية⁽³¹⁾.

(27) د. محسن عبد الحميد، منهج التغيير الاجتماعي في الإسلام، ص 72، مكتبة القدس، بغداد.

(28) د. محمود الطحان، مفهوم التجديد بين السنة وبين أدعاء التجديد المعاصرين، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، ص 21 جامعة الكويت السنة الأولى، العدد الأول، الكويت، 1984.

(29) الشاطبي، الموافقات 113/4.

(30) عمر عبيد حسنة، تقديمه لكتاب الاجتهاد المقاصدي حجتيه، ضوابطه، مجالاته للدكتور نور الدين الخادمي 33-34.

كتاب الأمة عدد 65، قطر 1419هـ.

(31) د. نور الدين الخادمي، الاجتهاد المقاصدي حجتيه، ضوابطه، مجالاته، 42-45 كتاب الأمة، عدد 65، قطر، 1419هـ.

وقد أورد الدكتور يوسف القرضاوي جملة من المعالم والضوابط للاجتهاد هي⁽³²⁾:

1. لا اجتهاد بغير است فراغ الجهد.
2. لا محل للإجتهاد في المسائل القطعية.
3. لا يجوز أن نجعل الظنيات قطعيات.
4. الوصل بين الفقه والحديث.
5. الحذر من الوقوع تحت ضغط الواقع.
6. الترحيب بالجديد النافع.
7. ألا نغفل روح العصر وحاجاته.
8. الانتقال إلى الاجتهاد الجماعي.
9. لنفسح صدورنا لخطأ المجتهد.

كما بين الدكتور نور الدين الخادمي في بحثه ضوابط الاجتهاد المقاصدي أن هناك ضوابط عامة لهذا النوع من الاجتهاد حصرها بثلاث ضوابط: شرعيتها وإسلاميتها، وشموليتها وواقعيتها وأخلاقيتها، وعقلانيتها

أما الضوابط الخاصة عنده فهي عدم معارضتها للنص، أو تفويتها له، وعدم معارضتها للإجماع، وعدم معارضتها للقياس، وعدم تفويتها لمصلحة أهم منها أو مساوية لها⁽³³⁾.

وإذا كان الإسلام يحث على الاجتهاد والتجديد، وأن للإجتهاد والتجديد من الشروط والضوابط ما عرفنا، فيحسن هنا أن نؤكد أن الإسلام لا يلهث وراء كل جديد، فقط لأنه جديد، وإنما يعتبر الجديد إذا كان مشروعاً وإذا كان ذا قيمة، لا كما وقع الغرب رهينة لفكرة التطور التي تفرض القديم فقط لقدمه، وتقبل الجديد فقط لكونه جديداً، وفي هذا يقول الشهيد سيد قطب رحمة الله: "فكرة التطور المطلق لكل الأوضاع ولكل القيم ولأصل التصور الذي ترجع إليه القيم، فكرة تناقض الأصل الواضح في بناء الكون وفي بناء الفطرة ومن ثم ينشأ عنها الفساد اللازم الذي لا عاصم منه. إنها تمنح حق الوجود ومسوغ الوجود لكل تصور، ولكل قيمة، ولكل نظام، ما دام تالياً في الوجود الزمني. وهو مسوغ تافه عرضي، لا ينبغي أن يكون له وزن في الحكم على تصور أو وضع، أو قيمة، أو نظام، إنما ينبغي أن يكون الوزن لمقومات ذاتية في ذات الوضع، أو ذات النظام"⁽³⁴⁾.

ويقول د. القرضاوي:

(32) د. يوسف القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ص 178-185، دار القلم ط2، الكويت 1989م.

(33) د. نور الدين الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، حجيته، ضوابطه، مجالاته، ج2/25-56، كتاب الأمة عدد 66، قطر، 1419هـ.

(34) سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته ص 93، دار الشروق، ط1، القاهرة.

"ولكن بعض أهل العلم يخافون أن يدخل من هذا الباب إذا فتح -باب الاجتهاد- الأدعياء والطفيليون الذين يلبسون لبوس العلماء ويحملون ألقابهم الفخمة وليسوا من العلم في قليل أو كثير..... وأخطر منهم أدعياء التطور الذين يريدون أن يدخلوا على الحياة الإسلامية، ما هو غريب عن فطرتها وقيمها وشريعته بدعوى الاجتهاد في الشرع، وهي أبعد ما تكون عن شرع الله نصاً وروحاً".⁽³⁵⁾

المبحث الثاني: التجديد في السنة النبوية

أولاً: ورد حديث وأحد صريح في معنى التجديد، وهو حديث صحيح صححه العلماء وقد خرجته أكثر من مصنف من علماء الحديث في مصنفاتهم، وفيما يلي روايات هذا الحديث:

1. رواية أبي داود في السنن

حدثنا سليمان بن داود المهري، أخبرنا ابن وهب، أخبرني سعيد بن أبي أيوب، عن شراحيل بن يزيد المعافري، عن أبي علقمة، عن أبي هريرة فيما أعلم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال:

"إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة عام من يجدد لها دينها"

قال أبو داود: رواه عبد الرحمن بن شريح الاسكندراني، لم يَجْزْ به شراحيل.⁽³⁶⁾

وقول أبي داود هذا ، يعني أن عبد الرحمن بن شريح الاسكندراني رواه من رواية أخرى معضلاً، أي أسقط ذكر أبي علقمة وأبي هريرة، وعبد الرحمن هذا ثقة اتفق عليه البخاري ومسلم.⁽³⁷⁾

2. رواية الحاكم في المستدرک

حدثنا أبو العباس محمد بن يعقوب، ثنا الربيع بن سليمان بن كامل المرادي، ثنا عبد الله بن وهب، أخبرني سعيد بن أبي أيوب، عن شريح بن يزيد، عن أبي علقمة، عن أبي هريرة رضي الله عنه، ولا أعلم إلا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال:

"إن الله يبعث إلى هذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها"⁽³⁸⁾

(35) د. يوسف القرضاوي. الاجتهاد في الشريعة الإسلامية ص 173.

(36) أبو داود السجستاني، السنن بتحقيق الدعاس، كتاب الملاحم، باب ما يذكر من قرن المائة حديث رقم 4291 ج4/480.

(37) ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، (852هـ)، تهذيب التهذيب 193/6 رقم 390، دار صادر، بيروت، مصورة عن طبعة دار المعارف النظامية حيدر آباد، 1326.

(38) الحاكم النيسابوري، محمد بن البيهقي، المستدرک على الصحيحين، 522/4، دار الفكر، ط1، بيروت، 1978م.

وقد ذكره الذهبي في التلخيص وسكت عنه. (39)

أقول إن رواية الحاكم هي نفس رواية أبي داود سنداً ومتناً، شرحبيل المذكور عند الحاكم هو نفسه شراحيل المذكور في رواية أبي داود، وقد اختلف في اسمه. (40)

3. رواية الطبراني في المعجم الأوسط

حدثنا محمد بن زريق بن جامع، حدثنا عمرو بن سواد السرحي، ثنا ابن وهب، أخبرني سعيد بن أبي أيوب، عن شراحيل بن زيد المعافري، عن أبي علقمة، عن أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال:

" ان الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها"

وقال الطبراني: لا يروى هذا الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا بهذا الاسناد تفرد به ابن وهب (41)

ونذكر هذا الحديث الحافظ السخاوي في المقاصد الحسنة وعزاه لأبي داود الطبراني في الأوسط، قال: وسنده صحيح، ورجاله ثقات. وعزاه للحاكم أيضاً وقال: وكذا صححه الحاكم. أقول لا يوجد تصحيح الحاكم في النسخة المطبوعة.

وقال السخاوي: وقد اعتمد الأئمة هذا الحديث فروينا في المدخل للبيهقي بإسناده إلى الامام أحمد أنه قال بعد ذكره للحديث فكان في المائة الأولى عمر بن عبد العزيز وفي الثانية الشافعي. (42)

كما ذكره الحافظ السيوطي في الجامع الصغير، وعزاه الى أبي داود والحاكم والبيهقي في المعرفة، كلهم عن أبي هريرة، ورمز الى صحته. (43)

وقال المناوي في فيض القدير "قال الزين العراقي: وسنده صحيح، ومن ثم رمز المؤلف لصحته" (44)

(39) الذهبي، محمد بن أحمد (748هـ) التلخيص بحاشية المستدرك 522/4.

(40) ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، 323/4 رقم 556.

(41) الطبراني، سليمان بن أحمد، (360هـ) المعجم الأوسط، تحقيق محمد حسن الشافعي، 44-43/5 حديث رقم 6527 دار الفكر، ط1، عمان، 1999م.

(42) السخاوي، محمد بن عبد الرحمن (902هـ) المقاصد الحسنة في كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1979، المقاصد الحسنة ص 122.

(43) السيوطي، جلال الدين (911هـ)، الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير، ص 74، دار الكتب العلمية، ط4، بيروت.

(44) المناوي، فيض القدير 358/2.

وأورده الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة وقال: أخرجه ابو داود في السنن وأبو عمرو الداني في الفتن، والحاكم، والبيهقي في معرفة السنن والآثار، والخطيب في التاريخ، والهروي في ذم الكلام، وقال الألباني: والسند صحيح ورجاله رجال الثقات، رجال مسلم وقال أيضاً: ولا يعمل الحديث قول أبي داود: رواه عبد الرحمن بن شريح لم يَجْزْ به شراحيل، وذلك لأن سعيد بن أبي أيوب ثقة ثبت كما في التقريب، وقد وصله وأسندته فهي زيادة من ثقة، يجب قبولها. (45)

قال ابن حجر في توالي التأسيس- بعد أن ذكر أقوال العلماء كأحمد وغيره في أن مجدد القرن الأول عمر بن عبد العزيز والثاني الشافعي - قال: وهذا يشعر بأن الحديث كان مشهوراً في ذلك العصر، ففيه تقوية للسند المذكور، مع أنه قوي لثقة رجاله. (46)

ونقل صاحب عون المعبود أقوال العلماء في أن المراد برأس المائة آخرها لا أولها، وأدلتهم على ذلك. (47)

وخالف في هذا المناوي وبين أن المراد برأس المائة أولها. (48)

قال الكاندهلوي عن السيوطي ما ملخصه: "إنه لا بد أن يكون في رأس المائة وان يكون مع محنة شديدة يقرنها الله بمنحة عظيمة لتجديد الدين، ولذا أدخله أبو داود في كتاب الملاحم. (49)

وفي كون المجدد واحداً أو أكثر، قال ابن حجر العسقلاني في الفتح "وهو- أي حمل الحديث على أن أكثر من واحد- متجه، فإن اجتماع الصفات المحتاج إلى تجديدها لا ينحصر في نوع من أنواع الخير، ولا يلزم أن جميع خصال الخير كلها في شخص واحد، إلا أن يدعى ذلك في عمر بن عبد العزيز فإنه كان القائم بالأمر، على رأس المائة الأولى باتصافه بجميع صفات الخير وتقدمه فيها" (50)

ثانياً:

وردت أحاديث أخرى تشهد لهذا الحديث منها:

(45) الألباني، محمد ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الصحيحة 150/2-151، المكتب الاسلامي، ط2، بيروت، 1979.

(46) العظيم آبادي، محمد شمس الحق، عون المعبود شرح سنن أبي داود، تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان، 388/11 دار الفكر، ط3، بيروت، 1979.

(47) المرجع السابق 387/11-389.

(48) المناوي، فيض القدير 358/2.

(49) السهارنفوري، خليل أحمد (1346هـ) بذل المجهود في حل أبي داود، 203/17.

(50) ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (852هـ) فتح الباري شرح صحيح البخاري، 295/13، المطبعة السلفية، القاهرة، ط1

1. أخرج ابو نعيم والديلمي والحكيم الترمذي من حديث أنس وابن عمر الحديث التالي: "قال ابو نعيم في الحلية، حدثنا عبد الله بن جعفر، حدثنا إسماعيل ابن عبد الله، حدثنا سعيد بن أبي مريم، حدثنا يحيى بن أيوب، عن ابن عجلان، عن عياض عن عبد الله بن عبد الله بن عمرو عن النبي صلى الله عليه وسلم قال:

"لكل قرن من أمتي سابقون"⁽⁵¹⁾

أورده الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة وقال:

"وهذا اسناد جيد، رجاله ثقات ومعروفون من رجال التهذيب، على كلام يسير في محمد ابن عجلان، غير إسماعيل بن عبد الله يلقب سمويه (أي ليس من رجال التهذيب) وهو ثقة حافظ مات سنة 267هـ.

وعزاه السيوطي في الجامع الصغير للحكيم الترمذي فقط، وذكر في الفتاوي أنه رواه من طريق ليث بن سعد عن محمد بن عجلان.

ورواه الحافظ الذهبي في تذكرة الحفاظ، من طريق أبي نعيم وقال: حديث غريب جداً، وإسناده صالح".⁽⁵²⁾

2. ما رواه البخاري ومسلم والترمذي وأحمد وغيرهم من حديث معاوية وأبي هريرة وثوبان وجابر وسلمة بن نفيل وقرعة بن إياس⁽⁵³⁾، من طرق وبأسانيد مختلفة تبلغ حد التواتر، وهذه رواية مسلم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:

" لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله وهم كذلك".⁽⁵⁴⁾

3. ما رواه ابن ماجه قال: حدثنا ابو عبد الله، قال ثنا هشام بن عمار، ثنا الجراح ابن مليح، ثنا بكر بن زُرعة قال سمعت أبا عنبه الخولاني وقد كان صلى القبلتين مع رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول:

"لا يزال الله يغرس في هذا الدين غرساً يستعملهم في طاعته".⁽⁵⁵⁾

(51) ابو نعيم الأصفهاني، احمد بن عبد الله (430هـ) حلية الأولياء وطبقات الأصفياء 8/1، دار الفكر.

(52) الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة 7/5.

(53) ابن حجر، فتح الباري 293/13.

(54) النيسابوري، مسلم بن الحجاج (261هـ) الجامع الصحيح، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، كتاب الإمارة، باب لا تزال طائفة من أمتي..حديث رقم 1920-1925، ج3/1523-1525، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1955.

(55) ابن ماجه، محمد بن يزيد، (275هـ) تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، المقدمة حديث رقم 8 ج5/5، دار احياء التراث العربي، 1975. ومسند أحمد، تحقيق شعيب الارناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط2، بيروت 1999م، ج326/29 رقم 17787

ثالثاً: أقوال العلماء في معنى التجديد الوارد في السنة النبوية

نقل المناوي في شرحه على الجامع الصغير عن العلقمي قوله "التجديد إحياء ما اندرس من العمل من الكتاب والسنة، والأمر بمقتضاهما"⁽⁵⁶⁾

وقال المناوي: "يجد لها دينها: أي يبين السنة من البدعة، ويكثر العلم وينصر أهله، ويكسر أهل البدعة ويذلهم، قالوا: ولا يكون إلا عالماً بالعلوم الدينية"⁽⁵⁷⁾

وقال المناوي: "إن الله يبعث: أي يقيض لها"⁽⁵⁸⁾.

وقال العظيم آبادي في شرحه على سنن أبي داود: "التجديد إحياء ما اندرس من العمل بالكتاب والسنة، والأمر بمقتضاهما، وإماتة ما ظهر من البدع والمحدثات"

"قال في مجالس الأبرار: ولا يعلم ذلك المجدد إلا بغلبة الظن ممن عاصره من العلماء بقرائن من أحواله، والانتفاع بعلمه، إذ المجدد للدين لا بد أن يكون عالماً بالعلوم الدينية الظاهرة والباطنة، ناصراً للسنة، قامعاً للبدعة، وأن يعمم علمه على أهل زمانه، وإنما كان التجديد على رأس كل مائة سنة لانخراط العلماء فيه غالباً، واندراس السنن، وظهور البدع، فيحتاج حينئذ إلى تجديد الدين، فيأتي الله تعالى من الخلق من يعوض من السلف إما واحداً، وإما متعدداً"⁽⁵⁹⁾

وقد حاول بعض العلماء تحديد المجددين عبر العصور، فنقل عن كثيرين منهم أن في الخانة الأولى عمر بن عبد العزيز وفي الثانية الشافعي ونقل السخاوي والحاكم وابن كثير⁽⁶⁰⁾ ذلك عن الامام أحمد، وقال السخاوي: "وزاد غيره وفي الثالثة أبو العباس بن سريج، وفي الرابعة، أبو الطيب سهل الصعلوكي، أو أبو حامد الإسفرائيني، وفي الخامسة حجة الاسلام الغزالي، وفي السادسة الفخر الرازي، أو الحافظ عبد الغني، وفي السابعة ابن دقيق العيد، وفي الثامنة البلقيني أو العراقي، وفي التاسعة المهدي ظناً أو المسيح عليه الصلاة والسلام."⁽⁶¹⁾

وقال المحققون وابن حبان، الاحسان بترتيب صحيح ابن حبان 271/2 ابن بلبان، علاء الدين علي، دار الكتب العلمية، بيروت ط1، 1987م وقال البصري في مصباح الزجاجة، اسناد صحيح ورقة3، البصري، أحمد بن أبي بكر، مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه، دار الكتب الحديثة، القاهرة، 1983م، ط1/45.

(56) المناوي، فيض القدير 281/2.

(57) المرجع السابق.

(58) المرجع السابق.

(59) العظيم آبادي، عون المعبود شرح سنن أبي داود 391/11.

(60) ابن كثير، ابو الفداء اسماعيل (774هـ) البداية والنهاية في التاريخ، تحقيق احمد ملحم ورفاقه، 216-215/9، 264/10.

دار ام القرى، ط1، القاهرة، 1988.

(61) السخاوي، محمد بن عبد الرحمن (902هـ) المقاصد الحسنة في كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة 121-122/1

دار الكتب العلمية ط1، بيروت، 1979م.

وقال محقق المقاصد الحسنة: "رجا السيوطي أن يكون هو مجدد المائة التاسعة، وذكر كثيرون أن مجدد الألف هو الشيخ أحمد بابا السوداني، أما عيسى والمهدي فسيكونون في آخر الزمان حسبما تواترت الأحاديث".⁽⁶²⁾

وقال ابن الأثير في جامع الأصول: وقد ادعى كل قوم في إمامهم، أنه المراد بهذا الحديث، والظاهر والله أعلم، أنه يعمم محلة العلم من كل طائفة، وكل صنف من أصناف العلماء من مفسرين ومحدثين وفقهاء، ونحاة ولغويين، إلى غير ذلك من الأصناف"⁽⁶³⁾

وقال : وقد تكلم العلماء في تأويله، وكل واحد أشار الى العالم الذي هو في مذهبه، وحمل الحديث عليه، والأولى الحمل على العموم، فإن لفظ "من" تقع على الواحد والجمع، وأشار إلى أنه لا يختص بعلم من العلوم".⁽⁶⁴⁾

وقد نبه بعض المعاصرين إلى معان أخرى للتجديد فقال د. أحمد العماري بأنه " عملية علمية تتطلب العلم بالإسلام علماً عميقاً، كما تتطلب العلم بالمتغيرات التي تنتظم بها الحياة"⁽⁶⁵⁾

وقد نبه د. العماري إلى ضرورة وجود آلية لعملية التجديد أو مرجعية علمية فقال: "وإذا كان التجديد عملية علمية فلا بد له من أداة أو مرجعية علمية.. فلا بد من أن تشارك فيه هيئة مختلفة، عكس ما كان عليه الاعتقاد في الماضي، لأن التجديد قد يقوم به فرد واحد، إلا إذا كانت فكرة التجديد قد صدرت من مرجع واحد، ثم تعممت بسبب جهود ذلك الشخص المصدر ومواقفه وإجراءاته، ومع ذلك فإن عملية التجديد لا يمكن أن تنجح بدون ثورة فكرية لخلق وسط فكري قابل للتجديد، وإلا تعرضت للفشل".⁽⁶⁶⁾

ومن هذه النظرة إلى التجديد يصل د. العماري إلى معنى شمولي جذري للتجديد فيقول: "ومن هنا يتبين أن الحديث الشريف يعتبر مؤشراً لنظام فكري وتقني للتجديد، كما أنه يضع حدوداً زمانية واضحة، تؤكد حاجة الأمة للتجديد، وضرورة القيام بالتجديد على رأس كل مائة سنة، فعلى رأس كل قرن يجب القيام بثورة خضراء لتجديد كل ما يعثره البلى والقدم. وإعادة تصميم الحياة، وتطوير تقنياتها على شروط جديدة. ومن ثم كان من الممكن - لو احترمتنا قوانين النظام الإسلامي- تخصيص هيئة علمية في العالم الإسلامي تتشكل من جميع التخصصات وأنواع العلوم، تكون مهمتها النظر فيما يجب تجديده على رأس كل مائة عام، ووضع نظريات لهذا التجديد، واحترام تطبيقها بكل أمانة ووعي بالمصالح العليا للإسلام والمسلمين".⁽⁶⁷⁾

(62) المرجع السابق، الحاشية 122/1.

(63) ابن الأثير، المبارك بن محمد (606هـ) جامع الأصول في أحاديث الرسول 320/11، دار الفكر، ط2، 1983، بيروت.

(64) المرجع السابق.

(65) د. أحمد العماري، نظرية الاستعداد في مواجهة الحضارة ص 188.

(66) المرجع السابق.

(67) المرجع السابق.

وفي نتائج أطروحته للدكتورة يقول الدكتور العماري:

"لا يمكن الوصول إلى "أمة الخروج" والقيام الحضاري المعاصر إلا بإعادة تشكيل الذات من جديد على أصول المذهبية الرسالية في الإسلام...." (68)

وقد نبه الدكتور القرضاوي إلى أهمية الإجتهد الجماعي في هذا العصر وضرورة الاعتماد عليه في حركة الإجتهد والإحياء والتجديد فقال:

"ينبغي في القضايا الجديدة أن تنتقل من الاجتهاد الفردي إلى الاجتهاد الجماعي ، الذي يتشاور فيه أهل العلم في القضايا المطروحة، وخصوصاً فيما يكون له طابع العموم ويهم جمهور الناس وكثير من الإجماعات المحكية في الفقه مصدرها هذا الإجتهد الجماعي الشوري في عهد الشيخين رضي الله عنهما.

وهذا الاجتهاد الجماعي المنشود يتمثل في صورة مجمع علمي اسلامي عالمي يضم الكفايات العليا من فقهاء المسلمين في العالم، دون نظر إلى إقليمية أو مذهبية أو جنسية، فإنما يشرح الشخص لعضوية هذا المجمع فقهه وورعه". (69)

رابعاً: ازالة شبهة التعارض مع أحاديث قبض العلم وكون الساعة تقوم على شرار الخلق

وردت أحاديث كثيرة عن قبض العلم وكثرة الجهل (70) وزوال الأخيار والعلماء وبقاء الأشرار في آخر الزمان عليهم تقوم الساعة (71) ، وما شابهها من النصوص فإن هذه الأحاديث لا تتعارض مع حديث التجديد وما في معناه من النصوص، لأنها لا تعني انقطاع التجديد وانقضاء العلم وانتهاء الاجتهاد، وإنما تنبئ كثرة ذلك وشيوعه واشتغاره قال التبريزي فيما نقله عنه السيوطي: "والجواب عن هذه الأحاديث أنها دالة على كثرة الجهل وقلة العلماء، ولا تنافي كون جماعة في كل عصر ظاهرين على الحق حتى يأتي أمر الله" (72)

وقال الفخر الرازي "وأما قوله عليه الصلاة والسلام "لا تقوم الساعة إلا على شرار أمتي" فهو يدل على حصول الأشرار في ذلك الوقت، فأما أن يكونوا بأسرهم أشراراً فلا..." (73)

(68) المرجع السابق 591-592.

(69) د. يوسف القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية ص 183.

(70). الحديث رواه البخاري وغيره، الجامع الصحيح - مع الفتح- كتاب العلم، باب رفع العلم حديث رقم 80، ج1/178.

(71) الحديث رواه البخاري وغيره، الجامع الصحيح، كتاب الفتن باب في خروج الدجال.. حديث رقم 2940

(72) السيوطي، الرد على من أخلد إلى الأرض ص 111-112.

(73) الرازي، فخر الدين، محمد بن عمر، المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق طه جابر ج2 ق1/68، 87.

أقول ويؤيد هذا الذي بيّنه التبريزي والرازي الحديث المتواتر الذي يرويه عن رسول الله صلى الله وسلم جماعة من الصحابة " لا تزال طائفة من امتي على الحق ظاهرين لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله وهم كذلك" (74)

المبحث الثالث: جهود السابقين في التجديد

افتتح الإمام الترمذي كتاب العلل في آخر جامعه بالقول:

"وإنما حملنا على ما بيننا في هذا الكتاب من قول الفقهاء وعلل الحديث، لأننا سئلنا عن هذا فلم نفعله زمانا، ثم فعلناه، لما رجونا فيه من منفعة الناس، لأننا قد وجدنا غير واحد من الأئمة تكلفوا من التصنيف ما لم يسبقوا إليه... فجعل الله في ذلك منفعة كثيرة" (75)

ورجاء النفع هذا هو الذي حفز السابقين، بل العلماء في كل زمان على أن يجددوا في مجال علومهم، ما يحقق النفع، ويقيم المصلحة، ويمكن هذه العلوم من خدمة الإسلام رسالة وأمة ونظام حياة.

وقد ورث المسلمون العلوم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم رواية ومشافهة، وحققت الرواية في تاريخ العلوم بعامة وعلوم السنة بخاصة غايتها في مرحلتها، . وكان هناك قليل من الكتابة في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، وازداد ذلك مع تقدم الأيام، حتى أمر بالكتابة الخليفة الخامس عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه في نهاية القرن الأول. فصار العلماء يعتمدون الكتابة بشكل واسع مع استمرار اعتماد الرواية.

وفي فترة الرواية، كان الناس كما يقول ابن عباس لا يعرفون الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم ظهر شيء من الاختلاف لدى بعضهم دل عليه استشهاد الخليفة عثمان رضي الله عنه فطلب المسلمون الإسناد، وبدأ البحث عن أحوال الرواة قال ابن سيرين:

"لم يكونوا يسألون عن الإسناد، فلما وقعت الفتنة، قالوا: سموا لنا رجالكم، فينظر إلى أهل السنة فيؤخذ حديثهم، وينظر إلى أهل البدعة فلا يؤخذ حديثهم" (76)

وبهذا بدأ علم الرجال، وعلم الجرح والتعديل، وظهرت الرحلة في طلب الحديث وبدأت قواعد النقد عند العلماء، فكانت مقدمة لظهور علوم الحديث.

ولما اعتمدت الكتابة، بدأت مرحلة الجمع والتدوين، ثم مرحلة التصنيف التي نمت وازدهرت في القرنين الثاني والثالث الهجريين، واستمرت إلى نهاية القرن الرابع الهجري.

(74) سبق تخريجه ص 15 حاشية 53، 54.

(75) الترمذي، محمد بن عيسى، (279هـ) الجامع ج5/378، دار احياء التراث العربي، ط1، بيروت 1995م.

(76) النيسابوري، مسلم، مقدمة الجامع الصحيح 7/1.

ثم أخذ العلماء يؤلفون فيما يخدم تلك المصنفات، فظهرت كتب الشروح وكتب التعليل وما إلى ذلك من مصنفات تدرس وتناقش وتشرح تلك المصنفات.

ثم أخذ التصنيف في علوم السنة بما يقرب تلك المصنفات الأمهات إلى الباحثين والدارسين، فظهرت كتب الفهارس والأطراف والجوامع والمجاميع وكتب التخريج وما إلى ذلك.

وفي زماننا هذا ومع تيسر أدوات الطباعة والفهرسة والحوسبة ظهر المزيد من أشكال الفهرسة والتصنيف والترتيب على أسس عدة لتقريب أمهات كتب الحديث إلى الدارسين.

ومن هذا الإيجاز يظهر لنا جلياً، أن علماء الحديث مارسوا التجديد في دراساتهم للسنة النبوية عبر تاريخ هذه الأمة، منذ العصر الأول وإلى أيامنا هذه. وقدّموا للأمة بهذه الجهود التجديدية إنتاجاً علمياً ثرياً، ومنهجية علمية عز نظيرها بين الأمم⁽⁷⁷⁾، إذ تتوفر هذه الأمة بخاصية الاسناد، كما تتوفر بالمنهج العلمي لنقل الأخبار ونقدها وتمحيصها، الذي سمي بعلم مصطلح الحديث، كما تميزت في الفقه والاجتهاد بمنهج علمي آخر فريد هو علم أصول الفقه.

فالأمة بعلمائها لم تجمد بنصوص الإسلام على حالة معينة، وإنما جددت واجتهدت وأحدثت لخدمة هذه النصوص من العلوم والشروط المنهجية ما يحافظ عليها، ويسر الانتفاع بها، ويجعلها حاضرة في حياة الأمة، وفاعلة فيها.

وإذا كنا في مجال السنة النبوية وعلومها نتكلم عن نصوص، ونرى كيف خدمت هذه النصوص، وكيف تجددت الدراسات والعلوم لخدمتها، فإن التجديد في مجال تطبيق هذه النصوص في الحياة، وهو الفقه بمعناه العام أشمل وأوسع.

وعملية التجديد هذه تؤكد طبيعة هذا الدين في حيويته وفاعليته، وأهمية إحيائه وتجديده في كل زمان.

المبحث الرابع: الجهود المعاصرة في التجديد في الدراسات الحديثية

في مطلع هذا القرن، ومع ظهور الطباعة، وتطور أدواتها، ومع حالة الإحياء أو التجديد أو اليقظة التي عاشتها الأمة الإسلامية في بدايات القرن، ثم حالة الصحوة في الثلث الأخير منه، شهدت الدراسات الحديثية جهوداً تجديدية كبيرة في مختلف المجالات نرصد أهمها فيما يلي:

(77) انظر بحثي: المنهجية العلمية عند المحدثين، بحث مقدم لمجلة البيروك.

1. في مجال النشر والطباعة والتحقيق

بدأ التجديد والنهضة في مجال النشر والطباعة والتحقيق أول ما بدأ في الهند وباكستان - قبل أن ينفصلا عن بعضهما - فتأسست دور للنشر ومجامع علمية كدائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن بالهند التي قال فيها الشيخ أبو الحسن الندوي رحمه الله: "ومن المؤسسات العلمية الكبيرة التي كان لها فضل كبير في إحياء الكتب الدينية والعلمية، وبعثها من مدافنها في المكتبات العتيقة، ونشرها بتصحيح وتحقيق في العالم الإسلامي، دائرة المعارف العثمانية في حيدر آباد التي تأسست عام 1306هـ بتوجيه العلامة الشيخ حسين البكرامي، ومولانا عبد القيوم، ومولانا أنوار الله خان أستاذ عمر النظام، وقد نشرت أكثر من مائة وخمسين كتاباً قيماً من كتب الحديث وأسماء الرجال والتاريخ والعلوم الرياضية والحكمة خرمها العالم الإسلامي والأوساط العلمية من عهد بعيد" (78).

وكذلك المجمع الإسلامي العلمي في ندوة العلماء بلكنو بالهند وقد قام بنشر مائة وخمسة وخمسين كتاباً.

ولجنة إحياء المعارف النظامية بحيدر آباد الدكن بالهند، وإدارة العلوم الأثرية بفيصل آباد بباكستان، والمجلس العلمي بالهند، ومجمع دار المصنفين، وندوة المصنفين في دلهي، وإدارة القرآن والعلوم الإسلامية وغيرها. (79)

وكان للمؤسسات العلمية في الآستانة بتركيا في هذا العصر دورها كذلك كما كان للعديد من دور النشر المصرية كبولاق والأميرية والميمنية ودار إحياء التراث العربي وغيرها جهودها في هذه المرحلة. (80)

ثم عمت دور النشر ومؤسساته العالم العربي والإسلامي في المغرب والمشرق وساهمت كلها في نشر كتب الحديث الشريف وعلومه. حتى أصبحت في متناول الدارسين على أن للعلماء في الهند جهود متميزة في هذا المجال ولهم قصب السبق فيه. (81)

كما نشط لفيف من العلماء الأفاضل في هذا العصر في تحقيق المئات من كتب السنة المشرفة وما يتعلق بها من دراسات، وهم من الكثرة، وجهودهم من الأهمية بحيث يصعب على

(78) أبو الحسن الندوي، مقالة له في كتاب الإسلام والمستشرقون ص 55، عدد ممتاز من مجلة البعث الإسلامي، الهند.

(79) انظر في التعريف بالجهود التي قامت بها هذه المؤسسات، محمد أبو صغيليك، جهود المعاصرين في خدمة السنة المشرفة ص 14-16، دار القلم، ط1، دمشق، 1995.

(80) المرجع السابق ص 34 وانظر عبد السلام هارون، قطوف أدبية دراسات نقدية في التراث العربي، مكتبة السنة، ط، القاهرة، 1988 ص 39 وما بعدها.

(81) انظر محمد أبو صغيليك، جهود المعاصرين في خدمة السنة ص 68-69.

المرء أن يمثل ببعضهم دون بعض، وقد كان لمصر والشام والسعودية والمغرب، دور هام في تحقيق هذه النفاس ونشرها.

ومن أعلام هؤلاء المحققين الشيخ أحمد شاکر والشيخ محمد زاهد الكوثري والشيخ عبد الرحمن المعلمي اليماني، والشيخ عبد الفتاح أبو غدة، والشيخ محمد عبد الرزاق حمزة، وعبد السلام هارون ومحمود شاکر، والشيخ ناصر الدين الألباني وغيرهم.⁽⁸²⁾

2. مراكز خدمة السنة المشرفة

ظهر في العالم الإسلامي أعداد من مراكز خدمة السنة النبوية سواء في كليات الشريعة في الجامعات، أو مراكز متخصصة تابعة للجامعات أو خارجها بعضها رسمي وبعضها شعبي ولا يكاد قطر من الأقطار يخلو من وجود مركز أو جمعية أو مؤسسة من هذا القبيل.

وبعض هذه المراكز والمؤسسات تقوم بإعداد أبحاث ودراسات تتعلق بالسنة النبوية فقط أو بها وبغيرها من العلوم الإسلامية، وبعضها يعني بتحقيق بعض الكتب ونشرها، وبعضها يعني بالفهرسة واستخدام الحاسوب ووضع برامج لخدمة السنة بواسطته.

ومن أبرز هذه المراكز مركز السنة النبوية في قطر وفي القاهرة وفي الجامعة الإسلامية بالمدينة وغيرها كثير. ونشاط هذه المراكز يمهد للتجديد ويهيئ أسبابه .

وتعاني عملية حوسبة السنة النبوية في هذه المراكز مشاكل عدة أخطرها الفردية، بحيث يحاول كل مركز أو كل مؤسسة أو كل شيخ أن يقوم بهذا العمل الجليل وحده، مما جعل الفشل نصيب بعض هذه المشاريع، أو جعل بعضها الآخر يصدر أعمالاً وبرامج مجزوءة لا تفي بالحاجة فضلاً عن التكرار في معظم الأعمال. والحاجة ماسة إلى تنسيق الجهود في هذا المجال لإخراج عمل متكامل تتوافر له كل الإمكانيات والجهود، وكان مركز السنة والسيرة في قطر قد دعى المراكز المختلفة إلى مؤتمر لهذه الغاية، وعقد المؤتمر في الدوحة عام 1991م لكن مشكلة الفردية ما تزال على حالها.

والمشكلة الأخرى أن عدداً من هذه المراكز تجارية، تهدف إلى الربح السريع مما يجعلها تتوسع في إنتاجها وتسرع، ولا تبلغ به المستوى المطلوب.

3. الدراسات الحديثية

شهد هذا العصر إنشاء الكثير من كليات الشريعة في العالم العربي والإسلامي، ولأن كثيراً من هذه الكليات تمنح الدرجات العلمية العليا، ونظراً لحاجات العصر، فقد ظهرت دراسات حديثية تخدم مختلف جوانب السنة النبوية وعلومها.

ومن ذلك المصنفات في علوم الحديث فلا تكدأ كلية من كليات الشريعة تخلو من مصنف أو أكثر في علوم الحديث، ومع أن هذا المجال من الدراسات الحديثية محدود، إلا أن بعض هذه المصنفات أضافت جديداً، فكتاب منهج النقد في علوم الحديث للدكتور نور الدين عتر قد أعاد تصنيف علوم الحديث وفق نظام المجموعات المعاصر، كما قام فيه بجمع أقوال السابقين وتنقيحها وتيسيرها على الطلاب، وكتاب علوم الحديث للدكتور صبحي أضاف دراسات لغوية في الحديث النبوي، ومعظم الكتب الأخرى قدمت علوم الحديث في ثوب معاصر ميسر للطلاب.

ومن ذلك أيضاً الدراسات في مناهج المحدثين، فقد كتبت عدة أطروحات جامعية في هذا المجال، قدمت فوائد منهجية لخدمة كتب السنة الأصلية، منها كتاب "الإمام الترمذي والموازنة بين جامعة وبين الصحيحين للدكتور نور الدين عتر، وكانت رسالتي الجامعية بعنوان "الإمام الدارمي وجهوده في الحديث في هذا المجال، وكتاب "الإمام مسلم ومنهجه في صحيحه للدكتور محمد الطوالة، ورسالة الدكتور نجم عبد الكريم عن "الصناعة الحديثية في سنن البيهقي"، ورسالة د. محمود ميرة عن مستدرک الحاكم، ورسالة د. خليل خاطر عن "مكانة الصحيحين"، ورسالة د. محمد سعيد حوا للماجستير عن سنن أبي داود، ورسالة د. عذاب الحمش للماجستير عن صحيح ابن حبان، وغير ذلك من الدراسات.

ومن ذلك أيضاً الدراسات في نقد المتن وعلل الحديث، فمنها رسالة الماجستير للدكتور همام سعيد عن العلل، وهي مقدمة التحقيق لكتاب شرح علل الترمذي، وكتاب منهج نقد المتن عند علماء الحديث" للدكتور صلاح الدين الأولي، " وجهود المحدثين في نقد متن الحديث" للدكتور محمد الطاهر الجوابي، و "مقاييس نقد السنة". للدكتور مسفر الدميني وغير ذلك.

وهذه الكتب وأمثالها بما تضمنته من دراسات نقدية لمتون الاحاديث والمنهج العلمية في شروط العلماء في انتقائهم للاحاديث في مصنفاتهم . جاءت ترد شبهة طالما كررها المستشرقون وبعض الكتاب العرب من أن المحدثين اهتموا بنقد السند ولم يهتموا بنقد المتن.⁽⁸³⁾

(83) انظر مثلاً دائرة المعارف الإسلامية 337-335/7 دار المعرفة، بيروت، وأحمد أمين في ضحى الإسلام 130/3-133 دار الكتاب العربي، بيروت وفجر الإسلام ص 217-218 دار الكتاب العربي ط11، بيروت 1975 ، وظهر الإسلام 48/2 دار الكتاب العربي ط3، بيروت، ومحمود أبو رية، أضواء على السنة المحمدية ص 300.

وقد أثبتت هذه الدراسات بطلان هذه الشبهة، وأن المحدثين لم يقصروا في هذا الجانب وإن كانوا لم يصنفوا فيه تصنيفات مستقلة، فقد جاء موزعاً في كتب العلل، وكتب علوم الحديث، وكتب الشروح وكتب الرجال.⁽⁸⁴⁾

ومما ظهر من الدراسات في هذا العصر، الدراسات حول حجية السنة وتاريخها، والدفاع عنها ورد الشبهات المثارة حولها، ومن ذلك كتاب "السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي" للدكتور السباعي رحمه الله، "والسنة قبل التدوين" للدكتور محمد عجاج الخطيب، "ودراسات في الحديث النبوي" للدكتور محمد مصطفى الأعظمي، "ودراسة في تاريخ السنة المشرفة" للدكتور أكرم العمري، "وحجية السنة" للدكتور عبد الغني عبد الخالق رحمه الله، "والسنة المفترى عليها" لسالم البهناوي "ودفاع عن الحديث النبوي" ليويسف بن زكريا . ومما ظهر من الدراسات في هذا العصر ما يتعلق بعلوم الرجال، والجرح والتعديل. ومن ذلك الرفع والتكميل في الجرح والتعديل" للكلنوي، ومن ذلك "دراسات في الجرح والتعديل للدكتور محمد ضياء الرحمن الأعظمي، و"الجرح والتعديل" لأبي لبابة حسين، و"مباحث في علم الجرح والتعديل" لقاسم محمود سعيد، و"رواة الحديث الذين سكت عليهم أئمة الجرح والتعديل بين التوثيق والتجهيل" لعذاب الحمش، و"علم الجرح والتعديل دراسة وتطبيق" لعبد الموجود عبد اللطيف وغير ذلك.

4. في مجال الفهرسة والتخريج

ظهرت في هذا العصر كتب كثيرة تبين طرق تخريج الحديث النبوي ومنهجه، دعت حاجة طلبة الجامعات إليها، ومن ذلك "أصول التخريج ودراسة الأسانيد" للدكتور محمود الطحان، "وكشف اللثام عن اسرار تخريج حديث سيد الانام" للدكتور عبد الموجود محمد عبداللطيف، "والتأصيل لأصول التخريج وقواعد الجرح والتعديل" للدكتور بكر بن عبدالله ابو زيد، و "كيف ندرس علم تخريج الحديث الشريف" للدكتور حمزة المليباري والدكتور سلطان العكايلة، "تخريج الحديث" للدكتور همام سعيد، "وتخريج الحديث النبوي" للدكتور عبد الغني التميمي، "وعلم تخريج الحديث ونقده" للدكتور عذاب الحمش، و"الواضح في فن التخريج ودراسة الأسانيد" للدكتور سلطان العكايلة ورفاقه وغير ذلك من المصنفات، ولا شك أن هذا المجال من الدراسات جديد بكامله نظراً لحاجة طلبة الجامعات إليه.

وظهرت في هذا العصر كذلك جهود كبيرة في مجال الفهرسة والتصنيف تساعد في تيسير الوصول إلى الأحاديث في مظانها، فكتاب "مفتاح الصحيحين" للتوقادي وكتاب ذخائر المواريث في الدلالة على مواضع الحديث كانا في مطلع هذا العصر، وقد تبعهما كتب كثيرة كجهود محمد

(84) د. صلاح الدين الأولي، منهج نقد المتن عند علماء الحديث النبوي ص 24-29 دار الآفاق الجديدة ط1، بيروت، 1983.

فؤاد عبد الباقي في الفهرسة للموطأ وصحيح مسلم وسنن ابن ماجه، والفهارس الكثيرة جداً التي ظهرت في مطلع القرن الخامس عشر الهجري، حتى إنه لا يكاد يوجد كتاب من كتب الحديث إلا ووضع له فهرس، وكذا الفهارس العامة لكتب الحديث مثل موسوعة الحديث النبوي لزغلول حيث فهرس لمائة وخمسين كتاباً من كتب الحديث والمغازي والتاريخ والأدب.

ثم كانت الفهرسة على الحاسوب، ووضع البرامج الخاصة بذلك فهناك الآن عشرات البرامج في هذا الشأن كموسوعة الحديث للكتب التسعة التي أعدتها شركة صخر، والموسوعة الذهبية، والألفية، وموسوعات أخرى كثيرة أعدتها دار التراث في الأردن وغيرها كثير وما تزال المؤسسات تقدم المزيد في كل يوم. كما أن السنة ما تزال بحاجة إلى المزيد من هذه البرامج، وإلى المزيد من الخصائص الفنية التي تقدم من خلالها أكثر الخدمات بأيسر الطرق.

المبحث الخامس: آفاق التجديد المنتظرة

على الرغم من كل الجديد في مجال الدراسات الحديثية التي حفل بها هذا العصر، إلا أن الدراسات الحديثية ما تزال بحاجة إلى الكثير: والحاجات إلى الجديد في الدراسات الحديثية تملئها ضرورتان:

الأولى: تتعلق بطبيعة السنة النبوية من حيث سعتها ومكانتها.

الثانية: تتعلق بالعصر وحاجاته وتشعب هذه الحاجات.

وأنا أقدم في هذا البحث بعض الآفاق للتجديد في مجال الدراسات الحديثية انطلاقاً من هاتين الضرورتين:

أولاً: الدراسات الموضوعية

تشعبت وتعددت الموضوعات في هذا العصر، وظهرت علوم تدرس كل موضوع من هذه الموضوعات، ولما كانت السنة النبوية المصدر الأوسع للإسلام فإن أصحاب هذه العلوم وتلك الموضوعات أحوج ما يكونون إلى دراسات موضوعية في السنة النبوية تتعلق باختصاصاتهم. فالعلوم التربوية، والعلوم الاجتماعية، والعلوم الاقتصادية، والعلوم السياسية، والطب والزراعة والبيئة وغيرها من المجالات قد حفلت السنة بأحاديث كثيرة تتعلق بها لكن هذه النصوص موزعة في أماكن لا يهتدي إليها العالم المعاصر غير المختص بيسر، ثم لا تتوافر الشروح المعاصرة التي تستخرج كنوز هذه الأحاديث وفق معطيات العصر، كل هذا وغيره يجعل الحاجة ماسة إلى الانتباه إلى الدراسات الموضوعية، وإبلاغها الأهمية المطلوبة، لتقديم السنة النبوية في ثوب جديد تخدم هذه الموضوعات وتكون بين يدي المختصين فيها. ولتكون السنة النبوية ضابطة لهذه العلوم ومن أهم مراجعها.

وإذا كانت بعض هذه الدراسات قد وجدت فإنها ما تزال محدودة ولا تلبي الحاجة الكبيرة التي أشرنا إليها.

ومن هنا فإن كليات الشريعة وأصول الدين مدعوة إلى تخصيص مواد دراسية تتناول السنة النبوية من ناحية موضوعية.

وقد شعر السابقون إلى بأهمية ذلك، فصنفوا معظم كتب السنة على الموضوعات كالكتب الستة وغيرها، لكن تلك الموضوعات التي كانت في زمانهم وصنفوا على أساسها، فقد دعت الحاجة إلى التصنيف على موضوعات أخرى جديدة .

والدراسات الموضوعية وكذا التصنيف الموضوعي فيه جانب تقليدي ظاهر كموضوعات الطهارة والصلاة والزكاة وغيرها، وفيه جانب خفي يحتاج إلى درس واجتهاد لاكتشاف أن هذا الحديث يفيد، وأن هذا المعنى أو الموضوع يستنبط من هذا الحديث. وهذا الجانب قابل للتطوير والتغيير حسب الحاجة .

وقد قامت جمعية البحوث والدراسات الإسلامية في عمان بتكليف فريق من المختصين للقيام على عمل موسوعة للحديث النبوي بإشراف الدكتور همام سعيد وكنت أحد الأعضاء في هذا الفريق، لكن المشروع لم يتم، وقد اقتصر على وضع فهرس تصنيفي نظري للموضوعات، وبقي المشروع الأهم، وهو تصنيف الأحاديث على الموضوعات ⁽⁸⁵⁾ وثمة حاجة أخرى للدراسات الموضوعية، حيث توجد بعض الأحاديث المتعارضة في الظاهر، فتحتاج إلى معنى جامع بينها، أو العمل على إزالة التعارض، والدراسات الموضوعية تقوم بذلك وتيسره.

كما أن هناك بعض الموضوعات المتناثرة التي تحتاج إلى جمع وتنسيق وترتيب، كأحاديث الملاحم والفتن مثلاً.

وللدراسة الموضوعية للأحاديث فوائد أخرى كثيرة يدركها المختصون، مما يقتضي العناية بها في هذا العصر.

ثانياً: الشروح المعاصرة لكتب السنة

قام السابقون جزاهم الله خيراً، بشرح كثير من أمهات كتب الحديث وبخاصة الكتب الستة، التي تمثل أهم الأحاديث التي حوتها كتب السنة النبوية.

(85) جمعية البحوث والدراسات، الدليل التصنيفي، عمان، 1984.

لكن هذه الشروح على أهميتها وعلى فضل أصحابها، وعظيم ما بذلوه فيها من جهد، لا تفي بحاجات العصر، وقد يحتاج المعاصرون الى تناولها بلغة العصر ومفاهيمه حتى يتيسر فهمها للدارسين.

ثم إن جوانب الدراسة التي يحتاج اليها في شرح الحديث اليوم تختلف عن الجوانب التي كان السابقون يهتمون بها، فكثير من الشروح السابقة كان مصنفوها يهتمون بالجوانب الحديثة في شروحهم من علوم اسنادية واختلاف بين الروايات، ونحن اليوم نحتاج مع هذه الجوانب الى شروح تهتم بجوانب أخرى من حيث استنباط المعاني من الحديث، وتنزيل الحديث على واقعا المعاصر، واكتشاف ما فيه من علوم ومعان نحتاج اليها في هذا الزمان.

ثالثاً: الدراسات النقدية والمنهجية

قام السابقون جزاهم الله خيراً بجهود عظيمة في خدمة السنة النبوية، ووضعوا قواعد للنقد لتمييز صحيح السنة من سقيمها، وصنفوا في ذلك المصنفات في علوم الحديث، وطبقوا هذه القواعد على الأحاديث سواء في كتب العلل أو كتب الشروح أو كتب التخریج، لكننا اليوم بحاجة إلى تأطير هذه الجهود باطار منهجي بلغة العصر وأدواته، وللنقد العلمي اليوم وكذا للمنهجية العلمية أطر وقواعد ومناهج لكنها على أسس غريبة، ومع أن علماء المسلمين بعامة وعلماء الحديث بخاصة قد سبقوا إلى وضع هذه القواعد، لكننا اليوم عاجزين عن تقنين وتصنيف هذه القواعد، والخروج بمنهجية علمية واضحة المعالم، يسيرة للدراسة⁽⁸⁶⁾ كما أننا بحاجة اليوم إلى تنزيل هذه المنهجية وهذه القواعد النقدية على الأحاديث النبوية، وتدريب الدارسين على هذه الآلية.

رابعاً: الدراسات الموسوعية

لاحظنا في المبحث الرابع وجود مراكز للسنة في كثير من الأقطار، والقيام ببعض الأعمال والبرامج الحاسوبية، لكن ما نحتاج اليه ونتطلع إليه أن تقوم مراكز ومؤسسات بالدراسات على أساس موسوعي، ونظراً لحجم هذا العمل الضخم فإنه أكبر من أن يقوم به فرد أو عدد محدود من الأفراد فلا بد من عمل جماعي منظم متكامل، تلتقي فيه كل الجهود الرسمية والشعبية لانجاز موسوعات حديثة تلبي حاجتنا اليوم.

ومن ذلك مثلاً موسوعات في مجال الفهرسة والتصنيف على أساس الحاسب الآلي.

(86) انظر بحثي بعنوان: "المنهجية العلمية عند المحدثين، أبحاث اليرموك المجلد 18 كانون أول 2002 ص 1519-1549

وموسوعات للتصنيف الموضوعي المعاصر، يقدم السنة مصنفة وفق الموضوعات المعاصرة التي أشرنا إليها بحيث يستطيع كل متخصص في علم من العلوم الاستفادة من الأحاديث التي تتعلق بتخصصه وعلمه، ووفق أسس أخرى تساعد في ذلك.

وموسوعات للنقد الحديثي، وبيان علل الحديث، والحكم على الأحاديث بحيث نتحرر من كثير من الروايات الواهية التي لا أصل لها ونحرر أقوال العلماء في الحكم على الحديث الواحد، وموسوعات لشروح الأحاديث، بلغة العصر، ومصطلحاته، وحاجاته، تمكن الأجيال من أن ينهلوا من معين السنة الثر. وموسوعات في علم الرجال، تجمع وتنسق وتنظم كل ما ورد عن الراوي، وتقرب صورة الاختلاف في الحكم على الرواة أو تحددها. تنظيم قواعد الجرح والتعديل وتيسير استخدامها وغير ذلك من الموسوعات.

الخاتمة والنتائج

نتيجة لهذا البحث فإنني توصلت إلى النتائج والتوصيات التالية:

1. أهمية مفهوم التجديد في الإسلام، والحاجة إلى بلورته والإفادة منه في كل المجالات.
2. بينت السنة النبوية عبر عدد من النصوص التجديد، بما يجعله أحد معالم الإسلام والدراسات الإسلامية.
3. مفهوم التجديد مفهوم شامل يستوعب كل مجالات الدراسات الإسلامية، وبذا يستوعب كل مجالات الحياة وحاجاتها.
4. للتجديد شروطه وضوابطه، وهو لا يعني بحال من الأحوال الانفلات من الثوابت ولا الخروج على المبادئ الأساسية للإسلام والقواعد العامة له.
5. بين التجديد والاجتهاد علاقة وثقى، فهو نوع أخص من الاجتهاد العام.
6. يوصي الباحث بإنشاء مؤسسة إسلامية عالمية تعنى بالتجديد، تقوم بمراجعة شاملة لكل أحوال المسلمين كل قرن من الزمان، وأن ينشأ على غرارها مؤسسات في كل قطر من أقطار المسلمين.
7. تربية الأجيال على روح الاجتهاد والتجديد، واستشعار الحاجة إلى التجديد، بما يفتح أبصارهم وعقولهم على النمو والتجديد، ويحرر عقولهم من الجمود والتقليد.
8. روح التجديد تبث الأمل في الأمة، وتحفزها على التغيير إلى الأفضل، والنمو نحو الأكمل، وتحارب معاني اليأس والقنوط.

9. أنجزت الأمة في مجال الدراسات الحديثية أشياء جديدة كثيرة في تاريخها وفي العصر الحاضر وهي مدعوة إلى تحقيق ذلك في المستقبل.
10. الحاجة الماسة إلى التجديد الجماعي والاجتهاد الجماعي والبحث الجماعي في مختلف المجالات والحقول، ومنها الدراسات الحديثية.
11. الحاجة إلى العمل المؤسسي والموسوعي في الدراسات الحديثية، سواء في مجال الفهرسة والتصنيف، أو في مجال الشروح والدراسات الموضوعية، أو في مجال علم الرجال، أو في مجال التخرّيج والحكم على الأحاديث، والتخلص من الاجتهادات الفردية، وما ينشأ عنها من اختلافات.
12. العناية بعلوم السنة النبوية والدراسات المتعلقة بها، وتنميتها بما يُمكن المسلمين من الاستفادة من معينها الثر، ويجعلها ميسرة للدارسين.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

- ابن الأثير، المبارك بن محمد (606هـ). جامع الأصول في أحاديث الرسول 320/11، دار الفكر، ط2، 1983، بيروت.
- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (852هـ). تهذيب التهذيب 193/6 رقم 390، دار صادر، بيروت، مصورة عن طبعة دار المعارف النظامية حيدر آباد، 1326.
- ابن كثير، أبو الفداء اسماعيل (774هـ). البداية والنهاية في التاريخ، تحقيق احمد ملحم ورفاقه، 216-215/9، 264/10، دار ام القرى، ط1، القاهرة، 1988.
- ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم. لسان العرب، 83-82/4 فصل الجيم باب الدال، الدار المصرية، القاهرة، 1981م.
- الألباني، محمد ناصر الدين. سلسلة الأحاديث الصحيحة 151-150/2، المكتب الاسلامي، ط2، بيروت، 1979.
- الأولبي، صلاح الدين. منهج نقد المتن عند علماء الحديث النبوي ص 24-29 دار الآفاق الجديدة ط1، بيروت، 1983.
- الترمذي، محمد بن عيسى (279هـ). الجامع ج5/378، دار احياء التراث العربي، ط1، بيروت 1995م.
- الحاكم النيسابوري، محمد بن البيهق. المستدرک على الصحيحين، 522/4، دار الفكر، ط1، بيروت، 1978م.

- حسنة، عمر عبيد. تقديمه لكتاب الاجتهاد المقاصدي حجيته، ضوابطه، مجالاته للدكتور نور الدين الخادمي 33/1-34، كتاب الأمة عدد 65، قطر 1419هـ.
- الخادمي، نور الدين. الاجتهاد المقاصدي، حجيته، ضوابطه، مجالاته، كتاب الأمة عدد 65، قطر، 1419هـ.
- الزحيلي، وهبة. اصول الفقه الاسلامي، 495/1 دار الفكر المعاصر ط1، بيروت، 1986.
- السخاوي، محمد بن عبد الرحمن (902هـ). المقاصد الحسنة في كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1979.
- السيوطي، جلال الدين (911هـ). الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير، ص 74، دار الكتب العلمية، ط4، بيروت.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، (911هـ). الرد على من أخلد الى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض، ص 65، الدار العلمية، ط1، بيروت، 1983.
- الشاطبي، ابراهيم بن موسى (790هـ). الموافقات في أصول الشريعة، 64/4 دار الكتب العلمية، ط1، بيروت.
- الشاطبي، ابراهيم بن موسى. الموافقات في اصول الفقه 76/4 دار الفكر المعاصرة ط1، بيروت، 1986.
- الشوكاني، محمد علي (1255هـ). ارشاد الفحول الى تحقيق الحق من علم الأصول، ص 253، دار الفكر، ط1، بيروت.
- الطحان، محمود. مفهوم التجديد بين السنة وبين أدعاء التجديد المعاصرين، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت السنة الأولى، العدد الأول، الكويت، 1984.
- العظيم آبادي، محمد شمس الحق. عون المعبود في شرح سنن أبي داود، 391/11، دار الفكر، ط3، بيروت، 1979.
- العماري، أحمد. نظرية الاستعداد في المواجهة الحضارية للاستعمار - المغرب نموذجاً - ص 188، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة الرسائل الجامعية (20) ط1، أمريكا 1999م.
- عويضة، محمد. المنهجية العلمية عند المحدثين، أبحاث اليرموك "سلسلة العلوم الانسانية والاجتماعية" المجلد 18 كانون أول 2002 ص 1519-1549
- الغزالي، محمد بن محمد. إحياء علوم الدين، ج1/3، دار إحياء الكتب العربية ط1، القاهرة، 1957.

- الغزالي، محمد بن محمد. المنحول من تعليقات الأصول، ص 462-464 دار الفكر، ط2 دمشق، 1980م.
- القرضاوي، يوسف. الإجتهد في الشريعة الإسلامية، ص 178-185، دار القلم ط2، الكويت 1989م.
- قطب، سيد. خصائص التصور الإسلامي ومقوماته ص 93، دار الشروق، ط1، القاهرة.
- المناعي، محمد عبد الرؤوف. فيض القدير شرح الجامع الصغير 357/2، دار الكتب العلمية، ط1، 1994م.
- النووي، يحيى بن شرف (676هـ). المجموع شرح المذهب 39-29/1، المكتبة السلفية، ط1، المدينة المنورة.

المحور الثالث

الدراسات العقدية والدعوية

الخطاب العقدي بين الأصالة والمعاصرة

عثمان علي حسن

كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية، جامعة قطر، الدوحة، قطر.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على الهادي الأمين وعلى أصحابه الغر الميامين إذا كان من معاني التجديد في الفكر الإسلامي الرجوع بالدين إلى سابق عهده: نصا صحيحا، وفهما سليما، والتزاما واعيا، ودعوة حكيمة، لتكون الأمة أقرب إلى مراد الله تعالى منها، وأكثرها شبها بالنموذج الأمثل، نموذج الرعيل الأول، فإن العقيدة الإسلامية أحوج ما تكون لهذا التجديد بهذا الاعتبار، كيف لا؟! وهي أساس البناء، وقاعدته الصلبة، وروحه السارية فيه، وأعمق خصائصه المميزة له.

فهذه العقيدة كانت . ولا تزال . هدف الأعداء بالتشويه والتشكيك والمحاصرة وذلك لإقصائها عن موقع الصدارة والقيادة والتفعيل في جسد الأمة الكبير، كما كانت . أيضا . فريسة لعبث بعض الأولياء حيث علق بها كثير من المفاهيم الخاطئة والتفسيرات الغريبة على طبيعتها، والمخالفة لفطرتها، وذلك في سبيل الدفاع عنها، والذود عن حياضها، لكن بلغة الخصوم وأساليبهم؛ حتى أضحت مسخا شأنها، لا تعدو أن تكون خليطا من ألغاز فلسفية وتمحلات كلامية، وإشارات نوقية، لا يقوى على حلها وفكها إلا الخواص، أو خواصهم؛ فذهبت عن عقيدة الإيمان سهولتها، وفطريتها التي تميزت بها حينما نزل بها القرآن، وحينما كانت تناسب جميع العقول والأفهام؛ الحاضر منهم والبادي، الكبير والصغير، المتعلم والعامي... وغير هؤلاء، وذهب عنها دورها الريادي والمراقب للضمانر والمحرك للجوارح كما عاشها الرعيل الأول.

لقد أضحى مقرر التوحيد والعقيدة في كثير من الأوساط العلمية أكثر صعوبة وتعقيدا من مقررات الرياضيات والفيزياء والكيمياء، فهو مقرر رسوب لا نجاح، فالعقيدة في حس الكثيرين تعني التعقيد.

أضف إلى ذلك: أن العقيدة ما عادت تبعث . في كثير من الأحيان . على الاطمئنان القلبي، والاستقرار الفكري، والتفاعل السلوكي، بل على الشك والتردد الذي عاناه كثير من الفلاسفة والمتكلمين قديما، وسجلوا اعترافاتهم بذلك، فمادة العقيدة عبارة عن جدل ونقاش لا يكاد

ينتهي، وافتراضات لا يكاد يتصورها عقل، ثم أجوبة واعتراضات، وأجوبة تلك الاعتراضات، واعتراضات تلك الأجوبة وأجوبتها، وهكذا إلى ما لا نهاية..

وأقل ما في هذا الأسلوب . إن سلم من الانحراف العقدي . اتصافه بالعبارة الجافة، والطريقة الوعرة، مع ضعف البرهان، وإتاعب الأذهان، وتضييع الأزمان، ومخاطبة العقل دون العاطفة وإمتاع الفكر دون الوجدان، وهو مخالف للأسلوب القرآني الذي تربي عليه الجيل الأول، فأصلحوا به العباد وفتحوا به البلاد.

نعم قد يقال إن بعض الأسلوب الكلامي والفلسفي كان هو الأصلح . في فترة مضت . وذلك في مناظرة أصحاب الديانات المنحرفة، والفلسفات القديمة، لأنهم كانوا يقررون ما عندهم بهذا النمط من الكلام، فاضطر المسلمون إلى منازلتهم، واستخدام لغتهم في الحوار إن كان ذلك أفتك فيهم وأقطع لحجتهم، لكن لا ينبغي أن يكون ذلك مبررا لاستصحاب اللغة نفسها والطريقة ذاتها في الجدل لعرض عقيدة الإيمان لأجيالنا المعاصرة؛ مسلمين وكافرين، لأن لكل عصر لغته وأساليبه واهتمامته.

علما بأن أكثر أساليب المتكلمين لا تسلم من القوادح بسبب ما تحمله من اللوازم الباطلة، والنتائج الفاسدة على ما ستأتي الإشارة إلى بعضه..

وفي المقابل نجد بعض المؤسسات التي تنتسب إلى السلفية تعرض العقيدة عرضا بعيدا . في كثير من الأحيان . عن حاجة الناس الحقيقية، يحدثونهم عن أشياء لا تبلغها عقولهم، ولا تمس واقعهم، ولا تنالها اهتماماتهم، ويروجون لكتب الأنمة الكبار وغالبها صنف في الرد على مخالفهم من أهل البدع والكلام والفلسفة، وفي بعضها استعمال لمصطلحات الخصوم . وهو أمر جائز . مراعاة للغة العصر الذي يعيشونه ومواجهة لأساليبه.

لكن قد تكون القضايا التي أجابوا عنها، وناقشوها، وفرغوا لها أوقاتهم ليست محل اهتمام أجيالنا المعاصرة، أو ليست محل خلاف بينهم، أو على أقل تقدير لا تقع على قائمة أولوياتهم، فيكون اجتراحها مرة أخرى من دواعي بعثها وتحريك الصدور بها، وفتح جبهات معارك كلامية قد كفينا شرها بغيرنا، ويكفيها ما نحن فيه من التحديات المعاصرة، التي تمثلها الفلسفة المادية الإلحادية، والمذاهب العلمانية، إلى جانب الأعداء التقليديين من اليهود والنصارى، الذين يلبسون لكل عصر لبوسه؛ من صهيونية وماسونية واستشراق وتنصير وتغريب، ثم غير هؤلاء من أصحاب الديانات الوضعية، والاتجاهات المذهبية الغربية الحديثة.

وهذا لا يعني إهمال المخالفات الشرعية المنتشرة في بعض البلدان؛ كمظاهر الشرك والابتداع العقدي والسلوكي، لكن لا ينبغي إخراجها عن خصوصية الزمان والمكان، بل الواجب إعطاؤها ما يناسبها من الجهد والوقت؛ كل حالة بحسبها زمانا ومكانا وجهدا.

فنحن بحاجة ملحة إلى تجديد لغة الخطاب العقدي في عصرنا؛ سواء لأجل مخاطبة المسلمين لتأسيس وتمتين عقيدتهم، أو مخاطبة غيرهم لدعوتهم إلى الإسلام، أو رد شبهاتهم وطمعونهم التي يثيرونها، والدود عن الإسلام وأهله.

فأرجو لهذه الورقة أن تكون مشاركة في إثارة هذه القضية، وتحديد مشكلاتها، ومحاولة في اقتراح بعض الحلول لها.

وصلى الله على نبينا محمد وآله وسلم تسليما كثيرا، ،

أعرض هنا - وفي إيجاز - أشهر أنواع الخطاب العقدي الذي جرى عليه أمر الناس قديما وحديثا في المؤسسات الرسمية وغيرها، مشيرا إلى ما فيها من القصور، ثم أذكر ما أراه الأنسب في عرض قضايا العقيدة.

أنواع الخطاب العقدي

(الكلامي - الصوفي - السلفي)

أولا: الخطاب الكلامي

السمة الغالبة على علم الكلام: النزاع والجدال، والتشقيق في العبارات والتعمق في المسائل، فلا تكاد تجد مسألة من مسائله إلا وللمتكلمين فيها نزاع وشجار، حتى عُدَّ ذلك في أسباب تسميته.

ولا ينكر ما للمتكلمين من جهود مشكورة في الرد على الملاحدة وأهل الأديان المنحرفة، وأصحاب البدع الكبار، لكن في طريقتهم ضعفا وقصورا، يورث أحيانا شكوكا لا ينحل المرء منها بسهولة، فلا ينبغي أن يعول عليها في تأسيس إيمان الشبيبة المسلمة، فكيف إذا عرفنا تضمنها بعض المغالطات، وهامنا بعض التفصيل لهذه الجملة:

1- صعوبة اللغة الكلامية

وذلك ظاهر جدا في كتب علم الكلام ومؤلفاته، وفي مصطلحاته؛ كالأينية والبينية والجوهر والعرض، والطفرة ونحو ذلك، وقد قيل ثلاثة لا تعقل: طفرة النظام، وكسب الأشعري، وأحوال أبي هاشم.

وهذه الصعوبة تتأكد في حال أجيالنا المعاصرة، وقد يكون للمتكلمين العذر؛ إذ كانوا

يخاطبون ويجادلون قوما هذه لغتهم، وهذا أسلوب خطابهم، ولعلمهم لا يفهمون المراد بغير ذلك، أما أن يكون أسلوب المتكلمين هو الخطاب العقدي المعاصر، والذي تؤسس به عقيدة المسلمين، أو تدفع به الشبهات المثارة، فهذا مما يصعب على أجيالنا المعاصرة هضمه. وهو الأمر الذي جعل كتب العقائد ومادة العقيدة من أصعب المواد والمقررات في جامعاتنا ومعاهدنا..

وأيضاً . فإن كتب الكلام صنفت للرد على المخالفين من شتى الطوائف، ولم تصنف لتأسيس العقيدة وتقريرها ابتداءً، وهذا مما يزيد في صعوبة فهمها وفهم لغتها.

2- إغفاله الجوانب العملية في تأسيس البناء العقدي

فعلم الكلام لا يحمل على العمل والتفاعل السلوكي مع قضايا الإيمان والإسلام، ولهذا قال الإمام مالك رحمه الله: "الكلام في الدين أكرهه، ولم يزل أهل بلدنا يكرهونه وينهون عنه، نحو الكلام في رأي جهم والقدر، وكل ما أشبه ذلك، ولا أحب الكلام إلا فيما تحته عمل، فأما الكلام في دين الله وفي الله تعالى فالسكوت أحب إلي؛ لأنني رأيت أهل بلدنا ينهون عن الكلام في الدين إلا فيما تحته عمل".⁽¹⁾ قال أبو عمر بن عبد البر رحمه الله: "...والذي قاله مالك رحمه الله عليه جماعة الفقهاء والعلماء قديماً وحديثاً من أهل الحديث والفتوى...".⁽²⁾

وقال ابن قتيبة رحمه الله: "وكان المتناظرون فيما مضى يتناظرون في معادلة الصبر بالشكر، وفي تفضيل أحدهما على الآخر، وفي الوسواس والخطرات ومجاهدة النفس، وقمع الهوى. فقد صار المتناظرون يتناظرون في الاستطاعة والتولد والطفرة والجزء والعرض والجوهر"⁽³⁾....⁽⁴⁾

3- عدم التركيز على قضية العبودية لله تعالى

مع أن تعبيد الناس لربهم وإخضاعهم لشرعه وحكمه هو الذي بعثت لأجله الرسل ونزلت به الكتب، وله قامت سوق الجهاد، وانقسم الناس فيه إلى مؤمن وكافر، وفريق في الجنة وفريق في السعير، لكن المتكلمين استفرغوا وسعهم وبذلوا جهودهم، وقتلوا أوقاتهم في تقرير مسائل الوجود ومعرفة الخالق مع أن هذا أمر مستقر في الفطر وواضح ببديان العقول لدى أكثر الخلق،

(1) ابن عبد البر، يوسف أبو عمر، جامع بيان العلم وفضله، بيروت - لبنان، دار الفكر ج2 ص116.

(2) ابن عبد البر: جامع بيان العلم ج2 ص116.

(3) هذه الألفاظ درجت على ألسنة المتكلمين، وحفلت بها مصنفاتهم؛ فالاستطاعة هل تكون قبل الفعل أم بعده أم معه على خلاف بينهم، والتولد هو أن الفعل يصدر من غير إرادة ولا قصد وإنما يتولد تولداً، والطفرة هو الانتقال من النقطة (أ) إلى النقطة (ج) دون المرور بالنقطة (ب)، والجزء ما يكون في مقابل الكل، والجزء الذي لا يتجزأ يرمز به إلى أصغر الأشياء كالذرة

مثلاً، والجوهر ما يقوم بنفسه والعرض ما يقوم بالجوهر مثل الصفات..

(4) ابن قتيبة، محمد بن عبد الله أبو محمد، مصر، مطبعة السعادة، 1349هـ ص 9.

فقد قال الله عن المشركين: {ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله} [الزخرف: 87] وقال: {ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن خلقهن العزيز العليم} [الزخرف: 9] إلا من فسدت فطرته، وتعطلت مداركه، فمثل هذا قد يحتاج إلى علاج مادي أو معنوي قبل أن يكلم أويجادل! والقرآن حينما تعرض لهذه الأمور فمن باب الإلزام، فكأنه يقول يا من تقر بوجود الله وأنه الخالق، فلا أحد يستحق العبادة غيره، ولا أحد يصلح حكمه سواه؛ إذ هو الخالق لا خالق إلا إياه، فلماذا تشرك معه آلهة أخرى، قال تعالى: {قل من يرزقكم من السماء والأرض أم من يملك السمع والأبصار ومن يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ومن يدبر الأمر فسيقولون الله فقل أفلا تتقون فذلکم الله ربکم الحق} [يونس: 31، 32].

4- عدم الجزم واليقين في مسائل الكلام

فأكثر مسائل الكلام تجوزيات واحتمالات، حتى قال أبو حامد الغزالي رحمه الله في زمه: "... أما مضرت: فإثارة الشبهات، وتحريك العقائد، وإزالتها عن الجزم والتصميم، فذلك مما يحصل في الابتداء، ورجوعها بالدليل مشكوك فيه، ويختلف فيه الأشخاص، فهذا ضرره في اعتقاد الحق...

وأما منفعتة فقد يظن أن فائدته كشف الحقائق ومعرفتها على ما هي عليه، وهيهات، فليس في الكلام وفاء بهذا المطلب الشريف، ولعل التخييط والتضليل فيه أكثر من الكشف والتعريف، وهذا إذا سمعته من محدث أو حشوي⁽⁵⁾ ربما خطر ببالك أن الناس أعداء ما جهلوا، فاسمع هذا ممن خبرَ الكلام ثم قلده بعد حقيقة الخبرة، وبعد التغلغل فيه إلى منتهى درجة المتكلمين، وجاوز ذلك إلى التعمق في علوم آخر تناسب نوع الكلام، وتحقق أن الطريق إلى حقائق المعرفة من هذا الوجه مسدود. ولعمري، لا ينفك الكلام عن كشف وتعريف وإيضاح لبعض الأمور، ولكن على الدور...".⁽⁶⁾

ويقول ابن تيمية رحمه الله: "إنك تجد أهل الكلام أكثر الناس انتقالا من قول إلى قول، وجزما بالقول في موضع، وجزما بنقيضه، وتكفير قائله في موضع آخر، وهذا دليل عدم اليقين... ولهذا قال بعض السلف - عمر بن عبد العزيز أو غيره - : من جعل دينه غرضاً للخصومات أكثر التنقل".⁽⁷⁾

ولهذا قال الإمام مالك رحمه الله : أوكلما جاءنا رجل أجدل من رجل تركنا ما جاء به

(5) حشوي وحشوية، لفظة يعبر بها نفاة الصفات المثبتين لها، ويعنون بذلك أنهم مجسمة ومشبهة.

(6) الغزالي، محمد بن محمد أبو حامد، إحياء علوم الدين، بيروت - لبنان، دار المعرفة، ج 1 ص 97.

(7) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم أبو العباس، مجموع فتاوى ابن تيمية، المغرب، مكتبة المعارف ج 4 ص 50.

جبريل إلى محمد صلى الله عليه وسلم لجدل هؤلاء⁽⁸⁾.

5- كثرة الاختلاف والتنازع في أهله

وهو من السمات البارزة لأهل الكلام؛ حتى بين أهل الطائفة الواحدة والمذهب الواحد، فلا تكاد تجد اثنين منهم على وفاق تام في غالب مسائلهم، وهذا ليس في فروع الدين، وإنما في أصوله بل في المسائل التي يسمونها قطعيات و يقينيات؛ فهذا أبو هاشم خالف أباه في تسع وعشرين مسألة، وكان أبوه يخالف أبا الهذيل في تسع عشرة مسألة. وبين معتزلة بغداد ومعتزلة البصرة اختلاف كثير وفاحش؛ يُكفر بعضهم بعضاً، وذكر أن الاختلاف بينهم في أكثر من ألف مسألة⁽⁹⁾. وقد قال ابن قتيبة رحمه الله: "وقد كان يجب . مع ما يدعونه من معرفة القياس، وإعداد آلات النظر . أن لا يختلفوا كما لا يختلف الحساب والمُساح والمهندسون؛ لأن آلياتهم لا تدل إلا على عدد واحد، وإلا على شكل واحد، وكما لا يختلف حذاق الأطباء في الماء، وفي نبض العروق؛ لأن الأوائل قد وقفوهم من ذلك على أمر واحد، فما بالهم أكثر الناس اختلافاً لا يجتمع اثنان من رؤسائهم على أمر واحد في الدين...ولو كان اختلافهم في الفروع والسنن لاتسع لهم العذر عندنا ، وإن كان لا عذر لهم مع ما يدعونه لأنفسهم، كما اتسع لأهل الفقه ووقعت لهم الأسوة بهم، ولكن اختلافهم في التوحيد وفي صفات الله تعالى، وفي قدرته، وفي نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار، وعذاب البرزخ، وفي اللوح وفي غير ذلك من الأمور التي لا يعلمها نبي إلا بوحى من الله تعالى...".⁽¹⁰⁾

هذا إلى جانب ما نقل عن كثير من الأئمة والعلماء في ذم الكلام وبيان عواره وبطلانه، وأبلغ من ذلك ما نقل عن كثير من أئمة الكلام من رجوعهم عن الكلام، وذمهم له، وبيان فساده وعدم جدواه، ثم توبتهم من ذلك وندمهم على ماكان منهم، وعلى ما ضيعوه من الأزمان، وإتعايب الأذهان، ثم ميلهم إلى طريقة أهل السنة واستحسانهم لها، ونصح تلاميذهم وأتباعهم بذلك.

ولا يعني ما ذكر آنفا هضم ما لأهل الكلام من جهود مشكورة، ومساع حميدة مبرورة، في

(8) انظر : الأصبهاني، إسماعيل بن محمد أبو القاسم، الحجة في بيان المحجة، تحقيق: محمد ربيع بن هادي المدخلي الرياض - السعودية، دار الراجية، ط 1 1411هـ-1990م ج2 ص455 برقم : 476 ، واللالكاني، هبة الله بن الحسن أبو القاسم، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة والتابعين ومن بعدهم تحقيق: أحمد سعد حمدان، الرياض - السعودية، دار طيبة للنشر والتوزيع، ج 1 ص144 برقم : 293-294.

(9) انظر: الملطي، محمد بن أحمد أبو الحسين، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، تقديم: محمد زاهد الكوثري بغداد - العراق ، مكتبة المثنى، 1388هـ-1968م ص 40.

(10) ابن قتيبة، محمد بن عبد الله أبو محمد، تأويل مختلف الحديث، تحقيق: محمد زهري النجار، بيروت - لبنان، دار الجيل 1493هـ . 1973م ص 14-16.

الرد على البدع الكبار كبدعة الرفض⁽¹¹⁾ والتجهم⁽¹²⁾ والباطنية⁽¹³⁾، والتصدي لليهود والنصارى والمشركيين والفلاسفة الملحدين ونحوهم. مما شكرهم المسلمون عليه، واستحمدوا موافقهم التي فيها النصر لدين الله تعالى. يقول ابن تيمية رحمه الله: "وكذلك متكلمة أهل الإثبات مثل الكلابية والكرامية والأشعرية إنما قبلوا وأتبعوا وأستُخمدوا إلى عموم الأمة بما أثبتوه من أصول الإيمان؛ من إثبات الصانع وصفاته وإثبات النبوة، والرد على الكفار من المشركيين وأهل الكتاب، وبيان تناقض حججهم، وكذلك استحمدوا بما ردوه على الجهمية والمعتزلة والرافضة والقدرية⁽¹⁴⁾ من أنواع المقالات التي يخالفون فيها أهل السنة والجماعة"⁽¹⁵⁾

ثانياً: الخطاب الصوفي الإشاري

بعض المتصوفة ويوافقهم الباطنية يجعلون لنصوص الشرع معاني ظاهرة هي حظ العوام، وأخرى باطنة لا يطلع عليها إلا الخواص أو خواص الخواص، والمعاني الباطنة عادة. عند هؤلاء. تخالف المعاني الظاهرة، ولهذا يحتاجون إلى التصرف في ظواهر نصوص الشرع بنوع من التأويل.

كما أنهم يزعمون استفادة مذاهبهم من الله مباشرة لا عن طريق الوحي الشرعي، وإنما بوسائل أخرى تدور على أمرين أساسيين هما: الكشف والرؤى، وهو ما يعبرون عنه أحياناً بالعلم اللدني.

وربما يبررون مخالفة الباطن للظاهر بقصة الخضر وموسى الواردة في سورة الكهف.

(11) الرفض نسبة إلى الرافضة وهم الشيعة الإمامية الاثنا عشرية، من مذاهبهم: النص على الإمامة وأنها لا تخرج من علي وولده إلا يظلم من غيره أو ببقية منه، وقالوا بعصمة الأنمة، والولاء والبراء، والولاء لآل البيت والبراء من أعدائهم ويعنون بذلك سائر الصحابة ومنهم أبا بكر وعمر وغيرهم.

انظر: الأشعري، علي بن إسماعيل أبو الحسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين تحقيق: هلمون ريتز. دار النشر فرانز شتاير، فيسبادن، الطبعة الثالثة 1400هـ-1980م. ج1 ص5. والشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، أبو الفتح، الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلاني، بيروت، لبنان، دار المعرفة، 1400هـ. 1980م ج1 ص 146-147.

(12) التجهم نسبة إلى جهنم بن صفوان السمرقندي، قتله سالم بن أحوز المازني آخر ملك بني أمية سنة 127هـ قال بفناء الجنة والنار، وأن الإيمان هو المعرفة، والكفر هو الجهل فقط، وقال بالجبر المحض، وأن القرآن مخلوق. انظر: الأشعري: مقالات الإسلاميين ج1 ص 279-280، والشهرستاني: الملل والنحل ج 1 ص 86-88.

(13) الباطنية: عدة فرق، سموها بذلك لقولهم بأن لظواهر نصوص القرآن والسنة بواطن تجري من الظواهر مجرى اللب من القشر، وجعلوا ما في النصوص من عقائد وأحكام إشارات إلى بواطن أخرى لا ينالها إلا المتعمقون، فالتوحيد شرك، والصلاة مولاة إمامهم، والحج زيارته وإدخال خدمته، والصوم الإمساك عن إفشاء سره إلى غير ذلك. انظر: الحفني، عبد المنعم، موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية، دار الرشد، القاهرة - مصر، ط1، 1413هـ-1993م ص 315 المنعم ص: 96.

(14) القدرية: هم من نسبوا إلى القدر، أي أن تقدير الأفعال إلى الإنسان لا إلى الخالق، ومنهم المعتزلة، فالأفعال مخلوقة للعباد، تنسب إليهم فعلاً وخلقاً وكسباً.. انظر: الحفني: موسوعة الفرق ص 315.

(15) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ج4 ص 12-13، وانظر: ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم أبو العباس، الرد على المنطقيين، بيروت - لبنان، دار المعرفة ص 142-143.

ومما ينبغي الإشارة إليه أن المعرفة الصوفية لا يمكن تعلمها ولا شرحها ولا الاستدلال عليها، وإنما يمكن معرفة طرقها ووسائلها ومناهجها وتعاليمها، وأحكامها، فيأخذ بها السالك نفسه ليصل إلى المقصود، فهي حالة يعيشها السالك فحسب، حالة تُعَلَّم بالمنازلات والمواجيد⁽¹⁶⁾ فلا يعرفها إلا من نازل تلك الأحوال وحل تلك المقامات⁽¹⁷⁾ يقول عبد الرحمن الجامي: "إن مستند الصوفية فيما ذهبوا إليه هو الكشف والعيان، لا النظر والبرهان..." وذكر أن السالك يفرغ قلبه عن جميع التعلقات الكونية، والقوانين العلمية.⁽¹⁸⁾ وذكر أبو حامد الغزالي رحمه الله أن علوم الصوفية إنما فاضت عليهم فيضاً، ولم تحصل لهم بالتعلم والدراسة والكتابة للكتب، والنظر في المصنفات، والبحث عن الأقاويل والأدلة المذكورة، بل من لوازم طريقهم قطع الهمة عن الأهل والولد والعلم، فلا يفرق فكره بقراءة قرآن، ولا بالتأمل في تفسيره، ولا بالنظر في كتب الحديث وغيرها.⁽¹⁹⁾

ولا ريب أن المؤمن إذا صحت معرفته بالله ورسوله ودينه، وصدقت متابعته للشرع ظاهراً وباطناً، يفتح الله عليه بما لا يفتح على غيره؛ من إلهامات صحيحة وفراسات صائبة وأحوال صادقة، قال تعالى: {ولو أنهم فعلوا ما يوعظون به لكان خيراً لهم وأشدّ تثبيتاً وإذا لآتيناهم من لدنا أجراً عظيماً ولهديناهم صراطاً مستقيماً} [النساء: 66-68]. وكان عمر رضي الله عنه يقول: "اقتربوا من أفواه المطيعين واسمعوا منهم ما يقولون فإنه تتجلى لهم أمور صادقة".⁽²⁰⁾

مع أن أفضل كرامة ينالها السالك هي متابعة النبي صلى الله عليه وسلم ظاهراً وباطناً، وأحسن الكشف وأجله أن يكشف للسالك عن طريق الشريعة ليستقيم عليها، وعن عيوب نفسه ليصلحها، وعن ذنوبه ليتوب منها، فما أكرم الله الصادقين بكرامة هي أعظم من هذا الكشف، وفي الحديث: "وما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضت عليه، وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي

(16) التواجد: استدعاء الوجد تكلفاً، والوجد ما يصادف القلب ويرد عليه بلا تكلف وتصنع، وقيل هو بروق تلمع ثم تتمد سريعاً، انظر: الجرجاني، علي بن محمد، أبو الحسين، التعريفات، تحقيق: عبد الرحمن عميره، عالم الكتب، بيروت - لبنان، ط1، 1407هـ - 1987، ص 99، 305.

(17) انظر: غلاب، محمد، المعرفة عند مفكري المسلمين، مراجعة: محمود العقاد وزكي نجيب محمود، مصر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ص: 89-95 وقاسم، محمود، مقدمة كتاب مناهج الأدلة لابن رشد، مصر، مكتبة الأنجلو، 1964م ص: 24. والكلاّباضي، محمد أبو بكر، التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق: عبد الحليم محمود، القاهرة - مصر، دار إحياء الكتب العربية، 1380هـ - 1960م ص 87.

(18) الجامي، ملا عبد الرحمن، الدرة الفاخرة في تحقيق مذهب الصوفية والمتكلمين والحكماء، بذيّل كتاب أساس التقديس لفخر الدين محمد بن عمر الرازي، مصر، مطبعة كردستان العلمية، 1328هـ ص: 253.

(19) انظر: الغزالي: إحياء علوم الدين ج3 ص 18-19.

(20) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ج1 ص 473-474.

يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، وإن سألتني أعطيتها، ولئن استعازني لأعيزه...".⁽²¹⁾ وقال تعالى في وصف الأولياء: {ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون الذين آمنوا وكانوا يتقون}[يونس:62_63] فلم يذكر لهم شيئا غير وصف الإيمان والتقوى فدل على أنه أحسن الأوصاف وأجلها.

ومرتبة الوحي أعظم وأشرف من مرتبة الذوق والوجد والإلهام ونحوها، فكل إنسان يذوق ويجد ما يحبه ويتشناه، وربما كان الشيطان يتمثل في صورة المحبوب، فيخاطب الإنسان بأشياء يزعم أنها من جهة المحبوب، وقد يخاطبه الشيطان بأشياء حسنة رشوة له، لا يخاطبه بما يعرف أنه باطل، لئلا ينفر منه، بل بما يرى أنه حق.⁽²²⁾

والإلهام دليل خاص، فكثير من أهل الإيمان والصدق يلقي الله في قلبه أن هذا الطعام حرام، وأن هذا الرجل كافر أو فاسق، من غير دليل ظاهر، بل بما يلقي الله في قلبه، فهذا وأمثاله لا يجوز أن يستبعد في حق أولياء الله المتقين.⁽²³⁾ لكن هذا يعد أمرا خاصا لا يتعدى المكاشف أو الملهم، بل يحكم به في خاصة نفسه، ولا يلزم به غيره لعدم قدرته على إقامة الدليل على صحة كشفه أو إلهامه. قال الشيخ العطار: "الإلهام حجة في حق الملهم دون غيره، بذلك صرح الشيخ شهاب الدين السهروردي، ومال إليه التفتازاني في بعض مصنفاته".⁽²⁴⁾ ومع ذلك فهناك من يرى تقييد الإلهام ونحوه بعدم مخالفته للشرع، فلا يجوز أن يحكم به الشخص ولو في خاصة نفسه إذا كان مخالفا للشرع.

فهل بعد ذلك يصلح الإلهام ونحوه من الكشف والرؤى دليلا وعلامة على الحق عند سائر الناس؟!

أما المعنى اللدني والذي يتعلق به غالبية الصوفية، ويدعون أنه علم الحقيقة، وأنه يخالف العلم الظاهر، ويستدلون على ذلك بقصة موسى والخضر، فلا ريب أن الله تعالى يفتح على قلوب أوليائه المتقين وعباده الصالحين، بسبب طهارة قلوبهم مما يكرهه، واشتغالهم بما يحبه، ما لا يفتح به على غيرهم، وقد قال تعالى: {ولو أنهم فعلوا ما يوعظون به لكان خيرا لهم واشتد تثبيتا وإذا لأتيناهم من لدنا أجرا عظيما ولهديناهم صراطا مستقيما}[النساء:66-68] وقال: {يهدي به الله من اتبع رضوانه سبيل السلام}[المائدة:16] وقال تعالى: {واتقوا الله

(21) البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله، صحيح البخاري مع شرح فتح الباري، خدمة: محمد فؤاد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب، القاهرة - مصر، المطبعة السلفية ومكبتها، 1380 هـ، ج1 ص 348-349 كتاب الرقاق ح: 6502.

(22) انظر: ابن تيمية: مجموع الفتاوى ج1 ص 611-612.

(23) انظر: ابن تيمية: مجموع الفتاوى ج20 ص 47.

(24) العطار، حسن، حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع للسبكي، مصر، المطبعة العلمية، ط1، 1316 هـ.

ويعلمكم الله} [البقرة: 282].⁽²⁵⁾

وليس في هذا الفتح الإلهي والتوفيق الرباني ما يخالف حقائق الشرع أو ظواهره، بل كل ما يخالف الشرع يحكم ببطلانه.

أما قصة موسى والخضر فعند النظر والتحقيق يتبين أنه ليس فيها خروج على الشريعة، فاعتراضات موسى كانت وفق الظواهر والبيانات المعلومة لديه، والخضر يفعل وفق البيانات والظواهر المعلومة لديه والتي كانت خافية على موسى، ولهذا لما تبينت لموسى لم يعترض عليها، وعلى أقل تقدير يمكن أن يقال إن هذه القصة تأخذ حكم شرع من قبلنا، بل الخضر نفسه لم يكن على شريعة موسى عليه السلام فهو على علم علمه الله تعالى، وموسى على علم آخر علمه الله تعالى كما صرحت بذلك الروايات.⁽²⁶⁾

وقد يحسن من المتكلم أحيانا ترك البيان والإفصاح عن مراده بعبارة واضحة، بل يدخل في التعمية على المخاطب إذا كان في ذلك مصلحة راجحة، فيتكلم بالمجمل لجعل لنفسه سبيلا إلى تفسيره بما يتخلص به، أو ليوهم السامع أنه أراد ما يخاف إفهامه إياه⁽²⁷⁾ قال أبو عبيد: “المعارض أن يريد الرجل أن يتكلم بالكلام الذي إن صرح به كان كذبا، فيعارضه بكلام آخر يوافق ذلك الكلام في اللفظ ويخالفه في المعنى، فيتوهم السامع أنه أراد ذلك.”⁽²⁸⁾ ومن ذلك قول الشاعر:

لكن قومي وإن كانوا ذوي عدد ليسوا من الشر في شيء وإن هانا

لكن أن يقال: إن نصوص الشرع ولا سيما ما يتعلق منها بأصول الدين والإيمان، من مسائل الصفات الإلهية، والأفعال الربانية، ومسائل الملائكة، والجنة والنار، والأسماء والأحكام، كلها من هذا الباب، فهي كنايةات ورموز وإشارات، وإن الشارع لم يفصح عن مراده ولم يبين مقصوده، بل ما قصده وأرادَه هو وراء هذه الظواهر، وهو سر لا يعلمه إلا الأفذاذ من الناس، والآحاد من العلماء، فهذا يتنافى مع حكمة الشارع وقصده في هداية الناس وإخراجهم من الظلمات إلى النور، وكون القرآن هدى ونورا وشفاء لما في الصدور، وحياة للقلوب والأرواح.

ومع ذلك فلا ينبغي إهمال دور أهل التحقيق من شيوخ التصوف في معالجة أمراض النفوس،

(25) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى ج 13 ص 245.

(26) انظر: البخاري: الجامع الصحيح (فتح الباري) ج 9 ص 409 ح: 4725.

(27) انظر: ابن القيم، محمد بن أبي بكر، الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة، تحقيق: علي الدخيل، الله، الرياض.

السعودية، دار العاصمة، ط 1408 هـ ج 2 ص 506.

(28) البيهقي: أحمد بن الحسين أبو بكر، السنن الكبرى حيدر آباد - الهند، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ط 1355 هـ

ج 10 ص 199 كتاب الشهادات - باب المعارض فيها مندوحة عن الكذب.

وتطهيرها من أدران الشرك والإلحاد وملاحظة السوى . أي الغفلة عن الله . وتنقيتها من حظوظها المخالفة للشريعة، من الكبر والبطر والعجب والحسد والغل وسوء الظن بالرب تعالى، ونحو ذلك، إضافة إلى شحذ الهمم للاستكثار من العبادات، والسير بالنفوس في مدارك المقامات، والرقى بها في سلم الكمالات؛ بأسلوب لطيف، وعبارة رقيقة، وطريقة شرعية حسنة.

ثالثا: الخطاب السلفي

لا شك أن السلف الصالح من أهل القرون الفاضلة الأولى هم أصحاب الحق في مقابل غيرهم من أهل البدع والضلالات، وذلك لاعتبارات كثيرة عقلية وعقلية، ليس هذا مجال بسطها، لكن نحن مع سلفنا الصالح رضوان الله عليهم في مناهجهم ومذاهبهم في الاعتقاد والسلوك، وفي موقفهم من البدع التي واجهوها، والقضايا التي أجمعوا عليها، ونحن مع المدرسة السلفية، والتي يعتلي صرحها شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله ومن قبله ومن بعده من علماء الأمة وجهابذتها، نحن معهم في مقابل أهل الفلسفة والكلام والتصوف المنحرف والزندقة، ونحن معهم في مواقفهم من قضايا: القدر، ومرتكب الكبيرة، والإمامة، والصحابة، والصفات الإلهية، وخلق القرآن، ورؤية الباري تعالى، والحلول والاتحاد، ووحدانية الوجود ونحو ذلك من القضايا التي جادلوا فيها المخالفين لهم.

لكنني مع ذلك أريد أن أسجل هنا بعض الملاحظات على الخطاب السلفي المعاصر، وهي نصائح أرجو أن توافق أذاننا صاغية وقلوبنا واعية:

1/ أنهم لم يراعوا لغة العصر الذي نعيشه، فخطبوا قومهم باللغة القديمة، أي القضايا القديمة والتي لا وجود لها أو لأكثرها الآن، أو أنها لا تشكل اهتماما لدى عامة الناس، بل هناك قضايا أولى منها قد استجدت على الساحة، أو هي موجودة في بقعة دون أخرى، وبلغة مختلفة.

2/ اعتمادهم الكتب القديمة أو الحديثة المؤلفة على الطريقة القديمة وقد قدموها لتكون كتب عقيدة، مع أنها بكتب الفرق والخلاف أشبه بكتب العقيدة، ويأتي في مقدمة هذه الكتب كتاب شرح الطحاوية على ما فيه من العلم العظيم والدفاع الكبير عن فهم السلف ومنهجهم، لكنه مع ذلك لا يصلح أن يكون كتابا في تقرير العقيدة بسهولة وشمولها، وأسلوبها القرآني المميز والمؤثر.

3/ التعرض لقضايا دقيقة وخفية، تعزب عنها عقول كثير من طلبة العلم فضلا عن العوام، أو تقع خارج دائرة اهتماماتهم، من ذلك هل الاسم هو عين المسمى أم غيره، وهل من فرق بين الوجود والماهية؟ ونزول الرب تعالى إلى السماء الدنيا، هل يلزم من ذلك خلو العرش منه أم لا؟ ونحو ذلك من التكلف.

4/ إثارة قضايا ليست هي محل خلاف بين عامة المسلمين اليوم، مثل قضية خلق القرآن، ورؤية

الباري تعالى، ولو ترك المسلمون فيها على فطرتهم، أو معرفتهم المتواضعة لكان أجدى وأنفع، وأوفر للوقت والجهد، أو أن تعرض في صورة تقريرية من غير إشارة للخلاف.

15 إقامة الخلاف في الفروع مقام الخلاف في الأصول، وبالتالي تضيق صدورهم بما عليه غيرهم من مذاهب الاجتهاد ومدراس الفقه، حتى صور لبعضهم أن المذهب المعتمد هو ما كان عليه إمام السنة والمحنة أحمد بن حنبل وما سواه باطل وابتداع، مع أن أحمد رضي الله عنه كان يحذر هو وغيره من الأنمة من هذه المسالك.

16 التوسع في إطلاق عبارات وأحكام التكفير والتفسيق والتبديع مما كَوّن حاجزا نفسيا بينهم وبين مجتمعاتهم التي تحتاج إلى تعليم وتوعية وتربية أكثر من حاجتها إلى مثل هذه الأحكام، وما أسهل النطق بها، وتوزيعها على الناس.

الخطاب البديل

إنه ليس أكثر من عودة لأسلوب القرآن الكريم وطريقته في معالجة مسائل العقيدة والإيمان، ومع ذلك فهو ليس عودة إلى الوراء، كما قد يبدو، وليس هروبا من الواقع ومن العصر ولغته، وليس انفلاتا من الحاضر وانكفاء على الماضي، بل الالتزام بأسلوب القرآن في خطابه العقدي يستوعب الحياة بكل مستجداتها وألوانها وتحدياتها، يعطي لكل حالة حاجتها، ويعالج كل موقف بدوانه الناجع، كيف لا وهو كلام الله الخالق، العالم بخفايا الأمور، وما تكون عليه في قابل الأيام على تلونها وتجدرها، وكتابه المعجزة الخالدة، والحجة الباقية؛ فمن أحسن من الله قبيلا، ومن أحسن منه حديثا؟ وإليكم جملة من خصائص الاستدلال القرآني لنقف على قوته وجماله، وفائدته وثمرته، فمن ذلك:

أولا: القرآن كل مافيه معجز: فإيجازه معجز، وإطنابه معجز، وألفاظه معجزة، وأساليبه معجزة، ونظمه معجز، كل هذا معجز، وكذا استدلاله وجدله وبيانه، لا يصل إلى درجته نوع من الكلام... والفرق بين القرآن وكلام أعلى أنمة البيان يجعل الموازنة غير مستقيمة، فالفرق بينه وبين القرآن هو كالفرق بين الخالق والمخلوق؛ لأنه فرق بين كلام الخالق وكلام المخلوق.⁽²⁹⁾

فالاستدلال القرآني معجز إعجاز القرآن، بمعنى أنه يستمد إعجازه من إعجاز القرآن، والقرآن معجز في كل مواد الاستدلال من: بلاغة، وفصاحة، وأدلة، وبراهين وغير ذلك. ومحال أن يعارض أحد القرآن في استدلاله، فيأتي بما يناقض القرآن، أو يعارضه، أو يماثله في صدق المعنى وصحة العبارة، وجودة الأسلوب، وبلوغ الهدف والغاية.

(29) انظر: أبو زهرة، محمد، المعجزة الكبرى القاهرة. مصر، دار الفكر العربي، دار غريب للطباعة، ص 343.

القرآن أثار في العرب دافع التحدي، وباعث المواجهة وهو سجية فيهم، ثم إنه نزل بلغتهم، وتحداهم في أعلى ما يفاخرون به، وهذا غاية التحدي، وحفزهم على ذلك في أكثر من موضع، وتدرج معهم في التحدي . على سبيل التنزل . فتحداهم أن يأتوا بمثله، ثم بعشر سور منه، ثم بسورة منه ولو من صفاره، فما استطاعوا، ولن يستطيعوا، ولو كان بعضهم لبعضهم ظهيراً.⁽³⁰⁾

فالقرآن واجه المشركين، وتصدى لهم، وناظرهم فيما يعتقدونه وقطعهم بالحجة البالغة والسلطان القاهر، فما استطاعوا له رداً، ولا عنه حولا. قال الزركشي في قصة الوليد بن المغيرة وإيفاد قريش له إلى النبي صلى الله عليه وسلم بغية أن يقطعه ويكفه عنهم، قال رحمه الله: إن الوليد بن المغيرة (لعنه الله) كان سيد قريش، وأحد فصاحتهم، لما سمعه . أي القرآن . أخرس لسانه، وبَلَدَ جنانه، وأطفئَ بيانه، وقطعت حجته، وقصم ظهره، وظَهَرَ عجزه، وَذَهَلَ عقله⁽³¹⁾، حتى قال قوله المشهور وهو: إن له لحلاوة، وإن عليه لطلاوة، وإن أسفلهُ لمغدق، وإن أعلاه لمثمر، وإنه ليعلو ولا يُعلَى.⁽³²⁾

فللقرآن الكريم قوة تأثير عظيمة على النفوس حتى جعلت أهل الكفر والإلحاد يصفونه بالسحر وما هو بسحر، وجعلتهم يتناهون عن الاستماع إليه؛ قال تعالى: وقال الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ[فصلت 26]. ونطق بعض هؤلاء بالحق كَرَهًا مثلما كان من أمر الوليد وغيره.

وقال تعالى في شأن بعض النصارى: {وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بَأْسٌ مِنْهُمْ قَسِيصٌ وَرَهْبَانٌ أَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا ءَامَنَّا فَاكْتَبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ}[المائدة:82-83].

إن بقاء حجة القرآن ودوامها في صدقها وقوتها وحجيتها وشمولها، فحجته باقية ما بقيت السموات والأرض، وعامة لكل الناس على تباين أزمانهم، ومواقعهم، ومراتبهم في الفهم والإدراك، وهذا البقاء والشمول مستمدان من بقاء الرسالة وشمولها:

قال تعالى: {قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا}[الأعراف:158]، وقال تعالى: {وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا}[سبأ:28]. وقال صلى الله عليه وسلم: "مامن الأنبياء نبي إلا أعطي من الآيات ما مثله آمن عليه البشر، وإنما كان الذي أوتيته وحيا أوحاه الله إلي

(30) انظر: الزركشي، محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مصر، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط2، 1391هـ، 1972م، ج 2 ص 108-110.

(31) انظر: الزركشي، البرهان ج2 ص 110.

(32) انظر: الزركشي، البرهان ج2 ص 110-111.

فأرجو أن أكون أكثرهم تابعا يوم القيامة " (33).

فلا يتصور أن أحدا . في أي وقت أو أي موقع . يجرو على معارضة حجة القرآن بما يقطعها، أو يشكك في مصداقيتها، على ما يكون من حجج بعض الناس التي قد تكون قاطعة لبعضهم، وفي وقت من الأوقات، ثم لا تلبث أن يعرف بعض الناس بطلانها أو ضعفها . أما حجة القرآن الكريم فتبقى قاطعة لكل حجة، لا يغير من ذلك زمان ولا مكان ولا إنسان.

ثانيا (34): ومن خصائص الاستدلال القرآني أنه يخاطب العقل والوجدان جميعا، فيأتي بالفائدة العقلية والمتعة الوجدانية معا وعلى مستوى واحد، مما لا يوجد مثله عند أي إنسان عالما كان أو حكيما أو شاعرا أديبا، يستطيع أن يمسك بالأمر من طرفيه، فيأتي بكلام واحد فيه قوة الحجة العقلية وجمال العبارة، ولو وجدا عنده فلا يعملان إلا مناوبة، كلما قويت واحدة اضمحلت الأخرى، وكاد أن ينمحي أثرها، وكلنا يحس من نفسه تناقص قوة الوجدان عند استيلاء قوة التفكير، والعكس بالعكس.

فمن نظر في كلام الناس من الفلاسفة والحكماء، وكلام الشعراء والأدباء لم يجد إلا غلوا في جانب وقصورا في الجانب الآخر. فالحكماء . مثلا . يقدمون لك ثمار عقولهم، وعصارة أفكارهم غذاء لعقلك من غير أن تتطلع نفوسهم إلى إشباع عاطفتك وإرواء وجدانك.

وأما الشعراء فيقصدون إلى استثارة وجدانك، وتهيج عاطفتك، ولا يبالون بما صوروه لك أن يكون غيا أو رشدًا، أو حقيقة أو خيالا، وتراهم جادين وهم هازلون؛ يستبكون وإن كانوا لا يبيكون، ويظربون وإن كانوا لا يظربون وصدق الله العظيم إذ يقول : {والشعراء يتبعهم الغاؤون ألم تر أنهم في كل واد يهيمون وأنهم يقولون مالا يفعلون إلا الذين ءامنوا وعملوا الصالحات...} [الشعراء: 224-227].

ولهذا لا تكاد تجد بشرا وفى بحق العقل إلا وبخس حق الوجدان، أو وفى بحق الوجدان إلا وبخس حق العاطفة. أما القرآن الكريم فقد جمع الله تعالى فيه بين القوتين: قوة الحجة العقلية البرهانية حتى إنه ليقنع، أو ليقطع أرباب المعارف العقلية والفلسفية، وقوة المتعة الوجدانية والعاطفية حتى إنه ليبرضي ويشبع فحول الأدباء والشعراء، فهو كلام الله عز شأنه، لا يشغله شأن عن شأن، فهو القادر على مخاطبة العقل والقلب معا وبلسان واحد، وأن يمزج بين الحق والجمال.

(33) البخاري: الصحيح (فتح الباري) ج 9 ص 3 كتاب فضائل القرآن . باب كيف نزل الوحي وأول ما نزل ح: 4981.

(34) انظر: دراز، محمد عبد الله، النبأ العظيم مصر، مطبعة السعادة، 1389هـ . 1969م، ص 107-110 ، والزرقاني، محمد عبد العظيم، مناهل العرفان، بيروت . لبنان، دار إحياء التراث العربي، ج2 ص 209-211، والرومي، فهد بن عبد الرحمن، خصائص القرآن الكريم، الرياض . السعودية، مكتبة الحرمين، ط2، 1409هـ ص 35-38 ، والألمعي، زاهر بن عوض، مناهج الجدل في القرآن الكريم، الرياض . السعودية، مطابع الفرزدق التجارية، ص 422.

انظر . مثلا . إلى قوله تعالى: {لو كان فيهما ءلهة إلا الله لفسدتا...} [الأنبياء: 22] وتأمل وتدبر كيف اجتمع في كلمات سبع عمق المقدمات اليقينية، ووضوحها، ودقة تصوير ما يعقب التنازع من الفساد الرهيب؛ مما لو ابتغى تقرير مثله فلاسفة العصور كلها لما استطاعوا إلا عبارة طويلة وعرة جافة، كما هو واضح في دليل التمانع⁽³⁵⁾ الذي صورته المتكلمون، وجعلوا هذه الآية دليلا عليه.

ثالثا: ومن خصائص الاستدلال القرآني أن أدلته لها من القطعية في الثبوت مثلما للقرآن الكريم من ذلك، إذ نصوصه وردت بطريق التواتر الذي يفيد العلم اليقيني الاضطراري؛ فلا شك ولا ظن في ثبوت أدلته كما لا شك ولا ظن في ثبوت نصوصه، هذا من جهة الورد، وكذلك من جهة المعاني والدلالات فالاستدلال قطعي؛ لأن المراد به تقرير القواعد الاعتقادية، وإقامة الأدلة والبراهين على قضايا الاعتقاد، والرد على الخصوم، وهذا من أعظم ما جاء القرآن لتقريره، فلا بد أن يكون في وضوح معانيه، وقوة دلالته، ودقة مقاصده ما يجعله هداية للضالين، وقطعا للمعانددين، وحجة على الخلق أجمعين. فلا تناقض بين أدلته وبراهينه كما قال تعالى: ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا [النساء: 82].

ولا ضعف في قوة حجة القرآن ووضوح مجته كما قال تعالى: {وإنه لكتاب عزيز لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد} [فصلت: 41-42]. فلا أحد في قديم الزمن ولا في حديثه يعرف أنه أقام دليلا صحيحا وحجة قاطعة يعارض بها أدلة القرآن الكريم وحججه، بل لم يذكرها إلا ما يدل على عجزهم وانقطاعهم، وذلك حين وصفوا القرآن بالسحر والشعر وهم أول من يعرف براءته من ذلك؛ كما كان من أمر الوليد بن المغيرة وغيره.

بل هؤلاء الذين أخبر القرآن أنهم صالو النار . كأبي لهب والوليد . لم يجرؤ أحدهم على تكذيب القرآن بإبطال حجته، وإظهار تناقضه . مع حرصهم على معارضته . فيعلن إسلامه، ولو على سبيل المعارضة، فلله الحجة البالغة أبدا.

ولهذا وغيره قال أبو عبدالله الرازي . مع خبرته في الكلام . في آخر عمره: " لقد تأملت

(35) دليل التمانع: أنه لو فرض وجود صانعين متكافئين في الصفات والأفعال، فعند اختلاف إرادتهما؛ كان يريد أحدهما تحريك جسم ويريد الآخر تسكينه، فإما أن يحصل مراد كل واحد منهما وهو جمع بين النقيضين، وهو محال، وإما أن لا يحصل مراد أي منهما، وهو رفع للنقيضين، وهو - أيضا - محال، مع نسبة العجز لكل واحد منهما، وإما أن يحصل مراد واحد منهما دون الآخر، فيكون هو الرب الحق، والآخر عاجزا لا يصلح للربوبية، ونظام الكون ودقة صنعه يدل على أن خالقه ومديره واحد لا شريك له وهو الله تعالى.

انظر: الباقلائي، محمد بن الطيب أبوبكر، التهديد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، خدمة: محمود محمد الخضيرى ومحمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة - مصر، 1366هـ . 1947م، ص 46، وللمؤلف أيضا: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، مؤسسة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع، مطبعة السنة المحمدية، مصر، ط2، 1382هـ . 1963م، ص 34.

الطرق الكلامية، والمناهج الفلسفية، فما رأيتها تشفي عليلاً، ولا تروي غليلاً، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن؛ أقرأ في الإثبات: {الرحمن على العرش استوى} [سورة طه: 5] {إليه يصعد الكلم الطيب} [فاطر: 10] وأقرأ في النفي: {ليس كمثله شيء} [الشورى: 11] {ولا يحيطون به علماً} [طه: 110] ومن جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي".⁽³⁶⁾

رابعاً: ومن خصائص الاستدلال القرآني أنه إذا أراد إلزام الخصوم وإفحامهم فعل ذلك بأقرب الطرق وأقواها إلزاماً وإفحاماً، فلا يجد الخصم لنفسه ملاذاً غير التسليم والإذعان، من ذلك ما حكاه الله تعالى عن إبراهيم عليه السلام في مجادلة مدعي الربوبية، قال تعالى: {ألم تر إلي الذي حاج إبراهيم في ربه أن آتاه الله الملك إذ قال إبراهيم ربني الذي يحيي ويميت قال أنا أحيي وأميت قال إبراهيم فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذي كفر والله لا يهدي القوم الظالمين} [البقرة: 258] ومنه أيضاً: {أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون} [الطور: 35].

خامساً: ومن خصائص الاستدلال القرآني؛ أنه يرشد مخاصميهِ إلى العقل الصريح، والعقل هو أغلى ما يفاخر به المخاصم، والقرآن لا يخاف نتائج العقل؛ لأنها دائماً . إن كانت صحيحة صريحة . لا تتعارض مع الحقائق الإيمانية، بل القرآن يأمر بإعمال الفكر والنظر، واستخدام العقل إلى الغاية الممكنة. قال تعالى: {قل إنما أعظكم بواحدة أن تقوموا لله مثنى وفرادى ثم تتفكروا ما بصاحبكم من جنة إن هو إلا نذير لكم بين يدي عذاب شديد} [سورة سبأ: 46] وقال تعالى: {قل انظروا ماذا في السموات والأرض...} [سورة يونس: 101].

وهناك قوانين عقلية لا يمكن الاختلاف والتنازع فيها كوجوب الجمع بين التماثلات، والتفريق بين المختلفات، وإلحاق الشيء بنظيره، وإعطاء الفرع حكم أصله، ونحو ذلك. ولهذا نذم الله تعالى الذين يجادلون في الله بغير حجة: لا من كتاب ناطق، ولا من عقل صادق. فقال تعالى: {ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدي ولا كتاب منير} [الحج: 8].

ونجد آيات كثيرة فيها المطالبة بالتزام ما يقتضيه العقل، والإذعان إلى حكمه . وهو موافق لا محالة لحكم الشرع . فمن ذلك قوله تعالى مخاطباً أهل الكتاب: {أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون} [البقرة: 44] ويقول لهم في شأن انتسابهم إلى إبراهيم عليه السلام: {يأهل الكتاب لم تحاجون في إبراهيم وما أنزلت التوراة والإنجيل إلا من بعده أفلا تعقلون هاأنتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علم فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم والله يعلم

(36) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم أبو العباس، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم، الرياض - السعودية، طبعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط 1400هـ . 1980م ج 1 ص 160 ، وابن تيمية: الرد على المنطقيين ص 321.

وأنتم لا تعلمون ما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكن كان حنيفاً مسلماً وما كان من المشركين إن أولي الناس بإبراهيم للذين اتبعوه وهذا النبي والذين آمنوا والله ولي المؤمنين} [سورة آل عمران: 65-68].

وسفه الخليل عليه السلام من عبَدَ من دون الله ما لا ينفعه ولا يضره، وطالبه أن يحكم عقله، قال تعالى: {قال أفتعبدون من دون الله ما لا ينفعكم شيئاً ولا يضركم أفألكم تعبدون من دون الله أفلا تعقلون} [الأنبياء: 66-67].

واشتمال الاستدلال القرآني على القوانين العقلية الصريحة يجعله حجة على كل الناس، لاسيما الذين غلبت عليهم النزعات العقلية والفلسفية، أو الذين لهم مذاهب دينية سابقة يتعصبون لها، ولا ينقلبون عنها إلا ببراهين جديدة تولد عندهم علوماً جديدة، وهذا ما يضمنه الاستدلال القرآني لهؤلاء الأصناف من البشر، إذا تخلوا عن التعصب والعناد.

سادساً: تميز الاستدلال القرآني عن الاستدلال اليوناني والكلامي، وذلك من وجوه كثيرة، أهمها:

1- القرآن نزل لهداية الناس كافة، وما فيه من الاستدلال والجدل إنما هو لمخاطبة الناس جميعاً، وعلى مختلف مستوياتهم العقلية والعاطفية، بعكس طريقة المناطقة والمتكلمين في الجدل والاستدلال فلا يفهمها إلا طائفة خاصة من الناس؛ وذلك لما فيها من الغموض، والإلغاز في الاستدلال، والتطويل في العبارات.⁽³⁷⁾

2- القرآن الكريم لم يلتزم طريقة المناطقة والمتكلمين الاصطلاحية في المقدمات والنتائج من الاستدلال بالكلي على الجزئي في قياس الشمول⁽³⁸⁾، أو الاستدلال بأحد الجزئين على الآخر في قياس التمثيل⁽³⁹⁾، أو الاستدلال بالجزئي على الكلي في قياس الاستقراء⁽⁴⁰⁾، وذلك: ⁽⁴¹⁾

أ- لأن القرآن جاء بلسان العرب، وطريقته في التخاطب، فطريقته تجمع بين عمق المعنى ودقة التصوير، ووضوح التعبير، وسلامة التركيب دون إخلال بالصورة البيانية التي تثير الضمير وتوقظ المدارك النفسية، وتدفع بالعقول إلى النظر دون ارتباط بالاصطلاحات

(37) انظر: شيخون، محمود، من أسرار البلاغة - محمود شيخون، القاهرة - مصر، مكتبة الكليات الأزهرية، 1404هـ، ص 223 .

(38) قياس الشمول : اشتراك الأفراد في حكم عام وشموله لها . انظر: ابن تيمية: الرد على المنطقيين ص 364.

(39) قياس التمثيل : إثبات حكم في أمر لثبوته في آخر لعله مشتركة بينهما، ويسمى المحكوم عليه فرعاً، والشيء المنقول منه الحكم أصلاً، أو مثلاً، والعللة المشتركة بينهما جامعة. وهو قياس الأصوليين، ويسمى الشرعي. انظر : كشاف اصطلاحات الفنون ج 5 ص 1193-1194، والمعجم الفلسفي (مجمع اللغة العربية) ص 55.

(40) الاستقراء : هو الحكم على الكلي لثبوت ذلك الحكم في جزئياته أو أفرادها، إما كلها وهو الاستقراء التام، وإما أكثرها وهو الاستقراء المشهور، معتمداً على مبدأ الحتمية، كقولنا : لكل طائر جناحان . انظر : المعجم الفلسفي (مجمع اللغة العربية) ص: 12 ، وصليبا، جميل، المعجم الفلسفي، بيروت - لبنان، دار الفكر اللبناني، ط1 ج 1 ص 71-72 .

(41) انظر : القطان، مناع، مباحث في علوم القرآن، الرياض - السعودية، مكتبة المعارف، ط8 1401هـ ص 299-300.

المنطقية الفلسفية المعقدة.⁽⁴²⁾

ب- ولأن الاعتماد في الاستدلال على ما فُطِرَت عليه النفس من الإيمان بما تشاهده وتحس به دون عمل فكري معقد أقوى أثراً وأبلغ حجة.

ج- ولأن ترك الجلي من الكلام والالتجاء إلى الدقيق الخفي نوع من الغموض والإلغاز لا يفهمه إلا الخاصة، وينافي قصد الشارع من هداية الناس وبيان الحق لهم.

يقول الزركشي رحمه الله: "اعلم أن القرآن العظيم قد اشتمل على جميع أنواع البراهين والأدلة، وما من برهان ودلالة وتقسيم وتحديد شيء من كليات المعلومات العقلية والسمعية إلا وكتاب الله تعالى قد نطق به، لكن أوردته تعالى على عادة العرب دون دقائق طرق أحكام المتكلمين لأمرين:

أحدهما: بسبب ما قال : وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم... [إبراهيم:4].

والثاني: أن المائل إلى دقيق المحاجة هو العاجز عن إقامة الحجة بالجليل من الكلام، فإن من استطاع أن يفهم بالأوضح الذي يفهمه الأكثرون لم يتخطأ إلى الأعمض الذي لا يعرفه إلا الأقلون، ولم يكن مُلغِزاً، فأخرج تعالى مخاطباته في محاجة خلقه في أجل صورة تشتمل على أدق دقيق، لتفهم العامة من جليلها ما يقنعهم ويلزمهم الحجة، وتفهم الخواص من أثنائها ما يوفي على ما أدركه فهم الخطباء ...".⁽⁴³⁾

3- الاستدلال القرآني يدل على الحقائق في ذاتها، فبراهين القرآن وحججه دالة على الأمور المعينة، كأسماء الله وصفاته، والملائكة، والرسل، والكتب، والعرش، والكرسي، والجنة والنار، وما وقع للأنبياء مع أقوامهم من قصص وأحداث معينة، وكذلك ما أخبر به الله تعالى ورسوله من الأمور المستقبلية وغير ذلك، كلها أمور معينة ليست من نوع القضايا الكلية التي لا تكون إلا في الذهن، ولا تمنع من وقوع الشركة فيها، كما هو حال كلام المناطق وجدلهم، فأقيستهم التي هي عندهم برهانية لا تفيد إلا أموراً كلية، لا تدل على شيء معين.⁽⁴⁴⁾

فطريقة القرآن الكريم في الاستدلال وتوجيه العقول والمشاعر لإدراك أعمق الحقائق أيسر وأشمل وأقوم... فعلى الناظرين في القرآن الكريم والداعين إلى نشر قضاياهم ومبادئهم أن يعملوا على إشاعة الأسلوب القرآني، وتقريبه بما يرفع الحجب الاصطلاحية عن وجهه الجميل، حتى لا

(42) انظر: الألمعي: منهاج الجدل ص 416-417 .

(43) الزركشي: البرهان ص 24، وانظر: السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن معترك الاقارن في إعجاز القرآن، تحقيق: علي محمد البجاوي، بيروت. لبنان، دار الثقافة العربية للطباعة، 1969م، ج 1 ص 456.

(44) انظر: الألمعي: منهاج الجدل ص 415-416.

تغرق معانيه في خضم الاصطلاحات المنطقية والفلسفية.⁽⁴⁵⁾

إننا بحاجة ماسة إلى تغيير لغة الخطاب العقدي في عصرنا، سواء لأجل مخاطبة المسلمين أو غيرهم، ولنضع في تقديرنا عدة أمور من أهمها وأبرزها:

1/ اعتماد لغة القرآن وأسلوبه ومنهجيته في تأسيس الإيمان وفي مخاطبة العقل والوجدان على حد سواء، وتلبية حاجتهما من الإشباع، وقد مر بيان ذلك.

2/ تناول بعض قضايا العقيدة بشكل آخر، ولعله يكون الأقرب لمنهج القرآن، ولتحقيق مقاصده، فمثلاً: مسألة الأسماء والصفات والتي كانت الشغل الشاغل لأهل الكلام ومن جادلهم، حيث شغلت حيزاً كبيراً من المؤلفات والجهود والأوقات. وقد يكون لهذا مبرر في وقته. وأضفت عليها المباحث الجدلية حجاباً كثيفاً غيَّب منها المعاني الجميلة التي كانت تشع بها في السياق القرآني وفي نفوس الرعيل الأول من الصحابة وخيار الأمة.

فالمقصود من الأسماء والصفات وضع تصور صحيح عن الذات الإلهية، وتصحيح التصورات الفاسدة الموجودة لدى المشركين وأصحاب الديانات المنحرفة، أو التي قد توحى بها السداجة العفوية لدى بعض الناس أحياناً، وهذا التصور الصحيح ينبغي أن يحمل صاحبه على معرفة الله المعرفة الصحيحة، معرفة لها حياتها وحيويتها وحرارتها وحركتها، حيث تولد في نفس المؤمن عظمة الله، ومحبته، وخشيته، والإنابة إليه، والتوكل عليه، فالله على كل شيء قدير، وبكل شيء عليم، ولا تخفى عليه خافية، وهو العدل، الحكم، الغفور الرحيم، شديد الحساب، وشديد العذاب، لا يظلم أحداً، فإذا رسخت هذه المعرفة في نفس الإنسان حملته على عبادة الله، لأنه أحق بذلك من غيره، وهكذا عرضت الصفات الإلهية في القرآن الكريم؛ فمثلاً: حينما قال أحدهم للرسول صلى الله عليه وسلم: يا محمد، أقرب ربنا فنناجيه، أم بعيد فنناديه؟ فأنزل الله تعالى: {وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي لعلهم يرشدون} [البقرة: 186]⁽⁴⁶⁾

ومن ذلك قوله تعالى: {يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون} [النحل: 50] وقوله تعالى: {ألم تر أن الله يعلم ما في السموات وما في الأرض ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم أين ما كانوا ثم ينبئهم بما عملوا يوم القيامة إن الله بكل شيء عليم} [المجادلة: 7].

فلا ينبغي فصل الأسماء والصفات عن السياق الذي وردت فيه، ولا يسوغ عرضها في

(45) عرجون، محمد صادق، القرآن العظيم؛ هدايته وإعجازه في أقوال المفسرين، مصر، مكتبة الكليات الأزهرية، 1386هـ - 1966م، ص 283-284 بتصرف.

(46) الطبري، محمد بن جرير أبو جعفر، جامع البيان في تأويل أي القرآن، تحقيق: محمود محمد شاكر وأحمد محمد شاكر، مصر، دار المعارف، ج 3 ص 480.

السياق الجدلي الكلامي الذي عولجت من خلاله شبهات الطوائف المنحرفة في باب الصفات الإلهية، فإن هذا يعطلها عن دورها الفاعل في تربية النفوس، وتهذيب الطباع، وتحقيق مراقبة الله وتعظيمه، والحث على طاعته والتزام شرعه سرا وجهرا، ورغبا ورهبا.

3/ العمل على إعادة عقيدة السمعيات إلى موقعها الطبيعي لتقوم بدورها في تربية الأمة، وزرع محبة الله ومحبة لقائه، والشوق لما أعدّه لأهل طاعته في جنات النعيم، وزرع الخوف منه تعالى ومن عقابه، فقد خلت كتب العقيدة من التعرض لهذه القضايا إلا في سياق مجادلة المنكرين للبعث والرد على شبهاتهم، أما غير ذلك فلا يكاد يوجد منه شيء يستحق الذكر، مع أن قضايا السمعيات من: البرزخ والبعث والنشور والحساب والميزان والصراف والجنة وأنواع نعيمها، والنار وأصناف عذابها أمر بارز في القرآن الكريم، متضمن في غالب سور القرآن، حتى إن الله تعالى يخوف به الكافرين فضلا عن المؤمنين قال تعالى {ذرني ومن خلقت وحيدا وجعلت له مالا ممدودا وبينين شهودا ومهدت له تمهيدا ثم يطمع أن أزيد كلا إنه كان لأيتنا عنيدا سأرهقه صعودا ... سأصليه سقر وما أدراك ما سقر لا تبقي ولا تذر لراحة للبشر عليها تسعة عشر} [المدر: 11-30] وروي أن كعب الأحبار أسلم بسبب قوله تعالى: {يا أيها الذين أوتوا الكتاب آمنوا بما نزلنا مصدقا لما معكم من قبل أن نطمس وجوها فنردها على أديبارها...} [النساء: 47] حيث سمع قارنا يتلوها، فوضع كعب كفيه على وجهه، ورجع القهقري إلى بيته، فأسلم مكانه، وقال: والله لقد خفت ألا أبلغ بيتي حتى يطمس وجهي.⁽⁴⁷⁾

4/ تجنب عرض العقيدة من خلال الرد على الخصوم القدامى ودفع شبهاتهم، بل لا بد من بعث الفطرة الصحيحة الموجودة في نفوس بني آدم، وإزالة الركام عنها، ومعالجتها وتزكيتهما بالأدوية الإلهية، وتهيئتها لمعرفة الحق وقبوله والإذعان له، ثم تعرض العقيدة عرضا تقريريا وتأسيسيا ابتداء، ثم من خلال الرد على الخصوم المعاصرين، والتحديات المعاصرة، وتجنب اجترار التحديات القديمة لا سيما التي لا وجود لها على الساحة، أو لا تقع في قائمة الأولويات.

5/ التركيز على الآثار العملية للإيمان وأركانه الستة، وبيان ثمار ذلك في الحياة الدنيا، سواء أكانت ثمارا مادية من توفير الأمن في الأوطان، والسعة في الأزواق، والصحة في الأبدان، والقوة بمعانيها المتنوعة ونحو ذلك، أو ثمارا معنوية كالصحة النفسية، والطمأنينة القلبية، والسعادة الروحية ونحو ذلك مما تفتقده المجتمعات الإلحادية أو المادية. وقد قال تعالى:

(47) انظر: ابن عطية، عبد الحق الأندلسي، أبو عبد الله، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد الله الأنصاري وآخرين، الدوحة. قطر، مؤسسة دار العلوم، ط1، 1402هـ. 1982م، ج4 ص 92.

{ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض}{الأعراف:96}
وقال: {الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون}{الأنعام:82}
وقال: {الذين آمنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله ألا بذكر الله تطمئن القلوب}{الرعد:28}
وقال: {ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الأعلون إن كنتم مؤمنين}{آل عمران:139}.

16/ مراعاة العصر الذي نعيش فيه، واهتمامات أفراد، والقضايا الساخنة المطروحة في الساحة، ولهذا قيل: لو كان ابن تيمية حيا لجعل في مقدمة اهتماماته مواجهة مثل الشيوعية والرأسمالية والقومية والعلمانية والحداثة والعولمة ونحو ذلك من قضايا العصر، وهو ما يسمى بواجب الوقت، أو كما يسميه العلامة القرضاوي بفقه الأولويات، وقد قال تعالى: {يا أيها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار وليجدوا فيكم غلظة}{التوبة:123}.

17/ أن نتحكم نحن في إدارة الصراع الفكري والعقدي دون أن نجر أو ننجر للدخول في قضايا لا تخدم أهدافنا الأساسية، ولا تتماشى مع خطتنا المنهجية.

18/ مراعاة لغة العصر الذي نعيشه، فعصرنا كما يقال عصر العلم، ومنه علوم الفضاء وسائر العلوم التطبيقية على مختلف ألوانها وأبعادها، وهو عصر غلبت عليه النزعة الإنسانية، وقيم المذاهب الوضعية كالنفعية والذرائعية ونحو ذلك، فينبغي أن نراعي ذلك في خطابنا العقدي، وإلا أصبحت الهوية واسعة بيننا وبين قومنا، وبيننا وبين الناس أجمعين.

19/ مع الحرص والحذر في استخدام المصطلحات المعاصرة أثناء تحميلها المعاني الشرعية حتى لا تقع فيما وقع فيه أهل الكلام من قبل مجارة للفلاسفة حين استعملوا ألفاظا في شرح المعاني الشرعية تحتل حقا وباطلا، أو على أقل تقدير تؤدي إلى الإيهام والإجمال ونحو ذلك.

10/ معالجة قضية الإيمان من خلال قضايا مجتمعاتنا على مختلف مستوياتها وأنواعها، فهكذا كانت دعوات الرسل، والحذر من التغافل عن القضايا الملحة، والتحليق بالناس فيما لا يعنيه من مشاكل اجتماعية لا يعيشونها ولا يعانونها، أو تضييع الأزمان وإتاعب الأذهان في معالجة افتراضيات لا وجود لها في الساحة.

11/ الاستفادة من علوم العصر لا سيما القطعية منها في ترسيخ قضايا الإيمان في النفوس والبرهنة على عدم التعارض بين كلمات الله الشرعية وكلماته الكونية، وفي هذا الصدد ندعوا إلى التوسع في بيان الإعجاز القرآني في مجالات العلم التجريبي والظواهر الكونية والنفسية، وفي مجالات العلوم الاجتماعية ونحو ذلك من اهتمامات العصر، فالمعجزة تكون عادة فيما برع فيه القوم، وأقوامنا برعوا فيما تقدم ذكره، والقرآن لا تنقضي عجائبه.

12/ الربط بين الفساد الكوني والفساد الأخلاقي، لأن الكون فطر على الحق والعدل، وكذلك ينبغي

على الإنسان أن يكون، حتى يعيش مع الكون في أمن وسلام وتناغم، وإلا وقع الفساد والخراب في الكون بقدر ما يقع من الإنسان من فساد في سلوكه؛ سواء الاعتقادي أو العملي، وقد قال تعالى: {ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي ليزيقيهم بعض الذي عملوا لعلهم يرجعون}[الروم:41] ويقول تعالى: {فإما يأتينكم مني هدى فمن اتبع هداي فلا يضل ولا يشقى ومن أعرض عن ذكر فإن له معيشة ضنكا}[طه:123-124]

ولهذا يكون الفساد الكوني العام أو الهائل، وهو ما يعبر عنه بأشراط الساعة الكبرى، حين يعم الفساد الأخلاقي الأرض ولا يبقى للصالح فيها مجال، يقول النبي صلى الله عليه وسلم: "لا تقوم الساعة حتى لا يقال في الأرض الله الله"⁽⁴⁸⁾.

13/ ربط قضايا السلوك بالمعتقد، على أنها أثر من آثار الإيمان الصحيح، وقد تكون من لوازمه {والبلد الطيب يخرج نباته بإذن ربه والذي خبث لا يخرج إلا نكدا}[الأعراف:58] {الم تر كيف ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها}[إبراهيم:24-25].

فإغفال جانب التأسيس العقدي لكثير من الأمور العملية السلوكية كان سببا في هذا الواقع المرير الذي يعيشه المسلمون، المتمثل في إقصاء شريعة الرب تعالى عن كثير من مظاهر الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية، حتى صار لديهم استعداد نفسي لتقبل الفلسفة العلمانية.

14/ إبراز قصور وضعف بل وبطلان الخطاب الديني المعاصر لدى اليهود والنصارى وغيرهم من أصحاب الديانات الوضعية، والتركيز على فضح أساليب الصهيونية، وحركات التنصير والاستشراق، ونحو ذلك من المنظمات ذات البعد الديني.

15/ التصدى للتيارات والمذاهب الوضعية المعاصرة وبيان عوارها، وكشف أساليبها، كل ذلك من خلال كتب العقائد.

16/ بيان عجز المذاهب الإنسانية عن استيعاب الحياة البشرية وتلبية حاجاتها على اختلاف ألوانها وتحولاتها، والتأكيد على حاجة البشرية سابقا ولاحقا إلى الوحي الإلهي.

17/ وأخيرا . أقترح أن يضم إلى مقرر العقيدة في الجامعات والمعاهد ما يتعلق بالتحديات المعاصرة، لكي تعالج من خلال كتب العقيدة، وبلغه العصر الذي نعيشه، والتي تناسب أجيالنا، كما أقترح إخراج كثير من الموضوعات من مقرر العقيدة وضمها إلى مقرر الفرق، أو

(48) مسلم، ابن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، مصر، ط1.

1375هـ - 1955م ج 1 ص 131 كتاب الإيمان ج: 234.

مقارنة الأديان والمذاهب أونحو ذلك من العلوم الشرعية المتخصصة.

وبهذا نكون قد حققنا عدة أهداف، منها:

الأول: أن يجتمع في مادة العقيدة جانبان، الأول: التأسيس والإقناع، والثاني: التحصين والدفاع، وبأسلوب معاصر.

الثاني: مواكبة علم العقيدة لقضايا العصر وتحدياته.

الثالث: معالجة هذه التحديات بأسلوب العصر ولغته.

هذا، وأسأل الله التوفيق والسداد في القول والعمل، وصلى الله على نبينا محمد وآله وسلم تسليماً كثيراً..

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم أبو العباس. درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم، الرياض . السعودية، طبعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1 1400هـ . 1980م.

_____ . الرد على المنطقيين، بيروت . لبنان، دار المعرفة.

_____ . مجموع فتاوى ابن تيمية، المغرب، مكتبة

المعارف.

ابن عبد البر، يوسف أبو عمر. جامع بيان العلم وفضله، بيروت . لبنان، دار الفكر .

ابن عطية، عبد الحق الأندلسي، أبوعبد الله. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد الله الأنصاري وآخرين، الدوحة . قطر، مؤسسة دار العلوم، ط1، 1402هـ . 1982م.

ابن القيم، محمد بن أبي بكر. الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة، تحقيق: علي الدخيل الله، الرياض . السعودية، دار العاصمة، ط1 1408هـ.

ابن قتيبة، محمد بن عبد الله أبو محمد. الاختلاف في اللفظ، مطبعة السعادة، 1349هـ.

. تأويل مختلف الحديث، تحقيق: محمد زهري النجار،

بيروت - لبنان، دار الجيل 1493هـ - 1973م.

أبو زهرة، محمد. المعجزة الكبرى، القاهرة - مصر، دار الفكر العربي، دار غريب للطباعة.

الأشعري، علي بن إسماعيل أبو الحسن. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين تحقيق: هلمون ريتز. دار النشر فرانز شتاينير، فيسبادن، ط3، 1400هـ-1980م.

الأصبهاني، إسماعيل بن محمد أبو القاسم. الحجة في بيان المحجة، تحقيق: محمد ربيع بن هادي المدخلي الرياض. السعودية، دار الراية، ط1 1411هـ-1990م.

الألمعي، زاهر بن عواض. مناهج الجدل في القرآن الكريم، الرياض. السعودية، مطابع الفرزدق التجارية.

الباقلاني، محمد بن الطيب أبوبكر. الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، مؤسسة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع، مطبعة السنة المحمدية، مصر، ط2، 1382هـ-1963م.

. التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة،

والخوارج والمعتزلة، خدمة: محمود محمد الخضير ومحمد عبد الهادي أبو ريذة، دار الفكر العربي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة - مصر، 1366هـ-1947م.

البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله. صحيح البخاري مع شرح فتح الباري، خدمة: محمد فؤاد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب، القاهرة - مصر، المطبعة السلفية ومكتبتها، 1380هـ.

البیهقي: أحمد بن الحسين أبو بكر. السنن الكبرى حيدر آباد - الهند، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ط1 1355هـ.

الجامي، ملا عبد الرحمن. الدرة الفاخرة في تحقيق مذهب الصوفية والمتكلمين والحكماء، بذيل كتاب أساس التقديس لفخر الدين محمد بن عمر الرازي، مصر، مطبعة كردستان العلمية، 1328هـ.

الجرجاني، علي بن محمد، أبو الحسين. التعريفات، تحقيق: عبد الرحمن عميره، عالم الكتب، بيروت - لبنان، ط1، 1407هـ - 1987م.

- دراز، محمد عبد الله، النبأ العظيم مصر. النبأ العظيم، مطبعة السعادة، 1389هـ - 1969م.
- الرومي، فهد بن عبد الرحمن. خصائص القرآن الكريم، الرياض - السعودية، مكتبة الحرمين، ط2، 1409هـ.
- الزرقاني، محمد عبد العظيم. مناهل العرفان، بيروت - لبنان، دار إحياء التراث العربي.
- الزركشي، محمد بن عبد الله. البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مصر، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط2، 1391هـ - 1972م.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن. معترك الاقارن في إعجاز القرآن، تحقيق: علي محمد البجاوي، بيروت - لبنان، دار الثقافة العربية للطباعة، 1969م.
- الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، أبو الفتح. الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلاني، بيروت - لبنان، دار المعرفة، 1400هـ - 1980م.
- شيخون، محمود. من أسرار البلاغة القاهرة - مصر، مكتبة الكليات الأزهرية، 1404هـ.
- صليبا، جميل. المعجم الفلسفي، بيروت - لبنان، دار الفكر اللبناني، ط1.
- الطبري، محمد بن جرير أبو جعفر. جامع البيان في تأويل آي القرآن، تحقيق: محمود محمد شاكر وأحمد محمد شاكر، مصر، دار المعارف.
- عرجون، محمد صادق. القرآن العظيم؛ هدايته وإعجازه في أقوال المفسرين، مصر، مكتبة الكليات الأزهرية، 1386هـ - 1966م.
- العطار، حسن. حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع للسبكي، مصر، المطبعة العلمية، ط1، 1316هـ.
- الغزالي، محمد بن محمد أبو حامد. إحياء علوم الدين، بيروت - لبنان، دار المعرفة.
- غلاب، محمد. المعرفة عند مفكري المسلمين، مراجعة: محمود العقاد وزكي نجيب محمود، مصر، الدار المصرية للتأليف والترجمة.
- قاسم، محمود. مقدمة كتاب مناهج الأدلة لابن رشد، مصر، مكتبة الأنجلو، 1964م.
- القطان، مناع خليل. مباحث في علوم القرآن، الرياض - السعودية، مكتبة المعارف، ط8، 1401هـ.

- الكلاباذي، محمد أبو بكر. التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق: عبد الحليم محمود، القاهرة . مصر، دار إحياء الكتب العربية، 1380هـ . 1960م.
- اللالكائي، هبة الله بن الحسن أبو القاسم. شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة والتابعين ومن بعدهم تحقيق: أحمد سعد حمدان، الرياض . السعودية، دار طيبة للنشر والتوزيع.
- مسلم، ابن الحجاج النيسابوري. صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، مصر، ط1، 1375هـ . 1955م.
- الملطي، محمد بن أحمد أبو الحسين. التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، تقديم: محمد زاهد الكوثري بغداد . العراق، ، مكتبة المثنى، 1388هـ . 1968م.

تجديد دراسة علم العقيدة الإسلامية

عمار جيدل

كلية أصول الدين، جامعة الجزائر، الجزائر.

ملخص

يعرض هذا البحث مسألة تجديد درس العقيدة الإسلامية، و لصياغة الدرس الجديد استصحب الباحث المعطى الثقافي والفكري والحضاري.

بدأ العرض-وفق تلك الملاحظة-بعرض مختلف الآراء في لتجديد، وخلص منه إلى المفهوم المختار، و بناء عليه حلل مبررات دعوات التجديد، وفي كنفها اتخذ لنفسه مسلكا حدد بموجبه مضامين التجديد في درس العقيدة الإسلامية.

مقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين وعلى آله الطيبين الطاهرين وصحبه أجمعين، وبعد يتجاذب درس العقيدة الإسلامية في عصرنا مجموعة من التيارات المتشاكسة، يعبر بعضها عن موقف الآخر منها بلسان عربي، مصرحا بتبني أطروحاتهم، مانلا إلى القول بتحديث المضمون، أو على الأقل تحديث الخطاب، و في خضم هذا الصراع ظهر فريق التوقف عند خبرات المتقدمين...وهكذا دواليك...

هذه خلاصة النماذج المتداولة في بيتتنا العربية الإسلامية من حيث التبرير المعرفي لمواقفها، أما من حيث الأسباب الاجتماعية فتراوح بين اتجاهين، أولهما يريد طمس كل فاعلية للعقيدة في صياغة عقلية المسلم، وثانيهما يريد بحثها اجتماعيا وحضاريا.

مناقشة هذه المسالك وتقرير البديل يفرض علينا تقسيم بحثنا على النحو الآتي:

أولاً: عرض التجديد في عصرنا ثانياً: مفهوم التجديد

ثالثاً: موقفنا من مبررات التجديد رابعاً: مضمون التجديد

أخيراً: الخاتمة

أولاً: مفهوم التجديد

أولاً: عرض حال التجديد في عصرنا

بناء على ما ذكرناه في فرشة البحث، يمكن أن نجعل -من زاوية وظيفية- مجمل الأقوال في تجديد دراسة العقائد الإسلامية فيما يأتي:

1 - الفريق الأول: تحديث النص و تحيينه

يرى أننا لا يمكن أن ندرس العقيدة الإسلامية دراسة علمية (وفق تحديد صاحب القول، وبالتالي هو تقرير حال) إلا إذا تحررنا من الارتباط العاطفي المعبر عنه بالالتزام بأحكام الدين، لأن القراءة العلمية حسب تقديرهم تقتضي التحرر من الأحكام المسبقة، فالتجديد عند هذا الفريق تحديث مضمون العقائد بما جادت به العقلية الحديثة.⁽¹⁾

التجديد: تحديث مضمون الإسلام

2 - الفريق الثاني: تطوير العقيدة

يقترح وجوب خضوع الثقافة الإسلامية للثقافة الغربية بحيث تتمثل مقاصدها وغاياتها من الوجود الإنساني، وعليه فالمجدد عندهم من يقلد الغربيين تقليدا كاملا (الأفكار، و الشكل، و المأكّل، و الملبس، ...)⁽²⁾، من هذا المنطلق قالوا: بأن التجديد في الإسلام يفرض وضع أركان جديدة قوامها العقل، والشهادة، و الأخلاق الحسنة، و الجهاد تحت راية اليهود، وبهذا يتميز عن الدين العتيق المؤسس على الصيام و الصلاة والزكاة والعمل بكتب الفقهاء⁽³⁾، ولإفراطهم الظاهر أطلق عليهم الرافعي اسم المبددين⁽⁴⁾، وهم أخرى باسم المبدلين.

التجديد: تقليد الغربيين أي التبديل

3 - الفريق الثالث: تمكين التقليد

- 1- أنظر محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة عاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، المركز الثقافي العربي، الرباط المغرب، الطبعة الثانية 1996. ص 171
- 2- أنظر علي شريعتي، العودة إلى الذات، ترجمة دسوقي شتا، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة الطبعة الثانية 1408هـ.
- 3- محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة السابعة، 1984م، المجلد الثاني 190-209، وأنظر شيخ الإسلام مصطفى صبري، النكير على منكري النعمة من الخلافة والأمة، المطبعة العباسية بيروت 1342هـ/1923م .
- 4- الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر/محمد محمد حسين، المجلد الثاني 247

مال عن المسلكين السابقين، فانكفاً على خبرات أسلافه، واكتفى بها في التعامل مع الدين والتدين، ولتماديهم في هذا المسلك غيَّب المضمون القرآني للعقيدة، واحتل مكانه موروث كبير الحجم، أبعد أحياناً المضمون الإنساني للعقيدة نفسها، فأصبح السؤال المركزي في الدرس مربوطاً بما تقول في قضايا الخلاف أكثر من السؤال عن المطلوب منا تجسيده في العقيدة، فتحوّلت العقيدة إلى معارف تحشى بها الرؤوس دون أن يكون لها أي أثر في صناعة الوعي وأنسنة التصرفات، وقد كان للأسف مسلكاً عاماً تندرج تحته كل أنواع درس العقائد في العصر الحاضر (المسجد، والجامعة، والزاوية و الحوزة...) (5)

التجديد: الوقوف عند خبرات الأسلاف

4 - الفريق الرابع: توظيف العلوم الحديثة.

أحسن رواده بما أصاب العقيدة من خلل بسبب هيمنة التقليد من جهة والرغبة في التجديد من جهة أخرى، فاقترح في إطار تلك الإكراهات، الاستجابة للمعطى العلمي وتوظيفه في صياغة درس العقيدة، ونظراً لهيمنة الفكر التجريبي الحديث نادوا بالمعرفة العلمية التي مبناهها العلوم التجريبية وما شابهها، وحاولوا من خلال تحديدهم لطبيعة المشكلة صياغة خطاب عقدي جديد مبناه تلك العلوم بغرض تجاوز الدرس العقدي المربوط بالكلام، وقد حدا بهم هذا المسلك إلى إلصاق كل النقائص بعلم الكلام (6)، فإليه يعود ما أصاب المسلم من عدم فعالية، واستقالة اختيارية عن المساهمة في صناعة الحضارة، وهيمنة السلبية في كل شؤون... وهكذا انتهى هؤلاء إلى وجوب رمي كتب الكلام في البحر، (7) فوقعوا من جزاء ذلك في فكرة البداية الصفرية، والتي مؤداها إلغاء كل جهود المتقدمين.

التجديد: استثمار الفكر التجريبي في درس العقيدة، وترك الخبرة في صياغة الدرس.

تشخيص المواقف

يمثل التياران (الأول، والثاني) فكراً إطلاقياً يريد فرض الفوضى باسم العلم، لأنه من الناحية المعرفية يريد فرض منهج غير متناغم مع طبيعة المعرفة المدروسة من جهة، وبقيدتها بمعارف من

5- المقررات في الجامعات الإسلامية الكبيرة.

6- أنظر محمد فريد وجدي، الإسلام في عصر العلم، مطبعة المعاهد 1350هـ/1932م، وانظر تعريفه لعلم أصول الدين في

موسوعته الموسومة بدائرة معارف القرن العشرين.

7- تتفق في ذلك التيارات الإخبارية عند الشيعة والتيارات الإخبارية الجديدة عند الإباضية، والوهابيين، والعلماء المصلحين.

أنظر الكتابات الجديدة في درس العقيدة الإسلامية.

أنظر شيخ الإسلام مصطفى صبري، فقد ناقش هذه الأفكار في كتابه، موقف العقل والعلم والعالم من رب العلمين وعباده

المرسلين، دار الكتب العلمية بيروت لبنان

خارج النص العقدي نفسه من جهة أخرى، أما من الناحية الاجتماعية فخطورته ألغن، إذ سيفضي إلى إماتة التدين بالسكتة القلبية للعقيدة الإسلامية، يقتلها لساعتها إن مكن له بين أتباعها⁽⁸⁾، وذلك بما يمنعه من فعالية العقيدة في صناعة الإنسان الصالح.

أما الفريق الثالث، فيمثل فريق الجمود والتقييد الذي يشل الثقافة الإسلامية في رحابها، ثم يقضي عليها بالموت البطيء بعد مهلة من الزمان، لأنه اختصر العقيدة الإسلامية في معارف (إسلامية) تحشى بها الرؤوس من أجل الظهور على المخالفين، فكان الهدف الأساسي منها إشاعة الجدل على حساب العمل، ومن شغل بالجدل ضيع العمل وحرّم الآخرين من استثمار البعد الحضاري للعقيدة نفسها.

عَنْ أَبِي أَمَامَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا ضَلَّ قَوْمٌ بَعْدَ هُدًى كَانُوا عَلَيْهِ إِلَّا أَوْتُوا الْجَدَلَ ثُمَّ تَلَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هَذِهِ النَّيَّةَ (مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ)⁽⁹⁾

ويعتبر الفريق الرابع من حيث الغاية موقفاً، ولكن من حيث الوسائل قد جانب الصواب- حسب تقديرنا-لأنه جعل العقيدة الإسلامية وفق هذا المسلك تابعة لما تجود به العلوم التجريبية في العصر الحديث، كما أنه من جهة أخرى رام إلغاء خبرات أسلافه في ميدان الكلام، وهو ما يجعل خبراتهم مبعدة من ميدان التوظيف في قابل الأيام وإن ظهرت ضرورتها.

يتجلى مما سلف تقريره أن مبنى تلك الآراء الاختلاف في مفهوم التجديد فما هو التجديد، وما حقيقته في درس العقيدة الإسلامية؟

ثانياً: مفهوم التجديد

1- التجديد لغة من جدد يجدد تجديداً، وتجدد الشيء صار جديداً، وجدده واستجده صيره جديداً⁽¹⁰⁾، وواضح أن لفظ جدد يتعلّق بسابق يكون موضوع التجديد، فهو متعلّق بعرض متناغم مع المعطى الاجتماعي والحضاري والفكري و التربوي...أي وفق ما تملّيه الإكراهات الواقعية.

8- أنظر محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر المجلد الثاني ص 278

9- قال أبو عيسى هذا حديث حسن صحيح.

10- إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية / تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلمي للملايين، بيروت لبنان، الطبعة الثالثة 1404هـ/1984م 454/2

يؤكد ذلك المعنى حديث الرسول الله صلى الله عليه وسلم قال إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها⁽¹¹⁾

وبناء على ما ورد في الحديث عرقه أحد العلماء⁽¹²⁾ بقوله: " التجديد يعني إحياء ما اندرس من العمل بالكتاب والسنة والأمر بمقتضاها "

واضح أن اللفظ المحوري في التعريف هو لفظ " العمل "، لهذا تنصب جهود المجددين على الجوانب العملية التنفيذية في حياة المسلم، ويدخل في رحابها مناقشة كل ما من شأنه أن يكون سببا في اندثار تعاليم الإسلام أو بعضها، من هذا المنطلق يكون التجديد عمل على " نهضة الأمة لإصلاح واقع ضعفها والتخلف في مجتمعاتها، والتخلص من كل العوائق التي تجعلها مقصرة عما توجب عليها عقيدتها... من صلاح وتقدم يؤهلها لقيادة البشرية وهدايتها إلى رسالة الإسلام وطريقه المستقيم "⁽¹³⁾

يستشف مما سلف أن الغرض الأساسي من التجديد هو بعث المحتوى الهادئ من نص العقيدة، فقد جاءت العقيدة لصياغة الإنسان صياغة متميزة ترفع أفعاله وغاياته إلى مستوى إنساني رفيع، وتدفعه إلى العمل على وضع حضارة إنسانية راشدة، هدفها تهيئة الناس لله تعالى وإخراج الناس من عبادة الناس إلى عبادة رب الناس ومن ظلم الأديان إلى عدالة الإسلام.

وبهذا يظهر أن للتجديد في العقيدة الإسلامية مفهوما خاصا، يتجلى في مجموعة من المحددات.

2 - محددات التجديد

تستقى تلك المحددات من نصوص الإسلام كتابا وسنة، لهذا لا نفرض على العقيدة الإسلامية قيودا من خارجها، بل نرمي إلى أن يكون النص متناغما مع نفسه بما وضعه من أسس معرفية ومقاصد حضارية واجتماعية، وبهذا نتجاوز فكرة تقييد النص بما لا ينسجم وطبيعته في بعديها المعرفي والحضاري.

أ - المحددات باعتبار الموضوع

- التركيز على المناحي العملية، بوصف العقيدة مشروعا للتنفيذ وليس للمطارحة في أصل

11- أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الأدب، عن أبي هريرة.

12- شرف الحق محمد أشرف، عون المعبود في شرح سنن أبي داود، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، المجلد الرابع ص 78.

13- توفيق الشاوي، عبقرية التجديد في فكر القاضي الشهيد عبد القادر عودة، مجلة التجديد، العدد الثالث، فبراير 1998م /شوال 1418هـ تصدرها الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا /ص213-214

وضعه، لهذا يهتم بخط الهداية في درس العقيدة قبل الحديث عن المطارحة، ومن ثم تدعو العقيدة إلى العمل قبل الجدل، تدعو إلى قراءتها بغرض اكتشاف المسؤولية الملقاة على عواتقنا.

يؤكد هذه المعاني أن لفظ العقيدة المعبر عنه باصطلاح القران والسنة بالإيمان، يركز على الفقه العملي لمضامينه التنفيذية، المستبطنة في دلالاته بالعبارة والإشارة على الجوانب العملية المعبرة عن الانتماء إلى تلك النهج والمسلوك (الإيمان والعمل الصالح)، فالعقيدة تتوخى تحقيق دافعية فعل الخير والاستكثار منه، وذلك بصدق الانتماء.

قال تعالى (14):

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ
آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴿٢﴾ الَّذِينَ يُقِيمُونَ
الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ﴿٣﴾ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ
دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ ﴿٤﴾

- تتجلى تلك المسؤولية في العمل على تجسيد العبودية في المدرس نفسه قبل دعوة الآخرين إلى التزام بأحكامها وأبعادها، تجسيدها في شموليتها التي تقتضي اندراج كل أصناف الفعل الإنساني فيها، بمعنى أن العمل على تبرئة الذمة الشرعية إيمانيا ينتج فعلا حضاريا، يمكن أن نصلح عليه بتبرئة الذمة حضاريا. لقوله تعالى (15):

قُلْ إِن صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ
﴿١١٧﴾ لَا شَرِيكَ لَهُ ۚ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ ﴿١١٨﴾

ب - المحددات باعتبار المصدر

الالتزام بما وردت به النصوص الشرعية كتابا و سنة، وفق الفهم الموافق للسان الذي نزل به القران الكريم، من هذا المنطلق نحاكم كل منتج جديد في التعامل مع نص العقيدة إلى تلك المحددات اللغوية، لأن الأصل في التعامل مع النص اكتشاف هدايته، فنتساءل " ماذا طلب منا لا ماذا قال لنا" لأننا نريد أن نجسد الإسلام في حياتنا، وسنعود إلى ذلك بالتفصيل حين الحديث

عن مضامين التجديد.

ج - المحددات باعتبار الأسلوب

العقيدة الإسلامية ليست معارف جافة يحشى بها العقل، وليست من قبيل المعارف الجوانية التي لا صلة لها بدنيا الناس، بل هي قناعة عقلية تنتج فكراً فاعلاً، وخضوع قلبي يدفع صاحبه للتفاعل الإيجابي الرحب، إنه حركية مستمرة يحس صاحبها بالتقصير في جنب الله، إحساس يدفعه دوماً لليزل والعطاء بما يجعله يحس بالتقصير الذي يحفز على الاستزادة من الخير، وهو من هذه الزاوية دعوة دائمة لتنمية القدرات الإيمانية بما يجعلها فاعلة في صياغة حضارة إنسانية.

موقفنا من دعوات التجديد من خلال المحددات

يمكن أن نلخص موقفنا من أنماط التجديد المشار إليها أعلاه في نقاط مركزة، نجملها فيما يأتي:

- 1 - كل تجديد يريد فرض مصطلحاته على درس العقيدة بما لا يتلاءم مع ما هو معلوم منها بالضرورة -إن في مضمونها أو منهجها -، لا يمكن قبوله موضوعياً، فكل تجديد، يتوخى منه أصحابه، إبعاد الناس عن دينهم موضوعياً مرفوض⁽¹⁶⁾، سواء بأساليب فرض مصطلحات لغوية من خارج نسق اللسان العربي، أو حملها على مصطلحات معرفية أو سياسية أو اجتماعية بحيث يجعل الإسلام تابعا لغيره يسقط بسقوطه، ويقدم بقدمه، ... من هذا المنطلق يفرض البحث التركيز على المصطلح الأصيل الذي له شواهد من النصين وممارسة الصحابة رضي الله عنهم.
- 2 - كل تجديد يقصر الإسلام على جزء منه، تجديد قد يفرض في أحسن أحواله إلى صياغة غير متوازنة لشخصية المسلم، فقد يكون الرجل -وفق بعض المناهج- أشبه بالمكتبة المتنقلة ولكن قلبه لا يخشع لذكر الله، فهذا الرجل لا يقل خطورة، عن النموذج الذي تنتجه الطريقة المكتفية بالتكوين القلبي فحسب، إذ قد يكون الرجل من الذين تلهج ألسنتهم بل وقلوبهم بذكر الله ولكنهم من أغفل الخلق عن شؤون مجتمعاتهم، فهذا و سابقه قد يكونا أضر على أمتهم من أعدائهما، لأنهما قد يعملان على إفادتها بما يضربها من خلال قصر الإسلام على شق معين منه.
- 3 - كل تجديد يختصر هداية الإسلام في إشاعة الجدل على حساب العمل مناهض لطبيعة

16- يقول أركون: تطبيق الدراسة النقدية عليه (الخطاب الإسلامي) يعني زعزعة أركان هذه السلطة و نزع الشرعية عن المؤسسات وتنشيط همة المناضلين السياسيين "الإسلامي"، لاحظ جيداً أن هدفه زعزعة وليس دراسة، واليون شاسع بين الدراسة والخلطة المتوخاة من الدراسة والبحث.. أنظر كتابه الأنف الذكر 89. والكتاب مليء بهذه المعاني.

العقيدة الإسلامية، لأن جهدا كهذا يرمي -من حيث لا يشعر- إلى تكوين جيل من الجديدين لا جيلا من العاملين، وأكبر شاهد على ما ذهبنا إليه المطارحات في المساجد والجامعات، و...و من أطرف ما سمعت بهذا الصدد ما رواه لنا أحد الأساتذة⁽¹⁷⁾، فقد ذكر أنه كلف بعرض محاضرات مكثفة عن العقيدة في القراءان الكريم على طلبة الجامعة، فحاضر في الطلبة مدة أسبوعين كاملين و صلى بهم الجمعة خلال تلك الأيام، فسأله أحد الطلبة بعد تمام تلك المحاضرات، قائلا: سمعنا منك تلك المحاضرات، ولكننا لم نفهم ما هي عقيدتك؟ أنظر مستوى استحضار العقيدة الجدلوية على حساب القراءة الهدائية من جهة، وتغييب البعد الوظيفي للعقيدة من جهة أخرى.

إن تصرفنا كهذا يجعل أصحابه في دائرة القائلين بحالهم أن الإسلام بحاجة إلينا أكثر من حاجتنا إليه، وهذا رغم علمهم أننا بغير الإسلام لسنا شيئا يذكر.⁽¹⁸⁾ يتجلى مما سلف أن للتجديد مبررات محددة وفي ضوئها نتخذ موقفا من مختلف المبررات المشار إليها أعلاه.

ثالثا: موقفنا من مبررات التجديد

تقرير الحال الأنف الذكر، يلزمنا بالتساؤل عن مبررات التجديد، لا شك أن المبررات تختلف من فريق لآخر، ونقدما وتمحيصها لا يصح موضوعيا خارج إطار طبيعة العقيدة الإسلامية نفسها.

1 - يقولون إن القراءات السابقة للإسلام من أصلية كانت قراءة أيديولوجية، لهذا يجب تجاوزها بالقراءة العلمية، و لعل أهم ما يتعلق به هؤلاء⁽¹⁹⁾، التباطؤ المعرفي حيناً والمادي حيناً آخر بين المسلمين، بحيث يخال للمتفرج على أحوالهم أن الدين الإسلامي من حيث هو لا يحمل عناصر ذاتية في نفسه، و يقرر هذا الموقف ويجد مسوغاته في محاولات كل فريق جر النص إلى جهته، ... وفات هؤلاء أن هذا الأمر وإن كان له بعض الوجود، فإنه لا يبطل أن العقيدة من حيث هي، تحمل بين طياتها مقاصدها، وما أبعدت تلك المقاصد إلا بسبب الفروع التي ابتدعناها بدافع الدفاع حيناً وبدافع البطالة حيناً آخر.

2 - القراءات السابقة كانت تقليدية تتمثل جهود السابقين حرفا بحرف، مما يوجب تطوير فهم نص العقيدة بما ينسجم والمعطى الثقافي والاجتماعي الحديث، وقصارى ما يريده هذا الفريق النسج على وفق مبتكرات الثقافة الغربية، فنأسلم(ندخل في الإسلام شكلا) بهذه

17- رواها لنا الأستاذ محسن عبد الحميد في لقائنا به في ملتقى علمي بالمغرب الأقصى خلال شتاء سنة 2000.

18- أنظر عمار جبدل، التجديد في دراسة علم العقيدة الإسلامية، مجلة الموافقات، العدد الرابع، تصدر عن المعهد الوطني العلمي لأصول الدين، الجزائر السنة الرابعة، محرم 1416هـ/1995م/ ص66

19- أنظر أركون، مرجع سابق 27

الجهود مبتكرات الغرب الفكرية والاجتماعية والسياسية (الديمقراطية، والعلمانية، والحرية،...)

3 - المبرران السابقان كانا سببا في الحديث عن مبرر آخر مؤداه أن تلك الآراء كانت سببا في اندثار جزء من تعاليم الإسلام، وقد تجلت في كثير من تصرفاتنا، فنجد لها الأثر في الرؤية الحضارية والنفسية السياسية والاجتماعية.

أ - البعد الحضاري: اختصر الإسلام في جهود بعض الباحثين في بعض مشمولاته، فهو لدى البعض آلة للصراع السياسي، و مصرف طاقات في الخلافات لدى البعض الآخر، واستقالة عن ميادين الفعل الإنساني بشتى مكوناته وأنواعه... وهكذا عمل كل فريق على تكريس اندثار جزء من تعاليم الإسلام في تصرفاته، وقد تجلت تلك المواقف في النماذج الآتية:

- إهمال الأبعاد السياسية لتعاليم الإسلام، نظرا لعدم تحرر الإنسان تحررا عقليا.
- إهمال المعاني الدقيقة لمفهوم تعبيد الناس لله تعالى، وخاصة في مجالات الصراع الفكري والسياسي.
- إهمال الأبعاد النفسية و القلبية بوصفها آلية فعالة في صياغة إيجابية المسلم وتفعيلها.

و ترجع تلك الأسباب في مجموعها إلى رغبة الحكام في البقاء في السلطة من جهة، وتسرب الجاهلية من جهة أخرى، وغربة الإسلام وتعطيل أحكامه من جهة ثالثة.

ب- هيمنة الصور المشوهة لعقيدة الإسلام على عقولنا، فقد صورَ بعضنا فكرة التسليم الكامل لله تعالى تصويرا سلبيا، حتى غدا الإنسان لدى البعض فاقدًا لزام أمره، وفشا خطر ذلك وعم جميع الميادين، فأسلمنا نفوسنا وأمورنا الفكرية والحضارية والسياسية و التربوية... لمن ليس أهلا لتسييرنا، وتمخض عن ذلك استقالة جماعية من صناعة الحضارة.⁽²⁰⁾

ج- كان تسرب الجاهلية إلى المجتمع الإسلامي سببا في غربة الإسلام وتعطيل أحكامه، ومثل-التسرب- مقدمة لاندثار تعاليم العقيدة بمفهومها الحضاري، وهذا رغم محافظة تلك الأساليب على تمكين الإسلام بمفهومه الفردي السلبى -المخالف لطبيعة الإسلام نفسها- الذي يعني اختصار الالتزام في قاعدة " نفسي نفسي " أو مرض " أنا مالي " أو " ما دخلي ".

20- ونجد صورا مشوهة في فكرة الردة، والتسامح، والحكم بما أنزل الله، و...

يوجب الإصلاح في هذا السياق العمل على تمكين الإسلام بشموليته التي تعني أن يعيش المسلم الانتساب الإيماني بمفهومه الشرعي الذي يعني كما ذكر النبي صلى الله عليه وسلم قال لَأُؤْمِنَ أَحَدَكُمْ حَتَّى يُحِبَّ لِأَخِيهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ⁽²¹⁾، و قوله صلى الله عليه وسلم تَرَى الْمُؤْمِنِينَ فِي تَرَاحُمِهِمْ وَتَوَادِهِمْ وَتَعَاطُفِهِمْ كَمَثَلِ الْجَسَدِ إِذَا اشْتَكَى عُضْوًا تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ جَسَدِهِ بِالسَّهْرِ وَالْحُمَى⁽²²⁾ و يؤكد ذلك أيضا صلى الله عليه وسلم قَالَ إِنَّ الْمُؤْمِنَ لِلْمُؤْمِنِ كَالْبُنْيَانِ يَشُدُّ بَعْضُهُ بَعْضًا وَشَبَكَ أَصَابِعُهُ⁽²³⁾.

د- شغلت ظاهرة تغليب خبرات المتقدمين على الدين في التعامل مع المخالف حيزا زمنيا ومكانيا كبيرا في تاريخنا الفكري والحضاري، وقد سبب ذلك حجب المضمون التربوي للقرآن والسنة في صياغة الدرس و التحليل، ولعل من أهم المطالب الملحّة في هذا المقام الدعوة إلى تمييز المضمون القرآني في أبعاده الهدائية عن خبرات الأسلاف على الأقل من الناحية النظرية، لأنه لا خلود لغير كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، ولكن من غير تطاول على أسلافنا من جهة، ودون أن يؤثر ذلك في التزامنا بالشرعية في حياتنا العملية من جهة أخرى، لأن الضرورات العملية والنظرية تلزمنا بعبادة الله تعالى وذلك لا يتم بغير الأخذ باجتهادات الفقهاء.

رابعاً: مضمون التجديد

سبق وأن ذكرنا بأن التجديد في العقيدة لا يتناول مضمونها، يشهد لهذا الفهم قولنا "تجديد دراسة"، وتتلخص مشمولاته في القطعي الدلالة من القرآن الكريم، والقطعي الثبوت والدلالة من السنة المطهرة، لأنه " لا تجديد مع النص"، فالنص بمثابة الأعمدة الأساسية للعقيدة التي تعد عمدة البناء الحضاري و التجديد والاجتهاد، وبالتالي فكل عمل مفض إلى التشكيك في النص أو مضامينه لا يعتد به أصلاً من زاوية موضوعية، لأنه يفضي إلى التناقض الذي من أهم مظاهره أن نقول العقيدة الإسلامية ما لم يأت به التنزيل.

يعرض التجديد بالنظر إلى مضمون العقيدة الإسلامية من زوايا مختلفة، تخدم في مجموعها تجاوز الخلل الطارئ على درس العقيدة الإسلامية، وتتناول من هذا المنطلق مجموعة من القضايا المتناغمة، يمكن تلخيصها في النقاط الآتية:

1- تجديد النظر في المصادر وآليات التعقل عن الله تعالى.

21- أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الإيمان عن أنس .

22- أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الأدب عن النعمان بن بشير..

23- أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الصلاة عن أبي موسى.

2- تجديد بالنظر إلى طريقة العرض.

3- تجديد بالنظر إلى مقاصد العقائد.

1 - القضية الأولى: تجديد النظر في المصادر وآليات التعقل

دلّ الإسلام في أبجدياته أن مصدر عقائده هو النص، فلفظ الشهادة، أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمد رسول الله) مبناها على الإقرار بأن الرسول مبلغ عن الله -رسول الله- وهذا بنفسه دليل على أن العقائد مصادرها التبليغ عن الله، ولا طريق لإثبات ذلك بغير الوحي، لهذا قال أحد العلماء: "العقل سلطان ولى الرسول ثم عزل نفسه"⁽²⁴⁾، وبهذا الصدد تطرح مشكلة منزلة العقل في درس العقيدة، وهنا تعرض مسألة الموقف منه، بعد بيان منزلة النص في درس العقيدة.

أ - الأولوية المطلقة للنص

وبخ القرآن الكريم وتوعد منكري النصوص بالخزي في الحياة الدنيا والعذاب في الآخرة، قال تعالى⁽²⁵⁾:

أَفْتَوْمُنُونَ بِنِعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضِ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ
مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَمَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ

ولعل من أهم ما تقتضيه أولوية النصوص الابتعاد عن التأويل أو ما يقرب منه، رغبة في التوفيق بين الإسلام و الثقافة القديمة. أو الحديثة، ذلك "لأن للإسلام ذاتية مستقلة يجب أن تعرض وتجلّى حتى تعرف أصالتها"⁽²⁶⁾

ولعل من أهم مظاهر توظيف هذا المسلك بناء العقيدة على النصوص القطعية وأبعادها الوظيفية، وإرجاع ما أبعد منها إلى وضعه الأصلي من حيث الموضوع والمعالجة، فيكون الانتساب الإيماني أساس درس العقيدة.

أما بالنسبة لما يعرف بآيات الصفات، فالأولى حسب تقديرنا إمرار النصوص كما وردت بغرض بعث مقاصدها المغيبة في درس العقيدة، لأن تغليب التأويل أو ما يقرب منه في صياغة العقيدة الإسلامية سيفضي- إن عاجلاً أو آجلاً- إلى إنشاء جيل من المناقشين والمجادلين عوض

24- ابن القيم الجوزية، الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة، دار العاصمة، الرياض، سنة 1418هـ/1998م، تحقيق
دمحمد على الدخيل، الله، 807/3

25- البقرة 85

26- أنظر محمد المبارك، نظام الإسلام في العقيدة والعبادة، دار الفكر بيروت لبنان، 1395هـ/1993م، ص 14-18

تكوين جيل من العاملين الملتزمين بتوجيهات العقيدة.

ب - رفض الغلو في العقل أو ضده

- الغلو في العقل مفض إلى إقحام العقل في مسالك لا يحسن الخوض فيها، بل لا يملك الآليات التي تسمح له بالخوض في مسائل لا قبل له بها، لهذا يجب على العقل أن يعقل نفسه فلا يخوض فيما لا قبل له به، لهذا إذا صحَّ النقل وجب على العقل التسليم، تسليماً عقلياً.

كما أن القضايا التي رام العقل البشري بحثها وأكثر حولها الجدل لا قبل لها -من حيث - بالجوانب الهدائية من العقيدة نفسها، إذ لو بحثها بمنطق التنقيب عن الهدائية لامتنع من التوغل فيها لمجرد التأكيد من ابتعادها عن ذلك الهدف، بل إن الخوض فيها قد أفضى منذ أمد بعيد إلى تغييب هدائية العقيدة في نصوصها وقد كرس هذا المسلك ضياع الأصول والفروع على حد سواء.

و قد وصلت المغالات في العقل حدودها القصوى لدى البعض، فصيروا العقيدة الإسلامية بحثاً نظرياً " ينظم المقدمات ويستخلص النتائج كما تصنع الآلات الحاسبة في عصرنا هذا، أو الموازين التي تضبط أثقال الأجسام، ثم تسجل الرقم وتقذف به للطالبيين... وانتهت إلى حقائق جيدة، يستريح إليها العقل الحصيف"، وقد كان من نتائج ذلك أن أبعد القلب من مجال المخاطبة بالعقيدة، " بيد أن الإسلام في تكوينه للعقيدة يخاطب القلب والعقل، ويستثير العاطفة والفكر، يوقظ الانفعالات النفسية مع إيقاظه للقوى الذهنية "(27)، وفي هذا المقام نتساءل مع علمائنا: أ فهكذا تدرس العقيدة؟ ونتساءل بدورنا أ بهذا يحقق الولاء لله تعالى؟

مالت الجماهير بفعل الخلل الطارئ على موضوع العقيدة إلى التصوف، بغرض استكمال ما عرَّ وجوده في درس العقيدة منذ القرن الثامن تقريباً، فأنعش هذا التصوف عاطفة الحب الإلهي ولكنه جمع إليها كثيراً من الخرافات والخزعبلات (28) " ومن الغفلة أن نحسب تكوين العقيدة يتم في مجلس مناظرة، تنصيد فيها النصوص، وينشد فيها الغلب، ويلعب فيها بالألفاظ، و... (29)

وتجاوز هذا الخلل يدفع إلى الابتعاد عن " تقعر العقل في دراسة ما وراء الطبيعة " إذ اعتبرت بحوثه فيها عقيمة لما لها من أثر وخيم في تعجيز العقل المسلم عن البحوث المادية والإفادة منها، لهذا عدَّ هذا المسلك شروداً وعصيانياً لله الذي أمر بالنظر في الكون، وبنى على

27- محمد الغزالي، عقيدة المسلم، دار الشهاب للطباعة والنشر، بئاتنة الجزائر 5-6

28- المرجع نفسه 6

29- المرجع نفسه 6

النظر السديد حسن الإيمان وجميل المنفعة⁽³⁰⁾، لأنه رغم قيام الإسلام على العقل فإنه ليس من العقل إقحام العقل في بحوث لا قبل له بها ولا طاقة له عليها⁽³¹⁾

- الغلو في العقل لا يقل شناعة عن الغلو ضد العقل، لأنه سيفضي إلى وصم العقيدة الإسلامية بمصادمة العقل، العقل الذي هو شرط في التكليف لأنه شرط في العلوم، ومن لا عقل له لا علم له ولا دين، ورد عن الشاطبي أن في القرآن الكريم ضرباً من الأدلة حجة على الموالم والمخالف، بحيث يمكن أن يسنده المرء إلى نفسه إنشائياً، أي وكأنه منشئه⁽³²⁾.

لهذا كله يجب أن لا يضيق المسلم باستعمال العقل والاحتجاج به، لأنه الحكم بينه وبين المخالفين، لأننا نملك الحجة الحضارية والعقلية على عقيدتنا من جهة، و عملية العقل الذي نطلب به الدليل على الآخر من جهة أخرى، ليس هذا فحسب فالعقل في الأدبيات الإسلامية من يعمل بمقتضى الأخلاق، والعقل المعبر عنه بصيغة الفعل-على تنوع أشكاله- في النصوص القرآنية يدل على عملية العقل أي الفهم و التدبر والتفكر.

ولعل من أهم ما ترمي إليه العقيدة الإسلامية تحرير الإنسان تحريراً عقلياً، لأن الإدراك أساس الإرادة والحرية الفكرية أم الحريات الأخرى، وهي أس أساس المسؤولية الاجتماعية بجميع مضامينها.

و تمكينا لتلك المفاهيم حذر من أمرين مكبلين للحرية الفكرية، المعبرة عن التحرر العقلي، التقليد والهوى.

وفي هذا الصدد لا بد من فك النزاع المتخيل بين العقل والنقل، لأنه لا يمكن أن يختلف العقل والنقل أو تتناقض ثمار الوحي والفكر، ما دام كلاهما تصويراً مجرداً للحقيقة كما هي دون ريبة أو عوج في العلاقة بين العلم والدين يجب أن نعرف أن قول الخالق وعمله لا يختلفان، وإذا كان الكون صنع الله والدين كلامه-جل شأنه- فيستحيل أن يكون في المعارف الكونية ما يخالف العلوم الدينية، إذ العلم ليس إلا وصفاً لما صنع الله في أفاق الأرض والسماء، وتقريراً لما بث فيها من قوى وخصائص⁽³³⁾

و رغم دعوتنا إلى ولوج العالم بالمضمون القرآني و ما جاء في السنة الصحيحة، فإننا

30- محمد الغزالي، الدعوة الإسلامية تستقبل قرنها الخامس عشر، القاهرة، مكتبة وهبة، الطبعة الثالثة، 1990م، ص 64-65

31- أنظر محمد الغزالي، السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، القاهرة دار الشروق، الطبعة الثانية، 1990م، ص 148

32- أنظر أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق وتعليق عبد الله دراز دار، المعرفة بيروت لبنان، المجلد الثالث ص 52-53

33/ محمد الغزالي، حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، الاسكندرية، دار الدعوة، 1993م، ص 213-

نرفض البداية الصفرية التي تلغي خبرات الأسلاف، لأنه لا مفر من استثمار ما كتبه أئمة الهدى في مسائل العقيدة بشرط ربطه بالقرآن والسنة، حتى يغدو الدرس العقدي يشف عن القرآن الكريم وليس حاجزا دونه، و بهذا تحقق العقيدة قدسيتها و حيويتها وديمومتها وفعاليتها في نفس المتلقي والمبلّغ، وتكسبه أسس الرد على الكفر المعاصر ومناقشة النظريات المعاصرة في ميدان الفكر والفلسفة، حتى لا يبقى المسلم على فراغ يملؤه باطل أو هوى⁽³⁴⁾

2 - القضية الثانية: التجديد بالنظر إلى طريقة العرض

نتوخى من خلال الحديث عن عرض مسائل العقيدة، تناول مجموع مسائل العقيدة ومقاصدها، ويتجلى ذلك في المنهج، والأسلوب، والشمول، والمجال الاجتهادي.

أ . الجانب المنهجي

يجمع في هذا المنهج المتوازن بين مخاطبة العقل والقلب في درس تعليم العقيدة، لأن تغليب أحد المسلكين على الآخر يؤسس إما لإفراط أو تفريط في بعض المضامين على حساب الأخرى.

وقد أنتج المنهج المبني على أحدهما (العقل أو القلب) ما لا طائل منه من المتدينين.

- فريق عقلي لا يخشع قلبه لذكر الله، و أخاف أن يصدق فيه الحديث .

عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِنَّ أَخْوَفَ مَا أَخَافُ عَلَى أُمَّتِي كُلِّ مُنَافِقٍ عَلِيمٍ اللِّسَانِ⁽³⁵⁾

ذلك أن العلم دون هداية ولسان ذاكر كالبندقية في يد سكير عريبد أو فانوس في يد لص، يستعملهما في الاستحواذ على أعز ما يملك الناس عوض استعمالهما فيما ينير دربهم وييسر لهم تدينهم.

- فريق يلهج لسانه بذكر الله، و لكنه مهمل لعقله، حتى ليغدو أحدهم أضّر على أمتة من أعدائها-من حيث يدري أو لا يدري-لعدم علمه بحقائق الأمور التي هو مصروف عنها بمصارف للطاقة الإيمانية، وتتخلص تلك المصارف في خلق الذكر الذي يتوخى فيها صاحبها النجاة لنفسه، غير آبه بما عليه وضع أمتة، رغم ترديده -ترتيلا وقراءة- لكليات

34- أنظر سعيد حوى، جولات في الفقهاء الكبير والأكبر، دار الأرقم عمان الأردن، الطبعة الثانية 1401هـ/1981م، يوسف

القرضاوي، ثقافة الداعية/ دار البعث قسنطينة، الجزائر 1401هـ/1984م، محمد المبارك، نظام الإسلام في العقيدة

والعبادة، (مرجع سابق) ونظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث، دار البعث قسنطينة، الجزائر 1984م

35- أخرجه أحمد في المسند، كتاب مسند العشرة المبشرين بالجنة، الحديث رقم 137

كبرى تؤصل للتعاون و التآزر و....

و زبدة القول في هذا المقام أنه ينبغي أن يكون المنهج استدلاليا تذكيريا⁽³⁶⁾ في ذات لحظة التبليغ، يعرض في قالب متكامل يبصر المسلم بالرؤية التوحيدية للعالم كله⁽³⁷⁾.

ب - جانب الأسلوب

يطلب أن يتسم درس العقيدة بالسهولة والبساطة واليسر، وقوة الحجة في مقارعة المذاهب العقيدية المستحدثة، حتى تظهر مقاتلتها دون انغماس في جو الجدل أو الإغراق في الرد عليها وعلى شبهها أو الاستجابة لاستفزازاتها، لأنها قد تكون مطبات منصوبة لصرف طاقات المسلمين فيما لا طائل منه، و الأدهى من ذلك أن ينتبه المسلمون إلى القضايا التي يصنعها الآخر في البيئات الإسلامية، بمعنى يجب أن لا تصرفنا المطارحة والحوار عن الغاية الأساسية المتمثلة في عرض حقيقة العقيدة الإسلامية⁽³⁸⁾ المتجلية في مقاصدها المعبرة عن هدايتها.

و لا يتأتى لهذا الأسلوب أن يؤتي ثماره ما لم يتحاش المسلم - في العصر الراهن على الأقل- الخوض في المشاكل المعرفية التقليدية، التي لا وجود لها في غير مخيلة مرددها ومخيلة شيوخه، يصارع خصوما وهميين، فيصرف طاقات عظيمة في معارك الرابع فيها خاسر، ولو لم يكن منها إلا صرف الطاقات في غير مشاكل العصر لكانت قاصمة، فكيف بمن يبتعد بها عن الآفاق الجديدة التي لم يصلها نور الإسلام.

ج - جانب الشمول

يراد بالشمول الحديث عن جميع مظاهره في العقيدة الإسلامية، فهي بالإضافة إلى مركزيتها ومحوريتها في الإسلام، شاملة لمطالب الروح والبدن، وهي بذات الأسلوب تشبع حاجات العقل والقلب، وتتضمن التكاليف للصغار والكبار والذكور والإناث، في إطار الاستجابة لموضوعي الدنيا والآخرة، بما يجعل المطلب الأخير فعالا في تحريك جميع الزوايا الإنسانية في العباد.

و تفرض تلك الشمولية الجمع بين مطلبي العقل والقلب، والجمع بين العقيدة وعلوم القلب بغرض تحقيق "المصالحة بين مطالب الجسد والروح، وبين واجبات الدنيا وواجبات الآخرة"⁽³⁹⁾، لأن قلب المسلم المتشرب للعقيدة لا يكون إلا صادقا منفتحة أفاقه، منفسحة

36- حوى، القرضاوي، المبارك، مراجع سابقة

37- المبارك، نظام الإسلام 05، و الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، دار الفكر بيروت لبنان 1389هـ/1970م 60-61. مرتضى مطهري، النظرة التوحيدية للعالم، وزارة الإرشاد الإسلامي، طهران، إيران 13-15

38- المبارك، نظام الإسلام 5

39- الفزالي، الجانب العاطفي من الإسلام، الاسكندرية، دار الدعوة 1990م، ص104

أرجأؤه، وأشرق معنى الحب في جوانبه، فهو متعلق بربه، متتبع لآثاره في كونه، عاشق للخير مبغض للشر، يمتد مع كل شيء حسن، وينكمش مع كل شيء قبيح⁽⁴⁰⁾.

- مادية روحية

القضاء على شبهة أن العقيدة الإسلامية خاصة بمطالب الروح دون الجسد، لأن تقويم الإنسان في العقيدة الإسلامية إنما يعود إلى عنصريه المادة والروح، لأن الإنسان هو كذلك بهما، فلا يوجد إنسان بأحدهما، بل القيام بالواجبات التي تتوجه إلى الروح لا تتم دون سلامة الأجساد، لهذا كان تكريم القرآن للإنسان بما هو إنسان لقوله تعالى⁽⁴¹⁾:

﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ

الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾

تجليات شمول العقيدة

(أ) مركز العقيدة

تعدّ العقيدة في الإسلام أصل⁽⁴²⁾ جميع التكاليف الشرعية، لأنها عنصر أساسي في التشريع الإسلامي بوجه عام، لهذا كان الكيان العقائدي الإسلامي بشقيه المادي والروحي أس أساس كل تغيير وتصحيح⁽⁴³⁾

(ب) لا يمكن الفصل موضوعيا بين العناصر المادية والروحية في حياة المسلم وتكوينه، " لأن جميع ما يصلح حال المرء في الآخرة متضمن لشروط النجاح في الدنيا أما العكس فلا، لأن الآخرة أروم ومصالحها أشمل، وما الدنيا إلا جزء يسير من رحلة وجود الإنسان منذ الخلق إلى ما بعد الموت"⁽⁴⁴⁾، لهذا كله لا فصل بين الدنيا والدين ولا بين الدنيا والآخرة، فيجعل المسلم الدنيا طريقا للآخرة ومطية لها، و من فقد المطية فقد الوصول"⁽⁴⁵⁾

40- الغزالي، ركائز الإيمان بين العقل والقلب، القاهرة، دار الاعتصام د.ت. 101

41- الإسراء 70

42- أنظر محمد الطاهر بن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، المؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، الطبعة الثانية 1985م، ص 9، 35.

43- فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسية والحكم، مؤسسة الرسالة بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1402هـ/1982م، ص 25، 71.

44- عباس مدني، النوعية التربوية في المراحل التعليمية، مكتب التربية العربي لدول الخليج 1987م، ص 41

45- الدريني، مرجع سابق 263 و المبارك، نظام الإسلام 165

(ج) يعتبر مضمون العقيدة الإسلامية منطلق الحقيقة الدينية المتوَعَّلة في قلوب معتنقيها، وهي لازمة وضرورية ضرورة مطلقة للعبادة⁽⁴⁶⁾ بمفهومها الواسع (قول جامع لكل ما يرضي الله في العاجل والآجل)، وهو ما يكسب تصرفات المؤمنين إنسانية لا مثيل لها، لأن العقيدة والعبادة مقومان أساسيان في الحياة الإنسانية بوجه عام، ويتخذان مظهرهما الواقعي في المواقف الحيوية للمسلم من الأحداث والوقائع⁽⁴⁷⁾

شمول الموضوع

يعد موضوع العقيدة الإسلامية أشمل العقائد، بما يتضمنه من مباحث عقدية تدور جميعها على محاور رئيسة تتلخص في الإلهيات والنبوات وفق مسالك المتقدمين، تلك المباحث التي تضم بين جنباتها العناصر الفاعلة في حياة الإنسان المسلم، بحيث يكسب المسلم بتوحيها أبعادا رحبة غير منظورة، تندرج تحتها جميع أنواع أفعاله، وتهيكلها في إطار رؤية مترابطة و متكاملة، لهذا كان " المضمون العقدي إيجابيا توحيدا وليس سلبيا مفتتا، شاملا لجميع جوانب حياة المجتمع والدولة وليس أحادي الجانب"⁽⁴⁸⁾

أ- شمول المخاطبين

يوجه نص العقيدة الإسلامية لكل فئات البشر، الغني والفقير، الراعي والرعية، الإناث والذكور، الكبار والصغار.... لهذا فهو خطاب " شامل لكل الإنسانية، وليس لفئة عنصرية أو طبقة أو قومية"⁽⁴⁹⁾، و قد كانت صياغة النص المستقى من الكتاب والسنة الصحيحة متمثلة لهذا المسعى، وهو ما جعلها متجاوبة مع جميع طبقات الناس على تنوع مستوياتهم الثقافية ومراكزهم الاجتماعية، فيجد فيها العامي ما يبتغي ويجد فيها الفقيه ما تقر به عينه، بالدرجة نفسها التي يجد فيها العالم المتخصص ضالته⁽⁵⁰⁾.

لهذا لا يشترط فيمن أراد قراءته والاستفادة منه إلا شرطا واحدا ورئيسا هو التحرر من المكبلات الإيديولوجية التي كثيرا ما تسوق صاحبها إلى التفتيش عن أدلة لما وقر في نفسه عوض أن تدعوه إلى القراءة المتأنية للنصوص، بل جعل الشرع الموضوعية واجبة في التعلم والتعليم،

46- الدريني 16، 115

47- المرجع نفسه 31، 115

48- حامد عبد الماجد قويس، الوظيفة العقدية للدولة الإسلامية، دار النشر والتوزيع الإسلامية، القاهرة مصر، الطبعة الأولى 1413هـ/1993م، ص 198

49- المرجع نفسه

50- عمار جبدل، بديع الزمان النورسي وإثبات الحقائق الإيمانية (المنهج والتطبيق)، شركة نسل للطبع والنشر والتوزيع، استنبول، تركيا، الطبعة الأول 142هـ/2001م، ص 139

قال تعالى (51):

وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ
كَانَ عَنْهُ مُسْفُؤًا ﴿٥١﴾

المجال الاجتهادي

1 - يقتضي التجديد في هذا المقام التمييز بين ضريين من نصوص العقيدة، فالأول الصحيح نقلا و القطعي دلالة، والثاني خبرات المتقدمين في دراسة العقيدة، و الأول مقدم كما هو معلوم، ويقتضي هذا التمييز الاقتصاد في ألفاظ التضييل و التفسير وما شابههما أو قرب منهما، و قد ورثت الغفلة عنها آثارا وخيمة على دراسة العقيدة أولا والمواقف المترجمة لها ثانيا، فقد كان المسلمون ومازالوا يعيشون المذهب قبل الدين، حتى إذا سئل أحدهم عن دينه كان جوابه معبرا عن مذهب، ذلك لأنه يعيش المذهب قبل الدين، وقد وصل ببعضنا الأمر أن أصبح المذهب مانعا من أسلمة الوجه لله تعالى التي تعني فيما تعنيه الولاء الكامل لله تعالى قبل الحديث عن المذهب، لأننا باختصار " متعصبون ولسنا ملتزمين ولسنا مستعدين للاقتناع" (52).

و يمثل الشق الثاني العناصر الاجتهادية في درس العقيدة، وقد عبر عن تلك الزوايا الاجتهادية كثير من القدماء والمحدثين، منها قول ابن تيمية: " و الذي نختاره أن لا نكفر أحدا من أهل القبلة، والدليل عليه أن نقول: المسائل التي اختلف أهل القبلة فيها، مثل أن الله تعالى هل هو عالم بالعلم أو بالذات؟ وأنه تعالى هل هو موجد أفعال العباد أم لا؟ لا يخلو أن تتوقف صحة الدين على معرفة الحق فيها أو لا تتوقف، والأول باطل إذ لو كانت معرفة هذه الأصول من الدين لكان الواجب على النبي ﷺ أن يطالبهم بهذه المسائل، ويبحث عن كيفية اعتقادهم فيها، فلما لم يطالبهم بهذه المسائل، بل ما جرى في هذه المسائل في زمانه ﷺ، ولا في زمان الصحابة والتابعين ﷺ، علمنا أنه لا يتوقف صحة الإسلام على معرفة هذه الأصول، وإذا كان كذلك لم يكن الخطأ في هذه المسائل قادحا في

51- الإسراء الآية 36

52- محمد حسين فضل الله، الندوة، سلسلة ندوات الحوار الأسبوعية بدمشق، إعداد عادل القاضي، دار الملاك، الطبعة الخامسة لبنان، 1418هـ/1998م، ص 573-575

الإسلام، وذلك يقتضي الامتناع عن تكفير أهل القبلة⁽⁵³⁾

و قال محمد الغزالي السقا: "تسللت إلى العقائد المقررة أفهام وأوهام من صنع الناس لا يعرفها القرآن الكريم ولا يقرها وحسبنا كلام الله..."، وورد عنه في مقام التمثيل لهذه الأفهام السقيمة والأوهام المضللة "خذ مثلاً مبحث الصفات الإلهية أهي عين الذات أم غير الذات أم لا عين ولا غير؟ وهذا تساؤل يجب دفنه ومنع اللغط فيه... وقال أيضاً في سياق مثال آخر "خذ مثلاً أعمال الناس أهي من خلقهم أم من كسبهم، وهل هم مخيرون أم مجبورون؟، وينهي كلامه معلقاً "هذه الأسئلة بالغة السخف، والمشتغلون بها هاربون من مستشفيات المجانين، ومن قال لا عقل لي ولا إرادة فعلاجه العصا.

ويستمر في منهجه التمثيلي في مباحث العقائد، فيعلن رفضه للتساؤل عن البعث، هل سيكون للأجساد الأولى أم للأجساد المماثلة؟ فيقول معلقاً: "وهذا كلام ولدته البطالة ولا قيمة له"، ويؤكد هذا المعنى في عبارة أخرى حيث يقول: "هذه بطالة مقنعة وتسكع في طريق الحياة لا مساغ له..." ويختتم كلامه باقتراح البديل المتمثل في العودة إلى فهم سلفنا الصالح وممارساته للعقيدة "إن سلفنا الأول كان سليم الفطرة، خالص النية، لزم الجد في الأمور، فحكم الدنيا بدينه، ولو اهتم بهوامش العقيدة التي افتريناها ما أحرز نصراً ولا فتح بلداً"⁽⁵⁴⁾

2 - مميزات هذا المنهج

- مستمد من القرآن الكريم.
- استثمار التراكم المعرفي والتربوي.
- أقصر مسالك التبليغ عن الله تعالى.
- تجاوبه مع جميع طبقات البشر
- رفض البداية الصفرية
- يقرب المخالف والمبتدع، لأن الجميع يشعر بوجوب الالتزام بما ورد فيه.

53- ابن تيمية، درء تعارض النقل والعقل، اختصار تقديم، محمد سيد الجليند، دار الأهرام للنشر، الطبعة الأولى 1979م، ص

54- الغزالي، الإسلام والثقافة العربية في عالمنا الجديد، مجلة أسلمة المعرفة، مجلة فكرية فصلية محكمة يصدرها المعهد العلمي للفكر الإسلامي، السنة الثانية، العدد السابع، رمضان 1417هـ/1997م، ص 146

3 - القضية الثالثة: التجديد بالنظر إلى مقاصد العقائد

1- معلوم أن للعقائد مقاصد جليلة توخت النصوص الشرعية تحقيقها، و تجمعها محورية العقيدة ومركزيتها في تحريك حياة المسلم نحو الأفضل في دنياه وأخراه، لأنها كانت ومازالت وستبقى "عنصرا جوهريا في التشريع بوجه عام"⁽⁵⁵⁾، فما من شأن من شؤون المسلم الاجتماعية و الحضارية والتربوية والنفسية و الثقافية إلا وهي مرتبطة ارتباطا وثيقا بعقيدته التي تشكل أساس نظرتة للكون والحياة وصوغ علاقته بالإنسان بصفة عامة.

قُلْ إِنْ صَلَّاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

﴿١١٢﴾ لَا شَرِيكَ لَهُ ۚ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ ﴿١١٣﴾

والتجديد بهذا الصدر يفرض الكشف عن الوظيفة الكلية للعقيدة مصداقا لقوله تعالى⁽⁵⁶⁾:

فقد كانت مقاصد العقيدة الإسلامية متناغمة مع شموليته، الدنيا والآخرة، والعقل والقلب، والرجال والنساء و...إته رسالة لكل الإنسانية.

من هذا المنطلق يجب أن يعاد الولاء للإسلام كتوجه حضاري عام شامل لكل مناحي الحياة، يقول أحد العلماء: "أنا أشعر حين أكل بأن الله هو الذي وضع اللقمة في فمي، وحين أفكر بأن هو الذي أسرج مصباح عقلي بأني يستحيل أن أسوي بين مؤمن وكافر، أو أشارك مع عابد عجل أو عابد نفسه وحدها في عمل ما لرفع مستوى البشر..."⁽⁵⁷⁾

وقد تجسدت تلك المقاصد في العمل على تحقيق العمل على تمكين الولاء الحضاري للإسلام من الزوايا الآتية:

(أ) يجب على المهتمين بإصلاح الواقع الإسلامي أن يعملوا على فهم وإفهام غيرهم بأن الولاء للإسلام كتوجه حضاري هدفه إصلاح الإنسانية وإنقاذها من الظلم بالعدل ومن ضيق الدنيا إلى سعة الدنيا والآخرة ينبغي أن ينظر إليه من جهة كونه "ينظم شؤون البيت والشارع، والمدرسة والديوان، وعلاقات المرء بنفسه والآخرين، وواجباته في الحرب والسلم، وضوابط المعاملات الاقتصادية الرحبة"⁽⁵⁸⁾، خاصة "وقد عرف القريب والبعيد أن

55- الدريني مرجع سابق 71.

56- الأنعام 162-163

57- المرجع السابق 150

58- المصدر نفسه 149

الإسلام نظام متكامل، وأن إنفاذ بعض تعاليمه مع غيبة البعض الآخر لا يقيم مجتمعا إسلاميا⁽⁵⁹⁾، لأن الإسلام " ليس نظاما من سائر الأنظمة المعروضة ليختار منها المسلم ما يشاء، ويهمل ما يشاء، وإنما هو نظام منبثق رأسا من عقيدة التوحيد ومعبّر عنها في واقع الحياة الاجتماعية ... ⁽⁶⁰⁾

ب- ضرورة توجيه الطاقات إلى البعث الحضاري بتمكين الولاء للإسلام من النفوس، و بهذا الصدر تطرح مسألة " الاستفادة من كشوف الفلسفة الإنسانية في علوم النفس والاجتماع والسياسة والاقتصاد والتاريخ ومزج هذا كله بالفقه الصحيح للكتاب والسنة"⁽⁶¹⁾، وسينتج عن ذلك العمل تجاوز تخلصنا الذي كان بعيد المدى بفعل التفرقة التي مزقت جماعتنا وأزهبت ريحنا وأحبطت سعينا⁽⁶²⁾.

ج- إن هيمنة الولاء الحضاري لدى المسلمين سيقضي لا محالة على التعصب وعلى تقديم المذاهب عن الولاء لله أولا وأخيرا، إنه الانتساب الإيماني الذي يجعل كلمة مسلم تعيش العمق من عقولنا، تجعلني أعيش مسؤولية الانتماء والانتساب الإيماني، وتبعدني عن العيش في التاريخ أو بالتاريخ،⁽⁶³⁾ كما سيتحقق بهذا الولاء العمل على تمكين الإسلام بجميع أبعاده الوظيفية التي تنسحب على جميع ميادين الفعل الإنساني، فيجب أن يظهر الولاء في الأداء السياسي والاجتماعي مثل ظهوره في العبادات الفردية إذ الهدف تحقيق مطالب شرعية تعد في حقيقة الأمر من أبعادها الوظيفية الضرورية⁽⁶⁴⁾

د- وقوام كل ذلك الولاء للعقيدة الإسلامية على المستوى الفردي، وسماته القيام بالواجبات الشرعية دون خوف أو خجل أو خضوع لضغوط الواقع الفكري أو السياسي، و بذلك نجعل الإسلام وجهة التحضر⁽⁶⁵⁾، لأنه ضابط تصرفاتنا ومانحها الإنسانية في الإجراءات والأهداف⁽⁶⁶⁾، ويحقق فينا فاعلية الذود عنه وحراسة بيبضته، لأن الحقائق الدينية عندنا لا تنفك أبدا عن أسباب صيانتها ودواعي حمايتها، فهي مغلفة بغطاء صلب يكسر أنياب

59- الغزالي، معركة المصحف، القاهرة، دار الكتب الحديثة، الطبعة الثالثة، 1964م، ص 339

60- الغزالي، من هنا نعلم، الجزائر، دار الكتب 29-32

61- قطب عبد الحميد، خطب الشيخ الغزالي في شؤون الدين و الحياة، القاهرة، دار الاعتصام، 1988م، ص 15

62- الغزالي، قصة حياة، مجلة أسلمة المعرفة العدد السابع ص 181

63- محمد حسين فضل الله، مرجع سابق 574، 575، 576 .

64- جليل عمار، تجديد دراسة العقيدة الإسلامية، مجلة الموافقات العدد الرابع/ ص 62-84

65- أنظر الغزالي، قذائف الحق، منشورات المكتبة العصرية، بيروت لبنان، 233

66- المرجع نفسه 230

الوحوش إذا حاولت قضمها، وذلك هو سر السر في بقاء عقائدنا سليمة برغم المحاولات المتكررة لاستباحتها.

جعل الولاء لله تعالى حراسة الحق أرفع العبادات أجرا، أجل فلولا يقظة أولئك الحراس وتفانيهم ما بقي للإيمان منار، ولا سرى له شعاع... فقد كان الولاء لله تعالى وما زال يغري بالاستماتة في إعلاء كلمة الله و نصرة الدين أعظم من هذا الإغراء.

الولاء لله تعالى " هو السياج الذي يحميناً في الدنيا كما ينقذنا في الآخرة" إن فقد الولاء يعني انهيار المقاومة المؤمنة والتمهيد لمرور العدوان الباغي دون رغبة في جهاد أو أمل في استشهاد... وطريق تحقيق ذلك " التربية المغالية بدين الله، المؤثرة لرضاه أبداً و الولاء له أولاً و آخراً، تلك هي التربية التي تحمي كياننا وتمدنا بعناصر المقاومة⁽⁶⁷⁾

هـ- يفرض الانتماء للإسلام، العمل على الحيلولة دون " تمويت الإيمان في ضمائر الأفراد، بحيث يفصل السلوك عن العقيدة، فينحرف هذا وتنكمش تلك، ويصبح المجتمع مسرحاً للمبازل المستقرة والأهواء المطاعة والتيارات الطائشة، ثم يتحول ما بقي من دين إلى أشكال فارغة و بدع حقيرة لا تغني عن أصحابها شيئاً"

2 - العمل على تجسيد الولاء لله تعالى في التعليم منهاجاً وموضوعاً والتزاماً، فيعملون على جعل العقيدة مركز التربية الإسلامية التي تشرف على السلوك الفردي والجماعي، بجعل الحياة الخاصة والعامة محكومة بأداب الإسلام وتوجيهاته، وذلك بتجاوز عقلية المتعلمين الذي يريدون بشهاداتهم العلمية مستوى معيناً من المعيشة، وأجرة خاصة لما نالوه من دراسات وكفى⁽⁶⁸⁾

3 - إننا بهذا العمل نعمل على تحرير البلاد من الإلحاد الذي ما استقر ببلد إلى حولها إلى سجن كبير وحول حكامها إلى سجانين دهاة، فعطّلوا المواهب، لأنها لا تنمو و لا تنضج في غير جو الحرية.

4 - تمكين العقيدة من القلوب يحقق الانتماء إلى الإسلام شكلاً ومضموناً، إذا كان الولاء بمثل ما ألمحنا إليه، فما السبيل إلى بعثه وتمكينه من المجتمع؟

أولوية الأولويات بعث الروح في التزامنا بالدين، إذ يعدّ إبعاد هذا المنهج في تعليم العقائد سبباً في اهتزاز الشخصية الإسلامية وخضوعها للون من التسليم والسلبية⁽⁶⁹⁾ التي ولدت بطلاة

67- المرجع نفسه 201- 203

68- المرجع نفسه 233، 234، 241

69- المرجع نفسه 12

حضارية مقنعة، قصرت همها على تضييع الطاقات وصرف الأوقات فيما لا طائل منه، بل صرفتها في تفرقة الأمة وشغلها عن دورها الحضاري المنتظر، بحجة الدفاع عن موروث مذهبي في مجال الكلام ومتعلقاته.

الخاتمة

تأكد لدينا صعوبة تناول فكرة تجديد درس العقائد في بيئاتنا العربية الإسلامية المعاصرة، لغلبة النزعة التاريخية على التمثل الحضاري الفاعل في قراءة العقيدة، وتزداد المسألة تعقيدا بالحديث عنها من منظور التجديد المطلوب فيها، وفق ما يمليه الواقع الفكري والسياسي... والحضاري من إكراهات فرضها الاستلاب والانحراف والتقوقع.

وقد ولد ذلك الصراع مفاهيم مختلفة للتجديد، بعضها لا ينسجم مع نص العقيدة وطبيعته المعرفية ومقاصده الاجتماعية، مما استدعى محاكمتها إلى مفهوم التجديد المتناغم معها من حيث هي، فبان لنا أن أصحاب تلك المفاهيم لا يرومون فهم العقيدة الإسلامية بقدر ما يرمون إلى زحزة الناس عن دينهم أو تشكيكهم فيه على الأقل.

ولعل من أهم ما تشبث به المشككون الخلاف بين مختلف المدارس الكلامية والفقهية، وهو تشكيك لا مسوغ له من الناحية المعرفية والاجتماعية، ولكن الحيلة تفرض على المسلمين التركيز على مقاصد عقائدهم بغرض فك النزاع الذي بينهم، أو على الأقل المساهمة في فهم بعضهم، خاصة ومرجعية حل الخلاف مبيّنة بالنص المعتقد به لدى الجميع.

قال تعالى (70):

يَتَّابِعُهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ
فَإِنْ تَنَزَّعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ
وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥١﴾

إن بعث مقاصد العقائد معناه تنشئة المجتمع على الأخلاق الفاعلة في الحاضر والمحضر للمستقبل، و يتجلى في التفكير الدائم في التمكين الأخلاقي والاجتماعي والحضاري قبل التفكير في التمكين للمذهب وأقوال فلان أو علان، إنه يعني أسلمة المجتمع لله تعالى، ويعني فيما يعنيه تمكين فكر الاستقامة الأخلاقية التي مبناها البساطة واليسر المبيّنة بحديث المصطفى صلى الله

عليه حينما سأله سفيان بن عبد الله الثقيفي قال قلت يا رسول الله قل لي في الإسلام قولاً لا أسأل عنه أحداً بعدك وفي حديث أبي أسامة غيرك قال قل آمنت بالله فاستقيم⁽⁷¹⁾

و تحقيق ذلك لا يكون بغير جعل الانتساب الإيماني (لله تعالى) أساس الولاء و البراء والتعاون والتأزر بين المؤمنين قاطبة، و مقصدا مركزيا يتوخى في كل مراحل التعليم وجميع أصنافه، وبهذا يتحقق تخلق المجتمع الذي يعد خزان الموارد البشرية والمعنوية لأي تغيير منتظر بصرف النظر عن الجهة المستثمرة لذلك الخزان، لهذا فمن مصلحة الجميع أن يتحول درس العقيدة إلى درس عملي يترجم الولاء لله في مستوى الأفعال الفردية ويربطها برؤية حضارية تتوخى تمكين الولاء لله تعالى في شؤون الحياة.

وقوام هذا الدرس التركيز على المرجعية المتفق عليها بين الجميع، فتؤخذ العقائد من القرآن الكريم وسنة المصطفى وفق لسان عصر التنزيل، في إطار المزاوجة بين مخاطبة العقل والقلب في الوقت نفسه، وكل ذلك وفق الشمولية التي قصدت العقيدة تمكينها وبعثها.

تمكين هذا المسلك سيحقق فاعلية العقيدة لارتكازها على النص المقدس، ويرسم أقصر طرق التبليغ عن الله تعالى، في أسلوب متجاوب مع جميع طبقات البشر، و يعمل في ذات الوقت على توظيف فكرة التراكم المعرفي ورفض البداية الصفرية، بل و يحقق له تقريب البعيد، إن صدق أصحابه في تبليغهم واستطاعوا أن يبرهنوا على ذلك الصدق عمليا، إن الرجل القرءاني الصادق لن يجد معارضا ولو كان مبتدعا، إلا إذا جانب الصواب في التبليغ، فقد يكون الرجل نصيا في نصوصه المبلغة ولكنه ليس نصيا في طريقة تبليغه، فيبعد المدعويين من حيث أراد تقريبهم، لأنه لا يكفي أن تكون الغاية نبيلة بل ينبغي أن تكون الوسيلة مثلها.

والله من وراء القصد وهو يهدي السبيل والسلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

أركون، محمد. الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة عاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، المركز الثقافي العربي، الرباط المغرب، الطبعة الثانية 1996.

ابن تيمية، أحمد. درء تعارض النقل العقل، اختصار وتقديم، محمد سيد الجليند، دار الأهرام للنشر، الطبعة الأولى 1979

ابن عاشور، محمد الطاهر. أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، المؤسسة الوطنية للكتاب

- بالجزائر، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، الطبعة الثانية 1985م.
- ابن القيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر الزرعي. الصواعق المرسلّة على الجهمية والمعتلة، تحقيق د. محمد على الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض، سنة 1418هـ/1998م.
- أشرف، شرف الحق محمد. عون المعبود في شرح سنن أبي داود، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان
- الجوهري، إسماعيل بن حماد. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية / تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلمي للملايين، بيروت لبنان، الطبعة الثالثة 1404هـ/1984م
- جيدل، عمار. بديع الزمان النورسي وإثبات الحقائق الإيمانية، المنهج والتطبيق. شركة نسل للطبع والنشر والتوزيع، استنبول، تركيا، الطبعة الأولى 142هـ/2001م.
- حوى، سعيد. جولات في الفقهاء الكبير والأكبر، دار الأرقم عمان الأردن، الطبعة الثانية 1401هـ/1981م
- الدريني، فتحي. خصائص التشريع الإسلامي في السياسية و الحكم، مؤسسة الرسالة بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1402هـ/1982.
- الشاطبي، أبو إسحاق . الموافقات، تحقيق وتعليق عبد الله دراز، دار المعرفة بيروت لبنان.
- شريعتي، علي. العودة إلى الذات، ترجمة دسوقي شتا، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة الطبعة الثانية 1408هـ
- صبري، شيخ الإسلام مصطفى. موقف العقل والعلم والعالم من رب العلمين وعباده المرسلين، دار الكتب العلمية بيروت لبنان
- صبري، شيخ الإسلام مصطفى. النكير على منكري النعمة من الخلافة والأمة، المطبعة العباسية بيروت 1342هـ/1923م .
- الغزالي، محمد. الجانب العاطفي من الإسلام، الاسكندرية، دار الدعوة 1990م،
- الغزالي، محمد. حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، الاسكندرية، دار الدعوة، 1993
- الغزالي، محمد. الدعوة الإسلامية تستقبل قرنها الخامس عشر، القاهرة، مكتبة وهبة، الطبعة الثالثة، 1990م
- الغزالي، محمد. ركائز الإيمان بين العقل والقلب، القاهرة، دار الاعتصام د.ت

الغزالي، محمد. السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، القاهرة دار الشروق، الطبعة الثانية، 1990م

الغزالي، محمد. عقيدة المسلم، دار الشهاب للطباعة والنشر، باتنة الجزائر

الغزالي، محمد. قذائف الحق، منشورات المكتبة العصرية، بيروت لبنان،

الغزالي، محمد. معركة المصحف، القاهرة، دار الكتب الحديثة، الطبعة الثالثة، 1964م

الغزالي، محمد. من هنا نعلم، الجزائر، دار الكتب

فضل الله، محمد حسين. الندوة، سلسلة ندوات الحوار الأسبوعية بدمشق، إعداد عادل

القاضي، دار الملاك، الطبعة الخامسة لبنان، 1418هـ/1998م

القرضاوي، يوسف. ثقافة الداعية/ دار البعث قسنطينة، الجزائر 1401هـ/1984م

قطب، عبد الحميد. خطب الشيخ الغزالي في شؤون الدين و الحياة، القاهرة، دار الاعتصام،

1988م

قويسى، حامد عبد الماجد. الوظيفة العقدية للدولة الإسلامية، دار النشر والتوزيع الإسلامية،

القاهرة مصر، الطبعة الأولى 1413هـ/1993م.

المبارك، محمد. الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، دار الفكر بيروت لبنان

1389هـ/1970

المبارك، محمد. نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث، دار البعث قسنطينة، الجزائر

1984م

المبارك، محمد. نظام الإسلام في العقيدة والعبادة، دار الفكر بيروت لبنان، 1395هـ/1993م،

محمد حسين، محمد. الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة

السابعة، 1984م

مدني، عباسي. النوعية التربوية في المراحل التعليمية، مكتب التربية العربي لدول الخليج

1987م

مطهري، مرتضى. النظرة التوحيدية للعالم، وزارة الإرشاد الإسلامي، طهران، إيران

وجدي، محمد فريد. الإسلام في عصر العلم، مطبعة المعاهد 1350هـ/1932م

وجدي، محمد فريد. دائرة معارف القرن العشرين.

التطور والتجديد في دراسات العقيدة الإسلامية

أحمد الجلي

كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، جامعة الإمارات، العين، دولة الإمارات.

مقدمة

إن العقيدة الإسلامية مصدرها الوحي الإلهي القرآن والسنة، وقضاياها ثابتة وحقائقها لا تتغير بتغير الزمان والمكان، ومن ثم لا يطالها التطوير ولا التجديد. ولكن كما جاء الوحي الإلهي: بأصول العقيدة، فقد جاء أيضا بوسائل إثباتها وطرق الإقناع بها. وهذه الأخيرة جاءت متنوعة بتنوع مدارك الناس الذين خاطبهم القرآن، واختلاف إمكاناتهم العقلية ومداركهم العلمية.

وقد التزم السلف من الصحابة والتابعين بأصول العقيدة وبمنهجها معا، ثم خلف من بعدهم خلف اتبعوا مناهج واستحدثوا طرقا اختلفت في درجة بعدها أو قربها من المنهج القرآني. كما قام بعض المجددين الذين حاولوا رد الناس إلى المنهج القرآني، من أمثال الإمام أحمد بن حنبل، والإمام الأشعري، وأبي حامد الغزالي، وابن تيمية، ومحمد بن عبد الوهاب.

وقد أثر الدارسون لمناهج العقيدة المنهج القرآني لتقرير قضايا العقيدة، وبينوا ما يتميز به ذلك المنهج من خصائص. كما قامت دراسات برصد ما حدث من تغير والتزام بهذا المنهج من قبل المسلمين في فترات معينة من التاريخ. وما وقع من انحراف لدى بعض الفرق والطوائف، وما بذله بعض العلماء من جهود لتأكيد هذا المنهج القرآني ورد الناس إليه. إضافة إلى أن التطور المعاصر في المعارف والعلوم أدى إلى فتح آفاق لتطوير مناهج العقيدة وأساليب خطابها، و إلى النظر في مناهج العقيدة السابقة، والسعي إلى تقويمها في ضوء المعارف المعاصرة.

ويتناول البحث هذه القضايا، ويحاول أن يبرز خصائص المنهج القرآني في تقرير قضايا العقيدة، ويتتبع بإيجاز المراحل التي مرت بها مناهج دراسة العقيدة الإسلامية، والجهود التي بذلها بعض المصلحين لا سيما الأشعري والغزالي وابن تيمية، في سبيل إحياء المنهج القرآني واسهامهم في تقديمه بصورة تتلاءم وما شهدته عصورهم المختلفة من تطور في المعارف العلمية وتغير في المناهج وأساليب البحث. ويركز البحث، بصفة خاصة على واقع الدراسات العقيدية،

والبحث في إمكانية تطوير مناهجها لتتلاءم مع التطورات المعاصرة في مجال العلم و المعارف الإنسانية.

مفهوم التجديد في الدين

من استعراض المعاني التي وردت في المعاجم اللغوية للتجديد يمكن أن نقول إن التجديد يراد به أن شيئاً كان موجوداً وقائماً وللناس به عهد، ثم أصابه البلى فأصبح قديماً خلقاً، ثم أعيد إلى سالف عهده وإلى مثل الحالة التي كان عليها قبل أن يبلى ويخلق.

أما في القرآن الكريم فلم يأت لفظ جدد أو لفظ التجديد، ولكن جاءت كلمة جديد كما في قوله تعالى: (وَقَالُوا أَإِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرِفَاقًا إِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا، قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا، أَوْ خَلْقًا مِمَّا يَكْتَبُرُ فِي صُدُورِكُمْ فَسَيَقُولُونَ مَنْ يَعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُءُوسَهُمْ وَيَقُولُونَ مَتَى هُوَ قُلْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَرِيبًا) (الإسراء: 49-51)، أنظر أيضاً: سبأ: 7، السجدة: 10، ق: 15)، ومن استعمال الكلمة في القرآن نجد أنها تتضمن المعنى اللغوي نفسه، الذي أشرنا إليه والذي يفيد بعث الشيء وإحياءه بعد أن درس و بلى.

وقد وردت كلمة تجديد في عدة أحاديث نبوية من ذلك قول الرسول ﷺ: "إن الإيمان ليخلق في جوف أحدكم كما يخلق الثوب، فاسألوا الله تعالى أن يجدد الإيمان في قلوبكم"⁽¹⁾. ففي الحديث إشارة إلى وجود الإيمان في القلب بصورة معينة، وأنه لا يستمر على حال واحدة، بل هو عرضة للنقص والبلى كما يخلق الثوب ويبلى، وأنه يرجى أن يستجيب الله دعاء العبد، فيجدد له إيمانه فيعود الإيمان إلى مثل حالته الأولى.

ويفهم من هذه المعاني التي وردت في اللغة والقرآن والسنة، أن تجديد الدين يعني: إعادته إلى ما كان عليه في عهد السلف الأول وأحياء ما اندرس من سننه ومعالمه، ونشره بين الناس.

و لا يفهم من ذلك تغيير في حقائق الدين وثوابته، بل يفيد التجديد نقل المعاني الصحيحة للنصوص، وأحياء الفهم السليم لها.⁽²⁾

1 - رواه الطبراني عن ابن عمر بن الخطاب بإسناد حسن، ورواه الحاكم عن ابن عمرو بن العاص ورواه ثقة، وقال العراقي حديث حسن من طريقه. انظر: للسيوطي، جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر، الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير، مصر، مصطفى البابي الحلبي د.ت، ص: 133.

2 - انظر: سعيد، بسطامي محمد، مفهوم تجديد الدين، الكويت، دار الدعوة، 1، طبعة أولى 1405/1984م، ص: 24 - 30.

التجديد في العقيدة

إن العقيدة الإسلامية مصدرها الوحي الإلهي: القرآن والسنة، وقضاياها ثابتة وحقائقها لا تتغير بتغير الزمان والمكان، ومن ثم لا يطال تلك القضايا والحقائق التطوير ولا يتوقع أن يأتي المتأخرون فيها بجديد لم يرد في القرآن والسنة.

تقرير قضايا العقيدة ومنهجها في القرآن والسنة: إن العقيدة في المفهوم القرآني لها مدلول عام يشمل اليقين بحقائق الإيمان وأركانه: من تصديق بالله ورسله والآخرة وما فيها من وقائع وأحداث، وأثر ذلك في حياة الناس وسلوكهم، وما يترتب على ذلك الإيمان من عمل وما يقترن به من واجبات وأنماط من السلوك.

فالإيمان في التصور الإسلامي: اعتقاد، وقول، وعمل. ويدل على ذلك: القرآن، والسنة. فمن القرآن قوله تعالى: (إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تَلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ، الَّذِينَ يَفْقَهُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ، أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ) (الأنفال: 2-4) وقال تعالى: (وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ إِيْمَانَكُمْ) (البقرة: 143)، أي صلاتكم إلى بيت المقدس. وقال تعالى: (وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَٰلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ) (البينة: 5)، وقال تعالى: (فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا) (النساء: 65). ففي هذه الآيات مجتمعة ارتبط الإيمان بأعمال القلوب والجوارح، من وجل وإخلاص في العبادة، وبإقامة الصلاة وغيرها من أعمال الجوارح.

أما في السنة: فهناك العديد من الأحاديث النبوية التي تدل على أن الإيمان: اعتقاد وقول وعمل. ومن ذلك حديث وفد عبد القيس حيث قال لهم الرسول ﷺ بعد أن أمرهم بالإيمان بالله وحده: "أتدرون ما الإيمان بالله وحده؟ قالوا: الله ورسوله أعلم. قال: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله. وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصيام رمضان، وأن تعطوا من المغنم الخمس"⁽³⁾. قال شارح الطحاوية بعد أن ذكر هذا الحديث: "ومعلوم أنه لم يرد أن هذه الأعمال تكون إيماناً بالله بدون إيمان القلب، لما قد أخبر في مواضع أنه لا بد من إيمان القلب، فعلم أن هذه مع إيمان القلب هو الإيمان، و أي دليل على أن الأعمال داخله في مسمى الإيمان فوق هذا الدليل؟ فإنه فسر الإيمان بالأعمال، ولم يذكر التصديق، للعلم بأن هذه الأعمال لا تفيد مع

3- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، تركيا، استنبول، المكتبة الإسلامية 1979م، كتاب الإيمان، باب أداء الخمس من الإيمان، حديث رقم 53.

الجود " (4). ومن السنة أيضا قوله ﷺ: "الإيمان بضع وسبعون أو بضع وستون شعبة، فأفضلها قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق والحياء شعبة من الإيمان " (5)، وقوله ﷺ: "أكمل المؤمنين إيمانا أحسنهم خلقا " (6).

وأقوال السلف الصالح في هذه المسألة متفقة على أن الإيمان قول وعمل، فيقول الإمام أحمد بن حنبل: الإيمان قول وعمل يزيد وينقص " (7) ويقول ابن بطة (8) في تعريف الإيمان: "معناه التصديق بما قاله، وأمر به، وافترضه ونهى عنه من كل ما جاءت به الرسل من عنده، ونزلت فيه الكتب، وبذلك أرسل المرسلين، فقال عز وجل: (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ) (الأنبياء: 25)، والتصديق بذلك قول باللسان، وتصديق بالجنان وعمل بالأركان" (9) وعقد الإمام الأجرى، (10) بابا في كتابه الشريعة قائلا: "باب القول بأن الإيمان تصديق بالقلب، وإقرار باللسان، وعمل بالجوارح ولا يكون مؤمنا إلا أن يجتمع فيه هذه الخصال الثلاث" (11).

وحكى إجماع السلف على أن الإيمان: اعتقاد وقول وعمل، غير واحد من العلماء: فقد ورد عن الشافعي أنه قال: " كان الإجماع من الصحابة والتابعين من بعدهم ومن أدركناهم. يقولون: الإيمان قول وعمل ونية، لا يجزي واحد من الثلاث إلا بالآخر. " (12). وقال ابن عبد

4- ابن أبي العز، علي بن علي بن محمد، شرح العقيدة الطحاوية، حققها جماعة من العلماء، خرج أحاديثها الشيخ: محمد ناصر الدين الألباني، بيروت، المكتب الإسلامي الطبعة الرابعة 1391هـ، ص: 346.

5- مسلم، أبو الحسن مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، بيروت دار المعرفة، كتاب الإيمان، باب شعب الإيمان ج 1 ص: 46.

6- الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام، سنن الدارمي، طبع بعناية محمد أحمد دهمان، نشر دار إحياء السنة النبوية، كتاب الرقائق باب من حسن الخلق، حديث رقم: 2792.

7- ابن حنبل، عبد الله بن الإمام أحمد، السنة، تحقيق محمد سعيد القحطاني، دار ابن القيم، الطبعة الأولى 1406هـ 307/1

8- عبيد الله بن محمد بن محمد بن حمدان العكبري، المعروف بابن بطة، من كبار الحنابلة، ولد سنة 304هـ، وله عدد من المصنفات من أشهرها وأهمها: "الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية"، توفي سنة 387هـ، انظر: المنهج الأحمد 81/2-85، طبعات الحنابلة 144/2.

9- العكبري، عبيد الله بن محمد بن حمدان، الشرح والإبانة عن أصول السنة والديانة، تحقيق رضا معطي، مكة المكرمة، المكتبة الفيصلية 1404هـ، ص: 176..

10- أبو بكر محمد بن الحسين البغدادي، الإمام المحدث القدوة، كان صدوقاً عابداً، صاحب سنة، له مؤلفات توفي بمكة سنة 360هـ

11- الأجرى، أبو بكر محمد بن الحسين، الشريعة، تحقيق محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، الطبعة الأولى 1369هـ، ص: 119.

12- اللالكاني، أبو القاسم هبة الله بن الحسن، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، تحقيق أحمد سعد حمدان، الرياض، دار طيبة للنشر والتوزيع، 1402.. ج 5 ص: 886-887.

البر: " اجمع أهل الفقه والحديث على أن الإيمان قول وعمل، ولا عمل إلا بنية، والإيمان عندهم يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية، والطاعات كلها عندهم إيمان " (13)

وبناء على ذلك فإن الإيمان في التصور الإسلامي لا يقف عند حدود المعرفة أو التصديق، بل يتجه للسلوك الإنساني، ويتطلب أن يعيش المسلم معانيه بكل كيانه ومشاعره وأحاسيسه، ووفقاً له تتسق حركته في الكون وتتنظم مع الكائنات والأشياء.

وكما جاء الوحي الإلهي بأصول العقيدة وحقائقها وفقاً لهذا التصور، فقد جاء أيضاً بوسائل إثباتها وطرق الإقناع بها. وهذه الأخيرة جاءت متنوعة، تبعاً لتنوع وسائل المعرفة، ووفقاً لتنوع مدارك الناس الذين خاطبهم القرآن، واختلاف إمكاناتهم العقلية ومداركهم العلمية، وبالإضافة إلى هذا المنهج استخدم القرآن أساليب من الحجاج والجدل وطرق الإقناع والبرهنة مع الجاحدين والمنكرين والمتشككين وأصحاب الأهواء والشبهات، ترد على المعارضين وتكشف لهم بطلان ما اعتقدوه ووهن ما تمسكوا به من أدلة وبراهين.. وجاء خطاب القرآن موجهاً لعناصر التلقي عند الإنسان من حواس وعقل وقلب مستثيراً كوامن الفطرة في النفس الإنسانية ومفجراً لها.

ويبدو هذا المنهج واضحاً في تناول القرآن لقضايا العقيدة، كالإيمان بالله والحياة الآخرة والنبوات وغيرها.. وقد ركز القرآن على مخاطبة الفطرة وتفسير ينابيع المعرفة داخل النفس الإنسانية عن طريق إخراج الإنسان من العادة والإلف والغفلة وعدم الانتباه إلى ما يجري في الكون، وإرشاده إلى النظر فيما حوله وحثه على التفكير في عجائب الخلق الإلهي في الأنفس والآفاق، وما في ذلك من عجب الصنع، ودقة الإبداع. وهو منهج يصلح للعامة الذين يقفون بالنظر عند ظواهر الأشياء والكائنات وهو أمر يحدث في النفس هيبه ورهبة، واستشعاراً لعظمة الخالق وجلاله، كما يصلح للعلماء الذين يدعوه القرآن إلى التدقيق، والنظر العميق في كل جزئية من جزئيات الكون من إنسان ونبات وحيوان، ومعرفة أسرار الخلق الإلهي فيها، والكشف عن القوانين التي تحكم كل ظاهرة من تلك الظواهر، وكل جزئية من تلك الجزئيات.

خصائص المنهج القرآني: وقد تميز المنهج القرآني وما قام عليه من أدلة وبراهين بعدة خصائص من أهمها:

1- استناد براهينه إلى مقدمات بديهية مسلمة لا خلاف حولها، ولا شك فيها، ومن ثم كانت ملزمة للمعاندِين والجاحدين.

13- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والمسانيد، المغرب الطبعة الأولى، ج 9 ص: 238.

2- السهولة والوضوح والبعد عن التعقيد والالتواء، فهي أدلة قريبة الدلالة واضحة المعاني ميسورة الإدراك سهلة التصور ومن ثم كان مناسبتها لجميع العقول على اختلاف مستوياتها، وللعمامة والخاصة على السواء

3- الإيجاز: فقد تميزت أدلة القرآن بالإيجاز والدلالة على المعنى بأبلغ عبارة وأوجزها ويكفي لبيان ذلك الإعجاز الإلهي في التعبير أن نشير إلى قول الله تعالى: (وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ، قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ)، إلى قوله تعالى: (فَسَبِّحْهُنَّ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ) (يس: 78-83). ويقول ابن القيم: "فلو رام أعلم البشر وأفصحهم وأقدرهم على البيان أن يأتي بأحسن من هذه الحجة أو يمثلها في ألفاظ تشابه هذه الألفاظ في الإيجاز والاختصار ووضوح الدلالة وصحة البرهان لألفى نفسه ظاهر العجز منقطع الطمع" (14).

4- تنوع أضرب الاستدلال: كما تميز منهج القرآن بتنوع أضرب الاستدلال التي تسد على الخصم باب الاعتراض والشك والإنكار: فسلك القرآن في الاستدلال على قضايا العقيدة مسالك عقلية مختلفة وجاءت أدلته حاسمة قاطعة لكل أنواع الإنكار أو الشك أو الظن أو التردد.

5- تجنب البحث في الماهيات: تجنب المنهج القرآني البحث في الماهيات وتحليل كنهها، لا سيما فيما يتعلق بالذات الإلهية التي يستحيل على العقل البشري معرفة ماهيتها أو إدراك كنهها، فلم يشأ القرآن أن يفرق الناس في جدل فلسفي عقيم أو تصورات منطقية سقيمة مما لا ثمرة وراءها ولا فائدة سوى ضنى العقول ومرض القلوب، وإنما خاطب فطرة الإنسان بما في وجوده وبما في الوجود من حوله من دلائل وإيحاءات ليصل بالمرء من خلال ذلك إلى الإيمان الصادق. وجمع بين الأدلة العقلية والروحية وربط بين النظر في الكون وبين الإحساس الداخلي والاستجابة الأصيلة إلى نداء العاطفة والروح الذي ينبعث من أعماق النفوس فجاءت أدلته جامعة بين إقناع العقول والتأثير في القلوب، فاقترن اليقين بالإيمان والحب والتعظيم والخشوع والخوف والرجاء.

6- الرد على الخصوم: تميز المنهج القرآني بالرد على الخصوم على اختلاف أنواعهم ففي تقريره لعقيدة التوحيد لم يقف عند بناء العقيدة في النفوس عن طريق النظر في دلائل قدرة الله و بديع صنعه في الآفاق والأنفس، بل تصدى لهدم معتقدات المشركين من الدهريين وعبيدة

14- ابن القيم، الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة، تحقيق علي بن محمد الدخيل الله، الرياض دار العاصمة ط. أولى 1408هـ، ج 2 ص: 473.

الأوثان وأهل الكتاب من يهود ونصارى وغيرهم من المجوس والصابئة - فعرض لمعتقداتهم الباطلة ونقد حججهم وبين تهافتها وضعفها لتبقى العقيدة مبرأة من كل شرك مهما كان شكله ومقداره

وقد اخذ السلف جملة هذه العقائد والحقائق، بأدلتها العقلية والنقلية، والتزموا بجملة من المبادئ والأصول في تقرير العقائد والدفاع عنها والتي تتمثل في الاعتصام بالقرآن والسنة والاعتماد عليهما في بناء العقيدة وإقامة البراهين عليها ومن ثم نجد أن الصحابة كما يقول المقرئزي¹⁵ "أثبتوا لله تعالى ما أثبتته لنفسه من غير تشبيه ونزوه من غير تعطيل ولم يتعرضوا للتأويل ولم يكن عندهم ما يستدلون به على العقائد سوى كتاب الله ولم يعرف أحد منهم شيئاً من الطرق الكلامية ولا مسائل الفلسفة"⁽¹⁶⁾.

ظهور البدع والاختلاف حول العقائد: إلا أنه عرض خلل في هذا التصور الإسلامي للعقيدة قضايا ومناهج، ولعل أسباب ذلك تعود إلى الاختلاف حول فهم بعض الآيات القرآنية التي عبرت عن تلك العقائد، إضافة إلى بعض المؤثرات الثقافية التي عرضت لبعض المسلمين جراء اتصالهم بالثقافات الإنسانية الأخرى إلى غير ذلك من الأسباب. وقد برزت بعض المشكلات العقائدية التي أدت إلى تفرق المسلمين واحتدام الحوار والجدل بينهم، واعتماد فريق منهم مناهج في النظر الفكري والاستدلال العقلي لإثبات عقائدهم بخاصة وأصول الدين بعامه، غير تلك التي جاء بها الوحي الإلهي.

ومن المشكلات التي أثرت، مشكلة مرتكب الكبيرة والحكم عليه، والتي ظهرت نتيجة لموقف الخوارج المتطرف وحكمهم على أصحاب الذنوب بالكفر، وما تبعه من رد فعل متطرف أيضاً ممن عرفوا بالمرجئة الذين ذهبوا إلى أن ارتكاب المعصية، أو الذنب مهما كبر لا يضر مع الإيمان، وسعى المعتزلة فيما بعد إلى اتخاذ موقف وسط يجعل مرتكب الكبيرة في منزلة بين المنزلتين (الكفر والإيمان).

وقد تصدى علماء الأمة من الصحابة والتابعين، لهذه الفرق جميعاً، مبينين موقف القرآن في هذا الصدد، جامعين بين كل من آيات الوعد والوعيد معاً، مؤكدين أن المسلم لا

15- القرئزي: أحمد بن علي بن عبد القادر، أبو العباس الحسيني العبيدي، تقي الدين المقرئزي (766-845هـ/1365-1441م) مؤرخ الديار المصرية، أصله من بعلبك ونسبته إلى حارة المقارزة (من حارات بعلبك في أيامه)، ولد ونشأ ومات في القاهرة، وولي فيها الحسبة والخطابة والإمامة مرات. من تأليفه: المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار" ويعرف بخطط المقرئزي، والسلوك في معرفة الملوك، وتاريخ الأقباط، إلى غيرها من المؤلفات. انظر: الزركلي، خير الدين، الأعلام، بيروت دار العلم للملايين، طبعة رابعة يناير 1979، ج 1 ص: 177-178.

16- المقرئزي، تقي الدين أبي العباس أحمد بن علي المقرئزي، الخطط المقرئزية (المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار)، بغداد مكتبة المثنى ج4: ص: 180-181

يخرج عن الملة بذنب ولو كان كبيراً، ما لم يجحد أصلاً معلوماً كونه من الدين بالضرورة، وأن مرتكب الكبيرة مسلم بشهادته فاسق بمعصيته، وأمره إلى الله إما أن يعفو عنه أو تناله الشفاعة أو يحق عليه العذاب، ولكن دون تأييد في النار فذلك خاص بالكفار والمرتدين.

كما كان من المشكلات التي برزت في هذه الفترة ودار حولها الجدل والحوار مسألة القضاء والقدر وأفعال الإنسان التي أثارها معبد الجهنى وتولاها من بعده غيلان الدمشقي وغيرهم من القدرية الذين قالوا بنفي العلم الإلهي القديم والتقدير الإلهي السابق خشية الجبر، بينما نزعت طوائف إلى الجبر وتأكيد القدر الإلهي، وربما تطرف بعضهم فقال: إن الإنسان كالريشة في مهب الريح لا فعل له ولا قدرة، واتخذ آخرون ذلك مسوغاً لارتكابهم المعاصي وفعل الموبقات. فقد ورد أن رجلاً قال لابن عمر (ت: 73)، ظهر في زماننا رجال يزنون ويشربون الخمر ويقتلون النفس التي حرم الله ثم يحتجون علينا ويقولون كان ذلك في علم الله فغضب ابن عمر وقال: سبحانه الله كان ذلك في علم الله، ولم يكن علمه يحملهم على المعاصي⁽¹⁷⁾.

وقد تصدى لهؤلاء أيضاً من بقي من علماء الصحابة والتابعين وكشفوا عن زيفهم وضلالهم، فقد أورد الاسفراييني أنه "ظهر في أيام المتأخرين من الصحابة خلاف القدرية، وكانوا يخوضون في القدر والاستطاعة كمعبد الجهنى وغيلان الدمشقي وجعد بن درهم، وكان ينكر عليهم من كان بقي من الصحابة كعبد الله بن عمر (73) وعبد الله بن عباس (ت: 68) وعبد الله بن أبي أوفى (87هـ) وجابر (ت: 50) وأنس (93) وأبي هريرة (58هـ) وعقبة بن عامر (58هـ) وأقرانهم وكانوا يوصون إلى أخلافهم بالا يسلموا عليهم ولا يعودوهم إن مرضوا ولا يصلوا عليهم إذا ماتوا"⁽¹⁸⁾.

كما أثيرت أيضاً مسائل خلق القرآن والصفات الإلهية، اللتان أثارهما الجعد بن درهم (قتل: 120هـ) وتولاها من بعده الجهم بن صفوان (قتل: 128هـ)، يقول ابن تيمية: "أول من حفظت عنه مقالة التعطيل في الإسلام هو الجعد بن درهم، وأخذها عنه الجهم بن صفوان وأظهرها فنسبت إليه"⁽¹⁹⁾. ورغم أن قضية الإمامة كانت مدار مباحث الإيمان والكفر، فإنها لم تصبح قضية عقيدة إلا في وقت لاحق على يد الشيعة ومن خالفهم الرأي.

الإمام أحمد (164-241هـ/780-855م) ودوره الإصلاحى: في هذه الفترة، برز المعتزلة الذين غلوا في التنزيه، وانتهى بهم الأمر بان نفوا صفات المعاني كالقدرة والإرادة والعلم والحياة،

17- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، مفتاح دار السعادة ومنشور العلم والإرادة، الرياض دار نجد للنشر والتوزيع 1405هـ/1985، ج 1، ص: 32

18- الاسفراييني، أبو المظفر، التبصير في الدين، وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، تحقيق كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، الطبعة الأولى 1403هـ/1983، ص: 21

19- ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، الرسالة الحموية ص: 15

زاعمين أن نسبتها إلى الله تعالى يؤدي إلى تعدد القدماء، كما أنكروا صفة الكلام، وقالوا بخلق القرآن وحاولوا حمل الناس على مذهبهم. وقد قوبل هذا الاتجاه الاعتزالي، بحملة شديدة من أهل السنة، الذين هبوا للدفاع عن العقيدة الإسلامية، ودفع تحريف المعطلة وغلو المشبهة. والفت الكتب في تقرير عقيدة أهل السنة، وكتب في الرد علي أولئك المنحرفين⁽²⁰⁾.

وقد كان للإمام أحمد بن حنبل دور كبير في مواجهة ذلك التيار الاعتزالي، وقاد الإمام أحمد ما يعرف بالتيار السلفي⁽²¹⁾ الذي تميز المنتمون إليه عن غيرهم من الطوائف والفرق بمنهج معين في تناول قضايا العقيدة تستمد أصوله من القرآن والسنة مصدراً ومنهجاً. ورغم أن كلمة سلف تشير من ناحية تاريخية إلى جيل الصحابة والتابعين وتابعي التابعين، كما استنبط من بعض الآيات والأحاديث التي تشير إلى فضل تلك الأجيال وتميزها، فإن بعض الدارسين استخلص المنهج الذي ساد بين تلك الأجيال واعتبر كل من التزم به وتحقق به سلفياً بصرف النظر عن سبقه الزمني وتأخره عن تلك الأجيال. وتبعاً لذلك تميز هذا التيار السلفي عن التيارات الأخرى التي تأثرت على درجات متفاوتة بالفلسفات والمذاهب والأديان الأخرى، وضم جماعات كثيرة من العلماء والفقهاء والمحدثين والمفسرين والمؤرخين الذين كانت لهم جهود كبيرة في الرد على أهل البدع والدفاع عن العقيدة وحماية السنة، ورغم ما بذله أولئك العلماء أمثال مالك والشافعي وما قاموا به من جهود في توطيد دعائم المنهج السلفي فإن المذهب ارتبط بالإمام أحمد بن حنبل لما كان له من أثر في إشهار المذهب - وتحديد خصائصه وذلك من خلال موقفه من المحنة التي التف بسببها الناس حوله وأصبح لرأيه ثقة كبيرة بينهم⁽²²⁾.

20- المرجع نفسه - 1078-1080.

21- كلمة سلف تدل من ناحية لغوية على مجرد السبق الزمني أو التقدم التاريخي كما ورد في قوله تعالى إشارة إلى قوم فرعون: (فَجَعَلْنَاهُمْ سُلَفًا وَمَثَلًا لِلْآخِرِينَ) (الزخرف:56)، أي معتبراً متقدماً انظر: الأصفهاني، الراغب، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق صفوان عدنان داوودي، دمشق دار القلم الطبعة الثانية، 1418هـ/1997، ص:420 وبهذا المعنى استخدمتها طوائف عديدة إشارة إلى من تقدم من علمائها، ولكن الكلمة استخدمت في مدلول اصطلاحي إشارة إلى طائفة خاصة تميزت عن غيرها، من الطوائف والفرق بمنهجها في تناول قضايا العقيدة، والتزامها بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ وما يمكن أن يستمد منها من مناهج. انظر: الزبيدي، عبد الرحمن بن زيد، السلفية وقضايا العصر، الرياض مركز الدراسات والإعلام، دار أشبيليا طبعة أولى: 1418هـ/1998م، ص:20-49، أيضاً: الجهني، مانع بن حماد (إشراف، وتخطيط ومراجعة) الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، الرياض دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، طبعة ثالثة: 1418هـ.

22- انظر: ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، الرياض، طبع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى، 1401هـ/ 1981 ج 5 ص:5

وقد أشار الأشعري إلى السمات التي تميز بها الإمام أحمد بن حنبل وأهله لريادة هذا الاتجاه السلفي وإظهاره فقال " لأنه الإمام الفاضل والرئيس الكامل الذي أبان الله به الحق عند ظهور الضلالة: وأوضح به المناهج وقمع به بدع المبتدعين وزيع الزانفين وشك الشاكين" (23).

وخلال التاريخ ظهر أعلام يناصرون هذا المذهب السلفي ويدافعون عنه، كما أن الصراع مع بعض الطوائف الكلامية أدى ببعض السلف إلى التركيز على قضية الصفات لاسيما الصفات الخيرية كالاستواء والرؤية والعلو والفوقية وغيرها من الصفات التي كانت ولا زالت موضع تنازع بينهم وبين خصومهم.

ورغم وضوح المنهج السلفي الذي يلتزم بالصحة في الأحاديث التي يستشهد بها فإن بعض المؤلفين من علماء المذهب قد قصرُوا في هذا الالتزام والسير على ذلك المنهج فيما يوردونه من الأحاديث للاستشهاد بها في مؤلفاتهم مما كان له أثر سيئ على المذهب وجراً لخصومهم على التهمك بما يروى في تلك الكتب من الآثار الموضوعة والمنكرة أو الضعيفة الإسناد أو نحو ذلك من الإسرائيلية. (24)

وقد كان هذا الموقف نتيجة لخطأ منهجي أشار إليه ابن الجوزي حين قال: " ورأيت من أصحابنا من تكلم في الأصول بما لا يصلح، ... فصنفوا كتباً شأنوا بها المذهب، ورأيتهم قد نزلوا إلى مرتبة العوام فحملوا الصفات على مقتضى الحس، فسمعوا أن الله خلق آدم عليه الصلاة والسلام على صورته، فاثبتوا له صورةً ووجهاً زائداً على الذات، وعينين، وفعماً، ولهوات، وأضراساً، وأضواء لوجهه، ويدين وأصابع، وكفا، وخنصرأ، وإبهاماً، وصدراً، وفخذاً، وساقين، ورجلين، وقد أخذوا بالظاهر في الأسماء والصفات، فسموها بالصفات تسمية مبتدعة، لا دليل لهم في ذلك من النقل ولا من العقل، ولم يلتفتوا إلى النصوص الصارفة عن الظواهر إلى المعاني الواجبة لله تعالى، ولا إلى إلغاء ما توجه به الظواهر من سمات الحدث... (25). وقد كان مستند هؤلاء اعتمادهم على بعض الأحاديث الموضوعة والإسرائيلية التي تصف الله سبحانه وتعالى بما لا يليق بجلاله.

23- الأشعري، أبو الحسن علي ابن إسماعيل، الإبانة في أصول الديانة، بيروت، دار القادري للثقافة، ط.أولى 1412/1991 ص: 20-21.

24- انظر: اللاكاني، أبو القاسم هبة الله بن الحسن، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، تحقيق أحمد سعد حمدان، الرياض دار طبية للنشر والتوزيع 1402هـ، ج 1 المقدمة، ص: 57-63. حيث أورد المحقق نماذج لأحاديث موضوعة، وأثار لا أصل لها، وردت في كتب مثل: ابن بطة: الإبانة، و ابن مندة: الإيعان، و ابن خزيمة: التوحيد، و ابن أبي عاصم: السنة، و الدارمي: رد الدارمي على بشر المريسي.

25- ابن الجوزي، عبد الرحمن أبي الحسن، دفع شبهة التشبيه، تحقيق وتعليق محمد زاهد الكوثري، القاهرة المكتبة الأزهرية للتراث 1418هـ/1998م ص: 7.

الأشعري ودوره الإصلاحية

ورغم جهود الإمام أحمد بن حنبل ومن ناصرته، ضد المبتدعة، فإنه لم يستطع أن يوقف ذلك التيار الاعتزالي الذي تميز أصحابه بدقة النظر واتساع الفكر، وفتن الناس بهم، وبدا الشعور بأن أهل السنة متخلفون عن ركب العلم، وظهر اتجاه يدعو إلى تقديس العقل وتحكيمه في المسائل التي لا تقوم إلا على تعليمات النبوة والإيمان بالغيب.. وكان الإسلام بحاجة إلى شخصية قوية تفوق المعتزلة في مواهبها العقلية وفي مستواها العلمي.⁽²⁶⁾

شهدت هذه الفترة ظهور الأشعري، الذي ولد بالبصرة عام 260هـ/873م. وتلمذ للمعتزلة، وبلغ درجة رفيعة بين المعتزلة أهلته لأن يخلف أستاذه الجبائي في مجلس العلم والتدريس والمناظرة، ورشحته لأن يكون خلفاً له في قيادة المدرسة بعد وفاته.⁽²⁷⁾ ولكن لم يكد الأشعري يبلغ الأربعين من عمره حتى اختلف مع المعتزلة، وخاصة مع أستاذه الجبائي، وتورد المصادر العديد من المناظرات التي جرت بينه وبين أستاذه،⁽²⁸⁾ يستشف منها قلق الأشعري وعدم اطمئنانه إلى منهج المعتزلة، وتدل على أن الأشعري قد أدرك غلو المعتزلة في آرائهم، ومحاولتهم تقديم العقل على نصوص الشرع، ومن ثم عزمه على العدول عن معتقداتهم والتخلي عن منهجهم. وبعد فترة تردد وقلق وحيرة انتهى الأشعري بأن أعلن هجره للمعتزلة، وبرأته من آرائهم وأقوالهم، وتصديه للرد عليهم وإبراز فضائهم.⁽²⁹⁾

وقد بين الأشعري في مقدمة كتاب الإبانة، المواطن التي سقط فيها المعتزلة، والانحرافات الفكرية التي وقعوا فيها، وخطأ المنهج الذي اتبعوه،: "فان الزانغين عن الحق من المعتزلة، وأهل القدر، مالت بهم أهواؤهم إلى تقليد رؤسائهم، ومن مضى من أسلافهم، فتأولوا القرآن على آرائهم تأويلاً لم ينزل الله به سلطاناً، ولا أوضح به برهاناً، ولا نقلوه عن رسول رب العالمين، ولا عن السلف المتقدمين."⁽³⁰⁾ كما عدد المسائل التي خالف فيها المعتزلة صريح النصوص، كمسألة

26- انظر: الندوي، أبو الحسن على الحسني، رجال الفكر والدعوة في الإسلام، تعريب سعيد الأعظمي الندوي، طبعة ثالثة 1403هـ/1983م، ج 1 ص: 158

27- ابن عساکر، تبیین کذب المفتری، ص: 34، 146، السبکی، طبقات الشافعية الكبرى ج 3 ص: 347.

28- انظر: السبکی، تاج الدین أبي نصر عبد الوهاب بن علي السبکی طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق محمد الطنجي- عبد الفتاح محمد الحلو، مطبعة عيس البابي الحلبي وشركاه، الطبعة الأولى 1384هـ/1965م ج 3 ص: 356

29- انظر: السبکی، طبقات الشافعية، ج 3 ص: 347-349، ابن عساکر، تبیین کذب المفتری فیما نسب إلی الإمام الأشعري، دار الكتاب العربي 1399هـ، ص: 39-43.

30- الأشعري، الإبانة، ض: 14.

رؤية الله، والشفاعة، وعذاب القبر، وقولهم بخلق القرآن، ونسبتهم خلق الأفعال إلى العباد، وغير ذلك من الموضوعات التي خالف فيها المعتزلة أهل السنة.⁽³¹⁾

وقاد الأشعري حملة أراد بها إزالة آثار المعتزلة، وتقديم المنهج الذي يتوافق مع القرآن والسنة وما سار عليه سلف الأمة، ويستجيب لضرورات عصره الذي بدأ فيه تأثير الفكر الفلسفي على مناهج دراسة العقيدة وأساليب تقريرها. وقد تمثلت جهود الأشعري فيما يأتي:

1- توضيح المنهج الذي ينبغي أن يتبع في تناول قضايا العقيدة. وقد أشار الأشعري إلى هذا المنهج في مقدمة كتابه الإبانة حيث قال: "فإن قال قائل قد أنكرتم قول المعتزلة والقدرية والجهمية والحرورية والرافضة والمرجئة، فعرّفونا قولكم الذي تقولون وديانتكم التي بها تدينون، قيل له: قولنا الذي نقول، وديانتنا التي ندين بها، التمسك بكتاب الله وسنة نبيه ﷺ، وما روي عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتصمون، وبما كان عليه أحمد بن حنبل نضر الله وجهه، ورفع درجته، وأجزل مثوبته متبعون، ولمن خالف قوله مجانبون".⁽³²⁾ وبعد أن أثنى على الإمام أحمد أورد تفاصيل العقائد التي يدين بها.

وقد استند ذلك المنهج كما يمكن أن يستخلص من استعراض مؤلفاته وأسلوبه في المناظرات على استنباط قضايا العقيدة وحججها من القرآن والسنة، ويضع للقرآن ضوابط معينة في تفسيره واستنباط الآراء منه، ويبني من آيات القرآن حججا وبراهين عقلية مستمدة من دلالات الآيات ومفاهيمها الواضحة، ويستعين بعد ذلك بتجارب العقل البشري وبمناهجه في بناء الحجج والبراهين أو دفع الاعتراضات، وفي هذا الصدد استفاد الأشعري من ثقافته الكلامية، ومعارفه العلمية.

2- بناء على ذلك المنهج أقام الأشعري الأدلة والبراهين العقلية على تلك العقائد، وعقد المناظرات وأدار المناقشات مع المعتزلة وغيرهم، في لغة يفهمونها، و أسلوب يألّفونه، وبذلك أثبت أن هذا الدين وعقيدته الواضحة مؤيدان بالعقل، وأن العقل الصريح يؤيد الدين الصحيح، ولا صراع بينهما. وبفضل قوته في المناظرة، استطاع أن يهزم المعتزلة ويقطع حجتهم. كما كان لتلك المناظرات الفضل في تحول كثير من الناس عن مذاهبهم الباطلة إلى المذهب الحق.

وبذلك المنهج نفسه، والأسلوب ذاته، كتب الأشعري الكتب ووضع المؤلفات تقريراً لقضايا العقيدة والبرهنة عليها، وردا على المعتزلة الذين خالفوا في المنهج، وعلى غيرهم من الفرق والجماعات.

31- المرجع نفسه ص: 15-19.

32- المرجع نفسه ص: 20.

وقد ظهر بعد الأشعري مدرسة نسبت إليه، وتسمت باسم الأشعرية، أنجبت تلامذة أنكياء وشخصيات قوية، قد يقال بأنها خالفت إلى حد ما منهجه، ولكنها استطاعت أن تحمل الراية من بعده، وأن تصارع المعتزلة فتصرعهم، واستمرت مدرسة الأشاعرة، تؤثر في الفكر الإسلامي قروناً عديدة، بل استمر أثرها إلى يومنا هذا.

الغزالي وجهوده التصحيحية

الإمام أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي (450-505هـ/1058-1113م) علم من أعلام الفكر الإسلامي، خاض غمار جوانبه المختلفة، وترك بصماته في الفقه والأصول والفلسفة والكلام والتصوف والأخلاق، وأثار كثيراً من الجدل حول حياته الفكرية وتطورها وارتباطه المذهبي وتقلبه، تعصب ضده طائفة رمت به بكل تهمة وعيب، وانتصر له آخرون برءوا ساحته من كل زيغ وزلل، ومهما كان رأي من أبغضوه أو أحبوه، فإن الرجل من الذين كانت لهم جهود مرموقة في سبيل الإصلاح والتجديد، وتصحيح الانحرافات والأخطاء التي وقع فيها العديد من الطوائف والجماعات. وبسبب تلك الجهود المقدورة، اعتبر أحد المجددين، ولقب "بحجة الإسلام"

والى جانب ما كان يتمتع به الغزالي من نكاء حاد، ونظر سديد، وقوة إدراك، فقد كانت نفسه قلقة مولعة بالغوص في المعاني، والسعي إلى الحقيقة، ومن ثم لم يقنع بالمألوف أو يقف عند حدود التقليد، بل تطلع إلى معرفة الحق، والتمييز بينه وبين الباطل، والصواب والخطأ لدى الجماعات والطوائف، التي كان يموج بها عصره من: فلاسفة وباطنية وصوفية إضافة إلى المتكلمين الذين كان ينتمي إليهم. وقد عبر الغزالي عن ذلك في كتابه المنقذ من الضلال الذي يعتبر ترجمة لمراحل التطور الفكري التي مر بها، وعكس من خلاله جهوده التصحيحية وتقويمه لتلك المذاهب والتيارات الفكرية. يقول الغزالي: "لم أزل في عنفوان شبابي، منذ راهقت البلوغ قبل بلوغ العشرين إلى الآن، وقد أناف السن على الخمسين، أقتحم لجة هذا البحر العميق وأخوض غمرته خوض الجسور لا خوض الجبان الحذور، وأتوغل في كل مظلمة، وأتهجم على كل مشكلة، وأتقحم كل ورطة، وأتفحص عن عقيدة كل فرقة، وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة، لأميز بين محق ومبطل، ومتسنن ومبتدع." (33)

الغزالي وعلم الكلام⁽³⁴⁾

نشأ الغزالي في بيئة كان يسود فيها المذهب الأشعري، فكان من الطبيعي أن يدرس هذا العلم ويتلمذ لشيوخته، ويتلقى منهم. وقد تجاوز الغزالي مرحلة التلقي فأصبح معلماً للكلام ومؤلفاً في هذا العلم، وكتب فيه الاقتصاد في الاعتقاد، وقواعد العقائد، والأربعين في أصول الدين، وتهافت الفلاسفة، والجام العوام عن علم الكلام، ويصف الغزالي جهوده في هذا العلم بقوله: "إني ابتدأت بعلم الكلام فصلته وعقلته وطالعت كتب المحققين منهم، وصنفت فيه ما أردت أن أصنف".⁽³⁵⁾

وبعد أن خبر الغزالي الكلام تعلماً وتعليماً وتأليفاً، أدرك أن هذا العلم قد انحرف عن الغاية التي من أجلها أنشئ، واتجه نحو إثبات العقائد ببراهين قد يستفاد منها في نقض أباطيل الخصوم ولكن لا تصلح لاثبات عقائد الدين. يقول الغزالي: "لما نشأت صنعة الكلام وكثر الخوض فيه، وطالت المدة تشوق المتكلمون إلى محاولة الذب عن السنة بالبحث عن حقائق الأمور، وخاضوا في البحث عن الجواهر والأعراض وأحكامها، ولكن لما لم يكن ذلك مقصود علمهم لم يبلغ كلامهم فيه الغاية القصوى فلم يحصل منه ما يمحو بالكلية ظلمات الحيرة في اختلافات الخلق".⁽³⁶⁾ لهذا عبر الغزالي عن عدم قناعته بعلم الكلام وعدم جدواه في تحقيق اليقين لمن يطلبه. يقول: "فصادفته علماً وفيها بمقصوده غير واف بمقصودي" ومقصود علم الكلام كما يقول يتمثل في حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها من تشويش المبتدعة⁽³⁷⁾، ويقول أيضاً عن الكلام: "وأما منفعته فقد يظن أن فائدته كشف الحقائق ومعرفة ما هي عليه، وهيئات فليس في الكلام وفاء بهذا المطلب الشريف، ولعل التخبيط والتضليل فيه أكثر من الكشف والتعريف، وهذا إذا

34- علم الكلام علم يبحث في ذات الله تعالى وصفاته وفي أحوال الممكنات من المبدأ والمعاد على قانون الإسلام. وسمي علم الكلام بعلم التوحيد نسبة إلى أحد أجزائه، والمشتغلون بهذا العلم يسمون تارة بالمتكلمين وتارة بعلماء التوحيد. وعرف علم الكلام بعدة تعريفات تدل على ذلك، منها تعريف الإيجي (ت: 756 هـ) بأنه: "علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية، بإيراد الحجج ودفع الشبه، والمراد بالعقائد، ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل، وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد ﷺ، فإن الخصم وإن خطأنه لا نخرجه من علماء الكلام. الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد. المواقف في علم الكلام، بيروت، عالم الكتب د. ت. ص: 7، وتعريف ابن خلدون (ت: 808 هـ) بأنه: "علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذهب السلف وأهل السنة". ابن خلدون، المقدمة، ج: 3، ص: 1069. ورغم ما يلحظ من فروق بين التعريفين، فإنهما يلتقيان في ربط علم الكلام بإثبات العقيدة الإسلامية والدفاع عنها ورد الشبهات التي تثار حولها، عن طريق الأدلة والبراهين العقلية.

35- الغزالي، المنقذ من الضلال. ص: 87.

36- المرجع نفسه. ص: 90-91.

37- المرجع نفسه ص: 87.

سمعت من محدث أو حشوي،⁽³⁸⁾ ربما خطر ببالك أن الناس أعداء ما جهلوا، فأسمع هذا ممن خبر الكلام ثم قلده بعد حقيقة الخبرة، وبعد التغلغل فيه إلى منتهى درجة المتكلمين، وجاوز ذلك إلى التعمق في علوم آخر تناسب نوع الكلام، وتحقق أن الطريق إلى حقائق المعرفة عن هذا الوجه مسدود "⁽³⁹⁾ ويقول الغزالي أيضاً: " فأما معرفة الله تعالى وصفاته وأفعاله، فلا يحصل من علم الكلام، بل يكاد أن يكون الكلام حجاباً عليه ومانعاً منه، وإنما الوصول إليه بالمجاهدة "⁽⁴⁰⁾

نقد الفلسفة⁽⁴¹⁾: عاصر الغزالي الفلسفة وهي في أوج قمتها حيث فتن بها الناس، وانبهروا بها، وأقبلوا عليها في شغف شديد وبنوع من التمجيد والتقدير وقد صور الغزالي تلك الحال فقال: " أما بعد فإني قد رأيت طائفة يعتقدون في أنفسهم التميز عن الأتراب والنظر بمزيد الفطنة والذكاء، قد رفضوا وظائف الإسلام من العبادات واستحقروا شعائر الدين من وظائف الصلوات والتوقي عن المحظورات، واستهانوا بتعبدات الشرع وحدوده، بل خلعوا بالكلية ربة الدين، وإنما مصدر كفرهم سماعهم أسماء هائلة كسقراط وبقرات وأفلاطون وأرسطوطاليس وأمثالهم، وإطناب طوائف من متبعيهم في وصف عقولهم وحسن أصولهم ودقة علومهم، وحكايتهم عنهم أنهم مع رزانة عقولهم وغزارة علومهم منكرون للشرائع والنحل، وجاحدون لتفاصيل الأديان والملل فلما قرع ذلك سمعهم ووافق ما حكى من عقائدهم طبعهم، تجملوا باعتقاد الكفر تحيزاً إلى غمار الفضلاء بزعمهم، وانخرطوا في سلوكهم وترفعوا عن مسaire الجماهير والدهماء. "⁽⁴²⁾

وبعد أن درس الفلسفة دراسة دقيقة انعكست في عرضه لها عرضاً سهلاً ميسراً من دون نقد في كتابه: " مقاصد الفلاسفة"، قام الغزالي بمناقشة الفلاسفة آراءهم، وضمن تلك المناقشة كتابه تهافت الفلاسفة، وتتلخص أهم نتائج دراسته للفلسفة في الآتي:

1- ميز بين علوم الفلسفة، وأكد أن بعض مباحث الفلسفة لا يتعلق شيء منها بأمور الدين نفياً وإثباتاً، مثل المباحث الرياضية وعلوم الحساب والهندسة، ومثل المنطقيات، وأن آراء

38- الحشوية: اسم أطلقه المعتزلة على أهل الحديث ذماً لهم لقبولهم، كما يزعمون، الأحاديث الواردة في الصفات وفي غيرها من مسائل العقيدة على ظاهرها وامتناعهم عن تأويلها، ومن غير تحقق أو تدقيق في صحتها. انظر: ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن محمد بن قاسم، الرياض طبعة أولى 1398هـ، ج 4 ص: 87-88، 146.

39- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، إحياء علوم الدين، القاهرة، مطبعة الاستقامة، د.ت. ج 1، ص 97.

40- المرجع نفسه: ص 20/21.

41- الفلسفة: كلمة مشتقة من اليونانية وأصلها: فيلا-صوفيا، ومعناه محبة الحكمة، ويطلق على العلم بحقائق الأشياء، والعمل بما هو أصح. انظر: صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، بيروت دار الكتاب اللبناني ط. أولى 1973، ج 2 ص: 160-161.

42- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، تهافت الفلاسفة تحقيق سليمان دنيا، مصر، دار المعارف الطبعة السادسة، 1980. ص: 74.

الفلاسفة في الأخلاق والسياسة، لا تتصادم مع الدين إلا في النادر بل ذهب إلى أن أصولها مستمدة من حكمة الأديان.⁽⁴³⁾

2- أن معظم أخطاء الفلاسفة وكثيرا من أغاليطهم كانت في مباحث الفلسفة المسماة بالإلهيات، وذلك لأن براهينهم فيها غير مستقيمة، وهذا سبب كثرة اختلافهم هم أنفسهم فيها. وقد خصص الغزالي كتابه: "تهافت الفلاسفة" لنقد هذا الجانب من الفلسفة، واختار من ذلك عشرين مسألة أوردتها بأدلة الفلاسفة عليها، ثم أبان أخطاءهم فيها، وأدلته على تلك الأخطاء.⁽⁴⁴⁾

3- انتقد الغزالي موقف بعض الذين اعجبوا بالفلسفة، وغرهم ما وجدوه في المباحث الرياضية والمنطقية، منها من دقة وبراهين، فانبهروا بذلك، وظنوا أن جميع علومهم في الوضوح وقوة البرهان مثل المباحث الرياضية وحين سمعوا عن الحاد الفلاسفة وكفرهم، وقع في أنفسهم أن لو كان الدين حقا لما خفي على هؤلاء مع تدقيقهم في العلم، فتبوعهم في إلحادهم تقليدا وجهلا، وقد غاب عنهم أنه إذا كانت مباحث الرياضيات لها براهين واضحة فإن مباحث الإلهيات عند الفلاسفة تخمينات وظنون ليس عليها برهان.

4- هاجم الغزالي موقف الجامدين من علماء الدين الذين وقفوا موقف الصديق الجاهل، الذي ظن أن الدين ينبغي أن ينصر بإنكار كل العلوم المنسوبة إلى الفلاسفة، فأنكر جميع علومهم وادعى جهلهم فيها، حتى أنكر قولهم في الخسوف والكسوف وزعم أن ما قالوه خلاف الشرع، وقد كانت تلك مصيبة عظيمة في الدين لأن من رأى قوة براهين الفلاسفة في هذه الأمور، اعتقد أن الإسلام مبني على الجهل وإنكار البرهان القاطع فازداد للفلسفة حبا وللإسلام بغضا.

وهكذا استطاع الغزالي أن يرد ذلك التيار الفلسفي، وبفضل جهوده تراجعت الفلسفة إلى موقف الدفاع، كما ظهر في كتاب ابن رشد (520م-595هـ) "تهافت التهافت"، وأصبح الاتجاه النقدي للفلسفة اتجاها مؤثرا انجذبت له عقول كبيرة من مثل الإمام ابن تيمية (661-728هـ) وخلف هذا الاتجاه إنتاجا علميا قويا صحح مسيرة التفكير عند المسلمين.⁽⁴⁵⁾

43- انظر: الغزالي، المنقذ من الضلال، ص: 101-104.

44- المرجع نفسه، ص: 104-106.

45- سعيد، مفهوم تجديد الدين ص 81-82.

نقد الباطنية⁽⁴⁶⁾: كانت الحركات الباطنية في عهد الغزالي تشكل خطراً يهدد العقيدة، ويسعى إلى تفويض الدولة الإسلامية، وقد حاول العباسيون القضاء عليهم من ناحية عسكرية، كما جندوا العلماء لمنازلة الفكر الباطني ودرحه. وقد بذل الغزالي جهداً كبيراً في هذا الصدد فقام بدراسة الفكر الباطني، وألف في الرد عليهم كتابه المشهور: "فضائح الباطنية".

نقد التصوف⁽⁴⁷⁾: درس الغزالي التصوف من بين ما درس من معارف عصره، كما ترسم رسوم الصوفية ومنهجهم في الوصول إلى الحقيقة. فخير التصوف - كما قال - علماً وعملاً، أو معارف وسلوكاً، وكتب في ذلك موسوعته الشهيرة "إحياء علوم الدين". ورغم أن الغزالي وجد ضالته (اليقين الذي كان يبحث عنه) في التصوف، فإنه انتقد بعض المظاهر لدى الصوفية، وأنكر ما انتهى إليه بعضهم من القول بالحلل والاتحاد أو الوصول. وما وقع فيه بعضهم من انحرافات: من إغراق في الطقوس، والمظاهر الكاذبة، والتكلف في الزي والرسوم، وسقوط بعضهم في نوع من الإباحية زاعمين أنهم مع الشهوات بالظاهر، أما قلوبهم فوالهة بحب الله.

وبعد أن نقد الغزالي تلك المناهج وحاول هدم ما فيها من باطل، سعى من ناحية إيجابية إلى إقامة العقيدة على بعض الأسس من بينها:

- 1- الرجوع إلى طرق الاستدلال القرآنية، بدلاً من أدلة المتكلمين، إذ أن أدلة الكلام وبراهينه كالدواء لا يستعمله ولا يفيد منه إلا المرضى، هذا خلافاً لأدلة القرآن التي ينتفع بها الجميع فيقول الغزالي: "فأدلة القرآن مثل الغذاء ينتفع به كل إنسان، وأدلة المتكلمين مثل الدواء ينتفع به أحاد الناس ويستضر به الأكثر ون، بل أدلة القرآن كالماء الذي ينتفع به الصبي والرجل القوي، وسائر الأدلة كالأطعمة التي ينتفع بها الأقوياء مرة، ويمرضون بها مرة أخرى".⁽⁴⁸⁾

46- الباطنية: الباطنية نسبة إلى الباطن، والباطن في اللغة خلاف الظاهر، والباطنية لقب عام تنطوي تحته طوائف عديدة تلتقي جميعها في تأويل النصوص الظاهرة، واثبات معاني باطنة لها، وتلجأ إلى الرموز والاشارات في تفسير النصوص وإخراجها عن معانيها الظاهرة، مستهدفة بذلك هدم الدين الإسلامي وإبطال شعائره والتحلل من أحكامه العملية: انظر: الغزالي أبو حامد محمد بن محمد، فضائح الباطنية، حققه وقدم له: د. عبد الرحمن بدوي - الكويت مؤسسة دار الكتب الثقافية، ص: 11، صلبيا، جميل، المعجم الفلسفي، ج 2: ص: 194.

47- التصوف: رغم الاختلاف الواسع بين الصوفية وغيرهم حول تعريف التصوف فإنه يمكن القول بأن كلمة تصوف تستخدم للإشارة إلى تلك التجارب العملية الذوقية التي تقوم على نوع معين من السلوك العبادي والأخلاقي، والجهود الفكرية التأملية التي بذلها وبيذلها طائفة من المسلمين بهدف التقرب إلى الله تعالى ومعرفة ومحاولة تحقيق الكمال الأخلاقي والسعادة الروحية لسالك هذا الطريق. انظر: الجلي، أحمد محمد أحمد، محاضرات في التصوف الإسلامي، مذكرات أقيمت على طلبه جامعة أم درمان الإسلامية، ص: 11-16.

48- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، إجماع العوام عن علم الكلام تحقيق محمد المعتمد بالله البغدادي، القاهرة دار الكتاب العربي طبعة أولى 1406/1985، ص: 81.

ويذم الغزالي المتكلمين في تسمية علمهم الجدلي بعلم التوحيد، وتسمية أنفسهم بعلماء التوحيد، ، في حين أن ما هو خاصة هذه الصناعة (الكلام) لم يكن يعرف منها شي في العصر الأول، بل كان يشتد منهم النكير على من كان يفتح باباً في الجدل والمماراة. وأن ما يشتمل عليه القرآن من الأدلة الظاهرة التي تسبق الأذهان إلى قبولها في أول السماع، كان معلوماً للكل، وكان العلم بالقرآن هو العلم كله، وكان التوحيد عندهم عبارة عن أمر آخر لا يفهمه أكثر المتكلمين، وإن فهموه لم يتصفوا به، وهو أن يرى الأمور كلها من الله عز وجل، رؤية تقطع التفاته عن الأسباب والوسائط، فلا يرى الخير والشر كله إلا منه جل جلاله ⁽⁴⁹⁾ .

وخلافاً لأدلة المتكلمين المثيرة للجدل والشبهات، كانت أدلة القرآن بينة واضحة، وجاءت آيات القرآن الكريم تلفت نظر الإنسان إلى مظاهر التدبير والحكمة في خلق الإنسان والحيوان والنبات والكانات جميعاً، واعتمد القرآن على تنبيه الأذهان إلى ما في خلق الله وصنعه من إبداع واختراع، وتصميم وتنظيم، وإحكام وإتقان، وتقدير وترتيب واتزان. وقد اهتم علماء الإسلام بطرق القرآن الاستدلالية هذه، كاقوى أدلة على تفرد تعالي بالخلق والإيجاد، وما يترتب على ذلك من إفراده بالعبادة والخضوع. وكتب الغزالي كتابه: "الحكمة في مخلوقات الله" .

2- البعد عن العصبية المذهبية: أدى الخلاف بين المتكلمين إلى درجة من العصبية الضيقة ورفض الرأي الآخر، بل وتكفير الطوائف بعضها بعضاً - إلى درجة أفزعت كثيراً من المفكرين. فالجاحظ المعتزلي يقول: " ما علمنا فرقة من أهل الملة سلمت من ذلك (يعنى التكفير)، فهذه الخوارج يكفر بعضها بعضاً، وهذه الروافض، ⁽⁵⁰⁾ يكفر بعضها بعضاً. وهذه المجبرة ⁽⁵¹⁾ فرق مختلفة وبعضها يكفر بعضاً.. فهو (أي التكفير)، لازم لفرق الأمة أجمعين ⁽⁵²⁾ " وامتد الزمان بهذه الظاهرة إلى عهد الغزالي (450-505هـ)، الذي شكاً أيضاً من تفشيها قانلاً: " إن كل فرقة تكفر مخالفاً، وتنسب إلى تكذيب الرسول ﷺ. فالحنبلي يكفر الأشعري، زاعماً أنه كذب الرسول في إثبات الفوق لله تعالى وفي الاستواء على العرش، والأشعري يكذبه زاعماً أنه مشبه وكذب الرسول في أنه تعالى ليس كمثل شيء، والأشعري يكفر المعتزلي زاعماً أنه كذب الرسول في جواز رؤية الله تعالى، وفي إثبات العلم

49- انظر: الغزالي، إحياء علوم الدين، ج1، ص33.

50- الروافض أو الرافضة: لقب أطلق على الشيعة عموماً ما عدا الزيدية، إما لرفضهم إمامة زيد بن علي، أو لرفضهم إمامة الشيعين، أو للسينين معاً. انظر: الجهنى، الموسوعة الميسرة، ج2 ص: 1069.

51- المجبرة، أو الجبرية أحد الفرق الكلامية التي تقول بالجبر، بمعنى أن العباد مجبورون على أعمالهم، وأن الله تعالى يخلق أفعالهم على الحقيقة، ولا دور لهم فيها، وإنما تضاف إليهم على سبيل المجاز. انظر: الجلي، أحمد محمد أحمد، دراسات في العقيدة الإسلامية ج 2، جامعة الإمارات العربية المتحدة، 2002م ص: 113-115.

52- الخياط، أبو الحسين عبد الرحيم بن عثمان الخياط المعتزلي، الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، بيروت 1975، ص55.

والقدرة والصفات له، والمعتزلي يكفر الأشعري زاعماً أن إثبات الصفات تكثير للقدماء وتكذيب للرسول في التوحيد⁽⁵³⁾.

3- إصلاح السلوك التعبدية، وإعادة تشكيل المنهج العقلي: قام المشروع التجديدي الذي دعا له الغزالي على جانبين: إصلاح السلوك التعبدية والاجتماعي للأمة، والذي سماه بإحياء علوم الدين: إحياء التدين والتعبد، وإحياء الأخلاق الإسلامية، الفردية والجماعية، - وركز الغزالي على الجوانب العملية المترتبة على العقيدة، وأن العقيدة الصحيحة قد تؤدي إلى الفوز في الآخرة والنجاة من النار، بينما الخلل في العقيدة يعرض المرء إلى خطر الخلود في النار. وهذا ما عبر عنه د. يحيى هاشم بفلسفة الإنذار⁽⁵⁴⁾.

وقد ربط الغزالي بين العقيدة والشريعة، إذ أنه رأى أن علوم الشريعة انحرف بها أهلها إلى فصل أحكامها عن روح العقيدة الإسلامية فتبددت بذلك وتشتتت، فألف كتابه إحياء علوم الدين وصدره بمبحث عقدي عام شامل ترجم له بكتاب قواعد العقائد، ليصل بين المباحث الفقهية بالأصول التي تنبني عليها من القضايا العقدية، رابطاً بين العمل والسلوك والمعتقد.

والجانب الثاني يتمثل في إعادة تشكيل المنهج العقلي، وأراد بذلك إعادة تشكيل العقل المسلم، وذلك بنقض المناهج الفلسفية، والأفكار المادية الإلحادية، وإقرار المنهج الأصولي. الذي يعود كما قرر في كتابه المستصفي في علم أصول الفقه، إلى أصل واحد ووحد، وهو كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ.

ورغم شمولية المنهج الذي قدمه الغزالي ودعا إليه، إلا أنه كان غير متوازن من الناحية العملية، ولا التصورية، بسبب ترجيح كفة الجانب الروحي، على كفة الإصلاح العقلي، ترجيحاً كبيراً جعل التصوف هو جوهر الإسلام وغايته النهائية... وأعلى الغزالي من شأن التصوف والمتصوفة، إعلاء فيه من المبالغة، ما أثر سلباً على الأمة بعد، فلم يبق التدين مطلوباً إلا من بابهم، ولم يعد الارتقاء في مدارج الإيمان مسلوكة، إلا من مقاماتهم، ولم يصبح الاستدلال على رضى الله تعالى، إلا عبر أقطابهم وأبدالهم، وشيوخهم!

وقد تבעته الأمة في اختياره هذا المنهج لشخصيته القوية الجامعة، ولمكانته العلمية ودوره في الدفاع عن الأمة ضد الملل والنحل التي تكالبت عليها، والمذاهب الهدامة التي سعت إلى النيل منها، وتعطش القلوب إلى الإحياء بعد الجفاف الذي أصابها جراء العلوم العقلية والفلسفية، التي

53- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، في فصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، دمشق وبيروت، دار الحكمة، 1407هـ/1986، ص: 50.

54- انظر: فرغل، يحيى هاشم حسن، الفرق الإسلامية في الميزان، مطبوعات جامعة الإمارات العربية المتحدة، 1420هـ، 2000، ص: 337-345.

طفت وانتشرت خلال القرنين الرابع والخامس، ولكن العودة أيضا لم تكن متوازنة لأن الغزالي، لم يستطع أن يخلص التصوف من بعض الشوائب التي أخلت كمنهج تربوي وإصلاحي رغم جهوده في هذا المجال، فسيطر التصوف على حياة الناس وتعددت طرائقه بعد الغزالي، وكان ذلك كله على حساب الجانب الثاني من جوانب الإصلاح وهو الجانب العقلي، الذي تضاعف دوره، وتعطلت وظائفه النقدية.⁽⁵⁵⁾

ابن تيمية وأوجه التجديد

جاء ابن تيمية (661-728هـ/1263-1328م) في فترة كان العالم الإسلامي فيها يمر بحالة من الانحطاط السياسي والتدهور الاجتماعي، والجمود الفكري والتقليد الكلامي، والهيمنة الفلسفية،

1- فقد شهد العالم الإسلامي أحداثا جساما خلال القرنين السابع والثامن للهجرة، من أهمها اكتساح التتار للبلاد الإسلامية، والقضاء على الخلافة العباسية، واستمرار الاحتلال الصليبي لبلاد الشام وما حولها، وترتب على ذلك آثار سيئة، انعكست على الأوضاع السياسية للمجتمع الإسلامي وأثرت في عادات الناس وأخلاقهم وتقاليدهم وقيمهم الاجتماعية، فكانت الأمة تتطلع إلى حكام أشداء يقيمون العدل بين الناس وينتصرون للأمة ويردون عنها المخاطر المحدقة بها، وقاد ابن تيمية حملة إصلاحية في مجالي الإصلاح السياسي والاجتماعي، ووفي الجانب الفكري والعلمي.

1- ففي الجانب السياسي والاجتماعي، سعى إلى وضع منهج في إصلاح الأوضاع السياسية، وعالج في كتابه الذي سماه: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، أحكام الولايات والولاة، وأحكام الأموال والحدود، والجهاد وقتال البغاة، كما وضع ضوابط للسياسة الخارجية للدولة الإسلامية من المعاهدات والصلح والهدنة وإعلان الحرب.

2- أما في الجانب الفكري والعلمي، فقد شهد هذا العصر حركة علمية واسعة، وظهر عدد كبير من أعلام الفكر، ورغم انهيار بغداد على اثر غزو التتار، فقد انتقلت الحركة العلمية من بغداد إلى دمشق والقاهرة، واسهم الاستقرار النسبي الذي شهدته الشام ومصر آنذاك، في ظهور نهضة علمية تمثلت في إقبال العلماء بهمة عالية على تدريس العلوم الشرعية خاصة وتأليف الموسوعات الجامعة، وساهم العلماء بحظ وافر في تنشيط العلوم الإسلامية لا سيما

55- انظر: الأنصاري، فريد، التوحيد والوساطة في التربية الدعوية، قطر، كتاب الأمة العدد 48، الطبعة الأولى، رجب 1416هـ/نوفمبر-ديسمبر 1995م، ج 2 ص: 64-79.

تلك التي ترتبط بالوحي مباشرة، ولكن صاحب هذا التوسع في العلوم قلة العمق والابتكار، وغلبة التقليد على عامة العلماء والتعصب للمذهب السائد سواء في الفقه أو العقيدة.

أما فيما يتعلق بالعقيدة، فقد تمثلت جهود ابن تيمية في جانبين:

- 1- نقده للمذاهب المتمثلة في الفلسفة والكلام والتصوف، وما تمثله من خطر على العقيدة.
- 2- وتقديم العقيدة في صورتها الصحيحة وتقرير ما ينبغي أن تكون عليه العقيدة الصحيحة.

نقد ابن تيمية للفرق والمذاهب: قد ناهض ابن تيمية مناهج الفلاسفة والمتكلمين، ورد على المعتزلة والأشاعرة والجهمية، ووجه سهام نقده إلى الرافضة والفلاسفة وغلاة الصوفية، ودعا إلى العودة بدراسة العقيدة، وفقاً لمنهج السلف وأخذها من الكتاب والسنة واستنباط أدلتها من النصوص الشرعية والمعارف الفطرية والحقائق العلمية، رافضاً بذلك منهج الفلاسفة والمعتزلة لاستنادهم على أدلة عقلية باطلة وتقديمها على حقائق القرآن وأدلتها اليقينية، كما رفض منهج الأشاعرة والماتريدية لاستعانتهم مع الأدلة القرآنية بأدلة عقلية ضعيفة.

أ- نقد ابن تيمية للصوفية والمبتدعين: شهد عصر ابن تيمية انتشار كثير من العقائد الباطلة والتقاليد الشركية وراجت بين المسلمين، كثير من ضلالات الصوفية وجهالاتهم العلمية والسلوكية، وقد تناول ابن تيمية في كثير من مؤلفاته التصوف، ونظر إلى التجربة الصوفية نظرة موضوعية وقاسها بمقياس الشرع ونهج الرسول ﷺ، وميز من بين أصناف الصوفية: السابق المقرب بحسب اجتهاده، و المقتصد الذي هو من أهل اليمين، وفي كل من الصنفين من قد يجتهد فيخطئ وفيهم من يذنب فيتوب أو لا يتوب، كما أن من بين الصوفية كما يقول- من هو ظالم لنفسه، عاص لربه. وقد أنكر ابن تيمية على هؤلاء كثيراً من ممارساتهم العبادية والسلوكية، التي خالفوا فيها حدود الشرع وأدابه، مثل انقطاعهم في الخلوات، وابتداعهم أنماطاً من الذكر لا أساس لها من الشرع، ومن ذلك الزهد الرهباني الذي أدى بهم إلى تحريم الحلال، وإضاعة المال والإعراض عن الأهل والأولاد، وغير ذلك مما ليس له أصل في الشرع، كالسياحة في الأرض من غير هدف ولا غاية واجتماعهم حول السماع، وما يصحبه من رقص ووجد، كما أنكر ابن تيمية ما ينسب للصوفية إلى الأولياء وإلى الخضر والغوث والقطب من أوصاف وأفعال خارقة، وما يعتقدونه في أنمتهم ومشايخ طرقهم من عقائد فاسدة، كالاستعانة بهم والاستغاثة بهم، وطلب المدد منهم والضراعة إليهم، وإحلالهم للأموال منهم والأحياء محل الله تعالى، من طلب للرحمة وسؤال للمغفرة، واتخاذ قبورهم قبلة يتجهون إليها في صلواتهم، ويتبركون بها في دعائهم، واستبدلوا قصدها والحج إليها بالحج إلى الكعبة، إلى غير ذلك من العقائد التي تقود إلى الكفر الصريح، والشرك المخرج من الملة. لذا شن ابن تيمية حملة شديدة على هؤلاء، مبيناً أنه لا يجوز دعاء غير

الله أو الاستعانة بأحد سواه سبحانه وتعالى. وأنه لا يجوز أن يطلب المرء من أي كائن حي ما وراء الأسباب الدنيوية.. كما شدد النكير على إقامة المشاهد على قبور مشايخ تلك الطرق، وحرم القصد إلى زيارتها بقصد العبادة والتقرب إلى الله عن طريقها، أو أملاً في دفع ضرر أو جلب نفع بواسطة المقبورين فيها. أما من عرفوا بفلاسفة الصوفية ممن تأثروا بالزندقة، وقالوا بالحلول والاتحاد ووحدة الوجود من أمثال الحلاج وابن عربي وتلامذته، فقد وجه إليهم ابن تيمية نقداً عنيفاً لأنهم في رأيه نادوا بآراء ما سبقهم إليها إلا من أنكر وجود الله تعالى من الملحدة والمبطلين.

ب- نقد ابن تيمية للكلام والمتكلمين

لا شك أن جهود المتكلمين في بداية حركتهم توجهت إلى الدفاع عن العقيدة الإسلامية ودفع الشبه عنها. وقد أفلح علم الكلام في صد هجمات المجوس والزندقة كما رد المتكلمون على الثنوية والنصارى واليهود ومن تأثر بهم. لكن بعد انحسار تلك الموجات الغازية انكفأ علم الكلام على نفسه وتحول إلى حركة جدلية داخل المجتمع الإسلامي. تعمل على صياغة العقيدة الإسلامية وبلورة مشكلاتها وتتجادل كل طائفة مع الأخرى حول هذه المسائل وتتعصب كل طائفة لما تراه.

ورغم جهود الغزالي ومحاولته ربط العقيدة بآثارها العملية، فقد ظل الكلام منحصرًا في تلك القضايا التقليدية المتمثلة في التوحيد، والنبوات والبعث، كما اعتمد المتكلمون على العقل في تقريرهم لتلك القضايا، وجعلوا - على تفاوت فيما بينهم - الدليل السمعي تابعاً للعقل حتى في المسائل التي لا سبيل للعقل إليها، ومن ثم بحثوا في ذات الله تعالى وصفاته بعقولهم، وبنوا استدلالاتهم على هذه المسائل الغيبية على وجود نظائر لها في الواقع المشاهد - علماً بأن المسائل الاعتقادية الغيبية لا يمكن التحقق منها عن طريق قياس الغائب على الشاهد وقد أدى بهم هذا الموقف المتطرف في انحيازه للعقل إلى إيجابهم النظر العقلي على كل الناس كمدخل للإيمان، وزعموا تعارض العقل والنقل، ورفضوا أحاديث الأحاد ولجئوا إلى تأويل النصوص الشرعية حينما تخالف أصلاً من أصولهم العقلية. وغلب على المنهج الكلامي الأثر الفلسفي، وأصبحت مناهج المتكلمين أقرب إلى مناهج الفلسفة منها إلى منهج القرآن الكريم، وبقدر ما اقتربت المذاهب الكلامية من الفلسفة ومناهجها كان ابتعادها عن منهج القرآن. فقد جعل المتكلمون المنهج الفلسفي ومصطلحاته أساساً اعتمدوا عليه في بحوثهم وانشغلوا بالرد على الفلاسفة ومن جادلهم من المسلمين وتحولت العقيدة إلى مناظرات باردة ومجادلات جامدة قللت من حيويتها وأضعفت أثرها في نفوس الناس.

وقد بلغ هذا الطور مداه على يد الرازي والأمدى، الذين توزعت في كتبهما موضوعات الكلام (العقيدة) متأثرة بتلك النظريات الفلسفية، فبدأت بآبواب فيما يعرف بالأمور العامة أو

القواعد المنهجية التقليدية في النظر والمعارف، ومباحث منطقية وميتا فيزيقية وطبيعية، وتمثلت هذه الطريقة بصورة واضحة لدى الإيجي، الذي أوقف على تلك المقدمات ما يقرب من نصف كتابه "المواقف"، حيث خصص المواقف الأربعة الأولى لمواضيع فلسفية بينما خصص الموقفين الآخرين فقط للإلهيات والسمعيات مع التعرض لآراء الفلاسفة فيها. وقد أدى هذا إلى غلبة أسلوب الفلسفة التقريرية الشرحي على أسلوب العقيدة الجدلي الدفاعي فجمد بذلك علم الكلام وعقمت مباحثه كما أشار إلى ذلك ابن خلدون في قوله: "ولقد اختلطت الطريقتان (طريقة الكلام وطريقة الفلسفة) عند هؤلاء المتأخرين (من المتكلمين) والتبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لا يتميز أحد الفنين من الآخر ولا يحصل عليه طالبه من كتبهم كما فعله البيضاوي في الطوالع ومن جاء بعده من علماء العجم في جميع تأليفهم إلا أن هذه الطريقة يعني بها طلبة العلم للاطلاع على المذاهب والإغراق في معرفة الحجاج لو قدر ذلك فيها"⁽⁵⁶⁾.

وفي هذه الفترة سيطر الاشاعرة على أكثر مناطق العالم الإسلامي وظهر متكلموهم الذين لا زال لهم أثر في كثير من المعاهد الإسلامية والجامعات حتى يومنا هذا.

ومن ابرز علماء الأشاعرة في هذه المرحلة: فخر الدين الرازي (606هـ) ومن أهم كتبه الكلامية: "معالم أصول الدين" و"محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين". وعلى بن على الأمدي (631هـ) وله كتاب، "غاية المرام في علم الكلام"، وعضد الدين الإيجي (706هـ) وكتابه "المواقف في علم الكلام"، وشرحه للسيد الشريف الجرجاني (816هـ). كما كان من أبرز علماء الماتريدية سعد الدين التفتازاني (793هـ) وكتابه "المقاصد" وشرحه علي العقائد النسفية"، وكمال الدين ابن الهمام (861هـ) وكتابه "المسيرة في العقائد المنجية في الآخرة" و"غاية المرام من عبارات الإمام". وقد تميزت جهود هؤلاء العلماء في تنظيم قضايا العقيدة وترتيب مسائلها وحسن عرضها وتحريرها، مع إضافات محدودة في الاستدلال ورد الشبه⁽⁵⁷⁾.

وقد عاصر هؤلاء أعلام من مناصري المذهب السلفي كابن قدامة المقدسي (620هـ)، وابن الصلاح الشهرزوري (643هـ)، وابن تيمية الدمشقي (728هـ)، وتلميذه ابن القيم (751هـ). وقد قاوم هؤلاء جميعاً المنهج العقلي الذي ابتدأه المعتزلة وتبعهم الشيعة وتأثر به متأخرو الاشاعرة، واشتدت مقاومتهم لهؤلاء الآخرين الذين توغلوا في مطالعة كتب الفلسفة وخططوا دراسة العقائد بفلسفة اليونان وتصوراتهم.

56- ابن خلدون (عبد الرحمن بن خلدون)، المقدمة، تحقيق على عبد الواحد وافي، القاهرة، ط. ثالثة. 1979 ج3.

ص1083.

57- النجار، عبد المجيد، الإيمان بالله وأثره في الحياة، دار الغرب الإسلامي، طبعة أولى 1997م ص:22

ابن تيمية وقضية العلاقة بين العقل والنقل

وقد عالج ابن تيمية مسألة جوهريّة كان لها الأثر في دوائر فكرية كثيرة، لا سيما بين المتكلمين، وهي مسألة العلاقة بين العقل والشرع، وقد انحاز ابن تيمية لسلطان الشرع وأثبت بالعقل أن العقل ينبغي أن يكون تابعا للشرع لا العكس، وبين أنه ليس في الشرع ما يناقض العقل، كما أن العقل الصريح المجرد عن الهوى لن يأتي بما يناقض مسلمات الوحي وأساسياته.

وقد ناقش ابن تيمية القائلين بفكرة التعارض، وبين تهافت حججهم في كتابه الذي عنوان له: "درء تعارض العقل والنقل" أو "موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول"، وركز بصفة خاصة على ما وضعه فخر الدين الرازي من قواعد أسمائها: "قانون التأويلات"، وبين بطلان ما يقوم عليه من دعاوى. وحاول ابن تيمية أن يثبت من خلال ردوده ما يلي:

1- خطأ القول بوقوع تعارض بين العقل والنقل: بين ابن تيمية، في البداية، خطأ الزعم بوقوع تعارض بين العقل والنقل، لأن الدليل العقلي والنقلي إذا كانا قطعيين فلا يمكن التعارض بينهما، وأن كانا ظنيين فالمقدم هو الراجح مطلقاً، وأما إن كان أحدهما قطعياً والآخر ظنياً، فالقطعي هو المقدم مطلقاً، وإذا قدر أن العقل هو القطعي كان تقديمه لكونه قطعياً لا لكونه عقلياً، فعلم أن تقديم العقلي مطلقاً خطأ، كما أن جعل جهة الترجيح لكونه عقلياً خطأ "، ويؤكد ابن تيمية، أن القطعيين لا يمكن تعارضهما، لأن الدليل القطعي هو الذي يستلزم مدلوله قطعاً، فلو تعارضاً لزم الجمع بين النقيضين، وهذا لا يشك فيه أحد من العقلاء⁽⁵⁸⁾.

2- بطلان دعوى أن العقل أصل النقل وأن تقديم النقل يلزم عنه الطعن في العقل:، بين ابن تيمية أن هذه الدعوى غير صحيحة أيضاً، لأنه إن أريد بذلك أن العقل أصل في ثبوت النقل فهذا باطل، لأن ما هو ثابت في نفس الأمر بالسمع أو بغيره هو ثابت، سواء علمنا بالعقل أو بغير العقل ثبوته أو لم نعلم ثبوته لا بعقل ولا بغيره، إن عدم العلم ليس علماً بالعدم. وعدم علمنا بالحقائق لا ينفي ثبوتها في نفسها. فما أخبر عنه الرسول ﷺ ثابت في نفس الأمر، سواء علمنا صدقه أو لم نعلمه، ومن أرسله الله تعالى إلى الناس فهو رسوله، سواء علم الناس أنه رسول أو لم يعلموا، وما أخبر به فهو حق وأن لم يصدقه الناس.... الخ.

فثبوت الرسالة في نفسها، وثبوت صدق الرسول، وثبوت ما أخبر به في نفس الأمر، ليس موقوفاً على عقولنا أو على الأدلة التي نعلمها بعقولنا.. فيثبت بذلك أن العقل ليس أصلاً لثبوت

58- ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، طبعة أولى 1979م، 86/1-87، انظر أيضاً: ابن القيم، الصواعق المرسلة، 73/3.

الشرع في نفسه، ولا معطياً له صفة لم تكن له، ولا مفيداً له صفة كمال، إذ العلم مطابق للمعلوم المستغنى عن العلم، وتابع له ليس مؤثراً فيه" (59).

3- بطلان دعوى أن المعرفة بالصانع وصدق الرسول متوقفة على الدليل العقلي: وهذه الدعوى في رأي ابن تيمية غير صحيحة، لأن معرفة الله تعالى مسألة فطرية، وصدق الرسول ﷺ مرتبط بظهور المعجزات، يقول ابن الوزير: "إن الدين قد جاء به الرسول ﷺ، وفرغ منه ولم يبق، بعد تصديقه بدلالة المعجزات الباهرات، إلا إتباع الدين المعلوم الذي جاء به، لا استنباطه بدقيق النظر كما صنعت الفلاسفة، وعلى هذا درج السلف" (60).

4- بطلان دعوى أن آيات القرآن الكريم نصوص دينية في مقابل الأدلة العقلية: قد بين ابن تيمية أن هذه الدعوى غير صحيحة، لأن أدلة القرآن تتضمن قضايا العقيدة والأدلة عليها، فهي إذن أدلة عقلية نقلية. فالكتاب والسنة قد بينا الحق، وبيننا الطرق التي يعرف بها الحق. "وذكر القرآن، كما يقول ابن تيمية، من الأدلة العقلية والأمثال المضروبة التي هي مقاييس برهانية، ما هو أكمل في تحصيل العلم واليقين، مما أحدثه أهل البدع من أهل الكلام والفلسفة" (61). ويقول ابن تيمية أيضاً: "إن السمعية معلومة من إثبات الصانع وقدرته وتصديق رسوله، ليس فيها ما يناقض هذه الأصول العقلية التي بها يعلم السمع، بل الذي في السمع يوافق هذه الأصول، بل السمع فيه من بيان الأدلة العقلية على إثبات الصانع، ودلائل ربو بيته وقدرته، وبيان آيات الرسل، ودلائل صدقه، أضعاف ما يوجد في كلام النظار" (62).

ففي رأي ابن تيمية: إن العقيدة تؤخذ من مصدريها الأساسيين القرآن والسنة، وهذا لا يعني طرح النظر العقلي جانباً، بل إن إتباع الكتاب والسنة يفضي إلى ضرورة استخدام العقل. ذلك أن أدلة الكتاب والسنة يمكن النظر إليها من جهتين لا تناقض بينهما، الأولى شرعية فتكون هذه الأدلة شرعية، والثانية عقلية، فتكون أدلة عقلية، وجماع القول: أنها أدلة عقلية شرعية، فكل دليل شرعي عقلي بالضرورة وليس العكس" (63).

59- ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج 1، ص 88.

60- ابن الوزير، أبو عبد الله محمد بن المرتضى اليماني، إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات، تحقيق أحمد مصطفى حسين، بيروت دار الكتب العلمية، 1985، ص 304.

61- ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج 7، ص 289.

62- المرجع نفسه: ج 1، ص 92.

63- جاد، أحمد محمد، دراسات في علم الكلام، القاهرة، دار الثقافة العربية، 1996/1471م.

5- تقديم الشرع على العقل عند التعارض: خلافاً لما ذهب إليه الرازي من ضرورة تقديم العقل على الشرع عند التعارض، ذهب ابن تيمية إلى أنه إذا تعارض الشرع والعقل وجب تقديم الشرع، لأن العقل مصدق للشرع في كل ما أخبر به، ولأن العلم بصدقه موقوف على كل ما يخبر به العقل، كما قال بعضهم: يكفيك من العقل أن يعلمك صدق الرسول ومعاني كلامه، وقال بعضهم العقل متول، ولى الرسول ثم عزل نفسه، لأن العقل دل على أن الرسول ﷺ يجب تصديقه فيما أخبر، وطاعته فيما أمر، ولأن العقل يدل على صدق الرسول دلالة عامة، ولأن العقل يغلط كما يغلط الحس وأكثر من غلظه بكثير، فإذا كان حكم الحس من أقوى الأحكام، ويعرض فيه من الغلط ما يعرض، فما الظن بالعقل⁽⁶⁴⁾.

ويمكن أن نستخلص من معالجة ابن تيمية لقضية العلاقة بين العقل والشرع ما يأتي:

- 1- إن حقائق الوحي لا يمكن أن تتعارض مع حقائق العقل، انطلاقاً من وحدة المصدر لكليهما وهو الله تعالى.
- 2- إن قطعي الوحي يقدم على ظني العقل، فلا يمكن لنظرية أو فرضية علمية، لم ترق إلى مرتبة الحقيقة، أن تتقدم قطعي الوحي.
- 3- إن ظني الوحي يقدم على ظني العقل، لأنه إن تساوى في الظن فالوحي أولى بالتقدم.
- 4- إن قطعي العقل يفسر على أساسه ظني الوحي، باعتبار أن ظني الوحي يحتمل أكثر من تفسير غير التفسير الذي تؤيده الحقائق العلمية.

ج- نقد ابن تيمية للفلسفة والمنطق: رغم ما ووجهت به الفلسفة من نقد شديد من قبل المتكلمين بدءاً بالمعتزلة، وانتهاءً بالغزالي في كتابه المشهور: تهافت الفلاسفة، فقد كان هناك طائفة من المعجبين بذلك التراث اليوناني، ممن عرفوا بفلاسفة الإسلام، أو من تأثروا بهم من المتكلمين وفلاسفة الصوفية أو الباطنية. وقبيل ميلاد ابن تيمية، ظهر نصير الدين الطوسي (597-672هـ)⁽⁶⁵⁾، حاملاً لواء الفلسفة ودعم الاتجاه الفلسفي في علم الكلام، وحاول هو وتلامذته الدفاع عن الفلسفة والعلوم اليونانية حتى أصبحت لها الغلبة، وصار العلم بها ومعرفة مسانئها شارة الذكاء ومقياس الفضل.

64- ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ج1، ص138، انظر أيضاً: ابن القيم، الصواعق المرسلة، ج3، ص708.

65- هو محمد بن محمد بن الحسن الخوجة نصير الدين الطوسي، اشتغل بالفلسفة وبرع فيها، وألف في علم الكلام، وشرح الإشارات لابن سينا، وعمل وزيراً لإسماعيلية قلعة الموت وألف كتابه "الأخلاق الناصرية" باسم وزيرهم ناصر الدين، ثم عمل وزيراً لهولاكو ملك التتار، وحضر معه واقعة بغداد، واتهم بأنه كان المحرض للتتار على المسلمين، وهو الذي أشار عليهم بقتل الخليفة المستعصم (588-656). انظر: ابن كثير، عماد الدين إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، القاهرة، دار أبي حيان طبعة أولى، 1416هـ/1996م.

وقد قام ابن تيمية بالتصدي لهذا التيار الفلسفي، ونقد العلوم الفلسفية، وقيّمها تقييماً علمياً مستنداً إلى البراهين والأدلة، فميز كما فعل الغزالي من قبل بين علوم الفلسفة، وفرق بين الطبيعيات والرياضيات والإلهيات، واعترف للفلاسفة بصحة معظم آرائهم ومسائلهم في الطبيعيات والرياضيات، خلافاً للإلهيات التي بان ضعف منهجهم وخلل آرائهم فيها."⁽⁶⁶⁾ للمتفلسفة في الطبيعيات خوض وتفصيل تميزوا به، بخلاف الإلهيات، فانهم أجهل الناس بها، وأبعدهم عن معرفة الحق فيها، وكلام أرسطو معلمهم فيها قليل كثير الخطأ.⁽⁶⁶⁾ ويقول أيضاً: "وأما معرفة الله تعالى فحظهم منها مبخوس جداً، وأما ملائكته وأنبيأؤه وكتبه ورسله والمعاد فلا يعرفون ذلك البتة، و لم يتكلموا فيه لا بنفي ولا إثبات، وإنما تكلم في ذلك متأخر وهم الداخلون في الملل." (67) وليس فلاسفة الإسلام أحسن حظاً من اليونانيين في نظر ابن تيمية، لان هؤلاء أضاعوا جهودهم في التوفيق بين تلك الفلسفة اليونانية والدين الإسلامي، وحاولوا جاهدين أن يوفقوا بين الفكر اليوناني وتعاليم الإسلام، أو بين الحكمة والشرعية ولكن لم تكن المحاولة مثمرة، وفي كثير من الأحيان كانت تتم على حساب الإسلام. ومن ثم نقد ابن تيمية آراء الفلاسفة، ورد على مزاعمهم أن معجزات الأنبياء قوى نفسانية، وابطل قولهم بقدّم العالم.

كما تناول ابن تيمية علم المنطق اليوناني الذي اكتسب شرعية في كثير من الدوائر بفضل دفاع الغزالي عنه واعتباره مقدمة ضرورية للعلوم كلها، من لا يحيط بها فلا ثقة بعلومه أصلاً.

ورغم نقد المتكلمين وغيرهم للمنطق، فإن ابن تيمية يعتبر أول من جعل نقد المنطق موضوعاً مستقلاً بذاته، وكتب فيه " الرد على المنطقيين" ونقض المنطق. وبين من خلال نقده للمنطق، أن المنطق ليس ميزاناً للعلوم العقلية، وليس بعاصم الذهن عن الخطأ في التفكير كما قال من أشادوا به، وأن معظم حدوده ضعيفة لا ثبات لها، وانتهى من تقييّمه للمنطق إلى القول: "فحقه النافع فطري لا يحتاج إليه، وما لا يحتاج إليه ليس فيه منفعة، إلا معرفة اصطلاحهم وطريقهم أو خطئهم." (68) ويقول أيضاً: "إني كنت دائماً أعلم أن المنطق اليوناني لا يحتاج إليه الذكي ولا ينتفع به البليد." (69)

66- ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، معارج الوصول إلى أن أصول الدين وفروعه قد بينها رسول الله ﷺ، ضمن مجموعة الرسائل الكبرى، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح 186/.

67- ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، تفسير سورة الإخلاص، في: ابن تيمية: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، مجلد 17، ص: 331.

68- ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، الرد على المنطقيين، باكستان، لاهور إدارة ترجمان السنة، الطبعة الثانية 1396 هـ، ص: 201.

69- المرجع نفسه ص: 3.

ولا ينكر ابن تيمية أن هناك فائدة من المنطق باعتباره نوعاً من الرياضة العقلية والفكرية يمكن استخدامه لتشحيذ الذهن: "وأيضاً فإن النظر في العلوم الدقيقة يفتق الذهن ويدربه ويقويه على العلم فيصير مثل كثرة الرمي بالنشاب وركوب الخيل، يعين على قوة الرمي والركوب، وإن لم يكن ذلك وقت قتال، وهذا مقصد حسن." (70)

كما يعترف ابن تيمية بأن بعض الناس قد ينتفعون بهذا الأسلوب من الاستدلال والمقدمات الكلامية والمنطقية، وذلك بحكم عقليتهم وعاداتهم الخاصة التي يتميزون بها عن غيرهم وهم لا يقتنعون بغيره من الأسلوب. ولكن ذلك لا يعني أن العلم واليقين يتوقفان على هذه الطرق، بل إنها حالة عقلية تحدث بتأثير بيئة وتربية خاصة وظروف نفسية خاصة. (71)

أما الجانب الآخر جانب البناء: فقد تمثلت جهود ابن تيمية ودعوته التجديدية والإصلاحية فيما يلي:

- 1- تنقية التوحيد مما علق به من أنواع الشرك وأصناف البدع والعودة به إلى صفاته، و ربطه بالعبودية الحققة لله تعالى، التأكيد على محبة الله تعالى كغاية للمسلم من عبادته، والتركيز على تصحيح المفاهيم التي شابتها بعض الشوائب، ومن ذلك مفهوم التوكل على الله وإبرازه كقيمة عليا، مما يتضمن تحرير المسلم من العبوديات الأرضية مهما كان نوعها. الأمر الذي يحقق السعادة للإنسان ويمنحه الأمن النفسي في الحياة الدنيا والطمأنينة في الآخرة.
- 2- إعادة الاعتبار للمعرفة المنبثقة من الوحي الإلهي (الكتاب والسنة)، واعتماد النبوة وسيلة المعرفة الصحيحة والتركيز على حاجة البشرية للنبوة على أنها الوسيلة الوحيدة للمعرفة الصحيحة والهداية الكاملة. وأن هذه المعرفة لا يستقل بها العقل.
- 3- حل المعضلة المزمنة بين العقل والنقل، وتخليص الفكر الإسلامي من الثنائية، والخيار بين الوحي والعقل.

وهكذا نجد أن ابن تيمية ناهض مناهج الفلاسفة والمتكلمين ورد على المعتزلة والأشاعرة والجهمية، ووجه سهام نقده إلى الرافضة والفلاسفة وغلاة الصوفية، ودعا إلى العودة إلى دراسة العقيدة وفقاً لمنهج السلف وأخذها من الكتاب والسنة واستنباط أدلتها من النصوص الشرعية، رافضاً بذلك منهج الفلاسفة والمعتزلة لاستنادهم على أدلة عقلية وتقديمها على أدلة القرآن، كما رفض منهج الأشاعرة والماتريدية لاستعانتهم مع الأدلة القرآنية، بأدلة عقلية ضعيفة. (72) فابن تيمية

70- المرجع نفسه ص: 255.

71- الندوي، رجال الفكر والدعوة في الإسلام (ابن تيمية) ج 2 ص: 213.2

72- انظر: المحمود، عبد الرحمن بن صالح، موقف ابن تيمية من الأشاعرة، الرياض، مكتبة الرشد طبعة ثانية 1416هـ/1995م.

وتلاميذه تصدوا لغلو الصوفية وانحرافات الفلاسفة وجنوح المتكلمين وأساليب الفكر الباطني الهدام.

محمد بن عبد الوهاب ودوره الإصلاحية: ظهر الشيخ محمد بن عبد الوهاب بالجزيرة العربية خلال القرن الثامن عشر (1115- 1206 هـ/ 1702 - 1792 م)، مقتفياً أثر ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، محارباً للبدع، داعياً إلى منهج السلف.

وقد ظهر ابن عبد الوهاب في وقت انتشر في العالم الإسلامي بعمامة والجزيرة العربية مهد التوحيد بخاصة، أنواع من الشرك بالله كدعاء الأحياء والمقبورين لرفع الكروب وكشف الغيوب وقضاء الحاجات، وأصناف من البدع في العبادات وأشكال من الخرافات في السلوك والممارسة. فقام ابن عبد الوهاب بحركته الإصلاحية لمحاربة تلك البدع والمعتقدات الفاسدة والممارسات الخاطئة التي تمس صميم العقيدة وجوهر التوحيد مبشراً بالعودة بالمسلمين إلى ما كان عليه السلف الصالح من تمسك بأهداب الدين وتحكيم للقرآن والسنة في جميع شئونهم الدينية والسياسية والاجتماعية⁽⁷³⁾. وقد كان للحركة أثر عظيم في تاريخ الفكر والأمة الإسلامية، فقد عملت على أحياء الدين، وتجديد الفكر وتنقيته من البدع والمنكرات والدفاع عنه ضد خصومه. وحارب ابن عبد الوهاب وأتباعه، الدجل والشعوذة والخرافات في العقائد والعبادات، وكانوا حراساً للعقيدة مدافعين عنها وعن الشريعة مصححين للعقائد والعبادات، منتقدين للبدع ومحاربين للمنكرات سواء تلك التي تولدت داخل الأمة نتيجة لضعف همتها وفتور فكرها أو وفدت عليها فتقبلتها بسبب ذلك الضعف والوهن.

وقد كانت الحركة ولا زالت، مصدر إلهام للعديد من المفكرين، ولحركات الإحياء الإسلامي، مستلهمين دعوتها إلى التمسك بالأصول، والعودة إلى القرآن والسنة، وبعث الأمة الإسلامية والعمل على وحدتها فكرياً وعملاً ولكن خصوم الحركة يأخذون عليها، التركيز على بعض قضايا العقيدة الخلافية، والحكم على الناس من خلال مواقفهم حولها، وبعض الخلل المنهجي في دفاعهم عن تلك القضايا، والقسوة والعصبيية في الحكم على الآخرين. فقد اهتمت الحركة بقضية التوحيد كما رأينا، باعتبارها مرتكز العقيدة، ومنطلق الإسلام تشريعاً، ونظماً ومعاملات وعبادات. ونتيجة لنفسي البدع وانتشار الخرافات وكثرة المنكرات لاسيما بين العامة في العقائد حارب السلفيون وركزوا بصفة خاصة على: منع التقرب إلى الله تعالى بالصحابة والأولياء، و منع الاستغاثة والتوسل بالموتى وغيرهم ومنع شد الرحال لزيارة قبور الصالحين والأنبياء للتيمن والتقديس، ومنع زيارة قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم وغيرها من القضايا التي تؤدي إلى خلل في

73- انظر: بحوث أسبوع الشيخ محمد ابن عبد الوهاب، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، مركز البحوث، 1403هـ/ 1983م، ج 1 ص: 37-72

العقيدة. وحول كل من هذه المسائل دار جدال ولا يزال يدور بين السلفيين وخصومهم في أنحاء مختلفة من العالم الإسلامي، وهي مسائل تحتاج إلى ضوابط شرعية ومنهج علمي يتقيد به الجميع⁽⁷⁴⁾.

وقد ظلت الجزيرة العربية المهد الأول لدعوة ابن عبد الوهاب تضم التيار التقليدي الذي لا يزال محافظاً على جوهر دعوة الشيخ ومنهجها وتراثها ويدور معظم نشاطه العلمي في مجال العقيدة حول قضية التوحيد، وأنواع الشرك، وما ينافي التوحيد ويناقضه من أقوال وأفعال ومعتقدات كالسحر والتمائم والرقى وما يتعلق بشخص الرسول صلى الله عليه وسلم من معتقدات باطلة، ومحاربة البدع السائدة في أنحاء العالم الإسلامي كالاحتفالات بالموالد والتبرك بالأولياء وبعض أنواع البدع العبادية - كما تركز الحركة بصفة خاصة على قضية الصفات وتجعلها محك الموالاة والمخاصمة - الأمر الذي جعل الحركة في صراع مع كثير من الطوائف الإسلامية المنتشرة في أنحاء العالم الإسلامي⁽⁷⁵⁾.

ورغم تميز أئمة الحركة المتقدمين بالاعتدال في الحكم والإنصاف للخصوم وبيان ما لديهم من حق أو باطل - وعدم الإسراف في التكفير والتفسيق فقد جنح المعاصرون أو بعض منهم إلى الغلو في إصدار الأحكام على مخالفينهم ورمى خصومهم بالكفر والشرك - الأمر الذي أدى إلى إثارة العصبية المذهبية والحدة في التعامل وعدم الالتزام بمنهج القرآن في الجدل بالتالي هي أحسن. وهكذا نجد أحد أتباع الحركة المعاصرين يعيب على بعض الجماعات المعاصرة التي تنتمي للدعوة، تقصيرها في مواجهة أصحاب البدع فيقول: "أما أولئك القبوريون والمتصوفة المنحرفون فيظنون أنهم مسلمون وأن ما هم فيه هو الإسلام فيفترون ويفرون غيرهم والله جل وعلا أمرنا بالبداة بالكفار الأقربين - وقال تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَعَلِمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ) (التوبة: 123)⁽⁷⁶⁾ وفي هجومه على بعض المخالفين لمذهبه في الصفات يقول: "أن من عرف عنه إنكار الصفات بعض مشركي العرب ثم يقول "فهؤلاء هم سلف الجهمية والأشاعرة في إنكار أسماء الله وصفاته وبئس السلف لبئس الخلف"⁽⁷⁷⁾ ويقول أيضاً: "وإنما ينكرها (أي الصفات) المبتدعة من الجهمية والمعتزلة

74- انظر: أبو زهرة، الشيخ محمد، تاريخ المذاهب الإسلامية، القاهرة دار الفكر العربي 1996م ص: 205-209، وأيضاً:

الفوزان، صالح بن فوزان، الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد والرد على أهل الشرك والإلحاد، الرياض دار ابن خزيمة طبعه أولى: 1404هـ، ص: 20

75- انظر: الفوزان، صالح بن فوزان، كتاب التوحيد، الرياض، مكتبة الأثير.

76- الفوزان، الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد، ص: 13

77- المرجع نفسه، ص: 108

والأشاعرة الذين ساروا على منهج مشركي قريش الذين يكفرون بالرحمن ويلحدون في أسماء الله (78)»

الدراسات العقدية المعاصرة والدعوة إلى تجديدها

قد أحدثت حركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب تحولاً كبيراً لم يقف عند حدود الجزيرة العربية بل امتدت أثاره لتشمل أنحاء مختلفة في العالم الإسلامي، فظهر العديد من الدعوات والحركات الإصلاحية التي تأثرت بحركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب كالدعوة الإصلاحية في اليمن على يد الإمام الصنعاني (1099 - 1182) والشوكراني (1173 - 1250) والحركة السنوسية في شمال أفريقيا، والحركة المهدية في السودان وغيرها من حركات الإصلاح في الهند ونيجيريا ووسط آسيا وشرقها⁽⁷⁹⁾.

كما أثرت دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب في حركة الأحياء الحديثة التي قادها الشيخ جمال الدين الأفغاني (1254 هـ - 1838 م - 1315 هـ - 1897 م) والشيخ محمد عبده (1266 - 1323 هـ) ومن تلمذ كالشيخ محمد رشيد رضا (1282 / 1354 - 1865 - 1935) وما أنبثق من تلك الحركة: من جماعات إسلامية تسعى على اختلاف فيما بينها، إلى إحياء الإسلام وإصلاح أحوال المسلمين وتدعو إلى الالتزام بمنهج السلف والعودة إلى القرآن والسنة، وتطهير العقائد والعبادات من البدع والخرافات. وتطهير المجتمعات الإسلامية من التخلف والجمود⁽⁸⁰⁾.

وقد قاد الشيخ جمال الدين حركة إحياء الأمة الإسلامية ونهضتها، وأكد على أن الدين الإسلامي محور هذه النهضة وسبيل تحقيقها، وعمل جاهداً على تصحيح المفاهيم الإسلامية، وتنقية معتقدات المسلمين من الخرافات والبدع وتحرير العقل المسلم من أغلال التقليد، وتصدى للرد على التيارات المناهضة للعقيدة الدينية عامة، والعقيدة الإسلامية بصفة خاصة، وتعتبر رسالته: " الرد على الدهريين "، أول محاولة يقوم بها مسلم معاصر للرد على نظرية تعارض العقيدة الدينية في عصره، ومن خلال تلك الرسالة أوضح أن العقيدة الدينية هي قوام الحياة الإنسانية السعيدة، وأن الإسلام بما يحمل من عقيدة تدعو إلى التفكير وإعمال العقل، وتحت على العمل جدير بتحقيق البناء الاجتماعي للأمة.

ورغم سعة الميدان الذي كان يتحرك فيه الشيخ جمال الدين، وبرز الجانب الإصلاحي السياسي في دعوته، فإن جهوده في مجال تجديد العقيدة تمثلت في: تأكيده على أثر العقيدة الدينية في الحياة الاجتماعية، وأن الدين يمثل الدعامة الأساسية لذلك البناء الاجتماعي والعمران

78- المرجع نفسه، ص: 109

79- بحوث أسبوع الشيخ محمد ابن عبد الوهاب، ج2 ص: 291 إلى نهاية الجزء.

80- انظر: السمان، محمد عيد، رشيد رضا ودعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، الكويت مكتبة المعلا، 1409هـ/1988.

البشري، 2-تصديه للنظريات و المذاهب المادية المناهضة للدين، مؤكدا توافق الدين الإسلامي مع العلم، نافيا وجود صراع بين حقائق الدين والعلم.⁽⁸¹⁾

أما الشيخ محمد عبده، فقد تأثر خطى شيخه جمال الدين، مركزا جهده على الجانب العلمي، بعد أن أعياه الإسهام في المجال السياسي. وقد وجه جهوده إلى تصحيح الاعتقاد، وإزالة ما طرأ عليه من أخطاء في الفهم والتصور، مؤكدا أهمية ذلك من أجل سلامة الأعمال من الخل والاضطراب، واستقامة أخلاق الأفراد من الزلل، و أحوال المجتمع من الانحلال. وقد حاول أن يلتزم بمنهج القرآن دون تكلف، وأن يتأسى بأعلام المدرسة السلفية كابن تيمية وتلميذه ابن القيم، في طرحهما للقضايا ومعالجتها، ولكن ثقافته الكلامية الاعتزالية الأشعرية، وتأثره بالمنهجية المادية، أوقعته في نوع من الاضطراب، فبينما نجده يدعو إلى تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة السلف قبل ظهور الخلاف وتفرق المسلمين، ويطبق ذلك على شرحه لقضية القضاء والقدر، نجده يقع أسير ثقافته الكلامية، فيعتد بالعقل اعتداد المعتزلة، فيقدم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض، ويعتبر هذا من أصول الإسلام، فيقول: فإذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دل عليه العقل، وبقي في النقل طريقان: طريق التسليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه، وتفويض الأمر إلى الله في علمه، والطريقة الثانية، تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة، حتى يتفق معناه مع ما أثبتته العقل، وبهذا الأصل مهدت بين يدي العقل كل سبيل، وأزيلت من سبيله جميع العقبات، واتسع له المجال إلى غير حد.⁽⁸²⁾ كما نجده يدعو إلى استخدام التأويل من أجل إعادة فهم القواعد الإسلامية بما يتوافق مع متطلبات الواقع المعاصر، ولا يتناقض مع أصول الإيمان في وقت معاً،⁽⁸³⁾ فتحت ضغط الحضارة المعاصرة والعلم الغربي الحديث حاول الشيخ محمد عبده أن يجعل الدين عقليا من خلال إعادة تأويله بما لا يمس أصوله الأولى الجوهرية.⁽⁸⁴⁾

الدراسات العقيدة وتيارات التجديد فيها

إن الدراسات المعاصرة في مجال العقيدة ينتظمها تياران:

81- انظر: عمارة، محمد، الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، بيروت المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى 1972م، ص: 173-179، و عبد الرازق، أحمد محمد جاد، فلسفة المشروع الحضاري بين الإحياء الإسلامي

والتحديث الغربي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي طبعة أولى 1416هـ/1995م، ص: 293-299.

82- انظر: عمارة، الأعمال الكاملة 283/3.

83- المرجع نفسه، 471-470/3.

84- انظر: عبد الرازق، فلسفة المشروع الحضاري بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغربي، ص: 315-344.

التيار الأول: تيار تقليدي يقوم على نوع من التنافس بين المذاهب الكلامية ممثلة في مذهبي الأشاعرة والماتريدية، ويسودان معظم أنحاء العالم الإسلامي، وبين المدرسة السلفية التي تتخذ من المملكة العربية السعودية قاعدة ومنطلقاً، ولها اتباع هنا وهناك، وتكاد مناهج الجامعات الدينية والمعاهد العليا والأبحاث العلمية والمؤلفات في العقيدة أن تكون موزعة بين هذين التيارين.

ففي الدوائر التي يسود فيها المذهب الكلامي الأشعري الماتريدي، نجد قضايا الكلام القديمة ومسائله التقليدية التاريخية تتردد في المناهج الدراسية والأبحاث العلمية - وتتضمن المناهج الأدلة على وجود الله تعالى في إطارها الجدلي الفلسفي، ممثلاً في دليل الحدوث أو الجواهر والأعراض، وابطال الدور والتسلسل،⁽⁸⁵⁾ ودليل التمانع،⁽⁸⁶⁾ التي تمثل حجر الزاوية في المنهج، كما تعالج قضية الأسماء والصفات في إطارها المذهبي وتذكر الصفات العشرين وانقسامها إلى وجودية وسلبية ومعاني ومعنوية وصفات ذات وصفات فعل - ويغلب طابع التأويل في الصفات الخبرية⁽⁸⁷⁾. ويدافع الأشاعرة حتى يومنا هذا عن نظرية الكسب الأشعري رغم ما تتضمنه من صعوبات وتعقيدات كما يدافع الماتريدية عن صفة التكوين ويحتل جدال الأشاعرة والماتريدية مع المعتزلة مساحة واسعة، كما نجد تأكيداً على التقارب بين الماتريدية والأشاعرة أما الأبحاث العلمية والمؤلفات الأكاديمية فتكاد تدور أيضاً في هذا الإطار، فبالإضافة إلى تناول قضايا العقيدة وأسسها نجد العديد من الدراسات تتناول أعلام المدارس الكلامية وإبراز جهودهم في تقرير قضايا العقيدة أو الدفاع عنها. ودراسة المعتزلة وأعلامهم كحركة مؤثرة أو مناوئة لأهل السنة (الماتريدية والأشاعرة) ودراسة الفرق الأخرى كجماعات مبتدعة خالفت الطريق القويم⁽⁸⁸⁾.

85- الدور: الدور هو توقف الشيء على نفسه، أي أن يكون هو نفسه علة لنفسه، بواسطة أو بدون واسطة. وهذا مستحيل بالبداية العقلية. والتسلسل:

86- دليل التمانع: هو دليل جدلي على وحدانية الله تعالى استنبطه المتكلمون من الآية الكريمة (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا) (الأنبياء: 22)، وقد تعرض استدلالهم هذا إلى نقد شديد لبعض نقاط الضعف فيه. لتقرير الدليل ونقده انظر: ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق محمود قاسم، القاهرة مكتبة الأنجلو المصرية 1969م، ص: 185.

87- يمكن مراجعة مناهج الجامعات الدينية لاسيما الأزهر، إضافة إلى قوائم الرسائل الجامعية بتلك المعاهد والجامعات حيث نجد التركيز على تلك القضايا التقليدية الكلامية ومعالجتها بنفس المنهج والأسلوب ن. أنظر على سبيل المثال: سليمان، أحمد محمود، دراسات في العقيدة في ضوء العقل والعلم، جامعة الأزهر، كلية أصول الدين، ط. ثانية: 1401هـ/1981، و الخن، مصطفى، مبادئ العقيدة الإسلامية، دمشق، منشورات جامعة دمشق 1412-1413 هـ / 1992-1993م، دليل كلية أصول الدين بالقاهرة. أولى 1412هـ/1991.

88- انظر في ذلك قوائم الرسائل الجامعية العديدة عن المعتزلة والأشاعرة والماتريدية وأعلام تلك المدارس، والتي تكاد تستقصي كل الجوانب المتعلقة بالقضايا الكلامية والشخصيات والأعلام.

أما في الدوائر التي يسود فيها المنهج السلفي، فنجد اهتماماً بتقديم قضايا العقيدة من خلال الإطار الذي وضعها فيه الشيخ محمد بن عبد الوهاب وأسلاف المدرسة كابن تيمية وتلميذه ابن القيم. وتحتل قضية التوحيد المكان الرئيسي في المناهج الدراسية إذ تدرس أنواع التوحيد ونواقضه وأنواع الشرك والنفاق والكفر والابتداع في العقائد والعبادات كما تركز المناهج على قضية الأسماء والصفات - بإثبات كل ما ورد في القرآن والسنة وعدم تأويل أي منها، مع الامتناع عن البحث عن الكيفية والكنه⁽⁸⁹⁾. كما تدور معظم الدراسات والبحوث حول هذه القضايا والدفاع عنها ضد المتكلمين، وإبراز دور أعلام المدرسة ولاسيما ابن تيمية وابن القيم في تقرير تلك القضايا والدفاع عنها ضد المبتدعة من متكلمين وفلاسفة وصوفية وباطنية⁽⁹⁰⁾.

التيار الثاني: تيار يدعو إلى التجديد: خارج إطار هذا التيار وهذين المنهجين - هناك تيار يحمل دعوة تكتسب كل يوم تأييداً ودعمًا، وتنادى بأن دراسة العقيدة في هذا العصر الذي تواجه فيها تحديات جديدة وأساليب من الهجوم لم تؤثر خلال التاريخ، ينبغي أن تتجاوز هذه القوالب المذهبية المدرسية، ولعل جذور هذا التيار تعود إلى الأسس التي وضعها جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده. والتي تضمنت الدعوة إلى إحياء علم الكلام ببعث شعاب الإيمان الساكنة في النفوس عبر التذكير بأصول الدين والموعظة بوازعه ودافعه، وإيقاظ الفكر من حالة السبات، وإثارة طاقات الحركة والدعوة لاصلاح الأفكار الفاسدة.

وداخل هذا التيار نلاحظ عدة اتجاهات: اتجاه يدعو أصحابه إلى صياغة جديدة لعلم الكلام⁹¹. بينما يذهب آخرون إلى ضرورة تجاوز الإطار الكلامي والفلسفي كشرط أساسي لأي نهضة

89- انظر مثلاً: الدراسات العديدة والشروح المختلفة حول كتاب التوحيد الذي هو حق الله على العبيد، للشيخ محمد بن عبد الوهاب، ومن الكتب الحديثة: الفوزان، كتاب التوحيد، و الفوزان، الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد.. وانظر أيضاً: منهج الدراسة في كلية الدعوة وأصول الدين، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، مطابع الجامعة 1410هـ، مادة التوحيد والفرق.

90- هناك العديد من الرسائل الجامعية والدراسات الأكاديمية التي تتناول ابن تيمية وابن القيم وموقفهما من الفلاسفة والصوفية والمتكلمين والباطنية، وخير مثال على ذلك رسالة: المحمود، موقف ابن تيمية من الأشاعرة..

91- انظر في ذلك، نحو علم كلام إسلامي معاصر: السيد صالح، السيد صالح، العقيدة الإسلامية في ضوء العلم الحديث -، السنهوتي، محمد الأنور، مدخل نقدي لدراسة علم الكلام، النجار، عبد المجيد، مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، بيروت دار الغرب الإسلامي طبعة أولى 1992، الشافعي، حسن محمود: المدخل إلى دراسة علم الكلام القاهرة مكتبة وهبة طبعة ثانية 1411هـ/1991م.. و فرغل يحي هاشم: الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية، دار الفكر العربي 1978م

فكرية للأمة تستطيع أن تواجه بها التحديات الماثلة وتؤسس اليقين في نفوس المسلمين⁽⁹²⁾ وهناك اتجاه يهدف إلى تفريغ العقيدة من مضامينها بدعوى التجديد...

أما الدعوة إلى علم كلام جديد فقد نادى بها رجال كثيرون من أعلام المسلمين في العصر الحديث، ولعل العالم الهندي المسلم شبلي النعماني المتوفى سنة 1332هـ من أوائل الداعين لذلك إن لم يكن أولهم، فقد ذكر في مقدمة كتابه الذي حمل هذا العنوان: "إن علم الكلام القديم يعنى ببحث العقائد الإسلامية، لأن شبهات الخصوم كانت تركز على العقائد فقط، بينما يجري التأكيد هذا اليوم على الأبعاد الأخلاقية والتاريخية في الدين، وتتمحور شبهات حول المسائل الأخلاقية والقانونية من الدين، وليس حول العقائد. فإن الباحثين الأوربيين يعتبرون الدليل الأقوى على بطلان الدين هي مسائل تعدد الزوجات، والطلاق والأسرى والجهاد. وبناء على ذلك سيدور البحث في علم الكلام الجديد حول مسائل من هذا القبيل، حيث تعتبر هذه المسائل من اختصاص علم الكلام الجديد." وتبعاً لهذا التصور أدرج النعماني في كتابه مسائل جديدة مثل: حقوق الإنسان، وحقوق المرأة، والإرث والحقوق العامة للشعب بجوار مباحث وجود الباري تعالى، والنبوة والمعاد، والتأويل، والغيبيات كالملائكة والوحي وغيرها، والعلاقة بين الدين والدنيا.⁽⁹³⁾

وفي عام 1964م أصدر العالم الهندي المسلم وحيد الدين خان كتابه: "الإسلام يتحدى"، وفيه شدد على ضرورة التحرر من منهج علم الكلام القديم، لأن "طريقة الكلام وأسلوبه قد تغيرا بتغير الزمن، ولذلك علينا أن نأتي بعلم كلام جديد لمواجهة تحدي العصر الحديث".⁽⁹⁴⁾ وبعده بسبعة أعوام أصدر خان كتابه الثاني: "الدين في مواجهة العلم"، وأردفه بدراسة أعدها بعنوان: نحو علم كلام جديد / وألقاها في ندوة: "تجديد الفكر الإسلامي" التي عقدتها الجامعة الملكية الإسلامية بدلهي في 27 ديسمبر 1976م.

فعلم الكلام التقليدي فقد التأثير النفسي والاجتماعي لقضاياه، فلا نجد كما يقول فهمي جدعان في أي كتاب من كتب علم الكلام التقليدية متكلماً واحداً يتوجه إلى وعينا الشامل الكلي

92- ومن دعا إلى ذلك: القرصاوي، يوسف: وجود الله، القاهرة مكتبة وهبة 1979م. و سابق، السيد: العقائد الإسلامية، بيروت دار الفكر 1398هـ/1978م. والشيخ الغزالي، محمد: عقيدة المسلم، دار الكتب الحديثة 1976م. و قطب، سيد: خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، دار الشروق طبعة سادسة، ص: 18، الشيخ البنا، حسن، الله في العقيدة الإسلامية، دار الهدى، ص 8، 9.

93- الرفاعي، عبد الجبار، الاتجاهات الجديدة في علم الكلام مدخل تاريخي، التوحيد، طهران، إيران، عدد 96، السنة 17، جمادى الأولى 1419هـ/أيلول 1998م 34-33

94- خان، وحيد الدين، الإسلام يتحدى، ترجمة ظفر الله خان، مراجعة وتقديم عبد الصبور شاهين، القاهرة المكتب الإسلامي، طبعة ثانية: 1397هـ/1977م، ص: 24.

ليبين لنا المعاني أو النتائج الحية التي تترتب على مبدأ الوحدانية الذي يمثل دوماً أول أوثاني الأبواب الرئيسية في كتب علم الكلام.⁽⁹⁵⁾ كما أن النزعة التجريدية والطابع الجدلي لهذا العلم، انتهى به إلى أن يكون علماً جافاً لا حياة فيه، أو على الأقل قد كف عن أن يكون له أي تأثير في حياة الإنسان المسلم المشخصة.⁽⁹⁶⁾

وقد أدرك بعض المفكرين المسلمين المحدثين، هذه الإشكالية لعلم الكلام، فراحوا يبحثون عن "علم كلام جديد" -إن أمكن القول- علم للكلام يكون للتوحيد فيه وظائف جديدة، ويكون علماً محرراً للإنسان، وعلماً صافياً خالصاً من الشوائب والأكدار، وإن علماً تكون له هذه الخصائص لقادر حقاً على أن يدفع بأصحابه إلى الأمام بحيث يجعل حركتهم مطلقة نشطة وحياتهم أبعث على الأمل والرجاء. لقد انتهى هؤلاء المفكرون إلى ما انتهى إليه محمد إقبال من ضرورة القول بإصلاح علم الكلام، وذلك بالتأكيد على أن المطلوب ليس هو "العلم بالله"، أي بوجوده وإنما "الاتصال" به وتجديد الصلة به عن طريق توفير الدافع الداخلي الذي يجعل قلب المؤمن ينتفض ويسترد الحياة فينتصر على الخمول والجمود والعطالة.⁽⁹⁷⁾ وهذا بالذات ما عناه المفكر الجزائري مالك بن نبي حين قال: "إن مشكلتنا ليست في أن نبرهن للمسلم على وجود الله بقدر ما هي في أن نشعره بوجوده ونملأ به نفسه باعتباره مصدراً للطاقة"⁽⁹⁸⁾. وهذا ما لا يحققه علم الكلام التقليدي الذي يمجّد الجدال وتبادل الآراء ويضع في مكان المشكلة النفسية في النهضة مشكلة كلامية تعلم المؤمن مسألة وجود الله فحسب لكنها لا تساعد على أن يحيا هذا الوجود كما حياه السلف.⁽⁹⁹⁾ أو أنها تعلم المسلم عقيدة هو يملكها ولا ترد إلى هذه العقيدة فاعليتها وقوتها الإيجابية.⁽¹⁰⁰⁾ وفي هذا السياق نفسه، يدعو الترابي إلى أن يستغني فقه العقيدة اليوم عن علم الكلام القديم، ويتوجه إلى علم جديد غير معهود للسلف.⁽¹⁰¹⁾

وهناك اتجاه، يقوده بعض الماركسيين الذين أطلقوا على أنفسهم اسم اليسار الإسلامي، يهدف إلى هدم العقيدة الإسلامية من خلال الدعوة إلى تجديدها، ولكن التجديد عند هؤلاء لا يعني الرجوع بالعقيدة إلى حيويتها الأولى وإزالة ما علق بها من شوائب وانحرافات، بل أراد

95- جدعان، فهمي، أسس التقدم عند مفكري الإسلام، الأردن عمان، دار الشروق للنشر، طبعة ثالثة 1988م، ص: 193.

96- المرجع نفسه: ص: 192

97- إقبال، محمد، تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة: عباس محمود، القاهرة مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط. ثانية: 1968.

98- بن نبي، مالك، وجهة العالم الإسلامي، ترجمة عبد الصبور شاهين، دمشق دار الفكر 1980م، ص: 55.

99- المصدر نفسه.

100- جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام، ص: 195.

101- الترابي، حسن عبد الله، قضايا التجديد نحو منهج أصولي، الخرطوم معهد البحوث والدراسات الاجتماعية طبعة أولى 1411هـ/1990م، ص: 162-163.

هؤلاء بالتجديد هدم العقيدة الإسلامية وإقامة بناء أيديولوجي بدلا عنها، واتخذوا في سبيل ذلك عبارات براقة وشعارات خادعة مثل الدعوة إلى ربط قضايا العقيدة بالواقع، ومعالجة مشكلاته، مثل مشكلات التخلف، والاستعمار والتنمية وغيرها من المشكلات التي يعاني منها العالم الإسلامي.

وهكذا فإن التجديد عند هؤلاء يهدف إلى إلغاء وتفريغ العقيدة الإسلامية من مضمونها واستبدال عقائد جديدة بها، وإنكار حقائق الوحي والألوهية والبعث والثواب والعقاب وغير ذلك. والدعوة إلى تأليه الإنسان واعتباره سيد نفسه وصانع مستقبله..⁽¹⁰²⁾

مقترحات ورؤى مستقبلية: لاشك أن العقيدة عموما والعقيدة الإسلامية بصفة خاصة تواجه تحديات وتثار أمامها مشكلات تختلف في شكلها ومضمونها عن المشكلات التي واجهت القدامى تقصر الأساليب الكلامية القديمة ومناهج من عرفوا بالسلفيين عن مواجهتها، كما أن القضايا التقليدية حل محلها قضايا جديدة تحتاج إلى معالجة وبيان.

ان المنهج الكلامي وإن كان قد لبى حاجات المجتمع وواجه التحديات التي واجهت الأمة في فترة من التاريخ، فإنه بعد أن أغرق في الجدل واستخدم المصطلح الفلسفي لم يوفق في عرض قضايا العقيدة وإيجاد القناعة بها، ولاشك أنه الآن أكثر عجزا من أن يحقق ذلك كما أن المنهج السلفي المعاصر الذي يتجاهل تحديات العصر التي تواجه العقيدة الدينية عموماً لا يمكنه أن يلبي حاجات المسلم المعاصر، ومن ثم تعالت الدعوات بالعودة إلى منهج القرآن الكريم الذي يخاطب عقل الإنسان وقلبه ومشاعره ويجمع بين الحديث عن كتاب الله المتلو وهو هذا القرآن، وبين كتاب الله المفتوح وهو الكون، ويجعل الكون كله مصدر إحياء للإنسان بما فيه من دلائل شاهدة بسلطان الله وتقديره وتديره. والقرآن قد فتح للإنسان نافذة على الكون بما فيه من ظواهر طبيعية وقوانين علمية، وعلى تاريخ البشرية وما فيه من ظواهر اجتماعية وتجارب إنسانية وعبر تاريخية، الأمر الذي يؤكد معجزة القرآن ومقدرته على مخاطبة الإنسان في شتى العصور وعلى اختلاف الأزمان. ان العقلية التي أصبحت سائدة في هذا العصر هي العقلية العلمية العملية، أي العقلية التي تقتنع بالأسلوب الذي يستخدم معطيات العلم التجريبي، والذي يستخدم أيضاً معطيات الواقع الإنساني فيما يزخر به من تجارب نفسية واجتماعية، وفيما تنجم فيه من قضايا ومشكلات، وفيما يثمره التاريخ من العبر والعظات، فالواقع الكوني والواقع الإنساني هما المادة الصالحة لأن تتخذ منهما مقدمات استدلالية مقنعة للعقلية الراهنة⁽¹⁰³⁾.

102- انظر: صالح، سعد الدين، المشاريع الثقافية في الوطن العربي وموقفها من التراث، جامعة الإمارات العربية المتحدة،

مجلس البحث العلمي 1421هـ/2000م ص: 116-120

103- النجار، مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، ص: 158

كما ينبغي أن تكون لغة الخطاب في مجال العقيدة لغة عصرية تتسم بالسهولة وتلائم مدارك الخاصة والعامة على السواء، وأن تصاغ الأدلة بطريقة واضحة بعيدة عن التعقيد والتكلف . وبعبارة عن الأساليب الجدلية التقليدية والتعقيدات المذهبية التي فرضتها ظروف ثقافية وتاريخية انتهت عهدها وأصبحت في ذمة التاريخ لأبد من الوقوف على التحديات التي تواجه الفكر الإسلامي والعقيدة الإسلامية لاسيما تلك التي يمثلها الفكر المادي الإلحادي. فقد شهد هذا العصر أكبر تحدٍ للعقيدة الدينية بصفة عامة والعقيدة الإسلامية بخاصة. إذ ظهرت مذاهب فكرية ونظريات فلسفية تبنت الإلحاد منطلقاً واتخذت من التفسير المادي للكون والحياة هادياً فظهرت الماركسية بمنهجها المادي الجدلي، والوجودية الملحدة بنظريتها العدمية والوضعية وفلسفتها التطورية، وهذه المذاهب وإن اختلفت فيما بينها فإنها تلتقي في الأساس المادي الذي تقوم عليه، وتتفق في إنكارها كل ما ليس بمادي وتنظر إلى المادة باعتبارها الفاعل الوحيد في الكون والحياة⁽¹⁰⁴⁾.

وقد استخدم فلاسفة هذه المدارس المادية الجدال الفلسفي المبني على قضايا الحتمية المادية وحتمية التطور والاحتمالات الرياضية ودور الصدفة في نشأة الكون، كما استند العلماء التجريبيون منهم على التجربة باعتبارها الطريق الوحيد للمعرفة واعتبروا كل ما لا يخضع لها باطلاً بما في ذلك المعتقدات الدينية من إيمان بالله وملأته والرسالات الإلهية والآخرة وما فيها من غيبات. فهذه الفلسفات بمناهجها وما أثارته من قضايا تمثل تحدياً كبيراً للعقائد الدينية، ولا ينبغي لمنهج العقيدة المعاصر أن يعنى بتلك التحديات التاريخية والصراعات المذهبية الماضية بل عليه أن يوجه جهده للاهتمام بأجواء العصر الحاضر وأيدولوجياته المنافية للعقيدة وأن يتعمق في دراسة تلك المذاهب قبل الحكم عليها أوردها كما فعل أسلافنا من قبل، " فإن رد المذهب قبل فهمه كما يقول الغزالي - ضرب في عماية "⁽¹⁰⁵⁾.

العناية بآثار العقيدة في النفس الإنسانية - والخروج بها من الواقع الذي تحولت فيه إلى بحث نظري ينظم المقدمات ويستخلص النتائج وأصبحت شروحاتها رياضة عقلية شبيهة بمعادلات الجبر، لا تحرك النفس ولا ينفعل بها الوجدان، وأصبحت الأدلة على وجود الله، وواجب الوجود تذكر من غير أن يستشعر من يذكرها عظمة الخالق في قرارة نفسه، ويختلج في بدنه عرق من الرغبة أو الرهبة نحو من سواه والهمة فجوره وتقواه "⁽¹⁰⁶⁾ بدلاً من ذلك لأبد أن تقدم العقيدة بطريقة ترقى بالفرد من الإسلام إلى درجة الإيمان ثم إلى ذرى الإحسان. وبحيث يتحول الإيمان بالله من مجرد معرفة باردة إلى قوة دافقة توقظ جوانب الخير في الإنسان وتفجر فيه المشاعر النبيلة وتربي لدى

104- جلي، أحمد محمد أحمد، الإلحاد المعاصر نشأته، أسبابه، ونقد أسسه، الرياض جامعة الملك سعود كلية التربية، مركز البحوث التربوية، 1413 هـ، ص: 8-12

105- الغزالي، المنقذ من الضلال، ص: 92

106- انظر: الغزالي، عقيدة المسلم، ص: 8-9

الفرد ملكة المراقبة، وتكون دافعاً إلى طلب المعالي والبعد عن سفاسف الأمور. وأن تكون معرفة الملائكة مدخلاً للتشبه بهم والتعاون معهم على الخير، ومعرفة الكتب الإلهية عرفاناً بالمنهج الرشيد الذي وضعه الله تعالى للإنسان كي يصل بالسير عليه إلى كماله المادي والأدبي. وأن يقصد بمعرفة الرسل ترسيم خطاهم والتخلق بأخلاقهم والتأسي بهم، وأن يكون الوقوف على حقائق اليوم الآخر باعثاً قوياً على فعل الخير وترك الشر وأن يكون الإيمان بالقدر قوة للمرء يتحدى بها كل العقاب والصعاب وتصغر دونها الأحداث الجسام⁽¹⁰⁷⁾. وتتأكد هذه المعاني حينما ترتبط العقيدة بالعمل العبادي والعادي، وتكون منطلقاً لصلة الإنسان بربه وسلوكه في خاصة نفسه (الأخلاق) وعلاقاته مع الآخرين وموجهاً لنشاطه كله اقتصاداً واجتماعاً وسياسة، فتصبح الحياة كلها عبادة لله تعالى امتثالاً لقول الله تعالى: (قُلْ إِنْ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ) (الأنعام: 162)

أما موضوعات العقيدة الإسلامية، فلاشك أن القضايا التي تمثل أركان العقيدة وأسسها من إيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله الخ، ستظل قضايا أساسية يدور حولها محور الدراسات العقيدية، لأنها تمثل أساس بناء الإسلام الذي تقوم عليه كل نظم الإسلام وقيمه وتعاليمه، كما أنها كانت ولا زالت مثار الجدل والتحدي من قبل طوائف عديدة قديمة وحديثة.

ولكن هناك قضايا فرعية تولدت أو ركز عليها نتيجة للجدل الذي أثير حول تلك الأركان، لم تعد أثارها أو التركيز عليها متلائماً مع التحديات المعاصرة. ولعل من أوضح الأمثلة على ذلك مسألة الصفات الإلهية التي اشتد النزاع حولها بين مدارس الفكر الإسلامي لاسيما بين السلف والمتكلمين ولا زال هذا النزاع يحتل مكانة متقدمة في قضايا العقيدة. وأن النزاع حول هذه القضية في الماضي لم يثمر شيئاً وكانت له آثار سلبية ثم انعكست على مسار الفكر الإسلامي ووحدة المجتمع. ولم يستطع جدال المعاصرين حول هذه المسألة أن يؤدي إلى نتيجة إيجابية، ولعل من الأوفق في مثل هذه القضية الرجوع إلى منهج القرآن الكريم وبيان الرأي الصحيح فيه بعيداً عن الجدل الكلامي بين الفرق وأثاره ولاسيما وأن المعركة اليوم كما يقول يوسف القرضاوي "ليست مع الذين يؤلون الصفات بل مع الذين يجحدون الله بالكلية، وليست مع الأشاعرة ولا الماتريدية ولا المعتزلة ولا الجهمية ولكن مع الملاحدة الذين لا يؤمنون بالله ولا بنبوة ولا بكتاب، وليست المعركة مع الذين يقولون عن الله تعالى ليس له مكان بل مع الذين يقولون ليس له وجود" (108).

107- سابق، العقائد الإسلامية، ص: 9-10

108- القرضاوي، وجود الله، ص: 24

وفي سبيل العناية بآثار العقيدة وبدلاً من البحث النظري المجرد علينا في مسألة الصفات البعد عن الجدل غير المثمر وغير المفيد وأن ننقل الموضوع من جدال حول صفات الله إلى سلوك في الحياة يوصل إلى رضاه، فبدلاً من أن نبحث (بحثاً غير منتج) في القرآن هل هو مخلوق أم غير مخلوق أن نقول: أن القرآن أنزله الله لنعمل به فلنعمل به ولنأتمر بأمره ولنقف عند نهيه. وبدلاً من البحث في علم الله وهل هو بذاته أم بصفة زائدة على الذات أن نقول: إذا كان الله يعلم عنا كل شيء من سرنا وجهرنا وانفرادنا واجتماعنا، فيجب أن نسلك في الحياة سلوكاً موافقاً لشرع ربنا حتى يعلم عنا ما يرضاه منا⁽¹⁰⁹⁾.

وينبغي أن يكون هذا المنهج متبعاً في تناول جميع قضايا العقيدة، سواء ما تعلق منها بالله أم بالإنسان، أم بالحياة الدنيا والكون أم بالآخرة.

وبالإضافة إلى معالجة مثل هذه القضايا بهذا المنهج ينبغي أن نعطي التحديات المعاصرة اهتماماً، ونعالج قضايا العقيدة مراعين لتلك التحديات، ومن ثم ينبغي التركيز على قضايا الدين عموماً: الوجود الإلهي والنبوة والمعاد والحشر، وأن يعمل دارسو العقيدة على إثبات وجود الله تعالى ومناقشة قضية خلق العالم ونقض دعاوى القائلين بالصدفة وحتمية المادة، وإثبات إمكان النبوة وإمكان خلود النفس وإمكان البعث وثبوت الجزاء.

وأخيراً فإنه ينبغي في دراسة العقيدة الإسلامية وتقرير قضاياها، البعد، لاسيما في الجامعات والمعاهد العلمية والدراسات الأكاديمية، عن العصبية المذهبية التي تقود إلى الفرقة وتتناقض مع النظرة الإسلامية الشمولية الموحدة، وأن يعتمد في أخذ العقيدة، مصدراً ومنهجاً، على القرآن والسنة، وتقديم العقيدة من خلال هذه الأصول بعيداً عن صراع الفرق والمذاهب. واعتبار آراء الفرق الإسلامية تراثاً فكرياً يعبر عن مرحلة معينة من تاريخ الفكر الإسلامي لها إيجابياتها وسلبياتها، وأن ينظر إليها باعتبارها اجتهادات قابلة للخطأ والصواب والحكم عليها أو تقييمها في دراسات منفصلة بعيداً عن مجال العقيدة.

109- الطنطاوي، علي، تعريف عام بدين الإسلام، الجزء الأول في العقيدة مؤسسة الرسالة، ط. الحادية عشر 1401 - 1981، ج1، ص: 94-95

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

ابن أبي العز، علي بن علي بن محمد. شرح العقيدة الطحاوية، حققها جماعة من العلماء، خرج أحاديثها الشيخ: محمد ناصر الدين الألباني، بيروت، المكتب الإسلامي الطبعة الرابعة 1391هـ.

ابن الجوزي، عبد الرحمن أبي الحسن. دفع شبهة التشبيه، تحقيق وتعليق محمد زاهد الكوثري، القاهرة المكتبة الأزهرية للتراث 1418هـ/1998م.

ابن القيم. الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة، تحقيق علي بن محمد الدخيل الله، الرياض دار العاصمة ط. أولى 1408هـ، ج 2.

ابن الوزير، أبو عبد الله محمد بن المرتضى اليماني. إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات، تحقيق أحمد مصطفى حسين، بيروت دار الكتب العلمية، 1985.

ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم. الرد على المنطقيين، باكستان، لاهور إدارة ترجمان السنة، الطبعة الثانية 1396هـ .

ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم. درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، الرياض، طبع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى، 1401هـ/1981م.

ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم. معارج الوصول إلى أن أصول الدين و فروعه قد بينها رسول الله ﷺ، ضمن مجموعة الرسائل الكبرى، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح 186/.

ابن حنبل، عبد الله بن الإمام أحمد. السنة، تحقيق محمد سعيد القحطاني، دار ابن القيم، الطبعة الأولى 1406هـ 307/1

ابن خلدون (عبد الرحمن بن خلدون). المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي، القاهرة، ط. الثالثة. 1979 ج3.

ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. مفتاح دار السعادة ومنشور العلم والإرادة، الرياض دار نجد للنشر والتوزيع 1405هـ/1985، ج1.

أبو زهرة، الشيخ محمد. تاريخ المذاهب الإسلامية، القاهرة دار الفكر العربي 1996م .
الأجري، أبو بكر محمد بن الحسين. الشريعة، تحقيق محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، الطبعة الأولى 1369هـ.

- الاسفراييني، أبو المظفر. التبصير في الدين، وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، تحقيق كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، الطبعة الأولى 1403هـ/1983.
- الأشعري، أبو الحسن علي ابن إسماعيل. الإبانة في أصول الديانة، بيروت، دار القادري للثقافة، ط.أولى 1412/1991.
- إقبال، محمد. تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة.عباس محمود، القاهرة مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط.ثانية: 1968.
- الأنصاري، فريد. التوحيد والوساطة في التربية الدعوية، قطر، كتاب الأمة العدد 48، الطبعة الأولى، رجب 1416هـ/نوفمبر-ديسمبر 1995م.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. الجامع الصحيح، تركيا، استنبول، المكتبة الإسلامية 1979م، كتاب الإيمان، باب أداء الخمس من الإيمان.
- بن نبي، مالك. وجهة العالم الإسلامي، ترجمة عبد الصبور شاهين، دمشق دار الفكر 1980م.
- التراحي، حسن عبد الله. قضايا التجديد نحو منهج أصولي، الخرطوم معهد البحوث والدراسات الاجتماعية طبعة أولى 1411هـ/1990م.
- جاد، أحمد محمد، دراسات في علم الكلام، القاهرة، دار الثقافة العربية، 1471/1996م.
- جدعان، فهمي. أسس التقدم عند مفكري الإسلام، الأردن عمان، دار الشروق للنشر، طبعة ثالثة 1988م.
- جلي، أحمد محمد أحمد. الإلحاد المعاصر نشأته، أسبابه، ونقد أسسه، الرياض جامعة الملك سعود كلية التربية، مركز البحوث التربوية، 1413 هـ.
- خان، وحيد الدين. الإسلام يتحدى، ترجمة ظفر الله خان، مراجعة وتقديم عبد الصبور شاهين، القاهرة المكتب الإسلامي، طبعة ثانية: 1397هـ/1977م.
- الخياط، أبو الحسين عبد الرحيم بن عثمان الخياط المعتزلي. الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، بيروت 1975.
- الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام. سنن الدارمي، طبع بعناية محمد أحمد دهمان، نشر دار إحياء السنة النبوية، كتاب الرقائق باب من حسن الخلق، حديث رقم: 2792.
- الرفاعي، عبد الجبار. الاتجاهات الجديدة في علم الكلام مدخل تاريخي، التوحيد، طهران، إيران، عدد 96، السنة 17، جمادى الأولى 1419هـ/أيلول 1998م.
- سابق، السيد. العقائد الإسلامية، بيروت دار الفكر 1398هـ/1978م.

- السبكي، تاج الدين أبي نصر عبد الوهاب بن علي السبكي. طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق محمد محمد الطنাজي-عبد الفتاح محمد الحلو، مطبعة عيس البابي الحلبي وشركاه، الطبعة الأولى 1384هـ/1965م.
- سعيد، بسطامي محمد. مفهوم تجديد الدين، الكويت، دار الدعوة، 1، طبعة أولى 1405هـ/1984م.
- السمان، محمد عيد. رشيد رضا ودعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، الكويت مكتبة المعلا، 1409هـ/1988.
- السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن بن أي بكر. الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير، مصر، مصطفى البابي الحلبي د.ت.
- صالح، سعد الدين. المشاريع الثقافية في الوطن العربي وموقفها من التراث، جامعة الإمارات العربية المتحدة، مجلس البحث العلمي 1421هـ/2000م.
- الطنطاوي، علي. تعريف عام بدين الإسلام، الجزء الأول في العقيدة مؤسسة الرسالة، ط. الحادية عشر 1401 - 1981م.
- عبد الرازق، أحمد محمد جاد. فلسفة المشروع الحضاري بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغربي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي طبعة أولى 1416هـ/1995م.
- العكبري، عبيد الله بن محمد بن حمدان. الشرح والإبانة عن أصول السنة والديانة، تحقيق رضا معطي، مكة المكرمة، المكتبة الفيصلية 1404هـ.
- عمارة، محمد. الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، بيروت المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى 1972م.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. إحياء علوم الدين، القاهرة، مطبعة الاستقامة، د.ت.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. إلجام العوام عن علم الكلام تحقيق محمد المعتمد بالله البغدادي، القاهرة دار الكتاب العربي طبعة أولى 1406هـ/1985م.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. المنقذ من الضلال، بيروت دار الكتاب اللبناني، طبعة ثانية، 1985م.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. تهافت الفلاسفة تحقيق سليمان دنيا، مصر، دار المعارف الطبعة السادسة، 1980.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، دمشق وبيروت، دار الحكمة، 1407هـ/1986.

- الغزالي، محمد. عقيدة المسلم، دار الكتب الحديثة 1976م،
فرغل، يحي هاشم حسن. الفرق الإسلامية في الميزان، مطبوعات جامعة الإمارات العربية
المتحدة، 1420هـ، 2000.
الفوزان، صالح بن فوزان. الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد والرد على أهل الشرك والإلحاد،
الرياض دار ابن خزيمة طبعة أولى: 1404هـ.
القرضاوي، يوسف. وجود الله، القاهرة مكتبة وهبة 1979م.
اللالكاني، أبو القاسم هبة الله بن الحسن. شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، تحقيق
أحمد سعد حمدان، الرياض دار طيبة للنشر والتوزيع 1402هـ.
المحمود، عبد الرحمن بن صالح. موقف ابن تيمية من الأشاعرة، الرياض، مكتبة الرشد طبعة
ثانية 1416هـ/1995م.
مسلم، أبو الحسن مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري. صحيح مسلم، بيروت دار
المعرفة، كتاب الإيمان، باب شعب الإيمان ج 1.
المقريزي، تقي الدين أبي العباس أحمد بن علي المقريزي. الخطط المقريزية (المواعظ والاعتبار
بذكر الخطط والآثار)، بغداد مكتبة المثنى ج 4.
النجار، عبد المجيد. الإيمان بالله وأثره في الحياة، دار الغرب الإسلامي، طبعة أولى 1997م.
الندوي، أبو الحسن علي الحسيني. رجال الفكر والدعوة في الإسلام، تعريب سعيد الأعظمي
الندوي، ، طبعة ثالثة 1403هـ/1983م، ج 1.

المحور الرابع

الدراسات الفقهية والأصولية

التجديد في فقه المعاملات المالية

أحمد السعد

كلية الشريعة والدراسات الاسلامية، جامعة اليرموك، إربد، الأردن

ملخص

المعاملات في الاسلام تجمع بين الثبات والتطور، وتقوم على مبادئ عامة وقواعد كلية، فعظمة الاسلام وسمو شريعته، ووفاء نظامه بحاجات الأمم ومصالح الشعوب أضحت حقيقة لا جدال فيها. فالمبادئ والقواعد غير قابلة للتجديد، فهي مستندة إلى نصوص قطعية الثبوت والدلالة، وهي في الغالب فوق متناول الاختلافات النظرية أو التطور أو التغيير في جميع البيئات، لكن التجديد يتعلق بالوسائل، أو ما ثبت باجتهاد مبني على العرف، فلا مانع من تغييره عند تغير الوسائل وتطورها.

والتجديد في المعاملات يتناول جانبين: تنقيتها مما لحقها على مر السنين من أمور تخالف الكتاب والسنة، ثم التصدي للمستحدثات التي تتعارض معها.

فالتجديد يتعلق بالجانب الفني والتنفيذي لعقود المعاملات، مثل الصياغة العلمية للأفكار وما يتعلق بوسائل التعاقد الحديثة، ووسائل الاتصالات (الtelefon والانترنت، والتجارة الالكترونية) فالعقود والمعاملات في هذا الميدان تركها الإسلام للإباحة الأصلية، أي أنهما ربطت بالتطور والتقدم العام للإنسان.

جاءت هذه الدراسة لتبين أهمية أهمية التجديد وعوامله المتمثلة بالضرورة والحاجة، والمصلحة العامة والخاصة التي لا تتعارض مع الشرع الاسلامي، وكذلك للإستحسان دور فاعل في عملية التجديد، فنرى في كتب الفقه أحكاماً بنيت على الاستحسان. والعرف أيضاً له أثر في تحديث العقود، ويحكم في كثير من المعاملات.

ونجد في الجانب الآخر معاملات منعت سداً للذريعة، ودفعاً للمفسدة وجلباً للمصلحة، فهذه وسائل يتوصل بها المجتهد المجدد إلى الحكم الشرعي، فالاجتهاد ضرورة ملحة، وهو أداة التجديد، ولا يستطيع أحد الخوض في هذا المجال إلا إذا ألم بأمرين هما: فهم المقاصد الشرعية والتمكن من الاستنباط في ضوء فهم النصوص والقواعد الشرعية.

وقد قدم البحث عدة تطبيقات لكل عامل من عوامل التجديد التي جاءت في ثناياه، ليثبت صلاحية الشريعة الإسلامية لكل زمان ومكان، ولكل المجتمعات على مر العصور واختلاف الثقافات والعلوم، وإن التطور سمة من سمات التشريع الاسلامي.

مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله الذي خلق للإنسان عقلاً ليهتدي به إلى صراط مستقيم، ويتفكر به في أحكام الله عز وجل، (فاعتبروا يا أولي الأبصار)⁽¹⁾. والصلاة والسلام على رسوله المهدي رحمة للعالمين ليكون قدوتنا على الطريق القويم وبعد،

فإن الله سبحانه وتعالى خلق الإنسان، ونظم له علاقاته مع ربه جل جلاله، ورتب علاقته مع الكون والحياة، وبين علاقة الإنسان وأخيه الإنسان وجعل علاقة الإنسان بالكون على الإباحة الأصلية، فيجوز للإنسان أن ينتفع من هذا الكون بكل شيء، إلا ما حرمه الله عز وجل، فالأصل في الأشياء الإباحة. وأما علاقة الإنسان بأخيه الإنسان فتتنظمها عقود هدفها تحقيق العدل ومنع الظلم بأي صورة كالفرر والغش والجهالة والتدليس والربا والمقامرة وغير ذلك. والأصل في هذه العقود الحل، ما لم تؤد إلى ما يضر الإنسان أو توقع عليه ظلماً. ولا تستقيم حياة الناس إلا بها، ويمكن القياس عليها والاسترشاد بها لمعرفة صورة العقود المستحدثة التي تعد مصلحة ضرورية لحياة الناس، ولا تستقيم إلا بها. وهذا ما عبر عنه الشاطبي بقوله: "إنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهاجر وفوت حياة، وفي الآخرة فوت النجاة والنعيم"⁽²⁾.

وهنا ينشأ سؤال: هل العقود التي بحثها الفقهاء لا يمكن استحداث غيرها؟ وهل التجديد في العقود يتناقض مع كمال الدين؟ وهل الشريعة نصت على كل واقعة بحكمها؟ أم أنه لا بد من الاجتهاد فيما يجد من وقائع؟ وهل يسع الفقيه وهو يجتهد بأن يعتمد على العقل وحده دون النصوص؟ وإذا اقتضت المصلحة أو الحاجة إنشاء عقد جديد، فما هي الضوابط لذلك؟ وهل هناك مقتضيات ودواعي للتجديد؟

فعظمة الإسلام وسمو شريعته، ووفاء نظامه بحاجات الأمم ومصالح الشعوب أضحت حقيقة لا جدال فيها. والفقه الإسلامي وخاصة في جانب المعاملات سيظل نابضاً بالحياة نامياً متفاعلاً مع البيئات المختلفة متجاوباً مع متطلباتها وفق شرع الله ومنهاجه. والامتحان الحق للفقه الإسلامي يكمن في قدرته وكفاءته بالجمع بين الأصالة والمعاصرة، وبين المرونة والثبات، بوضع الحلول

1 - سورة الحشر: 2.

2 - إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي:- الموافقات في أصول الشريعة-(دار الكتب العلمية ط1، 1991م) 8/2 وسيشار إليه: الشاطبي-الموافقات.

العملية للمتغيرات السريعة المتلاحقة، والتطورات التقنية والتكنولوجية.

ولا بد لتحقيق ذلك من وجود مجتهدين أكفاء، يستخلصون الأحكام من مصادرها ويستنبطون أسرار الشريعة وروحها في غير مغالة ولا تقصير.

ومن هنا نجد الرسول صلى الله عليه وسلم يشير إلى وجود فئة من الناس تقوم عليهم مسألة التجديد للبحث في كل مستحدث ومستجد. فقال صلى الله عليه وسلم في حديث رواه أبو هريرة رضي الله عنه "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة من يجدد لها دينها"⁽³⁾. ومن هنا قال الفقهاء لا يجوز أن يخلو زمان من مجتهد.

والمجتهد-الفقيه-الذي يتصدر ميدان التجديد لا بد له من أن يعي عصره، ولديه الإمام بكل ما يقدم في المجتمع من ضلالات ومؤامرات تحاك ضد المسلمين، وعلى الفقيه الذي يجتهد لعموم الناس أن يراعي ضروراتهم وحاجاتهم، فييسر عليهم ويخفف عنهم في الأحكام العملية.

وهنا ينبغي التفريق بين تبرير الواقع والتيسير على الناس في أمر دينهم القائم على الاجتهاد العملي المنضبط بقواعد سليمة واستنباط صحيح، لأن التيسير على الناس مقصد شرعي دلت عليه النصوص، بخلاف التبرير فهو تأويل للنصوص تأويلاً يتلاءم مع أهواء العامة أو السلطان أو إرضاء للغرب⁽⁴⁾.

ونظراً لجنوح بعض المسلمين إلى ثقافة الغرب وقوانينه وانبهارهم بها واتهامهم الفقه الإسلامي بالجمود، وعدم القدرة على مواكبة التطورات والتغيرات المتسارعة، عزمت على المساهمة في نفي هذه التهمة عن الفقه الإسلامي، ولأثبت أنه قادر على استيعاب كل جديد من المعاملات المادية، مع المحافظة على الأصول والمبادئ الأساسية لهذا الدين. ولا أريد هنا أن

3 - سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي-سنن أبي داود (دار الكتب العلمية ط1 1969م) 480/4 وسيشار إليه سنن أبي داود-والمراد بمن يجدد الدين ليس شخصاً واحداً بل المراد به جماعة يحدد كل واحد في بلد في فن أو فنون من العلوم الشرعية، ما تيسر له من الأمور التقريرية أو التحريرية ويكون سبباً لبقائه وعدم اندراسه وانقضائه إلى أن يأتي أمر الله. والمراد بالأمة:أمة الإجابة أو أمة الدعوة، واختلف في رأس المائة هل من المولد أو البعثة أو الهجرة أو الوفاة، والمراد الثالث-الهجرة-كما قال السيكي. سكت عليه الحاكم والذهبي، ونقل عن المناوي أنه صححه، فسنن الحديث صحيح، ورجاله ثقات (رجال مسلم). محمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة (بيروت، لبنان- المكتب الإسلامي، ط3، 1983م)، حديث رقم 599، 150/2-151.

وقد عدد في عون المعبود المجددين من المائة الأولى إلى المائة الثالثة عشرة، خليل أحمد السهارنفوي بذل المجهود في حل أبي داود (دار الكتب العلمية-بيروت) 203/7
محمد شمس الحق أبو الطيب العظيم أبادي -عون المعبود شرح سنن أبي داود (دار الفكر-بيروت ط3 1399هـ)
392/11 وما بعدها. وسيشار إليه: العظيم أبادي. عون المعبود.

4 - محمد عثمان شبير -تكوين الملكة الفقهية لدى الدارسين في الفقه الإسلامي (بحث مقدم للمؤتمر الثاني-جامعة الزرقاء الأهلية-كلية الشريعة 18-19 ربيع الثاني 1420هـ ط1 عام 2000م) ص86 وسيشار إليه:- شبير-الملكة الفقهية.

أتحدث عن التجديد من حيث التأصيل الشرعي، ولا الألفاظ ذات الصلة به (المعاصرة، الحداثة، التطور، التغيير) ولا ما ورد في القرآن والسنة عن التجديد، فهذا بحثه غيري ممن تكلم عن التجديد في الدين الإسلامي أو الفكر الإسلامي. وإنما سأتناول جزئية يكون للتجديد فيها دور كبير، بل يظهر فيها أكثر من غيرها من أبواب الفقه، وهي "التجديد في فقه المعاملات المالية". ولتغطية هذا الموضوع قسمت بحثي هذا إلى ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: دائرة التجديد في المعاملات المالية.

المطلب الثاني: عوامل التجديد ومقتضياته وتطبيقاته.

المطلب الثالث: أسس التجديد وضوابطه.

المطلب الأول

دائرة التجديد في المعاملات المالية

من المعلوم أن المعاملات في الإسلام تجمع بين الثبات والتطور، فالعقود والشروط والمعاملات عفو حتى يحرمها الله تعالى، وكل عقد أو شرط أو معاملة سكت عنها فإنه لا يجوز القول بتحريمها، فإنه سكت عنها رحمة من غير نسيان أو إهمال⁽⁵⁾. فإذا تبين المنع فهي محظورة ممنوعة غير مباحة، وإذا لم يوجد دليل منع أو حظر فلا نحتاج إلى دليل إباحة، لأن هذا هو الأصل.

والمعاملة الممنوعة غير الجائزة هي ما خالفت نصاً من كتاب الله أو سنة نبيه صلى الله عليه وسلم أو إجماعاً أو مبدأ من مبادئ الإسلام أو مقصداً من مقاصده⁽⁶⁾.

ففقه المعاملات يحتاج إلى عناية خاصة، ولا ننسى موقف عمر بن الخطاب رضي الله عنه عندما كان يحاول ألا يجعل أحداً يدخل السوق إلا إذا كان عالماً بفقه المعاملات حتى لا يقع في الربا. ثم بعد هذا يقول: كنا نترك تسعة أعشار الحلال مخافة الوقوع في الحرام⁽⁷⁾.

والنصوص القرآنية تعالج أحداثاً حقيقية، زمنية. فالإجابة على وضع زمني هي من وحي إلهي، ولكن من الضروري في كل لحظة استنتاج الغاية منها، وعلة وجودها في تطبيقها على حالة

5 - شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية-أعلام الموقعين عن رب العالمين(شركة الطباعة الفنية المتحدة-القاهرة طبعة 1388هـ/1968م) 334/1.

6 - علي أحمد السالوس: أجروكم على الفتيا أجروكم على النار (مطابع الدستور التجارية، عمان 1997م) ص12.

7 - علي أحمد السالوس:-المعاملات المالية المعاصرة في ميزان الفقه الإسلامي-(مكتبة الفلاح-الكويت ط1 1406هـ/1986م) ص157.

جديدة⁽⁸⁾. والقرآن تعد تعليماته أوامر ومبادئ للعمل بها في أغلب الأحيان.

ولما كان الفقه الإسلامي يستقي من الشريعة الإسلامية (الكتاب والسنة والإجماع) والتي هي شريعة كل العصور، وهي الشريعة السرمدية إلى يوم القيامة، وهي الوحيدة الصالحة للتطبيق في كل زمان ومكان. ومن أجل ذلك فقد جاء شاملاً لكل شأن من الشؤون في الحياة الدنيا. ومن ثم فإنه لا يجوز شرعاً إبعاد الفقه الإسلامي عن أي نازلة تنزل بالناس.

ويمتاز فقه المعاملات ببعض الخصائص التي تؤهله في ميدان التجديد وهذه الخصائص:

1. فقه المعاملات يقوم على أساس المبادئ العامة والقواعد الكلية. ولا يخفى ما لهذه الخاصية من أثر في توسعة باب الاجتهاد في العقود التي يستخدمها الناس. مثل النهي عن الربا والغرر والغش والتدليس والاحتكار وأكل أموال الناس بالباطل.
 2. الأصل في العقود والشروط الإباحة.
 3. فيها مراعاة لمصالح الناس فكثير من المعاملات تدور مع المصلحة التي قصدها الشارع من تشريع الحكم، فإذا تغيرت المصلحة تغير موجب الحكم، أو أصبح لا يحقق مقصود الشارع، فينبغي تغيير الحكم وإلا كنا مناقضين لمقصود الشارع. فكل تصرف تقاعد عن مقصوده فهو باطل.
 4. تجمع بين الثبات والمرونة، ومن المبادئ الثابتة في المعاملات، التراضي في العقود، والعدل ومنع الظلم، وحفظ المال.
- أما ما يتعلق بالوسائل أو ما ثبت باجتهاد مبني على العرف فلا مانع من تغييره عند تغيير الوسائل وتطويرها، وتغيير الظروف والأعراف⁽⁹⁾.
- ولهذا يمكن أن يجري العمل بنفس النص الثابت ولكن بحكم جديد مبني على دليل مستوحى من ظروف النص تبعاً لمصلحة زمنية، فإذا تغيرت هذه المصلحة تغير معها من غير حاجة إلى تغيير النص.
- وما سبق من خصائص لفقه المعاملات، تجعله مجالاً رحباً لقبول التجديد، وميداناً واسعاً لاستيعاب كل جديد. ولكن إلى أي مدى يكون التجديد في المعاملات؟ هل يطال الثوابت فيها

8 - روجيه جارودي، الإسلام الحي (دار البيروني _ بيروت، ط1 1995) ص 33، ترجمة دلال بواب ضاهر، د. محمد كامل ضاهر. وسيسار إليه : جارودي _ الإسلام الحي.

9 - محمد عثمان شبير - (المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي- دار النفائس عمان ط1 1416هـ/1996م) ص16-24-ويتصرف. وسيسار إليه: شبير-المعاملات المعاصرة.

والمتغيرات؟ هذا ما أجاب عنه ابن تيمية حيث قسم تصرفات العباد من أقوال وأفعال إلى عبادات وعادات. ثم قال: وأما العادات فهي ما اعتاده الناس في دنياهم مما يحتاجون إليه، والأصل فيه عدم الحظر، فلا يحظر منه إلا ما حظره الله سبحانه وتعالى. وذلك لأن الأمر والنهي هما شرع الله. ولهذا كان الإمام أحمد وغيره من فقهاء أهل الحديث يقولون: إن الأصل في العبادات التوقيف، فلا يشرع منه إلا ما شرع الله. والأصل في العادات العفو، فلا يحظر منها إلا ما حرمه الله⁽¹⁰⁾.

فالناس يتبايعون ويستأجرون كيف شاءوا ما لم تحرم الشريعة، ولم تحد الشريعة في ذلك حداً، فيبقون فيه على الإطلاق الأصلي⁽¹¹⁾.

وهذا يعني أن الإسلام ترك أكثر أمور المعاملات للإنسان لينفذها بعقله وتجربته ويتفاعل معها وفيها، بحيث يختار الأصلح منها والأنفع للحياة. وترك ذلك للإنسان ليستطيع تطويرها مع تطور كل مجالات الحياة وبحيث لا ينقطع عنها. ثم يقول ابن تيمية بعد ذلك "إن التشريع قد جاء في هذه العادات بالآداب الحسنة"⁽¹²⁾ أي ما ينظم سلوك الإنسان وعلاقاته في أمور المعاملات التي جاءت على الإباحة الأصلية.

ومن هنا نستطيع أن نقسم فقه المعاملات إلى منطقتين، منطقة الأحكام ومنطقة الإباحة، فمنطقة الأحكام تمثل الجانب القيمي في تحديد علاقة الإنسان بأخيه الإنسان في المعاملات، فهذا الجانب لا يخضع للتطور مثل العقود التي تحقق العدل وتمنع الظلم، وعقود الغرر والجهالة، والعقود التي يتداول بها المحرمات والسلع الضارة، فهذه ثابتة إلى يوم القيامة، فمفهوم العدل والغرر وغيرها يبقى ثابتاً ما دامَت السماوات والأرض⁽¹³⁾.

إن الكليات الأساسية والقواعد الصحية التي يقوم عليها بنيان العدل والحياة الاجتماعية هي في الغالب فوق متناول الاختلافات النظرية أو التطور أو التغيير في جميع البيئات، لأنها تتصل بالفطرة والإحساس الإنساني الراسخ. فجاءت نصوص الشريعة كاشفة عن قضاياها ثابتة القيم، وكانت هذه النصوص صالحة لذلك لكل زمان ومكان بالنسبة للغايات المطلوبة دون الوسائل المتطورة التي تركها الشارع لتتطور حسب الحاجة⁽¹⁴⁾.

10 - أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية: مجموع الفتاوى، (دار عالم الكتب-الرياض 1412هـ/1991م) 17/29، 16. وسيشار إليه: ابن تيمية-الفتاوى.

11 - المصدر نفسه 18/29.

12 - المصدر نفسه 18/29.

13 - رفعت العوضي: - التقدم الاقتصادي مع الاقتصاد الإسلامي بحث غير منشور ص5 وما بعدها ويتصرف. وسيشار إليه:

العوضي- التقدم الاقتصادي.

14 - مصطفى أحمد الزرقاء - الإسلام وتطور المجتمعات (بحث في مجلة كلية الشريعة-الجامعة الأردنية عدد 1 السنة الأولى ربيع الأول 1392هـ/1972م) ص50 وسيشار إليه: الزرقاء-الإسلام وتطور المجتمعات.

مثال: أمر الشارع القاضي بتحقيق العدل عن علم وبينة، لكنه ترك طريقة تحقيقه ووسائله دون تحديد، فلم يتعرض لكون القاضي فرداً أو جماعة، وكون القضاء على درجة واحدة أو درجات. . ولا حدد نوع القضاء هل هو إداري، مدني جنائي صلح... الخ⁽¹⁵⁾.

أما منطقة الإباحة فهي في الجانب الفني والتنفيذي لعقود المعاملات، وهذا الجانب الذي يخضع للتطور والتجديد مثل: الصياغة العلمية للأفكار وما يتعلق بوسائل التعاقد واحتساب الربح، وكيفية إنشاء المؤسسات التي تمارس هذه العقود أو توثيقها، ووسائل الاتصال لإتمام العقود من بيوع وغيرها كالاتصال الشخصي أو بواسطة المراسلة أو التلفون أو الإنترنت (التجارة الإلكترونية)⁽¹⁶⁾.

فالعقود والعلاقات في هذه المنطقة تركها الإسلام للإباحة الأصلية، أي أنها ربطت بالتطور والتقدم العام للإنسان، وهنا يأتي دور التجديد الذي يصبح فريضة على المسلم لتحقيقه، حتى لا تنشأ فجوة بين الواقع وبين النصوص التي جاءت على شكل قواعد ومبادئ كلية.

وهنا ينشأ سؤال: هل ثبات الأحكام الشرعية والقيم يعيق التجديد في المجال الفني والإجرائي للعقود؟ أحكام القرآن في المعاملات في مختلف مجالاتها هي غالباً قواعد عامة ومبادئ أساسية ولم تتعرض للجزئيات إلا نادراً، وذلك لإفساح المجال أمام أهل الرأي من الأئمة الفقهاء لتقرير الأحكام وفق ما تقتضيه الظروف والأحوال وتستدعيه البيئات والأزمنة⁽¹⁷⁾.

فالثبات يلاحظ فيه تأسيس أصل المبدأ، والتجديد فيه شروط تطبيق ذلك المبدأ من وقت لآخر، ولهذا اختص الوحي بالثبات، واختص العقل بالتطور، بشرط أن يكون جانب التطور ملتزماً ومنضبطاً بالثبات لا خارجاً عنه ولا مخللاً به. فالعقل هو الذي يصيغ المناهج التطبيقية التي تتناسب والتطبيق الذي يعطي ثمار الثبات، وهو الذي يدرك حاجة كل عصر، وهو أداة التجديد في المجتمع الإنساني.

15 - المصدر نفسه ص15.

16 - د. العوضي: التقدم الاقتصادي ص2 وما بعدها ويتصرف.

17 - نظام الدين عبد الحميد - مفهوم الفقه الإسلامي وتطوره وأصاليته ومصادره العقلية والنقلية (مؤسسة الرسالة ط1 1404هـ/1984م) ص108. وسيسار إليه: عبد الحميد- مفهوم الفقه الإسلامي.

محمد علي السائيس- نشأة الفقه الإسلامي وتطوره (بحث مقدم للمؤتمر الرابع لمجمع البحوث الإسلامية- القاهرة 1968م) ص87. وسيسار إليه: السائيس، نشأة الفقه وتطوره.

فالتجديد له صورتان

الأولى: تنقية المعاملات مما يلحقها على مر السنين من أمور تخالف الكتاب والسنة⁽¹⁸⁾. مثل الفوائد البنكية، واليائصيب، والمراهنات، والجوائز التي تعطيها البنوك الربوية للمتعاملين معها، في إطار شروط معينة.

الثانية: التصدي للمستحدثات التي تستجد في كل عصر لبيان حكم الشارع فيها⁽¹⁹⁾.

فالتجديد إذن لا يكون إلا لشيء أصله قائم، والشريعة الإسلامية هي الوحيدة القابلة للتجديد من ضمن الشرائع السماوية⁽²⁰⁾. وما يتجدد من الشريعة هو ما اندرس من أحكام وما ذهب من معالم السنن وخفي من العلوم الدينية الظاهرة والباطنة⁽²¹⁾.

وإن ما اندرس منها ثلاثة أشياء: النصوص، المعاني، العمل بهما.

أما النصوص فلا شك أن بقاء أي دين هو ببقاء نصوصه الأصلية، لأن عدم الاطمئنان إلى هذه النصوص يؤدي إلى انهدام الدين. فالمحافظة على النصوص تدخل في معنى التجديد، ولا بقاء للدين الصحيح إلا بوجود منهج محدد لطريقة فهم النصوص، فنقل المعاني الصحيحة للنصوص وإحياء الفهم السليم لها هو أحد معاني التجديد أيضاً. والعمل بنصوص الكتاب والسنة في ضوء فهمهما هو الغاية من معرفة النصوص وتفهمهما، وهو يشكل الأساس النظري للدين. ومن أخطر الانحرافات التي تصيب الدين الانفصال بين العلم والعمل⁽²²⁾.

فتوسيع دائرة فقه الثوابت والمتغيرات في هذا الدين، لتكون الثوابت منابع استقاء، وتكون المتغيرات معين إبداع، ويكون صدق التوجه إلى الباري عز وجل معين أنوار المسار فتجتمع للمؤمن هدايتان، هداية الطريق وهداية التوفيق⁽²³⁾.

18 - هنا يحتاج الأمر إلى مراجعة كتب التراث الفقهي وإعادة صياغة الأمثلة العملية والتطبيقية في باب العقود والمعاملات بما يتناسب ولغة العصر. ويعالج المعاملات المالية المعاصرة.

19 - عباس حسني محمد-الفقه الإسلامي آفاقه وتطوره (مطبوعات رابطة العالم الإسلامي-سلسلة دعوة الحق-السنة الثالثة عدد 10 محرم 1402هـ) ص86، وسيشار إليه عباس حسني-الفقه الإسلامي وتطوره.

20 - المصدر نفسه ص91.

21 - العظيم آبادي - عون المعبود 11/ 386، محمد المناوي- فيض القدير شرح الجامع الصغير(دار الفكر- بيروت) 10/1.

وسيشار إليه: المناوي- فيض القدير.

22 - بسطامي محمد سعيد: - مفهوم تجديد الدين الإسلامي (دار الدعوة-الكويت ط1 1405هـ/1984م) ص23 وسيشار إليه- بسطامي-مفهوم تجديد الدين.

23 - فاروق عبد المجيد السامرائي - نظرات في التراث الإسلامي، (دار الأمل للنشر - الأردن ط1 1998م) ص23. وسيشار إليه: السامرائي - نظرات في التراث.

فقول الله عز وجل (كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير)⁽²⁴⁾. فيها دلالة على أن الدين له أصول وله فروع، والفروع ترتب على الأصول، فلا بد من فهم الأصول أولاً ثم نفهم الفروع، ونفهم العلاقة بينهما⁽²⁵⁾.

وخطاب التجديد في الفقه الإسلامي، هل ينحصر إطاره في الفروع أو يتجاوز ذلك إلى الأصول؟ وهنا ينشأ سؤال: هل يمكن أن يطال التجديد الأصول؟⁽²⁶⁾ إن ما تردده الكثرة الغالبة من امتناع التجديد في الأصول إلا التزام بما لا يلزم وتقصير في بذل الجهد عما ينتفع به الناس⁽²⁷⁾.

والتجديد في الأصول لا يعني تجاوزها والخروج عليها، بل هي من أهم ضوابط صيانة التجديد في الفقه الإسلامي، وهي التي تضمن أصالته وتجعله مشروعاً. والتجديد في الأصول إنما يعني:

1. الأصول المقصودة ليست-الكتاب والسنة- لكنها أصول الفقه الاجتهادية التي قررها العلماء لاستخراج الأحكام الجزئية من أدلتها التفصيلية وما تشتمله من قواعد التفسير اللغوي، وضوابط الترجيح بين الأدلة الجزئية، بعض القواعد الفقهية التي استخلصوها من استقراء الأحكام الجزئية، كقاعدة درء المفسد أولى من جلب المصالح⁽²⁸⁾.
2. توسعة الأصول بحيث تستوعب الحوادث المتغيرة وتطورات الواقع المتجددة والواسعة السريعة.
3. توجيه الأصول من القضايا الفرعية والفردية والتفصيلية العادية إلى القضايا الكلية والاجتماعية والعامّة. والانتقال من فقه الفرد إلى فقه المجتمع والدولة.

المطلب الثاني

عوامل التجديد ومقتضياته وتطبيقاته

الإسلام فلسفة متكاملة لحضارة الإنسان، ولا يقبل طريقة التوفيق بين ما هو من الإسلام وبين ما هو خارج عنه، وما يتفق مع الإسلام من المذاهب والعقائد هو الذي نقبله، ونقبله لأنه من الإسلام وليس اكتشافاً وأفداً عليه.

- 24 - سورة هود: 1
- 25 - زكي عبد الله أحمد الميلا - الفكر الإسلامي بين التأصيل والتجديد (دار الصفوة-بيروت 1415هـ/1994م) ص 89.
- وسيشار إليه: زكي الميلا - الفكر الإسلامي.
- 26 - المصدر نفسه ص 91.
- 27 - أحمد كمال أبو المجد: حوار لا مواجهة (دار الشروق - القاهرة 1988م) ص 35.
- 28 - أحمد كمال أبو المجد: رؤية إسلامية معاصرة - إعلان مبادئ - محاضرة عامة) ص 14. زكي الميلا - الفكر الإسلامي ص 110.

والاجتهاد مبدأ الحركة في الإسلام، وهو أساسها في بناء التجديد والانطلاق لإصلاح الحياة الإسلامية. إنه السعي في كل لحظة من لحظات التاريخ لاكتشاف الوسائل لحل المسائل المستجدة دائماً والتي يطرحها التاريخ. والنهضة الإسلامية تركز على الاجتهاد. إنه هو المبدأ الأساسي الذي أعلنه في العصر الحديث الشيخ رشيد رضا وكان له صدى في باكستان مع محمد إقبال وفي الجزائر ابن باديس، إنه مبدأ كل انبعاث للإسلام، وقادر على أن يكون خميرة للتحويلات التاريخية الضرورية في عصرنا⁽²⁹⁾.

وعندما انتقل الإسلام من جماعة صغيرة في المدينة إلى دولة أوسع، ومن اقتصاد المقايضة إلى الاقتصاد النقدي لسوق مشتركة واسعة، ومن الانعزال الثقافي النسبي لشبه الجزيرة العربية إلى الالتقاء بالثقافات القديمة، ظهرت مشاكل جديدة لم يكن في الإمكان عقد الأمل على استخلاص الحلول الجاهزة لها انطلاقاً من القراءة الحرفية للقرآن أو الحديث، فلا القرآن ولا السنة شرعاً بعيداً عن الوقائع، بل جاء برودود إلهية، لكنها واقعية دائماً، لمشاكل مجتمع أقل تعقيداً⁽³⁰⁾.

ومن هنا كان اهتمام علماء الإسلام بتحديد شروط المجتهد، ومن يحق له الاجتهاد حتى لا يتقول في الإسلام المدعون، وحددوا دائرة الاجتهاد.

والاجتهاد هو أداة التجديد الرئيسية، وهو أسبق في الاستعمال من التجديد وهو أكثر أصالة ودقة. واكتسب هذه الأصالة من ارتباطه بالتشريع الإسلامي، وهو القاعدة التي تأسس عليها علم أصول الفقه. ومعنى التجديد ينطوي تحت مصطلح الاجتهاد. ولما عالج الأصوليون قضية التجديد عالجوها من خلال موضوع الاجتهاد. ومن ثم فالتجديد يكتسب أصالته ودقته من الاجتهاد في الإسلام⁽³¹⁾.

فالجمود على القديم ضار في الدين، كما هو ضار في أية ناحية أخرى من نواحي النشاط الإنساني، فهو يقضي على حرية الذات المبدعة، ويسد المنافذ الجديدة للإقدام الروحاني⁽³²⁾.

ومن هنا فقد أنب القرآن المقلدين الذين ينتهون إلى نسيان الوحي الإلهي في خضوعهم الأعمى للقدماء. قال تعالى: (وَإِذَا قِيلَ لَهُم اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ)⁽³³⁾.

29 - جارودي-الإسلام الحي ص48، 47.

30 - المصدر نفسه ص 5، 49.

31 - جمال سلطان: تجديد الفكر الإسلامي (دار الوطن-الرياض/1412هـ) ص61.

علي فهد الزميع: التجديد والتنمية في الفكر الإسلامي المعاصر (بحث منشور في مجلة العلوم الاجتماعية-جامعة الكويت مجلد 25 عدد 2 1997م) ص16. وسيسار إليه: الزميع-التجديد.

32 - محمد إقبال: تجديد الفكر الديني في الإسلام-ترجمة عباس محمود، وسيسار إليه إقبال-تجديد الفكر الديني.

33 - سورة الزخرف:22

فالإسلام يأمر بالاجتهاد، وينهى عن التقليد، وإذا قلنا لم يبق السابق للملاحق شيئاً، فقد جانبنا الصواب، لأن هذا يؤدي إلى عدم تطور الفقه وتجديده، فالشريعة لا تعرف الجمود، وإنما تعرف التطور والتجديد وفق الإطار العام للقيم والمبادئ الكلية لهذه الشريعة.

فالاكتفاء ضرورة ملحة،⁽³⁴⁾ ويتحقق ضمن أمرين:

الأول: فهم مقاصد الشريعة.

الثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهم المجتهد للشريعة.

والثاني خادم للأول، وهذا لا يتم إلا بتوافر شروط المجتهد⁽³⁵⁾. ولا يعني هذا أن تنتكر الأمة لماضيها تنكراً تاماً، لأن الماضي هو أساس شخصيتها الحاضرة⁽³⁶⁾. وقد سبقه بذلك القرافي، حيث يقول: الجمود على المنقولات ضلال في الدين وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين⁽³⁷⁾. بل تستفيد من الماضي للحاضر دون إضفاء القدسية على الماضي. فالتجديد لا يكون إلا بأداة كاملة من الاجتهاد الحر المستقل الذي لا يخضع إلا لقوة الدليل، ولا يتجاهل المصالح الإنسانية وحاجات العصر ومنطقه، والاجتهاد يعني الرجوع إلى مصادر الإسلام الأساسية⁽³⁸⁾.

وهنا يرد سؤال: هل يجوز الاجتهاد مع وجود النص أو الإجماع؟ رغم أننا نقرأ ونسمع انه لا اجتهاد في مورد النص.

فالاكتفاء مع وجود النص ليس معناه الاجتهاد الذي يرفع وجود النص، ولا يرفع الحكم المستنبط من هذا النص رفعاً دائماً ومؤبداً، لأن حقيقة الاجتهاد هنا هي اجتهاد في مدى توافر الشروط الملزمة لإعمال هذا الحكم المستنبط من هذا النص، على النحو الذي يحقق علته وحكمته والمصلحة المبتغاة منه، فإذا توافرت الشروط فلا تجاوز للحكم، وإذا لم تتوافر أثمر الاجتهاد حكماً جديداً، دون أن يلغي النص ويعدمه ودون أن يلغي الحكم الذي تجاوزه إلغاء

34 - محمد الدسوقي: منهج البحث في العلوم الإسلامية (دار الأوزاعي-طرابلس/لبنان 1404هـ/1984م) ص316 وسيشار إليه: الدسوقي-منهج البحث العلمي.

35 - إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي، الموافقات (مصر - القاهرة مطبعة محمد علي صبيح، د. ت. د. ط) 56/4، وسيشار إليه الشاطبي، الموافقات.

36 - محمد إقبال-تجديد التفكير الديني ص192.

37 - محمد بن إدريس القرافي، الفروق (عالم الكتب، د. ط، د. ت)، 177/1.

38 - إبراهيم اللبان: القرآن وتجديد المجتمع (بحث مقدم للمؤتمر الرابع لمجمع البحوث الإسلامية-القاهرة 1388هـ/1968م)

ص61. وسيشار إليه: اللبان-القرآن وتجديد المجتمع.

دائماً⁽³⁹⁾.

فالاتجاه ليس بعيداً عن النص إذن. وليست غيبة النص شرطاً في وجوده، بل إنه لا مكان له إذا لم تكن هناك نصوص-هي المبادئ والأصول-يستخرج منها المجتهد الجزئيات والفروع فاقتضاء وجود أحدهما نفي الآخر تناقض⁽⁴⁰⁾.

فالعلاقة بين الاتجاه والنص هي علاقة تلازم ومصاحبة دائماً وأبداً بتعميم وإطلاق. فموقف المجتهد أمام النص لا يعدو أن يكون واحداً من الآتي:

1. نص ظني الثبوت فلا خلاف على ضرورة الاتجاه في ثبوت هذا النص.
2. نص ظني الدلالة فلا خلاف على ضرورة الاتجاه في دلالة هذا النص.
3. نص ظني الدلالة والثبوت فلا خلاف على ضرورة الاتجاه في إثبات دلالاته وثبوته.
4. نص قطعي الدلالة والثبوت يعني عدم الحاجة إلى الاتجاه، بل عدم جوازه، ولكن هنا لابد من تحديد طبيعة وحدود الاتجاه اللازم مع هذا النص⁽⁴¹⁾.

فالنصوص التي جاءت لتحقيق مصالح العباد في فروع المتغيرات الدنيوية، ليست مرادة لذاتها، وإنما هي مرادة لعللها وغاياتها ومقاصدها، وهي تحقيق مصالح العباد.

لهذا اتفق أهل الاختصاص في الفكر الإسلامي على ضرورة الاتجاه مع الأحكام التي ارتبطت بعلّة تغيرت، أو بعادة تبدلت، أو بعرف تطور، حتى ولو كانت هذه الأحكام مستندة إلى النص⁽⁴²⁾.

هل إجماع الصحابة ملزم للأجيال اللاحقة؟ وهذه مسألة لها علاقة بموضوع الاتجاه، وهنا يجب أن نفرق بين إجماع تعلق بواقعة، وإجماع تعلق بحكم شرعي. فالحالة الأولى-الإجماع على واقعة-نكون ملزمين بإجماعهم، لأنه من البين أن الصحابة وحدهم كانوا بحيث يعرفون حقيقة الأمر. أما الحالة الثانية-الإجماع على حكم شرعي-فالأمر لا يعدو أن يكون موضوع تأويل. ولهذا نجد الكرخي يقول بعدم إلزام إجماع الصحابة للأجيال اللاحقة. فقال: إن سنة الصحابة تكون ملزمة في الأمور التي لا يجلوها القياس وليست كذلك فيما يمكن أن يتقرر بالقياس⁽⁴³⁾.

وإذا تذكرنا أن أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، فقهاء الماضي الكبار، عرفوا كيفية إيجاد

39 - محمد نجيب عمارة: معالم المنهج الإسلامي-من كتاب دراسات في الإسلام (الإسلام والتراث، دار الصحوة-الكويت، د.

ت) ص104. وسيشار إليه: عمارة-معالم المنهج الإسلامي.

40 - المصدر نفسه ص101.

41 - المصدر نفسه ص102.

42 - المصدر نفسه ص103.

43 - محمد إقبال-تجديد التفكير ص202، وأعتقد أنه يقصد قول الصحابي وليس إجماعهم لأن هذا متفق على الالتزام به.

الحلول المستجدة في عصرهم في دولة مختلفة تماماً عما كانت عليه في دولة المدينة، فإننا نكون مخلصين لهم، ليس بتكرارنا أقوالهم، بل باتباعنا منهجهم وتصرفاتهم الخلاقة والمسؤولة. لقد تمكنوا من حل مسائل زمانهم في طريق الله القويم، ولم يتركوا لنا وصفات تفي بكل الأغراض، بل طريقة لمواجهة كل جديد⁽⁴⁴⁾.

والفقهاء متفقون، أن ما يتعلق بالتشريع بعد أن استكملت في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، يترك للعقل أن ينظر في استنباط الأحكام التطبيقية، وهذا ما يدخل في إطار الاجتهاد⁽⁴⁵⁾.

والأسلوب الذي يتبعه المجتهد للوصول إلى الحكم الشرعي، معرفة العلة التي ربط الشارع الحكم بها. ثم يبدأ باتخاذ منحنى آخر وهو القياس لإلحاق ما لا نص فيه بما فيه نص.

فإذا لم يستطع التعرف على العلة فإنه يبحث عن الحكمة، لإنزال الوقائع الجديدة على القواعد العامة، المستوحاة من روح الشريعة، كجلب المصالح ودفع المفسدات، وسد الذرائع، والاستحسان، والمصالح المرسلة والعرف، وغير ذلك من الوسائل والطرق، التي يتوصل بها المجتهد إلى الحكم الشرعي.

ولا أريد أن أبحث هذه الوسائل بحثاً أصولياً، بل أضعها أساساً لتطبيقات التجديد في فقه المعاملات المالية موضوع البحث.

وقد أشار القرآن الكريم والسنة النبوية إلى اعتبار العلة في أكثر من موضوع كقوله تعالى: (فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم)⁽⁴⁶⁾ فهذه الآية ربطت الحكم بالعلة. ونجد آيات كثيرة تنتهي بلفظ "لعلكم تعقلون"، "لعلكم تتقون".

وأما السنة نذكر منها مثلاً على ربط الحكم بالعلة، فعندما سئل الرسول صلى الله عليه وسلم عن بيع الرطب بالتمر، فقال: "أينقص الرطب إذا يبس؟"، قالوا: نعم، قال: "فلا إذن"⁽⁴⁷⁾.

ولهذا يقول الشاطبي: وأما التعليل لتفاصيل الأحكام في الكتاب والسنة فأكثر من أن تحصى... وإذا دل الاستقراء على هذا، وكان في مثل هذه القضية مفيداً للعلم فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة⁽⁴⁸⁾.

ويقول ابن تيمية: والمقصود هنا-بعد أن ذكر عدة أمثلة على تعليل الأحكام من السنة-أن

44 - جارودي-الإسلام الحي ص149، 150.

45 - حسين مروه: مقدمات أساسية ص29.

46 - سورة النساء:160.

47 - سنن أبي داود، حديث رقم (3359).

48 - الشاطبي-الموافقات 7/2.

النبي صلى الله عليه وسلم إنما علق الأحكام بالصفات المؤثرة فيما يحبه الله وفيما يبغضه، فأمر بما يحبه الله ودعا إليه بحسب الإمكان، ونهى عما يبغضه الله وحسم مادته بحسب الإمكان⁽⁴⁹⁾.

وعليه فالأصل في جريان الأحكام في واقعها التطبيقي أن تكون محالة على العلل والأسباب المعتبرة بها، بحيث يكون ترتيب الحكم على علته محصلاً للحكمة المقصودة من تشريعه، فكانت العلل والأسباب هي الموازين التي يوزن بها مدى تحقق المقصود الشرعي في الأحكام أثناء التطبيق الواقعي، للحيلولة دون تنكب مقصود الشارع واعتسافه⁽⁵⁰⁾. ولهذا اعتبرها ابن تيمية الميزان الذي أنزله الله مع الكتاب لتحقيق القسط والعدل وتعريفه في الخلق⁽⁵¹⁾. متأولاً قوله تعالى: (لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط)⁽⁵²⁾.

ومن هنا فإن الواقعة الجديدة، أو المغاملة الجديدة، إذا كانت مشابهة لمعاملة سبقتها، فيفتى بها ما دامت منسجمة مع مقاصد الشريعة وأصولها، ومحققة للمصلحة الزمنية المعتبرة -العرف المعتبر- التي لا يتعارض مع نصوص الشرع، وأما إذا اختلفت المصلحة أو تبدل العرف، فيمكن الاستفادة من مناهج المجتهدين السابقين في طرائق الاستدلال التي سلكوها وتنزيلها على المقاصد التشريعية وأصولها⁽⁵³⁾. ويمكن حصر هذه الأصول والمقاصد بحيث تمثل مقتضيات التجديد، وهي ما يلي:

الفرع الأول: الضرورة والحاجة

فليس بدعا من القول أن يقال: إن فقه العقود والمعاملات هو فقه الضرورات، والعصر الحديث هو عصر المتغيرات والتحديث، بل والثورة على الأساليب القديمة والوسائل التقليدية، ولم يكن عالم التجارة بمنأى عن هذه، بل إنه أحد محاور التغيير والتطوير المهمة.

والفقه الإسلامي وهو يواجه هذه المتغيرات في المعاملات المالية يجد في مصادره نبعا دافقاً ورافداً معطاء في فقه الضرورة بقواعده وضوابطه، كفيل باستيعاب كل الوسائل والبدائل المالية ما لم تنحرف عن مبادئه ومقاصده⁽⁵⁴⁾.

فتنوع المعاملات المالية في الفقه الإسلامي إلى عقود غير لازمة (جائزة) وأخرى لازمة، يلي

49 - ابن تيمية-الفتاوى 27/19.

50 - عبد الجليل زهير ضمرة، الحكم الشرعي بين أصالة الثبات والصلاحيية (رسالة دكتوراه - الجامعة الأردنية 1999م، غير مطبوعة) ص363 ويشير إليه : ضمرة -رسالة دكتوراه.

51 - ابن تيمية، 19 / 176.

52 - سورة الحديد:25.

53 - عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان: فقه الضرورة وتطبيقاته المعاصرة-أفاق وأبعاد-(المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب-

البنك الإسلامي للتنمية-جدة ط1 1414هـ/1993م) ص 43 ويتصرف، ويشير إليه: أبو سليمان-فقه الضرورة.

54 - أبو سليمان: فقه الضرورة، 140.

ضرورة من الضرورات، ويمنع كثيراً من المحظورات⁽⁵⁵⁾، وإلى هذا يشير ابن نجيم في إباحة بعض المعاملات التي لم يفترض إباحتها، ولكن الشرع نظر إلى مصلحة العباد واحتياجاتهم الضرورية، فرفع عنهم المشقة بإباحته لهم ضرورياً من المعاملات، كالمشاركات والمضاريات، وذكر من أسباب التخفيف في الشريعة الإسلامية (العسر وعموم البلوى) فحين يبلغ الأمر من الصعوبة حداً لا يستطيع أحد في المجتمع أن يتفاداه، فينجم عن هذا عفو الشارع والسماح به وعدم المؤاخدة فقال الفقهاء: إن ما عمت بليته خفت قضيته⁽⁵⁶⁾.

ومن التخفيف جواز العقود الجائزة، لأن لزومها شاق فتكون سبباً لعدم تعاطيها ولزوم اللازمة وإلا لم يستقر بيع ولا غيره⁽⁵⁷⁾.

ومن هنا نجد فقهاءنا قد وضعوا مجموعة قواعد لتطبيقات الضرورة أو الحاجة فيما هو جديد، منها: الضرورات تبيح المحظورات، والحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة، والضرورة تقدر بقدرها... وغيرها.

والضرورة⁽⁵⁸⁾: هي بلوغ حد إن لم تحقق للمكلف هلك أو قارب.

وهي الحالة الملجئة لتناول الممنوع شرعاً.

وأما الحاجة⁽⁵⁹⁾: فهي ما يترتب على تركها مشقة وحرَج أو عسر وصعوبة.

والضرورة في الفقه ترتبط بالمصلحة والاستحسان والعرف، فإباحة أمر ممنوع لضرورة هو بحد ذاته مصلحة، وترجيح المجتهد مقتضى أحد الدليلين، يعد استحساناً فإذا قدم مقتضى دليل الضرورة في الحالة الخاصة المستثناة على مقتضى التشريع العام فهذا يعد استحساناً⁽⁶⁰⁾.

فكل ما يعتمد من الأحكام على دليل الضرورة سماه السرخسي استحساناً، وهو ما يحكيه عن شيخه قائلاً: "كان شيخنا الإمام يقول: الاستحسان ترك القياس، والأخذ بما هو أوفق للناس، وقيل الأخذ بالسعة وابتغاء الدعة، وقيل الأخذ بالسماحة وابتغاء ما فيه الراحة. ثم يقول:

55 - زين الدين بن إبراهيم بن نجيم: الأشباه والنظائر (دار الكتب العلمية-بيروت 1985م) ص84. وسيشار إليه: ابن نجيم- الأشباه والنظائر.

56 - أبو سليمان- فقه الضرورة ص139-، ابن نجيم- الأشباه والنظائر ص80.

57 - المصدر نفسه ص138، السيوطي- الأشباه والنظائر ص71.

58 - وعرفها الأصوليون: بأنها الأمور التي لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا. الشاطبي، الموافقات، 4/2، الموسوعة الفقهية، تصدر عن وزارة الأوقاف الكويتية، ج247/16.

59 - عرفها الشاطبي: بأنها ما يفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب. الموافقات ج2/ص5.

60 - محمد بن أحمد السرخسي: المبسوط (مطبعة السعادة-مصر د. ت) 145/12.

وحاصل هذه العبارات: أنه ترك العسر لليسر وهو أصل في الدين⁽⁶¹⁾.

ومن هنا تظهر العلاقة بين الضرورة والأحكام المستجدة، فالأحكام الجديدة المؤسسة على الضرورة والحاجة هي في عمومها ثابتة بالنص، فالاضطرار، والضرورة ورفع الحرج والعنت وما في معناها ثابتة بالنصوص القطعية، وفي هذا يقول السرخسي: "فإن الحرج مدفوع بالنص، وفي موضع الضرورة يتحقق معنى الحرج، لو أخذ فيه بالقياس فيكون متروكاً بالنص"⁽⁶²⁾.

والضرورة جزء من دليل المصلحة المرسل: "والمراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع بدفع المفساد عن الخلق"⁽⁶³⁾.

ونعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشارع، ومقصود الشارع من الخلق خمسة: هو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم. فكل ما يتضمن هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة⁽⁶⁴⁾.

وهذه الأصول الخمسة منها ما هو ضروري ومنها ما هو حاجي ومنها ما هو تحسيني. وهنا تظهر علاقة الضرورة بالمصلحة.

والضروري: هو ما كان لازماً متمماً لقيام مصالح الدين وانتظام الدنيا وبقائها بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهاجر، وفوت حياة وفي الآخرة فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران⁽⁶⁵⁾.

ومن الأمثلة على تطبيقات فقه الضرورة

أولاً: الإلزام بالوعد في المراجعة للأمر بالشراء في المصارف الإسلامية

وهذه المسألة تكلم فيها المعاصرون والأقدمون، وانقسم فيها الفقهاء إلى فريقين، أحدهما يقول بعدم الإلزام بالوعد، والثاني: يقول بالإلزام بالوعد واعتماداً على قاعدة "الضرورة" لضبط أمور التجارة، وسلامتها، وعدم اختلالها قرر مجلس مجمع الفقه الإسلامي المنعقد في دورته الخامسة بالكويت من 1-6 جمادى الأولى 1490هـ/10-15 كانون الأول 1988م:

61 - السرخسي: الأصول، تحقيق أبو الوفا الأفغاني-طبعة دار المعرفة 1973م) 208/2.

62 - محمد بن بهادر الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه (طبعة وزارة الأوقاف-الكويت ط2، 1994م) 86/6 وسيشار إليه: الغزالي-المستصفي.

63 - محمد بن أحمد الغزالي: المستصفي من علم الأصول 0(المطبعة الأميرية-بولاقي-القاهرة ط1، 1322هـ) 286/1 وسيشار إليه: الغزالي-المستصفي.

64 - المصدر نفسه 287/1، 286، الشاطبي-الموافقات 8/2.

65 - الشاطبي- الموافقات 8/2.

1. إن بيع المرابحة للأمر بالشراء إذا وقع على سلعة بعد دخولها في ملك المأمور وحصول القبض المطلوب شرعاً، هو بيع جائز، طالما كانت تقع على المأمور مسؤولية التلف قبل التسليم، وتبعه الرد بالعيب الخفي، ونحوه من موجبات الرد بعد التسليم، وتوافرت شروط البيع وانتفت موانعه.

2. الوعد يكون ملزماً للواعد ديانة إلا لعذر، وهو ملزم قضاء إذا كان معلقاً على سبب ودخل الموعد في كلفة نتيجة الوعد. ويتحدد أثر الإلزام في هذه الحالة إما بتنفيذ الوعد، وإما بالتعويض عن الضرر الواقع فعلاً، بسبب عدم الوفاء بالوعد بلا عذر.

ثانياً: تصحيح الشرط الجزائي في عقود المقاولات والتعهدات

في العقود التي يحدد فيها زمن الإنجاز يتم وضع شرط جزائي بسبب التأخير عن الوقت المحدد للتسليم وخاصة في عقود المقاولات والمشاريع والتوريد والتصدير. لأن الإخلال بهذه العقود بعدم التسليم في الموعد المحدد مظنة الضرر وتقويت المنفعة. فقد قررت هيئة كبار العلماء في السعودية تصحيح الشرط الجزائي الذي تضمنه العقد سداً لأبواب الفوضى والتلاعب بحقوق العباد، لأن الضرر يرفع بقدر الإمكان⁽⁶⁶⁾.

وقد استندت في قرارها هذا إلى قوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود)⁽⁶⁷⁾ وإلى حديث الرسول صلى الله عليه وسلم "المسلمون عند شروطهم إلا شرطاً أحل حراماً أو حرم حلالاً"⁽⁶⁸⁾. ولقول عمر رضي الله عنه "مقاطع الحقوق عند الشروط"⁽⁶⁹⁾ واعتماداً إلى أن الأصل في الشروط الصحة وأنه لا يحرم منها إلا ما دل الشرع على تحريمه، نصاً أو قياساً.

فالشرط الجزائي حافز لإكمال العقد في وقته المحدود له. ولهذا نجد في صحيح البخاري رواية عن ابن سيرين أن رجلاً قال لكريه: أدخل ركابك، فإن لم أرحل معك يوم كذا وكذا فلك مائة درهم، فلم يخرج. فقال شريح: من شرط على نفسه طائعاً غير مكره فهو عليه.

لذلك قرر مجلس هيئة كبار العلماء تصحيح الشرط الجزائي، وأنه معتبر يجب الأخذ به، ما لم يكن هناك عذر في الإخلال بالالتزام الموجب له، فيكون العذر مسقطاً لوجوبه حتى يزول.

وإن كان الشرط الجزائي كثيراً عرفاً يراد به التهديد المالي، ويكون بعيداً عن مقتضى

66 - الفزالي- المستصفي 287/1.

67 - سورة المائدة: 1.

68 - محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري: متن البخاري بحاشية السندي (دار إحياء الكتب العربية د. ت) كتاب الإجارة، باب 14، 35/2. نفس المصدر، كتاب النكاح باب 53، 252/3.

69 - المصدر نفسه، كتاب النكاح باب 53، 252/3.

القواعد الشرعية، فيجب الرجوع في ذلك إلى العدل، على حسب ما فات من منفعة أو لحق من مضرة، ويرجع تقدير ذلك إلى الحاكم الشرعي بواسطة أهل الخبرة، لأنه لا ضرر ولا ضرار⁽⁷⁰⁾.

ثالثاً: العقود المتراخية⁽⁷¹⁾

وهي عقود طويلة يستغرق إنشاؤها عدة شهور، وقد تمتد لسنين ويكون تنفيذها له طابع الاستمرار على طول فترة العقد. مثل عقود المقاولات والإنشاءات، وعقود التغذية لمرفق من مرافق الحكومة أو القطاع الأهلي. وقد تختل أسعار بعض المواد خلال فترة العقد بسبب أحداث طارئة، عالمياً ومحلياً، فيلحق ضرر بأحد أطراف العقد، فيتعذر عليه الوفاء بالعقد حسب الأسعار الأولى المتفق عليها. ولكثرة حدوث مثل هذا النوع من العقود في العصر الحاضر بحث مجمع الفقه الإسلامي هذه المشكلة، وقرر بشأنها الآتي:

إذا كانت عدم القدرة على تنفيذ الالتزام بأسباب طارئة لم تكن متوقعة حين التعاقد، ولم يكن نتيجة تقصير أو إهمال من الملتزم في تنفيذ التزاماته فإنه يحق للقاضي في هذه الحال عند التنازع، وبناء على الطلب تعديل الحقوق، والالتزامات العقدية، بصورة توزع القدر المتجاوز للمتعاقدين من الخسارة على الطرفين، كما يجوز له أن يفسخ العقد فيما لم يتم تنفيذه منه، إذا رأى أن فسحه أصلح، وذلك مع تعويض عادل للملتزم له صاحب الحق في التنفيذ، دون إرهاب للملتزم لجبر خسارة الملتزم له نتيجة لفسخ العقد.

ويحق للقاضي أن يمهل الملتزم إذا وجد أن السبب الطارئ قابل للزوال في وقت قصير، ولا يتضرر الملتزم له كثيراً بهذا الإهمال. تحقيقاً للعدل ومنعاً للضرر المهرق لأحد العاقدین بسبب لا يد له فيه. وهذا أقرب إلى قواعد الشريعة ومقاصدها العامة وعدلها.

وقد قاسوا هذه المسألة على جواز فسخ المستأجر لعقد الإجارة بالطوارئ العامة التي يتعذر فيها استيفاء المنفعة (كالهرب، والطوفان، ونحو ذلك) بل الحنفية يسوغون فسخ الإجارة أيضاً بالأعذار الخاصة بالمستأجر.

وقاسوها أيضاً على مسألة الجوائح التي تجتاح الثمار المبيعة على الأشجار بالأسباب العامة (البرد، شدة الحر، الصقيع ونحو ذلك من الآفات) حيث أنها تسقط من ثمن الثمار ما يعادل قيمة ما أتلفته الجائحة، وإن عمت الثمر كله تسقط الثمن كله، واستناداً إلى حديث الرسول صلى الله

70 - أبو سليمان-فقه الضرورة ص144-(قراريه كبار علماء السعودية ط1، الرياض مكتبة ابن خزيمة 1412هـ).

71 - المصدر نفسه ص145 وما بعدها (قرار مجلس المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي-الدورة الأولى 1398هـ حتى الدورة الثانية 1405هـ ص99-104) يرجع إلى هذه القرارات للاطلاع على الأدلة التي ذكروها تدليلاً لرأيهم، اختصرت منها ما ذكرت. ومن العقود المتراخية، عقود التوريدات والتعهدات، والمقاولات.

عليه وسلم "لا ضرر ولا ضرار" (72).

ومن تطبيقات اعتبار الحاجة في المعاملات، مشروعية طائفة من العقود لحاجة الناس إليها استثناء من القواعد القياسية العامة، مثل: الجعالة والحوالة، والقراض وبيع العرايا (الرطب بالتمر) ومشروعية الخيارات في العقود، وبيع الثمار المتلاحقة الظهور وبيع الثمار في باطن الأرض، وإباحة الحنفية لبيع الوفاء بسبب كثرة ديون الناس (73).

الفرع الثاني: المصلحة المرسله

المصلحة: جلب المنفعة أو دفع المضره، وفي الشرع: المحافظة على مقصود الشارع (74).

والمرسله: ما لم يرد بخصوصها دليل شرعي بالاعتبار أو الإلغاء (75).

والمصلحة يعمل بها في المعاملات وما شابهها، لأن الأصل فيها تحصيل المصالح للأنام فمقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعه مصلحة (76).

فالمصلحة في نظر الشارع هي المحافظة على مقاصد الشارع ولو خالفت مقاصد الناس. لأن مخالفة مقاصد الناس لمقاصد الشارع تكون بالهوى والتشهي.

ومن هنا قرر الفقهاء شروطاً لاعتبار المصلحة، لا مجال لبحثها هنا، ويرجع إليها في مظانها، كما قسم الفقهاء المصلحة إلى معتبرة وملأمة وملغاة، أيضاً يرجع إليها في مظانها، والذي يهمنا هنا تقسيم المصلحة من حيث الثبات والتغير فهي تقسم إلى قسمين: مصلحة متغيرة بتغير الزمان والبيئات، ومصلحة ثابتة على مدى الأيام (77).

والمصلحة في هذا الباب مصدر واسع من مصادر الفقه الإسلامي، فهي أحياناً تكون أساساً

72 - مالك بن أنس: الموطأ، دار النفائس - بيروت ط4، 1400هـ، ص529، حديث رقم 1426. حديث صحيح، ورد مرسلأ.

وروي موصولاً عن أبي سعيد الخدري وغيره. الألباني، مصدر سابق 433/1، حديث رقم 250.

73 - وهبة مصطفى الزحيلي: سبل الاستفادة من النوازل (الفتاوى) والعمل الفقهي في التطبيقات المعاصرة، بحث مقدم للمجمع الفقهي الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي للدورة المنعقدة في البحرين 25-30 رجب 1419هـ/14-19/11/1998م، ص18-. وما بعدها. وسيشار إليه: الزحيلي-النوازل.

74 - الغزالي-المستصفى 139/1، 140.

75 - المصدر نفسه 286/1.

76 - حسين حامد حسان: فقه المصلحة وتطبيقاته المعاصرة (البنك الإسلامي للتنمية-جدة ط1 1414هـ/1993م) ص11. وسيشار إليه: حسين حامد-فقه المصلحة.

77 - المصدر نفسه ص13، 21.

لبناء الأحكام عليها وفق ما تقتضيه الظروف والأحوال فيما لا نص فيه من المسائل، فهي داعية أيضاً لتبديل حكم بحكم وتطويره بما يوافق الظرف الداعي إلى التبديل والتطوير.

ومن هنا قد يقضي في أمر واحد في زمن بحكم وبغيره في زمن آخر، تحقيقاً لمناط الحكم، أو مراعاة للمصلحة ورفع الضيق والحرَج.

وبناء على المصلحة، نجد المجدرين فتحوا باب الاجتهاد بعد أن توقف من جديد، ولكنهم جددوا معنى الاجتهاد نفسه ليكون صالحاً لما يحتاجه المسلمون في الظروف الراهنة. فجعلوا معناه: "تطور الشريعة في الاتجاه الذي يحقق الخير والمصلحة في الوقت الحاضر، ويرد التهم الطائشة عن شريعة الإسلام" (78).

حيث كان استنباط الأحكام المبني على الاجتهاد أحياناً يتم على أساس النص وحده، دون استشارة مقاصد التشريع الإسلامي، وقد ترتب على هذا أن جاءت الأحكام التي استمدت من نصوص غامضة أو متعارضة غير متفقة مع المصالح فأدت إلى حرج مناقض لغايات الشريعة وأغراضها، وأكثرها أحكام خلافية أو أحكام إذا أعيد النظر فيها سمحت الأدلة بتعديلها، وجعلها محققة للمصالح.

ومن هنا اتجهت الأنظار إلى المصلحة كأساس للتشريع، فالتشريع بالمصلحة ظاهرة تجديدية واضحة لها أمثلتها الكثيرة. ونجد في آثار السلف ما يدل على أنهم لم يرضوا بإهمال المصلحة من أجل ظاهر النص إذا ظهر تعارض بين النص والمصلحة (79).

وقد خلف لنا فقهاؤنا تراثاً عظيماً من الأحكام الفقهية التي كانت ثمرة لاجتهادهم وهذه الأحكام على نوعين:

الأول: أحكام ثابتة لا تتغير ولا تتبدل ولا تختلف المصلحة فيها باختلاف الأحوال والظروف والزمان.

الثاني: أحكام جزئية روعيت فيها مصالح الناس وعرفهم في الوقت الذي استنبطت فيه، وإذا كانت المصالح تختلف باختلاف الظروف والأحوال، وكانت أعراف الناس مختلفة ومتبدلة، وجب أن نقول: إن تلك الأحكام التي بنيت على متطلبات عصر، أو قضى بها عرف خاص لا يصح أن تؤخذ قانوناً دائماً، وشريعة ثابتة تطبق حتى مع اختلاف وجه المصلحة وتغير العرف (80).

78 - اللبان- القرآن وتجديد المجتمع ص56 ويتصرف.

79 - المصدر نفسه ص57 ويتصرف.

80 - محمد علي السائيس: -نشأة الفقه الاجتهادي وتطوره (بحث مقدم للمؤتمر الرابع لمجمع البحوث الإسلامية-القاهرة 1968م) ص79. وسيسار إليه: السائيس-نشأة الفقه.

وبهذا فإن من أخذ بالمصالح المرسلة بشروطها واحتياجاتها، فإنه سيكسب مصدراً من مصادر التشريع الإسلامي لا ينضب معينه، ولا ينقطع رفده، يكفل لهذه الشريعة الدوام والبقاء في صالح الإنسانية⁽⁸¹⁾.

ومن الأمثلة في العقود والمعاملات التي بنيت على المصلحة:

النهى عن بيع الحاضر للبادي، وتلقي الركبان، الامتناع عن التسعير، بيع الوفاء، رهن العين المستعارة، عقد التأمين، تضمين الصناع، جواز شهادة التسماع في إثبات وقف قديم غير مملوك، جواز فسخ الإجارة بالأعذار من جانب المؤجر أو المستأجر، أو العين المؤجرة عند الحنفية وبديل الخلو أو الفروغ، والجدك وهو ما يبينه المستأجر في الحانوت، ويتصل بالعين المؤجرة اتصال قرار-أي ما وضع لا ليفصل-كالبناء. والمتصل لأعلى⁽⁸²⁾ وجه القرار، كالخشب الذي يركب بالчанوت لوضع الأدوات عليه أو البضاعة. هذه كلها يبنى حكمها على العرف، الجامكية، العقود المجتمعة.

وهناك عقود أخرى مثل عقود البورصة واليانصيب- وهو محرم شرعاً-، والشيكات، والشركات المساهمة وسندات المقارضة، وصناديق التوفير، والقروض الحكومية وشبه الحكومية. وما ظهر الآن من الخصخصة، والجات، والمعلوماتية والتجارة الإلكترونية، والبيع بالتجزئة أو التمويل بالتجزئة، وغير ذلك.

وكثير من المعاملات تدور مع المصلحة التي قصدها الشارع من تشريع الحكم، فإذا تغيرت المصلحة أو تغير موجب الحكم، وأصبح لا يحقق مقصود الشارع ينبغي تغيير الحكم وإلا كنا مناقضين لمقصود الشارع⁽⁸³⁾. فكل تصرف تقاعد عن تحصيل مقصوده فهو باطل⁽⁸⁴⁾.

فقد ترى الشيء الواحد في حال لا تكون فيه مصلحة، فإذا كانت فيه مصلحة جاز كالدرهم إلى أجل، يمنع في المبايعه، ويجوز في القرض.

وسأتناول بعض المعاملات المذكورة بشيء من التوضيح دون تفصيل، لأن ذلك يطول

• النهي عن تلقي الركبان: والركبان هم الجالون للسلع، بما يسمى اليوم-المستوردون-والتلقي

81 - عبد الله بن عبد الرحمن البسام: الدين الإسلامي دين الإنسانية (بحث مقدم للمؤتمر السادس لمجمع البحوث الإسلامية- القاهرة 1971م) ص263. وسيشار إليه: البسام.

82 - محمد أمين بن عابدين: رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار مع الحاشية (دار الفكر بيروت ط2 1966م) 523/4، 522. وسيشار إليه: ابن عابدين-الحاشية.

83 - شبيب-المعاملات المعاصرة ص22.

84 - الغز بن عبد السلام-القواعد 143/2.

يعني: لقاءهم في الطريق قبل دخول السوق، لشراء البضائع والسلع منهم.

ففي هذا التصرف يختل قانون العرض والطلب، فيختل جهاز سعر السوق، مما يؤثر على مستوى الأسعار، فيضر بالتجار وبالناس.

ما المصلحة التي يريد أن يحميها الشارع؟ هل هي حماية الركبان، أم حماية أهل السوق- المستهلكين- حيث إن المتلقي يشتري بسعر رخيص، ثم يبيعها شيئاً فشيئاً، فيغلي على المستهلكين.

فإذا كانت المصلحة هي حماية الركبان فيعطى التجار حق الخيار مع صحة البيع، فإن وصلوا السوق فعلموا أنهم باعوا من أقل ثمن المثل فسخ البيع وإلا فلا.

وإذا كانت المصلحة هي حماية المستهلكين، فإن البيع باطل، فيرد المشتري السلعة ويأخذ الثمن الذي دفعه، وينزل بها البائعون إلى السوق⁽⁸⁵⁾.

فالمصلحة هي التي حددت الحكم، فاختلف الحكم تبعاً لها.

- العقود المجتمعة: تكون هذه العقود على نوع واحد (كالبيع أو التجارة) مثلاً، لكنها تنشأ في عقد واحد، ومثال ذلك من ينزل في الفندق (يسكن، ويأكل، ويتكلم بالهاتف ويستفيد من غسل ملابسه... وغير ذلك) وهذه اتفاقية يجتمع فيها عدة عقود. هذه العقود تتمثل في عقد إجارة الغرفة، وعقد بيع الطعام، وعقد إيداع الأموال التي توضع في حفظ الأمانات وعقد إجارة غسيل ملابس وكيها... الخ) جعلت هذه العقود في عقد واحد لمصلحة يراها الطرفان. فالمسافر غالباً يفضل أن يكون في فندق تتوفر فيه كل هذه الخدمات، وصاحب الفندق له مصلحة في ذلك أيضاً لتسويق فندقه مع قبوله الربح القليل أحياناً في الطعام والغسيل وغير ذلك، وأيضاً له مصلحة أخرى وهي تقليل تكلفة العقود.

وأحياناً تنشأ هذه العقود المجتمعة تكراراً لعقد واحد. فيلتزم الطرفان في اتفاقية بإمضاء عقد واحد بصفة متكررة خلال فترة معينة. ومثال ذلك، ما يفعله المصرف الإسلامي مع التاجر بما يسمى الاستثمار المخصص أو مخصصات الاستثمار، خلال مدة معينة، مع الاتفاق على نسبة ربح محدودة طيلة مدة العقد. ولا يجوز للمصرف أن يشتري بضاعة بقيمة مليون دينار مثلاً بطريق المربحة على أن يأخذها التاجر مجزأة، ويلتزم المصرف بتقديم التمويل متى طلب التاجر. ففي هذه الحالة اجتمعت عدة عقود مربحة في عقد واحد. وفي ذلك مصلحة للطرفين فالمصرف يستفيد من تقليل الإجراءات، وتخفيض تكاليف دراسة الطلب ومتطلبات الموافقة عليه، ويضمن تنفيذ التاجر لكل الصفقة، وهذا مما يزيد في ربحيته. والتاجر يطمئن إلى أن المصرف قد ألزم

نفسه بتقديم التمويل، فيطمئن لحصوله على البضائع والسلع حين طلبها مما يؤدي إلى مصداقيته في السوق وتعامل الناس معه وهذا أيضاً يزيد في ربحيته.

فالعلاقة إذن مواعدة ملزمة يمكن أن تكون بحد ذاتها نوعاً من العقود المستحدثة، لأنها عقد يلتزم فيه طرفان بالدخول في عقود معينة في المستقبل⁽⁸⁶⁾.

أما العقود التي تتكون من أكثر من عقد من العقود المسماة، مع ترابط تلك العقود بطريقة لا يتحقق مقصود الطرفين مع الاتفاق إلا بوجودها مجتمع.

مثال ذلك: الاعتمادات المستندية

- فالاعتماد المستندي: تعهد كتابي يتعهد فيه المصرف بدفع المبالغ المستحقة في زمة من يتعامل معه (طالب الاعتماد) لمصلحة التاجر المصدر، يقدمه إلى البنك الذي يتعامل معه المصدر، فور شحن المصدر للبضاعة المطلوبة من قبل المستورد.

ففي هذه العملية يوجد عقد الوكالة، وعقد الكفالة، وعقد القرض، ويمكن أيضاً أن ينضم إلى هذه العقود عقد الصرف وعقد الحوالة، إذا قام المصرف بتحويل قيمة البضاعة إلى التاجر المصدر بعملة غير عملة التاجر المستورد.

وهنا تظهر إشكالية اجتماع عقد البيع والقرض مع النهي عن بيع وسلف. وكذلك العائد الذي يحصله المصرف فيه شبهة أن تكون الزيادة على القرض أو الأجر على الكفالة والإجماع على الأجر على الضمان لا يجوز.

إلا أن هذه العملية لا تستغني عناصرها عن بعضها البعض، لو حدثت، فهي إذن معاملة جديدة يرجع إلى أصل الشريعة في الإباحة فيما سكت عنه الشارع⁽⁸⁷⁾.

- الجامكية: وهي مخصصات لرجل في بيت المال ويحتاج إلى دراهم معجلة، قبل أن تخرج هذه الجامكية، فهذه صورة بيع دين بنقد⁽⁸⁸⁾.

مثاله المعاصر: راتب التقاعد أو الضمان الاجتماعي، قد يلجأ البعض إلى بيع راتبه التقاعدي، أو راتبه من الضمان بعد انتهاء عمله عند سن معينة، بمبلغ معجل. وقد يلجأ البعض أيضاً إلى بيع وظيفته إلى آخر مقابل مبلغ معين معجل.

هذه المسألة بحثها ابن عابدين ونقل خلاف الفقهاء، فمنهم من قال بعدم جواز الاعتياض عن

86 - محمد بن علي القرني: العقود المستجدة ضوابطها ونماذج منها (بحث مقدم للدورة العاشرة لمجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي) ص7. وقد ذكر من العقود: عقد الإجارة المنتهية بالتملك، وعقد المشاركة المتناقضة، والمنتهية بالتملك، والمتتالية، يرجع لبحثه ص5 وما بعدها. وسيشار إليه: القرني-العقود المستجدة.

87 - القرني: العقود المستجدة، ص8.

88 - ابن عابدين-الحاشية 517/4-519 ويتصرف.

الحقوق (الوظائف) المجردة، وأفتى الكثير بجواز النزول عن الوظائف بمال⁽⁸⁹⁾.

ففي هذه العلاقة مصلحة للطرفين، لكن هل كل مصلحة معتبرة؟ وهنا يأتي دور الفقيه في تطبيق ضوابط المصلحة التي نص عليها الفقهاء على هذه المسألة ليقرر نوع المصلحة هنا معتبرة أو ملغاة. فالمصلحة هي القاعدة الأساسية الأعم في الشريعة، ولكن الإسلام نفسه لم يقيد المسلمين بمقياس واحد جاهز محدد يستخدم في مختلف العصور في مختلف ظروف التطور التاريخي، وإنما ترك للمسلمين أنفسهم تحديد المقياس حسب المفاهيم المتغيرة والمتطورة لهذه المصلحة. فترك للعقل أن ينظر في استنباط الأحكام التطبيقية لهذه المصلحة، وهذا النظر العقلي هو ما يدخل في إطار الفكر الاجتهادي التجديدي⁽⁹⁰⁾.

الفرع الثالث: الاستحسان

ينحصر الاستحسان في صورتين:

الأولى: ترجيح قياس خفي على قياس جلي بناء على دليل.

الثانية: استثناء مسألة جزئية من أصل كلي أو قاعدة عامة. بناء على دليل خاص يقتضي ذلك⁽⁹¹⁾.

فالاستحسان ترك للجريان على مقتضى القياس لما يحيط بالواقعة من ظروف وأحوال يكون الاستمرار معها في العمل بالقياس موقعاً للعباد بضرر بالغ أو حرج. فيكون استثناء الواقعة بالخروج عن حكم نظائرها رافعاً لغلو تطبيق القياس⁽⁹²⁾.

والكلام عن الاستحسان يقتصر هنا على استحسان الفقيه المستنبط الذي يطبق نصوص الشارع ويقيس عليها، ويستحسن على وفقها بالعدول عن حكم القياس مستلهماً من غرض الشارع ومقاصد شريعته.

وقد قسم الحنفية الاستحسان إلى أربعة أنواع: الاستحسان بالنص، الاستحسان بالإجماع، الاستحسان بالضرورة، الاستحسان بالقياس الخفي⁽⁹³⁾.

والاستحسان أصله تدبير اجتهادي يرجع إلى تحديد مدى تحقق المناط الذي يدار عليه الحكم عند طرؤ العوارض في الواقع بعد تقرير هذا المناط بدليل معتبر شرعاً، لذا فإن

89 - المصدر نفسه.

90 - مروءة - مقدمات أساسية ص 81، 30.

91 - الزحيلي - النوازل ص 24.

92 - الزرقاء - الاستصلاح ص 29.

93 - السرخسي - الأصول 202/2.

الاستحسان بالنص وبالإجماع ليس عملاً اجتهادياً، بل هو لتقرير حكم شرعي يجب العمل به. فإذا اعتبرنا هذين النوعين من الاستحسان خرجنا عن حقيقته الأصولية. وهذا حشر للشيء في غير زمرته، وتوسع في لفظ الاستحسان يورث اشتباهاً في تمييز الحقائق⁽⁹⁴⁾.

أمثلة تطبيقية على الاستحسان:

1. إذا اختلف المتبايعان في الثمن، ولم يقبض المشتري السلعة بعد، فالقياس الظاهر أن القول قول المشتري مع يمينه، لأنهما متفقان على إثبات حق المشتري في المبيع، ومختلفان في إثبات حق البائع في الثمن. إن يدعي البائع زيادة في الثمن ينفيها المشتري، فكانت البينة على البائع لادعائه أمراً على خلاف الظاهر ينكره المشتري، فالقول قول المشتري بيمينه. والاستحسان وجوب الحلف عليهما معاً، لأن المشتري يدعي كذلك على البائع وجوب تسليم المبيع بالثمن الذي يسميه المشتري - والبائع منكر لهذا القدر من الثمن ويسمى أكثر منه فكان كل منهما منكراً ومدعياً، وهو وجه لا يظهر في مبتدأ النظر، فكان العمل بالإنكارين جميعاً واجباً استحساناً⁽⁹⁵⁾.
2. عقد الإجارة، هو في حكم المضاف إلى المستقبل في حق المعقود عليه من المنفعة، ذلك أن المنفعة غير موجودة عند العقد، بل توجد شيئاً فشيئاً، لأنها عرض لا تقوم في زمانين فالقياس عدم لزوم الإجارة، إذ الإضافة في عقود التملكيات تنافي للزوم، غير أنهم استحسنا ترك القياس والقول بلزوم عقد الإجارة دفعاً للحرج عن الناس، بإقامة العين المنتفع فيها مقام المنفعة في الوجود عند العقد بما يدفع صورة الإضافة إلى المستقبل. فإذا ترتب على المستأجر ضرر لطروء ظرف يتعذر مع القدرة على الانتفاع أخذ بالقياس لظهور أثره على الاستحسان. إذ الأخذ بالاستحسان كان مظنة دفع الحرج والضرر، فإذا ترتب على الأخذ به ضرر ترك، لانقطاع الوسيلة عن الإفضاء إلى مقصودها⁽⁹⁶⁾.
3. ولا يخفى ما في الاستحسان من توسعة على الناس في معاملاتهم، ولهذا يقول العز بن عبد السلام: بنيت الأصول على أن الأشياء إذا ضاقت اتسعت. يريد بالأصول: قواعد الشريعة. وبالاتساع: الترخيص الخارج عن الأقيسة واطراد القواعد. وعبر بالضيق عن المشقة⁽⁹⁷⁾.

94 - مصطفى أحمد الزرقاء - الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد - المدخل الفقهي العام (مطبعة جامعة دمشق ط7 1380هـ/1961م) 58/1. وسيشار إليه: الزرقاء- المدخل. وانظر له: الاستصلاح ص30.

95 - الدبوسي: تقويم الأدلة 917/3.

96 - المصدر نفسه 916/3، السرخسي - المبسوط 2/16، السرخسي، الأصول 203/2. محمد بن عبد الواحد كمال الدين

بن الهمام: شرح فتح القدير (دار الفكر بدون ط، ت) 60/9. وسيشار إليه: ابن الهمام - فتح القدير.

97 - العز بن عبد السلام - القواعد 332/2 (طبعة مؤسسة الريان 1990م).

ومن الأمثلة على الاستحسان أيضاً ما كان استحساناً لمصلحة، وقد ذكرت أمثلة عن داعي التجديد للمصلحة وهنا أورد أمثلة لاستحسان المصلحة، مثل: صحة وصية المحجور عليه لسفه في سبيل الخير، لأن الوصية لا تفيد الملك إلا بعد وفاة المحجور عليه، ولأن الوصية لا تنفذ إلا من الثلث، ولا تكون نافذة إلا بعد وفاء الديون. فاستثناء الوصية من الأصل العام لمصلحة جزئية، وهي تحصيل الثواب، وجلب الخير للمحجور عليه، مع عدم الإضرار به في حياته⁽⁹⁸⁾.

ومن أمثلة الاستحسان بالقياس الخفي: إذا وجد دين مشترك لاثنتين على واحد فقبض أحد الدائنتين مقدار حصته لا يحق له الاختصاص بها، بل لشريكه في الدين أن يطالبه بحصته من المقبوض. فإذا هلك هذا المقبوض في يد القابض قبل أن يأخذ الشريك الثاني حصته منه، فقد كان مقتضى القياس الظاهر أن يهلك من حساب الاثنين، لأنهما كما يتقاسمان المقبوض إذا سلم، ينبغي أن يتحملا معاً تبعة الهلاك.

ولكن الاستحسان، يعتبر الهالك في يد القابض هالكاً من حصته فقط، وتكون الحصة التي لم تقبض هي للشريك الثاني، وذلك لأنه في الأصل لم يكن ملزماً بمشاركة القابض فيما قبض، بل له أن يترك المقبوض للقابض ويلحق المدين بحصته⁽⁹⁹⁾.

ثم ذكر الشيخ الزرقاء صوراً أخرى عن الوكالة بقبض الدين والوكالة في قبض الوديعة وذكر أيضاً هلاك المرهون بيد المرتهن مع استيفاء الدين يسقط الدين ويرد ما استوفاه بينما لو أبرأ الدائن المرتهن المدين، ثم هلك العين المرهونة في يد المرتهن فلا يسقط الدين استحساناً، وللتفصيل يرجع إليها في موضعها⁽¹⁰⁰⁾.

ومن أمثلة استحسان الضرورة: الأصل أن المأجور في يد المستأجر أمانة لا يضمن إلا إذا تعدى أو قصر. ولكن الفقهاء فرقوا بين الأجير الخاص والأجير العام أو المشترك. فالأجير المشترك يضمن استحساناً، إلا إذا كان التلف بسبب لا يمكن التحرز عنه كالحريق الغالب. وذلك كي لا يتقبل من أعمال الناس أكثر من طاقته طمعاً في زيادة الربح، فيعرض أموالهم للهلاك أو الضياع لديه بطول المكث⁽¹⁰¹⁾.

ومثل الأجير المشترك أيضاً الصانع، فقد اتفق الخلفاء الراشدون على تضمين الصانع، مع أن الأصل أن أيديهم يد أمانة، ولكن وجد أنهم لو لم يضمنوا لاستهانوا بالمحافظة على أموال الناس، وفي الناس حاجة شديدة إليهم، فكانت المصلحة في تضمينهم. ولذلك قال علي رضي الله

98 - الزحيلي - النوازل ص 25، 26.

99 - الزرقاء - المدخل 49/1، 50.

100 - المصدر نفسه 50/1-52.

101 - المصدر نفسه 53/1، 54.

عنه في تضمينهم: "لا يصلح الناس إلا ذاك" (102).

فإذا ذكر في مسألة أن الحكم فيها كذا قياساً، وعكسه استحساناً، فحكم الاستحسان هو الراجح المعمول به دائماً. لأن الاستحسان علاج لما قد يترتب على القياس من مشكلات الأحكام في بعض الأحيان (103).

وأمثلة تغير الأحكام بناء على الاستحسان كثيرة ومتنوعة نظراً لارتباط الاستحسان بالضرورة والمصلحة والعرف وتغير الزمان وفساد الأحوال سواء في مجال الضروريات أو الحاجيات أو التحسينات المتعلقة بحفظ مقاصد الشريعة الإسلامية.

الفرع الرابع: العرف وتغير الزمان

العرف له اعتبار في الشريعة، فالرسول صلى الله عليه وسلم عندما هاجر إلى المدينة، وجد التعامل جارياً لدى أهلها في بعض القضايا وفق العرف السائد، فأقر قسماً منه، وألغى بعضه، وأجرى التعديلات على البعض الآخر (104).

وقد اعتبره الفقهاء مسلماً يهتدى به إلى معرفة أحكام شيء غير قليل من المسائل عند توفر شروطه (105). وله دور في تفسير العقود وسائر تصرفات الإدارة، وفي تحديد الالتزامات والتكاليف الشرعية من كل نوع، وهذا مما يؤسس قابلية الشريعة للاستجابة إلى جميع الحاجات التشريعية واكتفائها الذاتي الدائم (106).

فقد أعطت نصوص الشريعة وفقهاها العادات والأعراف المتحولة والمتطورة اعتباراً كبيراً يبنى عليه القضاء والأحكام في تحديد العقود والالتزامات دون حاجة إلى نص خاص على كل منها (107).

وإن حكم المسألة الواحدة يختلف من بلد إلى بلد على أساس العرف، وإن الأحكام المبنية

102 - إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي: - الاعتصام (دار عثمان بن عفان ط 1992 م، تحقق سليم الهلالي) 642/2.

وسيشار إليه: الشاطبي - الاعتصام.

103 - الزرقاء - المدخل 56/1.

104 - عبد الحميد - مفهوم الفقه الإسلامي ص 30.

105 - وشروطه: أ- أن يكون العرف غالباً أو مطرداً.

ب- أن يكون قائماً عند إنشاء الحكم، فلا عبرة بالعرف الطارئ.

ج- ألا يعارضه تصريح بخلافه.

د- ألا يعارضه نص شرعي، بحيث يكون العمل بالعرف تعطيلاً له.

106 - عبد الحميد، مفهوم الفقه الإسلامي، ص 30، الزرقاء - الإسلام وتطور المجتمعات ص 53.

107 - الزرقاء - الإسلام وتطور المجتمعات ص 53.

عليه تتغير وتتبدل بأحكام أخرى باختلاف الظروف والأزمان⁽¹⁰⁸⁾.

وإن اختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد ليس في الحقيقة باختلاف في أصل الخطاب، لأن الشرع موضوع على أنه دائم أبدي لو فرض بقاء الدنيا من غير نهاية والتكليف كذلك لم يحتاج في الشرع إلى مزيد، وإنما معنى الاختلاف أن العوائد إذا اختلفت رجعت كل عادة إلى أصل شرعي يحكم به عليها⁽¹⁰⁹⁾.

وقد ذهب أبو يوسف إلى أن النص المبنى في الأصل على العرف أو المعلل به يكون نصاً عرفياً يمكن تغيير حكمه إن تغير ذلك العرف، واستدعى حكماً آخر غير الحكم السابق⁽¹¹⁰⁾.

والعرف المستجد لا يحدث بذاته تطبيقات شرعية مستجدة (أحكاماً مستجدة) فهو لا يعدو أن يكون كاشفاً ومظهراً لعلل وأوصاف مؤثرة شرعاً، فكان وجوده مظهراً لها في واقع الناس بما يترتب عليها تطبيقات وإجراءات شرعية لم تجر من قبل ورود مقتضياتها⁽¹¹¹⁾، فالعادة غير موجبة شيئاً بنفسها بحال⁽¹¹²⁾.

والعرف ينقسم إلى عرف عام وخاص. أما العرف العام؛ فهو الشائع في أغلب البلاد أو كلها بين الناس على اختلاف أزمانهم وبيئاتهم.

وأما العرف الخاص: فهو الذي يختص ببلدة معينة أو فئة من الناس، كأهل حرفة ما دون غيرها. وهذا يتجدد بتجدد الأزمنة واختلاف الأمكنة، كعرف التجار مثلاً فيما يتعلق بأمور التجارة، وعرف الزراع والصناع. وغيرهم. ويلاحظ أن أكثر الفتاوى تكون بسبب التأثير بالأعراف العامة، أو الخاصة في بلد أو إقليم أو قطر⁽¹¹³⁾.

وقد وضع الفقهاء مجموعة من القواعد الفقهية المتعلقة بالعرف⁽¹¹⁴⁾. وعلى أساس هذه القواعد فرع الفقهاء وقرروا ما لا يحصى من فروع الأحكام في مختلف أبواب المعاملات المالية، نذكر منها على سبيل التمثيل لا الحصر⁽¹¹⁵⁾:

- تقييم ثمن المبيع وأجرة المأجور إذا لم يصرح به العاقدان وكان فيه عرف جار.
- ما يعد عيباً في المبيع مسوغاً لفسخ البيع أو لا يعد عيباً يحكم فيه العرف.

108 - عبد الحميد - مفهوم الفقه الإسلامي ص30.

109 - الشاطبي - الموافقات 2/285.

110 - ابن نجيم - الأشباه والنظائر ص93، ابن الهمام - فتح القدير 5/283.

111 - الشاطبي - الموافقات 2/285، 286. ابن القيم الجوزية - أعلام الموقعين 3/128.

112 - ابن السمعاني: قواطع 2/66.

113 - الزحيلي - النوازل ص25.

114 - يراجع في ذلك مجلة الأحكام العدلية، المواد (36، 37، 39، 40، 43، 45) وكتب القواعد الفقهية والأشباه والنظائر والفروق. وتراجع المسائل التفصيلية المتعلقة بالعرف من الجانب الأصولي في كتب أصول الفقه المتعددة.

115 - الزرقاء - المدخل 1/114، الزحيلي - النوازل ص26 وما بعدها.

- اشتراط البراءة من العيوب إذا كان يعلم المانع بالعيوب.
- ما يلحق بالمبيع من توابع يرجع فيها إلى العرف.
- كيفية حفظ الوديعة يرجع فيها إلى الحفظ المعتاد.
- التوكيل في البيع المطلق فإنه يتقيد بثمن المثل وغالب نقد بلد البيع تنزيلاً للغلبة منزلة صريح اللفظ.
- حمل الودائع والأمانات على حرز المثل.
- القبض في البيع يعود أيضاً إلى العرف في كيفية تحقيقه.
- بيع الحنطة والشعير والتمر والملح وزنياً، مع اعتبار كونها في الحديث كيلياً، لأن اعتبارها الأول كان على أساس العرف⁽¹¹⁶⁾.
- تقديم وجبة للعامل من قبل صاحب العمل في البناء في كل يوم عمل، وكان للعمال الحق في المطالبة بهذه الوجبة، ولكن هذه العادة انحسرت، لذا لم يعد للعمال الحق في المطالبة بها⁽¹¹⁷⁾.
- أما تغير الزمان فيعني تغير أحوال الناس وأخلاقهم وتصرفاتهم، وما يحملون في نفوسهم من تقوى الله ومخافته، فتبدل سلوك الناس ومشاعرهم وضعف الوازع الديني له علاقة في تغيير الحكم، ومثاله:
- متاجرة الوصي بمال اليتيم: كان للوصي المتاجرة بأموال اليتيم واستثمارها ولكن الفقهاء المتأخرين، لما رأوا فشو الخيانة، وسوء التصرف من الأوصياء، قرروا عدم جواز ذلك. وإذا ضاربوا بها ضمنوا ما لحقها من خسارة⁽¹¹⁸⁾.
- جواز أخذ الأجرة على تعليم القرآن وإمامة الصلاة والأذان.
- اقتراض الخبز عدداً لا وزناً لقيام الحاجة إليه مع جريان العرف بإهدار الفرق في الوزن على ما أفتى به محمد بن الحسن⁽¹¹⁹⁾.
- الفرر اليسير غير المفضي إلى التنازع وتفويت مبدأ التراضي في العقود يرجع فيه إلى

116 - ابن نجيم - الأشباه والنظائر ص 93.

117 - علاء الدين أبو بكر مسعود الكاساني: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (دار الكتاب العربي ط 2، 1982م) 3366/7.

وسيشار إليه: الكاساني - البدائع. عثمان بن علي الزيلعي: تبیین الحقائق شرح كنز الدقائق (مطبعة بولاق - مصر ط 1

1981م) 27/4. وسيشار إليه: الزيلعي - تبیین الحقائق.

118 - عبد الحميد - مفهوم الفقه الإسلامي - ص 37.

119 - ابن الهمام - فتح القدير 37/7.

العرف⁽¹²⁰⁾.

فالعرف له دور كبير في توسيع دائرة الفقه، وتغيير أحكامه التي لا تتحكم فيها نصوص قطعية، وهو ما يعبر عنه الفقهاء (تغير الأحكام بتغير الزمان) ولهذا يستدعي أن تستجيب الأحكام لكل تبدل تقتضيه سنة الحياة⁽¹²¹⁾.

فكل ما ثبت في العرف إذا صرح المتعاقدان بخلافه صح التصريح، وإذا خالف العرف الدليل الشرعي من كل وجه، فإنه يرد بلا شك، كالأرباب، ولبس الذهب للرجال. وإن لم يخالفه من كل وجه، بأن ورد الدليل عاماً، والعرف خالفه في بعض أفراد، فالعرف معتبر إن كان عاماً ويخصص عموم الدليل. وينزل النص التشريعي العام على حدود معناه العرفي عند الخلو من القرائن، ولو كانت دلالة اللفظ الذي استعمله الشارع هي في أصل اللغة أوسع من دلالاته العرفية، وهذا فرع من قاعدة "وجوب حمل اللفظ على معناه الحقيقي ما لم تقم قرينة على إرادة المجاز". فظاهر مسائل الفقهاء اعتبار العرف العملي عاماً كان أو خاصاً⁽¹²²⁾.

والعرف الذي تحمل عليه الألفاظ إنما هو المقارن السابق دون المتأخر، ولذلك قالوا: "لا عبرة بالعرف الطارئ". ومثل ذلك يقال في نصوص الشارع: فالنصوص التشريعية يجب أن تفهم بحسب مدلولاتها اللغوية والعرفية في عصر صدور النص، لأنها مراد الشارع ولا عبرة لتبدل مفاهيم الألفاظ في الأعراف الزمنية المتأخرة، وإلا لم يستقر للنص التشريعي معنى⁽¹²³⁾.

الفرع الخامس: سد الذرائع

كثيراً ما تكون الأعمال والتصرفات الممنوعة شرعاً ليس مقصودة لذاتها بالمنع في نظر الشارع، بل إنها منعت على خلاف مقتضى الأصل فيها، لأنها قابلة لأن تكون طريقاً مفضية إلى أمر ممنوع شرعاً ولو عن غير قصد، أو تكون وسيلة يمكن أن يتشبث بها الإنسان عن قصد منه إلى ذلك الأمر الممنوع وذلك من قبيل ما يسمى اليوم: الاحتيال على القانون⁽¹²⁴⁾.

فسد الذريعة، يعني: منع الجائز لئلا يتوصل إلى الممنوع، أو حسم مادة الفساد دفعاً لها⁽¹²⁵⁾. وسد الذرائع باب واسع يتصل بسياسة التشريع، ويشهد لهذا المبدأ عدة نصوص شرعية من الكتاب والسنة. فمن القرآن قوله تعالى: (ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا

120 - السرخسي - الأصول 208/2، ابن تيمية - الفتاوى 310/21، 311.

121 - عبد الحميد - مفهوم الفقه الإسلامي ص 155.

122 - العز بن عبد السلام - القواعد 186/2، الزرقاء - المدخل 889/2، 888.

123 - الزرقاء - المدخل 873/2.

124 - المصدر نفسه 71/1.

125 - القرافي: الفرق 32/2، الشاطبي - الموافقات 258/3، 257.

الله عدواً بغير علم⁽¹²⁶⁾ ومنع القرآن خطبة المرأة المعتدة من طلاق أو وفاة حتى تنقضي عدتها، كي لا يؤدي ذلك إلى إخلال بواجب العدة. ومن السنة: نهى النبي-صلى الله عليه وسلم- عن الوصية لوارث حتى لا تتخذ ذريعة إلى تفضيل بعض الورثة على بعض. ونهى عن الخلوة بالمرأة الأجنبية، ونهى عن بناء المساجد على القبور. كي لا تؤدي إلى الفساد، ولا تؤدي إلى عبادة الموتى⁽¹²⁷⁾.

ولما كانت المقاصد لا يتوصل إليها إلا بأسباب وطرق تفضي إليها، كانت طرقها وأسبابها تابعة لها معتبرة بها، فوسيلة المقصود تابعة له. وكلاهما مقصود، لكنه مقصود قصد غايات، وهي مقصودة قصد وسائل. فإذا حرم الشارع شيئاً وله طرق ووسائل تفضي إليه فإنه يحرمها ويمنع منها تحقيقاً لتحريمه، وتثبيتاً له ومنعاً من أن يقرب حماه، ولو أباح الوسائل والذرائع المفضية إليه، لكان نقضاً للتحريم، وإغراء للنفوس به، وحكمته تعالى وعلمه تأبى ذلك كل الإباء⁽¹²⁸⁾.

فسد الذرائع منهج يظهر مدى واقعية التشريع الإسلامي في مراعاته الواقعية المختلفة بأداء التصرفات وهو منهج تشريعي ينهض بالدور الوقائي للحيلولة دون مقارنة الفساد حالاً أو مآلاً⁽¹²⁹⁾.

لذا فالنظر إلى ما تؤول إليه التصرفات الصادرة عن المكلفين ذو أثر فاعل في تحديد مدى مشروعيتها إن الأشياء إنما تحل وتحرم بمآلاتها⁽¹³⁰⁾.

ويذهب الإمام الشافعي إلى أن العبرة في سد الذرائع بغلبة الإفضاء إلى الفساد كما ورد في محال النصوص دون كثرة الإفضاء. إن الكثرة ليست دليلاً معتبراً في المنع من الفعل إذا توسل به إلى مفسدة لذا يقتصر على ظاهر العبارة الدالة على المشروعية⁽¹³¹⁾.

والذي يظهر أن الإمام الشافعي قدم اعتبار ظاهر المشروعية في العقد على اعتبار الكثرة في تحصيل الفساد لقيام المعارض من اعتبارها شرعاً. حيث أن التصرفات المشروعة ما شرعت إلا تحصيلاً للمصالح والمنافع تحقيقاً، واعتبار الكثرة في الإفضاء إلى المفسدة أمر غير محقق في أحاد الصور، وكان الواجب تقديم الأصل المحقق على ما لم يتحقق بعد. لأنه لو اعتبر مبدأ سد الذرائع لكان فتحاً لباب لذريعة إلى الفساد بإبطال العقود ظاهرة المشروعية بدعوى احتمالها

126 - سورة الأنعام: 108.

127 - الزرقاء - المدخل 72/1، 73.

128 - ابن القيم - أعلام الموقعين 35/3.

129 - محمد فتحي الدريني: نظرية التعسف في استعمال الحق (مؤسسة الرسالة ط4 1988م) ص192 وسيشار إليه: الدريني - نظرية التعسف.

130 - الشاطبي - الموافقات 259/3.

131 - ضمرة - ص343.

الإفضاء إلى المفسدة، بما لا يسلم منه عقد من العقود، وهذا يضاعف الوثوق بأصل مشروعية العقود فينبغي سده، لأنه أعظم فساداً من الأول⁽¹³²⁾.

واعتمد الإمام الشافعي على أصل رفع الحرج والضرر عن المكلفين، وغلب اعتبار المعيار الموضوعي الناهض إلى مراعاة السلامة وعدم التهمة، وبالتالي اعتبار ظاهر التصرف مع الإضرار عن كثرة الإفضاء إلى الفساد. واعتماد هذا غير ظاهر إذ سد الذريعة يشمل حالة ما على نحو معين في نوع من أنواع التصرفات، بما يمكن معه للمكلفين سلوك غيرها للوصول إلى مقاصدهم السليمة المشروعة⁽¹³³⁾.

ثم إن العبرة في الشرع بالمآلات والنتائج لا بالنوايا والمقاصد فقط، ولهذا يقول الشاطبي: "إيقاع السبب بمنزلة إيقاع المسبب قصد ذلك المسبب أو لا، لأنه لما جعل مسبباً عنه في مجاري العادات، عد كأنه فاعل له مباشرة. وإذا كان هذا معهوداً معلوماً جرى عرف الشرع في الأسباب الشرعية في مسبباتها على ذلك الوزن"⁽¹³⁴⁾.

ومن تطبيقات هذا المبدأ:

- عدم قبول إقرار المحجور عليه بدين مستغرق، بعد ثبوت الحجر عليه، سداً لذريعة إضراره بالغرماء بتحريب أمواله عنهم⁽¹³⁵⁾.
- كراهية الشراء ممن يرخص في سلعته قصداً إلى الإضرار بجاره ليمنع الناس الشراء من عنده⁽¹³⁶⁾.
- بيع العنب لمن سيتخذه خمرأً، وبيع السلاح لأهل الحرب وقطاع الطريق في زمن الفتنة⁽¹³⁷⁾.
- عدم جواز اخذ وصي اليتيم بحق الشفعة فيما باعه عليه من عقار سداً لذريعة تصرفه في مال اليتيم بما يعود عليه بالأضرار طلباً لتحصيل الوصي مصلحة نفسه⁽¹³⁸⁾.
- تحريم بيع العينة وذلك لكثرة إفضائها إلى واقعة الربا المحرم شرعاً⁽¹³⁹⁾.

132 - الزركشي - البحر المحيط 86/6.

133 - ضمرة - رسالة دكتوراه ص 343.

134 - الشاطبي - الموافقات 211/1، 212.

135 - أبو زكريا محي الدين بن شرف النووي: المجموع (دار الطباعة المنيرية بدون ط، ت) 146/11، وسيشار إليه: النووي - المجموع.

136 - ابن القيم - أعلام الموقعين 169/3.

137 - المصدر نفسه 170/3.

138 - الزركشي - البحر المحيط 86/6.

139 - أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد: (الحفيد) - بداية المجتهد في نهاية المقتصد (دار الفكر بدون ط، ت) 106/2، وسيشار إليه: ابن رشد - بداية المجتهد.

- تحريم الزيادة على القرض حتى لا يفضي إلى ربا النسيئة المحرم⁽¹⁴⁰⁾.

ولهذا نجد الفقهاء يعبرون أحياناً في التحريم، هذا محرم تحريم وسائل، وهذا محرم تحريم مقاصد، كما ذكروا ذلك في ربا الفضل وربا النسيئة، وغير ذلك من العقود والمعاملات.

هذه الأدوات والوسائل السالفة الذكر، ابتداء من التشريع بالضرورة إلى مبدأ سد الذرائع يظهر أثرها في التجديد، من حيث تغيير الحكم وتبدله حسب الظروف والأحوال واختلاف الزمان والمكان، واعتبار المآلات والنتائج، مما يظهر سعة الفقه الإسلامي ومرونته وقابليته للتطور والتجديد بما يستوعب كل مستجد وجديد في أحكام المعاملات المالية في ضوء الضوابط الشرعية.

المطلب الثالث

أسس و ضوابط التجديد

بعد أن تحدثت عن مجال التجديد ومقتضياته ودواعيه، لا بد أن أبين كيف يكون التجديد؟ هل له ضوابط؟ أم أنه يستطيع كل إنسان أن يجدد فيه؟

فالدين الإسلامي بما هو دين ونظام اجتماعي عملي يحمل أسساً للتطوير والتجديد تهيئه لذلك وتعدده لتحقيقه في يسر، ودون مصادمة لشيء من تطور الدنيا حوله نظرياً وعملياً، وامتداد الدعوة الإسلامية أفقياً - مكان الدعوة - ورأسياً - الزمان - وحيث تتسع حياة الإسلام ذلك الاتساع الذي لا يحده زمان ولا مكان، تكون مواجهته للتغيرات التي لا مفر منها، وبصورها غير المحدودة. فيكون تغير الأماكن جواً وعمارة وحضارة مؤثراً في الأحكام المستجدة مما يجعل لكل بيئة من هذه البيئات حاجاتها المختلفة - التي تتطلب أحكاماً مختلفة.

والتطور في المعاملات معبد الطريق منذ أمس غير القريب. فأحكام المعاملات ليس لها طابع لاهوتي ولا لها منعة دينية - اللهم إلا إذا ترتب عليها فساد من غش أو تغير أو خداع أو ظلم أو استغلال⁽¹⁴¹⁾.

والتجديد الإسلامي ظاهرة دينية هامة لا يختص بها عصر دون عصر، فقد ظهر في العالم الإسلامي خلال تاريخه الطويل عدد كبير من المجددين، حددوا معالم الدين، وجروا في

140 - محمد بن علي بن محمد الشوكاني: نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار. (مصطفى البابي الحلبي - مصر- الطبعة الأخيرة بدون تاريخ) 234/5. ويشير إليه: الشوكاني - نيل الأوطار.

141 - أمين الخولي: الأعمال الكاملة، المجددون في الإسلام (7) (الهيئة المصرية العامة للكتاب 1993م) ص12-17 ويشير إليه: الخولي - المجددون.

محاولاتهم البناء على عدد من المبادئ المشتركة، كعمر بن عبد العزيز والشافعي والغزالي وابن تيمية وابن قيم الجوزية ... وغيرهم⁽¹⁴²⁾.

وقد ظهرت حركة التجديد الحديثة، وقد أطبق فيه التقليد على العالم الإسلامي، فدعت إلى الاجتهاد، وبيّنت أن التقليد مخالف لروح الدين، وأن الدين ينكر التقليد⁽¹⁴³⁾ ولكن وضعت أسساً للتجديد، وهي:

1. الوعي الموضوعي للتراث. ويتمثل هذا التراث بمصادر الأدلة الأصلية-القرآن والسنة-وما أنتجه العقل البشري. فمصادر الأدلة تحفظ للشرعية استقرارها واستمرارها وتواصلها، والتراث الفقهي يعبر عن رؤى وأفكار إنسانية نسجها المجتهدون فهي تحتمل الخطأ والصواب. ولذا تبدو الحاجة إلى اجتهاد متجدد للوفاء بمتطلبات الواقع المعاصر⁽¹⁴⁴⁾.
2. الاستنارة بالنقل الصحيح وبالعقل المستقل عن الهوى الخادم للقلب المستنير بنور الله والنظر في جميع الجزئيات المتعلقة بالأحكام نظرة شمولية ولا ينظر إليها معزولة عن بعضها البعض ووضع كل منها موضعها في البنية الإسلامية سياسياً واجتماعياً واقتصادياً وعالمياً⁽¹⁴⁵⁾. أي طرح التقليد جانباً والاعتراف بالعقل كمصدر من مصادر المعرفة في المسائل الدينية وغيرها⁽¹⁴⁶⁾.
3. إحياء مبدأ الاجتهاد، لأنه مظهر من مظاهر العقل الذي اعترف الإسلام بقيمته كأداة للنظر والبحث. فلا بد من بحثه للارتفاع به في تجديد الأحكام الشرعية⁽¹⁴⁷⁾.
4. إحياء فقه المقاصد. فهو إضافة إبداعية بالغة الأهمية لعلم أصول الفقه، وتجديد له قيمة عظيمة في مسار حركة الفقه الإسلامي. فإحياءه أداة لإنضاج الاجتهاد الفقهي وإثرائه وتوسيع مجالاته، وتبدو أهمية فقه المقاصد في ترسيخ قيام فقه الأولويات⁽¹⁴⁸⁾.
5. العمل المؤسسي والجماعي في الاجتهاد كما هو حاصل الآن من وجود مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، وهيئة كبار علماء العالم الإسلامي، والمجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي، ومجالس الإفتاء العام الموجودة في كل دولة إسلامية... وغير ذلك.

142 - اللبان - القرآن وتجديد المجتمع ص50.

143 - المصدر نفسه ص51.

144 - الزميع - التجديد ص21، وما بعدها.

145 - عبد السلام ياسين - العقل والنقل والإرادة ص47.

146 - اللبان - القرآن وتجديد المجتمع ص56.

147 - المصدر نفسه ص56.

148 - الزميع - التجديد ص22.

وخاصة أن بعض المسائل التي تتطلب حكماً شرعياً قد يتعلق بها معلومات متنوعة، مما لا يستطيعها المتخصص بالفقه، كالمعلومات الاقتصادية والمحاسبية والفنية والإجرائية والتطبيقات العملية والعلاقات الناشئة عن العقود والمعاملات.

فإذا بقي العالم الإسلامي تحت ربة التقليد والجمود فإنه يبقى على هامش الحياة يستهلك ما يبتكر الآخرون في العلوم المختلفة، لذلك فإن الاجتهاد ضرورة ملحة، وللقيام به على الوجه الأكمل لا يكون بغير التزود بوسائل الاجتهاد أو شروطه التي اتفق عليها علماء الأصول. وقد حصرها الشاطبي في أمرين⁽¹⁴⁹⁾:

الأول: فهم مقاصد الشريعة

الثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهم المجتهد للشريعة.

والأمر الثاني خادم للأول.

والتجديد المبني على هذه الأسس يحصر في اتجاهين:

الأول: إحياء ما درس من معالم الدين، وترميم ما توهن من لبناته بسوء الاستعمال وإزاحة ما أقيم في طريق مسيرته البناء للحياة البشرية الصحيحة الكريمة الطيبة من عوائق أي إعادة الدين إلى رونقه الأصلي وحالته النقية فكراً وعملاً كما كان جديداً في أوله⁽¹⁵⁰⁾.

الثاني: التصدي للمستحدثات التي تستجد في كل عصر لتبيان حكم القرآن والسنة فيها⁽¹⁵¹⁾.

وعلى هذا فإن التجديد يقوم على ثوابت راسخة تشكل القواعد الأساسية للنمو والتطور، هذه القواعد هي:

1. ثبات السنن الربانية في الكون.
2. الأمر الرباني لخلقه بالتفكير والتدبر، فلا نمو ولا تجديد إذا تعطل التفكير.
3. الأمر الرباني لعباده بالسعي المنهجي الدائب في الحياة والكون.
4. ممارسة العمل وتطبيقه ممارسة إيمانية من خلال المراقبة الذاتية والإشراف.
5. الفطرة الثابتة في الإنسان بقواها المختلفة. هذه القوى تتمثل في المعادلة الآتية:
6. (تفكير + تأمل + تدبر) + (عاطفة + شعور) + (رغبات وشهوات وميول) + (إيمان

149 - الشاطبي - الموافقات 56/4.

150 - الزرقاء - الإسلام وتطور المجتمعات ص47.

151 - عباس حنفي - الفقه الإسلامي أفاقه وتطوره (سلسلة دعوة الحق - مطبوعات رابطة العالم الإسلامي - العدد 10 شهر محرم السنة الثانية 1402هـ) ص86. ويشير إليه عباس حنفي - الفقه الإسلامي.

وتوحيد) = تحقيق غاية وحكمة ربانية.

هذه القواعد + الحوافز + أهداف + منهج = تجديد⁽¹⁵²⁾.

فالتجديد غاية وحكمة ربانية، ليستوعب التشريع الإسلامي كل ما هو جديد.

في ضوء هذه القواعد والأسس نستطيع أن نتصور مجموعة ضوابط في الفقه الإسلامي (فقه المعاملات المالية)، وهي:

1. التزام النصوص الخاصة بالموضوع محل التجديد.
 2. التزام النصوص العامة ولا سيما في الزمرة التي تنتمي إليها المعاملة محل التجديد، لمنع التداخل أو التكرار في الماهيات والأغراض.
 3. مراعاة القواعد العامة في الشريعة، وهي عبارة عن كلييات من نصوص بأعيانها أو تعابير مستوحاة بدقة من عدة نصوص. هذه القواعد أحياناً تكون مصوغة على شكل مبادئ، وأحياناً على شكل أفكار متداولة بين الفقهاء وفي موضع التسليم منهم مطلقاً. أو استثناءات لا يقدمون عليها إلا باستدلال قوي يستوجب إخراجها من الأصل⁽¹⁵³⁾.
 4. أن تخلو أي معاملة جديدة من الربا وشبهته، ومن الغرر الفاحش، ومن الغش والتدليس، ومن أكل أموال الناس بالباطل، وإن لا تلحق ضرراً بالآخرين، أو تؤدي إلى حرمان ذي حق من حقه المشروع.
 5. أن يكون التجديد بغرض سد حاجة مشروعة وتحقيق مصلحة معتبرة.
 6. عدم تجاوز النص. فالنص هو الأرجح في تحديد المصلحة، وهو المعيار.
- فالتجديد ليس هو إدخال شيء جديد على الدين الإسلامي ليس منه، ولا تشمله نصوصه العامة، لأن ذلك عندئذ لا يسمى تجديداً بل تكميلاً لنقص في الدين. وإن الإسلام لا نقص في نصوصه وأصوله وقواعده⁽¹⁵⁴⁾.

وليس المقصود بالتجديد هو مسابقة تغيير أحوال الناس بتغير الزمان والمكان وليس المقصود منه مسابقة النظم العصرية المختلفة، وإنما المقصود هو التحرك مع الزمن في حدود

152 - عدنان علي رضا النحوي - تقويم نظرية الحدائث وموقف الأدب الإسلامي منها (دار النحوي للنشر - الرياض ط2

1414هـ/1994م) ص51 وما بعدها، بتصرف.

153 - محمد فوزي فيض الله: العقود في الشريعة الإسلامية (برنامج تدريبي لموظفي بيت التمويل الكويتي - الكويت 1987م، الجوانب الفنية والفقهية لأعمال بيت التمويل الكويتي) ص12. وسيسار إليه: فيض الله - العقود.

154 - الزرقاء - الإسلام وتطور المجتمعات ص46، د. محمد عمارة - معالم المنهج الإسلامي ص95. الزميع - التجديد ص16.

أصول ومبادئ الشريعة الإسلامية⁽¹⁵⁵⁾.

1. عدم تجاوز تأويل النصوص بطريقة مخلة وجانحة، فلا تلوي عنق النص، ولا نحمل النص ما لا يحتمله، ولا نخرج عن أحد المعاني التي تحتملها ألفاظ النصوص عند العرب.
2. التزام المنهج الإسلامي، وعدم التأثير بغيره من المناهج. سواء في تطبيقاته التفصيلية أو روحه العامة. فلا يجوز أن نستعير من خارج الإسلام منهجاً لنعتمده في التجديد. لأن لكل منهج روحاً خاصة تنعكس من مضمونه ومحتوياته، وتتبلور في معالمه وسماته الظاهرة. ولكل فكر وعلم منهج خاص تتكامل فيه الأصول والفروع. وتتوازن وتتجادل بضبط منطقي دقيق، بحيث لا نستطيع أن نفهم هذا الفكر بصورة واضحة وشاملة إلا من خلال هذا المنهج⁽¹⁵⁶⁾.

كيفية حكم فكراً بشرياً على منهج إلهي، وكيف نساوي بين فكر يحتمل الخطأ ومنهج يستحيل عليه الخطأ، بين فكر ناقص ومحدود ومنهج كامل غير محدود.

3. مراعاة الثابت والمتغير في ضبط مجال ونطاق الاجتهاد والتجديد، فالثابت من غير المتغير يعني الجمود والتوقف والظرفية والانقراض. والمتغير من غير الثابت يعني الفوضى والاضطراب⁽¹⁵⁷⁾.

فالثابت هو قاعدة المتغير وموجه ومرشده، والمتغير هو دوام الثابت واستمراريته⁽¹⁵⁸⁾. فالثابت على الأهداف والغايات، والمرونة في الوسائل والأساليب، والثبات على علم الأصول والكميات، والمرونة في الفروع والجزئيات، والثبات على القيم الدينية والأخلاقية، والمرونة في الشؤون الدنيوية والعلمية⁽¹⁵⁹⁾.

1. العناية بالمصطلح الإسلامي، فالتجديد ينبغي أن يكون وفق المفهوم والمصطلح الإسلامي. فضبط المصطلح والمفهوم مسألة أساسية في كل فكر. فالقرآن الكريم أكد على ذلك، بأن يكون المصطلح دقيقاً، ويعني معنى واحداً، فلا نكثر بتغيير المسميات الذي لا يصحبه تغيير في حقائق الأشياء وماهيتها⁽¹⁶⁰⁾. فالعبرة بالمضمون لا بالاصطلاح الذي يخالفه. ولهذا قال تعالى منبهاً إلى ذلك: (يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا وقولوا انظرونا

155 - عباس حسني - الفقه الإسلامي ص215.

156 - فيض الله - العقود ص12.

157 - فيض الله - العقود ص12، زكي الميلاد - الفكر الإسلامي ص206.

158 - زكي الميلاد - الفكر الإسلامي ص206.

159 - المصدر نفسه ص206، الزميع - التجديد ص19.

160 - يوسف القرضاوي: الخصائص العامة للإسلام (مكتبة وهبة ط3 1986م) ص194.

واسمعوا، وللكافرين عذاب أليم). أي أسمعنا ونسمع منك، وإنما بين لنا وأمهلنا وانظر إلينا⁽¹⁶¹⁾.

2. عدم السعي إلى الموافقة المطلقة-المقصودة-للأوضاع المتعامل بها مهما غلبت وانتشرت وارتبطت بها مصالح، ما لم تكن بلغت حد الضرورة الشرعية أو الحاجة العامة. فحينئذ إما أن تعالج بالفهم الدقيق المؤدي إلى تخريج شرعي، وأيضاً إلى بنائها مباشرة على قاعدة الضرورة والحاجة العامة⁽¹⁶²⁾.

3. عدم العبث بالشروط بإلغاء بعضها مهما كثرت لأنها كالشرط الواحد في توقف المشروط على وجودها، والحذر من تجزئة الماهيات الواحدة ظناً بأنها ماهيات مختلفة، بعضها تتوافر فيه الشروط، وبعضها يتخلف شرط أو أكثر فيستصحب البعض مشروعيته مع الخروج عن الماهية لموضوع ما، بدعوى أنه نوع آخر مستحدث. إذ يؤدي هذا إلى تفريغ الحقائق الشرعية المنصوص عليها من مضمونها⁽¹⁶³⁾.

بهذه الضوابط نحمل عملية التجديد، ونحمي شريعتنا وديننا من أن يتجرأ عليها من لا يحسن أبجديات الاجتهاد، أو حتى لا يحسن بديهيات العلم الشرعي، ويحقق التجديد أهدافه وغاياته في إثبات صلاحية التشريع الإسلامي لكل زمان ومكان ولكل الناس.

وكيف لا، وتشريعنا نابع من رسالة سماوية خالدة، عامة شاملة، كاملة بقواعدها وكمالياتها وأصولها ومبادئها، وهي شريعة لكل الجنس البشري من بعثة محمد صلى الله عليه وسلم إلى قيام الساعة، تتصف بالثبات والمرونة، وهذا مما يعطيها صفة الامتداد الزماني والمكاني والنوع الإنساني بأجمعه.

الخاتمة

الحمد لله الذي بفضلہ ونعمته تتم الصالحات، وبعد تمام البحث، أبسط في خاتمته أهم النتائج التي توصلت إليها من خلاله وهي:

1. الثبات في الحكم الشرعي أصل قطعي في دين الإسلام، وقامت الأدلة على ذلك.
2. الأحكام الشرعية شاملة في موضوعاتها للوقائع المتجددة للناس إلى قيام الساعة.
3. في الأحكام الشرعية منطقة عفو (منطقة فراغ) يترك فيها الأمر للمجتهدين في تحديد

161 - أبو الحسن علي بن حبيب الماوردي: التكت والعيون تفسير الماوردي (نشر وزارة الأوقاف الكويت ط1 1402هـ/1982م

مطابع مقهوي - الكويت) 1/144. والآية من سورة البقرة: 104.

162 - فيض الله - العقود ص13، زكي الميلاد - الفكر الإسلامي ص208.

163 - المصدر نفسه ص13.

- الحكم الشرعي في ضوء الظروف والأحوال.
4. العلل الشرعية ضابطة للثبات في الأحكام الشرعية في ضوء تغير الظروف والأحوال.
5. الاجتهاد هو الأداة الرئيسية للتجديد في فقه المعاملات المالية.
6. يتفرع من الاجتهاد عدة أدوات للتجديد، كالتجديد للضرورة، والمصلحة، والاستحسان، والعرف وتغير الزمان، وسد الذرائع.
7. لا بد للمجدد أن يلتزم بالضوابط الفقهية أثناء محاولته التجديد في الأحكام الشرعية.
8. لا يتناول التجديد النصوص، ويستحيل هذا على شرع الله، وإنما يتناول دلالاتها ومعانيها، وضوابط الترجيح، وبعض القواعد التي استخلصوها من استقراء الأحكام الجزئية.
9. يمكن أن يطال التجديد الأصول، بتوسعة دائرة الأصل، وتوجيهها من القضايا الفرعية إلى القضايا الكلية.
10. ينهى الإسلام عن التقليد، ويذم المقلدين، فالجمود على القديم ضار في الدين.
11. التجديد لا يتعارض مع اكتمال الدين الإسلامي وتمامه، بل يعطيه رونقه وصفاءه في تناول الأحكام.
12. لا بد من مراعاة الثبات والتغير في الأحكام الشرعية، فلا يجوز أن يتناول التجديد الثوابت من الأحكام والقيم، لأن العدل يبقى عدلاً إلى يوم الدين، ولا يمكن أن يصبح العدل ظلماً مجارة لمصلحة أو ضرورة.
13. مراعاة الشروط الشرعية لاعتبار الضرورة والمصلحة والعرف وتغير الزمان بحيث لا تسبب مخالفة شرعية لنص قطعي الثبوت والدلالة. أو ارتكاب محرم. فالربا حرام قطعاً، فلا يجوز أن نفتي بجوازه مجارة للاقتصاد العالمي بحجة أنه لا اقتصاد بلا فوائد...
14. المعاملات في الإسلام لها خصائص، تجعلها ميداناً واسعاً مناسباً لعملية التجديد وخاصة أن ما ورد فيها لا يتعدى أن يكون قواعد ومبادئ كلية أو نصوص عامة، إلا بعض التفصيلات أحياناً.
15. لا يخيفنا التجديد إذا أحسننا التعامل مع تراثنا وأصول ديننا، والعمل بأحكام الله في إطار المنهج الإسلامي الذي يراعي الثوابت، والمرونة في التطبيق بموضوعية لا نند فيها ماضيها من أجل حاضرها، ولا نعزل الواقع الذي أصبحنا جزءاً منه. فالتجديد ضرورة حتمية للتوافق، وليس التوفيق بين المنطلق والمستقر.
16. لا يجوز لنا أن نسعى إلى الموافقة المطلقة أو المخالفة المطلقة، للأوضاع المتعامل بها مهما غلبت وانتشرت وارتبطت بها مصالح، ما لم تكن بلغت حد الضرورة الشرعية أو الحاجة العامة.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

- ابن أنس، مالك. الموطأ، دار النفائس، بيروت ط4، 1400هـ.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. مجموع الفتاوى، دار عالم الكتب، الرياض 1412هـ/1991م.
- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد. الحفيد، بداية المجتهد في نهاية المقتصد، دار الفكر بدون ط، ت.
- ابن عابدين، محمد أمين. رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار مع الحاشية، دار الفكر بيروت ط2 1966م.
- ابن قيم الجوزية، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر المعروف، أعلام الموقعين عن رب العالمين، شركة الطباعة الفنية المتحدة، القاهرة طبعة 1388هـ/1968م.
- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم. الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت 1985م، ص84.
- أبو المجد، أحمد كمال. حوار لا مواجهة، دار الشروق، القاهرة 1988م، ص35.
- أبو سليمان، عبد الوهاب إبراهيم. فقه الضرورة وتطبيقاته المعاصرة، آفاق وأبعاد، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، البنك الإسلامي للتنمية، جدة ط1 1414هـ/1993م.
- البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله. متن البخاري بحاشية السندي، دار إحياء الكتب العربية د. ت.
- البسام، عبد الله بن عبد الرحمن. الدين الإسلامي دين الإنسانية، بحث مقدم للمؤتمر السادس لمجمع البحوث الإسلامية، القاهرة 1971م، ص263. وسيشار إليه. البسام.
- بسطامي، محمد سعيد. مفهوم تجديد الدين الإسلامي، دار الدعوة، الكويت ط1 1405هـ/1984م.
- جارودي، روجيه. الإسلام الحي، دار البيروني، بيروت، ط1 1995، ترجمة دلال بواب ضاهر، د. محمد كامل ضاهر.
- حسان، حسين حامد. فقه المصلحة وتطبيقاته المعاصرة، البنك الإسلامي للتنمية، جدة ط1 1414هـ/1993م.
- الخولي، أمين. الأعمال الكاملة، المجددون في الإسلام، 7، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1993م.
- الدريني، محمد فتحي. نظرية التعسف في استعمال الحق، مؤسسة الرسالة ط4 1988م.

- الدسوقي، محمد. منهج البحث في العلوم الإسلامية، دار الأوزاعي، طرابلس/لبنان 1404هـ/1984م.
- الزحيلي، وهبة مصطفى. سبل الاستفادة من النوازل، الفتاوى، والعمل الفقهي في التطبيقات المعاصرة، بحث مقدم للمجمع الفقهي الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي للدورة المنعقدة في البحرين 25، 30 رجب 1419هـ/14، 19/11/1998م.
- الزرقاء، مصطفى أحمد. الإسلام وتطور المجتمعات، مجلة كلية الشريعة، الجامعة الأردنية عدد 1 السنة الأولى ربيع الأول 1392هـ/1972م.
- الزرقاء، مصطفى أحمد. الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، المدخل الفقهي العام، مطبعة جامعة دمشق ط7 1380هـ/1961م.
- الزركشي، محمد بن بهادر. البحر المحيط في أصول الفقه، طبعة وزارة الأوقاف، الكويت ط2، 1994م.
- الزميع، علي فهد. التجديد والتنمية في الفكر الإسلامي المعاصر، مجلة العلوم الاجتماعية، جامعة الكويت مجلد 25 عدد 2 1997م.
- الزيلعي، عثمان بن علي. تبیین الحقائق شرح كنز الدقائق، مطبعة بولاق - مصر ط1 1981م.
- السالوس، علي أحمد. أجرؤكم على الفتيا أجرؤكم على النار، مطابع الدستور التجارية، عمان 1997م.
- السالوس، علي أحمد. المعاملات المالية المعاصرة في ميزان الفقه الإسلامي، مكتبة الفلاح، الكويت ط1 1406هـ/1986م.
- السامرائي، فاروق عبد المجيد. نظرات في التراث الإسلامي، دار الأمل للنشر - الأردن ط1 1998م.
- السايس، محمد علي. نشأة الفقه الاجتهادي وتطوره، بحث مقدم للمؤتمر الرابع لمجمع البحوث الإسلامية، القاهرة 1968م.
- السايس، محمد علي. نشأة الفقه الإسلامي وتطوره، بحث مقدم للمؤتمر الرابع لمجمع البحوث الإسلامية، القاهرة 1968م.
- السرخسي، محمد بن أحمد. المبسوط، مطبعة السعادة، مصر د. ت.
- السرخسي، محمد بن أحمد. الأصول، تحقيق أبو الوفا الأفغاني، طبعة دار المعرفة 1973م.
- سلطان، جمال. تجديد الفكر الإسلامي، دار الوطن، الرياض 1412هـ، ص61.

- السهارنفوي، خليل أحمد. بذل المجهود في حل أبي داود، دار الكتب العلمية، بيروت.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي. الاعتصام، دار عثمان بن عفان ط 1 1992م، تحقق سليم الهلالي.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي. الموافقات في أصول الشريعة، دار الكتب العلمية ط 1، 1991م.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي. الموافقات، مصر - القاهرة مطبعة محمد علي صبيح، د. ت، د. ط.
- شبير، محمد عثمان. المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي، دار النفائس عمان ط 1 1416هـ/1996م.
- شبير، محمد عثمان. تكوين الملكة الفقهية لدى الدارسين في الفقه الإسلامي، بحث مقدم للمؤتمر الثاني، جامعة الزرقاء الأهلية، كلية الشريعة 18، 19 ربيع الثاني 1420هـ ط 1 عام 2000م.
- الشوكانى، محمد بن علي بن محمد. نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار، مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة الأخيرة ب.د.
- عبد الحميد، نظام الدين. مفهوم الفقه الإسلامي وتطوره وأصاليته ومصادره العقلية والنقلية، مؤسسة الرسالة ط 1 1404هـ/1984م.
- العظيم آبادي، محمد شمس الحق أبو الطيب. عون المعبود شرح سنن أبي داود، دار الفكر، بيروت ط 3 1399هـ.
- عمارة، محمد نجيب. معالم المنهج الإسلامي، من كتاب دراسات في الإسلام، الإسلام والتراث، دار الصحوة، الكويت. د. ت.
- الغزالي، محمد بن أحمد. المستصفى من علم الأصول، المطبعة الأميرية، بولاق، القاهرة ط 1، 1322هـ.
- القرافي، محمد بن إدريس، الفروق، عالم الكتب، د. ط، د. ت.
- القرضاوي، يوسف. الخصائص العامة للإسلام، مكتبة وهبة ط 3 1986م.
- الكاساني، علاء الدين أبو بكر مسعود. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتاب العربي ط 2، 1982م.
- اللبان، إبراهيم. القرآن وتجديد المجتمع، بحث مقدم للمؤتمر الرابع لمجمع البحوث الإسلامية، القاهرة 1388هـ/1968م.

- الماوردي، أبو الحسن علي بن حبيب. النكت والعيون تفسير الماوردي، نشر وزارة الأوقاف الكويت ط 1 1402هـ/1982م مطابع مقهوي - الكويت.
- محمد، عباس جيسي. الفقه الإسلامي آفاقه وتطوره، مطبوعات رابطة العالم الإسلامي، سلسلة دعوة الحق، السنة الثالثة عدد 10 محرم 1402هـ.
- الميلاد، زكي عبد الله أحمد. الفكر الإسلامي بين التأصيل والتجديد، دار الصفوة، بيروت 1415هـ/1994م.
- النحوي، عدنان علي رضا. تقويم نظرية الحداثة وموقف الأدب الإسلامي منها، دار النحوي للنشر، الرياض ط 2 1414هـ/1994م.
- النووي، أبو زكريا محي الدين بن شرف. المجموع، دار الطباعة المنيرية بدون ط، د. ت.

الفقه والتجديد

عبد الرحمن الجرجي

كلية الشريعة، جامعة الملك خالد، أبها، السعودية

مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، نبينا محمد صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد: فهذا بحث عن الفقه والتجديد، حاولت فيه أن أشير إلى معالم هذا الموضوع باعتباره من أهم الموضوعات التي تشغل بال الفقيه المسلم في هذا العصر، ولقد انقسم الناس حيال هذا الموضوع إلى طرفين ووسط، قسم رأى البقاء على القديم، واستراب من كل جديد وتجديد، وقسم فتح الباب على مصراعيه لكل تجديد حتى وإن كان في الثوابت والأصول، وقسم رزقه الله أصابة الوسط فأصاب الحق وقبل التجديد بالضوابط الشرعية، وسد الباب على التفريط والإفراط.

وأنا أعلم أن الكتابات في هذا المجال كثيرة، ولكن أحببت أن أسهم في إيضاح المعالم البارزة لهذه القضية التي ربما تتناثر أجزاؤها في كتب وأبحاث متفرقة، بالإضافة إلى التنبيه على قضايا تهم الفقيه المتصدي للتجديد.

وقد كانت خطة هذا البحث على النحو التالي:

التمهيد : ويشتمل على المطالب الآتية:

المطلب الأول تعريف الفقه لغة واصطلاحاً.

المطلب الثاني: تعريف التجديد لغة، وبيان المقصود بتجديد الفقه، وبيان أن التجديد سنة ماضية.

المطلب الثالث: خصائص الشريعة، وتشمل (1) الربانية (2) الوسطية والاعتدال (3) الشمول (4) الثبات والمرونة.

المطلب الرابع: عدم منافاة التجديد للأصالة.

المبحث الأول: مجالات التجديد ويشتمل على ما يلي:

- (1) تنزيل الحكم الشرعي على الواقع المعاش.
- (2) مراجعة التراث الفقهي مراجعة استفادة وتمحيص.
- (3) إيجاد الحلول الشرعية للمستجدات والنوازل.
- (4) تقريب الفقه للناس وتيسيره.

المبحث الثاني : مبررات التجديد، وبواعثه، وهي:

- (1) التغيرات الهائلة في الحياة المعاصرة.
- (2) سيطرة أنماط الحياة الغربية وأعرافها على كثير من جوانب الحياة.
- (3) الانبهار بالفكر الغربي، وتصدي هؤلاء المنبهرين للحديث عن القضايا الشرعية.
- (4) الجمود الفقهي، والتعصب المذهبي.

المبحث الثالث: صفات المجدد

- (1) العلم . (2) العدل. (3) الاعتدال (4) القدوة.

المبحث الرابع :مزالق التجديد، وهي:

- (1) المصلحة المتوهمة.
- (2) مسايرة الواقع بعجره وبجره.
- (3) الاجتهاد قبل اكتمال الأهلية.
- (4) الاجتهاد في موارد النص.
- (5) مسايرة الهوى .
- (6) عدم فهم الواقع .
- (7) تقليد الفكر الغربي.

المبحث الخامس: تنبيهات

وأخيراً المصادر والمراجع

وفي ختام هذه المقدمة، أسأل الله التوفيق والسداد، وأن يجعل عملنا خالصاً وصواباً، إنه على كل شيء قدير.

المطلب الأول: تعريف الفقه لغة واصطلاحاً

تعريف الفقه لغة: مطلق الفهم⁽¹⁾ قال تعالى: (مَا نَفَقَةَ كَثِيراً مِمَّا تَقُولُ)⁽²⁾ وقال: (واحلل عقدة من لساني، يفقهوا قولي)⁽³⁾

والفقه اصطلاحاً: العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية.⁽⁴⁾

وعلم الفقه من أهم العلوم الشرعية، إذ هو العلم الذي تعرف به الأحكام من الواجب والحرام والمندوب والمكروه والمباح، وتستند إليه الحاجة في كل عصر وأوان، وقد يسع الرجل جهل تفسير آية، ويند عنه معرفة درجة حديث، أو حال راو، ولكن لا يسعه الجهل بالأحكام الشرعية المتعلقة بصحة طهارته أو صلاته أو صومه. وقديما قال بعضهم:

إذا ما اعتزّ ذو علم بعلم فعلم الفقه أولى باعتزاز
فكم طيب يفوح ولا كمسك وكم طير يطير ولا كباز

ولقد مكث النبي - صلى الله عليه وسلم - بين ظهرائي الصحابة، يفتيهم، ويجب على أسئلتهم، وكان القرآن يتنزل على النبي - صلى الله عليه وسلم - والصحابة يتعلمون ويتفقهون من الكتاب والسنة، ولما قبض النبي - صلى الله عليه وسلم - حمل راية الفقه أصحابه، وكان بعضهم أفقه من بعض، فكان عمر - رضي الله عنه - من المجلين في هذا الشأن، وغيره كثير، ثم حمل الراية التابعون ثم تابعو التابعين، حتى أوصلوها إلى الفقهاء الأربعة: أبو حنيفة، ومالك، والشافعي، وأحمد، وقد أسس هؤلاء المذاهب التي حملت أسماءهم، وتعمقت هذه المذاهب وأصل لها، ثم طرأ نوع من التعصب والجمود، وتمحور كثير من الفقهاء حول نصوص أنتمهم لا يجاوزونها، ثم يسر الله انتعاش الفقه مرة أخرى في هذا العصر، فقامت جهود خيرة مباركة،

1- سورة هود، آية 91.

2- الرازي: محمد بن أبي بكر - بغاية محمود خاطر، مختار الصحاح مادة (فقه)، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر ص 509.

3- سورة طه، الأيتان 27، 28.

4- البعلي: علاء الدين المعروف بابن اللحام، القواعد والفوائد الأصولية، المكتبة العصرية، ط 2، 1420 هـ.

وأسهـم ثلثة من الفقهاء في إبراز الفقه في ثوب قشيب، يجمع بين الأصالة والمعاصرة، وتوالت في هذا العصر دعوات إصلاحية، وهيئات، ومجامع فقهية، تباينت في إسهامها، ولكنها في الجملة قد دفعت حركة الفقه قدماً، وتصدت هذه الجهود لنوازل المجتمع وقضاياها.

المطلب الثاني : تعريف التجديد لغة، وبيان المقصود بتجديد الفقه، وبيان أن التجديد سنة ماضية.

التجديد لغة: جعل الشيء جديداً، ومنه: جدد وضوءه، وجدد عهده: يعني أعاده وكرره والجديد نقيض الخلق⁽⁵⁾

وتجديد الفقه يقصد به إعادة نضارته وبهائه وإحياء ما اندرس من معالمه، والعمل على نشره بين الناس، ويشمل التجديد كذلك: التصدي للمستجدات التي تظهر في كل عصر؛ لبيان الحكم الصحيح لهذه المستجدات.⁽⁶⁾

والتجديد بهذا المعنى يعني أن التجديد يكون على اضمحلال لثأنه، ولا يعني التجديد نبذ شيء منه أو اختراع فقه جديد فذلك في الحقيقة تحريف ومسوخ.

التجديد سنة ماضية:

إن التجديد سنة إلهية شرعية في هذا الدين، وتتلاءم مع ما هو معلوم من أن الله قد ختم الأنبياء بمحمد - صلى الله عليه وسلم -، فالعلماء الذين يجدرون لهذه الأمة دينها هم نواب له ووراث لهديه - صلى الله عليه وسلم -، فهم يحيون ما اندرس من الدين في نفوس الناس.

الكلام عن حديث التجديد

نص الحديث (عن أبي هريرة مرفوعاً (إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مئة سنة من يجدد لها أمر دينها) والحديث صحيح، حيث صححه جمع من أهل العلم قديماً وحديثاً)⁽⁷⁾

وفي الحديث بشارة وعد بها الرسول - صلى الله عليه وسلم - الأمة أنها لا تخلو من المجددين، فهو وعد إلهي لا يتخلف.

5- الجوهري : إسماعيل بن حماد، تحقيق أحمد عبدالغفور عطار ، الصحاح مادة (جدد) ، بيروت ، دار العلم للملايين ، ط الثالثة 454/2، والقاموس المحيط، مادة (جدد) 281/1.

6- حسني : عباس ، الفقه الإسلامي، أفاقه وتطوره ، مجلة دعوة الحق، عدد (10) ص : 83 . وكتاب المنتدى ، التجديد في الإسلام، بدون مؤلف ، ص : 39.

7- المناوي : الجامع الصغير للسيوطي مع شرحه فيض القدير 282/2 ، والسخاوي : المقاصد الحسنة بيروت ، دار الكتب العلمية ص: 121. الألباني : صحيح الجامع الصغير وزيادته ، بيروت - دمشق ، ط الثانية ، المكتب الإسلامي ، 1406هـ . 382/1.

ويتضمن الحديث كذلك جانباً شرعياً مهماً وهو الطلب من الأمة، وخاصة القادرين من أهل العلم والإيمان أن يؤديوا الدور المنوط بهم، فيكون التجديد على أيديهم، فالمجدد لا يهبط من السماء.

المطلب الثالث: خصائص الشريعة

للفقه الإسلامي - وإن شئت قلت للشريعة - خصائص، نكتفي بذكر ما يقتضيه المقام

(1) الربانية، فهي:

أ. ربانية المصدر فمصدرها إلهي.

ب. وربانية الوجهة. وهذه الخصيصة تدل على خصائص أخرى منها: الكمال والعدل المطلق (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً)⁽⁸⁾

كما أنها تحظى بالقبول والاحترام من قبل المؤمنين بها بما لا يحظى قانون أو نظام، وإن كانت المقارنة هنا غير واردة:

ألم تر أن السيف ينقص قدره إذا قيل إن السيف أمضى من العصا

كما أن الإنسان المعتنق لهذه الشريعة يراقب ربه في كل صغيرة وكبيرة، بل لا بد أن تقابل أحكامها بالرضا والتسليم (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً)⁽⁹⁾

(2) الوسطية والاعتدال والموازنة

ففيها توازن بين الروح والجسد، وموازنة بين مصلحة الفرد والجماعة، وموازنة واعتدال في النظر إلى حقوق الرجل والمرأة بين النظرة الجاهلية في احتقار المرأة وظلمها وبين الجاهلية المعاصرة في إخراجها عن حدود ما خلق الله لها، وهذا التوازن لا يلغي ترتيب الأولويات فهناك الواجب والأوجب وهناك المهم والأهم.

(3) الشمول

8- سورة النساء آية: 82.

9- سورة النساء، آية 65.

- أ. لمصالح الدنيا والآخرة.
- ب. لجوانب الحياة المختلفة (من آداب الأكل والشرب إلى بناء الدولة).
- ج. لمراحل حياة الإنسان كلها (جنيناً وكهلاً).
- د. شمولها لكل البشر - النزعة العالمية في هذه الشريعة ، قال تعالى - (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين).⁽¹⁰⁾
- هـ. شمولها لكل زمان ومكان.

(4) الثبات والمرونة: الثبات في الأصول والأهداف والقطعيات، والمرونة في الفروع والوسائل والظنيات، ومساحة المرونة مساحة واسعة وهي منطقة مفتوحة للاجتهد البشري في مجال التشريع الإسلامي⁽¹¹⁾

ولقد كان هذا الفقه أساس التشريع والقضاء والفتوى في العالم الإسلامي كله طيلة ثلاثة عشر قرناً، تبدلت فيها النظم وتغيرت الأوضاع والأحوال، فلم يضق صدره بمشكلة ولم يقف عند نازلة، بل كان لديه لكل حادثة حديث، ولكل واقعة حكم، ولكل مشكلة علاج فالفقه الإسلامي يمتاز بقواعده الدقيقة وأصوله المقننة المتقنة التي تضبط طرائق الاستنباط، وهو ما يعرف بعلم (أصول الفقه) الذي عرف لدى علماء المسلمين في فترة مبكرة على يد الإمام الشافعي، ويمتاز الفقه كذلك بقدرته على التجديد والنماء، فهو علم خصب، مرن، استوعب شتى البيئات والأوطان - رغم تباينها - ومن البدو إلى الحضر، فلم يضق بها زرعاً، بل سبكها ضمن منظمتها، وقضى بالعدل، وقال كلمة الفصل.

كثرة الأقوال والاختلافات ثروة فقهية

وهي نعمة لا نقمة وهي دليل على مرونة الشريعة، وتسامح الأنمة وقد نقل عنهم في هذا الباب كلامٌ عظيمٌ ولم يكونوا - رحمهم الله - يرون بذلك بأساً وكثيراً ما يكون الاختلاف داخل المذهب نفسه كما سجله المرداوي في كتابه (الإنصاف) والنووي في (روضة الطالبين) وربما كان اختلافهم لا بسبب الحجة والبرهان بل بسبب العصر والزمان، كما قيل عن خلاف أبي يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني لأبي حنيفة.

وفقه مذهب واحد يضيق عن الوفاء بحاجات الناس فتجد في بعض المذاهب من السعة واليسر وسداد الرأي ما لا يوجد في بقية المذاهب، ومن الأمثلة على هذا: المذهب الحنبلي في

10- سورة الأنبياء آية : 107

11- القرضاوي :يوسف ، الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد، القاهرة ، دار الصحوة ط الأولى . ص6-20.

العقود فهو من أيسر المذاهب في ذلك.

المطلب الرابع: عدم منافاة التجديد للأصالة

التجديد في الفقه لا ينافي الأصالة، كلا، بل يتناغم معها، إذا حدد المفهوم الصحيح للأصالة، فليست الأصالة هي الانكفاء على كل قديم ورفض كل جديد، فذلك قتل للإبداع وإغلاق لباب الاجتهاد، بل الأصالة هي تلك الممارسة الواعية التي تعني الاستمسك بالثوابت وتعنى بالتجديد في المتغيرات بحسب الحاجة، على أن يكون ذلك ضمن المفاهيم والمضامين الشرعية، وأن يكون دافع التجديد هو الرغبة في التحسين لا مجرد التقليد .

كما أن التجديد ليس هو السخرية من كل قديم وفتح الأبواب أمام كل جديد، بزعم أن الجديد لا يمثل إلا التطور والرقى والقديم لا يمثل إلا التخلف والجمود، يقول شكيب أرسلان في الرد على دعاة نسف التراث:

كم من قديم لا يزال رواؤه متألقاً يحكي الصباح المسفراً
 مهما تقادم جوهر في عنقه فهو الثمين وليس يبرح جوهر⁽¹²⁾

المبحث الأول: مجالات التجديد ويشتمل على ما يلي:

- 1- تنزيل الحكم الشرعي الصحيح على الواقع المعاش فإن كثيراً من مجالات الحياة المعاصرة تحتاج إلى بيان الحكم الشرعي بدقة .
- 2- مراجعة التراث الفقهي مراجعة علمية ، بحثية ، دقيقة فهو ثروة فقهية عظيمة لا يمكن الاستغناء عنها، وفيها من السعة والدقة ما لا يخفى، وربما احتاج بعض هذا التراث إلى مراجعة تمحيص لما يحتاج إلى تمحيص ومراجعة ومن الأمثلة على ذلك.
 - (أ) مراجعة الأحاديث التي استدلل بها الفقهاء وبنوا عليها كثيراً من أحكامهم، وهي أحاديث غير صحيحة كحديث (حق الجار أربعون داراً هكذا وهكذا وهكذا...) ⁽¹³⁾
 - (ب) التثبت من مسائل الإجماع التي حكاها بعض الفقهاء، فلو صح الإجماع لما جازت مخالفته ولكن يتسامح بعض الفقهاء في نقله، وهو غير صحيح، وبالتالي فلا يترتب عليه المنع من الاجتهاد في المسألة التي لم يثبت فيها الإجماع.

12- البيومي : محمد رجب ، مصطفى صادق الرافعي ، فارس القلم تحت راية القرآن ، دمشق ، ط الأولى ، دار القلم ، ص : 293

13- الحديث أخرجه أبو يعلى في نسنده 385/10، وضعفه ابن حجر في التلخيص 93/3، والألباني في السلسلة الضعيفة 296/1.

(ج) المعلومات المتوافرة في هذا العصر والتي لها دور في تمحيص كلام الفقهاء، إذا كانت هذه المعلومات قد وصلت إلى درجة الحقائق لا النظريات، مثال ذلك: أقصى مدة الحمل. فقد ذكر بعض الفقهاء أن أقصى مدة الحمل: سنتان، وقال بعضهم: أربع، وقال البعض، خمس، وسبع. ومن المعلوم الآن طبيياً أن الحمل لا يكون أكثر من سنة، وما ذكر من المدة الطويلة (سنتان، أربع، خمس ...) فهو حالة معروفة طبيياً بالحمل الكاذب. وتظهر فيه كل أعراض الحمل من انتفاخ البطن، والشعور بالغثيان والقيء وتقلص عضلات البطن ونحوها بما يشبه حركة الجنين في البطن، وتظهر هذه الحالات كثيراً عند الرغبة العارمة للحمل. وحين يكشف عليها الطبيب بالوسائل الحديثة من التحليل والأشعة يجزم الطبيب بأنها غير حامل. ومن الطريف أن هذا المرأة قد تستمر معها هذه الحالة ثم يشاء المولى -جل وعلا- أن تحمل حملاً صادقاً في نهاية المدة فتظنه امتداداً للحمل الكاذب وتحسب المدة كلها على هذا الحمل، وتلد بعد سنتين أو ثلاث، فيصدق الناس هذه الدعوى⁽¹⁴⁾

3- إيجاد الحلول (الأحكام) الشرعية المناسبة للمستجدات والنوازل، ومن أبرز المجالات التي تبرز فيها النوازل مجال المعاملات والاقتصاد كقضايا الشركات والأسهم والتأمين والبنوك وبعضها شبيه بالقديم أو قريب منه وبعضها جديد تماماً ولا نظير له، فهل الحل هو في :
(أ) الجمود على ماتكلم عنه الأقدمون من فقهاءنا وعدم التعرض لهذه المسائل.

(ب) أو القبول بكل ما استجد دون تمحيص

(ج) أو البحث من خلال الثروة الفقهية التي ورثناها عن أسلافنا، فإن لم نجد اجتهد المجتهد في ضوء القواعد الشرعية العامة. الصحيح أنه لا يسع الفقيه إلا الأمر الأخير. والمجال الآخر الذي تكثر فيه النوازل: المجال الطبي، فقد وضع العلم الحديث بين يدي المسلم مجموعة كبيرة من النوازل، تدخل أحياناً في تفصيلات الحياة اليومية، وتثور أسئلة وافرة في ذهن الطبيب المسلم عن الحكم الشرعي لها كقضايا زرع الأعضاء، والاستنساخ، والهندسة الوراثية، وأبحاث العقم، والوفاء الدماغية الخ. خاصة وأن هذا التقدم العلمي قد نشأ في مجتمع غير مسلم وله أعراف غير أعرافنا، فهو شبيه بشعب بوان الذي قال فيه المتنبي:

ولكن الفتى العربي فيها غريب الوجه واليد واللسان⁽¹⁵⁾

14- القرضاوي : يوسف ، الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط ، دار التوزيع والنشر الإسلامية ، 1414هـ ، ص : 30.

15- المتنبي : أحمد بن الحسين ، ديوان المتنبي ، دار بيروت للطباعة والنشر ، ص 541.

4- تقريب الفقه للناس وتيسيره، وكتابته بأسلوب يناسب العصر، مع استخدام الوسائل المتاحة في هذا العصر وذلك يتم بأمور منها:

- أ. استخدام اللغة الميسرة البسيطة التي يفهمها غير المتخصص لأنه يحال أحياناً بين الناس وبين كتب الفقه بسبب وعورة المصطلحات التي تشكل على غير المتخصص، ومن حق الناس أن يقرب لهم الفقه بلغة عصرهم.
- ب. التخفف من المسائل التي لا وجود لها في عصرنا كبعض المعاملات التي لا يتعامل بها حالياً، أو يتعامل بها على نطاق ضيق كشركات المفاوضة والعنان، فينبغي التركيز على ما يعايشه الناس في هذا الشأن وغيره كأعمال البنوك وشركات التأمين، ونحو ذلك، وكذلك البعد عن التفاصيل وتشقيقات المسائل التي لا طائل من ورائها.
- ج. استخدام معارف العصر في الترجيح، فقد يترجح بعض الأقوال بناء على ذلك، خلافاً لما يذكر في كتب الفقه، فالسفينة التي يتكلم الفقهاء السابقون عن ضمانها غير السفينة الحالية، فتلك تحركها الرياح وهذه يحركها المحرك الآلي.
- د. تحويل المقادير الشرعية إلى مقادير معاصرة، فلا يكاد الناس اليوم يعرفون مقدار الدينار والفرسخ والقلة والوسق إلا ببيانها بالمقادير المعاصرة، وهو أمر متاح وقد ألفت فيه مؤلفات عدة⁽¹⁶⁾
- هـ. الحرص على بيان الحكمة من التشريع فإن لها أثراً على اطمئنان القلب كما في قوله - تعالى - (إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر) مع الاستفادة مما يكتبه المعاصرون كحديثهم عن مضار التدخين، ومضار ولوغ الكلب في الإناء، وأكل لحم الخنزير، مع الحذر من التعليقات القاصرة التي تفتح الباب لذوي الأهواء أو المنكرين كتعليل تحريم الربا باستغلال حاجة الفقير وتعليل الزنا باختلاط الأنساب، مع الإشارة إلى عدم الجزم بالعلة أو الحكمة من التشريع إذا لم يكن منصوفاً عليها.
- و. ربط جزئيات الفقه بمقاصد الشريعة الكلية: فالإسلام كل لا يتجزأ، فمن المناسب جداً أن يتكلم المرء عن نظام العاقلة في الديات ويربط ذلك بنظام النفقات والموارث حتى يتضح جانب الغنم والغرم، وكذلك عند الحديث عن نصيب الذكر والأنثى ينبغي أن يذكر بأن المرأة إن كانت زوجاً فنفقتها على زوجها، وإن كانت بنتاً فنفقتها على أبيها إن احتاجت ... إلخ.

16- قلجعي: محمد بن رواسي، حامد قنبي، معجم لغة الفقهاء، بيروت، دار النفائس. وفيه بيان المقدرات السابقة بمقدرات معاصرة.

ز. الاستفادة مما كتبه المعاصرون من العلماء الثقات في جميع جوانب الفقه وكذلك فتاوى المجامع الفقيه وهيئات كبار العلماء والموسوعات الفقهية ورسائل الماجستير والدكتوراة.

ح. الاستفادة من الوسائل المعاصرة التي تيسر الشرح من الرسوم والأشكال التي لا محذور فيها كما كان صلى الله عليه وسلم يستخدم الخط على الرمل وضرب المثال⁽¹⁷⁾

المبحث الثاني: مبررات التجديد، وبواعثه، وهي:

(1) التغيرات الهائلة في الحياة المعاصرة (التقدم التقني في مجال الاتصالات والمجالات الصناعية والطبية وغيرها وكل ذلك يحدث وقائع تحتاج لأحكام شرعية، وبعضها كان موجوداً لكن بصفة مبسطة كمسائل الإجارة وأحكام الشركات).

(2) سيطرة أنماط الحياة الغربية وأعرافها على كثير من جوانب الحياة، والذي يعيش في الأجواء الطبية يلاحظ هذا، بالإضافة إلى غزو القوانين الوضعية لكثير من بلاد المسلمين، وكل ما سبق يحتاج إلى بيان الحكم الشرعي فيه.

(3) الانبهار بالفكر الغربي، وتصدي بعض هؤلاء المبهورين - خاصة ممن درس في بلاد الغرب - للحديث عن قضايا شرعية ليسوا مؤهلين للخوض فيها، فزلوا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا. ومن العجيب أنه لا يقبل من أحد أن يتحدث في تخصصه الدقيق إلا أن يكون من أهل الدار، وتجده يرتع في حمى الفقه، ويصدر الفتاوى بلا خطام ولا زمام، وربما استسهل الكلام في مسألة لو عرضت على عمر - رضي الله عنه - لجمع لها أهل بدر.

(4) الجمود الفقهي، والتعصب المذهبي، وقد استمر هذا الأمر رداً من الزمن، ولا زالت بقاياه، ومن الأمثلة على هذا الجمود وجود أكثر من مائة شرح وحاشية لأحد كتب بعض المذاهب الفقهية⁽¹⁸⁾ ومن الأمثلة على ذلك قول بعضهم عن كتاب الهداية (

إن الهداية كالقرآن قد نسخت ... ما صنفوا قبلها في الشرع من كتب⁽¹⁹⁾

المبحث الثالث: صفات المجدد

(i) العلم

فالمجدد في الفقه لابد أن يكون مالكا لأدوات الاجتهاد فيما يجتهد فيه، كما هو مقرر في

17- القرضاوي : يوسف ، نحو فقه ميسر ، القاهرة ، دار وهبة ، ص 16 - 22.

18- عبد العزيز بن إبراهيم قاسم ، الدليل إلى المتون العلمية ، الرياض ، دار الصميعي ، ص 386.

19- الحجوي: محمد بن حسن، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، القاهرة، دار التراث 183/2

علم أصول الفقه، وأهم هذه الشروط:

(ب) العلم بالقرآن (فيعرف آيات الأحكام - والناسخ والمنسوخ منه - والعام والخاص - والمطلق والمقيد - وأسباب النزول).

(ج) العلم بالسنة (فيعرف مواقع أحاديث الأحكام، ولا يقتصر على الأمهات الست، ويعرف الصحيح والضعيف من الأحاديث، وعلم التاريخ والرجال، وأسباب الجرح والتعديل). .

(د) معرفة مسائل الإجماع.

(هـ) معرفة أصول الفقه ، وأن يتقن هذا العلم خاصة مباحث الألفاظ ودلالاتها، ومباحث القياس، وذلك لمسيس الحاجة إليها.

(و) معرفة اللغة العربية.

(ز) أن يكون فقيه النفس، فيكون الفقه ملكة وسجية له، يستطيع بها استنباط الأحكام⁽²⁰⁾ كذلك لابد أن يلم بمقاصد التشريع، وفقه المصالح والمفاسد وفقه الخلاف.

(2) أن يكون عدلاً في دينه، ورعاً؛ فإنه إنما يوقع عن الله، ومن لم يكن كذلك فليس من المقبول أن يرتفع في هذا الحمى، فالبيوت إنما تؤتى من أبوابها، وإذا كان من غير المقبول أن يمارس مدعي الطب هذه المهنة، فما بالك بمن يتكلم في أمر الحلال والحرام وهو ليس لذلك أهل. والمجدد لابد أن يكون من أصحاب المنطلقات الشرعية الصحيحة فأما من كان منطلقه في التجديد: إخضاع الإسلام للعقل والواقع، كما يظهر ذلك في كتابات بعض المعاصرين، فهؤلاء ليسوا من أهل التجديد المنشود.

(3) الاعتدال: بعيداً عن الغلو والإفراط، فإن من الناس من هذا ريدنه فيقدم الأحوط دائماً، وكذا سد الذريعة وإن لم يكن لهما مساع، والأخذ بهما شرعاً له ضوابط وليس على إطلاقه، وكذلك يجب البعد عن التفريط والتساهل بحجة مجازاة العصر، وكذا البحث عن المخارج بكل وسيلة ممكنة، وهذا طبع موجود، وكلا طرفي قصد الأمور زميم.

(4) أن يكون المجدد قدوة لغيره: في سلوكه وحياته، حتى يستحق الشرف العظيم الذي يناط به.

مجال التجديد: التجديد يكون في الفروع لا الأصول، وفي الظنيات لا القطعيات، وفي المتشابهات لا المحكمات.

المبحث الرابع: مزالق التجديد. وهي:

(1) المصلحة المتهمة (الغلو في اعتبار المصلحة ولو على حساب النص).

فالمصلحة تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

أ. مصلحة معتبرة: شهد الشرع لها بالاعتبار وهي ترجع إلى حفظ الضرورات الخمس (الدين والنفس والعقل والنسل والمال) ⁽²¹⁾

ب. مصلحة ملغاة ⁽²²⁾

شهد الشرع بعدم اعتبارها كالربا (وأحل الله البيع وحرم الربا) ⁽²³⁾. مع ما قد يتوهم من جلبه للمصالح، ومن الأمثلة التي تذكر في هذا المقام المصلحة التي حكم بها يحيى بن يحيى على عبد الرحمن بن الحكم الذي وطن في نهار رمضان حيث حكم عليه بصيام شهرين متتابعين.

وترك هذا الفقيه الحكم بالعتق كما هو قول الجمهور، وترك كذلك التخيير بين الكفارات كما هو القول في مذهب مالك، وعلمته في ذلك: أننا لو فتحنا له هذا الباب لسهل عليه (أي على هذا الواطن) أن يعتق كل يوم رقبة، فحمله على أصعب الأمور لئلا يعود ⁽²⁴⁾

فهو نظر إلى مصلحة وفوت مصلحة أعظم منها وهي تشوف الشرع إلى إعتاق الأرقاء.

مثال آخر: الشخص الذي أراد نقل صلاة الجمعة ليوم الأحد في بلاد الغرب لمصلحة متوهمة، وهي أن الناس لا يجتمعون للجمعة، فتؤخر إلى اليوم الذي يجتمعون فيه، وقد رد عليه بعض العلماء بأمرين:

أحدهما: مخالفة النص الصريح: (يا أيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة) ⁽²⁵⁾ فنص على ذلك اليوم.

وثانيهما: قيل له هذه صلاة الجمعة فإذا أقمنها يوم الأحد فماذا تسمى؟! ⁽²⁶⁾

(ج) مصلحة لم يقيم الدليل على اعتبارها بذاتها ولا إقائنها، ولكنها تدخل ضمن مقاصد الشرع، وتسمى (المصلحة المرسلّة).

ومن أمثلتها: جمع القرآن، تدوين الدواوين، قوانين السير والمرور، وتحديد الأسعار،

21- الزحيلي : وهبة ، أصول الفقه الإسلامي، دمشق ، دار الفكر ، ط الأولى 752/2.

22- الشاطبي : أبي اسحاق ، الاعتصام، مصر - المكتبة التجارية الكبرى ، 114/2.

23- سورة البقرة ، آية : 275.

24- الزحيلي : وهبة ، أصول الفقه الإسلامي، دمشق ، دار الفكر .. 753/2

25- سورة الجمعة ، آية : 9.

26- القرطبي : يوسف ، الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط، القاهرة دار التوزيع والنشر ص 73، 74.

- وإنشاء المحاكم، فهذه مصلحة معتبرة⁽²⁷⁾.
- 2- مسايرة الواقع بعجره وبجره (الرضوخ تحت ضغط الواقع). فيشكل هذا الضغط تكييف الأحكام الشرعية وفقاً للواقع المعاش، دون مراعاة النصوص.
- 3- الاجتهاد قبل اكتمال الأهلية.
- 4- الاجتهاد على خلاف النص، إما لجهل بثبوته، أو عدم العلم به أصلاً، أو لغفلة وزهول لهوى أو سوء فهم.
- 5- مسايرة الهوى طمعاً في جاه أو منصب أو تملقاً لمن يخشى أو يرجى، ومن ذلك تملق الجماهير طمعاً في النجومية، وإقبال الدهماء.
- 6- عدم فهم الواقع، ومن الأمثلة على ذلك إفتاء بعضهم بأن الباروكة لا تعدو أن تكون غطاءً للرأس، فتحل، رقم أنها داخلة في معنى الواصلة التي ورد فيها اللعن.
- 7- تقليد الفكر الغربي (كما في منع الطلاق، ومنع تعدد الزوجات) أو مجاملته على الأقل⁽²⁸⁾

المبحث الخامس: تنبيهات

ينبغي أن تكون الفتوى جماعية قدر الإمكان، في صورة مجامع فقهية وهيئات لكبار العلماء، دون تأثر بالبيئات الاجتماعية والمؤثرات الأخرى، ومع ذلك لا يستغنى عن الاجتهاد الفردي الذي يكشف الطريق ويمهده بما يقدم من دراسات رصينة، تضيء الطريق، وتكشف معالمه.

وينبغي أن يتوجه الفقيه في اجتهاداته إلى المسائل المعاصرة فيتصدى لها ويستنبط الأحكام لها في ضوء النصوص والقواعد الكلية للفقه، وألا يستهلكه تقرير المسائل القديمة دون النظر للمستجدات.

قد يبدو للمجتهد المجدد فهم تحتمله النصوص الشرعية لعله لم يسبق إليه أو سبق إليه ولكنه هجر، لعدم الحاجة إليه أو لعدم شهرة قائله، وربما فتح هذا القول أفقاً واسعاً للمجتهدين بما لا يتعارض مع النصوص ولا يخالف القطعيات.

تيسر الاجتهاد اليوم: مما نص عليه بعض أهل العلم كابن القيم وغيره أن الاجتهاد يتجزأ، فهناك مجتهد في باب تمكن من أدلته، أما من أتقن مسألة فقط فقد منع بعض أهل العلم اجتهاده

27- البغا : مصطفى ، أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي ، دمشق ، دار القلم ، ط الثانية ص : 36.

28- القرضاوي : يوسف ، الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط ، دار التوزيع والنشر الإسلامية ، 1414هـ ، ص : 46.

فيها باعتبار أن المسألة الواحدة ترتبط بغيرها من المسائل (29)

وهناك الاجتهاد الانتقائي (الترجيحي) بين أقوال السابقين، وكثير من رسائل الدراسات العليا من هذا الباب

ويشار هنا إلى أن الاجتهاد بالنسبة للمجتهدين قد أصبح أمره أيسر من الزمن الماضي من ناحية توفر المراجع وطباعتها وكونها في متناول الباحث، وقد أشار على هذا العلامة الحجوي في كتابه (الفكر السامي) وقد حقق كثيراً من الكتب التي كانت نادرة، ويوجد في مكتبة طالب العلم اليوم من كتب التخصص ما لم يكن يوجد في مكتبات بعض الأنمة سابقاً، وساعد الكمبيوتر في تقريب كثير من المعلومات وجمعها بين يدي الباحث.

عند التجديد لابد من مراعاة يسر الشريعة وأنها بنيت على ذلك لا استجابة لضغوط الواقع أو تنافساً مع روح العصر، ولكنها صفة أصيلة في الشريعة قال - تعالى - (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر)⁽³⁰⁾ وفي صحيح البخاري عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "إنما بعثتم ميسرين ولم تبعثوا معسرين" ⁽³¹⁾

وقالت عائشة - رضي الله عنها (ما خير النبي - صلى الله عليه وسلم - بين أمرين إلا أخذ أيسرهما ما لم يكن إثماً)⁽³²⁾

وعند التصدي للتجديد لابد أن نتوقع الخطأ وأن نتقبل ذلك بصدر رحب وأن نبذل النصيحة ولا نبادر بالاتهام لمن اجتهد - وهو من أهل الاجتهاد - فأخطأ، فإنه مأجور، وربما كان هو المصيب في الحقيقة، وقد يفتح باجتهاده هذا باباً كان مغلقاً، ولنا في شيخ الإسلام ابن تيمية قدوة فقد كان من المجتهدين، وقد قاومه أهل عصره، وأسأفوا به الظن، ثم انتفعوا بعلمه واجتهاده، ولا زلنا اليوم نفيد من تجديده في مجالات كثيرة. والله الموفق.

29- ابن السبكي : تاج الدين عبدالوهاب ، جمع الجوامع، مطبعة محمد سبيح ، ط الثانية 386/2.

هيتو : محمد حسن ، الوجيز في أصول التشريع بيروت ، مؤسسة الرسالة ص 533

30- سورة البقرة ، آية : 185.

31- البخاري: محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، اعتنى به : محمد فؤاد عبد الباقي، ومحِب الدين الخطيب، وقصي محب الدين الخطيب ، المطبعة السلفية، مصر، الطبعة الأولى، 1400هـ ، باب صب الماء على البول في المسجد ج : 1 ، ص : 91.

32- البخاري: محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح ، كتاب المناقب ، باب صفة النبي صلى الله عليه وسلم ج : 2 ، ص : 518.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

الألباني، محمد ناصر الدين. سلسلة الأحاديث الضعيفة، بيروت دمشق، المكتب الإسلامي، الطبعة الرابعة 1398هـ.

الألباني، محمد ناصر الدين. صحيح الجامع الصغير وزياداته، أشرف على طبعه: زهير الشاويش، الطبعة الثانية، بيروت - دمشق، المكتب الإسلامي، 1406هـ.

البخاري، محمد بن إسماعيل. الجامع الصحيح، اعتنى به: محمد فؤاد عبد الباقي، ومحب الدين الخطيب، وقصي محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية، مصر، الطبعة الأولى، 1400هـ.

البعلي، علاء الدين المعروف باسم اللحام. القواعد والفوائد الأصولية، المكتبة العصرية ط 2، 1420هـ.

البغا، مصطفى. أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي، دمشق، دار القلم، الطبعة الثانية، 1413هـ.

الجوهري، إسماعيل بن حماد. تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، بيروت، دار العلم للملايين، الطبعة الثالثة.

الرافعي، مصطفى صادق فارس. القلم تحت راية القرآن، محمد رجب البيومي، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، 1417هـ.

الزحيلي، وهبة. أصول الفقه الإسلامي، دمشق، دار الفكر، الطبعة الأولى، 1406هـ.

السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي. جمع الجوامع، مطبعة محمد سبيح، الطبعة الثانية، 1346هـ.

السخاوي. المقاصد الحسنة، بيروت، دار الكتب العلمية.

الشيرازي، أبي إسحاق. الاعتصام، المكتبة التجارية الكبرى، مصر.

عباس، حسني محمد. بحث الفقه الإسلامي، آفاقه وتطوره، مجلة دعوة الحق، السنة الثانية،

محرم، 1402هـ. العدد العاشر.

الفاسي، محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي. الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، خرج أحاديثه وعلق عليه: عبد العزيز بن عبد الفتاح القاري، المدينة المنورة، المكتبة العلمية الطبعة الأولى 1396هـ

الفيروز آبادي، مجد الدين. القاموس المحيط، القاهرة، دار الحديث.

القرضاوي، يوسف. الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط، دار التوزيع والنشر الإسلامية: 1414هـ.

القرضاوي، يوسف. الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد، القاهرة، دار الصحوة، الطبعة الأولى 1406هـ.

القرضاوي، يوسف. نحو فقه ميسر، القاهرة، مكتبة وهبة.

قلعجي، محمد رواس و قنبي، حامد. معجم لغة الفقهاء، بيروت، دار النفائس.

المتنبي، أحمد بن الحسين. ديوان المتنبي، دار بيروت للطباعة والنشر.

المناوي. الجامع الصغير للسيوطي، مع شرحه فيض القدير، بيروت، دار الفكر.

الموصلي. مسند أبي يعلى الموصلي، تحقيق: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، دمشق، 1407هـ. القاهرة.

هيتو، محمد حسن. الوجيز في أصول التشريع الإسلامي، بيروت، مؤسسة الرسالة.

تجديد الفكر الإسلامي أسبابه وضوابطه على ضوء مبادئ سياسة التشريع

عبد الله إبراهيم الكيلاني
كلية الشريعة، الجامعة الأردنية، عمان، الأردن.

ملخص

تتناول هذه الدراسة تحرير مفهوم مصطلح التجديد والتمييز بين مفهوم التجديد وبين المصطلحات ذات الصلة كالنهضة والحداثة، وتكشف الدراسة عن محاولات التجديد والإصلاح في المجتمع الإسلامي عبر العصور المختلفة، وأثر ذلك على ظهور فكر المقاربات والمقارنات. وتضع الدراسة منهجاً للتجديد يبين أسباب التجديد وضوابطه وتكشف عن مدى الاعتماد على العلوم الاجتماعية والدراسات التربوية كوسيلة للتجديد.

تمهيد

التجديد الفكري، أسبابه وضوابطه، على ضوء مبادئ سياسة التشريع في الإسلام

إن موضوع التجديد الفكري من القضايا التي تشغل المجامع الفكرية، كل ما واجهت الأمة أزمة، أو نكسة. وتنعقد لأمر التجديد المؤتمرات العلمية؛ وبنهض العلماء الغيورون، لعلهم يأتون لأمتهم بقبس، أو يجدون في التفكير للأمة هدى؛ يرشدها للمخرج من الأزمة.

واليوم ونتيجة للكوارث المتلاحقة يعرض على نطاق واسع الدعوة لخطاب عربي إسلامي ثقافي جديد⁽¹⁾، ويتبارى المتبارون في عرض الثقافات التي ستخرج الأمة من أزمتها، وإبراز السياسات التي ترفع من عثرتها، ولعل من أهم الأمور التي ينبغي إدراكها كوسيلة للتجديد الوعي إلى أن الأمة العربية والإسلامية تعتمد على الثقافة الإسلامية كمرجعية تحرك الشعوب وتتمركز في وجدان الإنسان العربي والسلم؛ ومن هنا فإن محاولة القفز عن الثقافة الإسلامية كوسيلة للتجديد ستتعرض بتصادمها مع قناعات الأمة كما في حدث العديد من التجارب في المنطقة العربية وما جاورها، و التي اعتمدت الأنموذج الغربي معياراً للتطور والرقى، ولعل من المستحسن أن يكون التجديد من خلال فهم ثقافة الأمة، والمحافظة على ثوابتها بفهم نصوص القرآن الكريم

© حقوق الطبع محفوظة لجامعة اليرموك، إربد، الأردن، 2004.

(1) فخرو: علي محمد، شرط التجديد الثقافي، صحيفة القدس العربي، تاريخ 10 تموز 2003، ص: 19

والسنة النبوية فهماً مقاصدياً، مع الوعي للمتغير من الاجتهادات الفقهية، استجابة لضرورات العصر وحاجته، أو بسبب اختلاف معارف العصر بما يكشف عن معان جديدة تستدعي أحكاماً مستجدة. وهذا الأمر يحمل الدعاة مسؤولية بيان المنهج الكفيل بتجديد الفكر على نحو يكفل للأمة حياة فضلى، ويجنبها التصادم مع دينها ومكون وجدانها.

وهذا المنهج هو الذي تقرره مبادئ سياسة التشريع في الإسلام، و التي تقوم على تدبير الأمر بما يصلحه، وتراعي حسن تنزيل النص على الواقع، بما يحقق مقصود المشرع من تلبية مصالح الأمة الحيوية في كافة نواحي الحياة عاجلها. وهذا ما يعرضه البحث تفصيلاً، بفضل الله تعالى وعونه.

وجاءت خطة البحث بالشكل التالي:

الفصل الأول: التجديد الفكري، مفهوماً وتأصيلاً. وفيه مبحثان:

المبحث الأول: الفكر تعريفه وأثره. وفيه مسائل:

المسألة الأولى: تعريف الفكر.

المسألة الثانية: أثر الفكر على السلوك.

المسألة الثالثة: إصلاح الفكر شرط لإصلاح المجتمع.

المسألة الرابعة: إخلاص النوايا شرط للفلاح الفكري

المسألة الخامسة: ضلال الفكر أشبه بضلال البوصلة.

المبحث الثاني، التجديد، مفهومه، وصلته بالحدائثة والنهضة.

وفيه مسائل: المسألة الأولى: تعريف التجديد لغة واصطلاحاً.

المسألة الثانية: التمييز بين التجديد والبدعة.

المسألة الثالثة: تحرير مفهوم الحدائثة و النهضة وعلاقتها بالتجديد.

المسألة الرابعة: الجهود السابقة في التجديد والتحديث.

الفصل الثاني: مجالات التجديد الفكري وضوابطه. وفيه مباحث:

المبحث الأول: أنواع الاجتهاد والتجديد.

المبحث الثاني: صياغة النصوص ومجال التجديد فيها.

المبحث الثالث: ضوابط التجديد.

المبحث الرابع: أهمية البعد التربوي في التجديد.

المبحث الخامس: مدى الاعتماد على العلوم الاجتماعية في التجديد.

الفصل الأول: التجديد الفكري مفهوماً وتأصيلاً

المبحث الأول: الفكر تعريفه وأثره

المسألة الأولى: تعريف الفكر

الفكر هو تفاعل العقل مع البيئة ⁽²⁾، وهذا تعريف للفكر من حيث هو دون أن يقيده بهوية معينة أما الفكر الإسلامي ⁽³⁾، فهو التصور الناشئ عن استجابة الأمة للإسلام، ⁽⁴⁾، وعُرف بأنه كل ما أنتج فكر المسلمين منذ مبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى اليوم في سائر المعارف المتصلة بالله والكون والإنسان ⁽⁵⁾ كما عرف بأنه المحاولات العقلية لفهم الإسلام وعرضه، ومواجهة المشكلات الواقعية في ضوء أصوله ومبادئه ⁽⁶⁾

والذي يراه الباحث أن الفكر: هو تصور المرء عن الكون والإنسان والحياة. أو هو تفاعل العقل مع البيئة، فيندرج في داخل الفكر: ما استند إلى وحي معصوم ويسمى "شريعة"، وكذا ما استند إلى اجتهاد في فهم الوحي مما يحتمل الصواب والخطأ، ومنه الفقه الإسلامي، سواء ما كان مستنداً إلى أدلة قطعية الثبوت والدلالة، أو أدلة ظنية الثبوت، أو الدلالة، وعلى هذا يتسع مفهوم الفكر ليشمل كل أنواع النشاط الإنساني ⁽⁷⁾.

المسألة الثانية: أثر الفكر على السلوك

من شأن الفكر أن يؤثر على السلوك، ولا نقول: يحكم السلوك قطعاً؛ لوجود مؤثرات متعددة تتحكم في السلوك الإنساني، إلا أن الفكر هو أحد المؤثرات في السلوك بما يستدعي الاهتمام به

(2) الكيلاني: إبراهيم: وآخرون: دراسات في الفكر العربي الإسلامي: ص: 15، ط1988، دار الفكر.

(3) قضايا معاصرة: العدد: الخامس، 1997، ص: 115، طهران، حوار مع عبد الوهاب أبو سليمان.

(4) الكيلاني: إبراهيم: وآخرون: دراسات في الفكر العربي الإسلامي: ص: 14، ط1988، دار الفكر.

(5) عبد الحميد: محسن، تجديد الفكر الإسلامي، ط 1996، ص: 41.

(6) أبو يحيى: محمد، التجديد في الفكر الإسلامي، مؤتمر التجديد في الفكر الإسلامي المنعقد في جامعة اليرموك 3-

2001/7/5 ص: 3

(7) قضايا معاصرة: عدد 1997، ص: 115، حوار مع عبد الحميد أبو سليمان: إصلاح منهجية الفكر، طهران.

في سبيل إصلاح سلوك الأفراد والجماعات، من غير أن ننسى المؤثرات الأخرى كالمؤسسات التربوية والعوامل الاقتصادية، والقيادة الإدارية.

فعلى سبيل المثال فإن تصورنا لمفهوم الحياة، والغاية من إيجاد الإنسان على هذه الأرض ينعكس على سلوكيات المرء تجاه المواقف الحياتية المختلفة. ففي ظل هيمنة قيم فكرية تمجد العطاء، والبذل، والتضحية في سبيل الله يكون سلوك الأفراد إيجابياً، وبالمقابل ففي ظل هيمنة قيم الحرص والشح تجد الإنسان السلبي، ومن هنا نجد الآيات المكية تبني اتجاهات إيجابية نحو العطاء كما في سورة الماعون وتبني اتجاهات سلبية نحو من جمع مالا عدده، وهذا المنهج القرآني من شأنه أن يصبح قيماً تحكم سلوك الجماعة.

المسألة الثالثة: إصلاح الفكر شرط لإصلاح المجتمع

تأسيساً على ما سبق فإن إصلاح أحوال المجتمعات يستدعي إصلاحاً لقيمتها الفكرية يسير إلى جانب الإصلاح الشامل. ولا يقتصر على الإصلاح القانوني، بوضع قانون جنائي إسلامي، وقانون مدني إسلامي، وغيره، وعلى الرغم من القيمة العظمى لهذا الجهد، إلا أنه ليس كفيلاً بإقالة الأمة من عثرتها، مالم تكن السيادة في العقول للفكر الإسلامي، و توضع الآليات التي تكفل بناء وعي لدى الأمة لاحترام دينها والدفاع عن حقوقها، بما يمنع الاستبداد، والتبعية؛ ذلك أن القوانين كانت مستمدة من الشريعة الإسلامية عند سقوط الخلافة على يد أتاتورك، ولم تحل تلك القوانين من انهيار الخلافة لأن الأمة كانت آنذاك تفقد كل آليات إصلاح الحكم، ومن هنا، فإن الإصلاح لا بد أن يكون للفكر كله لا لبعض جوانبه⁽⁸⁾.

المسألة الرابعة: إخلاص النوايا شرط للفلاح الفكري، والاستجابة للهوى من أخطر أسباب

ضلال الفكر

الفكر صانع الحضارات، والخلل الذي يصيب الفكر ينعكس على السلوك حتماً، كما بينت سابقاً. وقد ينشأ الفكر عن تجارب حياتية خاصة، أو قصور في التصور، أو استجابة لجموح الغرائز، المعبر عنه قرانياً بالهوى، وهو أخطر ما يصيب الفكر كما في قوله تعالى: "وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانسَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ، وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلَ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرَكْهُ يَلْهَثْ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصْ الْقِصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ" (لأعراف 175-176)، وقوله جل ذكره: (وَإِنْ تَطِعْ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ يَضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ) (الأنعام: 116). وكان سبب انحراف أهل الكتاب، من قبلنا، اتباعهم للهوى؛ كما في قوله تعالى

(8) العلواني: طه جابر: ورقة لندوة " نحو منهجية للتعامل مع التراث، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، تونس،

(وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ) (البقرة: 87).

ومن أسباب اتباع الهوى سيطرة الغرائز على العقل، والغرائز من حيث حقيقتها، هي قوى جبالية تدفع للتمكين من الاستخلاف، كغريزة الطعام والجنس والتملك. وإنما يأتي الخلل من انفلات الغرائز.

خارج سيطرة العقل، وهذا ما نبه له الشاطبي بقوله: "قصد الشارع من التشريع جملة إخراج الإنسان من داعية هواه؛ ليكون عبداً لله اختياراً، مثلما هو عبد لله اضطراراً" (9)

المسألة الخامسة: ضلال الفكر أشبه بضياغ البوصلة

يتضح مما تقدم أن أخطر ما قد يصيب الفكر هو الضلال الهوي، بأن يخضع الإنسان نتيجة لظروف معينة لواقع مريض، أو لثقل التقاليد، أو تقديس الموروث، ثم يحاول تسويق ذلك شرعياً بتوظيف النصوص خارج مناسبتها.

لأننا بذلك نفقد إمكانية التصحيح، بضياغ البوصلة، لانقلاب الحقائق، فالعقل المنوط به قيادة الغرائز يتحول لتسويق الانفلات. والنصوص الشرعية التي من شأنها أن تصوب الانحراف تلوى أعناقها، ويستدل بها خارج سياقها.

وقد نبه إلى ذلك الرسول الكريم عليه أزكى الصلاة والسلام فيما يرويه الترمذي: (ما ذنبان جائعان أرسلا في زريبة غنم بأفسد لها من حرص المرء على المال والشرف لدينه) (10) فالحرص على المال، والحرص على الشرف كذئاب جائعة، تنهش في دين المرء، بل هي أفسد من الذئاب.

ومن الانحراف الناشئ عن الاستجابة لضغط الواقع وابتغاء إعطاي الحكام للمؤلفة جيوبهم ما أصاب أهل الكتاب من قبلنا، من تسويق انحرافات الحاكم على أساس ديني، بما يستلزم دعوة الشعوب للرضا، في ما عرف بالحق الإلهي المقدس للحكام، ومؤداه: أن الله هو الذي اختار الملوك والقادة، وأن مقتضى الإيمان التسليم باختيار الله !.

ومن طرائف الأمور أن مثل هؤلاء لم يتنبهوا أن هذه الدعوى تصلح حجة للمعارضة السياسية بنفس النهج الفكري؛ فما دام الله قد اختارهم معارضة، باعتبار أن كل ما في الكون يتم بأمره سبحانه، فيجب التسليم لأمر الله. وقد حصل هذا تاريخياً.

(9) الشاطبي: إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي، الموافقات في أصول الشريعة، ط2، دار المعرفة، ج2: 331.

(10) سنن الترمذي: ، كتاب الزهد، طبعة البابي الحلبي، ج: 4: 588 ح (2376) ، وقال عنه حديث حسن صحيح.

المبحث الثاني: التجديد مفهومه وصلته بالحدائثة والنهضة

المسألة الأولى: تعريف التجديد لغة واصطلاحاً

الأصل اللغوي لكلمة التجديد من مادة جدد، يقال جَد الشيء جَدّة وتجدد أي صار جديداً، وهو نقيض الخَلق، وجدده أي صيره جديداً⁽¹¹⁾، ويلاحظ أن التجديد في الأصل اللغوي يستدعي في الذهن أن المعنى المجدد كان في أول الأمر موجوداً، كقولنا جدد العهد، ثم تغير عن أصل وجوده، ثم أعيد إلى مثل ما كان عليه أول الأمر.⁽¹²⁾ ومنه هذا المعنى قوله عليه السلام: جددوا إيمانكم، قالوا وكيف نجدد إيماننا؟ قال أكثروا من قول لا إله إلا الله⁽¹³⁾

تحرير مفهوم التجديد في الاصطلاح

يقصد بتجديد الفكر اصطلاحاً، بعث الدين وإحياءه إعادته إلى واقع الحياة⁽¹⁴⁾، وهذا معنى قوله عليه الصلاة والسلام: يبعث الله لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها⁽¹⁵⁾ ويكون ذلك بأمرين: 1: بالعودة إلى منهج النبي وأصحابه في فهم النص، وتطبيقه بما يحقق مقصود المشرع في مواقع الوجود، 2: بوضع الحلول العملية التي تلبي حاجات المجتمع مما لم يرد فيه نص، على نحو يحقق مقاصد المشرع.

المسألة الثانية: التمييز بين التجديد و البدعة

البدعة و المحدثّة، كل ما أحدث وليس له أصل شرعي⁽¹⁶⁾ كالزيادة في العبادات، أو التشدد في الدين، وما كان له أصل فليس ببدعة بل هو من التجديد، ويكفي أن يكون أصله الشرعي أن فيه خيراً للجماعة، فهذا مما ثبت اعتباره شرعاً، كما في قصة جمع القرآن، ولما تردد أبو بكر في عمل أمر لم يفعله رسول الله، صلى الله عليه وسلم، قال له عمر هو والله خير، فكونه خير يكفي للقيام به ولو لم يرد فيه نص شرعي، ولهذا المعنى شواهد كثيرة حتى صاغها العز بن عبد السلام⁽¹⁷⁾ بقاعدة جامعة "من تتبع مقاصد الشريعة حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن هذه

(11) الرازي: محمد بن أبي بكر: مختار الصحاح، مؤسسة الكتب الثقافية لبنان، ط2001: ص: 55.

(12) السدّان: صالح: التجديد في الفكر الإسلامي. مؤتمر التجديد في الفكر الإسلامي المنعقد في جامعة اليرموك 3-7/5 2001/ ص: 4

(13) أحمد بن حنبل، المسند، مؤسسة الرسالة: تحقيق بإشراف شعيب الأرناؤوط: ج: 14: 328 ح (7810) وإسناده ضعيف

(14) أبو يحيى: محمد، التجديد في الفكر الإسلامي. مؤتمر التجديد في الفكر الإسلامي ص10 (مرجع سابق)

(15) أبو داود، سنن أبي داود، دار الحديث، حمص. 1971 كتاب الملاحم، ج: 4 ص: 480 ح (4291) وصححه الألباني

في صحيح الجامع الصغير، المكتب الإسلامي، ط1969، ج2، ص، 142.

(16) ابن حجر: فتح الباري، دار المعرفة بيروت، 1379، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ومحب الدين، الخطيب، ج: 13: 253

(17) العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنعام، المكتبة التجارية، القاهرة، ج: 2: 160.

المصلحة لا يجوز إهمالها وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإن لم يكن فيها إجماع، ولا نص، ولا قياس خاص، فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك"، وقد نقل ابن حجر⁽¹⁸⁾ عن الشافعي "أن المحدثات ضربان ما يخالف كتاباً، وسنة، أو أثراً، أو إجماعاً، فهذه بدعة الضلال، وما أحدث من الخير لا يخالف شيئاً من ذلك، فهذه محدثة غير مذمومة ومثل للتجديد بتدوين الحديث، وتفسير القرآن، وتدوين المسائل الفقهية مما لم يكن معهوداً في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، ولكن فيه خير؛ وعلى هذا فليس كل إبداع بدعة، إلا إن كان مصادماً لأصل إسلامي، قال الإمام النووي في شرح مسلم (وقوله عليه السلام من سن في الإسلام سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة مخصص لقوله عليه السلام "كل محدثة بدعة"،⁽¹⁹⁾ وعليه فلا يضع الإسلام القيود أمام الفكر ليبدع، ويأتي بجديد فيه خير، وإنما يضع الموجهات الهادية حتى لا يضل عن الطريق السوي قال جل ذكره: (فَلَمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلْ وَلَا يَشْغَى) (طه: من الآية 123). ومن هنا يكون التجديد بهذا المعنى بعيداً عن مفهوم البدعة، وأن نحدث في أمرنا ما ليس منه، بل هو على التحقيق عودة للأصول، لإزالة الران عن القلب، و الحجب عن العقل، ليكون لنداء الحق ملياً ولأنواره متلقياً.

ونحن بهذا متبعون لسنن القرآن الكريم حين صوب المفاهيم الخاطئة إذ لبست لباساً دينياً: من ذلك قوله سبحانه: "اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهاً وَاحِداً لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سَبَّحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ" (التوبة: 31) وقوله تعالى (وَاللَّهُ يَرِيدُ أَنْ يُتَوَبَّ عَلَيْكُمْ وَيَرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيماً) (النساء: 27) وبهذا المعنى فالتجديد هو وضع أغلال الفكر الداخلية، المتمثلة بالخضوع للتقليد ولضغط الواقع، وهذا من سمات الشرع الذي أنزل على محمد صلوات الله وسلامه عليه كما في قوله سبحانه: (الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوباً عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَاَلَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ) (الأعراف: 157) واللفظ بعمومه يتسع لأغلال الفكر وغيرها.

المسألة الثالثة: تحرير مفهوم الحداثة، والنهضة وعلاقتهما بالتجديد⁽²⁰⁾

يطلق مصطلح الحداثة، بوجه عام، على مسيرة المجتمعات الغربية منذ عصر النهضة إلى اليوم، بما يشمل مختلف مظاهر الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والأدبية، حيث أتيح للإنسان الغربي أن يسخر القوانين لمصلحته، نحو لم يعهد من قبل. ويرتكز المفكرون عادة في

(18) ابن حجر: فتح الباري: ج: 13: 253

(19) النووي: شرح صحيح مسلم: دار إحياء التراث، ط الثانية 1392 بيروت ج: 7: 104

(20) www.aljabriabed.com/moder14nwt.htm بتاريخ 2003/7/21

تعريف الحداثة إلى فكرتين أساسيتين هما: فكرة الثورة ضد التقليد، وفكرة مركزية العقل في مقابل النقل.

يعرف جابر عصفور الحداثة "بأنها البحث المستمر للتعرف على أسرار الكون من خلال التعمق في اكتشاف الطبيعة والسيطرة عليها وتطوير المعرفة بها، ومن ثم الارتقاء الدائم بموضع الإنسان من الأرض. أما سياسيا واجتماعيا فالحداثة تعني الصياغة المتجددة للمبادئ والأنظمة التي تنتقل بعلاقات المجتمع من مستوى الضرورة إلى الحرية، ومن الاستغلال إلى العدالة، ومن التبعية إلى الاستقلال، ومن الاستهلاك إلى الإنتاج، ومن سطوة القبيلة أو العائلة أو الطائفة إلى الدولة الحديثة، ومن الدولة التسلطية إلى الدولة الديمقراطية. " وتعني الحداثة الإبداع الذي هو نقيض الاتباع، والعقل الذي هو نقيض النقل" (21).

ويتضح من التعريف السابق أن القطيعة بين العقل والنقل كانت من خصائص الحداثة، وتفسير ذلك أن الغرب لا يملك وحياً معصوماً، بل إن كنيسة العصور الوسطى قد قيدت العقل بالخرافات، ومن هنا لم يكن من وسيلة للنهوض إلا بالقطيعة مع الماضي، واعتبار أن المعرفة هي ما خضع للحس والتجربة، فكل ما يتعلق بالله واليوم الآخر ليس من العلم في مقياس الحداثة الغربية (22) أما الأمة الإسلامية فإنها مع ثقتها بالعقل، معصومة من الله بالوحي، الذي يكمل دور العقل ويصوبه، ويعد الوحي عندها مصدراً للمعرفة مثلما الحس والتجربة مصادر للمعرفة، وهذه المصادر لا تتعارض ولا تتصادم حقيقة. ومن هنا، فإن النهوض في الأمة الإسلامية وإزالة القيود عن العقل لا يقتضي قطيعة مع الماضي، كما عرفته التجربة الأوروبية.

هذا، وما ينبغي الالتفات إليه هو تمايز مفهوم الحداثة Modernity عن مفهوم التحديث Modernization في اللغتين الفرنسية والإنكليزية. فالحداثة هي موقف عقلي تجاه مسألة المعرفة، وإزاء المناهج التي يستخدمها العقل في التوصل إلى معرفة ملموسة. أما التحديث Modernization فهو عملية استجلاب التقنية والمخترعات الحديثة، حيث توظف هذه التقنيات في الحياة الاجتماعية، دون إحداث أي تغيير عقلي أو ذهني للإنسان من الكون والعالم.

هذا، وقد بهرت الحداثة بعض المفكرين والسياسيين، في بدايات الاحتكاك الثقافي بين الشرق والغرب، فرأوا أن النهوض لا يكون إلا بالأخذ بأساليب الحياة الغربية، وهذا خلل منهجي يتصادم مع أحد أهم أسباب النهوض الغربي، وهو العقلانية في مواجهة الخرافة، ذلك أن الحداثة وصف لسلوكيات ومنهج فيها النافع والضار.

(21) المرجع السابق

(22) نحو منهجية للتعامل مع التراث، العلواني، ص44

والمطلوب من المفكرين العرب والمسلمين إجراء عملية سبر وتقسيم، في خصائص الحادثة؛ لإدراك أسباب النهضة في داخل الحادثة، وبمعنى آخر المطلوب محاولة عقلنة هذه الحادثة العامة. ومن الطبيعي أن تعني هذه العقلنة إخضاع الحادثة إلى المعايير العقلية، و إلى معايير اجتماعية وأخلاقية، وإلى معيار الوعي المعصوم أيضاً. وبهذا ندخل الحادثة في التجديد، ونزيل الصراع بين القوى الفاعلة في المجتمع العربي.

لقد وهم بعض المفكرين أن المطلوب أخذ الأنموذج الأوروبي بكل حسناته وسيئاته كوسيلة للرقى، ورأوا أن القطيعة مع الدين هي سبب النهوض⁽²³⁾! من هؤلاء زكي نجيب محمود الذي يقول بأن هذا التراث فقد مكانته في عصرنا؛ لأنه يدور أساساً على محور العلاقة بين الله والإنسان، في حين أن محور العلاقة في عصرنا هذا يدور بين الإنسان والإنسان. وكمثل طه حسين الذي يرى أن الأعراف والتقاليد وطرائق التفكير هي التي تمنع العرب من بناء حداثتهم، وتكوين حضارتهم، ولا بد من إزالة هذه العوائق وتغييرها؛ حتى يتاح للوعي الحديث العلمي أن يأخذ مكانه ودوره في حياتنا ووجودنا.

إن هذه الدعوات الفكرية قد طبقت بشكل صارم على يد أتاتورك، حتى إنه غير الحرف العربي، وأخذ دستور أرقى دولة أوروبية، وهي سويسرا⁽²⁴⁾، ومع هذا لم يجن إلا المزيد من التعثر؛ ذلك أنه لم يأخذ إلا بالقطيعة مع الدين، والدين للأمة المسلمة سبب نهوض لا تعثر، أما أسباب النهوض الحقيقية المتمثلة في أوروبا بالمنهج العلمي، الذي أسسه ديكارت، المستند إلى الشك المنهجي فقد كان هدفه هدم الأوهام التاريخية التي صنعتها الكنيسة ورجال الإكليروس، واعتماد المنهج العلمي التجريبي في النظر إلى الكون والوجود والحياة، و التحرر من أسر الأوهام والخرافات. وهذا المنهج قد سبق إليه القرآن حين طلب أن يستند إلى القول إلى الدليل، وهو يحاور أهل الكتب وغيرهم بقوله تعالى: وَقَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّاماً مَعْدُودَةً قُلْ أَتُخَذُكُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَنْ يَخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَهُ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (البقرة: 80) وهذا المنهج الذي طبقه علماء السنة في نقد السند، والمتن قبل اعتماد الرواية كدليل شرعي لبناء الأحكام.

وحبن وصف (كانط) الحادثة، في كتابه المعروف: ما الأنوار، بيّن أنها تحرير العقل من الوصاية التاريخية التي فرضت عليه من الخارج. ويؤكد كانط في كل أعماله أن شرط التنوير والحادثة هو الحرية، وأهما حرية العقل وحرية التفكير. كي يستطيع الإنسان أن يبنّي نهضته نحو الحضارة والحرية والمدنية والحادثة. والدعوة لحرية والعقل هي مما جاء الإسلام ليؤسسه وينهض به، ولكن الذي حصل في الأمة الإسلامية على يد القيادات السياسية هي تسعى لأخذ الأنموذج الغربي هو تغيب أهم خصائص الحادثة، وهو الحرية السياسية! وفتح الأبواب لتنظيم المجتمع

(23) الجندي، أنور: الفكر الغربي دراسة نقدية، وزارة الأوقاف، الكويت، 1987، ص: 8.

(24) الجمل: يحيى، الأنظمة السياسية المعاصرة، دار النهضة العربية، بيروت، ص: 166.

لنفسه من خلال مؤسسات المجتمع المدني، واستناد الحكم إلى شرعية أساسها الرضا بين الحكم والمحكوم ووضع الرجل المناسب في المكان المناسب، لا اعتماد حكم الطائفة أو العشيرة، وكل ذلك مما نجد له مؤيدا من داخل التراث الإسلامي، ولا يستدعي قطيعة مع التراث بل استنهاض التراث وتجديده.

إن مشكلة العالم الإسلامي، هي المنهج غير العقلاني في فهم أسباب النهوض الغربي، مما غيب أحد شروط النهضة، وهو انسجام النهج السياسي آنذاك مع قناعات الشعوب، وحيث إن الشرط يترتب على عدمه العدم، فإن غياب شرط انسجام النهج السياسي مع قناعات الشعوب أعاق السير في النهج الصحيح للتطور، المتمثل ببناء المؤسسات الدستورية، وترسيخ مبدأ تداول السلطة، ومبدأ سيادة القانون، محاربة الفساد المالي والإداري، وقبل ذلك فساد النفوس، وترسيخ مفهوم روح المجاهدة في مقاومة روح الاستهلاك، وهذه العوامل هي التي ساعدت على رقي الأمم، وكل ذلك يحتاج إلى إرادة سياسية مدعومة بثقة شعبية، غير مصادمة لقناعات شعوبها.

ولما كان الإسلام هو الذي يشكل للأمة الفكر الصحيح، وهو الذي يمثل روح الأمة ويصوغ وجدانها، ويولد فيها طاقة الحركة والعطاء والمقاومة، فإن عملية التغيير والتجديد لا بد أن تقوم على أساس الإسلام.⁽²⁵⁾

المسألة الرابعة: الجهود السابقة في التجديد والتحديث

اتسم تاريخ التشريع الإسلامي عموماً بمراحل تجديد تواجه الجديد، وتواجه التقليد والركود، ابتداء من جمع القرآن في عهد أبي بكر منعاً لضياعه، ثم الجمع في عهد عثمان ضبطاً لاختلاف القراءات، إلى جمع السنة وتدوينها في عهد عمر بن عبد العزيز، ثم ظهور المذاهب الفقهية وتدوين أصول الفقه لضبط المقارنات الفقهية على يد الإمام الشافعي، ثم تبني الدولة لبعض المذاهب الفقهية لدواع تنظيمية. وعلى المستوى السياسي واجه الفقيه الشافعي الماوردي مسألة الاستيلاء غير الشرعي على السلطة من قبل أمراء بعض الولايات، فيما عرف بإمارة الاستيلاء،⁽²⁶⁾ بابتكار عقد بين الأمير المستولي والخليفة الشرعي يعطي للمتغلب الشرعية، مثلما يحافظ على الوحدة السياسية للأمة، وصورة العقد أشبه بما يعرف بالاتحاد الفيدرالي، الذي يعطي للولايات استقلالاً في إدارة شؤونها الداخلية، مع خضوعها لأحكام الدولة فيما يتعلق بالأمور الخارجية.

(25) أبو سليمان، عبد الحميد، أزمة العقل المسلم، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض، 1992، ص: 15

(26) الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1: ص: 39

كما ظهرت دعوات إصلاحية تواجه التقليد وتدعو للالتفات إلى مقاصد التشريع وقوة الدليل، ومن أعلامها الجويني ومن بعده أبو حامد الغزالي في كتابه شفاء الغليل، الذي أسس فيه لمقاصد التشريع، وكتابه إحياء علوم الدين الذي نبه فيه إلى مقاصد المكلف، وتجنب الرياء والحسد والكبر، مما يشكل عانقاً عن الوصول إلى الحق كما في قوله تعالى: " (وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ) (النمل: 14)، ثم في إبراز مقاصد التشريع كابين تيمية، واكتمل توضيح المقاصد عند الشاطبي، ومن ثم جاء الشوكاني في العصور المتأخرة يدعو للخروج من الجمود المذهبي والاعتماد على قوة الدليل.

واتسمت كل هذه الدعوات التجديدية الفقهية باعتمادها القرآن والسنة مرجعية عليا مع الالتزام بأصول التشريع الإسلامي.

هذا، وقد دفع التباين المادي بين الشرق والغرب من جهة، منذ بدايات القرن الثامن عشر وشيوع السلبية على مستوى المؤسسات الرسمية والشعبية، العديد من القادة السياسيين و المفكرين إلى إعادة دراسة النهج الذي تسير عليه الجماعة، فكراً وعملاً لكشف موطن الخلل.⁽²⁷⁾

أما على المستوى السياسي فقد ظهرت محاولات الإصلاح على شكل البعثات العلمية التي قام بها محمد علي باشا لدراسة علوم الصناعة والعسكرية عند الغرب.

وعلى المستوى الفكري: كان من أبرز دعاة التجديد في المشرق العربي جمال الدين الأفغاني، ورشيد رضا، وفي المغرب العربي كان من أبرزهم الخضر حسين والظاهر بن عاشور⁽²⁸⁾، الذين دعوا للإصلاح في أنظمة الحكم، واعتماد مقاصد التشريع ونبذ التعصب.

وقد أعجب عدد من المفكرين والسياسيين العرب بالتجربة الأوروبية، والفكر الليبرالي والمصلحي الغربي، وحاول بعضهم التوفيق بين هذا الفكر والفقه الإسلامي، أمثال رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي وعبد الرحمن الكواكبي.

وتأثر بعض المفكرين في المشرق العربي بالفكر القومي الأوروبي مثل رفيق العظم، ونجيب عازوزي واعتبروه سبب نهضة للأمم الأوروبية.

وقد نجحت محاولات التجديد في بعض الجوانب الثقافية، كعدم الانغلاق المذهبي وتنقيح الفتاوى على ضوء قوة الدليل، مما رفع لواءه محمد عبدة، وإحياء التراث العربي الإسلامي، وتحديث اللغة وتطورها وتجدد آدابها وظهور المعاجم والموسوعات الحديثة، وانتشار المعاهد والجامعات في البلاد العربية.

(27) القدس العربي: 2001/5/10، النهضة الحديثة في القرن التاسع عشر: علي المحجوبي، ص: 13

(28) محافظة: علي: ندوة في مؤسسة شومان: صحيفة الرأي الأردنية: تاريخ: 2001/5/31 ص: 33

غير أن حركات التجديد لم تثمر بالوصول إلى تخفيف الهوة المادية بين الشرق والغرب؛ بسبب عدم اكتمال شروط التغيير من وجود القيادة السياسية الملتزمة بالتغيير، فضلاً عن التباين الاقتصادي، الذي كان العامل لتدخل الغرب في شؤون الشرق، عن طريق إحداث تشريعات قانونية تعطي للأوروبيين امتيازات قضائية، فيما عرف بالامتيازات الأجنبية، والتي مؤداها عدم خضوع رعايا الدول الأوروبية لقوانين الدولة العثمانية، وقد حاول السلطان عبد الحميد تدارك الخلل التشريعي بإصدار مجلة الأحكام العدلية، المستمدة من المذهب الحنفي، كوسيلة للمحافظة على الاستقلال التشريعي للأمة، لكن المحاولة كانت متأخرة ولم تحقق الغاية المرجوة.

وقد أدى تفاقم الخلل والتباين في القوى اقتصادياً وعسكرياً إلى الاحتلال الغربي للمشرق العربي، وتنازل أتاتورك عن الخلافة والدين.

ثم تلا الغزو العسكري لدار الإسلام في المشرق العربي، بعد الحرب العالمية الأولى، ووقوع مصر وبلاد الشام تحت الهيمنة العسكرية سيطرة اقتصادية غربية، واجتياح ثقافي فكري تهدف إلى إجهاد النهضة السابقة، فتم تجزئة الوطن إلى كيانات سياسية، وربط كل قطر بتبعية اقتصادية وثقافية للغرب والدعوة إلى إحياء الثقافات ما قبل الإسلامية كالفرعونية في مصر والفينيقية في لبنان

وعلى الصعيد السياسي ظهر تيار ليبرالي علماني يدعو إلى أخذ التجربة الغربية، وفصل الدين عن الحياة، والاقتداء بالتجربة السياسية الغربية باعتماد النظام البرلماني، ومن أبرز ممثليه أحمد لطفي السيد، وطه حسين في مصر، وقسطنطين زريق، وأنطون سعادة في لبنان.

وفرضت الحداثة بصورة مشوهة بما يخدم مصالح الغرب ويوطد نفوذه من ذلك أن أخطر خمسة قوانين أعدت، وأقرت خلال ستة أشهر وذلك بترجمة من القوانين الأجنبية من قبل سكرتير مجلس الوزراء المصري، وبالمقابل فإن إعداد مجلة الأحكام العدلية التي تتناول قانوناً واحداً هو القانون المدني احتاج إلى ستة سنوات من الإعداد من فريق من علماء الدولة العثمانية⁽²⁹⁾.

ومن المظاهر التي تستدعي التوقف أن معاهدة رفع الانتداب عن مصر شرطت عليها أن تكون تشريعاتها متوافقة مع التشريعات الحديثة: والتي تعني التبعية التشريعية للغرب.

وامتاز هذا النهج بالإنهيار أمام إنتاج الحضارة الغربية، وربما الشعور بالاستلاب الفكري بسبب التباين المادي.

ولعل غياب المنهج الشمولي للإصلاح، يفسر لنا تعثر حركات الإصلاح في الوطن العربي ؛ إذ طبق منهج الإصلاح على نمط الحداثة الغربية في الجانب الاقتصادي بشكل جزئي، كما طبق

(29) البشري، طارق، ندوة الفقه الإسلامي والنظم القانونية، مؤسسة شومان، في 2001/4/4.

الإصلاح السياسي بشكل ما من خلال اعتماد الحكم الدستوري بدلا من الحكم المطلق، في مصر وتونس واليابان في بدايات القرن العشرين المنصرم، فنجح إلى حد كبير في اليابان، وفشل في تونس ومصر، وجاء بنتائج كارثية في إيران عهد الشاه⁽³⁰⁾: فالتصنيع والتحديث أدى إلى الإفقار، وإحداث أزمة ثقافية كبيرة، وتصادم مع تقاليد الأمة. ولعل من أسباب الفشل هو القطيعة بين المؤسسات الحاكمة والشعب إضافة إلى عرض الأفكار الإصلاحية من منطلق متصادم مع عقيدة الأمة، فضلا عن السلوك المرفوض للقادة السياسيين فيما يتعلق بإهدار المال العام، وقسوة النظام الأمني من دعاة التحديث، بما أدى إلى فشل مشروع النهضويين العرب، وعدد من الدول الإسلامية⁽³¹⁾.

ومن هنا تأتي أهمية هذه الدراسة التي تعرض لمنهج تجديد يعطي الالتفات للنجاح الواقعي الأهمية الكبرى، وهو ينطلق من عقيدة الأمة، بما يهيئ لتقبل الأفراد والمحكومين للتغيير، وهذا شرط لنجاح التغيير.

ومما يجدر الالتفات إليه أن نجاح آلية التغيير والتجديد في مجتمع العربي المسلم لابد أن تأخذ في اعتبارها التكوين الفكري للأمة العربية، وأن تدرك دور النصوص الشرعية في صياغة فكر الأمة، حتى يكون التغيير والتجديد مستندا إلى فهم تكوين المجتمع؛ تجنباً لأن تكون دعوات التغيير متصادمة مع قيم الأمة، فتستدعي رفض الأمة للفكر جملة.

هذا، وقد كان للاحتكاك بالغرب أثره على الفكر الإسلامي إذ ظهر اتجاه يميل لأخذ ما عند الغرب مما هو من أسباب النهضة كالنظام البرلماني الدستوري، بما أدى إلى ظهور فكر المقاربات في محاولة لتسويق ما هو غربي المنشأ و كان من أسباب النهضة الحديثة في الغرب.

ونجد مثل هذا النهج مع اعتدال مقبول في كتابات الأستاذ مصطفى السباعي، رحمه الله تعالى، من مثل كتاب: السلم والحرب في الإسلام، حيث تبني وجهة نظر الفكر الغربي لمفهوم المواطنة بثوب شرعي؛ فقال بأن الجزية لا تؤخذ إلا من الجيل الأول من المقاتلين أما أبناء ذلك الجيل فهم مواطنون ولم يقاتلوا حتى تؤخذ منهم الجزية⁽³²⁾ مخالفاً بذلك الفقهاء والمفسرين جملة، ومن الواضح أن قول الأستاذ السباعي لم يسبق إليه، إلا أنه محاولة لتسويق مفهوم المواطنة القائم على المساواة في الحقوق والواجبات من وجهة نظر شرعية، ولم تلق هذه الأفكار قبولا من جمهور المهتمين كما أنها لم تصل إلى بغيتها لأنها تقوم على علاج انتقائي لا يقوم على أساس فكري يحدد كيف لماذا تأخذ هذا الأمر من الغرب ولماذا نرفض ذاك.

(30) القدس العربي: 2001/5/24 حوار شاعر نوري مع المحامي الفرنسي: جاك فيرجيس ص: 13

(31) القدس العربي: 2001/5/10، النهضة الحديثة في القرن التاسع عشر: علي المحجوبي، ص: 13

(32) السباعي: السلم والحرب في الإسلام: دار الوراق، السعودية: ط: 2، ص: 59

وبالمقابل شعر بعض المفكرين بالتحدي الحضاري فانطلقوا برود فعل لمواجهة الصدمة الحضارية فظهر فكر المقارنات وإظهار التميز كما في كتابات الأستاذ المودودي وسيد قطب³³

والذي اتسمت كتابتهما بالتركيز على مفهوم الحاكمية لله تعالى وبناء اعتزاز المسلم بدينه ومحاربة الطواغيت ليضمنن المؤمن بما هو عليه وتدحض الشبهات والريب ولمواجهة الشعور بالاستلاب الحضاري ببناء الاعتزاز والافتخار بالتراث، غير أن هذا النهج لم يقدم الآليات اللازمة لتحكيم شرع الله تعالى من نظم ومؤسسات وأنماط إدارة تحقق العبودية لله تعالى وهكذا بقيت الفكرة تحلق في عالم المثال والخيال مع قدر هائل من العواطف لدى الأتباع لا يعرف طريقا عمليا لتحويل الفكر إلى واقع⁽³⁴⁾

وكلا المنهجين السابقين: السابقين: المقارنات والمقاربات: لم ينجحا في تحقيق غايتهما، ولعل السبب كما يرى الأستاذ طه جابر العلواني⁽³⁵⁾، أن كلا المنهجين انطلق من ردود فعل، والأصل أن ننطلق من علاج الخلل وفق منهج قرآني بعيد عن ردود الأفعال مع تقديرنا لنبل المنطلق عند رواد العمل الإسلامي في العصر الحديث، وإدراكنا للظروف التاريخية التي سوغت لمثل هذا النهج

ففي ظل التباين المادي بين الشرق والغرب شعر البناة الأوائل بضرورة إبراز محاسن الإسلام الموجودة في الحضارة الغربية حتى لا ينسلخ المسلم عن حضارته، ثم جاءت مرحلة المقارنات كخطوة لاحقة لإظهار التميز والدعوة للمفاصلة، وكل ذلك من العلاج المرحلي، والمرحلة التي نعيش تجاوز الفكر فيها ردود الأفعال بما يهيئ الأجواء لتقرير الحقائق من منطلق قرآني والإشارة للمنهج الأصل الذي للفكر الإسلامي

هذا، والدراسة التي أقدمها هنا، تقوم على تقديم منهج للإصلاح، والتجديد على وفق مبادئ السياسة الشرعية: التي تعرف بأنه تدبير الأمر بما يصلحه، أو هي فن تنفيذ الحكم الشرعي واقعاً وتستند إلى:

- 1: فهم النص الشرعي، والتدبر فيه هل هو حكم تعبدية أم حكم معقول المعنى.
- 2: ثم الالتفات إلى المقاصد المتحققة على أرض الواقع، ورفض فكرة التطبيق الآلي للنص.

(33) أنظر مثلاً كتاب الجهاد في الإسلام لكل من المودودي وقطب

(34) مجلة التجديد: عدد شباط: 1998، الجامعة الإسلامية باليزيا، مقال د. حسن الترابي: قراءة أصولية في الفقه السياسي الإسلامي: ص: 78، 79

(35) العلواني: طه جابر، ورقة مقدمة لندوة (نحو منهجية للتعامل مع التراث) تونس 1996، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي ص: 32

3: ثم الموازنة بين المصالح والمفاسد على أرض الواقع، ومعالجة الآثار غير المقبولة شرعاً، وهذا هو منتهى نظر المجتهدين.

وفي سبيل ذلك لابد من الاعتماد على الوحي كمرجع أساسي، ثم العقل وبيان دوره في فهم علة النقل وغاياته الجزئية والكلية، ثم مراقبة النتائج عند التطبيق

وفي سبيل التطبيق المستبصر لغايات الوحي، لا بد من فهم الواقع، و الاعتبار بالعلوم التربوية، والاجتماعية التي تدرس مراحل النفس الإنسانية، وخصائص المجتمعات، وما يلائمها من الأحكام؛ ذلك أن الفقه الإسلامي يربط الأحكام بعلة معقولة المعنى، يدور معها الحكم وجوداً وعدمًا⁽³⁶⁾، ومن هنا تنفتح الأبواب للعقل بالنقل: فهماً، وتدبراً، وتنزيلاً على أرض الواقع.

وهذا النهج هو الأقرب في تحقيق مقصد المشرع واقعاً وعملاً؛ استناداً إلى الجمع بين القواعد الأصولية النظرية، والخبرة الواقعية، لأن مدار الأحكام الشرعية على مقدار المصالح المقصودة ابتداء والمتحققة واقعاً، ويزداد الحكم طلباً بحسب قوة المصلحة المتوقعة في الواقع المعاش⁽³⁷⁾

الفصل الثاني: مجالات التجديد الفكري وضوابطه، وفيه مباحث

المبحث الأول: أنواع الاجتهاد والتجديد⁽³⁸⁾

الاجتهاد هو وسيلة التجديد، كما قرر الأصوليون، ليكون التجديد منضبطاً بضوابط الشرعية، وقد عرف الفقه الإسلامي أنواعاً من الاجتهاد يمكن تصنيفها في قسمين:

أولاً: تجديد انتقائي: ويكون بانتقاء أحد الأقوال الفقهية السابقة يختار منها ما يناسب العصر والزمان من الأحكام، من ذلك انتقاء فتيا الليث بن سعد وداود ابن علي وابن حزم⁽³⁹⁾ في اعتبار الرضاع المحرم ما كان عن طريق التقام الثدي، لا عن طريق الشرب من كأس، أو عن طريق الصب في الحلق، وعلى هذا الأساس بني القول بجواز بنوك الحليب إذا دعت إليها الحاجة واقتضتها المصلحة⁽⁴⁰⁾. ويتضمن الاجتهاد الانتقائي الاجتهاد في الترجيح بين الفتاوى، مما يقوم به مجتهد الفتيا كالنوي والرافعي في المذهب الشافعي، أو التلفيق بينها على غرار ما صنعت القوانين الحديثة في كثير من مسائل الأحوال الشخصية.

(36) خلاف: عبد الوهاب : علم أصول الفقه: مكتبة دار التراث، ص: 65

(37) الدريني: فتحي: المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، ط: 2، 1985، الشركة المتحدة للتوزيع.

دمشق، ص: 618.

(38) القرضاوي: يوسف، الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط، المكتب الإسلامي، ط 1998، بيروت ص: 28

(39) ابن حزم: المحلى، إدارة الطباعة المنيرية، ج: 10، ص: 7 مسألة 1866.

(40) القرضاوي: يوسف، الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط، المكتب الإسلامي، ط 1998، بيروت ص: 28.

ومن العوامل التي تدفع للاجتهاد الانتقائي التغيرات الاجتماعية والسياسية، والمعرفية⁽⁴¹⁾ من ذلك:

1: ترجيح الفقه المعاصر لفتيا أبي يوسف من اعتبار الاحتكار يقع في كل ما يضر بالناس حبسه، ولا يقتصر على سلعة بعينها⁽⁴²⁾، وهذا الترجيح، كما ترى، فيه التفات للتغيرات الاقتصادية التي تستهدف حماية الطرف الضعيف في زمن الطغيان الرأسمالي، وعصر الشركات عابرة القارات.

2: من مسوغات الاجتهاد الانتقائي المستند إلى تغير المعارف، ترجيح قول ابن حزم⁽⁴³⁾ بأن أكثر الحمل تسعة أشهر مما أخذت به أكثر القوانين العربية، ذلك أن العلم الحديث يقطع باستحالة استمرار الحمل بالجنين أكثر من تسعة أشهر.

3: ومن مسوغات الاجتهاد الانتقائي ضرورات العصر، من ذلك ترجيح فتيا ابن تيمية⁽⁴⁴⁾ بجواز طواف الحائض في الحج طواف الإفاضة، بعد تحفظها من نزول الدم، إذا كانت لا تستطيع التخلف عن رفقتها، بسبب مواعيد رجوعها في الطائرة أو الباخرة.

ثانيا: تجديد إنشائي: و يعني استنباط حكم جديد، لم يقل به أحد، سواء أكانت المسألة قديمة أم جديدة، من ذلك ما ذهب إليه الشيخ المطيعي من إباحة التصوير الفوتوغرافي؛ لأن علة التحريم مضاهاة خلق الله، وهذا التصوير ليس من المضاهاة بل من حبس الظل⁽⁴⁵⁾ وقريب من ذلك أيضاً، القول بالوصية الواجبة في القوانين الحديثة تفرعاً على رأي من أوجب مطلق الوصية.

المبحث الثاني: صياغة النصوص التشريعية ومجال التجديد فيها

تقسم النصوص الشرعية إلى نوعين رئيسين:

أولاً: ما لا يقبل التجديد ويضبط التجديد به، ومن ذلك: الأحكام الثابتة كأصول العقيدة والعبادة، ومرد ثباتها من حيث الموضوع و الصياغة.

(41) القرضاوي: الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط، ص: 37.

(42) ابن عابدين: الحاشية، دار إحياء التراث، ج: 5: 255، الموسوعة الفقهية الكويتية، ط1983، ج: 3: 193

(43) ابن حزم: المحلى، ج: 10، ص 316، مسألة 2011.

(44) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، مكتبة المعارف المغرب، ج: 26: 242

(45) القرضاوي: الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط، ص: 39.

ثانياً: ما يقبل التجديد: بسبب أن العلة التي ارتبط بها الحكم قد تتغير بسبب استخدام المكلف أو تطور الزمان، كمفهوم القوة المرهبة التي أمرت الأمة بإعدادها في قوله سبحانه: (وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَأَخْرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَغْلُمُونَ) (الأنفال: 60)، المقصود من النص هو امتلاك السلاح القادر على إرهاب الأعداء، قبل استخدامه، وهو ما يعبر عنه بسلاح الردع.

وهذا المعنى متطور وقابل للتغير، بتجدد الأيام وإلا صار السلاح غير فاعل، ولا يحقق الغاية منه، بما يستدعي تغير الحكم مع الأيام، وهذا ما يعبر عنه بديناميكية النص أو مرونة النص مع الالتفات إلى المقصود من النص وهو إرهاب العدو، وهو معنى ثابت، غير أن السلاح الذي يتحقق به الإرهاب متغير من عصر إلى عصر.

وتفصيل ذلك في معرفة طبيعة الصياغة التشريعية ومدى وضوح مراد المشرع، فنقول إن النصوص الشرعية على نوعين:

النوع الأول: ما جاء على شكل مبادئ كلية، ونصوص عامة قصد بها العموم قطعاً، كالنهي عن الإضرار، والأمر بالعدل، والحث على التعاون على الخير، والأمر بالتقوى، فهذه الموضوعات من حيث هي لا يتصور الأمر بضدها لأنها من المحكمات المتصلة بمقومات الحياة الإنسانية الفاضلة. وإنما الذي يتغير تحقق مناط القاعدة الكلية في الجزئيات، ومثال ذلك فتيا العز بن عبد السلام "بأنه لو رأى الصائم غريقاً لا يتمكن من إنقاذه إلا بالفطر، فإنه يفطر وينقذه، ويعلل ذلك فيقول وهذا من باب الجمع بين المصالح؛ لأن في النفوس حقاً لله عز وجل وحقاً لصاحب النفس فقدم ذلك على فوات أداء الصوم⁽⁴⁶⁾ أقول: فالصيام قد شرع لغايات منها أن يكون سبيلاً لتقوى الله تعالى؛ بدليل قوله تعالى (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ) (البقرة: 183) والتقوى تكون بالمحافظة على حقوق الله تعالى أن تنتهك، وعليه فليس في مسألة الغريق المشار نقض لتقوى أو انتقاص وإنما زيادة لها لأن فيها محافظة على حقين من حقوق الله المولى عز وجل.

النوع الثاني: أحكام جزئية تفصيلية، وهي التي تتصل بعقيدة الأمة وتصورها عن الإله الخالق المستحق للعبادة. وهذه مما لا يقبل النسخ ولا التخصيص أيضاً. على أننا يجب أن نفرق في أمور العقيدة بين أصول العقيدة التي لا يجوز الخلاف فيها، وبين فروع

(46) العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام: ج 1: 57

العقيدة التي تحتل الخلاف⁽⁴⁷⁾، مما يساعد على أن تستوعب التعددية الفكرية، وأن نعتبر من تجارب الماضي، وهو عين ما تهدف إليه سياسة التشريع من إصلاح الواقع.

أقول ومن المحكمات أيضا التي لا تقبل تغييراً: النصوص المتصلة بفلسفة الأمة وتصورها عن الحياة اللائقة بالإنسان المكرم، أو بأمهات الفضائل، من ذلك تحريم القتل العدوان، وتحريم الزنى، وتحريم عقوق الوالدين، فمثل هذه القواعد التشريعية تعد في الشريعة من المحكم⁽⁴⁸⁾ الذي يمثل المبادئ الدستورية العليا للتشريع، الذي لا يحتمل نسخاً، ولا يباح حتى في حال الضرورة، لأنه من كلمات الله التشريعية التي لا تقبل تبديلاً (وَلَا مَبْدَلٌ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ) (الأنعام: من الآية34)

ومن هنا، نص الفقهاء على أن الضرورة وإن كانت تبيح كثيراً مما حرم، إلا أن الزنى والقتل العدوان مما لا يباح بحال؛ ذلك أن من أكره على أن يقتل، وتهددت حياته بالقتل إن لم يفعل، فهو أمام مفسدتين متساويتين، وحياته ليست بأثمن من حياة غيره، فلا يباح القتل. وأما الزنى فعلى عدم إباحته حتى بالإكراه، بأن ولد الزنى معدوم النسب، وانعدام النسب موت حكمي. وقد اتفق الفقهاء على أن الإكراه لا يرفع إثم القتل، وإن اختلفوا في عقوبة المكره مستندين إلى قوله تعالى: (وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بَغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا فَقَدْ احْتَمَلُوا بُهْتَاناً وَإِثْماً مُبِيناً) (الأحزاب: 58) وعليه فإن قوله تعالى (وَقَدْ فَضَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرَرْتُمْ إِلَيْهِ) (الأنعام: من الآية119) يشمل المأكولات من الأطعمة ولا يشمل القتل بإجماع الفقهاء، وألحق بالقتل الزنى عند الحنفية⁽⁴⁹⁾.

وتلاحظ أن فضائل الأخلاق المتصلة بالعفة والتواضع وتنزيه الله تعالى مما لا يقبل النسخ ولا التغيير، حتى في الآخرة، وهي ليست دار تكليف.

وبيان ذلك إن هذه الفضائل تبقى ملازمة لأهل الجنة كصفة خلقية، قال سبحانه: (وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غِلٍّ) (لأعراف: من الآية43)، وقال عليه الصلاة والسلام: " لا يدخل الجنة من في قلبه مثقال ذرة من كبر"⁽⁵⁰⁾. وقال جل ذكره: في وصف نساء الجنة: (وَعِنْدَهُمْ قَاصِرَاتُ

(47) الغزالي: محمد دفاع عن العقيدة الشريعة، ط2، دار الكتب الحديثة، مصر، ص: 275-280

(48) الدريني، فتحي: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص: 186

(49) عودة، عبد القادر، التشريع الجنائي 1960، دار العروبة، مصر، ج: 2، ص: 573.

(50) مسلم صحيح مسلم، دار إحياء التراث، تحقيق عبد الباقي، كتاب الإيمان، ج: 1، ص: 93 ح (91)

الظَرْفِ عَيْنَ) (الصفات: 48)، بل وإن بعض التكاليف الشرعية كالتسييح تبقى في الآخرة لاتصالها بمعنى العبودية: ففي الحديث: "إن أهل الجنة يلهمون التسييح كما يلهم أحدكم النفس" (51).

وتلخيصاً لما سبق: فإن أصول العقيدة، وأصول الأخلاق، وأصول نظام الأسرة تعد من محكمات الشريعة التي لا تقبل نسخاً ولا تخصيصاً، وينحصر هذا النوع بالمحكم والمفسر.

أما المحكم، فهو: ما اتضح مراد الشارع منه، على نحو لا يحتمل تأويلاً ولا نسخاً، ومثل ذلك أصول العقائد، وأمّهات الفضائل، وأصول نظام الأسرة كبيان المحرمات من النساء.

والمفسر: هو الذي كانت صياغته على نحو لا يحتمل تأويلاً، مع بقاء احتمالية النسخ. وبعد موت الرسول الكريم صار كل المفسر محكماً؛ لانعدام إمكانية النسخ. من ذلك فرائض المواريث وهي من المفسر أصولياً؛ حيث حدد حصة الوارث بسهم لا تحتمل صياغته اللغوية تأويلاً، كقوله تعالى مبينا نصيب الزوجات: "ولهن الربع مما تركتم إن لم يكن لكم ولد، فإن كان لكم ولد فلهن الثمن مما تركتم"، ومثل ذلك الحدود الشرعية، فهذا النوع من الأحكام ينص الأصوليون على أن سبب ثباته الصياغة اللغوية الواضحة. وهذه الأحكام الثابتة بنصوص محكمة أو مفسرة مرد ثباتها لأمرين (52):

أولاً: من حيث الصياغة الشرعية: حيث جاءت الصياغة على نحو لا يحتمل التأويل، ومثل ذلك المقدرات الشرعية: كمقدار الحد، ومقدار الإرث؛ لأن تحديد حصة الوارث مثلاً بالربع أو السدس لا تحتمل لفظاً آخر، فكل تأويل لا تحتمله اللغة هو تأويل فاسد.

ثانياً: من حيث الموضوع والمعنى: كأن يكون موضوعها مما لا يحتمل التبديل عقلاً كالنصوص الدالة على صفات الله تعالى أو المتعلقة بأمّهات الفضائل والمبادئ الكلية في الشريعة.

وهذه المبادئ الكلية والنصوص الجزئية القطعية توجه المشرع عند تطبيق الأحكام بحيث يراعي تحققها إبان تطبيق النصوص واقعاً، ويتحقق التجديد من خلال إعمالها، لا بالخروج عليها، وذلك كما يلي:

1: فهناك مرونة في وقت التطبيق وزمنه لا في مقداره، فحد الزنا للمحصن مائة جلدة، ولا خلاف في هذا، إلا أنه إن كان الجو بارداً جداً، بحيث يؤدي إيقاع العقوبة إلى زيادة إيلاسه، أو كان المجرم مريضاً بحيث يؤدي الجلد إلى إهلاكه؛ فإن هذا الظرف الخاص يجعل العقوبة غير ملائمة لزيادتها على الحد المطلوب شرعاً (53)، وليس للمجتهد أن يتدخل بتنزيل

(51) صحيح مسلم، كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، رقم الحديث 2835، والحديث طويل بدايته: إن أهل الجنة يأكلون فيها ويشربون... الحديث

(52) شلبي، محمد مصطفى، أصول الفقه الإسلامي، دار النهضة العربية، بيروت، ص: 455

(53) عودة، عبد القادر، التشريع الجنائي في الإسلام: ج 2: 452

العقوبة؛ لمخالفة ذلك صراحة للنص، مثلما أن تطبيق العقوبة على صورتها الأصلية دون النظر في مآل التطبيق، مخالف لقصد

المشرع؛ إذ قد يؤدي إلى موته، ونحن مأمورون بعقوبته لا بموته. ومن هنا يعالج المجتهد هذا الوضع بتأخير التنفيذ إلى وقت يكون الجو فيه معتدلاً؛ لأن لدرجة الحرارة أثراً في زيادة العقوبة على الحد المأمور به. وترى في هذه المعالجة تطبيق للمبادئ الكلية الأمرة بالرحمة والإحسان في كل شيء كما في قوله عليه الصلاة والسلام: "إن الله كتب الإحسان في كل شيء فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة"⁽⁵⁴⁾ الحديث، مثلما نجد في هذه المعالجة التفاتاً إلى الغايات الجزئية للعقوبة المناسبة، فكان التجديد من خلال إعمال الكليات في فهم الجزئيات.

وتلاحظ هنا، أن دور الفقيه لم يتصادم مع النص المحكم في تخفيف العقوبة في الجو البارد من مائة إلى ثمانين مثلاً؛ لأن الصياغة لا تحتل هذا التأويل، فهي مخالفة واضحة للنص، ومن هنا جاءت المعالجة الفقهية على نحو لا يتصادم مع هذا النوع من النصوص الذي اتسمت صياغته بالثبات، أي أن التجديد تجنب الموضع المحكم وهو أصل العقوبة، و تناول وقت تطبيقها وتنفيذها.

ومن هنا كان وقت التنفيذ متروكاً للأدلة العامة التي تتوخى المصلحة، فإن كانت المصلحة في التعجيل عجل، وإن كانت في التأجيل أجل.

2: مرونة من صياغة النص نفسه: مع أنه من المفسر الذي صار محكماً بعد وفاة الرسول الكريم : من ذلك موقف عمر من المسألة المشتركة: حيث شارك بين الأخوة الأشقاء والأخوة لأم في الثلث، لأنهم جميعاً يشملهم لفظ الأخوة لأم، وهنا تلاحظ أن هذه النصوص على الرغم من وضوح مراد المشرع فيها في تحديد المقادير، إلا أنها اتسعت لنحو من المرونة لا يتصادم مع النص، فالإحكام في حصة الأخوة هو في تحديد مقدار الحصة بالثلث أو السدس، أما مشاركة الأخوة الأشقاء أو عدم مشاركتهم فهو مما يتسع النص لاستيعابه، ولا يتصادم معه، ولهذا رأى عمر بن الخطاب المشاركة بين الأخوة الأشقاء والأخوة لأم في المسألة الحرجية تحقيقاً للعدالة .

المبحث الثالث: ضوابط التجديد وأسبابه، على وفق مبادئ السياسة الشرعية

الضابط الأول: فهم الكليات على ضوء الجزئيات وبالعكس، ومن المعلوم منطقياً أن الكليات لا وجود لها خارج جزئياتها، ومن هنا على الفقيه أن يلاحظ تحقق غاية المشرع في جزئيات الأحكام واقعاً، فإن لم تتحقق يجري تعديلاً أو تغييراً في الجزئي إذا لم يعد محققاً لكليه ليرده إلى

(54) صحيح مسلم، كتاب الصيد والذبائح وما يؤكل من الحيوان، ج: 4: 2181. ح (1955)

الكلي. ومثال ذلك: أن الأمر بالعدل والمساواة هو من الكليات المأمور بها قطعاً، ومن جزئيات العدل التطبيقية احترام إرادة المتعاقدين في البيع والشراء، إلا أنه إذا افتعل البائعون أزمة للمغلاة بالأسعار كحبس السلع واحتكارها جاز للقاضي أن يأمر ببيع السلع جبراً، وتعد هذه المعالجة من الالتفات لمفهوم العدل في جزئيات الأحكام ذلك أن الحرية العقدية لم تشرع معاقل للأناية المفرطة، وإنما شرعت وسيلة أمن وعدل⁽⁵⁵⁾.

ومن نماذج فهم الجزئيات على ضوء الكليات: فهم المجديين من الفقهاء لحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، كسر عظم الميت كسر عظام الحي⁽⁵⁶⁾ على نحو ينسجم مع كليات الشريعة المقررة لحفظ النفس الإنسانية كقوله تعالى: (وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا) (المائدة: من الآية 32) وعليه قرروا أن الحديث المشار يدل على: أولاً إثبات حرمة الإنسان حتى بعد موته وأن كاسر عظم الحي في انتهاك حرمة، ككاسر عظم الحي.

ثانياً: إن الحديث لا يتناول مسألة التبرع بأعضاء الميت بالحرمة، لأن ما ترشد إليه النصوص هو أن في أعضاء الميت حقيقتين: حق للعبد وحق لله، وأما حق العبد فيسقط برضا الميت أو ورثته بالتبرع وأما حق الله تعالى فهو محفوظ بنقل العضو لإنقاذ نفس أخرى، فكان المنهي عنه في الحديث هو الإللاف لا التبرع بدليل الآية (وَمَنْ أَحْيَاهَا) التي أرشدت إلى أن حفظ النفس مقصود شرعاً.

وبالمقابل فإن بعض المحدثين⁽⁵⁷⁾ أخذ بظاهر الحديث فلم يعمل الكليات في توجيه الجزئيات، فأفتى بحرمة التبرع بأعضاء الميت استناداً لظاهر لحديث السابق. هذا خلل منهجي نبه إليه الأصوليون بقولهم إن مهمة المفتي ليست كمهمة الراوي للحديث، فالراوي ينقل النص كما هو، أما الفقيه فمطالب بفهم الحديث بما ينسجم مع كليات الشريعة⁽⁵⁸⁾، وهذا معنى قولي إن الشريعة لا تقر التطبيق الآلي للنص.

الضابط الثاني: الالتفات لتحقيق المناط العام أو الخاص في المسألة.

ومن نماذج ذلك: أولاً فهم قوله تعالى (الآن خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ) (أنفال: 66) : فقد فهم معظم الفقهاء أن جيش المسلمين لا يجوز أن ينسحب عن ضعفي عدده

(55) الكيلاني، القيود الواردة على سلطة الدولة في الإسلام وضمانات تطبيقها، دار البشير، الأردن، ص: 101.

(56) ابن حبان: صحيح ابن حبان: مؤسسة الرسالة، تحقيق الأرنؤوط، ط 1988، ج: 7، 473 : ح (3167).

(57) السقايف: حسن، الإمتاع والاستقصاء لأدلة تحريم نقل الأعضاء 21، نقلا عن الكيلاني، عبد الرحمن، قواعد المقاصد، ص: 111.

(58) القرافي: الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي عن الإمام، اعتنى به عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الحلبية، ط: 1995، ص: 100.

من الكفار إذا تساوى في قوة السلاح، أما عند التفاوت فإن مناط الآية العام لا يتحقق ومن هنا جاز انسحاب مثني وواحد من المسلمين عن مائة بطل منهم، وهذا من الالتفات لغاية الآية وعدم التمسك بالمعنى الظاهري لها.

ثانياً: ومن التطبيقات أيضاً، فهم الآيات الأمرة بالهجرة على ضوء مناطها، فغاية الهجرة هو النصر فإذا كانت النصر تحقق بعدم الهجرة ربما يكون البقاء مباحاً وقد ترتفع شدة الطلب بحس المصلحة فيصبح الحكم مندوباً أو واجباً. وهذا ما أفتى به فقهاء الشافعية في بيان حكم الهجرة من دار الكفر إلى دار الإسلام: فحيث يكون المسلم مهتماً بدينه أو هنالك دولة للمسلمين تحتاج إلى دعم الأفراد لبناء اقتصادها، فتعد الهجرة واجبة لتحقيق مناط الهجرة العامة.

أما إذا كان المسلم في بلاد الكفر قد تمكن من بناء مؤسسات لحفظ دينه: إيجاباً وتنمية، وكانت وقوانين البلاد توفر حماية لعرضه ودينه، فلا يشرع له الهجرة⁽⁵⁹⁾

ومثل هذه الفتيا تقال في حق أهل فلسطين، حيث إن بقاءهم في أرض فلسطين رباط للمحافظة على الوجود العربي المسلم في المنطقة من جهة، ولعدم تحقق مناط الهجرة المشروعة من جهة أخرى، فالهجرة المعروضة حالياً على شعب فلسطين ليست لإقامة دولة الإسلام في المدينة، وإنما هجرة إلى كندا وغيرها، ولم تشرع الهجرة لمثل هذا المآل، ولا لمثل هذا الظرف⁽⁶⁰⁾.

الضابط الثالث: الموازنة بين المصالح: المصالح المقصودة من تشريع الحكم ابتداء وما يجدر واقعاً فإذا انغمرت مصلحة الأصل بمفسدة التطبيق لم يشرع الحكم الأصلي وإنما شرع حكم جديد يحقق مقصود الشارع واقعاً، وأعرض لعدد من النماذج في المجال الاقتصادي و الجنائي.

1: التجديد المستند إلى الموازنة بين المصالح في المجال الاقتصادي: من نماذج ذلك الفتيا بجواز الشركات المساهمة التي يدخل الربا في بعض أعمالها كتعامل ثانوي لا رئيسي. فقد أفتى الأستاذ مصطفى الزرقا⁶¹ بجواز الاستثمار في الشركات المساهمة التي أصل استثمارها حلال وتنهض ببناء مرفق حيوي للمجتمع كشركات الكهرباء وفتح الطرق وشركات الأدوية، ولكن قد يدخل الربا في بعض أعمالها إن تدخر بعض أموالها بالبنوك، أو ما شابه. ومسوغ الفتيا أن هذه المصالح الحيوية التي تنهض بها الشركات مما تمس الحاجة إليه في المجتمع،

(59) الشرييني، مغني المحتاج / دار الكتب العلمية، ج2: 54.

(60) الكيلاني، القيود الواردة على سلطة الدولة، دار البشير، 1997، ص: 103

(61) الكيلاني، عبد الله، السلطة العامة وقيودها، رسالة دكتوراه، الجامعة الأردنية، 1994، ص: 276-283.

ولا تستطيع الدول أن تقوم بتمويلها إلا أن تعتمد على التمويل الواسع من المواطنين وغيرهم كالشركات الدولية التي تستثمر بالمليارات في البحوث والتجارب.

وعلى الرغم من أن الربا محرم قطعاً، وأنه لا يحل لإدارة تلك الشركات أن تستثمر بالفوائد الربوية، فإن ذلك لا يدعو للفتيا بحرمة المساهمة في تلك الشركات، لأن مآل ذلك انهيار المؤسسات جملة، بما يجعل مفسدة المآل تفوق مصلحة الحكم المقصودة ابتداء من تحريم الربا.

ومما يجدر الانتباه إليه أن الشركات المساهمة احتاجت إليها الدولة العثمانية لتمويل المشاريع الكبرى. وهي شكل من أشكال تنظيم المجتمع لنفسه بما يساعده على تخفيف الاعتماد عن السلطة السياسية إلى حد ما. وقد أفتى حزب التحرير بحرمتها نظراً لأنها لم تعرف في الفقه من قبل ولجهالة المساهمين⁽⁶²⁾.

2. التجديد المستند إلى الموازنة بين المصالح في المجال العقوبات: فتوى العز بن عبد السلام في مسألة تأديب الصغير. وفي ذلك يقول⁽⁶³⁾ "فإن قيل إذا كان الصبي لا يصلحه إلا الضرب المبرح فهل يجوز ضربه لمصلحة تأديبه، أي على ترك الصلاة، قلنا: لا يجوز ذلك بل لا يجوز ضربه ضرباً غير مبرح لأن الضرب الذي لا يبرح مفسدة وإنما جاز لكونه وسيلة إلى مصلحة التأديب فإن لم يحصل التأديب سقط الضرب الخفيف كما يسقط الضرب الشديد لأن الوسائل تسقط بسقوط المقاصد "

ويقاس على موقف العز السابق الفتوى بعدم جواز ضرب الرجل زوجته في وقتنا الحاضر :

ذلك أن الله سبحانه شرع الضرب لمنع النشوز، ونحن نرى أن الضرب اليوم هو مدعاة للنشوز؛ لأن الرجال لا يستخدمونه كما شرعه الله بما يستدعي تجديد الحكم، لأن مناط الحكم الذي لأجله شرع الضرب لم يعد يتحقق كما نرى من واقعنا الذي نعيش. وشيبه بهذا موقف عمر حين أوقف سهم المؤلفة قلوبهم لعم تحقق مناط الحكم في عهده.

ومع إدراكي أن مثل هذه المقولة ستثير جانباً من الانتقاد المحبب، الذي أدرك أن دافعه الغيرة على دين الله تعالى، وأرجو للغياري حسن المثوبة، فإنني أؤكد أننا نسلم كل التسليم لقوله سبحانه: (وَاللَّائِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيماً كَبِيراً) (النساء: من الآية 34)، ولا نقدم بين يدي الله ورسوله رأياً ولا هوى لكننا لا نرى في الضرب الذي يعرض علينا صوراً منه، من خلال ما نستفتي فيه، أنه يتحقق فيه مناط الآية لا قصداً من المكلف إلى ما قصده المشرع من استخدام الضرب لمنع النشوز، ولا من حيث الوسيلة التي ذكرها المفسرون بالضرب بالسواك، وهو أشبه بالتحجب

(62) شبير، محمد: المعاملات المالية المعاصرة، دار النفائس 1996، ص: 170.

(63) العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام: 1: 103.

منه إلى الإيلايم؛ ولكل ذلك أقول إن مناط الآية لم يتحقق على يد أكثر الأزواج الذين يقومون بالضرب، وإن تطبيق الحكم مع عدم تحقيق مناطه كالامتناع عن التطبيق مع تحقق مناطه، إن الحكم ارتبط بمناطه وجوداً وعدماً.

الضابط الرابع: أن لا تتعارض المصلحة المقصودة من فعل المكلف مع النص تعارضاً حقيقياً؛ ومثال ذلك الترويج السياحي المتصادم مع الشريعة وإباحة الربا بدعوى توفير السيولة لتصادم ذلك مع الفكرة الرئيسية لمفهوم النقود وأنها ليست سلعة.

الضابط الخامس: التمييز بين الحكم العام والحكم السياسي: فمن المعلوم أصولياً أن ما صدر عن الرسول صلوات الله وسلامه عليه قد يصدر عنه بوصف نبياً مشرعاً، وقد يصدر عنه بمقتضى الخبرة الإنسانية، وقد يكون صادراً بوصفه بشراً كأكله وشربه نومه فهذا لا يعد من التشريع الواجب الاتباع؛ إلا أن يؤمر به.

وما كان صادراً عن الرسول صلى الله عليه وسلم، بوصفه مشرعاً فهو حجة قطعاً، وأما كان صادراً بمقتضى الخبرة الإنسانية فهو متروك لاجتهاد ولاية الأمور ومن نماذج ذلك تفسير المالكية⁽⁶⁴⁾ لحديث من "قتل قتيلاً فله سلبه"⁽⁶⁵⁾: على أنه حكم سياسي؛ لأن النظر العلمي لأسلوب القيادة يستدعي ذلك، وبيان ذلك: أن النجاح في المعركة يقتضي الالتزام بخطة القيادة. وربما كان غير ذي السلب أنكى من ذي السلب، فلو عممنا حديث رسول الله: "من قتل قتيلاً فله سلبه"، لكان هذا داعياً لتوجه الجند إلى ذي السلب، تاركين الالتزام بخطة القيادة، بما يفوت النصر.

ومن هنا رأى المالكية أن هذا الحديث مما ورد عن الرسول الكريم بوصفه قائداً، وعليه فلا يحل للجند أخذ السلب إلا إذا سبق ذلك إذن من القائد، كأن يكون مكافأة لمن ثبت في المعركة، أو حثاً للجند على الاستبسال.

المسألة الرابعة: أهمية البعد التربوي في التجديد

ومن الأمور التي قصر المفكرون المسلمون في إبرازها: كما يرى عبد الحميد أبو سليمان⁽⁶⁶⁾ الإفادة من البحوث التربوية الحديثة للنفس الإنسانية، وبيان البيئة التربوية المناسبة لإعداد الإنسان المهياً للاستخلاف، والقادر على تحقيق الأمر بمعروف والنهي عن المنكر بإيجابية، إذ هو يشمل التشريع كله، وكل ذلك لا يتأتى إلا ببناء شخصية حرة تتسم بالكرامة، والشعور

(64) القرافي، أحمد بن إدريس، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، ص: 116.

(65) البخاري صحيح البخاري، الطبعة السلفية، كتاب فرض الخمس، ج: 6، 247، ح (3142)

(66) أبو سليمان، عبد الحميد، أزمة العقل المسلم: الدار العالمية للكتب الإسلامي الرياض، ط: 1994، ص: 192

بالتقدير الدافع للإنجاز كما تشير الدراسات التربوية، ومن ذلك هرم (أبراهام ماسلو) لحاجات الإنسان، والذي توصل من خلال استقراء أغلبي، أن حاجات الإنسان أشبه بسلم لا يرتقي إلا درجة إلا بعد إشباع التي قبلها، وأول السلم: الحاجات الأساسية الأكل والشرب، ثم الحاجة للأمن، فالانتماء، فالتقدير، فالإنجاز.

وتأسيساً على ما سبق فمن الضروري إيجاد البيئة التربوية التي تحترم العقل في الدراسة وتسمح بحرية التفكير وتنمي الكرامة في سبيل إيجاد إنسان إيجابي يحقق غاية الاستخلاف.

ويأتي الخلل حين نفعل هذا البعد التربوي، ولا نراعي الحاجات النفسية لكل مرحلة عمرية، فنخلط المنهج التربوي والأساليب التربوية لما هو مقرر شرعاً للكبار البالغين بما هو مقرر شرعاً للصغار، فالآليات القرآنية لم تخاطب الأطفال بقوله تعالى (خُذُوهُ فَعَلُوهُ) (الحاقة: 30)، وإنما خاطبت البالغين كباراً، وفي المقابل تجد حديث الرسول صلى الله عليه وسلم: لابن عباس: يا غلام إني أعلمك كلمات: احفظ الله يحفظك⁽⁶⁷⁾: يشير إلى تنمية الجوانب الإيجابية للإيمان بالله: والحديث بمجموعه ينمي في الفرد الشجاعة والثقة، وهي أمور ضرورية في بناء الشخصية السليم للطفل.

ومن شأن هذا الخلط بين الأساليب المعتمدة مع البالغين بما هو مقرر للأطفال أن ينشأ الطفل في أجواء تخويف تؤدي إلى انعدام الطاقة النفسية المفترض بناؤها في مرحلة الطفولة.

حتى إذا بلغ راشداً كان عاجزاً عن الفعل، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ لأنه فاقده للطاقة التي تبني في مرحلة الصغر، ويصير حاله كطبيب معتاد للتدخين هو أعرف الناس بأضراره ولكنه غير قادر على اجتنابه لفقدان الإرادة.

لقد أدى غياب الوعي بأثر المنهج التربوي في بناء العقل، إلى قصور في بناء الفكر القادر على تحقيق غايات الوحي، وذلك باعتماد منهج التلقين، بدلا من التحليل والمقارنة والاستنتاج، بما أدى إلى غياب القدرة على المحاكمة العقلية للمواقف، والأخطر أن هذه الآليات التي تلغي العقل تجعل العملية التربوية من آليات القمع كما يرى التربوي (باولو فريير) في دراسته للمؤسسات التربوية في العالم الثالث⁽⁶⁸⁾ الذي ساعدته خبرته في عالم الفكر أن يكتشف ما أسماه "ثقافة الصمت"، التي يمارسها المقهورون وتكرسها الأنظمة التربوية بكبت المشاعر التلقائية وكبت تطور الفرد؛ لأنها تهين العقل للتلقي دون محاوره، ولأنها لا تبني الطاقة النفسية والإرادة لدى الطفل بما يجعله عند البلوغ فاقداً لطاقة التغيير⁽⁶⁹⁾، بما يحول دون النمو الطفل نفسياً

(67) الترمذي: محمد بن عيسى بن سورة، السنن، كتاب صفة القيامة والرقائق، مكتبة الحلبي، مصر ج: 4: 667 ح: (2516).

(68) علي: سعيد إسماعيل: فلسفات تربوية معاصرة، ص: 192-201

(69) أبو سليمان: عبد الحميد، أزمة العقل المسلم، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض، ط: 1994، ص: 193

وانفعالياً، ولما كان الهدف من التشريع لا يتحقق إلا من خلال الإنسان الفاعل بالأمر بالمعروف والناهي عن المنكر، فإن ذلك يستدعي رفض المنهج التربوي القائم على التلقين دون تنمية القدرة على الحوار لأن مآله إيجاد أفراد عاجزين تحقيق الغاية من الاستخلاف، ومن المعلوم فقهاً أن كل أمر تقاعد عن تحصيل مقصوده بطل الاحتجاج به⁽⁷⁰⁾.

ونجد من تطبيقات ذلك الالتفات للبعد التربوي ما أفتى به العز بن عبد السلام، مما بينته سابقاً، بوقف ضرب الصغير الذي بلغ العاشرة ولم يصل، إذا كان الضرب لا يجدي معه، ذلك أن العقوبة شرعت للغاية، فإذا تقاعدت عن تحقيق مقصودها بطل الاحتجاج بها.⁽⁷¹⁾

المبحث الخامس : حكم الاستناد إلى العلوم الاجتماعية في عملية التجديد

من القضايا التي تستدعي التجلية بيان إمكانية الإفادة من العلوم الاجتماعية، هل هو مقبول شرعاً، أم هو مما يتصادم مع حاكمية الله تعالى كما ذهب سيد قطب، منتقداً من يدعو للاعتبار بالدراسات الاجتماعية، كمالك بن نبي في الجزائر؟ وللإجابة على هذا التساؤل نقول: إن من أحوال المجتمعات ما ثبت اعتباره شرعاً كدليل يستند إليه، كقول الرسول عليه الصلاة والسلام للسيدة عائشة: " لولا قومك حديثو عهد بكفر لهدمت الكعبة وبنيتها على قواعد إبراهيم⁽⁷²⁾". والرسول هنا يستند إلى فهم المجتمع، وإدراكه للآثار المتوقعة من تطبيق الحكم، وبناء على هذه المعرفة يكون الحكم الأنسب لتحقيق مقصد الشارع، ومثل ذلك قوله عليه الصلاة والسلام رافضاً قتل عبد الله ابن أبي بعد أن أدانه القرآن: "يَخْلِفُونَ بِاللَّهِ مَا قَالُوا وَلَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ وَهَمُّوا بِمَا لَمْ يَنَالُوا وَمَا نَقَمُوا إِلَّا أَنْ أَغْنَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ مِنْ فَضْلِهِ فَإِنْ يَتُوبُوا يَكْ خَيْرًا لَهُمْ وَإِنْ يَتُوبُوا يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ عَذَابًا أَلِيمًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمَا لَهُمْ فِي الْأَرْضِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ) (التوبة: 74)، فحين طلب عمر من الرسول قتل ابن أبي قال له الرسول الكريم: "لا يتحدث الناس إن محمداً يقتل أصحابه"⁽⁷³⁾، والرسول هنا استند إلى الرأي العام الدولي، وبين أنه محل اعتبار شرعي لما له من آثار في ترغيب الناس في الدخول للدين أو النفور منه.

وبالمقابل فإن من آراء علماء الاجتماع ما هو غير مقبول شرعاً كافتراض أن العقوبات الشرعية الحديثة كانت متناسبة مع مجتمع بدوي، وأنها لا تتناسب مع المجتمعات الحديثة، أو أن

(70) العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام: المكتبة التجارية القاهرة: ج2: 121.

(71) العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام: المكتبة التجارية، مصر، ص: 103.

(72) مسلم: ، أبو الحسين بن الحجاج، صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي، بيروت ، تحقيق عبد الباقي، ج: 2: 968. ح (1333).

(73) البخاري: محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، متن فتح الباري، المطبعة السلفية ج: 8: 648، ح: (3581)

الحجاب كان مبنياً على علة اجتماعية، والقول بإباحة الربا لمبررات اقتصادية!، وأن الربا المحرم شرعاً هو الربا الاستهلاكي لا الإنتاجي.

إن الخلل في مثل هذه الأفكار أنه يفترض أن للنص فترة صلاحية، وهو يقدم رأيه من غير أن يراعي مدى تقبل النص لهذه الأفكار، ولا يستند إلى أدلة صحيحة، وإنما هو من الخضوع لضغط الواقع، وهو من فقه الهزيمة لا فقه الأدلة، ومثل هذا الفقه لا يصنع حضارة، وإنما يعطي الشرعية للوضع القائم.

إن المنهج الذي نرى أنه المقبول شرعاً هو الذي ينظر في علة النص، ثم يستخدم علوم الاجتماع لفهم مدى تحقق العلة، فإن تحققت طبق الحكم، وإن كانت هناك ظروف تستدعي تعديل الحكم أو تأجيله آخر التطبيق، فدور علوم الاجتماع في حسن تطبيق النص وتحقيق مقاصده واقعاً لا في تجاوز النص وإلغائه. وفي هذا المعنى يقول الشاطبي مبيناً موقع العقل من الشرع "فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل" (74)

والمعالجة تتم بما يراعي أصول الفن التشريعي: من حيث مراعاة صياغة النصوص وعلة النص والمآل المتوقع، فمن ذلك وقف تنفيذ الحدود في الغزو، لئلا يدفع المقاتلين للفرار، ثم تطبيق الحدود بعد الغزو لعدم وجود ناسخ. هو مذهب عدد من الصحابة (75) كعمر بن الخطاب وحذيفة بن اليمان وأبو الدرداء، وترى في إدراك طبائع النفوس ما يساعد على حسن تطبيق النص الشرعي.

إن إغفال الفقهاء لقواعد تطبيق النص بما يحقق مقصوده، من أبرز أسباب التخلف قديماً، والتعثر لمحاولات النهوض حديثاً، وهذا ما نبه له ابن قيم الجوزية: إذ بين أن تطبيق علماء الشريعة للأحكام دون الالتفات لتحقيق غاياتها على أرض الواقع دفع الحكام قديماً إلى طلب المصالح من خارج الشريعة الإسلامية، وفي الوقت نفسه فإن هذا النهج يحتاج إلى ضوابط تبين آلية العمل ومنهج الموازنة بين المصالح حتى لا يكون الالتفات إلى الواقع بمعزل عن توجيه الوحي (76)

وقد نهض لتجلية هذا المعنى عدد من العلماء الأجلاء مثل الأستاذ فتحي الدريني، والقرضاوي، ومن قبلهم عبد الرحمن تاج في كتابه السياسة الشرعية. وعسى أن يكون هذا البحث قد ساهم في تجلية دور العقل في حسن تطبيق النقل وسيلة للتجديد ومنعاً للتبديد.

(74) الشاطبي: الموافقات: 2: 315.

(75) الصنعاني: عبد الرزاق، المصنف، المكتب الإسلامي، بيروت، ج: 5: 197. البيهقي: إبراهيم بن محمد، السنن الكبرى، دار المعرفة، ج: 9: 103.

(76) ابن القيم: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، الطرق الحكيمة، دار الكتب العلمية، ص: 13.

خاتمة

كشفت الدراسة السابقة عن الأمور التالية:

- 1: أهمية التمييز بين التجديد الذي هو نوع من إعادة إحياء الإسلام واقعاً، وبين التحديث الذي هو اعتماد النهج الغربي الأوروبي قدوة وشرعة ومنهجاً.
- 2: نهبت الدراسة إلى أهمية فهم النص الشرعي فهماً مقاصدياً، ثم تطبيقه بما يحقق المصالح واقعاً، والتمييز بين عمل المفتي والفقيه، وبين عمل راوي الحديث.
- 3: توصي الدراسة بفتح آفاق التعاون بين الدراسات الشرعية المتخصصة، وبين الدراسات الإنسانية كعلم الاجتماع، والتاريخ، التي تعين على حسن تطبيق النص الشرعي؛ اعتباراً بآيات الله الكونية.
- 4: وضحت الدراسة أهمية ضبط التجديد بمبادئ الشريعة الكلية ونصوصه القطعية التي تحافظ على إنسانية الإنسان وتحفظ مقومات وجوده، وتحقق مصالحه في الأجل والعاجل معاً.
- 5: تتحدى الدراسة الدعوات للقطعية بين التراث والعصر كوسيلة للتطور، وترى أن هذه الدعوات لم تنتبه لأسباب النهوض الحقيقية عند الأمم متمثلة بإعمال العقل، و التحرر من الاستبداد. وكل ذلك لا يتصادم مع تراثنا الفكري بل إن تراثنا يدعو لإعمال العقل والتدبر ويذم الجمود على منقول الآباء من غير دليل .

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

- ابن القيم، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، الطرق الحكمية، دار الكتب العلمية.
- ابن حجر. فتح الباري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ومحب الدين، الخطيب، دار المعرفة بيروت، 1379هـ.
- ابن عبد السلام، العز. قواعد الأحكام في مصالح الأنام، المكتبة التجارية، القاهرة.
- أبو سليمان، عبد الحميد. أزمة العقل المسلم، الدار العالمية للكتب الإسلامي الرياض، ط، 1994.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. صحيح البخاري، متن فتح الباري، المطبعة السلفية ج، 8، 648، ح، (3581).

- البیهقي، إبراهيم بن محمد. السنن الكبرى، دار المعرفة، ج 9، 103.
- التراي، حسن. قراءة أصولية في الفقه السياسي الإسلامي، مجلة التجديد، عدد شباط، 1998، الجامعة الإسلامية ماليزيا.
- الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة. السنن، كتاب صفة القيامة والرقائق، مكتبة الحلبي، مصر.
- الجمال، يحيى. الأنظمة السياسية المعاصرة، دار النهضة العربية، بيروت.
- الجندي، أنور. الفكر الغربي دراسة نقدية، وزارة الأوقاف، الكويت، 1987.
- الدريني، فتحي. المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، ط 2، 1985، الشركة المتحدة للتوزيع، دمشق.
- الرازي، محمد بن أبي بكر. مختار الصحاح، مؤسسة الكتب الثقافية لبنان، ط 2001.
- السباعي، السلم والحرب في الإسلام، دار الوراق، السعودية، ط 2.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي. الموافقات في أصول الشريعة، ط 2، دار المعرفة.
- شبير، محمد. المعاملات المالية المعاصرة، دار النفائس 1996.
- الصنعاني، عبد الرزاق. المصنف، المكتب الإسلامي، بيروت، ج 5، 197.
- عبد الحميد، محسن، تجديد الفكر الإسلامي، ط 1996.
- العلواني، طه جابر. ورقة مقدمة لندوة (نحو منهجية للتعامل مع التراث) ، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، تونس 1996.
- عودة، عبد القادر. التشريع الجنائي 1960، دار العروبة، مصر، ج 2، 573.
- فخرو، علي محمد. شرط التجديد الثقافي، صحيفة القدس العربي، تاريخ 10 تموز 2003.
- القراقي. الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي عن الإمام، اعتنى به عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الحلبية، ط 1995.
- القرضاوي، يوسف. الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط، المكتب الإسلامي، ط 1998، بيروت.

الكيلاني، إبراهيم وآخرون. دراسات في الفكر العربي الإسلامي، ط1988، دار الفكر.

الكيلاني، عبد الله. السلطة العامة وقبورها، رسالة دكتوراه، الجامعة الأردنية، 1994.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دار الكتب العلمية، بيروت.

مسلم، أبو الحسين بن الحجاج. صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق عبد الباقي، ج، 2، 968. ح (1333).

النووي. شرح صحيح مسلم، دار إحياء التراث، ط الثانية 1392 بيروت.

المحور الخامس

الدراسات التربوية الإسلامية

إسلامية العلوم الطبيعية: مؤيدوها ومعارضوها، إمكاناتها ومضامينها في مجال التربية العلمية في بروناي دار السلام*

أحمد فاضل يوسف

مركز تقنيات التعليم، جامعة بروناي دار السلام، بروناي.

ملخص

منذ بداية الثورة العلمية خلال القرن الحادي عشر الهجري (السابع عشر الميلادي) سادت في الحضارة الغربية فكرة تشير إلى أن العلوم الطبيعية والدين أمران لا يلتقيان وذلك لما بينهما من تعارض وتنافر. أما في الإسلام فلن تجد لفكرة الفصل بين الدين والعلم مكاناً، ولهذا فمن المعقول أن نجد من بين العلماء المسلمين من جمع بين العلوم الشرعية والعلوم الطبيعية، من أمثال ابن سينا والرازي والخوارزمي وابن يونس والبيروني وغيرهم ممن أبدع في علم الرياضيات والفلك والفيزياء والكيمياء والطب والجغرافيا وبقية العلوم الأخرى. غير أنه منذ بداية القرن التاسع الهجري (الخامس عشر ميلادي) يلاحظ أن تفوق النشاطات العلمية في العالم الإسلامي بدأ بتدهور ويضعف تدريجياً، باستثناء القرنين الماضيين حيث ظهرت بوادر إحياء وإصلاح لتفكير المسلمين من خلال الاهتمام بالعلوم الطبيعية ودراساتها في العالم الإسلامي. ويمكن أن يكون ذلك نتيجة التأثير المباشر لإنجازات التقدم العلمي في الغرب على العقل المسلم من ناحية، ومن بوادر حركة الإصلاح الإسلامي الحديث، من ناحية أخرى.

ففي الوقت الحاضر ظهرت مجموعة من العلماء المسلمين نادت بالحديث والحوار حول إمكانية إيجاد صيغة موحدة "لإسلامية العلوم الطبيعية" على خلاف المفهوم الغربي العلماني، فمنهم من يقول بإسلامية العلوم باعتبارها جزءاً لا يتجزأ من إسلامية المعرفة، ويرى آخرون ضرورة وجود حقل خاص لدراسة العلوم من وجهة نظر إسلامية. وبينما ذهب آخرون إلى تفسير الاكتشافات العلمية الحديثة بأيات من القرآن الكريم ونصوص من التراث الإسلامي، نجد مجموعة أخرى تنادي بالعزل بين الإسلام والعلوم الطبيعية على أساس أن العلوم بطبيعتها وحقيقتها طبيعية مادية وليس لها علاقة أو رابطة بالإسلام.

ويركز هذا البحث على اكتشاف التعارض لدى علماء المسلمين المعاصرين حول مفهوم "إسلامية العلوم الطبيعية"، هل هذا المفهوم موجود فعلاً أم هو افتراضات نظرية، شخصية كانت

* البحث منشور باللغة الانجليزية

أم جماعية؟ وما هي الصعوبات الناجمة من إيجاد أو تحديد تعريف خاص بهذا المصطلح؟ ومن هم الذين ينادون بإسلامية العلوم الطبيعية وما هي المبررات التي يقدمونها؟ وفي الجهة المقابلة، ما هي الأسس والتبريرات التي ينادى بها المعارضون لهذا المفهوم؟ وإلى أي مدى يصل هذا الحوار، بين مؤيد ومعارض لإسلامية العلوم الطبيعية في إعادة بناء الجانب العلمي والتقني في مناهج التربية والتعليم في سلطنة بروناي دار السلام؟ وأخيراً، ما هي المضامين والدلالات المستقبلية المرتبطة بإسلامية العلوم الطبيعية بصورة عامة على الأمة الإسلامية، وعلى الوضع في بروناي بصورة خاصة؟

- Nasr, Seyyed Hossein. *Science and Civilization in Islam*. Cambridge: Harvard University Press, 1968. (also published in 1987).
- Nasr, Seyyed Hoissein, *The Need for a Sacred Science*. Richmond (UK): Curzon Press, 1993.
- Nasr, Seyyed Hossein. "The Islamic World View and Modern Science", *Journal of Islamic Science*. (India), Vol. 10, No. 2, (1994), 33-35.
- Nasr, Seyyed Hossein. "Reflection of Methodology in the Islamic Science", *Hamdard Islamicus*. (Pakistan), Vol. III, No. 3, (1980), 3-13.
- Othman, Malai Hassan. "Marching into the IT Era", *Borneo Bulletin*. National Day Supplement (Brunei daily English newspaper) February 23, 2001, 1.
- Report, "Produce Professionals Who Can Recite the Qur'an and Excel in Islamic Studies." *Brunei Darussalam Newsletter*. November 15, 2000, 6-7.
- Rahman, Fazlur. *Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.
- Sardar, Ziauddin. *Explorations in Islamic Science*. London: Mansell, 1989.
- Sardar, Ziauddin. *Islamic Future: The Shape of Ideas to Come*. London: Mansell, 1985.
- Sardar, Ziauddin, "The Science Dimensions of Ilm". In Ziaddin Saradar (ed.). *How We Know: Ilm and the Revival of Knowledge*. London: Grey Seal, 1991.
- Shafiq, Muhammad. *Growth of Islamic Thought in North America: Focus on Isma'il Raji al-Faruqi*. Maryland, USA: Amana Publications, 1994.
- Stenberg, Leif. "Science in the Service of God: Islamizing Knowledge", *International Institute for the Study of Islam in the Modern World Newsletter* 6. (The Netherlands). (October 2000), 11.
- Stenberg, Leif. *The Islamization of Science: Four Muslim Positions Developing an Islamic Modernity*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1996.

- Brunei Press. *Brunei Yearbook 2001*. Brunei Darussalam: Brunei Press, 2001.
- Bucaille, Maurice. *The Bible, the Qur'an and Science*. Paris: Seghers, 1978.
- Bucaille, Maurice. *What is the Origin of Man?*. Paris: Seghers, 1984.
- Curriculum Development Department. *Educational System of Brunei Darussalam*, Brunei Darussalam: Curriculum Development Department, first published in 1985.
- Curriculum Development Department. *Information Book*. Brunei Darussalam: Curriculum Development Department, 1997.
- Curriculum Development Department. *Lower Secondary Science for Brunei Darussalam, Level 3*. (Textbook), Brunei Darussalam, Curriculum Development Department, 2000.
- Golshani, Mehdi. "How to Make Sense of 'Islamic Science'?" *American Journal of Islamic Social Sciences*, (USA), vol. 17, no. 3, (Fall 2000), pp. 1-21.
- Hoodbhoy, Pervez. *Islam and Science: Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality*. Kuala Lumpur: S. Abdul Majeed & Co., 1992.
- Hoodbhoy, Pervez. "Science". In John L. Esposito (ed. in chief). *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*. New York: Oxford University Press, 1995, 13-19.
- Kirmani, M. Zaki. "Islamic Science Debate: Entering the New Millennium", *Hamdard Islamicus*. (Pakistan), Vol XXIII, No. 4, (October-December 2000), 7-36.
- Mir, Mustansir. "Christian Perspectives on Religion and Science and Their Significance for Modern Muslim Thought". Paper presented at the International Conference on "God, Life and Cosmos: Theistic Perspectives." Islamabad, Pakistan: November 6-9, 2000, 1-12. Retrieved from <http://www.kalam.org/papers/mir.htm>.
- Mohd. Jamil, Azharaini. "Vocational and Technical Education in Brunei Darussalam: Policy Directions for the 21st Century". Keynote Address, Fifth Annual International Conference of the Department of Science and Mathematics Education, University of Brunei Darussalam, May 2000, 1-19.
- Nasr, Seyyed Hossein. *A Young Muslim's Guide to the Modern World*. Chicago: Kazi Publications, 1993.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man*. London: Mandala Unwin, 1990.

science” in Brunei. The key however, is not to leave them in the dark, as to what the goals, aims, objectives etc. of Islamic science are, but to involve them in its development. Short courses on the Islamic world view and the aims and goals of “Islamic science” should be offered to those educators that are interested in learning more about this developing field, regardless of their religious affiliation. Some may be able to offer some valuable insight. It is hoped that such efforts will lead to a new generation of students that will be highly motivated to enter the scientific disciplines and undertake scientific research, as partial fulfillment of their faith. Being cognizant of the historical accomplishments and multiple methodologies employed by classical Muslim scientists, this new generation will make great efforts to continue on their legacy. As researchers, they will use the Qur’an and sunnah not to “rubber stamp” contemporary theories in sciences, but as a source of motivation to pursue research in priority areas that will benefit Brunei and the ummah (Muslim community) in general. While they will be conscious that revelation and reason strive toward the same goal (i.e. truth), in cases of conflict, preference will be given to revealed knowledge. Although “Islamic science” is still in its developmental stages and is no doubt a challenging undertaking, that is part of the excitement of the field.

Reference

- Abdullah, Suraya Noraidah. “Inculcating Islamic Values into the Nursing Curriculum: The PAPRSB College of Nursing, Brunei Darulssalam Perspective”. Proceedings of the Fourth International Nursing Conference on “A Commitment to Changing Practice in the New Millenium”. Brunei Darussalam, 2000, pp. 25-35.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exploration of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 1995.
- Al-Faruqi, Raji Ismail. *Al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life*. Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 1981.
- Al-Najjar, Zaghlul R. “Islamizing the Teaching of Science: A Model in Change and Response”, In The International Institute of Islamic Thought (ed.). *Islam: Source and Purpose of Knowledge*. Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 1981, pp. 133-151.
- Anees, Munawar A. “Islam and Scientific Fundamentalism: Progress of Faith, Retreat of Reason?” *New Perspectives Quarterly*. Vol. 10, No. 3, (June 1993), p. 61.

follow. As we have seen, when the idea of “Islamization” was mooted by the CDD in 1985, its actual implementation appeared contingent upon teacher in-service training. The problem is that re-training in the absence of a revised and updated curriculum, resource materials, etc. is futile. Similarly the converse holds true. As such, more than 15 years later, very little real progress has been made. What is required is a multi-pronged approach, which would incorporate re-training with a new curriculum, resource material, teacher’s guides, etc. While this is an onerous task, it can be achieved if a concrete, detailed plan and time lines are drawn up.

Thirdly, once a commitment to developing and implementing Islamic science is made, the next step is to determine what is feasible and what is not, given the present Bruneian context and constraints. Certainly topics such as the “Qur’anic View of Science”, “Islamic Ethics and Scientific Research”, “History of Famous Muslim Scientists”, “Methodological Approaches: Islamic vs. Secular Scientific Method”, can be integrated at various levels of the science curriculum. Perhaps the present low participation rates of students in science, mathematics and technology in Brunei would significantly increase, if science were taught from the view that it is an Islamic duty for all Muslims, in the sense that Islam encourages Muslims to seek knowledge about Allah’s creation and the world around them, to undertake research that will benefit mankind. The inclusion of various historical Muslim scientist role models in the curriculum, with which Muslim students can identify, may also serve to motivate students to engage in scientific research as a career.

Fourthly, the high percentage of non-Muslim science educators in the country was stated as one of the challenges facing the development and implementation of “Islamic science” in Brunei. Judging by the number of individuals entering the science disciplines and graduating with a science degree, Brunei will be heavily dependent on foreign science teachers (many of whom are non-Muslim) for a while to come. While this is a challenging situation, it is not an insurmountable problem. If we look to Islamic history, all the great centers of learning, i.e. Baghdad, Cordoba, Sicily, and others, were inhabited by people of various religious backgrounds. Their interaction had a stimulating effect on the development of Islamic thought and science. Today, it is not uncommon to see non-Muslims playing key roles in the architectural design of some of the more famous contemporary mosques. Many of these non-Muslim architects have taken the initiative and time to study classical Islamic architecture and have subsequently proceeded to develop their own contemporary Islamic architectural designs. Similarly, a number of non-Muslim banking institutions have entered into the field of Islamic banking and finance, viewing it as a potential future growth area. These examples have been employed to show that non-Muslim science educators do not have to be a barrier to the development of “Islamic

forced to rely heavily on foreign science teachers, many of whom are non-Muslims.⁹²

From a secular perspective, a person's religious background should have little or no effect on his or her teaching. However, if one is teaching science from an Islamic point of view, it can prove somewhat problematic. For example, Golshani's definition of "Islamic science" mentioned earlier, as being "science that is framed within an Islamic world-view and whose main characteristics are that it considers Allah as the Creator and Sustainer of the universe, does not limit the universe to the material world...", presumes an understanding of the Islamic world view and an acceptance of the above fundamentals. Furthermore, if Islamic science is understood on a practical level as teaching science with Islamic consciousness, stressing the value of science and of scientific investigations in Islam, making frequent reference to the Qur'an and Hadith, not only to justify contemporary scientific theories, or "prove" that the Qur'an has Divine origins, but to instigate research, incorporating traditional Islamic wisdom, reflecting Muslims historical scientific contributions, formulating Islamic ethics for conducting research, etc. it is presumed that the educator has some knowledge of Islam, the Qur'an and Islamic history.

6. Future Implications and Possibilities for "Islamic Science" in Brunei

In light of the above conceptual and practical constraints, what does the future hold for the successful development and implementation of "Islamic science" in the Bruneian educational context? In order for "Islamic science" to become a realistic possibility, there is first and foremost a need for a more comprehensive understanding of the various aspects of the "Islamic science" debate. It is hoped that this paper has contributed somewhat to providing a theoretical overview of the various positions. Laying the foundational framework must not end there however. Instead, there is a need for educational policy makers in Brunei to further examine and study the initiatives undertaken by educational institutions in Malaysia, Pakistan, Jordan, Egypt, Saudi Arabia and the United States, which are at the forefront of the "Islamic science" debate and its re-development. Brunei can learn from their experiences, as well as avoid similar mistakes.

Secondly, once a deeper understanding of the conceptual and practical dimensions of "Islamic science" is obtained, the Ministry of Education should then determine whether "Islamic science" is clearly the route they want to

92- Jamil, p. 13.

present scientific educational policy in Brunei, most closely resembles the view of "Islamic science" espoused by Bucaille and his followers. In this respect, it starts with modern scientific achievements and accomplishments (or in this case, an essentially secular curriculum) and then "adds" Islamic verses where relevant to support contemporary scientific views and theories. As we have seen from the criticism of Bucaille's position however, this serves to elevate science to the level where it determines what is truth and not truth, rather than the Qur'an and sunnah being the criterion. Moreover, this approach does not expand the frontiers of science nor to increase one's understanding of the Qur'an. Rather than rubber stamping contemporary theories, the Qur'an should be used to initiate a process.

Even if a better understanding of the complexities of the "Islamic science" debate were achieved, the next issue to be addressed is how to move beyond agreeing with the idea of "Islamic perspective" or "Islamic in-put" or "Islamic science" in principle and actualizing such a goal in reality. Herein lies the challenge for Bruneian Scientific Educational Policy. Although the idea of Islamization had been mooted as early as 1985, more than fifteen years later very little headway has been made, to the point that the Curriculum Development Department no longer mentions it as a clearly stated goal. Part of the problem of implementation, lies in some of the arguments of those who oppose "Islamic science", i.e. the absence of an agreement upon definition of Islamic science, working models, Islamic science curriculum and syllabus at all educational levels, etc.

In addition, the Bruneian context presents its own specific challenges which have served to impede the implementation of "Islamic science". For starters, there is a very low participation rate of students in science, mathematics and technological education at the upper secondary and higher education levels.⁸⁹ For example, during the 2000-2001 academic year at UBD, only 400 students were registered with the Faculty of science, three-quarters of whom are Muslims.⁹⁰ Secondly, the performance of Bruneian students (especially Muslims) in mathematics, science and technology based subjects has generally been low, which means that fewer are able to proceed to higher educational levels.⁹¹ Thirdly, Brunei is short of locally trained technicians, technologists, engineers and other science related professionals such as science teachers, so is

-
- 89- Jamil, Azharaini Mohd. "Vocational and Technical Education in Brunei Darussalam: Policy Directions for the 21st Century". Keynote Address, *Fifth Annual International Conference of the Department of Science and Mathematics Education*, University of Brunei Darussalam, May 2000, p. 12.
- 90- Data collected from the Admission and Students Records Section at the University of Brunei Darussalam, Brunei Darussalam, 2001.
- 91- Jamil, p. 12.

initiative is a top-down affair. The faculty is requested to include Islamic values into an essentially secular curriculum, without fully appreciating or understanding what "Islamic science" entails. Secondly, the scope or extent of "Islamic in-put" into the science program is not clear. Thirdly, a clear working model of an "Islamic science program" is lacking, not to mention suitable resource materials, which would reflect the aspired goals. By far the biggest challenge however, is the fact that two-thirds of the sixties odd members of the Faculty of Science are non-Muslims, who are really in the "dark" so to speak as to where this "Islamic input" is leading to.

To be fair however, some initiatives have been made. During the 2000-2001 academic year, the Faculty of Science at the University of Brunei Darussalam proposed introducing an elective course on "Islam and Science" for their 2nd year students. The proposed course was to be taught by both Muslim and non-Muslim lecturers, some of whom were to be from the Institute of Islamic Studies on campus. Discussions ensued as to what the course content would include with Faculty of Science and the Institute of Islamic Studies each having their own independent view. To date no conclusion has been reached as to whether or not the course will actually be offered.⁸⁷

The Biology Department has also made an effort to integrate an Islamic view point within its course on "Evolution and the Diversity of Life" (BI 1107). A guest speaker from the Institute of Islamic Studies was invited to deliver a 50 minute lecture on this theme. Nevertheless, it should be noted that students are not evaluated on this material. For the most part however, "Islamic in-put" in the Faculty of Science has consisted primarily of reciting surah al-Fatiha at the beginning of each lecture and Surah al-Asr at the end, a far cry from the expectations of those who advocate "Islamic science."⁸⁸

From the above, one can derive the following conclusions about the Islamization of scientific educational policy in Brunei. First of all on a political and policy-making level, there appears to be a desire to have Islamic values integrated into the science curriculum at all educational levels. This sentiment stems from a desire to acquire modern science and technology, without compromising one's Islamic values or culture (as manifested in the MIB concept). Nevertheless, there seems to be a lack of in-depth understanding of the multiple viewpoints of the "Islamic science" debate. It appears that the

87- Excerpt from an interview with Ibrahim Abdul Rahman, Head of Chemistry Department, Faculty of Science and member of the In-put Committee at the Faculty, Brunei Darussalam, April 19, 2001.

88- Excerpt from an interview with Ibrahim Abdul Rahman, Head of Chemistry Department, Faculty of Science and member of the In-put Committee at the Faculty, Brunei Darussalam, April 19, 2001.

proposal demonstrates a consciousness of some of the criticisms of modern science espoused by Islamic science advocates.

Similarly, on a political level, it appears that Brunei remains committed to integrating Islamic values with science and technology. For example, in a number of recent royal titahs, the Sultan of Brunei has emphasized the need to strike a balance between Brunei's efforts to progress in nation-building and upholding its cultural and religious values. He continued to ex-pound on the importance of up-holding Islam as truly a way of life in the country, in governance and in all aspects of life,⁸² including the scientific realm. Moreover, at the opening of the permanent campus of the Institute Tahfiz al-Qur'an Sultan Haji Hassanal Bolkiah, the Sultan stated that "by the will of Allah, this Institute will strive to produce students who are able to memorize the Qur'an and at the same time are not left behind in studying science and technology under the trilingual system."⁸³ It should be noted however that the Institute follows the government Science Curriculum and as such is worldly in nature.

At the tertiary level, there has been some awareness as well as efforts to integrate Islamic values into the nursing program at the College of Nursing under the Ministry of Education. Accordingly, the nursing curriculum incorporates spiritual aspects, such as suitable Islamic dua' or prayers to recite during illness, Islamic counseling, halal (lawful) and haram (unlawful) aspects of food consumption and medication.⁸⁴

The University of Brunei Darussalam's current Vice Chancellor has also expressed a desire to strengthen the integration and inculcation of Islamic values in all programs and courses, via the establishment of "Islamic Input Committees"⁸⁵ in each faculty, including the Faculty of Science. Faculties which are uncertain about how to proceed assimilating Islamic values into their respective programs are requested to consult with the Institute of Islamic Studies on campus.⁸⁶ The impact of the Islamic Input Committee in the Faculty of Science to date has been marginal, due to a number of factors. First of all, the

82- Othman, Malai Hassan. "Marching into the IT Era", *Borneo Bulletin*. National Day Supplement (Brunei daily English newspaper) February 23, 2001, p. 1.

83- Report. "Produce Professional Who Can Recite the Qur'an and Excel in Islamic Studies". *Brunei Darussalam Newsletter*. Brunei Darussalam: Department of Information, Prime Minister Office. November 15, 2000, p. 6.

84- Abdullah, Suraya Noraidah. "Inculcating Islamic Values into the Nursing Curriculum: The PAPRSB College of Nursing, Brunei Darussalam Perspective". *Proceedings of the Fourth International Nursing Conference on "A Commitment to Changing Practice in the New Millenium"*. Brunei Darussalam, 2000, p. 27.

85- Vice Chancellor, Mahmud Saedon Awang Othman. "Address to the 12th Convocation of University of Brunei Darussalam, 2000", p. 4.

86- Excerpt from an interview with Mohammad Abd Rahman, Dean of the Institute of Islamic Studies (IPISHOAS), University of Brunei Darussalam, Brunei Darussalam, June 11, 2001.

addition, the Educational Resources Unit was also requested to prepare suitable samples, materials and teaching aids.⁷⁷

The question which begs to be asked at this point, is to what extent were the above goals and aims of Islamization of the curriculum, particularly science realized? On one hand, a few minor steps were made in this direction. In 1990, a seven-session course on "Science and Islam" was held at the UBD, for 120 officers from the Ministry of Education and Higher Education Institutions. The course was designed to offer a comprehensive view about the universe, man and life, according to modern science and Islam.⁷⁸ Some attempts were made to include Islamic values into the lower secondary science curriculum, in the sense that the preface of lower secondary science textbooks are now preceded by Bismillah ar-Rahman ar-Raheem (In the name of Allah the Most Merciful and Beneficent). In addition, Qur'anic verses can be found at the beginning of each chapter related to the topic at hand.⁷⁹ Having said that, advocates of "Islamic science" would argue that this was mere "Islamic" window dressing on an essentially secular curriculum, since the textbooks start with modern scientific findings and then turn to the Qur'an for supporting evidence.

Interestingly, a recent information booklet (1997) published by the Curriculum Development Department, shows a clear separation between the "Malay Language and Islamic Studies Unit" and the "Science and Computer Unit".⁸⁰ No mention is made of their earlier aspiration to "Islamize" the curriculum, nor of any over lap or collaboration between the two units. Nevertheless, it appears that the desire for "Islamization" of the curriculum has not completely waned. Discussions with the Head of Science and Computer Unit of the Curriculum Development Department, reveal that they are currently working on a new proposal for a future Upper Primary Science Curriculum. This new proposal recognizes that although science is a universal discipline, religious, social and cultural frameworks (such as the Melayu Islam Beraja (MIB) or Malay Islamic Monarchy) influence the way scientists work and understand changes. The new curriculum may include some Islamic in-put, such as the connections of certain science topics to Qur'anic references.⁸¹ This

77- Curriculum Development Department. *Educational System of Brunei Darussalam*, p. 45.

78- Hassan, Torla. "Science and Islam", Course Syllabus, Department of Physics, University of Brunei Darussalam, 1990, p. 1.

79- Curriculum Development Department. *Lower Secondary Science for Brunei Darussalam, Level 3*. (Textbook), Brunei Darussalam, Curriculum Development Department, 2000, p. 1.

80- Curriculum Development Department. *Information Book*. Brunei Darussalam: Curriculum Development Department, 1997, p. 38-39.

81- Excerpt from an interview with Zulkifli Yusuf, the Head of Science and Computer Unit, Curriculum Development Department, Ministry of Education, Brunei Darussalam, Bandar Seri Dagawan, May 19, 2001.

Muslim reformists who argued that modern science and Islam were in complete harmony.

While the CDD's goal of integrating Islamic values into all aspects of the science curriculum is very much in synch with the "science from an Islamic perspective" point of view, exponents of "Islamic science" would argue that not all knowledge learned in secular schools is in harmony with Islamic values, hence the need to "Islamize". In contrast, it appears that the aim of "Islamization" as stated by the CDD is to show that "modern knowledge" is not in conflict with the Qur'an. In so doing, modern scientific knowledge is elevated to being the arbitrator of truth and falsehood, while the Qur'an and Prophetic wisdom are used as supporting evidence to that "truth". The working paper does not mention how conflicts or potential conflicts between knowledge acquired at school and the principles of Islam would be resolved, the implication being that the Qur'an and modern scientific knowledge are always in complete harmony. Such an assumption requires greater scrutiny however, since a brief examination of chemistry notes from a technical science college in Brunei reveals that Muslim students are learning the chemical compositions of making alcohol from sugar and yeast, in a so called "objective" manner, yet from an Islamic viewpoint, the manufacturing of alcohol is haram (forbidden).⁷⁴

The 1985 CDD working paper further stipulates that one of the subject areas to be given priority in terms of "Islamization" at the primary level is science. In addition, provided all necessary resources are made available the implementation of the Islamization of knowledge may be extended to all stages of secondary including science.⁷⁵

As far as a time line for the actual implementation of "Islamization" is concerned, the CDD states that in the short term, the present arrangement of subjects, timetable and syllabuses will not be disturbed, nor will textbooks, teacher's guides and resource materials be revised to synchronize with this goal. Moreover, the precise year of implementation would be dependent upon in-service teacher training.⁷⁶ With respect to the latter, the Institute of Education at the University of Brunei Darussalam (UBD) will organize courses from time to time for teachers, while the Educational Resources Unit (ERU) will also conduct workshops on the Islamization of knowledge to enable teachers teaching the same subject to better understand the concept. Furthermore, it was suggested that teachers be sent for training "to centers and institutions (i.e. in other countries) concerned with the assimilation of Islamic values into the education system." In

74- Taken from a Chemistry notebook from a student attending Maktab Sains Paduka Seri Bagawan Sultan, Brunei Darussalam, 1999.

75- Curriculum Development Department. *Educational System of Brunei Darussalam*, p. 44.

76- Curriculum Development Department. *Educational System of Brunei Darussalam*, p. 43.

that such scientific studies add nothing to the sum of our knowledge, either in terms of expanding the frontiers of science or increasing our understanding of the Qur'an. Knowledge should begin with the Qur'an and not end with it.⁶⁸ Concurring Waqar A. Hussaini adds that Islamic science and technology are not created by proving that Qur'an is right, by citing the achievements of modern scholars of science. We should not read into the Qur'an "facts" and "theories" of science, but rather initiate a process.⁶⁹

Mir criticizes the second understanding of "Islamic science" as being fundamentally different from modern Western science, for provincializing science. He argues that rather than speaking of a Christian, Hindu, Taoist and other brands of science, "it would be more appropriate to speak of Islamic interpretation of the data of physics, or for that matter, of any other science, or of science in general".⁷⁰ In this respect, he is more sympathetic with those who advocate "science from an Islamic perspective".

5. Influence of the Debate on Scientific Educational Policy in Brunei

The next section of this paper will assess the extent to which the above debate on Islamic science has filtered down and affected the scientific educational policy in Brunei Darussalam, a small country of 350,000⁷¹ people located on the island of Borneo in Southeast Asia.

Talk of the "Islamization" or integration of Islamic values into the educational curriculum first commenced in 1985. At the time the Curriculum Development Department (CDD) of the Ministry of Education produced a working paper outlining some of the aims of the educational system in Brunei Darussalam, one of which was the assimilation of Islamic values "through the school curriculum."⁷² In a section entitled the "Islamization of knowledge", the CDD states that the "implementation of Islamization of Knowledge will be by graduated stages, as a means of harmonizing the teaching and content of a number of the subjects studied in the schools of Negara Brunei Darussalam with the teachings of the Islamic religion." It further states that one of the aims of Islamization is to provide "a true balance between the acquisition of knowledge and the life of the spirit." A second is to instill in children a "realization that the knowledge acquired through study in school does not conflict with the principles of Islam"⁷³ This latter aim appears to be consistent with the view of early

68- Sardar, 1989, p. 36.

69- Kirmani, p. 17.

70- Mir, p. 8.

71- Brunei Press. *Brunei Yearbook 2001*. Brunei Darussalam: Brunei Press, 2001, p. 21.

72- Curriculum Development Department. *Educational System of Brunei Darussalam*, Brunei Darussalam, Curriculum Development Department, first published in 1985, p. 23.

73- Curriculum Development Department. *Educational System of Brunei Darussalam*, p. 42

In this regard, Kirmani confirms that many of the participants in the "Islamic science" discourse are distanced from the practical aspects, which has contributed to their work being labeled as a product of religious zealots.⁶⁰ Although Pakistan, Malaysia and Indonesia have played host to at least four international conferences in recent years, on the issue of ethics and values in science and technology, such conferences have not been successful in attracting working scientists and as such Muslim scientists remain intellectually unchanged.⁶¹ Not only are few of the advocates of the discourse practicing scientists, but many live in Western societies and/or have had a Western education and as such lack in-depth knowledge of the classical Islamic disciplines. This in turn has led to a gap between many of their ideas and those of the ulama, especially in terms of who has the right to interpret Islam.

A fourth problem with the "Islamic science" discourse is the fact that it often occurs in isolation from political elites. Stenberg argues that the idea of Islam as all-inclusive can be politically sensitive, since the statements on the function of Islam in society may go against the aims of the political leaders.⁶²

4-ii) Criticism from within the discourse

Sardar has criticized Nasr's understanding of "Islamic science" as being too mystical and elitist. He states that the contemporary debate on Islamic science is dominated by gnostics, "who equate science with mysticism and gnosis with method of science and are concerned largely with occult, alchemy and astrology."⁶³ In Sardar's view, Nasr sacrifices all objectivity at the altar of mystical experience and inner satisfaction.⁶⁴ Kirmani adds that "a mystic may discover something potentially scientific esoterically, but it will become a part of knowledge only when it is demonstrable through means which are acceptable and at least in principle available to everybody. In this respect, Nasr's Islamic science is not contemporary and lacks practical incentive [and] is hence sterile to bring change in modern science."⁶⁵

Bucaille and his followers are criticized for trying to prove the divine origins of the Qur'an by reading science into it.⁶⁶ According to Sardar, such a position is erroneous, since the Qur'an does not need confirmation from any other source. Moreover, in so doing, science is elevated to the level, where it becomes the arbitrator of what is and what is not truth.⁶⁷ Sardar further argues

60- Kirmani, p. 8.

61- Kirmani, p. 12.

62- Stenberg, 1996, p. 332.

63- Sardar, 1989, p. 19.

64- Sardar, 1989, p. 43.

65- Kirmani, p. 25.

66- Sardar, 1989, p. 4.

67- Sardar, 1989, p. 31.

belief that Islam and science are not in conflict, but are disinclined to examine such issues too closely.”⁵¹ Some such as Mohammed Abdul Salam (winner of the Nobel Prize for Physics) and Pervez Hoodbhoy argue that science is neutral, value free and universal, while others argue that Muslim countries need more science, rather than a futile discussion of ethics and values in science.⁵² Munawar A Anees, a biologist and intellectual writer, criticizes the above opponents of the “Islamic science” discourse for being “oblivious to the internal critique of Western science – inclusive of reductionism and feminist radicalism” and clinging to the “alleged value neutrality of knowledge generation.”⁵³

A second criticism of “Islamic science” is its lack of definitional clarity. For some, the discussion on Islamic science is “woolly, confused and not infrequently intellectually shambolic.”⁵⁴ Hoodbhoy argues that it has proved impossible to define what Islamic science ought to be in practical terms. Moreover, there still does not exist a definition of Islamic science, which is acceptable to all Muslims.⁵⁵ Fazlur Rahman adds that “Islamic science” is still at the stage of being “more propagandistic than scholarly and critical.”⁵⁶

A third criticism levied against “Islamic science” is that for all practical purposes it does not exist. Hoodbhoy argues that every “effort to create a science endowed with a new epistemology have uniformly failed”. He further argues that the practitioners of Islamic science have directed their inquiry toward issues, which lie outside the domain of ordinary science.⁵⁷ Moreover, “the discourse on the Islamization of science and knowledge has not been successful in terms of building clearly ‘Islamic’ educational institutions, or research facilities.”⁵⁸ Nor have the advocates of “Islamic science” been able to concretely state what constitutes an Islamized science syllabus?⁵⁹

51- Hoodbhoy, 1995, p. 16.

52- Sardar, 1989, p. 5.

53- Anees, Munawar A. “Islam and Scientific Fundamentalism: Progress of Faith, Retreat of Reason?” *New Perspectives Quarterly*. vol. 10, no. 3, (June 1993), 2; see also Anees, Munawar A. *Islam and Biological Futures: Ethics, Gender and Technology*. London: Mansell, 1989, p. 14-15.

54- Sardar, 1989, p. 3.

55- Hoodbhoy, Pervez. *Islam and Science: Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality*. Kuala Lumpur: S. Abdul Majeed & Co., 1992, p. 80.

56- Rahman Fazlur. *Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982, p. 148.

57- Hoodbhoy, 1992, p. 77.

58- Stenberg, Leif. “Science in the Service of God: Islamizing Knowledge.” *International Institute for Study of Islam in the Modern World Newsletter* 6. (the Netherlands). (November 2000), p. 11.

59- Hoodbhoy, 1992, p. 78.

science and removal of names associated with specific physical laws (i.e. Boyle's law or Einstein's theory).⁴²

3. Comparisons and Contrast with "Secular" Science

In their attempts to elaborate their understanding of Islamic science, many of the above Muslim intellectuals make comparisons with modern secular science. Golshani sums up the criticism many Muslim intellectuals have of modern science in the following manner, "secular science neglects God, limits existence to the material world alone, denies any purpose for the universe and is negligent about values."⁴³

According to Nasr, not only are different fields of science separated from each other but also from the sacred.⁴⁴ By excluding higher spiritual levels of reality, modern science does not concern itself with the whole of reality.⁴⁵ Similarly, al-Attas adds that "the vision of reality as seen as according to the perspectives of both forms of rationalism and empiricism is based upon the restriction of reality to the natural world which is considered as the only level of reality."⁴⁶ Moreover, modern philosophy and science are unable to give a conclusive answer to the permanent question about truth.⁴⁷

Al-Najjar criticizes the tendency of modern science to limit the term science to natural and experimental studies of all that is within reach of the senses and intellect in the universe (i.e. matter, energy, living beings and natural phenomena).⁴⁸ He argues that although science is a method of knowing the truth, matter is only a small portion of that truth.⁴⁹ This latter view is also supported by Sardar.⁵⁰

4. Opponents of Islamic Science

A number of criticisms have been levied against the above understandings of Islamic science, both from participants within and outside the discourse.

4-i) Criticism from those outside the discourse

Due to their secular training, and the fact that "Islamic science" discourse is still relatively new, the majority of Muslim scientists still hold the view that science and religion are two separate entities. They are "satisfied with the vague

42- Hoodbhoy, 1995, p. 17.

43- Golshani, p. 4.

44- Stenberg, 1996, p. 148.

45- Stenberg, 1996, p. 148.

46- Al-Attas, p. 115.

47- Al-Attas, p. 135.

48- Al-Najjar, p. 139.

49- Al-Najjar, p. 144.

50- Sardar, 1989, p. 22.

“reinventing the wheel, but focusing on those areas of science and technology that promote the values of the fundamental Islamic concepts.”³⁵

By the end of 1980's however, Sardar started to move towards a concept of a uniquely Islamic science.³⁶ At that time, he argued that since the world-view of Islam is based on different assumptions from those of modern science about man and man, man and nature, universe, time and space, Muslim societies need a science that is rooted in basic Islamic concepts.³⁷ For Sardar, Islamic science is “ultimately a form of worship (ibadah), a way of glorification of God and elevation of man, as well as a systematic and organized way of solving the physical problems and fulfilling the needs of individual and society.”³⁸ He argues that “there is no such thing as religious knowledge and secular knowledge, [since] all knowledge that promotes the goals of Islam – the ideas of tawhid and khilafa, justice and equality, understanding and brotherhood – is Islamic.”³⁹ He further argues that one means of developing this new science, is to analyze “the methodologies of great Muslim scientists, their philosophies of science and most of all, their rationale and ability for integrating their work with their worldview.”⁴⁰

2-iii) View of the traditional ulama

Much of the above debate on “Islamic science” has been generated by Muslim intellectuals with a limited background in the classical Islamic disciplines (Qur'an, hadith, shari'ah, etc.). However, it has served to motivate the traditional ulama to take part in the discussion on Islam and science. Leif Stenberg, a lecturer in Islamology at the Lund University in Sweden, argues that traditional religious scholars have restricted their attention to limited domains within the sciences, mainly certain natural phenomena and traditional subjects such as astronomy.⁴¹ Pervez Hoodbhoy, a scientist at the Quaid-i-Azam University in Pakistan, adds that many ulama have begun to demand basic changes in the teaching of modern science in schools, including the introduction of all scientific facts with reference to Allah, dilution of the cause and effect relation to accommodate the divine will, rewriting of all science books by people of sound Islamic beliefs, highlighting of the former Muslim supremacy in

35- Sardar, 1991, p. 95.

36- Stenberg, 1996, p. 93.

37- Sardar, 1989, p. 2.

38- Kirmani, p. 23.

39- Sardar, 1991, p. 77.

40- Sardar 1989, p. 20.

41- Stenberg, 1996, p. 302.

Qur'anic text and the results of modern science, which in his view, proves the scientific miracle of the Qur'an.²⁷ Although Bucaille does not state that the Qur'an is a book of science, he is of the opinion that modern science can clarify and give us the full meaning of certain verses of the Qur'an.²⁸ His interpretation of the Qur'an using modern scientific findings is an attempt to demonstrate that the Qur'an is true revelation and that the Islamic tradition contains a drive to acquire scientific knowledge.²⁹ Some of Bucaille's followers have gone beyond his original work and tried to show that every scientific fact and phenomenon known today was anticipated fourteen hundred years ago and that all scientific predictions can and must be based upon study of the Qur'an.³⁰ According to this latter view, all knowledge is directly deducible from the Qur'an and the sunnah.³¹

Another major thinker in the science from an "Islamic perspective" group is Syed Muhammad Naquib Al-Attas who asserts that "science according to Islam is ultimately a kind of ta'wil or allegorical interpretation of the empirical things that constitute the world of nature. As such, science must base itself firmly upon the tafsir or interpretation of the apparent or obvious meanings of the things in nature."³² Al-Attas further asserts that as far as the sources and methods of knowledge are concerned, all knowledge comes from Allah and is acquired through the channels of the sounds senses, true reports based on authority, sound reason and intuition.³³

2-ii) *Advocates of fundamental change in modern science*

In contrast to the above Muslim intellectuals, the second group of advocates of "Islamic science" perceive it as being structurally different from modern science. One of the chief writers in this group has been Sardar, who argued that an integration and synthesis of science from the East and the West was possible. In the *Explorations in Islamic Science*, he stated that 'Islamic science' constitutes "the integration of science policy in the Muslim world with the values and culture of Islam."³⁴ Consequently, Islamic science, does not entail

27- Bucaille, Maurice. *The Bible, the Qur'an and Science*. Paris: Seghers, 1978, p. 3; see also Moore, Keith L. *The Developing Human, Clinically Oriented Embryology with Islamic Addition: Correlation Studies from the Qur'an and Hadith*. Jeddah, Dar al-Qiblah, 1983.

28- Bucaille, Maurice. *What is the Origin of Man?*. Paris: Seghers, 1984, p. 169.

29- Stenberg, p. 261.

30- Hoodbhoy, Pervez. "Science". In John L. Esposito (ed.-in-chief). *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*. New York: Oxford University Press, 1995.

31- Golshani, p. 15.

32- Al-Attas, p. 137.

33- Al-Attas, p. 118.

34- Sardar, 1989, p. 20.

demonstrates that in the classical Islamic period, multiple methods of study were used in a hierarchical manner.²⁰

A second chief advocate of the science from an "Islamic perspective" is Ismail Raji al-Faruqi, was professor of Islamic Studies at Temple University and the President of the International Institute of Islamic Thought based in Washington D.C, and his followers who are of the view that there is a need to "Islamize science" in the sense of re-conceiving and rebuilding the humanities, social and natural science disciplines by giving them a new base consistent with Islam.²¹ Al-Faruqi argues that although revelation is above reason, both science and revelation strive together towards the same goal – to discover objective truth.²² Consequently, a Muslim's personal responsibility and religious duty is to strive for knowledge in the fields of science. Al-Najjar, another member of the "Islamization" camp, defines science as "knowledge gained through Divine revelation, by human thinking, creative intellect and through human legacy and tradition."²³

Golshani, defines Islamic science as "science that is framed within an Islamic worldview and whose main characteristics are that it considers Allah as the Creator and Sustainer of the universe, does not limit the universe to the material world, attributes a telos to the universe and accepts a moral order for the universe."²⁴ He states that traditional Muslim scholars believed in a hierarchy of knowledge, which started from revealed knowledge and terminated in empirical knowledge. They also believed in the inter-relatedness of various disciplines.²⁵ In his view, the main difference between science carried out in an Islamic framework and that in a secular framework is "goals and results". The practical results of science done in a theistic framework are supposed to secure human felicity and welfare, while in a secular matrix there is no guarantee for its being immune from destructive results.²⁶

One popular member of the science from an "Islamic perspective" group is Maurice Bucaille, a French surgeon accepted Islam in 1983, who has become renown for finding Islamic interpretations or perspectives on scientific discoveries. In his study of the Qur'an, Bucaille found conformity between the

-
- 20- Nasr, Seyyed Hoissein. "Reflection of Methodology in the Islamic Science", *Hamdard Islamicus*. (Pakistan), vol. III, no. 3, (1980), p. 3-13.
 - 21- Shafiq, Muhammad. *Growth of Islamic Thought in North America: Focus on Isma'il Raji al-Faruqi*. Maryland, USA, Amana Publications, 1994, p. 91.
 - 22- Al-Faruqi, Raji Ismail. *Al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life*. Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 1981, p. 5.
 - 23- Al-Najjar, 1981, p. 139.
 - 24- Golshani, p. 4.
 - 25- Golshani, p. 2.
 - 26- Golshani, p. 14.

metaphysical principles of man and nature and that religious cum metaphysical principles would have a role in directing scientific inquiry. Members of this group perceive Islamic science as either finding Islamic interpretations or perspective on scientific discoveries and phenomena, or as incorporating traditional Islamic science and wisdom in the modern educational system and hence 'Islamizing' science. Accordingly they focus their efforts primarily on modifying the method of teaching science so it is taught with Islamic consciousness, rewriting science so it reflects Muslim contributions and/or formulating Islamic ethics for accommodating modern science. They do not touch the structure or ideas related to the value system of modern science, nor its method and philosophy.¹⁴

The second primary group of proponents, which can be called, "Advocates of fundamental change in modern science" perceives Islamic science as a fundamentally reformed kind of science, which differs in essence from the current dominant model. For this group, Islamic science should be based on the Islamic concepts of nature, man, knowledge and method of knowing, while the shariah would fix the needs and priorities of the society in relation to science. In this manner, change is advocated both within and outside science.¹⁵

2-i) Advocates of science from an "Islamic perspective"

One of the primary exponents of science from an "Islamic perspective" is Seyyed Hossein Nasr, who advocates a sufistic approach to science.¹⁶ In his view, 'Islamic science' refers to those sciences developed by Muslims from the second Islamic century onward. He states that, traditional Islamic science was an "independent way of studying the nature of phenomena, causality, the relationship between various forms of objects from minerals to plants to animals, the meaning of change and development in the world of nature and the final end and goal of nature."¹⁷ Accordingly, traditional science is knowledge – related to metaphysical principles – and as a science "in the sense of organized knowledge of a particular domain of reality, it is not divorced from the immutability which characterizes the principle order."¹⁸ Nasr further states that, Islamic science is characterized by unity, harmony, reality and hierarchy.¹⁹ Moreover, he

14- Kirmani, p. 14.

15- Kirmani, p. 13-14.

16- Nasr, Seyyed Hossein. *A Young Muslim's Guide to the Modern World*. Chicago: Kazi Publications, 1993, p. 86.

17- Nasr, 1993, p. 86.

18- Nasr, Seyyed Hossein. *The Need for a Sacred Science*. Richmond (UK): Curzon Press, 1993, p. 95.

19- Nasr, Seyyed Hossein. "The Islamic World View and Modern Science". *Journal of Islamic Science*. (India), vol. 10, no. 2, (1994), p. 35.

Thought and Civilization in Kuala Lumpur, adds that it “is the interpretation of the statements and general conclusions of science that must be subjected to critical evaluation...”¹²

This critic of modern science has led in turn to calls for a distinct “Islamic science” or “Islamization” of modern sciences. Despite its advocates, there has been no agreement on the precise meaning of the term. Consequently, a number of Muslim scientists still hold the view that there is no such thing as “Islamic science”, since science by its very nature is a “secular pursuit”.

This paper seeks to re-examine the controversy behind “Islamic science”. Does such a notion actually exist or is it merely a theoretical construct? What are some of the problems involved in defining the term? Who are some of the major advocates of Islamic science and on what grounds do they justify their claim? Conversely, what are the arguments held by those who oppose the concept? To what extent has the debate on “Islamic science” influenced and shaped scientific and technical education in Brunei Darussalam? Finally, what does the future hold for Islamic science both in general and more specifically in the Bruneian context?

2. Problem of Definition

In spite of the lack of agreement on a precise definition of Islamic science, M. Zaki Kirmani, Director of the Center for the Studies on Science in Aligarh, India, states that advocates of Islamic science have reached a consensus on three key points. The first is that any political, economic or intellectual activity cannot flourish in an Islamic society, if it overlooks or is in contradiction with Islamic values. Secondly, without having access to science and technology (S&T), Muslim nations cannot achieve power in military, economics or any other affair related to their collective existence. Therefore every possible effort should be made to acquire S & T expertise. Thirdly, the Qur’an inspires Muslims to study science and it contains advanced and sophisticated scientific information and ideas. As far as differences between the proponents are concerned, Kirmani divides them into two primary groups, although admits that there is some overlapping between the two.¹³ Moreover differences exist between members of the same primary group.

The first group can be classified as “Advocates of science from an Islamic perspective.” They believe that scientific theories are in constraint with the

12- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exploration of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 1995, p. 113-114.

13- Kirmani, M. Zaki. “Islamic Science Debate: Entering the New Millennium”, *Hamdard Islamicus*. (Pakistan), Vol XXIII, No. 4, (October-December 2000), p. 13.

were incompatible.⁵ This view was vehemently refuted by a number of Muslim modernists and reformists such as Sayyid Ahmad Khan (1817-1898), Jamal al-Din al-Afghani (1838-1897) and Muhammad Abduh (1849-1905) who argued that Islam and modern science were in complete harmony.

In the last few decades however, the view that modern Western science and Islam are in complete harmony has been questioned by a growing number of Muslim intellectuals. Some such as Seyyed Hossein Nasr, a senior professor of Islamic philosophy at the Georgetown in Washington D.C, have criticized the tendency among many contemporary Muslim states to adopt technologies from the West without thinking about the consequences upon the minds and souls of Muslims.⁶ Ziauddin Sardar, a British intellectual writer, is also critical of the view most Muslims have of technology as being essentially good, in spite of the disastrous outcomes of various transfer technology projects in Muslim societies.⁷ Zaghlul R. al-Najjar, an Egyptian scientist, adds that many science textbooks published in the Muslim world are mere translations of foreign ideas, which often contain contradictions with the fundamental beliefs of Islam.⁸

Much of the contemporary Muslim criticism of modern science, is directed at its applications, methodology and epistemology, particularly its so called "universal validity" and "objective" nature. Mehdi Golshani, a senior professor of Physics at Sharif University of Technology in Tehran, argues that at the theoretical level, the philosophical and ideological presuppositions of the scientist are very effective in his or her theory-making or choice of theories, while the cultural traditions of the scientist, affect the practical orientation of science.⁹ Sardar concurs by stating that "while science itself is neutral, it is the attitude by which we approach science that makes it secular or Islamic."¹⁰ Furthermore "values play an important role in deciding the objectives of research, how this research should be founded, what areas should be investigated, [and] how these investigations should be carried out."¹¹ Syed Muhammad Naquib al-Attas, Director of the International Institute of Islamic

5- Stenberg, Leif. *The Islamization of Science: Four Muslim Positions Developing an Islamic Modernity*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1996, p. 32.

6- Nasr, Seyyed Hossein. *Science and Civilization in Islam*. Cambridge: Harvard University Press, 1968. (also published in 1987), p. 19.

7- Sardar, Ziauddin. *Islamic Future: The Shape of Ideas to Come*. London: Mansell, 1985, p. 179.

8- Al-Najjar, Zaghlul R. "Islamizing the Teaching of Science: A Model in Change and Response", In *The International Institute of Islamic Thought* (ed.). *Islam: Source and Purpose of Knowledge*. Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 1981, 145.

9- Golshani, Mehdi. "How to Make Sense of 'Islamic Science'?" *American Journal of Islamic Social Sciences*, vol. 17, no. 3, (Fall 2000), (USA), p. 1.

10- Sardar, 1989, p. 2.

11- Sardar, Ziauddin. "The Science Dimensions of Ilm". In Ziauddin Saradar (ed.). *How We Know: Ilm and the Revival of Knowledge*. London: Grey Seal, 1991, p. 87.

1. Historical Background to the “Islamic Science” Debate

Since the Scientific Revolution in the 17th century, the prevailing view in Western civilization is that science and religion are two separate entities. At the popular level, science is regarded as objective, universal, rational and based on solid observational evidence. Religion, in contrast, is perceived as subjective, parochial, emotional, and based on traditions or authorities that disagree with each other.²

In the Islamic world, the distinction between science and religion was traditionally non-existent. In this respect, the Qur'an and the Ahadith of the Prophet Muhammad (pbuh) are saturated with references to learning, education, observation and the use of reason. For many Muslims, the essence of Islam is epitomized by the first revealed verse of the Qur'an – “Read in the Name of your Lord” [96: 1-5]. In addition, some 750 verses, almost one-eighth of the Qur'an, exhort the believer to study nature, reflect, and make the best use of their rational faculties.³ The Prophet Muhammad also placed great emphasis on learning. In a well-known hadith, he states that, “the search for knowledge is an obligation (faridah) for every Muslim.”⁴ Accordingly seeking knowledge is considered an act of worship and a sacred duty, since knowledge of creation leads to increase knowledge and faith in Allah, the Creator.

This emphasis on the pursuit of knowledge led to the “Golden Age of Islamic Civilization” which lasted from approximately the 9th to the 13th century C.E. During this period, it was not uncommon to find very pious and learned individuals, such as Ibn Sina, al-Razi, al-Khawarazmi, Ibn Yunus, al-Hazen and al-Biruni, just to name a few, who also excelled in mathematics, geography, astronomy, physics, chemistry, medicine, etc. From the 15th century C.E. onwards however, scientific activity in the Islamic world gradually diminished, due to a variety of factors, including the reluctance of religious leaders to accept new and challenging ideas, in favour of taqlid (blind following), excessive mysticism, etc.

During the last two centuries, there has been a renewed interest in science in the Muslim world, largely due to the impact of Western scientific achievements on the Muslim intellect. One of the individuals responsible for thrusting the debate on Islam and science into the limelight in the modern period, was the French scholar Ernest Renan (d. 1892), who contended that Islam and science

2- Mir, Mustansir. *Christian Perspectives on Religion and Science and Their Significance for Modern Muslim Thought*. Paper presented at the International Conference on “God, Life and Cosmos: Theistic Perspectives.” Islamabad, Pakistan: November 6-9, 2000, p. 5.

3- Sardar, Ziauddin. *Explorations in Islamic Science*. London: Mansell, 1989, p. 31.

4- Sound Hadith, narrated by Ibn Maja in *al-Sunan*, under “faridah”.

ISLAMIC SCIENCE: Controversies, Possibilities and Implications for Scientific Education in Brunei Darussalam¹

Ahmad F. Yousif

Educational Technology Center, University of Brunei, Darussalam, Brunei

Abstract

Ever since the Scientific Revolution in the 17th century, Western civilization has held the view that science and religion are two separate entities. In the Islamic world however, such a distinction between science and religion was non-existent traditionally. Accordingly it was not uncommon to find very pious and knowledgeable individuals, such as Ibn Sina, al-Razi, al-Khawarazmi, Ibn Yunus, al-Hazen and al-Biruni, just to name a few, who also excelled in mathematics, geography, astronomy, physics, chemistry, medicine, etc. From the 9th Islamic century (15th century C.E) onwards, scientific activity in the Islamic world gradually diminished.

During the last two centuries however, there has been a renewed interest in science in the Muslim world, largely due to the tremendous impression that Western scientific achievements have had on the Muslim mind. In more recent years, some Muslim scholars have begun to speak of a distinct "Islamic science" as opposed to modern "secular science". Others have spoken about the need to "Islamize" modern sciences, while still other Muslim scholars have argued that there is no such thing as "Islamic science", since science by its very nature is a "secular pursuit".

This paper seeks to re-examine the controversy behind "Islamic science". Does such a notion actually exist or is it merely a theoretical construct? What are some of the problems involved in defining the term? Who are some of the major advocates of Islamic science and on what grounds do they justify their claim? Conversely, what are the arguments held by those which oppose the concept? To what extent has the debate on "Islamic science" influenced and shaped scientific and technical education in Brunei Darussalam? Finally, what does the future hold for Islamic science both in general and more specifically in the Bruneian context?

© 2004 by Yarmouk University, Irbid, Jordan.

- 1- This paper was initially presented at the International Conference on "Energizing Science, Mathematics and Technical Education for All" at the University of Brunei Darussalam, May 21-24, 2001. It was also presented in Arabic at the International Conference on "Reconstruction of Islamic Thought" at the Yarmouk University, July 3-5, 2001. The paper was accepted for publication in the *Religious Studies and Theology Journal* (Canada), where permission was granted to republish it again.

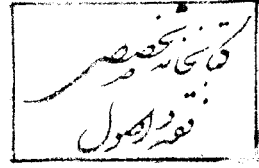
© 2004 by Yarmouk University, Irbid, Jordan, all rights reserved.

www.yu.edu.jo
E-mail: yarmouk@yu.edu.jo
Fax: 962 2 7274725

No part of this publication may be reproduced without the prior written permission of the Dean of Research and Graduate Studies, Yarmouk University

Opinions expressed in the *Proceedings* are solely those of their authors and do not necessarily reflect the policy of Yarmouk University

Typesetting and Layout: Ahmad Abu Hammam



**Proceedings of the International Conference on
Reconstruction of Islamic Thought**

Rabi' Al-Thani 12-14, 1422 AH / July 3-5, 2001 AD

Yarmouk University

Refereed Articles

1425 AH / 2004 AD