

الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر

دراسة في الأسس المرجعية والمنهجية

الدكتور سعيد شبار



المعهد العالمي للفكر الإسلامي

الاجتهاد والتجديد

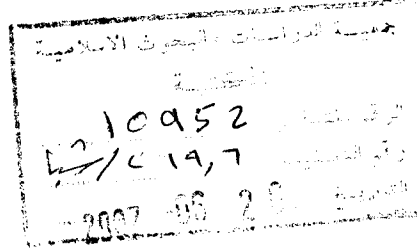
في الفكر الإسلامي المعاصر

دراسة في الأسس المرجعية والمنهجية



الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر

سعيد شبار



© المعهد العالمي للفكر الإسلامي

الطبعة الأولى 2007

موضوع الكتاب 1- دراسات إسلامية 2- الاجتهاد والتجديد
3- الإصلاح والنهضة

ISBN 1-56564-305-4

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

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

المركز الرئيسي - الولايات المتحدة الأمريكية
The International Institute of Islamic Thought
500 Grove Street, 2nd Floor, Herndon,
Virginia 20170 USA
Tel: 1-703-471 1133
Fax: 1-703-471 3922
URL: <http://www.iiit.org> / E-mail: iiit@iiit.org

مكتب لبنان - بيروت
كورنيش المزرعة، شارع أحمد تقي الدين -
بناية كولومبيا سنتر (قسم A) ط4
هاتف: 00961-1-707361
فاكس: 00961-1-311183

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

فهرس المحتويات

الموضوع	الصفحة
مقدمة	٩
● الباب الأول: دراسة في المصطلحات والمفاهيم المحورية الموجهة	
لحركة التجديد والاجتهاد في الفكر الإسلامي المعاصر	١٩
الفصل الأول: في معنى الاجتهاد وعلاقته بالرأي	٢١
المبحث الأول: الاجتهاد في اللغة والشرع والاصطلاح	٢١
المبحث الثاني: في الاجتهاد والرأي	٤٢
الفصل الثاني: في المقتضيات المرجعية والمنهجية للاجتهاد	٥٣
المبحث الأول: الاجتهاد والنص	٦٢
المبحث الثاني: الاجتهاد وأصول الفقه	٧٧
مطلب ١: دليل الإجماع:	٩٠
مطلب ٢: الاجتهاد الجماعي:	١١١
الفصل الثالث: في شروط المجتهد، وجدل الائتلاف والاختلاف	١٢٧
المبحث الأول: الفكر المعاصر وتوجهات المراجعة والمحافظة	١٢٧
المبحث الثاني: شروط المجتهد، قراءة في نماذج تاريخية ومعاصرة ...	١٣٥
المبحث الثالث: الصواب والخطأ في الفكر الاجتهادي	١٦٠
● الباب الثاني: التجديد، التقليد، الاتباع: دراسة في المصطلح والمفهوم	
وأشكال العلاقة بالاجتهاد	١٦٧
الفصل الأول: في مفهوم وأسس التجديد وأوجه التداخل والتكامل مع	
الاجتهاد	١٦٩

المبحث الأول: التجديد في اللغة والشرع والاصطلاح	١٦٩
المبحث الثاني: معالم في الأسس المرجعية والمنهجية للتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر (قراءة في نماذج)	١٨٢
المبحث الثالث: التجديد، وتعدد المرجعيات في الفهم والاستعمال	١٩٥
المبحث الرابع: مصطلحات من نفس العائلة	٢٠٤
مطلب ١: التغيير:	٢٠٤
مطلب ٢: الإصلاح:	٢٠٨
مطلب ٣: الإحياء:	٢١١
مطلب ٤: البعث:	٢١٢
مطلب ٥: النهضة:	٢١٤
الفصل الثاني: في مفهوم التقليد والاتباع، وأوجه التقابل والتكامل مع الاجتهاد	٢٢٧
المبحث الأول: التقليد في اللغة والشرع والاصطلاح	٢٢٧
المبحث الثاني: الاجتهاد والتقليد، رؤية في التداخل والتقابل، والدور التكويني والتربوي للأمة	٢٤٦
مطلب ١: في الدور التربوي والتكويني للأمة	٢٥٥
مطلب ٢: أدلة ومطالب معكوسة:	٢٦٨
المبحث الثالث: الاتباع والتقليد.. رؤية في التقابل والتمايز	٢٨٠
● الباب الثالث: الأمة إطار المرجعية والعالمية في الفكر العربي والإسلامي	٣٠١
الفصل الأول: الأمة الكيان التاريخي الناظم لحركة التجديد والاجتهاد	٣٠٣
المبحث الأول: في المصطلح والمفهوم	٣٠٣
المبحث الثاني: في الإجماع الشرعي للأمة ودلالته التاريخية والواقعية	٣٢١
الفصل الثاني: المرجعية أرضية العمل التجديدي النهضوي وثوابته	٣٣٧
المبحث الأول: في مفهوم المرجعية ومسألة الهوية	٣٣٧
المبحث الثاني: المرجعية والمركزية الغربية	٣٥٦
الفصل الثالث: العالمية: المجال الكوني للعمل التغييرى والدعوى ومنهجية الدمج والاستيعاب والتجاوز	٣٧٥

٣٧٥	المبحث الأول: في المفهوم والدلالة الشرعية والتاريخية
	المبحث الثاني: العالمية والخصوصية في الخطاب العربي والإسلامي
٣٨٤	المعاصر
	● الباب الرابع: دراسة في الأسس المرجعية والمنهجية في الفكر الاجتهادي
٣٩٩	لحركات الإصلاح والنهضة.. وفي عوامل إخفاقها وانحسارها
	الفصل الأول: في النهضة العربية: الخطاب القومي والعلماني و«حدائث» فكر
٤٠١	النخبة
٤٠١	المبحث الأول: نظام الثقافة وعلاقته بالتغيير
٤١٤	المبحث الثاني: الفكر القومي.. محطات للمراجعة والتقويم
٤٣٤	المبحث الثالث: الفكر العلماني.. خطاب دائم الالتباس
٤٣٥	مطلب ١: في المصطلح والمفهوم:
٤٤٩	مطلب ٢: نماذج من التفسير العلماني الملتبس:
٤٦٩	الفصل الثاني: الإصلاح الإسلامي.. قراءة في نماذج حركية وبرامج إصلاحية ..
٤٦٩	المبحث الأول: في عوامل الانهيار التاريخية
٤٧٨	خلاصتان مهمتان إذن:
٤٩٩	المبحث الثاني: نماذج حركية إصلاحية.. منطلقات ومناهج
٥٤٠	المبحث الثالث: في تقويم التجارب وعوامل انحسارها
	الفصل الثالث: الفكر الإسلامي المعاصر والحلقات المنفصلة: محاولة في
٥٥٣	التركيب
٥٥٤	المبحث الأول: التأطير العقدي للفكر والعمل
٥٦٥	المبحث الثاني: اتجاه الوسطية وخط الاعتدال
٥٨٩	المبحث الثالث: الواقعية وفقه التنزيل
٦١٥	خاتمة
٦٢١	المصادر والمراجع

مقدمة

١ - في أطروحات البحث

- أ -

إذا انطلقنا من تأمل ذهني في مركبات بسيطة لأمثلة محسوسة في عملية البناء والتعمير، نجد أن بناء بيت، أي بيت، يستلزم بالضرورة مواد متنوعة ومتكاملة ووسائل وأدوات عمل. . ومهما استغينا عن الحاجي والتحسيني اكتفاءً بالضروري، فإنه لا يمكن بحال من الأحوال أن يقوم بمادة واحدة ضرورية، بل من ضروريات متعددة. وقلّ مثل هذا في مركبات أكثر تعقيداً كوظائف أعضاء الإنسان نفسه الظاهرة والباطنة وعملها المختلف والمتعدد، المتوحد في الذات القائم بها في سياق من التكامل والانسجام. وبشيء من التجريد نجده المنطق الذي يحكم أيضاً «شبكة العلاقات الاجتماعية» و«نظام الثقافة» والمعرفة عموماً.

إنها إحدى السنن الكبرى وأحد النواميس العظمى الموجهة لحياة ووظائف الأشياء والأفكار، بحيث لا يدرك عملها الجزئي الحقيقي تمام الإدراك إلا من خلال إسهامها في البناء الكلي العام. وإن نظام المعرفة والثقافة لدى الإنسان هو اطراد لهذا الناموس والسنن الكوني. والفكر مادة هذه المعرفة والثقافة وأداة إنتاجهما وهو من المركبات التي تحتاج إلى مواد متنوعة ومتكاملة، وإلى إدراك وظيفته الكلية العامة المساعدة على تحديد

وظائفه الجزئية والخاصة. أما عندما يفتقد الفكر القدرة على الإحاطة بقضاياه الكلية والعامّة، فإنه من غير شك يرتد منكفئاً ليجعل من عالمه الخاص عالماً كلياً وعماماً، فيحيط نفسه بسياج من المعارف، ويطوق ذاته بنظام من الأحكام تسهم مع مر الوقت في عزله وتحبيده عن أية مشاركة فاعلة، هذا إن لم يتحول في حالة غلوّ تضخيمية للذات إلى عامل إعاقة وتعطيل لعملية البناء نفسها. والناظر إلى الساحة الفكرية المعاصرة يبصر بوضوح ظاهرة «الجزر الفكرية» المنعزلة والتي لا يكاد يجمع بينها جامع على كثرة الجوامع بينها، والتي قد لا تبدو للناظرين إليها لكثرة ما غشي تلك الجزر من حجب كثيفة، سواء تلك التي حاصرت بها نفسها عن وعي وقصد، وإما عن سوء فهم وتأويل بسبب العزلة والانفصال. ثم إن المعالجة الجزئية لقضايا ومشكلات الأمة الكلية والجماعية، لا يمكنها مع ما يمكن أن تنطوي عليه من إيجابيات، أن تقدم حلولاً بحجم تلك المشكلات المطروحة وبالتالي لا تسهم الإسهام المطلوب في التغيير والبناء. فلا تقدم إلا حلولاً جزئية لا تلبث مهما صمدت أن يطويها ويلفها ذلك الكل المنهار في منظومته من جديد.

- ب -

يمارس الفكر المعاصر في عمومه، آفة من أخطر الآفات المدمرة لنشاط العقل وعمله، آفة التقليد لدى كثير من مكوناته واتجاهاته، يمارس التقليد تحت غطاء الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، والتقليد تحت غطاء النهضة والتحديث في الفكر العربي المعاصر. وكلاهما يجسد آفة «التقليد المزدوج» ومظهراً من مظاهر الاستلاب والارتهان الزماني أو المكاني، التاريخي أو المستقبلي، مع قفز على محطة حاسمة هي محطة الواقع الراهن ومقتضياته ومتطلباته..

ولعل من الواجبات العاجلة أمام هذا الفكر أن يعمل على إزاحة هذه الأغطية عن الفكرين معاً، وضبط عمليات الاجتهاد والتجديد والنهضة والتحديث.. انطلاقاً من تشخيصات واقعية راهنة تضرب بجذورها في إطار

مرجعي وبفروعها في أفق مستقبلي وفق معالم كليّة واضحة، متوسلاً في ذلك كله بمعالم منهجية واضحة أيضاً في كليّاتها وغاياتها، فتكون هذه الوحدة المرجعية والمنهجية من أهم الأسس والمرتكزات الموجهة والمحددة لمعالم العمل الاجتهادي والتجديدي التاريخي والراهن والمستقبلي. ذلك أن ولوج فضاء الماضي أو المستقبل بطرائق لا عد لها ولا حصر، ما بينها من التباعد والتنافر والاختلاف أكثر مما بينها من التقارب والانسجام والوحدة، أمر ينقل أزمة الحاضر وصراع مختلف مكوناته إلى ساحة الماضي أو المستقبل فيعمل فيها بمبضع التفريق والتجزئ كما هو حال معظم المعالجات المرصودة لدراسة هذا الجانب أو ذاك. هذا مع ملاحظة أن التقليد التراثي مهما تعددت مدارسه وتياراته وأتّهم بتعطيل العقل وقتل ملكة التجديد والاجتهاد فإنه بقي في عمومته متحركاً من قلعة الذات ناهلاً بشكل أو بآخر من أصولها ومراجعها الكبرى، بخلاف التقليد الحدائلي العلماني المعاصر المتوجه كلياً نحو الغرب، فإنه قطع كل رَجْمٍ مع تلك الأصول والمراجع، وعطل كل إبداع تراثي أو عمل عقلي ذاتي. وقد استبعدنا هذا الصنف جملة من ساحة البحث لعدم توافر الأسس المرجعية والمنهجية المشتركة في سبيل أي عمل بنائي تأسيسي.

- ج -

إن كتاباً نزل إلى العالمين، إلى الناس كافة على امتداد أزمتههم وأمكتتهم، لا بد وأن يبقى مفتوحاً للأجيال تنهل منه على اختلاف بيئاتها وأزمانها، ولو كان ذلك بأقدار ونسب متفاوتة. والمقدار الذي يبلغه كل جيل هو المطلوب منه شرعاً إذا تم بذل الوسع والجهد وإخلاص النية والقصد. وإن من الأخطاء الكبيرة وبدائيات الانحراف في الفهم والاستمداد، أن تعمد مدارس أو فرق واتجاهات إلى محاصرة الوحي بأفهامها، فلا تسمح له بالامتداد إلا بمقدار ما تسمح به عقولها ومداركها، فتحرم بذلك عقولاً أخرى من حظها في الفهم وتصادر حقها في الرأي والاجتهاد، ومن تلك الأخطاء أيضاً إحاطته بقيود وضوابط اجتهادية، وحمل ألفاظه ومعانيه على تخصصات مدرسية معينة بالشكل الذي يحجب الدلالات المنفتحة

والمستوعبة لتلك الألفاظ والمعاني. وما كان لهذا الدين أن يغادر الجزيرة العربية إلى غيرها من العوالم الرحبة ويحقق عالميته الأولى لو سادته هذه الأفهام في صدره الأول. لكن سادته منهج الأخذ والاستمداد العملي المتبصر الذي يأخذ ليتحرك ويترك باب الأخذ مفتوحاً لهدايات الوحي غير المنقطعة.

إنَّ مشكلة إدراك العلاقة بين شمولية وكونية واستيعابية الخطاب الإلهي وبين محلية وجزئية الفهم والتنزيل البشري تستوجب إعادة النظر في جملة من المفاهيم والمصطلحات التي استعملت قديماً وتستعمل حديثاً بأوجه وأشكال مختلفة تصل حد التنافي والتضاد، خاصةً إذا أضفنا إلى ذلك تأثيرات الوافد والدخيل وما أدخله من التشويش والتلبيس على هذه المفاهيم. حيث يقتضي الأمر التركيز من جهة على إبراز الجانب الشرعي الذي غالباً ما كان يدمج في إصلاحات المدارس وتحديداتها وضوابطها وما لذلك من تأثير على الاستعمالات المتأخرة، بل على مناهج التكوين والتربية في الأمة وعلى نظام الثقافة والمعرفة فيها. ثم التركيز من جهة أخرى على ضبط المفاهيم الوافدة، بتحديد درجة النفع أو الضرر فيها وبتتبع مآلاتها وآثارها.

- د -

يلحق بما تقدم أن التركيز في المسألة العلمية على معيار «الأمة» كإطار عام لا على معيار «النخبة»، من شأنه أن يحدث انقلابات نوعية في العمل الإصلاحي والتغييري في الأمة التي صودرت كثير من صلاحياتها في المشاركة بعد أن سحب المفهوم نفسه أو كاد من التداول والاستعمال، وحتى في حال استعماله ففي إطار أجوف لا مضمون له. لقد ساهمت في هذا التحييد والعزل للأمة عن المشاركة الجماعية نخب تداولت على سدة الفكر والحكم، بعضها جعل من نفسه وصياً على الدين، وبعضها جعل من نفسه وصياً على الدولة، وثالث جعل من نفسه وصياً على الفكر والثقافة. لهذا كانت عمليات التجديد والاجتهاد والنهضة والتحديث إنما تتم في إطار النخبة نفسها، دون أن تطل قاعده التغير الحقيقية الأمة. الأمة باعتبارها

وريشة بقايا معالم النبوة في العصمة والشهادة والخيرية والوسطية... وخاصة آلية الإجماع فيها وإسنادها لأشكال الاجتهاد الجماعي لدى النخبة نفسها.

إن أمة لا ينتشر الوعي والعلم في أوساطها وأطرافها ولا تستشعر واجباتها ومسؤولياتها الجماعية في العمل التغييري. لا تستطيع بحال من الأحوال استجماع أمرها لنهضة شاملة. بل إن علومها بكاملها تبلورت ونشأت في تشريعاتها وتقنياتها على أسس ونوازل فردية أكثر منها جماعية وذلك للجفاء الذي حصل بين المؤسستين العلمية «الشعبية»، والسياسية «الرسمية» التي اتخذت لها في الغالب مراجع علمية «تشرع» لها ولأعمالها. فارتبط الاجتهاد بصورة الفرد المسلم أكثر منه بصورة المجتمع المسلم ونظامه. وانعكس هذا حتى على مفاهيم ومناهج وبرامج الحركات الإصلاحية والتغييرية نفسها من حيث جزئية وشمولية أعمالها الإصلاحية.

وأخطر من هذا أنَّ المنطق الفردي في التفكير طال حتى مناهج الاستمداد من نصوص الوحي نفسها، فلا يكاد ينظر فيها إلا باعتبارها تشريعات للفرد وحالاته الخاصة وأحكاماً مباشرة في ذلك، مع إغفال كبير للتأسيس والتنظير الجماعي الاجتماعي ومقاصده والتعليل المرافق له وما إلى ذلك. ثم إن الوقوف على نماذج عملية من تجارب الإصلاح والنهضة في الحقلين الفكريين معاً وتشخيصاتها لعلل وأدواء الأمة ومقترحاتها العلاجية تسمح بالوقوف على كثير من الثغرات المرجعية والمنهجية في طرق الاستمداد والتكييف، أو في أشكال من التجاوز والاغتراب كانت قائمة بذات الحركات التي جردت نفسها للإصلاح والنهضة والتغيير.

- ه -

تذهب معاجم اللغة إلى أن المراد بالنهج والمنهج والمنهاج، الوضوح والبيان والاستقامة.. سواء تعلق ذلك بالأمور الحسية كوضوح وبيان الطريق، أو المعنوية كقولهم: نهج لي الأمر إذا وضح واستبان.

لكن ليس كل منهج موصل حتماً إلى معرفة صحيحة حققة ويقينية..

حساً ومعنى. وضمن المعاجم نفسها نجد من معاني مادة (نهج) التعب والعياء والانقطاع. . بحيث يمكن تركيب معنى يعكس معاناة الباحث الحقيقية في سعيه وطلبه، وهو كون المنهج «سير في مسلك وطريق مع ما يكتنفه من تعب وعياء من أجل التوضيح والبيان».

وليس الغرض هاهنا بسط تعاريف اصطلاحية لمعنى المنهج المتعددة بتعدد قطاعات المعرفة المشتغلة فيها، بل المراد تعيين ضابط كلي للعمل المنهجي الذي يصدر عنه الباحث وتتفرع فيه وعنه المناهج، المنهجية الكلية العامة المؤطرة والمستوعبة لكل الأبعاد العملية والنظرية. سواء أعلق الأمر في المناهج المتفرعة عنها بطرائق وآلات ووسائل وقواعد بحث صرفة، أم تعلق بمفاهيم وتصورات وفلسفات وسياسات ثقافية. فالكل يخضع لهذا الإطار المرجعي المنهجي الكبير، الذي ينبغي الرد والرجوع إليه من أجل الفهم الشامل والمستوعب أيضاً. ولا تشذ عن هذا في ظرفنا الراهن خاصة حتى مناهج العلوم الكونية والطبيعية والتجريبية التقنية. . التي سلبت عنها أو كادت التوظيفات النفعية، قيمها الذاتية الحيادية. ونجد في هذا تعبيرات كثيرة حاول أصحابها رد مناهج العلوم إلى أصل كلي واحد قائم إما على «الاستقراء» أو «الاستنباط» أو مرتبط موضوعياً «بالتحليل والتركيب»، وإمّا على «وحدة العقل الإنساني» أو «الكون الطبيعي» أو «وحدة الحضارة وأصولها الثقافية». . أو غير ذلك من الأصول المرجعية. فلا تختلف وحدة المنهجية عن وحدة المرجعية في شيء بل هي امتداد لها وتعبير عنها ووسائل لمعرفتها وتنزيلها، فهي ملازمة لها لزوم الظل لصاحبه في معالجة القضايا المحلية أو الخارجية.

والمنهجية الإسلامية تقوم على أصل محور وقطب جاذب، هو التوحيد. بدلالاته المختلفة وامتداداته المتشعبة والمستوعبة التي شكلت قوام الأمة في تجربتها التاريخية، ورصيدا الضامن لوحدها واستمرارها والمميز لها عن باقي التجارب الأخرى التي كانت تتحدد طبقاً لمعطيات الواقع أو لمقررات العقل، والتي كان فيها من الانقطاع أكثر مما فيها من الاستمرار. وهذا واضح مثلاً في الأنساق المعرفية والفلسفات التي تحكمت في مسار

التجربة الغربية إذا أمعنا النظر في المرحلة اليونانية وعطائها الفلسفي، والعصور الوسطى وسيادة منطق الكنيسة، وعصر النهضة وفلسفة الأنوار، ثم المرحلة الأخيرة (البنوية، التفكيكية، الحداثة، ما بعد الحداثة، العلمانية الشاملة، العولمة..). وقد كان من هواجس هذا العمل أن يبلور النظر في أسس مرجعية ومنهجية واحدة وموحدة للخلاف والتعدد ووجهات النظر بما يحقق تراكمها البنائي لا ذاك القائم على النفي والتضاد.

كانت هذه أطروحات البحث التي تمت معالجتها بتفصيل في عناوين رئيسة بارزة، أو مضامين نصية تخدم الغرض نفسه، وعُبر عنها بـ (أطروحات) لكونها أعمق وأشمل وأوسع من موضوعات البحث نفسها، تلك الموضوعات التي هي «وجهة نظر» وبحث ومعاناة إزاء تلك الأطروحات.

٢ - في موضوعات البحث

قسمت هذا العمل جملة إلى أربعة أبواب.

الباب الأول: حُصص لمفهوم الاجتهاد على أنه مفهوم أول ورئيس بالنسبة للمفاهيم المحورية الموجهة في الفكر الإسلامي. الاجتهاد باعتباره حركة علمية وتربوية لمجتمع بكامله، قائمة على أساس التعليم والتعلم. وقد بينت معانيه اللغوية والشرعية والاصطلاحية وتناولت علاقته بالرأي، ومقتضياته المرجعية الأصولية، وجدل الائتلاف والاختلاف حول شروطه المنهجية. هذا مع التركيز على آثاره في الأمة ونظمها الفكرية والتربوية والاجتماعية انتشاراً وانحساراً.

الباب الثاني: حُصص لمفاهيم التجديد والتقليد والاتباع وأشكال علاقتها بالاجتهاد. التجديد الذي لا يكاد يختلف عن الاجتهاد في شيء.. والتقليد الذي يكاد يكون نقيضهما، والاتباع بديل التقليد في الاصطلاح الشرعي واستعمال الصدر الأول. ولبيان ذلك تناولت الأسس المرجعية والمنهجية للتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر وتعدد مرجعيته في الفهم والاستعمال، كما تناولت مفهومي التقليد والاتباع وأوجه التقابل والتكامل مع

الاجتهاد، مركزاً على الأبعاد التربوية والتكوينية في الأمة التي كانت آفة التقليد أهم عامل في انحسارها وفي عطالة العقل المسلم قروناً من الزمان.

الباب الثالث: حُصص للمفاهيم الناظمة والمستوعبة للحقلين معاً العربي والإسلامي، المتحققة بشرطي الأصالة والمعاصرة، أو التراث والتجديد. . وغيرها مما درج الفكر المعاصر على اعتبارها نقائص ومتقابلات. تحدثت في هذا الباب عن مفهوم الأمة ككيان تاريخي ناظم لحركات الاجتهاد والتجديد والإصلاح والنهضة. وعن إجماعها الشرعي ودلالته التاريخية والواقعية وضرورات إفادة الفكر الراهن من ذلك كله. كما تحدثت عن مفهوم المرجعية على أنها أرضية ثابتة للعمل النهضوي، تنغلق على أسس قطعية ومحكمة من الشرع والعقل والواقع، وتنتج من خلال ظنيات ومتغيرات تلك الأسس نفسها. كذلك تناولت مفهوم العالمية على أنه مجال كوني للعمل التغييرى والدعوى، ومنهجية للاستيعاب والدمج والتجاوز، وتناول الدلالة الشرعية والتاريخية للمفهوم كما تناولت علاقته بالخصوصية والمحلية.

أما الباب الرابع والأخير: ففيه رُصد لنماذج عملية من حركات الإصلاح والنهضة، بدراسة مرجعياتها ومناهجها في الإصلاح والتغيير وعوامل الانهيار والانحسار فيها. تم التمهيد له بحديث عن نظام الثقافة عموماً وعلاقته بالتغيير.

وقد تناولت في هذا الباب أهم الخطابات التغييرية السائدة في الفكر القومي العربي في سياق من التقويم والمراجعة الداخلية، وبعض التعقبات الخارجية، والفكر العلماني العربي بتوضيح مظاهر الالتباس والغموض اللغوية والمفهومية فيه، والتعقبات النقدية من داخله وخارجه أيضاً.

وتناولت أهم الخطابات الإصلاحية والتغييرية في الفكر الإسلامي من خلال تحديدات وتشخيصات مختلفة لعوامل الانهيار التاريخية في الأمة ومقترحات علاجية تقويمية لها، كما حاولت تحديد عوامل الانحسار والفشل في تجارب ومناهج الإصلاح والتغيير نفسها. ومما تضمَّنه هذا الباب محاولة

تركيبية لأهم القضايا التي يحتاج الفكر المعاصر أن تعمل فيه جنباً إلى جنب يستمد بعضها من بعض ويؤطر بعضها بعضاً: التأطير العقدي للفكر والعمل ضبطاً لهما وتوجيهاً لمسارهما عن طريق وصلهما الدائم بالمقوم العقدي، تجاه الوسطية وخط الاعتدال درءاً لمفاسد الغلو والانحراف والواقعية وفقه التنزيل تجنباً للأفهام المجردة والتنزيلات غير المتحققة بمقاصدها وأغراضها الشرعية .

٣ - في منهجية البحث

اعتمد هذا العمل على مجموعة من الخطوات المنهجية يمكن اختزالها في ثلاثة أسس منهجية كالتالي :

١ - أساس منهجي تحليلي تاريخي مقارن: يقوم بدراسة المادة العلمية ومقارنتها في سياقها التاريخي أو المعاصر، استثماراً لمعطياتها واستخلاصاً لتائجها وعبرها .

٢ - أساس منهجي نقدي: يقوم بالنقد والتقييم والتتبع والاستدراك والملاحظة . .

٣ - أساس منهجي وصفي تقريرى: لظواهر ومعطيات معينة كما هي، أو لنصوص مندرجة في سياق البحث وأغراضه، تعبر عنه بمضامينها أو بنصها كما هي أيضاً، وغالباً ما ترد في سياق سجال نصوصي داخلي .

يضاف إلى هذا، خطوات إجرائية أخرى اعتمدت في البحث أذكر من

ذلك :

أ: - تحديد مسطرة دقيقة تقوم على أساس التتبع والاستقراء الجزئي أو الكامل فيما يخص المصطلحات والمفاهيم المدروسة، تبتدئ لغوياً بالنظر في معاجم اللغة المختلفة. ثم شرعياً بالنظر في مواطن وسياقات ورود في القرآن والحديث مع الاستعانة بالتفسير والشروح المختلفة. ثم اصطلاحياً بالنظر في التعريفات المدرسية والعلمية المتأخرة على الاستعمال الشرعي . . انتهاء إلى الاستعمال المعاصر وتضميناته المختلفة .

ب: - اعتماد أعمال معاصرة منتمية إلى الحقلين العربي والإسلامي متحققة بشرط المرجعية والمنهجية، أرضية للعمل والبناء والتأسيس عليها. خاصة تلك المكتملة في بنائها ومشروعها وتصورها ومناهجها. إذ ليس المطلوب دائماً الرجوع إلى «درجة الصفر» في كل عمل بنائي، والتي غالباً ما تفضي إلى اجترار وتكرار يكرس عملية الدوران المحلي للثقافة، أو ما يعبر عنه بعضهم بـ «حركة الاعتماد» بدل «حركة النقلة»، هذا دون أن يكون اعتماد عمل ما في مكان ما على مقتضى معين، مانعاً من نقده في مكان آخر على مقتضى آخر. ولهذا لم أجد حرجاً في أن آخذ من الشخص في مكان وانتقده في مكان آخر. ولم أكتف بتتبع هذه الأعمال من أصولها المدونة فقط، بل وأيضاً باستخلاص آخر مواقف أصحابها من خلال حوارات ومناقشات في لقاءات متعددة. كما أن التشديدات والتسويديتات التأكيدية والتوضيحية في النصوص المحصورة إن لم تكن لصاحب النص فهي من الباحث، وهو الغالب عليها.

ج: - أن الارتباط بمرحلة الفكر المعاصر لا يعني التقييد بالعطاء الزمني لهذه المرحلة فقط. وإنما حاول هذا العمل أن يجعل من الفكر المعاصر، بيت القصيد الذي منه ينطلق النقد والتقويم والمراجعة، وإليه تعود ثمار وقطوف وجنايا ذلك كله. فكان الغرض أن يكون المستفيد الأول من هذا العمل لأنه المسؤول الأول عن نجاحه أو فشله. ولهذا أيضاً قدم هذا العمل بين يديه ما استطاع من عناصر الوحدة والقوة والتعاون والتكامل، خاصة تلك الكامنة فيه والمستفادة من تجربته التاريخية، في شكل أسس مرجعية ومنهجية، وفي شكل مفاهيم حاضرة ومستوعبة، وفي شكل تجارب واضحة فيها معالم السقوط وأسباب النجاح.

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

الاجتهاد: دراسة في المصطلح والمفهوم .. ومقتضياته
المرجعية والمنهجية.

الفصل الأول: في معنى الاجتهاد وعلاقته بالرأي.

الفصل الثاني: في المقتضيات المرجعية والمنهجية
للاجتهاد.

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

الفصل الأول في معنى الاجتهاد وعلاقته بالرأي

المبحث الأول: الاجتهاد في اللغة والشرع والاصطلاح

تُجْمَعُ المعاجم اللغوية على أن الاجتهاد، من مادة (ج هـ د)، هو: بذل القوة والطاقة، استفراغ الوسع، بلوغ الغاية، تحمل المشقة... وقد يكون الإنسان هو الفاعل الباذل للجهد، وقد يكون ذلك عليه من خارج عارض كالمرض وغيره، وقد يجهده إنسان آخر كما يجهد هو غيره. قال ابن دريد: «والجهد (بالفتح) والجهد (بالضم) لغتان فصيحتان بمعنى واحد. بلغ الرجل جهده وجهده ومجهوده، إذا بلغ أقصى قوته وطوقه، وجهدت الرجل إذا حملته على أن يبلغ مجهوده»^(١) وتذهب أغلب تلك المعاجم إلى التمييز بين الجهد والجهد (بالفتح والضم) على أنها الطاقة والوسع، وبين الجهد (بالفتح) على أنه المشقة فقط^(٢). وورد فيها أن «الجهد ما جهد

(١) محمد بن الحسن الأزدي البصري، أبو بكر بن دريد: جمهرة اللغة، دار صادر، بيروت. ج ٢ / ص ٧١.

(٢) محمد جمال الدين بن مكرم، ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، بيروت. ج ٣ / ص ١٣. وأيضاً: محمد محب الدين أبي الفيض، مرتضى الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس، دار الرشد الحديثة، دار الفكر للطباعة والنشر. ج ٢٠/٢ المبارك بن محمد الجزري مجد الدين أبو السادات، ابن الأثير: النهاية في غريب الحديث والأثر. تحقيق طاهر أحمد الزواي محمود محمد، الطناحي. المكتبة الإسلامية لرياض الشيخ. ج ١ / ص ٣٢٠.

الإنسان من مرض أو مشاق فهو مجهود^(١)، و«جهد دابته جهداً وأجهداها، بلغ جهدها وحمل عليها في السير فوق طاقتها»^(٢)، و«جهدت الطعام أكثرت من أكله»^(٣)، و«جهدت فلاناً إذا بلغت مشقته وأجهدته أن يفعل كذا وكذا»^(٤) أما ما يبذله الإنسان متعلقاً بذاته، ف«الجهد بلوغك غاية الأمر الذي لا تألو على الجهد فيه، تقول: جهدت جهدي، واجتهدت رأيي ونفسي حتى بلغت مجهودي»^(٥)، و«الاجتهاد، أخذ النفس ببذل الطاقة وتحمل المشقة، يقال: جهدت رأيي، وأجهدته أتعبته بالفكر»^(٦). و«جهد الرجل في الأمر إذا جد فيه وبالغ»^(٧). ومن مادة (ج ه د) أيضاً، الجهاد والمجاهدة، ف«الجهاد قتال مع العدو كالمجاهدة (...) وهو المبالغة واستفراغ ما في الوسع والطاقة من قول أو فعل (...) والمجهود (كالاجتهاد) افتعال من الجهد والطاقة»^(٨). و«الاجتهاد والتجاهد بذل الوسع والمجهود»^(٩).

وهذه المعاني وغيرها، كقولهم: «أجهد لك الطريق، وأجهد لك الحق أي: برز وظهر ووضح»، «وأجهد فيه الشيب إجهاداً إذا بدا فيه الشيب وكثر»، «وجهدت اللبن فهو مجهود أي: أخرجت زبده كله... إلخ، تدل عموماً على ما يبذله الإنسان من طاقة ويتحمله من مشقة من أجل غاية معينة ومقصد مراد، سواء أكان استخراجاً لشيء، نيلاً له، توضيحاً له، معاناة منه

(١) ابن منظور: لسان العرب. ج ٣ / ص ١٣٣.

(٢) المرجع السابق، ج ٣ / ص ١٣٣.

(٣) المرجع السابق، ج ٣ / ص ١٣٥.

(٤) المرجع السابق، ج ٣ / ص ١٣٣.

(٥) المرجع السابق، ج ٣ / ص ١٣٣.

(٦) الحسين بن محمد، الراغب الأصفهاني: معجم مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق نديم مرعشلي، دار الفكر ص ٩٩.

(٧) ابن الأثير: النهاية في غريب الحديث، ج ١ / ص ٣٢٠.

(٨) الزبيدي: تاج العروس، ج ٢ / ص ٢٣٠، الراغب الأصفهاني: معجم مفردات ألفاظ القرآن، ص ٩٩.

(٩) ابن منظور: لسان العرب، ج ٣ / ص ١٣٥.

أم رغبة في التخلص والتحرر. . وهذا ما نجد صنفاً آخر من المعاجم تهتم به أكثر من المعاني التفصيلية الأخرى، ففي الكليات لأبي البقاء: «الاجتهاد افتعال من جهد يجهد إذا تعب (. . .) وهو بذل المجهود في إدراك المقصود ونيله»^(١)، وفي التعريفات للجرجاني: «الاجتهاد بذل المجهود في طلب المقصود من جهة الاستدلال»^(٢).

حاجتنا إلى إيراد هذه التعريفات، أن نفق على المعاني اللغوية - على الأقل - القريبة، التي استعملها الشرع، وبنى عليها العلماء اصطلاحاتهم. وهذه التعريفات بالإضافة إلى ما تقدم من معانيها، لا نجد لها تحدد مجالاً معيناً للفظ، ولا تحصره في فن معين، بل هو عام ينسحب على كل ما يتعلق بفعل (جهد) الإنسان العملي والنظري.

إذا ما نظرنا إلى الاستعمال القرآني لمادة (ج ه د)، نجد أن أغلبها قد ورد بمعنى الجهاد بصيغ مختلفة (جاهد، جاهدك، جاهدوا، تجاهدون، يجاهد، جاهدهم، جهاد . . .) سواء أتعلق الأمر ببذل الجهد في القتال، بالمال، بالدعوة والإقناع، أو بغير ذلك. ونجد استعمالات قليلة للأصل اللغوي نفسه (جهد) في آيات معدودات وهن خمس آيات ورد فيهن بصيغة (جهد)، وآية بصيغة (جهدهم). والآيات الخمس هي:

- ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِن جَاءَتْهُمْ آيَةٌ لَّيُؤْمِنَنَّ بِهَا﴾ [الأنعام: ١٠٩].

- ﴿أَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ إِنَّهُمْ لَمَعَكُمْ﴾ [المائدة: ٥٣].

- ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَنْ يَمُوتُ﴾ [النحل: ٣٨].

- ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِن جَاءَهُمْ نَذِيرٌ﴾ [فاطر: ٤٢].

(١) أيوب بن موسى الحسيني، أبو البقاء الكفوي: الكليات، معجم في المصطلحات والفرق اللغوية، أعده للطبع عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة، ط ١ / ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م، ص ٤٤.

(٢) محمد بن علي، الشريف الجرجاني: كتاب التعريفات، دار الكتب العلمية، ط ٣ / ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م، ص ١٠.

- ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ أَمَرْتَهُمْ لَيَخْرُجُنَّ﴾ [النور: ٥٣]. والآية الأخرى هي:

- ﴿وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ﴾ [التوبة: ٧٩]. قال ابن كثير: «جهد أيمانهم: أي حلفوا أيماناً مؤكدة»^(١). وفي التحرير والتنوير: «جهد الأيمان (بفتح الجيم) أقواها وأغلظها، وحقيقة الجهد التعب والمشقة، ومنتهى الطاقة (...). ثم استعمل في الآية في معنى أوكد الأيمان وأغلظها، أي: أقسموا أقوى قسم». قال ابن عاشور: «ولم أر إطلاق الجهد على هذا المعنى فيما قبل القرآن»^(٢). وهي إشارة منه إلى أن هذا استعمال وتوظيف جديد للأصل اللغوي في القرآن الكريم، إذ الجهد كما مر يكون في المشقة، وإضافته إلى القسم أعطته معنى آخر - وإن لم يكن بعيداً عن الأول - هو التوكيد والقوة.

أما في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ﴾. قال الزمخشري: «إلا طاقتهم، قرئ بالفتح والضم»^(٣). وفي التحرير والتنوير: «أطلقت الطاقة هنا على مسببها الناشئ عنها (...). والمراد - [في سياق الآية] - لا يجدون سبيلاً إلى إيجاد ما يتصدقون به إلا طاقتهم، أي: جهد أبدانهم»^(٤).

وعلى العموم فاستعمالات القرآن الكريم لمادة (جهد) لا تخرج عن المعنى الأصلي لمعاني اللغة. أما بخصوص مشتقاتها، فالمصرح به في القرآن هو لفظ الجهاد، الذي حددت له مضامين شرعية تتعلق بأحكامه من حيث وجوبه (العيني أو الكفائي)، وأجره وثوابه، والأحكام المتعلقة بالقتال

(١) ابن كثير: التفسير، ج ٢ / ص ١٦٥ (في سورة الأنعام).

(٢) ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج ٦ / ص ٢٣٣ (في سورة المائدة)، والمعنى نفسه في الآيات الأخرى.

(٣) الزمخشري: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأفاويل في وجوه التأويل، وبذيله أربعة كتب، رتبته وضبطه وصححه مصطفى حسين أحمد، دار الكتاب العربي، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م، ج ٢ / ص ٢٩٤.

(٤) ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج ١٠ / ص ٢٧٥.

والفيء... ومجالات الجهاد الواسعة وغير ذلك مما نجد تفصيله في السنّة العملية للرسول ﷺ وللصحابة من بعده. أما الاجتهاد، فلم يرد بهذا اللفظ وإنما ورد بصيغته الأصلية الأولى، كما لم يحدد له القرآن مضموناً شرعياً كما حدد للجهاد أو الصلاة أو الصوم أو الزكاة... وغيرها. ويجدر التنبيه هنا على أن الحديث هو عن لفظ ومشتقاته ومحاولة للتعرف على معاني هذه المشتقات. وإلا فإن معنى الاجتهاد ودلالته العامة المتعلقة بعمل المكلف من حيث بذله للجهاد في الالتزام بتعاليم الدين، والضرب في الأرض وعمارتها، نصت عليه آيات كثيرة. وكذلك من حيث هو إعمال للنظر والفكر واستفراغ الوسع في ذلك، نجده منصوصاً عليه في آيات كثيرة أخرى تدعو إلى التدبر والتفكير والنظر والفقّه والتعقل في كتاب الله المقروء كما في كتابه المشهود.

إذا انتقلنا إلى الحديث النبوي الشريف، نجد معالم شرعية أكثر تحديداً تعطى لمعنى الاجتهاد. والحديث النبوي الشريف وكذلك الآثار المنقولة عن الصحابة، لم يخرجوا من جهة، عن الاستعمال اللغوي الأصلي للفظ، فهو متداول ومستعمل في المعنى نفسه أو المعاني السابقة. لكنهما من جهة أخرى، حددا له مجالاً معيناً بشرائط معينة هي التي عمل العلماء على استخراجها وبلورتها فيما بعد في العلوم الشرعية عموماً وفي علم الأصول على وجه أخص.

نجد الاستعمال بالمعنى اللغوي - على سبيل المثال - في حديث معقل بن يسار: «سمعت رسول الله ﷺ يقول: ما من أمير يلي أمر المسلمين ثم لا يجهد لهم وينصح إلا لم يدخل معهم الجنة»^(١). في حديث عائشة عن بدء الوحي عنه ﷺ: «فأخذني فغطني حتى بلغ مني الجهد»^(٢).

في حديث جابر بن عبد الله، أن رسول الله ﷺ في بعض أسفاره رأى

(١) صحيح الإمام مسلم: شرح النووي، كتاب الإيمان، باب استحقاق الوالي الغاش لرعيته النار، ج ٢ / ص ١٦١.

(٢) البخاري: الجامع الصحيح - مع فتح الباري - كتاب بدء الوحي، ج ١ / ص ٢٢.

ناساً مجتمعين على رجل فسأل رسول الله ﷺ، فقالوا: رجل جهده الصيام^(١).

وفي حديث طلحة بن عبدالله: أن رجلين من بليّ قدما على رسول الله ﷺ، وكان إسلامهما جميعاً، فكان أحدهما أشد اجتهاداً من الآخر، ورأى في المنام.. أن «المجتهد» تأخر دخوله إلى الجنة وقد استشهد، وأن الآخر قدم عليه وقد توفي. فأصبح طلحة يحدث الناس، فعجبوا لذلك، فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فقال: «من أي ذلك تعجبون؟ قالوا: يا رسول الله، هذا كان أشد الرجلين اجتهاداً ثم استشهد ودخل هذا الآخر قبله الجنة...»^(٢) الحديث، والمراد بالاجتهاد، الاجتهاد في معرفة الدين والالتزام به على وجه العموم دون حصر أو تقييد. والأحاديث والآثار في هذا كثيرة جداً، ككثرتها في استعمال لفظ الجهاد أيضاً بياناً وتفصيلاً لما أجمل في القرآن الكريم^(٣).

أما حديث الباب، الذي يحدد مجالاً معيناً للاجتهاد، ويرتب عليه صواباً وخطأً، وأجرًا وثواباً، فهو حديث عمرو بن العاص المتفق عليه، أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر»^(٤). والحكم هنا طبعاً هو الحكم الشرعي، والحاكم، الإمام الذي استجمع شرطي الحكم والعلم [الفقه في الدين] كالخلفاء الأربعة، وكان ذلك قبل أن يصبح الحكم شيئاً، والعلم شيئاً آخر. فيتخذ الحاكم بطانة قد تصلح وربما تفسد. وفي رواية للبخاري من

(١) الإمام أحمد: المسند، ج ٣ / ص ٣٥٢.

(٢) محمد بن يزيد، أبو عبدالله القزويني، ابن ماجة: السنن، حققه محمد فؤاد عبد الباقي، دار الحديث، القاهرة، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م. كتاب تعبير الرؤيا، باب تعبير الرؤيا، ج ٢ / ص ١٢٩٣ - ١٢٩٤. وانظر أيضاً المسند للإمام أحمد، ج ١ / ص ١٦٣، ج ٢ / ص ٣٢٣ - ٣٦٣.

(٣) انظر عموماً، استعمالات الجهاد، في الكتب والأبواب المخصصة له في كتب الفقه والحديث.

(٤) البخاري: كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، ج ١٣ / ص ٣١٨.

كتاب الاعتصام: «باب إذا اجتهد العامل أو الحاكم» وعند الترمذي في الأحكام «باب ما جاء في القاضي يصيب ويخطئ»^(١). وأياً كان، الحاكم أو الإمام، أو العامل أو الفقيه أو القاضي... فإن شرط الاجتهاد في طلبه الحكم الشرعي، حكماً في فتوى أو قضاء أو سياسة شرعية، أو غيرها أمر متعين عليه. قال ابن المنذر: «وإنما يؤجر الحاكم إذا كان عالماً بالاجتهاد فاجتهد. وأما إذا لم يكن عالماً فلا»^(٢). وقال الخطابي: «إنما يؤجر المخطئ على اجتهاده في طلب، لأن اجتهاده عبادة، ولا يؤجر عن الخطأ، بل يوضع عنه الإثم فقط. وهذا في مَنْ كان من المجتهدين جامعاً لآلة الاجتهاد عارفاً بالأصول وبوجوه القياس. فأما مَنْ لم يكن محلاً للاجتهاد فهو متكلف ولا يعذر بالخطأ في الحكم ويخشى عليه أعظم الوزر»^(٣). وإلى هذا ذهب أيضاً الإمام النووي حيث قال: «أجمع المسلمون على أن هذا الحديث في حاكم عالم، أهل للحكم، فإن أصاب فله أجران، أجر باجتهاده وأجر بإصابته وإن أخطأ فله أجر باجتهاده (...). قالوا: فأما مَنْ ليس بأهل للحكم، فلا يحل له الحكم، فإن حكم فلا أجر له، بل هو آثم، ولا ينفذ حكمه سواء وافق الحق أم لا، لأن إصابته اتفاقية ليست صادرة عن أصل شرعي، فهو عاص في جميع أحكامه. وجاء في الحديث «وقاض قضي على جهل فهو في النار»^(٤).

وذكر الحافظ ابن حجر تخريجاً طريفاً للقاضي ابن العربي، قال: «وعندي في هذا الحديث فائدة زائدة... وهي أن الأجر على العمل القاصر على العامل واحد، والأجر على العمل المتعدي يضاعف، فإنه يؤجر في نفسه، وينجر له كل ما يتعلق بغيره من جنسه، فإذا قضى بالحق وأعطاه لمستحقه كتب له أجر اجتهاده وجرى له مثل أجر مستحق الحق»^(٥).

(١) الترمذي: الجامع - مع العارضة - ج ٤ / ص ٥٥٥.

(٢) الحافظ ابن حجر: فتح الباري، ج ٣ / ص ٣١٨.

(٣) الخطابي: معالم السنن. ج ٤ / ص ١٤٩.

(٤) محيي الدين بن شرف، أبو زكريا النووي، في شرحه لصحيح مسلم، ج ١١ / ص ١٣ - ١٤.

(٥) ابن حجر - الفتح - ج ١٣ / ص ٣١٩.

والخلاصة ما قاله الحافظ نفسه: «الأول له أجران أجر الاجتهاد وأجر الإصابة، والآخر له أجر الاجتهاد فقط»^(١).

تتجلى هنا منهجية الإسلام الفذة، في تخطئة مَنْ اجتهد فيما ليس بأهل له، ولم يستجمع شروطه، فلا أجر له ولو أصاب الحق، لأن إصابته «اتفاقية وليست صادرة عن أصل شرعي» بل هو آثم عاص. وفي تصويب المجتهد الأهل العالم، ولو أخطأ فله أجر، وإن أصاب فأجران لأن «اجتهاده في طلب الحق عبادة»، ف «الجهل» وعدم الأهلية هما مظنة الخطأ على العموم، والعلم والأهلية هما مظنة الصواب على العموم. ورجحان الخطأ في الحالة الأولى أكثر، ورجحان الصواب في الحالة الثانية أكثر، والحكم إنما يكون - كما هو مقرر عند العلماء - للجرح والغالب لا للنادر والشاذ. هذا فضلاً عما في الحديث من فوائد تعليمية وتربوية، بدعوته إلى التعلم والتكوين والأخذ بنظام الأسباب والوسائل وغير ذلك. هذا الاستعمال النبوي نجده متداولاً عند الصحابة أيضاً، ففي وصية عمر لشريح القاضي: «ما استبان لك في كتاب الله فلا تسأل عنه، فإن لم يستب في كتاب الله فمن السنة، فإن لم تجده في السنة فاجتهد رأيك. (وفي رواية): فاقض بما استبان لك من أئمة المهتدين، فإن لم تعلم كما قضت به أئمة المهتدين فاجتهد رأيك واستشر أهل العلم والصلاح»^(٢). وفي كتابه لأبي موسى الأشعري: «الفهم فيما ينخلج في صدرك (...). ويشكل عليك ما لم ينزل به كتاب ولم تجر به سنة، واعرف الأشباه والأمثال، ثم قس الأمور بعضها ببعض، وانظر أقربها إلى الله وأشبهها بالحق فاتبعه»^(٣).

(١) المرجع السابق، ج ١٣ / ص ٣١٩.

(٢) أحمد بن علي، أبو بكر الخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه، تصحيح وتعليق إسماعيل الأنصاري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٢ / ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م، ج ١ / ص ١٩٩ - ٢٠٠.

(٣) الخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه، ج ١ / ص ٢٠٠. وانظر النص بكامله في: إعلام الموقعين لابن القيم، ج ١ / ص ٨٥ - ٨٦، حيث استغرق شرحه مجلداً ونصفاً تقريباً من مجلدات الإعلام الأربعة.

إلا أن الحديث الذي كان موضع أخذ ورد، والذي يحتج به كثيراً في هذا الباب، هو حديث معاذ بن جبل، لما أرسله رسول الله ﷺ قاضياً إلى اليمن وسأله: «كيف تقضي، فقال: أقضي بما في كتاب الله، قال: فإن لم يكن في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله. قال: فإن لم يكن في سنة رسول الله؟ قال: أجتهد رأبي. قال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله»^(١).

وقد أورد المباركفوري جملة من أقوال العلماء فيه^(٢). يذكر منهم ابن حزم الذي ضعّف الحديث من جهة السند ومن جهة المتن وردّه ومنع الاحتجاج به^(٣)، وذكر رواية أخرى عن أبي إسحاق الشيباني عن أبي عون، يخالف فيها رواية شعبة عن أبي عون (المتقدمة). فيها (أي رواية أبي إسحاق): «فإن جاءك أمر ليس في كتاب الله ولم يقض به نبيّه؟ قال: أقضي بما قضى به الصالحون. قال: فإن جاءك أمر ليس في كتاب الله ولم يقض به نبيّه ولا قضى به الصالحون؟ قال: أؤم الحق جهدي. فقال رسول الله ﷺ: الحمد لله الذي جعل رسول رسول الله يقضي بما يرضى به رسول الله ﷺ». قال ابن حزم: «فلم يذكر (أجتهد رأبي) أصلاً، وقوله: (أؤم الحق) هو طلبه للحق حتى يجده حيث لا توجد الشريعة إلا منه وهو القرآن وسنن النبي ﷺ»، وقال مستدركاً: «ثم لو صح (أي: الحديث الأول الذي رده) لكان معنى قوله: (أجتهد رأبي) إنما معناه أستنفذ جهدي حتى أرى الحق في القرآن والسنة». وذكر عن سفيان بن عيينة: «اجتهاد الرأي هو مشاورة أهل العلم، لا أن يقول رأيه»^(٤). وواضح أن غرض ابن حزم ليس

(١) الترمذي: الجامع - مع تحفة الأحوذى - (أشرف على مراجعة فصوله وتصحيحه عبدالوهاب عبداللطيف، دار الفكر)، كتاب الأحكام، باب ما جاء في القاضي كيف يقضي، ج ٤ / ص ٥٥٦ - ٥٥٧. وأخرجه أبو داود في كتاب القضاء، باب اجتهاد الرأي في القضاء. والدارمي في المقدمة من سننه، باب الفتيا وما فيه من الشدة.

(٢) انظر محمد بن عبدالرحمن، أبو العلا المباركفوري: تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي. ج ٤ / ص ٥٥٦ وما بعدها.

(٣) انظر ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، ج ٥ / ص ١٣٢، وج ٦ / ص ٣٥ - ٣٦ - ٣٧.

(٤) ابن حزم: الإحكام، ج ٦ / ص ٣٦.

إبطال الحديث جملة، وقد روى ما يعضده لفظاً ومعنى، وإنما غرضه إبطال «الاجتهاد بالرأي» تمثيلاً مع مذهبه الظاهري الذي يرفض الرأي والقياس، ويحصر الأدلة في ثلاثة، كتاب وستة وإجماع، والإجماع المعتبر هو إجماع الصحابة. حتى إذا لم يُسَلَّم له في ذلك الإبطال، على الرغم من قول البخاري وابن الجوزي في الحديث^(١)، وأَخَذَهُ «أصحاب الرأي عن شعبة، وطاروا به كل مطار وأشاعوه في الدنيا»^(٢)، فإنه بدوره لا يسلم لهم، ويتأول «الاجتهاد بالرأي» - على فرض صحة الرواية - على أنه استنفاد الجهد حتى يُرى الحق في الكتاب والستة... ليرجع في نهاية المطاف إلى قول مَنْ يحتج بالحديث، إذ لم يزعم أي منهم أنه يستنفذ الجهد طالباً للحق في غير الكتاب والستة.

وممن ذهب إلى تصحيح معنى الحديث وتأكيد شهرته، ابن قَيِّم الجوزية، قال: «هذا حديث وإن كان عن غير مسمين فهم أصحاب معاذ، فلا يضره ذلك لأنه يدل على شهرة الحديث وأن الذي حدث به الحارث بن عمرو عن جماعة من أصحاب معاذ لا واحد منهم، وهذا أبلغ في الشهرة من أن يكون عن واحد منهم لو سمي، كيف وشهرة أصحاب معاذ بالعلم والدين والفضل والصدق بالمحل الذي لا يخفى (...). كيف وشعبة حامل لواء هذا الحديث. وقد قال بعض أئمة الحديث: إذا رأيت شعبة في إسناد حديث فاشدد يديك به»^(٣).

وقبل ابن القَيِّم أجاب الخطيب البغدادي مصححاً للحديث وواصلاً لسنده

(١) سند الحديث محل الخلاف وهو كما في جامع الترمذي: «حدثنا هناد، حدثنا وكيع عن شعبة عن أبي عون عن الحارث بن عمرو عن رجال من أصحاب معاذ» قال البخاري في تاريخه: «الحارث بن عمرو عن أصحاب معاذ، وعنه أبي عون لا يصح، ولا يعرف إلا بهذا» وقال ابن حزم: «لا يصح لأن الحارث مجهول وشيوخه لا يعرفون» ثم هو عن رجال من أهل حمص لا يدري من هم... وقال ابن الجوزي في العلل المتناهية: «لا يصح وإن كان الفقهاء كلهم يذكرونه». انظر: المباركفوري تحفة الأحوذى، ج ٤ / ص ٥٥٦ وما بعدها.

(٢) ابن حزم: الإحكام، ج ٦ / ص ٣٥.

(٣) ابن القَيِّم: إعلام الموقعين، ج ١ / ص ٢٠٢ - ٢٠٣.

بقوله: «الحارث بن عمرو (عن ناس من أصحاب معاذ) يدل على شهرة الحديث وكثرة رواته، وقد عرف فضل معاذ وزهده، والظاهر من حال أصحابه الدين والتفقه والزهد والصلاح. وقد قيل: إن عبادة بن نسي رواه عن عبدالرحمن بن غنم عن معاذ، وهذا إسناد متصل، ورجاله معروفون بالثقة، على أن أهل العلم قد قبلوه واحتجوا به، فوقفنا بذلك على صحته عندهم»^(١).

أوردت هذه الأقوال... لكون محل النزاع فيها من جهة، من صميم موضوعنا، ولكون الحديث جملة من الشواهد القوية في الباب عند من يثبته من جهة أخرى. هذا فضلاً عما في الحديث وباقي الآثار والشواهد المتقدمة من فائدة تتعلق بترتيب المصادر الشرعية المجموع عليها بين جمهور العلماء: الكتاب والسنة والإجماع والقياس.

ما يمكن استخلاصه من «المجال التداولي» للاجتهاد، في العصر النبوي، هو استثمار وتوظيف لدلالة اللفظ العامة في جانب خاص ومحدد، هو الحكم الشرعي، دون إلغاء أو تجاوز لتلك الدلالة في سائر المجالات الأخرى، سواء تعلق الأمر بأعمال العادة أو العبادة. وقد تقدم أن الاجتهاد يكون في الالتزام بتعاليم الدين جملة، فهماً واستيعاباً، عملاً وسلوكاً. وقد كان من الصحابة علماء فقهاء متصدون للفتيا والرواية بين مقلِّ ومكثِّر، وكان منهم من هم دون ذلك، ولا يفهم من ذلك أبداً أن هؤلاء كانوا «جهالاً» أو عديمي الحركة والمشاركة. بل كانت حركة العلم نشيطة في مجتمع كل آيات كتابه وأحاديث رسوله تنبض بالحياة والحركة في الفكر وفي العمل، كل يساهم فيها بأقدار متفاوتة من الفهم والالتزام، والرأي والشورى، والتصويب والتسديد... ولنقل بعبارة، كان الاجتهاد بما هو بذل للجهد، من العالم في تعليم غيره، ومن المتعلم في الأخذ عن العالم، حركة دائبة في المجتمع خرجت من أجيال القرون الثلاثة الأولى السلف الخير لهذه الأمة علماء وعملاً، فقهاً وتقوى^(٢)... قبل أن يركبها داء الجمود والجهل العضال.

(١) الخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه، ج ١ / ص ١٨٩ - ١٩٠.

(٢) انظر بهذا الصدد كتباً من قبيل: جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله، لابن عبدالبر. والفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي. وغيرهما.

والذي حدث بعد تدوين العلوم واستقرارها، أن الاجتهاد أمسى مبحثاً جزئياً ضيقاً من مباحث أصول الفقه، لا يكاد يتعداها، بل وأخذ في الانفصال عن حركة الواقع والإيغال في التجريد حتى أصبح أو كاد من العلوم النظرية المجردة. ثم إذا كان توظيف العصر النبوي للاجتهاد في الحكم الشرعي يستلزم من المجتهد طبعاً شروط العلم والأهلية، من غير تحديد لها، أو تنصيب عليها في ذلك العصر، فإنَّ الفكر الأصولي - كما في كلِّ العلوم الشرعية تقريباً - في عصر التدوين، بدأ بالتنصيب على تلك الشروط وتحديدها، لتتوالى الإضافات والتفريعات بعد ذلك بين مقلِّ ومكثِّر، وميسر ومعسر إلى حد الإعجاز كما سيأتي بيانه. والشيء نفسه حدث للحكم الشرعي إذ طال الأخذ والرد، حول قطعيته وظيفته، وكونه من الأمور العملية أو الاعتقادية أو العقلية وغيرها.

تنطلق تعريفات الأصوليين الاصطلاحية من المنطلق اللغوي نفسه الذي استعمله القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، فتستهل به تعريفاتها للاجتهاد. إلا أنها في اصطلاحهم الخاص، بعد استقرار المذاهب وضبط الأصول، نجدها تنحو إلى ضبط العمل الاجتهادي وتقنيته أكثر.

واختلاف تعريفات الأصوليين معظمها راجع إلى القيود والضوابط التي يشترطونها في التعريف، من جهة القائم بالاجتهاد (المجتهد أو الفقيه)، ومن جهة موضوع الاجتهاد (الحكم الشرعي، الظني، أو العملي، أو العقلي، أو غيره).

نبتدئ بالإمام الشافعي إمام الأصوليين، الذي أعطى تعريفاً منهجياً مستوعباً ركز فيه على الآلة الإجرائية العملية أكثر من التعريفات النظرية. لما طرح على لسان «محاوره» سؤال: «كيف يكون الاجتهاد؟» قال: «إن الله جل ثناؤه منَّ على العباد بعقول فدلهم بها على الفرق بين المختلف وهداهم السبيل إلى الحق نصاً ودلالة» وقال ممثلاً: «ضرب لهم البيت الحرام وأمرهم بالتوجه إليه إذا رأوه، وتأخيه إذا غابوا عنه، وخلق لهم سماء

وأرضاً وشمساً ونجوماً وبحاراً ورياحاً»^(١). فالتوجه إلى القبلة حال رؤيتها حق بالنص، وإعمال العقل بالأدلة المتعدية إليها حال غيابها حق بالاجتهاد. إلا أن القناة الغالبة إن لم تكن الوحيدة التي يعمل بها العقل في تتبع دلائل النص عنده هي القياس. «فلاجتهاد أبداً لا يكون إلا على طلب شيء، وطلب الشيء لا يكون إلا بالدلائل، والدلائل هي القياس»^(٢)، بل الاجتهاد والقياس عنده «هما اسمان لمعنى واحد»^(٣). وحرص الشافعي على جعل الاجتهاد قياساً، هو احتراز منه على جعله فيما دون القياس من الأصول خاصة الاستحسان المجرد عن الدليل^(٤). وخالف في هذا الغزالي - وإن لم يصرح بالاسم - قال: «وقال بعض الفقهاء: القياس هو الاجتهاد، وهو خطأ لأن الاجتهاد أعم من القياس، لأنه قد يكون بالنظر في العمومات، ودقائق الألفاظ وسائر طرق الأدلة سوى القياس، ثم إنه لا ينبئ في عرف العلماء إلا عن بذل المجتهد وسعه في طلب الحكم، ولا يطلق إلا على من يجهد نفسه ويستفرغ الوسع (...). ولا ينبئ هذا عن خصوص معنى القياس، بل عن الجهد الذي هو حال القياس فقط»^(٥). وقال الخطيب في التمييز بينهما: «الاجتهاد هو بذل المجهود في طلب العلم فيدخل فيه حمل المطلق على المقيد، وترتيب الخاص على العام. وجميع الوجوه التي يطلب منه الحكم، وليس شيء من ذلك بقياس (...). والاجتهاد أعم من القياس والقياس داخل فيه»^(٦).

من التعاريف العامة التي تنص على طلب الحكم الشرعي عموماً، ما نجده عند ابن حزم، قال: «الاجتهاد في الشريعة هو استنفاد الطاقة في طلب

(١) الشافعي: الرسالة، ص ٥٠١.

(٢) المرجع السابق، ص ٥٠٥.

(٣) المرجع السابق، ص ٤٧٧.

(٤) سنعود إلى هذه النقطة في مبحث لاحق.

(٥) الغزالي: المستصفى من علم الأصول، ج ٢ / ص ٢٢٩.

(٦) الخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه، ج ١ / ص ١٧٨. وانظر المسألة أيضاً في السيوطي: الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض، دار الكتب العلمية بيروت، ط ١ / ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م، ص ١٧٠ وما بعدها.

حكم النازلة حيث يوجد ذلك الحكم^(١). وعند الغزالي، قال: «صار اللفظ (الاجتهاد) في عرف العلماء مخصوصاً ببذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة»^(٢)، ويبدو أن تعقيب الدكتور وهبة الزحيلي للغزالي غير متوجه، وذلك لما قال: «وهذا منتقد لأن ثمرة الاجتهاد لا تقتصر على الأحكام اليقينية، وإنما يكون أغلبها ظناً، إلا أن يراد بالعلم الأعم من أن يكون علماً أو ظناً»^(٣) لأن الغزالي نفسه يقيد تعريفه أثناء حديثه عن أركان الاجتهاد. قال في الركن الثالث - المجتهد فيه - : «هو كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي»^(٤) واحترز بالشرعي عن العقلي ومسائل الكلام، كما أن نفي القطعي هو اعتبار للظني. وعن الرازي أن الاجتهاد في عرف الفقهاء هو: «استفراغ الوسع في النظر فيما لا يلحقه فيه لوم مع استفراغ الوسع فيه»^(٥). وممن نص على «طلب الظن»، الأمدى قال: «استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه»^(٦).

ومع الزركشي نقف على تعريف فيه إضافة نوعية جديدة بالاعتبار، هذا مع تنصيبه على كون الحكم الشرعي عملياً. قال: «بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي بطريق الاستنباط»، قال: «وخرج بالشرعي اللغوي والعقلي والحسي، فلا يسمى عند الفقهاء مجتهداً»^(٧)، وكذلك البازل وسعه

-
- (١) ابن حزم: الإحكام، ج ٨ / ص ١٣٣.
(٢) الغزالي: المستصفى، ج ٢ / ص ٣٥٠.
(٣) وهبة الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر، دمشق، ط ١ / ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م، ج ٢ / ص ١٠٣٨.
(٤) الغزالي: المستصفى، ج ١ / ص ٣٥٤.
(٥) محمد بن عمر، فخر الدين الرازي: المحصول في علم أصول الفقه. دار الكتب العلمية، ط ١ / ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م، ج ٢ / ص ٤٨٩.
(٦) علي بن محمد الأمدى: الإحكام في أصول الأحكام. تحقيق سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، ط ٢ / ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م، ج ٤ / ص ١٦٢.
(٧) لا أدري ما المانع من تسميته مجتهداً في مجاله، ويعرف أهل اختصاصه، خاصة إذا استجمع شروطه.

في نيل حكم شرعي عملي وإن كان قد يسمى عند المتكلمين مجتهداً» قال: «وإنما قلنا «بطريق الاستنباط» ليخرج بذلك بذل الوسع في نيل تلك الأحكام من النصوص ظاهراً أو بحفظ المسائل واستعلامها من المعنى، أو بالكشف عنها من الكتب، فإنه وإن سمي اجتهاداً فهو لغة لا اصطلاحاً»^(١). والواقع أن التنصيص على الاستنباط في التعريف الاصطلاحي الأصولي هو من الأمور الدقيقة والمهمة التي تحدد فعلاً عمل الفقيه المجتهد وتميزه عن غيره، ولو اشترك معه لغة في معنى الاجتهاد، فإنه ليس مثله في الاصطلاح - كما قال - بل وتميز أيضاً بين مستويات الاجتهاد؛ بين بذل الوسع بتتبع الأدلة وما يتعلق بها لاستنباط الحكم منها، وبين بذل الوسع لنيل الحكم من ظاهر النص أو الكشف عنه من كتاب. وهذا التحديد الدقيق لمهمة المجتهد في الاصطلاح الأصولي هو ما حاوله الشافعي - سابقاً - بالقياس، واعترض عليه الغزالي. ولا شك في أن مجال ودائرة الاستنباط، أوسع من القياس، يكون فيه وفي غيره من الأصول المنهجية الأخرى.

وممن نص على «الفقيه» باعتباره المجتهد، صاحب التحرير قال: هو «بذل الطاقة من الفقيه في تحصيل حكم شرعي ظني»، قال شارحه في التيسير: «فبذلها من غيره كالعامي خارج عن الاجتهاد. وخرج أيضاً بذل طاقة الفقيه في غير حكم العبادة مثلاً. وبذله طاقته في غير حكم شرعي من حسي أو عقلي، وإنما قال ظني لأن القطعي لا اجتهاد فيه»^(٢). ويؤكد صاحب التحرير على لفظ «الفقيه» ويعتبر أن «(نفي الحاجة إلى قيد الفقيه للتلازم بينه وبين الاجتهاد) لأنه لا يصير فقيهاً إلا به، ولذا لم يذكره الغزالي والآمدني،

(١) الزركشي: البحر المحيط، ج ٨ / ص ٢٢٧. ونفس التعريف بلفظه - تقريباً - نجده عند الشوكاني في إرشاد الفحول، ص ٤١٧. ورجحه من المعاصرين الدكتور يوسف القرضاوي في: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر، دار القلم، الكويت. ط ١ / ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٥ م، ص ١١.

(٢) محمد أمين أمير بادشاه الحسيني الحنفي: تيسير التحرير، شرح كتاب التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاح الحنفية والشافعية، لمحمد كمال الدين، ابن همام الإسكندري. دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م، ج ٤ / ص ١٧٩.

(سهو، لأن المذكور بذل الطاقة لا الاجتهاد. ويتصور) بذل الطاقة (من غيره) أي: الفقيه (في طلب حكم شرعي)^(١). والتعريف نفسه نجده عند صاحب مسلم الثبوت من حيث التنصيص على الفقيه، قال: «أقول: المراد بالفقيه مَنْ أتقن مبادئه». قال شارحه في فواتح الرحموت: «أي: [أتقن] مبادئ الفقه بحيث يقدر على استخراجها من القوة إلى الفعل»^(٢).

واختلفوا في اعتبار العقلية اجتهاداً أم لا، فمنهم مَنْ ذهب إلى أنه «إنما قيد الحكم بالشرع لأنه المقصود هاهنا)، وبذل الطاقة في العقلية خارج عن الاجتهاد على هذا»^(٣). ومنهم مَنْ ذهب إلى «(أن ما) يقع من بذل الوسع (في العقلية) من الأحكام الشرعية الاعتقادية (اجتهاد) عند الأصوليين، (غير أن المصيب) فيها من المخالفين (واحد) باتفاق المصوبة والمخطئة (والمخطئ آثم)»^(٤).

وللإمام الغزالي تفصيل جيد ذهب فيه إلى أن «النظريات تنقسم إلى ظنية وقطعية، فلا إثم في الظنيات إذ لا خطأ فيها، والمخطئ في القطعيات آثم، والقطعيات ثلاثة أقسام: كلامية وأصولية وفقهية، أما الكلامية: (فعنى بها) العقلية المحضة، والحق فيها واحد، ومَنْ أخطأ الحق فيها فهو آثم، ويدخل فيه حدوث العالم وإثبات المحدث وصفاته... وأما الأصولية: (فعنى بها) كون الإجماع حجة، وكون القياس حجة، وكون خبر الواحد حجة... وأما الفقهية: فالقطعية منها وجوب الصلوات الخمس والزكاة والصوم والحج وتحريم الزنا والقتل...»^(٥). وقريباً من هذا ذهب

(١) ابن همام الإسكندري: كتاب التحرير، ج ٤ / ص ١٧٩. (ما بين هلالين كلام المؤلف والباقي للشارح).

(٢) محمد عبدعلي بن نظام الدين الأنصاري: فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت لمحج الله ابن عبدالشكور. (مع المستصفي للغزالي)، دار العلوم الحديثة، بيروت، ج ٢ / ص ٣٦٢.

(٣) ابن عبدالشكور: مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت، ج ٢ / ص ٣٦٢.

(٤) ابن همام الإسكندري: التحرير - مع التيسير - ج ٢ / ص ١٧٩.

(٥) الغزالي: المستصفي، ج ٢ / ص ٣٥٧ - ٣٥٨.

الشهرستاني إلى أن «عامّة أهل الأصول على أن الناظر في المسائل الأصولية والأحكام العقلية اليقينية القطعية يجب أن يكون متعين الإصابة، فالمصيب فيها واحد بعينه»^(١). وعند الزركشي أن «ما يكون الخطأ فيها (العقلية) مانعاً من معرفة الله ورسوله فهذه الحق فيها واحد، فمن أصابه أصاب الحق، ومن أخطأه فقيلاً: يكفر»^(٢).

فضابط الاجتهاد هنا، في المجالات المذكورة معياران: الأول: (القطعية والظنية)، الثاني: (الصواب والخطأ). وإذا كان الثاني متعلقاً بالأول، فهماً متحققان في المعرفة الدينية ككل، لا في المباحث الفقهية وحدها، ولكل مجال منهجيته في النظر والاستدلال والاستنباط... أما «إن لم تكن المسألة دينية كما في تركيب الأجسام (...). قالوا: فليس المخطئ فيها آثم ولا المصيب فيها مأجور»^(٣).

ليس المراد من إيراد تعريفات الأصوليين وبعض التعديلات الموجهة إليها، الخلوص إلى ترجيح تعريف معين، أو استخلاص تعريف جديد منها، وقد رجح كثير من المعاصرين تعريفات بعض القدماء. ففي تقديري، أن الإشكال ليس مطروحاً هاهنا، ولا حتى في استخلاص تعريف جديد منها، لأنه لن يخرج عن دائرة التداول الفقهي الخاص بمصطلح الاجتهاد. وهذا شيء مسلم في مجاله. لكن الإشكال من زاوية نظر تعالج مسألة تخلف الأمة وتعطل حركة العقل والفكر فيها، والاجتهاد على رأسها، هو اختزال مفهوم الاجتهاد الذي كان فعلاً حركة عقل ومجتمع في إطار أصول دينية واضحة، وجعله آلة خاصة بمجال التداول الفقهي الذي كان بدوره المغذي الأكبر لهذه الحركة. لكنه لما أتى على هذا المجال زمان من الجمود والانكماش، قضى على تلك الحركة أن تتوقف، وعلى العقل أن يستقيل، وعلى الاجتهاد أن «يغلق» بابه، وعلى الأمة بالتالي أن تنسحب من موقع

(١) محمد عبدالكريم الشهرستاني: الملل والنحل (تحقيق) محمد الوكيل، دار الفكر، ص ٢٠٢.

(٢) الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ٤٣٣.

(٣) المرجع السابق، ص ٤٣٣.

الشهادة والقيادة^(١). وعودة الأمة إلى هذه الأدوار رهين بمدى قدرتها على بث الحركة من جديد في جميع آلات الاشتغال لديها، وعلى رأسها الاجتهاد، المدخل الأصيل لغةً وشرعاً وتاريخاً، لا بما هو بذل للجهد والطاقة فحسب، بل أيضاً بما هو منهج له قواعد وأصول ينضبط بها في المجالات الأخرى كما في المجال الفقهي والأصولي^(٢). ف«الذي ما يزال ينقصنا حقاً هو إنضاج مناهج معرفية للفكر أو الفقه بمعناه الشمولي، وأي محاولة لتطبيق مناهج الفقه التشريعي في الميادين الأخرى من كل جانب، هي وضع للأمور غير موضعها، وقياس لها بغير مقياسها (...). [ف] منهج علم أصول الفقه لم يُستعمل حتى في حينه لبقية العلوم، حيث للفقه منهج، ولعلماء الحديث منهج... ولعلماء اللغة والصرف منهج، وكذلك سائر العلوم التي كانت قائمة ومطلوبة. [و] ميادين التاريخ والمجتمع والنفس والسياسة والأخلاق والاقتصاد... إلخ، لا بد لكل منها من إنضاج مناهج أخرى تمكن من الإفادة من آيات القرآن فيما وراء آيات الأحكام (...). [ف] آفاق الحياة وشعبها ممتدة في آيات القرآن الكثيرة التي تتضمن عوامل البعث الحضاري والإحياء»^(٣).

ونقرأ للدكتور إسماعيل راجي الفاروقي رحمته الله، وهو يفسر - في عبارات بليغة ومختصرة لما تقدم - انحسار الاجتهاد «على يد السلف في عملية استنباط الأحكام من أدلتها الشرعية أو مصادرها الأصولية» وأخذ

(١) كانت هناك عوامل موضوعية وذاتية أخرى سنعرض لبعضها فيما سيأتي.

(٢) ميز الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي بين «الاجتهاد في معرفة الأحكام الشرعية» و«سائر الاجتهادات الأخرى»، وإن كان ما ذكره من اختلاف بينها من حيث الموضوع مسلماً، فإن تخصيصه الحالة الأولى بالعبادة والأجر والثواب والدوران على محور النص، دون الأخرى هو محل الخلاف، إذ على الاجتهادات الأخرى أن تنضبط - وفي مجالاتها - بالضوابط المنهجية والمرجعية للإسلام بما هو تشريع عام وشامل للحياة. انظر: حوار حول مشكلات حضارية، الشركة المتحدة للتوزيع، ط ١ / ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م، ص ١٣٢ - ١٣٣.

(٣) عمر عبيد حسنة: الشاكلة الثقافية، المكتب الإسلامي، ط ١ / ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م، ص ١٤١.

المسلمين لهذه العملية «مأخذ التخصص القضائي، ففهموها على أنها لا تتعدى المحاكم الشرعية فيما يؤول إليه من مسائل»، بأن الداعي إلى ذلك هو «انحسار الوعي الإسلامي نفسه، فبينما كانت تسود في صدر الإسلام رؤية عامة شاملة لجميع مرافق الحياة تؤثر في كل عمل، وكل دقيقة من حياة المسلم، كان السائد في القرون التالية عبادات يؤمها الأئمة، وقوانين تديرها المحاكم، وحلقات ذكر ورياضة روحية يرودها مشايخ الصوفية... ولم يتساءل المسلمون عن علاقة الإسلام بالآداب والعلوم والفنون التي بقيت خارج الحظيرة، ولا بالتجارة والزراعة والصناعة ولا بسبل العيش الأخرى من سياسية وعسكرية واجتماعية... وها نحن أولئك [أولاء] نفيق من سباتنا فنجد أن أثاثنا فرنجي، وأن ملابسنا فرنجية، وأن سبل الترفيه لدينا فرنجية، وأن علومنا الحديثة كلها فرنجية، وأن عمارتنا فرنجية... بل إن لغة التخاطب عندنا كثيراً ما تعريبها المصطلحات الفرنجية...»^(١).

«فإذا أردنا أن ننفذ هذا الاستغراب ونعيد للإسلام شموله الأول، وتأثيره في جميع شؤون الحياة، وجب علينا أن نعمم الاجتهاد ونوسعه، لأنه سبيلنا إلى ذلك الاستحضار، أي: جعل الإسلام حاضراً في مناهج الحياة - والتنشيط -، أي: جعله مؤثراً في حياتنا... فالمجتهد المعاصر يفترض أن الشمول صفة للإسلام وبالتالي لفقهِ الإسلام»^(٢).

وقد اختلفت تصنيفات المعاصرين تبعاً للخلاف المتقدم حول المعنى الواسع للاجتهاد أو عدمه، وحول منهجية الاجتهاد وآلته المستخدمة. وهي على كل حال لم تخرج عن دائرة الخلاف السابق. فمنهم من حصر الاجتهاد المعاصر في نوعين:

(١) إسماعيل راجي الفاروقي: الاجتهاد والإجماع كطرفي الديناميكية في الإسلام، مجلة المسلم المعاصر، ٩٤، ١٣٩٧ - ١٩٧٧، ص ٩ - ١٠.

(٢) الفاروقي: الاجتهاد والإجماع، نفس المرجع، ص ١٠.

● «ترجيحي انتقائي» يقوم على «اختيار أحد الآراء المنقولة في تراثنا الفقهي العريض للفتوى أو القضاء به، ترجيحاً له على غيره من الآراء والأقوال الأخرى».

● و«إبداعي إنشائي» يقوم على «استنباط حكم جديد في مسألة من المسائل، لم يقل به أحد من السابقين، سواء كانت المسألة قديمة أو جديدة»^(١).

وبتعبير وتحديد آخرين فـ «الاجتهاد نوعان من حيث المجتهد فيه»:

● الأول: «الاجتهاد في دائرة النص، وهو يتضمن الاجتهاد في معرفة القواعد الكلية التي هي الدليل الإجمالي...».

● الثاني: «الاجتهاد بطريق النظر، يتضمن قياس المجتهد في أمر لا نص فيه ولا إجماع على ما ورد فيه نص أو حكم مجمع عليه، كما يتضمن استنباط الحكم من قواعد الشريعة الإسلامية العامة، مما أطلق عليه بعض الفقهاء «الاجتهاد بالرأي»»^(٢).

وبتعبير ثالث قريب، هناك:

● «الاجتهاد العقلي: وهو ما كانت الحجية الثابتة لمصادره عقلية محضة، غير قابلة للجعل الشرعي، كالمستقلات العقلية، وقواعد لزوم دفع الضرر المحتمل...».

● «الاجتهاد الشرعي: وهو ما احتاج إلى جعل حجيته من الحجج الشرعية، ويدخل ضمن هذا القسم، الإجماع والقياس والاستحسان والاستصلاح والعرف والاستصحاب وغيرها»^(٣).

ومنهم من قسمه إلى ثلاثة أنواع:

(١) القرضاوي: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ص ١١٤ إلى ١٣٣.

(٢) محمد الغزالي: الاجتهاد الجماعي في العصر الحاضر، مجلة الدراسات الإسلامية، ع ٤٤، مج ١٨ / ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م، ص ١٣.

(٣) انظره في: وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، ج ٢ / ص ١٠٤٢.

- «الاجتهاد البياني: لبيان الأحكام الشرعية من نصوص الشارع.
 - الاجتهاد القياسي: وذلك لوضع الأحكام الشرعية للوقائع الحادثة مما ليس فيها كتاب ولا سنة، بالقياس على ما في نصوص الشارع من أحكام.
 - الاجتهاد الاستصلاحي: وذلك لوضع الأحكام الشرعية أيضاً للوقائع الحادثة مما ليس فيه كتاب ولا سنة بالرأي المبني على قاعدة الاستصلاح.
- وقد اعترض على هذا التقسيم وناقشه تقي الحكيم من نواح ثلاث، من أهم ما ورد فيها:
- أنه غير جامع لشرائط القسمة المنطقية، وغير مستوعب، فهو لم يشمل الاجتهاد الاستحساني ونحوه من أدلة الاستنباط التي اعتمدها الفقهاء وأبلغها بعضهم تسعة عشر نوعاً . . .
 - أن القياس ليس في جميع أقسامه قسماً للاجتهاد البياني، بل في بعضها هو قسم منه كالقياس المنصوص العلة، والاستصلاح داخل هو الآخر في الاجتهاد البياني (حسب تعريف الدواليبي له).
 - التفرقة بين طريقة الاجتهاد البياني والطريقتين الأخرين، باعتبار الأولى بياناً للأحكام الشرعية، والثانية والثالثة وضعا لهما، ولازم ذلك اعتبار المجتهد مشرعاً . . .»^(١). ولذلك اختزل هذه التقسيمات في قسمين، وأدرج في الشرعي كل آلات النظر المُمكِّنة من الاجتهاد والمساعدة عليه. والحق أن الخلاف الدائر حول أنواع الاجتهاد وأقسامه، بين القدماء أو بين المحدثين أو المعاصرين، إنما هو في درجة اعتبار «الرأي» في العمل الاجتهادي، فمنهم موسع، ومنهم مضيق، ومنهم متوسط، كل حسب فهمه وتحديده لمعنى «الرأي». وهذا يستدعي منا بالضرورة الحديث عن «الرأي» وعلاقته بالاجتهاد.

(١) انظره في: وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، ج ٢ / ص ١٠٤١.

المبحث الثاني: في الاجتهاد والرأي

ليس من الضروري هاهنا التعرض إلى الخلاف الذي دارت رحاه بين العلماء قديماً، نفاة الرأي ومثبتيه، وأدلة وشواهد كل فريق التي ينتصر بها على الآخر. فهذا الخلاف قد حسمه المحققون من العلماء منذ وقت مبكر. لكن ذيوله للأسف، ما تزال ممتدة إلى فكرنا المعاصر. تضرب بجذورها لا في الأرضية التي انتهى إليها أولئك المحققون، والتي بإمكانها أن تساهم في وحدة الأمة الفكرية، وتنزع فتيل الخلاف من بين مكوناتها وتوحد جهودها وطاقاتها. ولكن في أحد طرفي النزاع القديم، بالانتصار له على حساب الطرف الآخر، ليبقى الجدل دائراً بين نفي وإثبات في حركة اعتماد فكرية تبتدئ من حيث انتهت.

فمن بين أوائل المحققين في المسألة، ابن عبد البر، الذي عقد باباً سماه: «باب اجتهاد الرأي على الأصول عند عدم النصوص حين نزول النازلة» ذكر فيه العديد من الآثار والأحاديث الواردة عن الصحابة في «اجتهاد الرأي». قال في آخره: «هذا باب يتسع فيه القول جداً، وقد ذكرنا منه كفاية، وقد جاء عن الصحابة رضي الله عنهم من اجتهاد الرأي والقول بالقياس على الأصول عند عدمها ما يطول ذكره». ثم ذكر ممن اشتهر في كل مصر «ممن حفظ عنه أنه قال وأفتى مجتهداً رأيه وقائساً على الأصول فيما لم يجد فيه نصاً من التابعين»^(١). ثم عقد باباً آخر سماه: «باب ما جاء في ذم القول في دين الله بالرأي والظن والقياس على غير أصل، وعيب الإكثار من المسائل دون اعتبار» ذكر فيه أيضاً جملة من الأحاديث والآثار الواردة في ذم الرأي. ثم نقل عن طوائف من العلماء أن الرأي المقصود إليه بالذم والعيب في هذه الآثار المذكورة:

(١) يوسف أبو عمر، ابن عبد البر النمري القرطبي: جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله، دار الفكر، ج ٢ / ص ٦٩ إلى ٧٩.

● «هو البدع المخالفة للسنن في الاعتقاد، كראي جهم وسائر مذاهب أهل الكلام»^(١).

● هو الرأي المذموم المعيب المهجور الذي لا يحل النظر فيه ولا الاشتغال به، الرأي المبتدع وشبهه من ضروب البدع.

● هو (عند جمهور أهل العلم) القول في أحكام شرائع الدين بالاستحسان والظنون والاشتغال بحفظ المعضلات والأغلوطات، ورد الفروع والنوازل بعضها على بعض، دون ردها على أصولها والنظر في عللها واعتبارها، فاستعمل فيها الرأي قبل أن تنزل وفُرعَت وشُقت قبل أن تقع، وتُكلم فيها قبل أن تكون»^(٢). وإلى هذا أيضاً ذهب الخطيب البغدادي، قال بعد ذكره للأثار والأحاديث الواردة: «المراد به الرأي المخالف لكتاب الله أو سنة رسول الله ومَن فعل ذلك فقد ضل»^(٣). وذهب أبو الحسين البصري، بعد إيراده أدلة الفريقين وتبين أن الأدلة المؤيدة لهذا الفريق أو ذاك صادرة عن نفس الصحابة، فلزم من ذلك «أنه إذا كان الذين ذموا الرأي هم الذين قالوا به، وجب صرف ذمهم إلى الرأي مع وجود النص، أو مع ترك الطلب للنص، كما يجب مثله لو حكى الرأي وذمه عن رسول الله ﷺ»^(٤).

وممن وقف من هذه الآثار وقفة محقق، العلامة ابن القيم، قال بعد ذكره لها وما تفيده من تعارض في ظاهرها: «ولا تعارض بحمد الله بين هذه الآثار عن السادة الأخيار، بل كلها حق وكل منها له وجه، وهذا إنما يتبين

(١) المقصود المذاهب المخالفة للسنن، لا مطلقاً.

(٢) ابن عبد البر: جامع بيان العلم، ج ٢ / ص ١٦٢ إلى ١٧٣.

(٣) الخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه، ج ١ / ص ٢٠٤ - ٢٠٥.

(٤) محمد بن علي بن الطيب، أبو الحسين البصري المعتزلي: كتاب المعتمد في أصول الفقه. اعتنى بهتذييه وتحقيقه محمد حميد الله بتعاون مع محمد بكر وحسن حنفي، دار الفكر، دمشق، ١٣٨٤ - ١٩٦٤، ج ٢ / ص ٧٣٤.

بالفرق بين الرأي الباطل الذي ليس من الدين والرأي الحق الذي لا مندوحة عنه لأحد المجتهدين». وقال في أقسام الرأي، «وإذا عرف هذا فالرأي ثلاثة أقسام: رأي باطل بلا ريب، ورأي صحيح، ورأي هو موضع الاشتباه. والأقسام الثلاثة قد أشار إليها السلف، فاستعملوا الرأي الصحيح وعملوا به وأفتوا به وسوغوا القول به. وذموا الباطل ومنعوا من العمل والفتيا والقضاء به وأطلقوا ألسنتهم بذمه وذم أهله. والقسم الثالث سوغوا العمل والفتيا والقضاء به عند الاضطرار إليه حيث لا يوجد منه بد ولم يلزموا أحداً العمل به، ولم يحرموا مخالفته ولا جعلوا مخالفه مخالفاً للدين، بل غاية أنهم خيروا بين قبوله ورده». وذكر من أنواع الرأي الباطل خمسة أنواع: «الرأي المخالف للنص...، الكلام في الدين بالخرص والظن مع التفريط والتقصير في معرفة النصوص وفهمها واستنباط الأحكام منها، الرأي المتضمن تعطيل أسماء الرب وصفاته...، الرأي الذي أحدثت به البدع وغيرت به السنن وعم به البلاء. ما ذكره أبو عمر بن عبد البر - [تقدم معنا]... أنه القول في أحكام شرائع الدين بالاستحسان والظنون والاشتغال بحفظ الأغلوطات والمعضلات...». وذكر من أنواع الرأي المحمود أربعة أنواع: «رأي أفقه الأمة وأبر الأمة قلباً... (الصحابة)...، الرأي الذي يفسر النصوص ويبين وجه الدلالة منها...، الرأي الذي تواطأت عليه الأمة وتلقاه خلفهم عن سلفهم... فلا يكون إلا صواباً...، أن يكون بعد طلب علم الواقعة من القرآن، فإن لم يجدها... ففي السنة، فإن لم يجدها... فيما قضى به الخلفاء الراشدون أو اثنان منهم أو واحد، فإن لم يجده بما قال به الصحابة، اجتهد رأيه ونظر إلى أقرب ذلك من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وأقضية أصحابه. فهذا هو الرأي الذي سوغه الصحابة، واستعملوه وأقر بعضهم بعضاً عليه»^(١).

هذا جماع ما قرره العلماء في الخلاف حول الرأي، وخلاصته رآيان: أحدهما: محمود جار على هدي الكتاب والسنة وإجماع علماء الأمة.

(١) ابن القيم: إعلام الموقعين، ج ١ / ص ٦٦ إلى ٨٥.

والآخر: مذموم مخالف لما تقدم، وهو خارج عن دائرة البحث وليس مراداً^(١). وهذا الاستطراد في هذا الموقف من الرأي، كان لسببين: الأول: أن ننظر من خلاله كفكر موحد لمسائل خلافية في تاريخ الأمة، وأن يكون أرضية للانطلاق والبناء. والآخر: أن الرأي يطلق فيراد به الاجتهاد، ويراد به القياس، ويراد به الاستحسان... وغيره من طرق الاستنباط والأدلة التي كان مرجع الخلاف فيها أساساً حول تحديد معنى الرأي فيها. والرأي بما هو منهج في أعمال الفكر والنظر، قسيم للاجتهاد، يكون في أصول الفقه، والتفسير والعقائد وغيرها. ولا شك في أن من اعتبر الرأي في الطرق والمجالات المذكورة، إنما اعتبر الرأي المحمود المستند إلى الشرع أو الدائر في فلك دلالاته، دون الرأي القائم على الهوى والتشهي والتلذذ الذي كان مقصوداً بالاستبعاد عند من لم يعتبر الرأي أصلاً كابن حزم أو ضيق من مجاله كالشافعي.

ولنقف هنا وقفة قصيرة تهمننا أكثر مع الإمام الشافعي في جعله القياس مراداً للاجتهاد، أو «هما اسمان لمعنى واحد» كما قال. بل أحياناً يذهب إلى درجة المطابقة بينهما بحيث يعبر عن أحدهما بالآخر، كما في حديثه عن شروط القائس، التي هي شروط للمجتهد كذلك، نجد ذلك في كثير من كلامه. فبعد ذكره لوجوه العلم من الكتاب والسنة والإجماع، قال: «وعلم اجتهاد بقياس على طلب إصابة الحق، فذلك حق في الظاهر عند قايسه...»^(٢)، «فلا اجتهاد أبداً لا يكون إلا على طلب شيء، وطلب الشيء لا يكون إلا بالدلائل، والدلائل هي القياس»^(٣)، «ولم يجعل الله لأحد بعد رسوله أن يقول إلا من جهة علم مضى قبله، وجهة العلم بعد الكتاب والسنة الإجماع والآثار وما وصفت من القياس

(١) يذهب ابن حزم إلى رد الرأي وإبطاله جملةً وتفصيلاً دون تمييز بين محمود ومذموم، قال في تعريفه: «والرأي ما تخيلته النفس صواباً دون برهان، ولا يجوز الحكم به أصلاً»، الإحكام، ج ١ / ص ٤٥، وهو مخالف لما عليه الجمهور.

(٢) الشافعي: الرسالة، ص ٤٧٨ - ٤٧٩.

(٣) المرجع السابق، ص ٥٠٥.

عليها»^(١)، «ولا يجوز القول إلا بالقياس، وإذا قاس من له القياس فاختلفوا وسع كلاً أن يقول بمبلغ اجتهاده، ولم يسعه اتباع غيره فيما أدى إليه اجتهاده بخلافه»^(٢)، «ومن استجاز أن يحكم أو يفتي بلا خبر لازم أو قياس عليه كان محجوجاً بأن معنى قوله: أفعل ما هويت وإن لم أؤمر به...»^(٣).

من مميزات منهج الشافعي في الرسالة، محاولته الجمع بين العمل بالنص الثابت، والعمل بالعقل المتحرك. وقد ذهب كثير ممن تحدث عن الرسالة، إلى أن من أغراضها في ضبط الأصول وتقنينها، التأليف بين اتجاهي الثقافة الإسلامية آنذاك؛ «اتجاه الرأي»، و«اتجاه الحديث»^(٤). فكما عاب على حملة الآثار عدم عقل المعاني، عاب أيضاً على أهل الرأي عدم إسناد ما يعقلون. وكان القياس عنده الأداة المناسبة للجمع بين فقه الآثار وعقل المعاني، بين ضبط العقل وإسناد الفقه، بالأصول الشرعية نصاً أو دلالة. ف «إن من تم عقله ولم يكن عالماً بما وصفنا [من أحكام الكتاب والسنة والإجماع وأقوال السلف ولسان العرب] فلا يحل له أن يقول بقياس، وذلك أنه لا يعرف ما يقيس عليه...» و«من كان عالماً بما وصفنا

(١) المرجع السابق، ص ٥٠٨.

(٢) المرجع السابق، هامش ص ٥١٢، نقله المحقق عن كتاب اختلاف الحديث للشافعي.

(٣) الشافعي: الأم - مع مختصر المزني - دار الفكر، ط ٢ / ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م، ج ٧ / ص ٣١٥.

(٤) أضح الاتجاهين بين قوسين تحفظاً من مبالغات البعض في التمييز «الحدي» بينهما وكأنهما اتجاهان لا علاقة لأحدهما بالآخر، ولكل منهما أسسه المرجعية والمنهجية. والواقع خلاف ذلك تماماً، فهذا الإمام أبو حنيفة الذي تنسب إليه «إمامة» أهل الرأي، يقدم الحديث الضعيف على الرأي والقياس في كثير من المسائل، وأجمع أصحابه على أن ذلك من مذهبه. انظر ابن القيم في إعلام الموقعين، ج ١ / ص ٧٧، وانظر أيضاً ابن عبد البر في جامع بيان العلم، ج ٢ / ص ١٨٢ - ١٨٣. والكتب التي ترجمت له عموماً قديماً وحديثاً. وظاهرة الغلو في التمسك بالرأي أو بالآثار موجودة عند الأتباع لا عند الأئمة الأعلام. والمنهج الإسلامي في المعرفة عموماً لا يمكنه أن يقوم إلا على دعامين أساسيتين، نص صحيح، وعقل صريح كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية.

بالحفظ لا بحقيقة المعرفة فليس له أن يقول أيضاً بقياس، لأنه قد يذهب عليه عقل المعاني^(١)، وكان القياس بهذا أيضاً، الإطار المناسب عنده لعملية الاجتهاد. يسمح للعقل بأن يجتهد في طلب الحق، لكن في إطار الدلائل المنصوصة أو المستفادة من النصوص. فدائرة الرأي، رأي المجتهد الذي يتوصل إليه باجتهاده، والذي هو ملزم له في حق نفسه، وقد يكون ملزماً لغيره ممن يستفتيه وقد لا يكون. ولا يسعه اتباع غيره ممن اجتهد بخلافه، تبقى في إطار القياس على الأصول الأخرى والاستنباط منها، وهي أيضاً دائرة الخلاف الممكن بين العلماء والمجتهدين، بظنيتها وبما تتيحه من معاني وإمكانيات في التأويل. قال: «الاختلاف [بين العلماء] من وجهين أحدهما محرم، ولا أقول ذلك في الآخر (...).»، [والمحرم] كل ما أقام الله به الحجة في كتابه أو على لسان نبيه منصوصاً مبيناً لم يحل الاختلاف فيه لمن علمه. وما كان من ذلك يحتمل التأويل ويدرك قياساً، فذهب المتأول أو القائل إلى معنى يحتمله الخبر أو القياس. وإن خالف فيه غيره لم أقل إنه يضيق عليه ضيق الخلاف في المنصوص^(٢).

اعتبار الشافعي للقياس اجتهاداً، هو احتراز منه عن اعتبار الاستحسان اجتهاداً كما تقدم، وعلى الرغم من كونه خصص كتاباً في «الأم» لإبطال الاستحسان فإنه إنما يبطله بالشرط الذي ذكرنا في الرأي المذموم، وعلى ذلك تحمل أقواله فيه بأنه «تلذذ» أو «تشرع». وإلا، فإنه في آحيين كثيرة يذكر الاستحسان مشروطاً تارة بالقياس نفسه، وتارة بالمستند الشرعي، وأن يكون صاحبه من أهل العلم. فلما سأله «محاوره»: «فهل تجيز أنت أن يقول الرجل أستحسن بغير قياس؟» قال: «لا يجوز هذا عندي - والله أعلم - لأحد، إنما كان لأهل العلم أن يقولوا دون غيرهم، لأن يقولوا في الخبر باتباعه فيما ليس فيه الخبر بالقياس على الخبر^(٣)»، «وإنما الاستحسان تلذذ

(١) الشافعي: الرسالة، ص ٥١١.

(٢) المرجع السابق، ص ٥٦٠.

(٣) الشافعي: الرسالة، ص ٥٠٤ - ٥٠٥.

ولا يقول فيه إلا عالم بالأخبار عاقل للتشبيه عليها»^(١)، «والاستحسان بغير قياس لا يجوز»^(٢). وكل من أخذ بالاستحسان قبل الشافعي كأبي حنيفة ومالك، فإنما أخذوا به بالمعنى المتقدم في الرأي المحمود^(٣).

وعلى كل، مهما كان القياس وأياً كانت حدوده، فإن الاجتهاد يبقى أوسع منه كما ذكر البغدادي والغزالي وغيرهما، وقد درج التأليف في الفكر الأصولي على التمييز بينهما. بل أكثر من هذا نجد الحرص من المتأخرين على تأكيد شمول الاجتهاد لطرق الاستنباط كافة، وتعميمه على سائر الوقائع المنصوصة وغير المنصوصة. فـ «الاجتهاد... كما يشمل بذل الجهد فيما لا نص فيه للوصول إلى الحكم عن طريق القياس أو الاستحسان أو المصلحة المرسلة أو الاستصحاب، أو أي طريق من طرق الاستنباط التي نصبت أمانة للدلالة على الحكم، فإنه يشمل بذل الجهد في حالة وجود النص للوصول إلى الحكم الشرعي الذي دل عليه ذلك النص. أما القياس فهو استفراغ الوسع فيما لا نص فيه لإحاقه بما فيه نص، والتسوية بينهما في الحكم إذا ثبت اشتراك الواقعتين في العلة. فالاجتهاد أعم من القياس، وهكذا كان كل قياس اجتهاداً ولا عكس. وإن مجال الاجتهاد ما يعرض للمكلف من وقائع سواء أكانت في حدود المنصوص أم في حدود غير المنصوص، و[ليس] كذلك القياس، فإن مجاله الوقائع التي لم ترد فيها النصوص»^(٤).

نجد في فكرنا الحديث والمعاصر، التأكيد أيضاً على دور الرأي وعلاقته بالاجتهاد. والرأي عند من يعتبره مصدراً من مصادر التشريع بعد النص، إنما يريد به القياس والاستحسان والاستصلاح... وغيره من الأدلة التي ينتظمها الاجتهاد في عقده. فعند بعضهم أن «الاجتهاد بالرأي في

(١) المرجع السابق، ص ٥٠٧.

(٢) الشافعي: الأم، ج ٧ / ص ٩٩.

(٣) انظر: سليمان بن خلف، أبو الوليد الباجي: أحكام الفصول في أحكام الأصول، حققه عبدالمجيد تركي، دار الغرب الإسلامي. ط ١ / ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٦ م، ص ٦٨٨ - ٦٨٩.

(٤) محمد أديب صالح: تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، المكتب الإسلامي، ط ٣ / ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م، ج ١ / ص ٨١.

الأحكام الشرعية هو أول ما نبت من النظر العقلي عند المسلمين، وقد نما وترعرع في رعاية القرآن وبسبب من الدين، ونشأت منه المذاهب الفقهية، وأينع في جنباته علم فلسفي هو علم «أصول الفقه»...^(١). «وإذا كان الاجتهاد بالرأي قد ظهر في التشريع الإسلامي في وقت مبكر جداً»^(٢)، [ف] ليس المقصود بالرأي ما كان مظهرًا للتفكير المحض إجماعاً، إذ التفكير المجرد ليس مصدراً للتشريع في الإسلام، بل هو افتتات على حق الله في التشريع»^(٣). ولهذا كان الاجتهاد بالرأي يعني «بذل للجهد العقلي في النصوص، استثماراً لطاقت النص في كافة دلالاته على معانيه وأحكامه، وتحديدًا لمراد الشارع منه، ولا سيما إذا كان النص خفياً بالاعتماد على الأدلة والقرائن ثم الترجيح بما يغلب على الظن أنه مراد من النص، وقد يلجأ إلى حكمة التشريع التي من أجلها شرع حكم النص (...). أضف إلى ذلك مرحلة التطبيق على الوقائع التي يجب دراستها وتحليلها وتبيين عناصرها وظروفها، ثم التبصر بنتائج هذا التطبيق»^(٤). والمجتهد بالرأي «لا يقف به

(١) مصطفى عبدالرزاق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٣٦٢ - ١٩٤٤، ص ١٢٣.

(٢) المراد ظهوره منذ العصر النبوي، استعمله الرسول ﷺ واستعمله الصحابة في كثير من القضايا الاجتهادية ف «الصحابة ﷺ هم الذين فتحوا باب الاجتهاد بالرأي، ولم يخصوه بنوع معين... فقد وقع فيما فيه نص وفيما لا نص فيه»، الدريني: المناهج الأصولية، ص ٩، وقد «كان في العصر الذي عاش فيه النبي ﷺ أصل للتشريع هو الرأي» وقال المزني: «الفقهاء من عصر رسول الله ﷺ إلى يومنا وهم جراً استعملوا المقاييس في الفقه في جميع الأحكام في أمر دينهم» وذلك إلى جانب «الكتاب والسنة»، مصطفى عبدالرزاق: تمهيد لتاريخ الفلسفة، ص ١٤٦. وانظر فيه نماذج من الاجتهاد بالرأي ص ١٣٨ إلى ١٤٦.

(٣) محمد فتحي الدريني: المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، الشركة المتحدة للتوزيع، ط ٣ / ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م، ص ١٢.

(٤) الدريني: المناهج الأصولية، ص ١٦. وانظر له أيضاً في نفس الموضوع: مناهج الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي، في: الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، مركز دراسات العالم الإسلامي، سلسلة الفكر الإسلامي المعاصر (٢)، ط ١ / ١٩٩١، ص ٩، والمبحث منشور أيضاً في مجلة الاجتهاد، ع ٨، ص ٢ صيف ١٩٩٠ - ١٤١٠، ١٤١١. ص ١٩٧ وما بعدها.

اجتهاده عند منطلق اللغة أو ما تفيده ألفاظها من معان ظاهرة، بل يسير على منهج يحكم الصلة بين النص والملكة الفكرية المقتدرة التي تدبر الأمر في النص على أساس من قواعد تحدد معالم الاجتهاد بالرأي، حتى لا يقع في الخطأ في الفكر أو يتأثر بالهوى والغرض. وبذلك يختلف منهج الاجتهاد بالرأي عن منهج الظاهرية [الذين يحتكمون إلى ظاهر النص] (...). كما يختلف عن منهج الفيلسوف الذي يحتكم إلى الفكر المحض أو منطلق العقل المجرد، فكل من المنهج اللغوي المحض والمنهج العقلي المحض لا يتفق مع طبيعة التشريع بما هو نصوص ودلالات وإرادة وروح ومقاصد^(١). فهذه مرجعية الاجتهاد بالرأي ومنهجيته كما يؤكد أبرز الدعاة إلى اعتباره في فكرنا المعاصر، ولعل دوافع هذا واضحة إذا ما اعتبرت مساحة الخلف الفاصلة، منذ توقف حركة الاجتهاد في القرن الرابع الهجري، وما طرأ على سيرورة الحياة في الأمة من مستجدات ووقائع ونوازل، بل وما استحدثت فيها من نظم وثقافات وعلوم ومعارف جعلت العقل المسلم يعاني من أزمتين، أزمة «تسديد الدّين» أو «قضاء فوائت» المرحلة التاريخية السابقة. وأزمة اللحاق والمواكبة للمرحلة المعاصرة التي لا تعرف التوقف. بالشكل الذي أضحي معه الاجتهاد بالرأي «ضرورة دينية وتشريعية وحيوية لتوقف كثير من آي القرآن على هذا النوع من الاجتهاد»^(٢)، بل «ارتقى إلى مبلغ جعله قسماً للوحي، فصار قوام هذا التشريع وحي ورأي»^(٣). وليس هذا عاماً في كل النصوص، ف«الاجتهاد بالرأي لا يكون في القطعيات، [و] كل نص قاطع في الدلالة على معناه بحيث أصبح مفسراً تتضح فيه إرادة الشارع دون لبس أو غموض، لا يجوز الاجتهاد فيه بل يحرم»^(٤).

(١) الدريني: المناهج الأصولية، ص ٣٠.

(٢) الدريني: مناهج الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي، (مرجع سابق)، ص ١٥.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٣ - ٢٤. واستند الكاتب هنا إلى نص للشاطبي جعل فيه الأدلة الشرعية على ضربين: أحدهما: «ما يرجع إلى النقل المحض» والثاني: «ما يرجع إلى الرأي المحض». قال: «وهذه القسمة هي بالنسبة إلى أصول الأدلة، وإلا فكل واحد من الضربين مفتقد إلى الآخر. لأن الاستدلال بالمنقولات لا بد فيه من النظر، كما أن الرأي لا يعتبر شرعاً إلا إذا استند إلى النقل». الموافقات، ج ٣ / ص ٤١.

(٤) الدريني: المناهج الأصولية، ص ١٩.

ولست أرى داعياً لتبرير هذا التأكيد والتوجه في الفكر، بمواصفاته وشروطه السالفة، بالتنازع حول معنى ودلالة قوله تعالى لرسوله الكريم: ﴿لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَبَكَ اللَّهُ﴾ [النساء: ١٠٥] فإذا كان الرأي إعمال للعقل والفكر والنظر... وجماع ذلك اجتهاد، فكل الآيات والأحاديث الواردة في ذلك حجة في هذا الباب.

استعمل الاجتهاد بإزاء مصطلحات أخرى كالتفسير والتأويل... وغيرها. فإذا كان التفسير «بيان معاني الألفاظ ودلالاتها على الأحكام للعمل بالنص على وضع يفهم من النص»^(١). ف «إن ما نعينه من الاجتهاد في التفسير هو نوع من الاجتهاد الذي يقوم به الباحث لتبيين معنى النص وفقه المراد منه»^(٢). و«الاجتهاد الذي نعينه بتفسير النصوص، هو الرأي المحمود الذي لا ينأى عن الشريعة بكتابها وستنها ولسانها»^(٣)، «والمراد بالرأي هنا [في التفسير] الاجتهاد. وعليه فالتفسير بالرأي عبارة عن تفسير القرآن بالاجتهاد بعد معرفة المفسر (...). الأدوات التي يحتاج إليها»^(٤).

أما التأويل، فهو «من صميم الاجتهاد بالرأي المستند إلى المناهج الأصولية، وهو صرف اللفظ اللغوي الظاهر المتبادر إلى معنى آخر بالاستناد إلى دليل من نص أو قاعدة عامة أو من حكمة التشريع، يجعل المعنى المؤول راجحاً بالدليل. والتأويل من صلب الاجتهاد بالرأي في نطاق النص بما هو جهد عقلي ينصب على تفهم المراد من النص...»^(٥).

(١) أديب صالح: تفسير النصوص، ج ١ / ص ٥٩.

(٢) المرجع السابق، ج ١ / ص ٧٧.

(٣) المرجع السابق، ج ١ / ص ٧٢.

(٤) محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون، بحث تفصيلي عن نشأة التفسير وتطوره وألوانه ومذاهبه. دار الرشاد الحديثة، البيضاء، ط ٢ / ١٣٩٦ - ١٩٧٦، ج ١ / ص ٢٥٥. وانظر فيه عموماً مواقف العلماء من التفسير بالرأي وأدلة المثبتين والنفاة.

(٥) الدريني: المناهج الأصولية، ص ١٨، وانظر فيه خصائص هذا التأويل وشروطه، ص ١٨٦ وما بعدها، و ص ٢٠٤ وما بعدها.

فالتأويل والتفسير كلاهما ضرب من أضرب الاجتهاد رغم تفريق الاصطلاح بينهما، ذلك أن «التفسير تبين المراد من الكلام على سبيل القطع، أما التأويل فإنه تبين المراد من الكلام على سبيل الظن، ولهذا يحرم التفسير بالرأي دون التأويل»^(١).

(١) أديب صالح: تفسير النصوص، ج ١ / ص ٣٦٦.

الفصل الثاني في المقتضيات المرجعية والمنهجية للاجتهاد

لا أرى ضرورة للاستطراد والتوسع في مباحث نالت نصيباً وافراً من النقاش والبحث بين العلماء، قدامى ومحدثين، خلصوا فيها إلى نتائج تكاد تكون مجمعةً عليها. كاجتهاد الرسول ﷺ، واجتهاد الصحابة رضي الله عنهم أثناء حضورهم بين يديه أو في غيابهم عنه، وأنه ﷺ كان يقرهم على الصواب ويصحح لهم الخطأ، تماماً كما كان الوحي يقره على صوابه ويصحح له ما لم يأخذ فيه بالأولى.

وإذا تقرر أن للاجتهاد مصدراً ومستنداً، فإنه في حق الرسول ﷺ غير متعين، لأن قوله في نفسه حجة ومصدر ومستند بتأييد الوحي له وعصمته في التبليغ، وأما في حق الصحابة، فإن «الاجتهاد الواقع من الصحابي إن قرره النبي ﷺ كان حجةً وشرعاً بالتقرير لا باجتهاد الصحابي»^(١) وإجماع الصحابة - بعد الكتاب والسنة - مقدم على ما سواه من الأدلة. قال الشوكاني - ملخصاً مذاهب العلماء - فيما ينبغي للمجتهد أن يعمل به في اجتهاده ويعتمد عليه: «فعلية أولاً أن ينظر في نصوص الكتاب والسنة، فإن وجد ذلك فيهما قدمه على غيره، فإن لم يجده أخذ بالظواهر منهما وما يستفاد بمنطوقهما ومفهومهما، فإن لم يجد نظر في أفعال النبي ﷺ ثم في تقريراته لبعض أمته (الصحابة) ثم في الإجماع إن كان يقول بحجتيه، ثم في القياس على ما

(١) الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ٤٣٠.

يقتضيه اجتهاده من العمل بمسالك العلة كلاً أو بعضاً - [ثم ذكر عن الشافعي ما يفيد نفس الترتيب وقال] -: وإذا أعوزه ذلك كله تمسك بالبراءة الأصلية وعليه عند التعارض بين الأدلة أن يقدم طريق الجمع على وجه مقبول، فإن أعوزه ذلك رجع إلى الترجيح بالمرجحات..»^(١).

وقال الزركشي - حكاية عن الماوردي -: «الاجتهاد بعد النبي ﷺ تنقسم طرقه إلى ثمانية أقسام (مستخرجة) من: معنى النص.. شبه النص.. عموم النص.. إجمال النص.. أحوال النص.. دلائل النص.. أمارات النص.. ما استخرج من غير نص ولا أصل. (قال:) واختلف أصحابنا في صحة الاجتهاد بغلبة الظن على وجهين: أحدهما: لا يصح حتى يقترن بأصل، فإنه لا يجوز أن يُرجع في الشرع إلى غير أصل، وهو ظاهر مذهب الشافعي، ولهذا كان ينكر القول بالاستحسان لأنه تغليب ظن بغير أصل. والثاني: يصح الاجتهاد به لأنه في الشرع أصل فجاز أن يستغنى عن أصل. وقد اجتهد العلماء في التقدير على ما دون الحد بأرائهم في أصله من ضرب وحبس، وفي تقدير عشر جلدات في حال وبعشرين في حال. وليس لهم في هذه المقادير أصل مشروع. والفرق أن الاجتهاد بغلبة الظن يستعمل مع عدم القياس»^(٢).

وبغض النظر عن كون هذه الأقوال مستوعبة للأدلة كافة أم غير مستوعبة، فإن ما تبقى منها، كالاستحسان والاستصلاح وسد الذرائع والعرف.. هي معتبرة من الناحية العملية - كما تقدم - عند جمهور العلماء. وهذا الإمام الزركشي يذهب إلى اعتبارها أصلاً بـ «غلبة الظن» لأن المجتهد عند انعدام النصوص، إنما يؤديه اجتهاده إلى ظن غالب وراجح عنده وهو رأي «لا يخلو.. إما أن تتفق عليه أقوال المجتهدين أو تختلف، فإن اتفقت فهو إجماع يجب العمل به»^(٣)، وإن اختلفت، فهو ملزم له في حق نفسه،

(١) المرجع السابق، ص ٤٣١.

(٢) الزركشي: البحر المحيط، ج ٨ / ص ٢٧٠ - ٢٧١. وانظر فيه نماذج وأمثلة عن الأقسام الثمانية المذكورة.

(٣) المرجع السابق، ج ٨ / ص ٢٧٦.

ولا يجوز له تقليد غيره في اجتهاده. بل إن هذه الأصول نفسها لم تعد كافية للاجتهاد المعاصر بالشكل الذي كانت مستعملة به في الفكر الأصولي القديم. والحاجة، أمام تزايد وتراكم نوازل ومستجدات العصر، داعية وملحة إلى توسيع مجال هذه الأصول في نطاق العمل الاجتهادي المعاصر. وترتيب الأصول بالشكل المتقدم، كان منهج الصحابة رضوان الله عليهم في اجتهاداتهم وطلبهم للأحكام والأدلة، كما كان منهج الأئمة من التابعين وأتباعهم.

وقد تصادف آراءً وأقوالاً يشذ بها أصحابها عن هذا السياق العام، بمبرر أو بآخر، من ذلك مثلاً قول أبي الحسن الكرخي: «الأصل أن كل آية تخالف قول أصحابها فإنها تحمل على النسخ أو على الترجيح. والأولى أن تحمل على التأويل من جهة التوفيق»^(١)، وقال أيضاً: «الأصل أن كل خبر يجيء بخلاف قول أصحابنا فإنه يحمل على النسخ، أو على أنه معارض بمثله ثم صار إلى دليل آخر أو ترجيح فيه بما يحتج به أصحابنا من وجوه الترجيح، أو يعمل على التوفيق...»^(٢)، وقال أيضاً: «الأصل أن الحديث إذا ورد عن الصحابة مخالفاً لقول أصحابنا، فإن كان لا يصح في الأصل كفيينا مؤنة جوابه، وإن كان صحيحاً في مورده فقد سبق ذكر أقسامه - (في النص الذي قبله المتعلق بالخبر) -، إلا أن أحسن الوجوه وأبعدها عن الشبه أنه إذا ورد حديث الصحابي في غير موضع الإجماع أن يحمل على التأويل أو المعارضة بينه وبين صحابي مثله»^(٣)، وهذا - كما هو واضح - تقديم لأقوال المذهب على النص من الكتاب والسنة وأقوال الصحابة. وكأن مقررات المذهب أصول وقطعيات، وما يرد عليها من النصوص فروع وظنيات يجوز في حقها التأويل والنسخ والترجيح... حتى تتوافق مع تلك المقررات. وهذا مخالف لأصول المذهب نفسها التي اعتمدها الإمام أبو حنيفة رحمته الله،

(١) انظر رسالة عبيدالله أبي الحسن الكرخي في الأصول، بذييل تأسيس النظر لأبي عمر الدبوسي، الناشر زكريا علي اليوسف، مطبعة الأمام، القاهرة، ص ١١٦ - ١١٧.

(٢) المرجع السابق، ص ١١٦ - ١١٧.

(٣) المرجع السابق، ص ١١٦ - ١١٧.

قال: «أخذ بكتاب الله فإن لم أجد فبسة رسول الله ﷺ، فإن لم أجد في كتاب الله ولا سنة رسول الله ﷺ أخذت بقول الصحابة، أخذ بقول من شئت منهم وأدع من شئت منهم، ولا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم، فأما إذا انتهى الأمر - أو جاء - إلى إبراهيم وابن الشعبي وابن سيرين والحسن وعطاء، وسعيد بن المسيب - وعدد رجالاً - فقوم اجتهدوا، فأجتهد كما اجتهدوا»^(١).

من ذلك ما ذكره إمام الحرمين من «إجماع المحققين» على «أن العوام ليس لهم أن يتعلقوا بمذاهب أعيان الصحابة رضي الله تعالى عنهم، بل عليهم أن يتبعوا مذاهب الأئمة، الذين سبروا ونظروا وبوبوا الأبواب وذكروا أوضاع المسائل وتعرضوا للكلام على مذاهب الأولين. والسبب فيه أن الذين درجوا، وإن كانوا قدوة في الدين وأسوة للمسلمين، فإنهم لم يفتنوا بتهديب مسالك الاجتهاد وإيضاح طرق النظر والجدال، وضبط المقال. ومن خلفهم من أئمة الفقه كفوا من بعدهم النظر في مذاهب الصحابة، فكان العامي مأموراً باتباع مذاهب السابرين»^(٢).

قال: «فإذا حصلنا المقصود مع الاعتراف للمتقدمين بفضل السبق، فالذي يتم به الغرض أن الصديق ﷺ أفضل من طلعت عليه الشمس بعد النبي ﷺ، ثم اشتغال من بعده بالسبر أوجب على العوام ألا يتدروا مذهب الصديق ﷺ مع علو منصبه وارتفاع قدره»^(٣)، «فمن ظهر له وجوب اتباع مذهب الشافعي ﷺ لم يكن له أن يؤثر مذهب أبي بكر ﷺ على مذهب الشافعي، وهذا متفق عليه، إذ لولا ذلك لتعين تقديم مذهب أبي بكر على مذهبه في كل مسألة نقل مذهبه فيها»^(٤). «فإن قيل: يلزمكم على هذا أن

(١) محمد أبو زهرة: أبو حنيفة، حياته وعصره، آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، ص ٢٣٩. (وانظره في: تاريخ بغداد للبغدادي، والاتقاء لابن عبد البر).

(٢) الجويني: البرهان في أصول الفقه، ج ٢ / ص ٧٤٤.

(٣) الجويني: البرهان، ج ٢ / ص ٧٤٤ - ٧٤٥.

(٤) الجويني: الغياني، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق ودراسة عبدالعظيم الزيب، مكتبة إمام الحرمين - ٢ - ص ٤١٠ - ٤١١.

توجبوا الاقتداء بمن بعد الشافعي من الأئمة على ما ذكرتموه، قلنا: إن ثبت لأحد بعده من الأئمة من المزية والفضل، وتهذيب ما لم ينتظم، وكشف ما لم يتبين، فلا يناقض مسلك الطريقة، ولسنا نرى أحداً بلغ هذا المحل^(١).

فعلى الرغم مما يبدو من تماسك كلام إمام الحرمين في تبريره تقديم مذاهب الأئمة على «مذاهب» الصحابة، فإنه يوصد باباً من النظر فيه من السعة على الأمة ما فيه بتقنيه وتقييده بالمذهب، ولو تعلق الأمر بالمستفتي أو المقلد، والذي من حقه أن يعلم مصدر فتوى مفتيه. ثم إنه قد نص كثير من العلماء على أنه لا يتوجب على المستفتي لزوم وتقليد مفت واحد لا يتعداه، ومرجع هؤلاء أن هذا لم يرد به نص ولم يكن في الصحابة أنفسهم، وما ذكره الجويني بخصوص اتباع «مذهب» أبي بكر في كل مسألة غير متوجه لهذا الاعتبار. هذا فضلاً عن كون أئمة المذاهب لم يلزموا أحداً باتباع مذاهبهم وتركوا احتمال الخطأ وارداً عليها، وأن من صح عنده أثر والمذهب بخلافه فإنه يأخذ بالأثر ويدع المذهب.

وقد تابع الإمام الجويني على هذا نفر من العلماء، منهم ابن الصلاح «الذي جزم في «كتاب الفتيا» بما قاله الإمام، وزاد أنه لا يقلد (المقلد) التابعين أيضاً ولا من لم يدون مذهبه، إنما يقلد الذين دونت مذاهبهم فانتشرت حتى ظهر منها تقييد مطلقها وتخصيص عامها بخلاف غيرهم.. [قال الزركشي]: وذهب غيرهم إلى أن الصحابة يقلدون لأنهم قد نالوا رتبة الاجتهاد، وهم بالصحبة يزدادون رفقة. وهذا هو الصحيح إن علم دليله»، وذكر عن الشيخ عز الدين في فتاويه «إذا صح عن بعض الصحابة مذهب في حكم من الأحكام لم تجز مخالفته إلا بدليل أوضح من دليله»^(٢).

وذكر صاحب «فواتح الرحموت» بعد ذكره كلام الجويني المتقدم عن

(١) الجويني: البرهان، ج ٢ / ص ٧٤٥.

(٢) انظر الزركشي: البحر المحيط، ج ٨ / ص ٣٣٨ - ٣٤٠.

الحافظ العراقي قوله: «انعقد الإجماع» على أن من أسلم فله أن يقلد من شاء من العلماء من غير حرج. وأجمع الصحابة على أن من استفتى أبا بكر وعمر أمير المؤمنين، فله أن يستفتي أبا هريرة ومعاذ بن جبل وغيرهما، ويعمل بقولهم من غير تكبر. فمن ادعى رفع هذين الإجماعين فعليه البيان، انتهى. [قال ابن نظام الدين الأنصاري معلقاً]: فقد بطل بهذين الإجماعين قول الإمام (الجويني). وقوله: «أجمع المحققون» - [في نص الجويني المتقدم] - لا يفهم منه الإجماع الذي هو الحجة حتى يقال: يلزم تعارض الإجماعين، بل الذي يكون مختاراً عند أحد ويكون الجماعة متفقين عليه، يقال: أجمع المحققون على كذا. ثم في كلامه خلل آخر وهو أن التبويب لا دخل له في التقليد وكذا التفصيل، فإن المقلد إن فهم مراد الصحابي عمل وإلا سأل عن مجتهد آخر، فأفهم. وبطل بهذا قول ابن الصلاح أيضاً. ثم في قوله خلل آخر إذ المجتهدون الآخرون أيضاً بذلوا جهدهم مثل بذل الأئمة الأربعة، وإنكار هذا مكابرة وسوء أدب، بل الحق أنه إنما منع من تقليد غيرهم لأنه لم تبق رواية مذهبهم محفوظة. حتى لو وجد رواية صحيحة من مجتهد آخر يجوز العمل بها^(١). وليس شرطاً هنا ولا واجباً أن يبلغ من بعد الأئمة مبلغهم حتى يؤخذ عنه كما ذهب الإمام الجويني، فقد يستدرك أتباع المذاهب على أئمتهم في آحاد المسائل ويستجمعوا فيها ما لم يتجمع عند الأئمة من الآثار تصحيحاً وتضعيفاً. وقد خالف الجويني نفسه الإمام الشافعي في مسائل تناهز - في أهمها - العشرين مسألة.

ونقرأ لابن القيم وهو يفند هذه الدعوى في سياق تمييزه بين حال الأئمة وحال المقلدين، انطلاقاً من قول الشافعي: «رأي الصحابة لنا خير من رأينا لأنفسنا» التي نسج عليها بعض المقلدة قولهم: «رأي الشافعي والأئمة لنا خير من رأينا لأنفسنا». قال مخاطباً هؤلاء من وجوه، نقلها بكاملها لأهميتها ووجاهتها، مع بعض الاختصار:

(١) محمد ابن نظام الدين الأنصاري: فوائح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (على هامش المستصفي)، ج ٢ / ص ٤٠٧.

● «أحدها: أنكم أول مخالف لقوله (أي: الشافعي)، ولا ترون رأيهم لكم خيراً من رأي الأئمة لأنفسهم، بل تقولون: رأي الأئمة لأنفسهم خير لنا من رأي الصحابة لنا. فإذا جاءت الفتيا عن أبي بكر وعمر وعثمان وعلي وسادات الصحابة، وجاءت الفتيا عن أبي حنيفة والشافعي ومالك، تركتم ما جاء عن الصحابة وأخذتم بما أفتى به الأئمة، فهلا كان رأي الصحابة لكم خيراً من رأي الأئمة لكم لو نصحتم أنفسكم.

● الثاني: أن هذا لا يوجب صحة تقليد مَنْ سوى الصحابة، لما خصهم الله به من العلم والفهم والفضل والفقہ عن الله ورسوله، وشاهدوا الوحي والتلقي عن الرسول بلا واسطة ونزول الوحي بلغتهم وهي غضة محضة لم تشب، ومراجعتهم رسول الله ﷺ فيما أشكل عليهم من القرآن والسنة حتى يجعله لهم، فمن له هذه المزية بعدهم؟ ومن شاركهم في هذه المنزلة حتى يقلد كما يقلدون، فضلاً عن وجوب تقليده وسقوط تقليدهم، أو تحريمه كما صرح به غلاتهم (...).

● الثالث: أن المسلمين لم يختلفوا في أنه ليس قول مَنْ قلدتموه حجة، وأكثر العلماء، بل الذي نص عليه مَنْ قلدتموه أن أقوال الصحابة حجة يجب اتباعها (...). وأبلغهم فيه الشافعي...^(١).

ونقل الزركشي عن المزني في كتاب «فساد التقليد»: «إذا اختلف الأئمة وادعت كل فرقة بأن قولها نظر الكتاب والسنة، وجب الاقتداء بالصحابة، وطلبهم الحق بالشورى الموروثة عن النبي ﷺ...»^(٢).

من ذلك أيضاً مذهب نجم الدين الطوفي في تغليب المصلحة على النص، وقد «جعل أدلة الشرع في حسابه تسعة عشر دليلاً، قال: وهذه

(١) ابن القيم: أعلام الموقعين، ج ٢ / ص ٢٦٠ - ٢٦٢، وأيضاً ص ٢٣٦.

(٢) الزركشي: البحر المحيط، ج ٨ / ص ٢٧٢.

الأدلة التسعة عشر أقواها النص والإجماع، ثم هما إما أن يوافقا رعاية المصلحة، وإما أن يخالفها. فإن وافقاها فيها ونعمت ولا نزاع. وإن خالفها وجب تقديم رعاية المصلحة عليهما بطريق التخصيص والبيان لهما لا بطريق الافتئات عليهما والتعطيل لهما». وعمدة دليله في هذا. اعتباره المصلحة دليلاً أقوى من كل من النص والإجماع، فهو يقول: «إن رعاية المصلحة أقوى من الإجماع، ويلزم من ذلك أنها أقوى أدلة الشرع. لأن الأقوى من الأقوى أقوى». وجعل عمدة دليله. أمرين:

● «أن منكري الإجماع قالوا برعاية المصالح فهي إذن محل وفاق والإجماع محل خلاف، والتمسك بما اتفق عليه أولى من التمسك بما اختلف فيه.

● أن النصوص مختلفة متعارضة. فهي سبب الاختلاف في الأحكام المذمومة شرعاً، ورعاية المصالح أمر حقيقي في نفسه لا يختلف فيه، فهو سبب الاتفاق المطلوب. فكان اتباعه أولى»^(١).

وقد بين علماء كثيرون تهافت دعوى الطوفي هذه، وبينوا تناقضه واضطرابه في اعتبار الأدلة وتقديم بعضها على بعض، أو تخصيص بعضها لبعض. فضلاً عن كون هذا «البناء» محال من أساسه، وغير متصور الوقوع، أي «فرض كون المصلحة مخالفة للنص أو للإجماع». وقد أشار هو نفسه إلى «أن كتاب الله إنما جاء متضمناً لمصالح الخلق». فمن المحال إذن أن تجد آية فيه تدعو إلى ما يخالف المصلحة الحقيقية، إلا أن تكون مصالح متوهمة بتأثير الشهوات والأهواء وقصور معظم العقول عن إدراك كنه المصالح الحقيقية.

ونجد في الفكر العربي المعاصر دعاوى وآراء لبعض المفكرين، فيها شيء من الغرابة المتقدمة، بخصوص الأدلة وترتيبها. نكتفي منها بذكر

(١) انظر مناقشة مركزة لهذه الدعوى في: البوطي: ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، ط ٤ / ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م، ص ٢٠٢ - ٢١٥.

نموذج يذهب فيه صاحبه إلى أن «تطبيق الشريعة الإسلامية التطبيق الذي يناسب العصر وأحواله وتطوراته، يتطلب إعادة بناء مرجعية للتطبيق والمرجعية الوحيدة، التي تعلقو على جميع المرجعيات الأخرى، هي عمل الصحابة، كمضمون [!] وكمنهج، إنها المرجعية الوحيدة التي يمكن أن تجمع المسلمين على رأي واحد [!] لأنها سابقة على قيام المذاهب وظهور الخلاف، وهي أيضاً الصالحة لكل زمان ومكان [!] لأنها مبنية على اعتبار المصالح الكلية..»^(١). لا خلاف في أن عمل الصحابة أصلاً من الأصول التي يرجع إليها، خاصة إجماعهم، لكن بعد الكتاب والسنة. ومعلوم أن الصحابة إنما كانوا يجتهدون بعد أن يعيهم الطلب من الكتاب والسنة. فلو كان الاقتداء بهم في شيء، فإنما يكون في امثالهم للكتاب والسنة فهماً واستيعاباً لأحكام التكليف والاستخلاف والشهادة، ثم تنزيلاً لها وعملاً بها. وهو اقتداء بهم في المنهج والنظر لا في نفس التنزيل والعمل. وتجربة الصحابة رضوان الله عليهم وإن كانت التجربة المؤسسة الأولى فهي محكمة

(١) الجابري: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١ / ١٩٩٦، ص ٥٣، والنماذج التي ذكرها الكاتب (خاصة اجتهادات عمر بن الخطاب رضي الله عنه) لها اعتبارات أخرى سترجع إليها، ولم تكن «المصلحة» وحدها دون اعتبار شرعي آخر، هي الموجهة لهذا الاجتهاد، ولا يخفى أن الكاتب شديد الحرص على استحضار البيئة الجغرافية والفكرية التي تنزلت فيها كثير من الأحكام خاصة تلك المتعلقة بالحدود، كحد السرقة والزنا، أو المتعلقة بالمواريث وغيرها، معتبراً أن تغير نظام البيئة وتطوره يستدعي تغير النظر إلى تلك الأحكام، ولو كانت قطعية في دلالتها كالأحكام السالفة. انظر له أيضاً: وجهة نظر، نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر «مسألة تطبيق الشريعة»، ص ٣٥ - ٧٧، المركز الثقافي العربي، ط ١ / ١٩٩٢. هذا مع أن الكاتب في محاولة سابقة - ولعل هذا ما يبرر بعض التحول في موقفه - كان ينتقد أصلاً فكرة الرجوع إلى «نموذج» ويعتبر ذلك «قفزاً على التاريخ»، سواء تعلق الأمر بالسلفي الذي يدعو إلى «العودة إلى طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف»، أو الليبرالي الذي يدعو إلى «المبادئ الأوروبية.. قبل ظهور الاستعمار». وكان يرى أن «تحرير الفكر»، «بالرجوع به إلى مرحلة ما قبل «ظهور الخلاف» في التاريخ العربي الإسلامي، معناه الرجوع به إلى مرحلة ما قبل «ظهور العقل» في الحياة الفكرية العربية الإسلامية»: الخطاب العربي المعاصر دراسة تحليلية نقدية، دار الطليعة بيروت، ط ٢ / ١٩٨٥، ص ٣٦ - ٣٨.

بظروف زمانها ومكانها، واختلاف مجتهدي الصحابة حول قضايا من الفقه والتنزيل دليل على ظرفية التجربة، فكيف يمكن أن تكون صالحة لكل مكان وزمان؟ فالصالح لكل مكان وزمان، بنصه ودلالته، بقطعياته وظنياته، الذي سِيْحَجُّ به الإنسان ويُدان، هما الكتاب وصحيح السنَّة. وكل عصر بزمانه ومكانه، مدعو إلى بذل جهده في الامتثال لهما واتباعهما. فهما اللذان جمعا ووحدًا شتات القبائل ليخرجا منها خير أمة للناس. وكثير من أشكال الخلاف المذهبي خصوصاً تضرب بجذورها إلى خلاف الصحابة أنفسهم.

وعلى كل فالتجربة تبقى النموذج الأول والأمثل في قدرتها على الاستيعاب والتمثل لتعاليم الوحي، المرجعية الوحيدة التي تعلقو على جميع المرجعيات.

المبحث الأول: الاجتهاد والنص

تقدم في تعريفات الأصوليين السابقة للاجتهاد - ما ذكر منها وما لم يذكر - أن مجاله أو محله، هو الظنيات لا القطعيات وعلى هذا درج الفكر الأصولي بجميع مذاهبه تقريباً. واشتهرت عبارة «لا اجتهاد مع النص» وتداولتها كثير من الكتابات. والمراد بالنص طبعاً، النص القطعي في ثبوته ودلالته. ولم يخرج الفكر الحديث والمعاصر عن هذا السياق، ولكن طرح للنقاش مقولة: «لا اجتهاد مع النص» التي وإن كانت تفيد المعنى المتقدم، فإنها أيضاً تفيد معان أخرى توظف سلباً إزاء كل عمل أو فهم اجتهادي للنص، خاصة إذا تعلق الأمر بالمقتضيات التنزيلية للنص على الواقع. فهل النص القاطع في حكمه ودلالته حاجب للاجتهاد ومانع منه، بكل أنواعه وأشكاله؟ إن نقاشاً منظماً دار بين مجموعة من الباحثين^(١) حول هذه المسألة،

(١) حوالي أربعة عشر باحثاً ساهموا في نقاش البحث الذي قدمه د. محمد عمارة حول المنهج الإسلامي. و«النص والاجتهاد» محور من محاور هذا البحث. وكان هذا العمل من تنظيم المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

ولم يكن الخلاف بينهم على كل حال جوهرى ولا عميق، وهو منهجي أكثر منه مرجعي. وقبل الحديث عن ورقة للدكتور محمد عمارة في الموضوع، نسترجع مما تقدم مع الدكتور فتحي الدريني الذي سبق إلى طرح الموضوع، وهو من أهل الاختصاص فيه.

«فالاتجاه بالرأى عنده لا ينحصر فيما لا نص فيه، فهو كما وقع منذ الصدر الأول لم ينحصر فيما لا نص فيه كما ذهب إلى ذلك بعض الأصوليين (...). بل كان ميدانه من أول الأمر، النصوص تفهماً وتطبيقاً (...). وما اجتهادات عمر بن الخطاب رضي الله عنه فيما فيه نص، وفيما لا نص فيه إلا صوراً من الاجتهاد بالرأى القائم على تفهم النصوص ومراميها، وتفهم الوقائع نفسها بظروفها وأحوالها»^(١)، وذكر أمثلة من اجتهاد عمر في: سهم المؤلفة قلوبهم، وتقسيم أراضي العراق، وقطع يد السارق عام المجاعة، ومنع التزويج بالكتايبات...^(٢). قال: «وكلها مسائل وردت فيها النصوص ولكن كان له رأى في تكييف تطبيقها على نحو لا يصادم هدف النص أو لا يتناقض ومقتضى المصلحة العامة الحقيقية للأمة»^(٣). وفي تحديده للأبعاد المختلفة للاجتهاد بالرأى حدد بعدين: أولهما: «الاجتهاد بالرأى في «نطاق النص» لاستهلاك طاقته في سائر دلالاته على معانيه، ولا سيما في دلالاته «العقلية» التي هي من لوازم عبارته كدلالة الإشارة، ودلالة النص، أو فحوى الخطاب، ودلالة الاقتضاء، ودلالة مفهوم المخالفة...». ثانيهما: «البعث الاجتهادي «فيما لا نص فيه» وهو على أنواع: الاجتهاد القياسي.. الاجتهاد بالرأى القائم على تقدير المصالح.. استقراء الجزئيات.. منهج الاجتهاد بالرأى القائم على «سن التشريع».. البيان التفسيري للقرآن الكريم فيما تركه الرسول صلى الله عليه وسلم...»^(٤). ويستثني الكاتب من

(١) فتحي الدريني: المناهج الأصولية، ص ٧.

(٢) المرجع السابق، ص ١٠ وما بعدها.

(٣) المرجع السابق، ص ٧.

(٤) فتحي الدريني: مناهج الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي. ضمن (الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر) (مرجع سابق). ص ١٢ - ١٤.

مجال الاجتهاد فيما فيه نص، النصوص القطعية، ف «كل نص قاطع في الدلالة على معناه بحيث أصبح مفسراً، تتضح فيه إرادة الشارع دون لبس أو غموض، لا يجوز الاجتهاد فيه بل يحرم»^(١). والنص المفسر هو ما ازداد قوة وضوح في الدلالة على معناه المقصود منه أصالة، على نحو لا يحتمل تأويلاً أو صرفاً عن معناه الظاهر المتبادر إلى معنى آخر (. . .) وقد قصد الشارع بتبيين إرادته وحكمه على هذا النحو من الوضوح إلى أمرين:

● «أولاً: استبعاده من أن يكون مجالاً للاجتهاد بالرأي عن طريق «التأويل».

● ثانياً: وجوب العمل به قطعاً والوقوف عند حدوده»^(٢).

«وكل اجتهاد يؤدي إلى صرف هذا المعنى إلى آخر أو بعبارة أخرى تأويله، يعتبر خروجاً عن العدالة نفسها التي تجسدت معالمها في هذا النص الصريح القاطع وذلك محرم لا يجوز المصير إليه بالإجماع. ومن هنا قرر الأصوليون القاعدة المعروفة «أن لا اجتهاد في مورد النص المفسر أو القطعي . . .»^(٣).

ويوضح الكاتب منهجه أكثر بتمييزه في القطعي بين «القطعيات بالمعنى الخاص» أي: ما لا احتمال فيه أصلاً، وبين «القطعيات بالمعنى العام». ف «لا مجال للتأويل الأصولي كمنهج للاجتهاد بالرأي في «القطعيات» بالمعنى الخاص من الأصول والقواعد التشريعية العامة المحكمة أو القواعد الفقهية التي ثبتت باستقصاء الأحكام الجزئية وتلقاها الأئمة بالقبول والعمل، أو الأحكام المعلومة من الدين بالضرورة والبداهة، لأنها «الأساسيات» التي تقوم عليها الشريعة ويتكون منها النظام الشرعي العام»^(٤).

كان هذا عرضاً مختزلاً لمنهج أحد أبرز مناصري الاجتهاد بالرأي،

(١) فتحي الدريني: المناهج الأصولية، ص ١٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٣١ - ٢٣٢.

(٣) فتحي الدريني: المناهج الأصولية، ص ١٦٤.

(٤) المرجع السابق، ص ١٩٣.

وإعماله فيما فيه نص، وفيما لا نص فيه، وتمييزه في المنصوص بين «القطعي المفسر بالمعنى الخاص، وهو المراد بمعنى الاجتهاد معه، وبين غيره. وهو على كل حال لا يرفض القاعدة المذكورة وإنما يعتبرها في نطاق التمييز المذكور وإن ضيق من مجالها فهي تتمشى مع المقررات الأصولية في الموضوع.

أما بالنسبة لورقة د. محمد عمارة، فهي تنطلق من نفس المنطلقات لكن بمقتضيات منهجية مختلفة، تنتهي إلى رفض واستبعاد القاعدة، أو في أحسن الأحوال تضييق مجالها أكثر. فأى اجتهاد عند الكاتب «ليس بعيداً عن النص، وليست غيبة النص شرطاً في وجوده، بل إنه لا مكان له إذا لم تكن هناك نصوص - هي المبادئ الأصولية - يستخرج منها المجتهد بالاجتهاد الجزئيات والفروع. . . فالتناقض بينهما اقتضاء وجود أحدهما نفي الآخر ليس من بادئ الرأي. فالعلاقة بين «النص» وبين «الاجتهاد» هي علاقة التلازم والمصاحبة دائماً»^(١). ولا خلاف عند الكاتب حول الاجتهاد مع نص ظني الدلالة أو الثبوت أو هما معاً، ولكن الخلاف حول نص قطعي الدلالة والثبوت، الذي يحتاج إلى تحديد «طبيعته» و«حدود» الاجتهاد اللازم معه. واللبس في هذا المقام - حسب الكاتب - «إنما جاء من عدم التمييز بين النصوص الدينية التي تعلقت بالثوابت الدينية، وتلك التي تعلقت بالمتغيرات الدنيوية. . . ففي النصوص التي تعلقت بالثوابت الدينية، من عقيدة وشريعة. . . في علوم الغيب. . . وسائر العبادات، والأمور التعبدية التي استأثر الله سبحانه وتعالى بعلم حكمتها. . . ومن ثوابت الواجبات والحقوق الدنيوية كمقاصد الشريعة وقواعدها وحدودها. . . في مثل هذه النصوص يقف نطاق الاجتهاد

(١) محمد عمارة: في المنهج الإسلامي، البحث الأصلي مع مناقشات وتعقيبات مجموعة من الأساتذة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١ / ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م، ص ٦٥، وانظره أيضاً في: معالم المنهج الإسلامي له، المعهد العالمي للفكر الإسلامي والأزهر الشريف (اللجنة العليا للدعوة الإسلامية) دار الشروق، ط ١ / ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م، ص ١٠٠، وهو التعديل النهائي للبحث، وقد بقي الكاتب محتفظاً بنفس فناعاته بخصوص «النص والاجتهاد» رغم الاعتراضات الموجهة له في الموضوع.

عند الفهم واستنباط الفروع وربطها بالأصول والمقارنة وتحرير الأحكام.. فالاجتهاد قائم حتى مع هذه النصوص قطعية الدلالة والثبوت، والمتعلقة بالثوابت، لكنه لا يتعدى فيها ومعها هذه الحدود^(١). أما «الاجتهاد مع وجود النص قطعي الدلالة والثبوت المتعلق بالمتغيرات من الفروع الدنيوية، ليس معناه الاجتهاد الذي يرفع وجود النص، بل وليس معناه الاجتهاد الذي يرفع الحكم المستنبط من هذا النص رفعا دائما ومؤبداً. فهو اجتهاد لا يتجاوز النص فيلغيه وإنما يتجاوز الحكم المستنبط منه[!]»، وهذا التجاوز للحكم ليس موقفاً دائماً أبدياً، لأن حقيقة الاجتهاد هنا، هي اجتهاد في مدى حوافر الشروط اللازمة لإعمال هذا الحكم المستنبط من هذا النص على النحو الذي يحقق حكمته وعلته والمصلحة المبتغاة منه، فإذا توفرت الشروط فلا تتجاوز للحكم.. وإذا لم تتوافر أثمر الاجتهاد حكماً جديداً دون أن يلغي النص ويعدمه، ودون أن يلغي الحكم الذي تجاوزه إلغاء تاماً، فإذا عادت وتوفرت شروط إعماله، عاد الاجتهاد إلى ذات الحكم^(٢).

واستند الكاتب في شواهدة إلى نفس اجتهادات عمر بن الخطاب رضي الله عنه، نكتفي منها بنموذج واحد، إذ كل النماذج المتبقية تدور في نفس المعنى مع اختلاف يسير في بعض الحثيات. يقول في سهم المؤلفة قلوبهم: «عندما تخلفت شروط إعمال هذا النص، فلم يعد ضعف المسلمين الذي يدعوهم إلى تأليف قلوب المشركين والمنافقين قائماً، فبعد أن كان الحكم دائراً في وجوده مع العلة الغائبة الموجودة، عاد فدار إلى العدم عندما انعدمت العلة (...). [ولا] يعني هذا الاجتهاد العمري وقف إعمال هذا الحكم دائماً وأبداً.. فلو وجد الحاكم المسلم في أي زمان وفي أي مكان أن مصلحة الأمة تقتضي تأليف قلوب الأعداء بسهم من الصدقات، فسيكون اجتهاد جديد يعيد حكم هذا النص إلى الإعمال^(٣).

(١) محمد عمارة: في المنهج الإسلامي، ص ٦٦، وفي معالم المنهج الإسلامي، ص ١٠١.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٧، وفي معالم المنهج الإسلامي، ص ١٠٢.

(٣) محمد عمارة: في المنهج، ص ٦٨ - ٦٩، في معالم المنهج، ص ١٠٣ - ١٠٤.

هذا أهم ما عرض له د. عمارة في بحثه، وهو وإن كان يتفق مع د. الدريني في أن الاجتهاد يكون في المنصوص وفي غير المنصوص، فإنه يختلف معه في تمييزه بين القطعيات. فبينما يمنع الدريني من الاجتهاد مع وجود «النص القطعي المفسر»، يميز د. عمارة بين «الثوابت الدينية» و«المتغيرات الدنيوية». فالاجتهاد عنده «قائم حتى مع هذه النصوص قطعية الدلالة والثبوت والمتعلقة بالثوابت»، لكنه في الأولى يقف عند الفهم واستنباط الفروع.. وتحرير الأحكام. وفي الثانية يمتد إلى حد «إثمار حكم جديد» و«تجاوز الحكم» الأول دون إلغائه. وكانت هذه أهم فكرة وجهت إليها اعتراضات الباحثين.

ويمكن اختزال هذه الاعتراضات وتصنيفها إلى: شق منهجي، وآخر موضوعي. فمن أبرز الاعتراضات المنهجية المتوجهة - فعلاً - على الكاتب، عدم تمييزه بشكل دقيق بين الاجتهاد بالاعتبار اللغوي العام، والاجتهاد في الاصطلاح الأصولي الخاص^(١).

فالاجتهاد في تنزيل الحكم ليس هو الاجتهاد في استنباط الحكم، فالأول اجتهاد متعلق - فعلاً - بالشروط الحافة بالحكم ومجال تنزيله، وهنا أغلب حديث الكاتب. والثاني له طرقة في الاستنباط أو الترجيح المعروفة. ويدل على هذا المنحى لدى الكاتب تكراره أن «الاجتهاد في فهم النص لإنزال أحكامه منازلها هو أمر لا مناص منه مع أي نص من النصوص قطعية الدلالة والثبوت»^(٢).

وعلى الرغم من جهد وجدة الطرح، عند د. عمارة، فإن عباراته كانت غير دقيقة بما يكفي لإزالة اللبس والغموض، كقوله مثلاً بخصوص الاجتهاد في القطعيات: «هو اجتهاد لا يتجاوز النص فيلغيه، وإنما يتجاوز الحكم المستنبط منه». والواقع أن الاجتهاد هنا لا يتجاوز لا الحكم ولا

(١) ممن أشار إلى هذه النقطة، د. محمد كمال الدين إمام، انظر تعقيبه في: في المنهج الإسلامي، ص ٢٣٨ - ٢٣٩.

(٢) محمد عمارة: في المنهج الإسلامي، ص ٦٦، معالم المنهج: ص ١٠٠ - ١٠١.

النص، وإنما يعمل في دائرتهما بالشروط المحيطة بهما. ولعل التعبير بـ «تأجيل الحكم لعدم استيفائه الشروط الموضوعية» أو بـ «انعدام المحل» بالاصطلاح الأصولي، أو بـ «إيقاف العمل بالنص عند فقدان بعض شروطه»^(١). هو أسلم وأدق من التعبير السابق. هذا عند من يعتبر ذلك إيقافاً أو تأجيلاً. ويتعلق بهذا أيضاً قوله بإثمار الاجتهاد لـ «الحكم الجديد»، وهذا مخالف لمعنى قطعية النص، ومتجاوز - منهجياً - لشرط الكاتب على نفسه بأن الاجتهاد هنا هو «في مدى توافر الشروط اللازمة». والأمثلة التي قدمها، ليس فيها حكم جديد مغاير للحكم السابق، بل فيها عمل في دائرة شروط الحكم السابق بتأجيله أو إيقاف العمل به؛ فحد السرقة هو هو، وسهم المؤلفة قلوبهم هو هو، وكذلك الأمر في الزواج بالكتابات.. ولا يعتبر التأجيل أو الإيقاف، المتعلق بشروط الحكم السابق، حكماً جديداً استنبطه المجتهد باجتهاده.

أما بخصوص الاعتراضات الموضوعية، فأبرزها تلك المتعلقة بتمييزه بين النصوص قطعية الثبوت والدلالة المتعلقة بالثوابت الدينية وتلك المتعلقة بالمتغيرات الدنيوية. وهذا التمييز في حد ذاته غير مسلم للكاتب، فـ «التمييز بين ما هو ديني من النصوص، وما هو دنيوي يتعلق بالمتغيرات، أمر خطير ومنزل شديد الوعورة (. . .) خاصة وأن الكثير من الآيات والأحاديث بينت أحكام المعاملات من ديون وتوثيق وربما ومزارعة ومساقات، وتجارة وإجارة وبيع . . .»^(٢)، ولو «أخذ على إطلاقه فسوف ينتهي بقارئه إلى فصل الدين بتشريعاته عن تنظيم شؤون الحياة، كما أنه سوف يحقق - ولو بحسن نية - مقولة العلمانيين والماديين من أن ثوابت الإسلام تقع في إطار الغيبات وأمور العقيدة، وأن أمور الدنيا مردها المصلحة واجتهاد الناس، فهم أعلم بشؤونها، أي: الفصل بين العقيدة والشريعة»^(٣)، وهذا وارد دون شك على هذا التمييز الذي لم

(١) اقترح د. طه جابر العلواني استخدام هذه العبارة، بدل عبارة «الاجتهاد مع النص» التي

تثير المخاوف. انظر تعقيبه في: في المنهج الإسلامي، ص ١٧٧.

(٢) تعقيب عمر عبيد حسنة، (في المنهج الإسلامي)، ص ٢٢٥.

(٣) المرجع السابق، ص ٢١٧.

يذكر ثواباً للمتغيرات الدنيوية . وعلى هذا الجانب انصبت معظم الاعتراضات لعل أبرزها ما أبداه د . يوسف القرضاوي . فقد قرر مع الكاتب من جهة أن «الاجتهاد مع الأحكام التي إذا ارتبطت بعلّة تغيرت أو بعادة تبدلت، ولو كانت مستندة إلى نص . . [فهو] مسلم» ولكن استثنى من ذلك أن تكون الأحكام المذكورة مستندة «إلى نص قطعي الثبوت والدلالة، بل كل ما تستند إليه نصوص ظنية فهمها بعض الناس في وقت ما على وجه معين، وجاء غيرهم فخالفهم في فهمها، وهي محتملة للوجه الآخر»، ذلك أن «معنى «قطعية الدلالة في النص» أنه لا يحتمل تأويلاً، فلا يقبل تفسيراً جديداً، وأن له معنى واحداً ووجهاً واحداً لا يتسع لغيره بحال»^(١) . وعلى هذا الأساس ناقش الأمثلة التي ذكرها الكاتب من اجتهادات عمر رضي الله عنه والصحابة والتابعين، باعتبارها خارج دائرة النص القطعي في ثبوته ودلالته .

ففي المؤلفلة قلوبهم، يقول^(٢) : «إن عمر والصحابة الذين وافقوه، ومن جاء بعدهم من العلماء، لم يخرجوا عن دائرة النص، ولم يعلقوه وإنما فهموا أن الله سبحانه وتعالى لما قال: ﴿وَالْمُؤَلَّفَةُ قُلُوبُهُمْ﴾ أثبت لفريق من الناس نصيباً من الزكاة بوصف معين هو مناط الاستحقاق ووجوب الإعطاء، ذلك هو كونهم مؤلفة قلوبهم . ولما كان التأليف ليس وصفاً طبيعياً يحدث للناس كما تحدث الأعراض الطبيعية، بل هو شيء يقصد إليه ولي الأمر إن وجد الأمة في حاجة إليه، ويتركه إن وجدها غير محتاجة إليه (. . .) يتبين أن النص لم

(١) تعقيب يوسف القرضاوي، (في المنهج الإسلامي)، ص ١٨٧ . وانظر تعقيب د. كمال الدين إمام: «إن الأحكام قطعية الثبوت قطعية الدلالة تحقق المصلحة دائماً، فالأحكام الثابتة مصالحتها ثابتة، وإذا لم يطبق النص فإن ذلك يرجع لانعدام محله لا لتخلف المصلحة فيه». نفس المرجع، ص ٢٤٠ . وأيضاً تعقيب د. طه جابر العلواني: «لا اجتهاد مع النص فيما دل عليه على سبيل القطع والظهور، فإن دل النص على سبيل القطع على مفهوم - والقطع يعني اليقين الذي لا يخالجه أي شك - فهنا لا يسمح باجتهاد فيه يؤدي إلى حكم مغاير للحكم المقطوع والذي دل عليه النص، أو إلى حكم يكون ظاهر الدلالة عليه»، ص ١٧٠ .

(٢) الكلام في الأصل هنا للشيخ محمد محمد المدني في رده على محمود اللبابيدي الذي أثار نفس الموضوع سنة ١٩٥٧ . اختاره القرضاوي ورجحه على غيره .

يعطل ولم يعلق، وإنما المحل هو الذي انعدم. فلو أن ظرفاً من الظروف على عهد عمر أو غيره من بعده قضى بأن يتألف الإمام قوماً فتألفهم لأصبح الصنف موجوداً، فلا بد من إعطائه»^(١). «فإعمال النص هنا متعلق بوصف لا بشخص (...). وهذا الوصف مما يتبدل ويتغير كوصف الفقر، فقد يكون المرء له في الزكاة نصيب ثم يصبح غنياً فلا يكون له فيها نصيب، ولا ينبغي أن يتوهم أن هؤلاء الناس استحقوا هذا الوصف إلى آخر عمرهم (...). وإنما الأمر أمر تقدير المصلحة في نظر الإمام (...). فليس معنا نص وقف العمل به أو علق أو نسخ أو عدل، ولكن معنا نص معمول به لأن معناه مقيد من أول الأمر بالقيود الطبيعي الذي لا يعقل انفكاكه عنه. كأنه قيل: والمؤلفة قلوبهم إن وجدوا، كما يقال مثل هذا في الفقراء والمساكين... إنما الصدقات للفقراء إن وجد فقراء، والمساكين إن وجد مساكين...»^(٢).

وتجدر هنا ملاحظة الفرق بين حكم «انعدم بانعدام علته» أو تم «تجاوزه»، كما يذهب الكاتب. وبين حكم «لم يوقف العمل به» فلم يعلق أو ينسخ أو يعدل، فهو معمول به لأن معناه مقيد بدءاً بالوصف (التأليف) لا بالشخص. كما يذهب المعترضون. ومثل ذلك في حد السرقة، لما رأى عمر أن وصف السرقة لا ينطبق على الواقعة المعروضة.. عام المجاعة، وهي شبهة قوية تدرأ القطع عن المحتاج.. كما ذكر العلامة ابن القيم.. ومثله في الأرض المفتوحة في العراق، وقد جاء عن النبي ﷺ موقفان مختلفان، موقف بالقسمة على المقاتلين كما في خيبر، وموقف آخر بعدم القسمة كما في فتح مكة المكرمة، وكلاهما سنة تتبع.. «فعلم جواز الأمرين» كما ذكر ابن تيمية^(٣). هذا فضلاً عن احتجاجه على مخالفه بآيات

(١) تعقيب د. القرضاوي (نفس المرجع)، ص ١٨٨ - ١٨٩.

(٢) تعقيب د. كمال الدين إمام، (نفس المرجع)، ص ٢٤٠ - ٢٤١. والكلام أيضاً هنا للشيخ محمد المدني.

(٣) انظر النص بكامله في: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٢٠ / ص ٥٧٤ - ٥٧٥، (أصول الفقه - التمهيد). وذهب إلى القول أنه «لو لم يكن معنا دليل يدل على عدم وجوب ذلك (أي التقسيم) لكان فعل الخلفاء الراشدين دليلاً على عدم الوجوب».

من سورة الحشر التي وزعت الفيء على جميع الأمة حتى الأجيال التالية للمهاجرين والأنصار...

ومثله في زواج المسلم من الكتابية، فالنص أباح «المحصنات» وخشي عمر التهاون في شرط الإحصان، كما خشي فتنة الإعراض عن المسلمات. وهو تدخل منه لـ «تقييد المباح» وهو من حق ولي الأمر المسلم..

ومثله في باقي اجتهادات عمر التي لا تعدو أن تكون اجتهاداً في إطار شروط النص أو الحكم والأوصاف المتعلقة به. فضلاً عن كونه غير قطعي إما في ثبوته أو دلالته أو فيهما معاً، أو أن يكون عمر اجتهد فيه اجتهاداً يغير ما دل عليه بطريق القطع^(١).

وإذا ما استثنينا ما ذهب إليه د. عمارة بخصوص تقسيم القطعيات إلى «دينية ثابتة» و«دينية متغيرة»، مع إمكانية اجتهاد في هذه الأخيرة يثمر «حكماً جديداً»، فإن باقي ما تحدث عنه بخصوص الاجتهاد «في الفهم واستنباط الفروع وربطها بالأصول، والمقارنة، وتحرير الأحكام..» وأيضاً «في مدى توافر الشروط اللازمة للتنزيل..»، هو محل اتفاق بين الجميع. فنفي الاجتهاد في مقولة «لا اجتهاد مع النص»، «منصب على» الاجتهاد معه، لا «الاجتهاد فيه»، أي: إن الممنوع هو الاجتهاد في مقابلة النص ومعارضته، لا الاجتهاد في فهمه والاستنباط منه..^(٢)، «الذين يقولون بذلك (المقولة)، لا يعنون به أنه لا يمكن الاجتهاد في فهم النص، وإلا كيف أعملوا النص وعدّوا الرؤية ونقلوا الحكم بالقياس، لو لم يجتهدوا في فهم النص واستخراج علته وفهم حكمته؟ إنهم يرون أن في النص مجالاً للاجتهاد وإيجاد الأحكام الجديدة قياساً..»^(٣). والقولة أيضاً لا تعني «عدم وجود الاجتهاد داخل النص، فبإمكان المجتهد أن يجتهد داخل النص من

(١) انظر تفصيل ذلك في تعقيب د. القرضاري، ص ١٨٨ إلى ١٩٥. وأيضاً تعقيب د. كمال الدين إمام، ص ٢٤٠ - ٢٤٢.

(٢) يوسف القرضاوي (نفس المرجع)، ص ١٨٥.

(٣) تعقيب عمر عبيد حسنة، (مرجع سابق)، ص ٢٢٤.

حيث دلالاته وفحواه وإشارته وتعليقاته، فمثلاً في قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، نص على حكم السرقة وحدها، وهو القطع، فلا يجوز أن يجتهد مجتهد لتغير هذا الحكم أو الحد، ولكن له الحق في أن يجتهد في معنى «السارق» وشروطه وكيف يتحقق، وعلّة الحكم، وفي معنى قطع الأيدي وكيفيته كما فعل عمر رضي الله عنه، حيث اجتهد في النص وقضى بأن معنى السرقة لا يتحقق مع المجاعة^(١).

مجالات العمل الاجتهادي في فكرنا المعاصر كما في الفكر القديم، لا تكاد تخرج عن منطقتين:

- إحداهما: «منطقة ما لا نص فيه مما تركه الشارع لنا قصداً منه، رحمةً بنا لا نسيان ليملاً المجتهدون هذا الفراغ بما يحقق مقصد الشارع، وفق مسالك الاجتهاد التي يتبعها المجتهدون...».
- الأخرى: «منطقة النصوص الظنية، سواء أكانت ظنية الثبوت ومعظم الأحاديث النبوية كذلك، أو ظنية الدلالة ومعظم نصوص القرآن كذلك. فوجود النص لا يمنع الاجتهاد كما يتوهم واهم^(٢). وإلى جانب هاتين المنطقتين المفتوحتين للاجتهاد، ذكر الكاتب منطقة «مغلقة بإحكام لا يدخلها الاجتهاد، ولا يجد حاجة لدخولها، إنها منطقة القطعيات في الشريعة، مثل وجوب الفرائض الأصلية (...). وتحريم المحرمات اليقينية (...). وأمّهات الأحكام القطعية (...). ونحو ذلك مما جاءت به النصوص القطعية في ثبوتها، القطعية في دلالتها^(٣)».

والواقع أن هذا الاستثناء من الكاتب هنا، هو احتراز منه عن الاجتهاد المنشئ لحكم جديد أو المعطل لحكم قطعي، وقد تقدم كلامه في

(١) تعقيب علي محيي الدين القرة داغي (نفس المرجع) ص ٢٤٨.

(٢) يوسف القرضاوي: من أجل صحوة راشدة تجدد الدين... وتنهض بالدنيا، دار المعرفة، البيضاء ص ٤٢ - ٤٣.

(٣) المرجع السابق، ص ٤٣.

«الاجتهاد في النص»، وعدم «الاجتهاد مع النص» ومعارضته. وتدلل على ذلك الأمثلة التي قدمها بخصوص هذا النوع من «الاجتهاد» المحرم في دائرة القطعيات: كالسماح بالخمر من أجل السياح، أو تعطيل الصيام من أجل زيادة الإنتاج، أو تجميد الحج توفيراً للعملة الصعبة، أو تعليق الزكاة اكتفاء بالضرائب الوضعية، أو تعطيل الحدود والقصاص إشفافاً على المجرمين... إلخ. وعلى هذا يمكن إلحاق الاجتهاد - بالمعنى المتقدم - في القطعيات، بمنطقة النصوص، مع التمييز طبعاً بين القطعي والظني^(١).

يمكن إضافة مجال ثالث مستقل للاجتهاد، لأهميته القصوى، وإن كان بالإمكان إلحاقه بإحدى المنطقتين السابقتين: وهو الذي أشار إليه د. الدريني بـ «الاجتهاد في تطبيق النصوص». قال: «الاجتهاد في الشريعة على التحقيق ثلاثة أنواع:

- الأول: الاجتهاد في النصوص وتعليلها، استشرافاً إلى «مقصد الشارع» منها..
 - الثاني: اجتهاد في تطبيق النصوص، برعاية الظروف القائمة في أثناء التطبيق مع النظر إلى ما يتوقع من مآل.. فالنظر في مآلات الأفعال مقصود شرعاً^(٢).
 - الثالث: الاجتهاد فيما لا نص فيه، ولا يقل أهمية وأثراً في تدبير شؤون الأمة في جميع نواحي حياتها عن الاجتهاد في النصوص^(٣).
- وفي حديثه عن «دور العقل في فهم الوحي» وبالضبط في «الاجتهاد

(١) وعلى هذا يمكن حمل كثير من التصنيفات المعاصرة لمجالات الاجتهاد، كتلك التي يذكرها: محمد أديب صالح في تفسير النصوص، ج ١ / ص ٨٠ - ٨١، ووهبة الزحيلي في أصول الفقه، ج ٢ / ص ١٠٥٤ وغيرها.

(٢) وهذا الذي عبر عنه د. عبدالمجيد النجار بـ «فقه التنزيل» وسنرجع إليه في فصل لاحق.

(٣) محمد فتحي الدريني: الجمود الفقهي والتعصب المذهبي، في: إشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر، سلسلة الفكر الإسلامي المعاصر -١-، مركز دراسات العالم الإسلامي، ط ١ / ١٩٩١، ص ١١٠ - ١١١.

العقلي في الفهم»، ذهب الدكتور النجار إلى أن «عمل العقل في تفهم النص [يختلف] باختلاف النص نفسه، من حيث وروده ومن حيث دلالاته، وما يعتريهما من قطعية ومن ظنية، فكلما علت حظوظ القطع، هان دور العقل في الفهم، وكلما ضعفت عظم ذلك الدور وحفت به المصاعب»^(١)، وحدد مجال الاجتهاد في دائرتين: - «اجتهاد العقل في النص القطعي وروداً ودلالة» بالمعنى المتقدم، أي: بفهمه وإدراك المعاني الدالة عليه واستيعابها وتمثلها. . وليس له من دخل في البحث عن الاحتمالات في تعيين المراد الإلهي. - و«اجتهاد العقل في النص الظني»، ثبوتاً بالتحقيق في نسبته إلى الرسول ﷺ بطرق النقد المعروفة في علم الحديث. ودلالة بالاجتهاد في الاحتمالات المختلفة التي هي مظنة أن تكون مراداً إلهياً بحسب دلالة النص عليها «وكلما كان النص الظني أوسع في الاحتمال كان دور العقل في تبين المراد أهم وأعسر».

والأفهام العقلية لنصوص الوحي تنوع بهذا الخصوص إلى نوعين:

- أفهام قابلة للتغيير، «هي التي نشأت من نصوص ظنية في ثبوتها أو دلالتها، ما لم يرد فيها إجماع من الصحابة (. . .) وليس اختلاف المذاهب الفقهية والعقائدية في شطر كبير منه إلا ناشئاً من هذا الاعتبار»، «ولهذا المعنى فإن الاجتهاد في الفهم مفتوح بابه وليس قاصراً على جيل دون جيل آخر، ولا شخص دون شخص آخر ولا زمان دون آخر..».
- وأفهام ثابتة لا ينالها التغيير، وهي على ضربين «نصوص ظنية ولكنها حظيت بإجماع الصحابة عليها، فهذا الإجماع يسبغ على فهم النص الظني ديمومة زمنية» ثم «أفهام ناشئة من النظر في النصوص القطعية»^(٢).

(١) عبدالمجيد النجار: خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، «بحث في جدلية النص والعقل والواقع» دار الغرب الإسلامي، ط ١ / ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م، ص ٨٧.

(٢) عبدالمجيد النجار: خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، ص ٨٧ إلى ٩٣ (بتصرف).

وبعد تحديد مجال الاجتهاد، ونوع الاجتهاد المترتب عليه، يأتي الدور على «الاجتهاد في التنزيل» الذي يعتبر الكاتب من أبرز الدعاة إليه والكتابين فيه . وهو عنده يقوم على دعامتين:

- «العلم بمقاصد الأحكام، سواء الظني منها أو القطعي...» .
- و«العلم بالواقع أو الأفعال الإنسانية علماً يشتمل مختلف أحوالها» . فـ «كما أن الجهل بمقاصد الشريعة يفضي إلى فوات مصلحة الإنسان في تنزيل الأحكام، فإن الجهل بالواقع الإنساني يفضي إلى النتيجة نفسها» .

والاجتهاد في التنزيل عموماً «يمثل حركة العقل بين أحكام النصوص ومقاصدها من جهة، وبين وقائع الناس وأحداثهم من جهة أخرى، بقصد توجيه تلك الأحداث والوقائع لتتطابق مع صورة الأحكام من جهة، وتحقيق المقاصد من جهة أخرى»^(١) .

وكي لا يبقى هذا الاجتهاد المباشر للنص والواقع عارياً عن الضوابط المنهجية الموجهة لعمله الجزئي، نجد الفكر المعاصر يحوطه بجملة منها . لعل أبرز معبر عنها، د . يوسف القرضاوي، الذي ذهب إلى تحديد «معالم وضوابط - لا بد منها - للاجتهاد المعاصر» نذكرها مختصرة كالتالي:

- لا اجتهاد بغير استفراغ . . أي: بذل أقصى الجهد في تتبع الأدلة والبحث عنها في مظانها وبيان منزلتها والموازنة بينها . .
- لا محل للاجتهاد في المسائل القطعية . . (قد تقدم الكلام فيه) .
- لا يجوز أن نجعل الظنيات قطعيات: فيجب أن تظل مراتب الأحكام كما جاءتنا، فالقطعي يجب أن يستمر قطعياً والظني كذلك، ولا ندعي الإجماع فيما ثبت فيه الخلاف . .

(١) المرجع السابق، ص ١١٤ . وانظر في هذا المجال بشكل أوسع: في فقه التدين فهماً وتنزيلاً، وأيضاً: في المنهج التطبيقي للشريعة الإسلامية . . تنزيلاً على الواقع الراهن .

- الوصل بين الفقه والحديث: حيث يجب مد جسر واصل بين الفقه والحديث وإزالة الفجوة القائمة بين المدرستين الفقهية والحديثية .
 - الحذر من الوقوع تحت ضغط الواقع، الذي لم يصنعه الإسلام بعقيدته وشريعته وأخلاقه . . فليس معنى الاجتهاد أن نحاول تبرير هذا الواقع على ما به . . وافتعال الفتاوى لإضفاء الشرعية على وجوده . .
 - الترحيب بالجديد النافع والتخلص من عقلية الرفض لكل جديد ولو كان نافعاً . .
 - ألا نغفل روح العصر وحاجاته، وأننا في القرن الخامس عشر الهجري لا في القرن العاشر، وأن لنا حاجاتنا ومشكلاتنا التي لم تعرض لمن قبلنا من سلف الأمة وخلفها، وأننا مطالبون بأن نجتهد لأنفسنا لا أن يجتهد لنا قوم ماتوا قبلنا بعدة قرون . .
 - الانتقال إلى الاجتهاد الجماعي: فرأي الجماعة أقرب إلى الصواب من رأي الفرد، حيث تكون الشورى بين أهل العلم في القضايا المطروحة . .
 - فسح الصدر لخطأ المجتهد: إذ لا عصمة لغير نبي، فلا نشدد النكير على من أخطأ في اجتهاده (مع أهليته لذلك طبعاً)، فإن شيوع هذا الأسلوب يفتل روح الاجتهاد . . وفي ذلك خسارة على الفقه وعلى الفكر وعلى الأمة^(١).
- هذه جملة معالم وضوابط لفضيلته، وهي من الوضوح بحيث لا تحتاج إلى تعقيب أو تعليق. وهو لا يكتفي بذكر هذه المعالم الموجهة والمساعدة، بل ذكر قبلها تحذيرات من مزالق ومخاطر تحف بالاجتهاد المعاصر سواء في تعامله مع النص أو مع الواقع، نذكرها أيضاً مختصرة كالتالي:
- الغفلة عن النصوص (أي: الاجتهاد بالرأي قبل البحث عن النص).
 - سوء فهم النصوص وتأويلها، كأن يخصصها وهي عامة أو يقيدتها وهي مطلقة، أو يعزلها عن سياقها . .

(١) يوسف القرضاوي: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ص ١٧٨ إلى ١٨٥.

- الإعراض عن الإجماع المتيقن، أو تجاوزه..
 - القياس في غير موضعه، كقياس القطعي على الظني، أو الأمر التعبدي على الأمر العادي، كما أنه لا اعتبار لقياس على غير أصل منصوص عليه، أو على نص غير ثابت، أو على نص ثابت لم تتضح علتة، أو اتضحت علتة ولكن وجد فارق معتبر بين الأصل والفرع..
 - الغفلة عن واقع العصر، بالانعزال عنه وعدم مسابرة همومه، أو بالجمود على رأي مذهب معين..
 - الغلو في اعتبار المصلحة ولو على حساب النص^(١).
- إن النص - جواباً على التساؤل في مطلع هذا المبحث - ليس مانعاً من الاجتهاد بجميع أنواعه، بل إن الاجتهاد بسعة مفهومه، وخصوص هذا المفهوم، وارد على كل نص، قطعياً كان، بالفهم والإدراك للمعاني والدلالات...، أو ظنياً كان، بالاستنباط للأحكام والأدلة... ولا شك في أن إعادة طرح هذا الموضوع للبحث هو في حد ذاته مساهمة في عملية تحويل الفكر والنظر إلى النص، اجتهاداً فيه أو معه، فهماً وإدراكاً واستنباطاً وأيضاً تنزيلاً. وهذا من الفروض والواجبات التي تكاد تكون معطلة في فكرنا المعاصر، عند من يستريح لمقولة: «لا اجتهاد مع النص» يحملها على عمومها وظاهرها، ويقيل عقله عن العمل والاجتهاد، وهو من أعظم نعم الله على الإنسان، أو يستعيز عنه بعقل غيره ممن يرى «أن رأيهم له خير من رأيه لنفسه» ولو كانوا أقراناً له أو ممن تقدمه بقليل.

المبحث الثاني: الاجتهاد وأصول الفقه

إذا طرح الفكر المعاصر للبحث والنظر علاقة الاجتهاد بالنص، باعتباره المنطلق الأول للمعرفة الإسلامية في مختلف مجالاتها، والموجه أيضاً

(١) يوسف القرضاوي: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ص ١٣٩ إلى ١٥٨.

بأصوله الكلية ومقاصده العامة لحركة الاجتهاد نفسها، فإنه طرح أيضاً باقي الأصول أو الأدلة الشرعية، المتفق عليها أو المختلف فيها. فبغض النظر عن كون المذاهب التزمت بها كلها، أو بأغلبها، بوجه أو بآخر، فإن حصيلة الاجتهاد الفقهي والأصولي التاريخية تثبت أن تلك الأدلة قد استعملت وتدين الناس بها. وأن دائرة العمل الاجتهادي كانت تتسع كلما اتسعت رقعة الإسلام وكثر معتقوه وتواردت عليه المشكلات والنوازل الجديدة. وكان هذا الوضع يحوج العلماء والأئمة إلى التوسع في أدلة الاستنباط ووسائله. بل إننا نجد هذا واضحاً حتى في العهد النبوي في تعليمات الرسول ﷺ لمعاذ بن جبل وهو يُعده لمواجهة الجديد الذي لم يرد في كتاب ولا في سنة لما أرسله قاضياً إلى اليمن. وكان هذا واضحاً أيضاً في مناهج الفتوى والعمل بين الصحابة الذين خرجوا إلى الأمصار المفتوحة، والذين لزموا المدينة، وفي نشوء المدرستين المعروفتين، «مدرسة الرأي» و«مدرسة الأثر»..

لقد تم عملياً تجاوز منطق «حصر الأدلة» سواء في المرحلة المتقدمة، عند واضع أسس هذا العلم، الإمام الشافعي، بالتوقف عند القياس، و«إبطال» ما دونه خاصة الاستحسان، إذ كان أبو حنيفة قبله يأخذ بالاستحسان وبالعرف.. وكان الإمام مالك قبله ومعه، يأخذ بهما وبالمصلحة المرسلة ويسد الذرائع. أو في مرحلة متأخرة عنه نسبياً كما نجد عند الظاهرية، وخاصة ابن حزم في حصر الأدلة في ثلاثة بالتوقف عند الإجماع (إجماع الصحابة)، و«إبطال» ما دونه خاصة القياس والرأي^(١). أو عند طوائف من المتكلمين والشيعة في قبولهم هذا الدليل ورفضهم ذلك.

(١) يقول ابن حزم في ذلك: «لا يحل القول بالقياس في الدين ولا بالرأي، لأن أمر الله تعالى عند التنازع بالرد إلى كتابه وإلى رسوله ﷺ قد صح، فمن رد إلى قياس وإلى تعليل يدعيه أو إلى رأي فقد خالف أمر الله تعالى المعلق بالإيمان ورد إلى غير ما أمر الله تعالى بالرد إليه». انظر: المحلى، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، مج ١ / ج ١ / ص ٥٦. وقال في: الإحكام، ج ٧ / ص ٥٥ - ٥٦: «ذهب أهل الظاهر إلى إبطال القول بالقياس في الدين جملة (...). وهذا هو قولنا الذي ندين الله تعالى به». وانظر فيه مناقشته العنيفة لأدلة الجمهور المخالفة له.

وعلى كل ف «إن أصول الفقه وإن كملت في الزمن النبوي، ففروعه لم تتم بعد، ولا انتهاء لها أبداً ما دامت الحوادث. ولما كان استيعاب جميع الفروع الفقهية وأعيان الوقائع الجزئية، والإحاطة بجميع أحكامها، وإنزال شريعة بذلك، لا يسعه ديوان ولا تطبيقه حافظة الإنسان مع جواز وقوعه عقلاً. لطف الله بنا فأنزل العموميات لتستنبط منها المسائل الخاصة بالاندراج، وأنزل المسائل الخاصة ليقاس عليها ما يماثلها في علة الحكم أو يشابهها. ووكل إلى نبيّه تدريب الأمة على الاجتهاد والاستنباط، ليحصل لهم ثواب الاجتهاد الذي جعله من أفضل العبادات، ودليل كمال النفس والفكر، وتحصيل ثمرة الفهم والعقل الذي أكرم الله به الإنسان»^(١). فما دامت «الوقائع في الوجود لا تنحصر» و«لا يصح دخولها تحت الأدلة المنحصرة.. احتيج إلى فتح باب الاجتهاد من القياس وغيره، فلا بد من حدوث وقائع لا تكون منصوصاً على حكمها ولا يوجد للأولين فيها اجتهاد. وعند ذلك فإما أن يترك الناس فيها مع أهوائهم، أو ينظر فيها بغير اجتهاد شرعي، وهو أيضاً اتباع للهوى وذلك كله فساد (...). فإذن لا بد من الاجتهاد في كل زمان لأن الوقائع المفروضة لا تختص بزمان دون زمان..»^(٢) و«باعتبار خاتمية الوحي (...). [فإن] المجموع النصي - قرآناً وحديثاً - يحمل من كنوز المعاني ما لا يستنفذه فهم جيل واحد من المسلمين، بل يمكن أن يكتشف فيه كل جيل ما لم يكتشفه الذي قبله، وذلك وجه من وجوه إعجازه، كما أن لعملية الفهم علاقة بكسب العقل البشري من العلوم والمعارف التي يكسبها من خارج دائرة النص. بل إن لها علاقة بذات الواقع الزمني في أحداثه وتفاعلاته»^(٣).

وقد جاءت الشريعة الإسلامية على درجة كبيرة من السعة والمرونة بحيث تركت للعقل والاجتهاد مجالاً للفهم والاستنباط، ويمكن لمس ذلك في: «سعة منطقة العفو المتروكة قصداً» لاجتهاد المجتهدين «وهنا تتعدد

(١) الحجوي الثعالبي: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي. ج ١ / ص ١٦٣.

(٢) الشاطبي: الموافقات، ج ٤ / ص ١٠٤.

(٣) عبدالمجيد النجار: فقه التدين فهماً وتنزيلاً، كتاب الأمة (٢٢)، ١٤١٠، ج ١ / ص ٨١.

المسالك، وتتنوع المآخذ من الفقهاء في ملء هذا الفراغ، دون أن تضيق الشريعة ذرعاً بواحد منها، ما دام قد وضع في موضعه واستوفى شروطه^(١). حيث توظف أدلة التشريع فيما لا نص فيه، كالقياس والاستحسان والاستصلاح والعرف وغيره.

وفي: «اهتمام معظم النصوص بالأحكام الكلية»، و«قابلية معظم النصوص لتعدد الأفهام»، و«مراعاة الأعذار والظروف الطارئة» و«تغيير الفتوى بتغيير المكان والزمان والحال»..

ومن مظاهر المرونة في الشريعة الإسلامية أيضاً - بالإضافة إلى ما تقدم - تجنباً للتكرار (أ) شمول مقاصد الشريعة بما تتسع للمصالح الدنيوية بجميع مناحيها والمصالح الأخروية على السواء^(٢). (ب) تعليل أحكام الشريعة (مما ليس تعبدياً، وكذا المقادير الشرعية والكفارات وما إليها وخصوصيات الرسول) تفصيل «المحظورات أو المحرمات» لأنها قليلة نسبياً ولذلك فصلها القرآن الكريم.. وما عدا ذلك فكله مشروع، ومعنى ذلك أن الأصل إطلاق المباح.. (ج) العموم المعنوي، أي: «الأصول المعنوية» المستقراة من المبادئ العامة ومن أدلة أحكام الفروع والجزئيات اجتهاداً، و«الأصل المعنوي العام» كالأصل اللفظي العام، كلاهما حجة قاطعة في بناء الحكم عليه^(٣).

(١) انظر هذه العوامل في: يوسف القرضاوي: مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية (مكتبة وهبة) ص ١٥٢ وما بعدها.

(٢) انظر هذه المظاهر في: فتحي الدريني: الجمود الفقهي والتعصب المذهبي، ضمن: إشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر (مرجع سابق)، ص ١٢٩ إلى ١٣٧.

(٣) استند الكاتب هنا على ما ذكره الشاطبي في الموافقات من أن «العموم إذا ثبت فلا يلزم أن يثبت من جهة صيغ العموم فقط، بل له طريقان: أحدهما: الصيغ إذا وردت، وهو المشهور في كلام أهل الأصول. والثاني: استقراء مواقع المعنى حتى يحصل منه في الذهن «أمر كلي عام» فيجري في الحكم مجرى العموم المستفاد من الصيغ»، واستدل على صحته بالاستقراء والتواتر المعنوي.. الموافقات، ج ٣ / ص ٢٩٨. وانظر فيه عموماً المسائل المتعلقة بالعموم والخصوص (ص ٢٦٠ وما بعدها)، والمسائل المتعلقة بالبيان والإجمال (ص ٣٠٨ وما بعدها).

فإذا كانت معظم نصوص الشريعة بهذه السعة والمرونة، فإن العمل الأصولي والفقهي في اجتهاداته التنزيلية، وفي مدى اعتباره لعنصر الواقع (مجال التنزيل) يختلف بحسب الظروف والأحوال، لا المتعلقة بالزمان والمكان فحسب، بل أيضاً - وهذه أهم - تلك المتعلقة بمؤهلات المجتهد وقدراته الفكرية والإدراكية، ونظام الثقافة السائد. ولهذا كان من الأسباب الداعية في الفكر المعاصر إلى إعادة النظر في أصول الفقه، وبنائه البناء المستوعب لمشكلات العصر، ما يراه البعض من تخلفه عن تغطية قطاعات مهمة في «الحياة العامة»، بسبب التوقف الذي اكتنفته من جراء ما فشا في فكر الأمة من جمود وتقليد، ودورانه في فلك «الحياة الخاصة» أو «الفقه الفردي» الذي نما وتضخم على حساب «الفقه الجماعي»^(١). ولم تقتصر الدعوة عند مجموعة من الباحثين على الاجتهاد في الفروع فحسب، بل الاجتهاد في دائرة الأصول (أصول الفقه) نفسها.

ف «النصوص الشرعية في مجال الحياة العامة أقل عدداً وأوسع مرونة، وهي نصوص مقاصد أقرب منها إلى نصوص الأشكال، فلا تجد في باب الإمارة ما تجده في الصلاة من أحكام كثيرة منضبطة، ولا تجد في الاقتصاد ما تجده في الطهارة أو النكاح (. . .). وهذا الجانب من الفقه المعني بمقاصد الحياة العامة ومصالحها قد عطل شيئاً ما بسبب الظروف التي اكتنفت نشأة الفقه وتطور الحياة الإسلامية. ولا غرو إذن أن تكون المفهومات الأصولية التي تناسب هذا الجانب قد اعتراها الإغفال وعدم التطور أيضاً. وحينما كانت حياة الإسلام شاملة وكانت الممارسات الاقتصادية والسياسية العامة للمجتمع ملتزمة بالدين نشطت قواعد الأصول التي تناسبها»^(٢)، «وقد أدى انحسار

(١) هناك عوامل أخرى طبعاً، لعل أبرزها ابتعاد كثير من علماء وفقهاء الأمة عن التعرض للقضايا السياسية والاجتماعية، إما بإبعاد وتحييد وعزل الحكام لهم، أو برغبتهم الخاصة في ذلك، وكان هذا مؤثراً على العطاء الفكري في هذه الجوانب، وقد تميزت كتابات العلماء والفقهاء الذين خالطوا وتحملوا مسؤوليات ومناصب، من حيث الجودة وطرح المشكلات العامة عن غيرهم.

(٢) حسن عبدالله الترابي: تجديد أصول الفقه الإسلامي، الدار السعودية للنشر والتوزيع، ط ١ / ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م، ص ١٦، والرسالة منشورة أيضاً ضمن كتاب: تجديد الفكر الإسلامي، له.

الطبيعة الدينية للحياة العامة في تاريخ المسلمين، إلى أن تكون الممارسات والتجارب السابقة ضئيلة كذلك، وإلى أن يكون الموروث الفقهي الذي يعالجها بمثل ذلك. ومن هنا تنشأ الحاجة الملحة للتواضع على منهج أصولي ونظام يضبط تفكيرنا الإسلامي^(١). فعلم الأصول القديم منسوب إلى البيئة الثقافية التي نشأ فيها أو تكاملت فيها أبنيتها وصياغاته الأخيرة... ولذلك تلبس بمفاهيم المنطق الصوري التقليدي وبأشكاله، ومصطلحاته، أدوات للوضوح والاستقامة، ومن ذلك غدا علماً نظرياً مجرداً يصلح للتأمل، ولكنه جاء عقيماً منبثاً عن الواقع الخصب بالحياة، ولا يكاد يؤهل الماهر فيه لأن يولد فقهاً أو يمارس اجتهاداً. هكذا كان مصيره في التاريخ، لم يؤذن تمام صياغته بنهضة للفقهاء بل يبس الفقه وتحجر من بعده إلا في أحوال أفلت المجتهدون فيها من المعهود الأصولي^(٢).

وهذا الكلام رغم نصيب الصحة الوافر فيه، فإنه لا يحمل على إطلاقه، في إلغاء دور هذه الأصول... فالسبب في العطالة المذكورة، لا يرجع بدرجة أكبر إلى الأصول نفسها، بقدر ما يرجع إلى شيوع الجمود وانتشار التقليد والتعصب، وإلا ففي هذه الأصول ما يسمح بإنتاج فقهي ومعرفي متحرك إذا ما تم تفعيلها وتشغيلها واستثمارها. والفلتات أو الاستثناءات التي تحدث عنها (من المجتهدين) إنما كانت انطلاقاً من هذه الأصول وبواسطتها، تأصيلاً وتطويراً لها، وبناءً وتأسيساً عليها، وهو نفس ما سعى إليه الكاتب وقرره في حديثه عن بعض أدلة هذا العلم. يقول: «بدأ الإجماع إجماعاً فقهيّاً تتداول فيه الاجتهادات حتى تستقر على وجه غالب، ثم غدا من بعد رصداً تقليدياً لنقول من السلف (...). بدأ الاستحسان أصلاً فقهيّاً واسعاً (...). ولكن الفقهاء أخيراً ضيقوه وضبطوه حتى قضوا عليه، وبدأ القياس في عهد الصحابة والتابعين قياساً حراً (...). ولكن خشية أن يضل الهوى بهذا القياس غير المنتظم عطل الناس ذلك القياس

(١) الترابي: تجديد أصول الفقه، ص ٢٢.

(٢) الترابي: منهج التشريع الإسلامي، دار الصحوة للنشر والتوزيع، ١٩٩٠، ص ١٢.

الفطري واستعملوا المنطق الصوري التحليلي الدقيق حتى جمدوا القياس في معادلات دقيقة عقيمة، لا تكاد تولد فقهاً جديداً»^(١)، «... ونجد الحملة على المصلحة التي كثفت عليها شرائط القطعية والعموم حتى تعطل استعمالها (...). وكان يمكن لمفهومها أن يتطور كثيراً لا سيما في مثل عهدنا الراهن...»^(٢)، «فالتوازن بين الأحكام والقطع بغير تنطع، والمرونة والسعة بغير استيهام أو تسبب، هو المنهج الأوفق الذي إن لم يُرغَ ويراقب قد يختل حسب دورات تطور الفقه، فيميل إلى تطرف ليرتد إلى تطرف مقابل»^(٣).

والمطلوب اليوم - حسب باحث آخر - «هو إعادة بناء منهجية التفكير في الشريعة، انطلاقاً من مقدمات جديدة و«مقاصد» معاصرة، وبعبارة أخرى، إن المطلوب اليوم هو تجديد ينطلق لا من مجرد استئناف الاجتهاد في الفروع، بل من إعادة «تأصيل الأصول»، من إعادة بنائها»^(٤). ومبرر هذا عنده، «أن القواعد الأصولية التي ينبنى عليها الفقه الإسلامي لحد الآن، ترجع إلى عصر التدوين، العصر العباسي الأول، وكثير منها يرجع إلى ما بعده...»^(٥). والقواعد الأصولية التي وضعها الفقهاء القدامى والتي من جملتها القواعد الخاصة بالتعليل والقياس والدوران وما إلى ذلك... ليست مما نص عليه الشرع لا الكتاب ولا السنة، إنها من وضع الأصوليين، إنها قواعد للتفكير، قواعد منهجية. ولا شيء يمنع من اعتماد قواعد منهجية أخرى إذا كان من شأنها أن تحقق الحكمة من التشريع في زمن معين بطريقة أفضل»^(٦). أما الاجتهاد ف«يجب أن يكون لا في قبول هذا المبدأ أو عدم قبوله، بل في نزع الطابع الميكانيكي عن مفهوم «الدوران»، والعمل من

(١) الترابي: تجديد الفكر الإسلامي، دار البعث، قسنطينة، الجزائر، ط١، ص ٥٠ - ٥١.

(٢) الترابي: منهج التشريع الإسلامي، ص ٣١.

(٣) الترابي: منهج التشريع الإسلامي، ص ٣١.

(٤) الجابري: وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، ص ٥٩.

(٥) الجابري: وجهة نظر، ص ٦٦.

(٦) المرجع السابق، ص ٦٥.

أجل الارتفاع بفكرة المصالح إلى مستوى المصلحة العامة الحقيقية كما تتحدد من منظور الخلفيّة الإسلامية. إنه بدون هذا النوع من التجديد، سيبقى كل اجتهاد في إطار القواعد الأصولية القديمة اجتهاد تقليد وليس اجتهاد تجديد، حتى ولو أتى بفتاوى جديدة»^(١).

نجد أيضاً الدعوة إلى إعادة تنظيم الأصول والقيم والمبادئ الأولى في مرجعها الأكبر ومصدرها الأول لتنتقل منه من جديد، في مبدأ وأصل التوحيد المهيمن والشامل في ثقافتنا الإسلامية. ف«المشكلات التي تعترض يتطلب حلها الخوض لا في الفروع، بل في أمهات المبادئ التي يعتبر الاجتهاد فيها اجتهاداً مطلقاً. والاجتهاد المطلق اليوم في الإسلام لا قواعد له أحكم تنسيقها وتقديمها حسب ما تقتضيه المنهجيات الحديثة. فالمطلوب اليوم هو تنظير القيم الإسلامية أو المبادئ الأولى، أي: ربطها ببعضها بعضاً بحيث تؤلف في مجموعها هرمًا يتسلسل فيه الفكر بمنطق الضرورة من طبقة إلى طبقة. وهذا يتطلب تحديد المبدأ الأول في الإسلام ثم استنباط ما يحويه من مبادئ وتحديد أولوياتها وتفاضلها، بحيث يكون الهرم مقياساً لما نريد أن نقيس من مسائل العصر»^(٢). إنه الارتباط بمبدأ التوحيد «فنحن والسلف نعرف هويتنا بأننا «أهل التوحيد» وقد بنى السلف حياتهم وبنينا نحن حياتنا على التوحيد كأساس. أما ما فعله السلف في التاريخ فهو مثل نذكره لنتعلم منه (...). التوحيد الذي به وحده ندفع أذى المستغرب، ونقوم الاعوجاج والخطأ في اجتهادنا وبه ننفي اجتهاد المتعلم عن حظيرة الإسلام، وبه نجره إلى داخلها إن كان لاجتهاده فائدة نرجوها»^(٣).

ويتساءل الكاتب: «أليس في هذا الاجتهاد الجذري خطر على الإسلام وأمتة؟ أليس في العودة إلى التوحيد ثم الصعود فيه إلى حقول الحياة والفكر حقلاً حقلاً مزالق تؤدي بنا وبتوحيدنا إلى الهاوية...؟»، فيجيب قائلاً:

(١) المرجع السابق، ص ٦٦.

(٢) إسماعيل راجي الفاروقي: الاجتهاد والإجماع، (مجلة المسلم المعاصر، مرجع سابق) ص ١٢.

(٣) المرجع السابق، ص ١٣ - ١٤.

«الاجتهاد بالمعنى الذي اصطنعناه هو أصل الحركة الإسلامية. فالعقل والقلب اللذان ينفعلان بالتوحيد ويجعلانه المبدأ المحدد والمعين... لا خوف عليهما. فصاحبهما قوي في إيمانه.. غني في ثروته الفكرية.. مضمون في اجتهاده وعمله.. لأن التوحيد أضمن المبادئ الضامنة، وتوجيهه خير توجيه..»^(١). والحق أن دعوة الكاتب إلى الانطلاق من التوحيد كأصل شامل وموجه للمعرفة عامة، وما يتحدد منها كأصول وفروع ومناهج جديدة أو قديمة تحتاج إلى تجديد، هو عودة بهذا الأصل إلى شموله الأول الذي كان له، وامتداداته في مجالات الحياة المختلفة قبل أن ينحسر وينطوي في مجال إيماني عقدي مجرد لم يسلم بدوره من تشويه وتحريف. وستكون لنا عودة بإذن الله إلى امتدادات هذا الأصل التي كان يعيها المشركون ويعلنون حربهم عليه بسببها.

ولعل التعبير الأوضح عن الفكرة، هو ما نجده عند مفكر آخر يذهب إلى أن «الاجتهاد الذي ندعو إليه لا ينبغي أن يقف عند حد الفروع الفقهية فحسب، بل ينبغي أن يتجاوزها إلى دائرة أصول الفقه نفسها. تكملة للشوط الذي بدأه الإمام الشاطبي في محاولته للوصول إلى أصول قطعية، وتتمه لما قام به الإمام الشوكاني من الترجيح و«تحقيق الحق من علم الأصول» على حد تعبيره. ولا ريب أن كثيراً من مسائل الأصول لم يرتفع فيها الخلاف، فهي في حاجة إلى التمهيص والموازنة والترجيح، وبعضها يحتاج إلى مزيد من التوضيح والتأكيد، وبعض آخر يحتاج إلى التفصيل والتطبيق..»^(٢).

إن إشكالاً آخر مهماً يثار بوجه هذه المسألة، ينطلق أساساً مما ذهب

(١) المرجع السابق، ص ١٣ - ١٤.

(٢) القرضاوي: الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد، دار الصحو، ط ١ / ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م، ص ٤٠ - ٤١، والكاتب في مكان آخر - بسبب الخلاف حول هذه الأصول، كلاستحسان والمصلحة المرسله وشرع من قبلنا...، بل حتى الإجماع والقياس - يذهب إلى القول بأنه «إذا كان مثل هذا الخلاف واقعاً في أصول الفقه، فلا نستطيع أن نوافق الإمام الشاطبي على اعتبار كل مسائل الأصول قطعية، فالقطعي لا يسعه مثل هذا الخلاف ولا يحتمله»، الاجتهاد: ص ٦٩.

إليه الإمام الشاطبي بخصوص قطعية «أصول الفقه». والواقع أنه يمكن التمييز في كلام الشاطبي حول «أصول الفقه» والمراد بها، بين مستويين: مستوى «أصول الأدلة» أو «قواعد الدين الكلية والأصلية» القطعية باتفاق. ومستوى، مسائل «أصول الفقه» التي رام بناءها أيضاً على القطع، وكان هذا محل النزاع بينه وبين من خالفه.

فبخصوص المستوى الأول يقول: «إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية، والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعي (...). [ف] الظن لا يقبل في العقلية، ولا إلى كلي شرعي، لأن الظن إنما يتعلق بالجزئيات، إذ لو جاز تعلق الظن بكليات الشريعة لجاز تعلقه بأصل الشريعة لأنه الكلي الأول، وذلك غير جائز عادة. وأعني بالكليات هنا الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وأيضاً لو جاز تعلق الظن بأصل الشريعة لجاز الشك بها وهي لا شك فيها...»^(١).

وبخصوص المستوى الثاني يقول: «إنما الأدلة المعتمدة هنا، المستقرة من جملة أدلة ظنية تضافرت على معنى واحد حتى أفادت فيه القطع. فإن للإجماع من القوة ما ليس للافتراق، ولأجله أفاد التواتر القطع (...). ومن هاهنا اعتمد الناس في الدلالة على وجوب مثل هذا على دلالة الإجماع، لأنه قطعي وقاطع لهذه الشواغب. وإذا تأملت كون الإجماع حجة أو خبر الواحد أو القياس حجة، فهو راجع إلى هذا المساق لأن أدلتها مأخوذة من مواضع تكاد تفوق الحصر...»^(٢)، وهذه «الأدلة لا يلزم أن تدل على القطع بالحكم بانفرادها دون انضمام غيرها إليها كما تقدم، لأن ذلك كالمتعذر، ويدخل تحت هذا ضرب الاستدلال المرسل (المصالح المرسل) الذي اعتمده مالك والشافعي، فإنه وإن لم يشهد للفرع أصل معين فقد شهد له أصل كلي، والأصل الكلي إذا كان قطعياً قد يساوي الأصل المعين (...). وكذلك أصل الاستحسان على رأي مالك، ينبني على هذا الأصل، لأن

(١) الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، ج ١ / ص ٣٠.

(٢) الشاطبي: الموافقات، ج ١ / ص ٣٧.

معناه يرجع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس»^(١).

فواضح هنا التمييز بين المستوى الأول من «الأصول» القطعية الراجعة إلى الكليات الشرعية والتي يعتبر احتمال الظن فيها ظن في أصل الشريعة نفسها لأنها الكلي الأولى، وبين المستوى الثاني من «أصول الفقه» الذي يصرح فيه بظنية الأدلة المستقرة منها، وإنما أفادت القطع بتضافرها وتعاضدها، وهو ما أخذ عليه الشاطبي - من الناحية المنهجية - بعض المتأخرين من الأصوليين ممن «استشكل الاستدلال بالآيات على حديثها وبالآحاديث على انفرادها، إذ لم يأخذها مأخذ الاجتماع فكر عليها بالاعتراض نصاً نصاً واستضعف الاستدلال بها على قواعد الأصول المراد منها القطع...»^(٢).

وممن اعترض على الإمام الشاطبي من المتأخرين، وطرح وجهة نظره في إعادة تدوين «أصول قطعية» للفتحه في الدين، بناءً على مقاصد الشريعة نفسها التي يعتبر الشاطبي إماماً فيها بدون منازع، نجد الشيخ محمد الطاهر بن عاشور - وهو على كل حال مقتف آثار الشاطبي في المساهمة في بناء هذا العلم - وقبل بيان وجهة نظره في الموضوع يذكر تعليقاً للإمام القرافي - في شرحه للمحصول - على أبي الحسين البصري، حيث ذهب هذا الأخير إلى القول بأنه «لا يجوز التقليد في أصول الفقه، ولا يكون كل مجتهد فيه مصيباً، بل المصيب فيه واحد، والمخطئ في أصول الفقه ملوم بخلاف الفقه»، وعقبه القرافي بقوله: «إن من أصول الفقه مسائل ضعيفة المدارك، كالإجماع السكوتي ونحو ذلك، والمخالف

(١) المرجع السابق، ج ١ / ص ٣٩ - ٤٠.

(٢) المرجع السابق، ج ١ / ص ٣٧، وانظر في نفس التمييز، أو قريباً منه: حسن الترابي: منهج التشريع الإسلامي، إذ ميز بين «الأصول التي هي أمهات معاني الدين» وبين «أصول الفقه في الدين ومناهج تنزيله على الواقع». ص ١١ وما بعدها. وأيضاً أحمد الريسوني: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١ / ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م، ص ١٤٠ (هامش ٤)، حيث ذهب إلى أن الخلاف راجع إلى عدم تحرير محل النزاع، بين «أصول الأدلة» و«أصول الفقه».

فيها لم يخالف قاطعاً بل ظناً، فلا ينبغي تأميمه، كما أنا في أصول الدين لا نؤثم من يقول العرض يبقى زمانين، وينفي الخلاء، ونحو ذلك من المسائل التي مقصودها ليس من قواعد الدين الأصلية، وإنما هي من التتمات في ذلك العلم». ثم قال موضحاً رأيه في عمل الشاطبي وما يقترحه: «وقد حاول أبو إسحاق الشاطبي في المقدمة الأولى من كتاب الموافقات الاستدلال على كون أصول الفقه قطعية، فلم يأت بطائل. وأنا أرى سبب اختلاف الأصوليين في تقييد الأدلة بالقواطع، هو الحيرة بين ما ألفوه من أدلة الأحكام، وبين ما راموا أن يصلوا إليه من جعل أصول الفقه قطعية كأصول الدين السمعية، فهم قد أقدموا على جعلها قطعية، فلما دونوها وجمعوها، ألفوا القطعي فيها نادراً نادرة كادت تذهب باعتباره في عداد مسائل علم الأصول، كيف وفي معظم أصول الفقه اختلاف بين علمائه. فنحن إذا أردنا أن ندون أصولاً قطعية للتفقه في الدين حق علينا أن نعلم إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة، وأن نعيد ذوبها في بوتقة التدوين، ونعيرها بمعيار النظر والنقد، فننفي عنها الأجزاء الغريبة التي غلبت بها، ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر، ثم نعيد صوغ ذلك العلم ونسميه علم مقاصد الشريعة. ونترك علم أصول الفقه على حاله نستمد منه طرق تركيب الأدلة الفقهية. ونعلم إلى ما هو من مسائل أصول الفقه غير منزو تحت سرداق مقصدنا هذا من تدوين مقاصد الشريعة، فنجعل منه مبادئ لهذا العلم الجليل علم مقاصد الشريعة. فينبغي أن نقول: أصول الفقه يجب أن تكون قطعية، أي: من حق العلماء ألا يدونوا في أصول الفقه إلا ما هو قطعي، إما بالضرورة أو بالنظر القوي. وهذه مسألة لم تزل معترك الأنظار»^(١).

فها هنا مع ابن عاشور يصبح التمييز لا بين «أصول أدلة» و«أصول فقه»، بل بين «علم مقاصد الشريعة» المستخلص من مسائل أصول الفقه

(١) محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، (بدون طبعة أو تاريخ) ص ٧ - ٨.

نفسها، وزبدة ما يمكن أن تتمخض عنه هذه الأصول، فتكون تلك المقاصد بمثابة القطع والكل لما سواها، وخاصة ما اعتبره الشاطبي مقاصد أصلية، أو كلية أو أولى^(١). وبين «أصول فقه» تستمد منها طرق تركيب الأدلة الفقهية. . وبناء علم المقاصد - استثناءً لما ابتدأه الشاطبي - هو في حد ذاته أكبر إسهام في خدمة أصول الفقه نفسها، بتوسيع أفقها ومجال عملها. وهذا ما عبر عنه دارس آخر للشاطبي بقوله: «فالنظرة الشمولية المنسجمة للشريعة وأحكامها لا تتأتى إلا لمن خبروا المقاصد وأحكموا الكليات، ثم نظروا في الأحكام من خلال ذلك (...). فالمقاصد ليست أداة لإنضاج الاجتهاد وتقويمه فحسب ولكنها أداة لتوسيعه وتمكينه من استيعاب الحياة بكل تقلباتها وتشعباتها (...). فالنصوص إذا أخذت بظاهرها وحرفيتها فقط، ضاق نطاقها وقل عطاؤها، وإذا أخذت بعلمها ومقاصدها كانت معيناً لا ينضب، فيفتح باب القياس، وينفسح باب الاستصلاح، وتجري الأحكام مجراها الطبيعي في تحقيق مقاصد الشارع بجلب المصالح ودرء المفاسد»^(٢).

وسنأخذ نموذجاً من أدلة أو أصول الفقه، لنقف على جوانب من حركة الاجتهاد «التأصيلي» و«التجديدي» فيه، في فكرنا القديم والمعاصر على حد سواء. وليكن أول هذه الأصول بعد الكتاب والسنة، أصل أو دليل «الإجماع». ومبرر اختياره لحثيتين، أولاهما: أنه مجمع عليه عند جمهور علماء الأمة وفقهائها إلا من شذ من المتكلمين كالنظام وبعض الشيعة. فضلاً عن كونه أقوى الأدلة التالية له في الاعتبار. والأخرى: مسيس الحاجة إليه في فكرنا الراهن، الذي يعاني من تمزق وحدته الفكرية والسياسية. . لدعم محاولات وجهود اللملمة هنا وهناك، خاصة وأنه ينطوي على إحياء معانٍ ووسائل عمل أخرى معه على رأسها نظام الشورى المعطل. وأيضاً

(١) انظر - على سبيل المثال - حديثه عن «القصد الأصلي» و«القصد التبعية»، ج ١ / ص ٦٧ من الموافقات. وانظر تعليقاً على هذا التمييز عند الشاطبي في أحمد الريسوني: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص ٢٤٤ وما بعدها.

(٢) أحمد الريسوني: نظرية المقاصد، ص ٢٩٢.

لانسجامه مع أبواب البحث المقبلة التي تنطلق من مفهوم الأمة عاملاً للتوحيد والنهوض في عملية البناء الفكري المعاصرة.

مطلب ١: دليل الإجماع:

يعرف الأصوليون الإجماع عادة بأنه «اتفاق مجتهدي أمة محمد ﷺ بعد وفاته في عصر من الأعصار على أمر من الأمور»^(١).

ويخرجون بالمجتهدين «العوام» وبأمة محمد «غيرها من الأمم» وبوفاته «الإجماع في حياته»، وبعصر من الأعصار «تخصيصه بعصر معين» وبأمر من الأمور «تخصيصه بأمر معين». ولهذا قال الشوكاني «.. والمراد بالعصر، عصر مَنْ كان من أهل الاجتهاد في الوقت الذي حدثت فيه المسألة (...). والأمر: يتناول الشرعيات والعقليات والعرفيات واللغويات».

وقد نقف على تعاريف فيها تقييدات أخرى لكنها لا تبعد كثيراً عن هذا التعريف المتداول، منها تعريف الغزالي أنه «اتفاق أمة محمد ﷺ خاصة على أمر من الأمور الدينية»^(٢) وفيه إشارة إلى إجماع كل الأمة لا مجتهديها فقط، وتخصيص الأمور الدينية.

ولعل أكثر التعاريف استيعاباً وتفصيلاً ما ذكره الخطيب البغدادي، قال: «اعلم أن الإجماع يعرف بقول وفعل، وبقول وإقرار، وفعل وإقرار. فأما القول: فهو أن يتفق قول الجميع على الحكم، بأن يقولوا كلهم: هذا حلال أو حرام. وأما الفعل: فهو أن يفعلوا كلهم الشيء، وأما القول والإقرار: فهو أن يقول بعضهم قولاً وينتشر في الباقي فيسكت عن مخالفته، وأما الفعل والإقرار: فهو أن يفعل بعضهم شيئاً ويتصل بالباقي فيسكتوا عن إنكاره. ويعتبر في صحة الإجماع اتفاق كل مَنْ كان من أهل الاجتهاد، سواء كان مدرساً مشهوراً أو خاملاً مستوراً. ولا فرق بين أن يكون المجتهد من أهل عصرهم، أو لحق بهم من أهل العصر الذي بعدهم، وصار من

(١) الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ١٣١ وما بعدها. وأيضاً الزركشي: البحر المحيط، ج ٦ / ص ٣٧٩.

(٢) الغزالي: المستصفى، ج ١ / ص ١٧٣.

أهل الاجتهاد عند الحادثة، كالتابعي إذا أدرك الصحابة في وقت حدوث الحادثة وهو من أهل الاجتهاد»^(١).

وإذا كان دليل الإجماع حجة معتبرة شرعاً، فإن عملية بناء هذا الاعتبار على القطع - كما أراد الشاطبي - أو إعادة تأصيله - كما أراد غيره - كانت محط خلاف بين الأصوليين. لا الخلاف حول قطعته، فهذه متحصلة من مجموع الشواهد والأدلة، ولكن الخلاف حول شواهد ومبررات القطع نفسها وأياها ينهض بذلك. وبالإضافة إلى مسألة الحجية، فهناك مسألة إمكان التصور والوقوع، وكذا الاطلاع على الإجماع التي كانت محل خلاف أيضاً. وصحيح أن كثيراً من مباحث ومسائل الإجماع قد عفى عليها الزمن، لكن من مباحثه أيضاً ما لها ذيول تضرب بامتدادها إلى فكرنا الراهن.

فمن الشروط المرجعية والمنهجية الأولى للإجماع، ما نجده عند الإمام الشافعي في كثير من نصوصه. ويمكن اختزالها في شرطين أساسيين:

- **الأول:** استناد الإجماع إلى كتاب أو سنة، كما هو شأن القياس بالنسبة له. ومن ذلك الإجماع على «جملة الفرائض» و«أصول العلم»، أي: ما مستنده القطع من النص.
- **والآخر:** أن يقول به الجميع ولا تجد لذلك مخالفاً. وإجماع الجميع فيه نفي، أو احتراز عن إمكان غياب سنة عن بعضهم كما فيه رفع الخلاف الناقض للإجماع. وهذا الشرط الأخير هو ما جعله يستبعد كثيراً من صور وقوعه وتحققه بسبب تفرق البلدان، وعدم التقاء الفقهاء المجتهدين..

قال الشافعي لـ «محاوره» لما سأله «فهل من إجماع؟»: «نعم، نحمد الله، كثير من جملة الفرائض التي لا يسع جهلها، وذلك الإجماع الذي لو قلت: أجمع الناس، لم تجد حولك أحداً يعرف شيئاً يقول لك: ليس هذا بإجماع. فهذه الطريق التي يصدّق بها من ادعى الإجماع فيها، وفي أشياء من أصول العلم دون فروعه، ودون الأصول غيرها، فأما ما

(١) البغدادي: الفقيه والمتفقه، ج ١ / ص ١٧٠.

ادعيت من الإجماع حيث أدركت التفرق في دهرك ويحكى عن أهل كل قرن، فانظره أيجوز أن يكون إجماعاً؟^(١).

وفي مكان آخر، إجابة أيضاً على سؤال «المحاور» عما «اجمع الناس عليه، فيما ليس فيه نص حكم الله ولم يحكوه عن النبي؟» قال: «أما ما اجتمعوا عليه فذكروا أنه حكاية عن رسول الله، فكما قالوا إن شاء الله، وأما ما لم يحكوه، فاحتمل أن يكون قالوا حكاية عن رسول الله، واحتمل غيره ولا يجوز أن نعهده له حكاية، لأنه لا يجوز أن يحكى إلا مسموعاً، ولا يجوز أن يحكى شيئاً يتوهم، يمكن فيه غير ما قال. فكنا نقول بما قالوا اتباعاً لهم، ونعلم أنهم إذا كانت سنن رسول الله لا تعزب عن عامتهم، وقد تعزب عن بعضهم. ونعلم أن عامتهم لا تجتمع على خلاف لسنة رسول الله ﷺ ولا على خطأ إن شاء الله»^(٢). أما استبعاد الشافعي لكثير من صور الإجماع بسبب تفرق البلدان، وعدم التقاء الفقهاء، وإمكان ورود الخلاف.. فيتجلى في مناظرته لمحاوره الذي زعم صوراً من إجماع السلف، قال - لمحاوره -: «أو ما كفاك عيب الإجماع أنه لم يرو عن أحد بعد رسول الله ﷺ دعوى الإجماع إلا فيما لا يختلف فيه أحد (...). ألا تستدل من طريقك أن الإجماع هو ترك ادعاء الإجماع، ولا تحسن النظر لنفسك، إذا قلت: هذا إجماع، فيوجد سواك من أهل العلم من يقول لك: معاذ الله، أن يكون هذا إجماعاً، بل فيما ادعيت أنه إجماع اختلاف من كل وجه في بلد أو أكثر ممن يحكى لنا عنه من أهل البلدان..»^(٣).

وقريب من هذا مذهب الإمام أحمد، «قال في رواية ابنه عبد الله: من ادعى الإجماع فقد كذب، لعل الناس قد اختلفوا، ولكن يقول: لا يعلم الناس اختلفوا إذ لم يبلغه. قال أصحابه: وإنما قال هذا على جهة الورع، لجواز أن يكون هناك خلاف لم يبلغه. أو قال هذا في حق من ليس له معرفة

(١) الشافعي: جماع العلم، تحقيق محمد أحمد عبدالعزيز. دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١ / ص ٤٩، (وهو أحد كتبه من الأم).

(٢) الشافعي: الرسالة، ص ٤٧٢.

(٣) الشافعي: جماع العلم، ص ٥٤، وانظره في ج ٧ / ص ٢٧٦ من الأم.

بخلاف السلف، لأن أحمد أطلق القول بصحة الإجماع في مواضع كثيرة (. . .) وقال ابن تيمية: أراد غير إجماع الصحابة، لأن إجماع الصحابة عنده حجة معلوم تصوره، أما من بعدهم فقد كثر المجتهدون وانتشروا. قال: وإنما قال ذلك، لأنه كان يذكر الحديث، فيعارض بالإجماع. فيقول: إجماع مَنْ؟ إجماع أهل المدينة؟ إجماع أهل الكوفة؟..»^(١). و«جعل الأصفهاني - (داود بن علي بن خلف، أبو سليمان الظاهري، إمام الظاهرية) - موضع الخلاف في غير إجماع الصحابة، وقال: الحق تعذر الاطلاع على الإجماع، لا إجماع الصحابة حيث كان المجمعون وهم العلماء في قلة. أما الآن وبعد انتشار الإسلام وكثرة العلماء فلا مطمع للعلم به..»^(٢).

أما مع منافع الظاهرية الأكبر، ابن حزم، فإننا نجده يجمع في موقفه بين كلام الشافعي المتقدم وبين كلام إمامه أنف الذكر. فبعد مناقشته للأقوال المختلفة في الإجماع وأنواعه قال: «إن الإجماع الذي هو الإجماع المتيقن، ولا إجماع غيره، لا يصح تفسيره ولا ادعاؤه بالدعوى. لكن ينقسم إلى قسمين:

- أحدهما: كل ما لا يشك فيه أحد من أهل الإسلام في أن مَنْ لم يقل به فليس مسلماً كشهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وكوجوب الصلوات الخمس وكصوم شهر رمضان (. . .) فهذه أمور مَنْ بلغته فلم يقر بها فليس مسلماً (. . .) فقد صح أنها إجماع من جميع أهل الإسلام. [وهذا ما قصده الشافعي بـ «جملة الفرائض» و«أصول العلم»]^(٣).

(١) الزركشي: البحر المحيط، ج ٦ / ص ٣٨٣.

(٢) المرجع السابق، ج ٦ / ص ٣٨٣.

(٣) تطرح هنا عند كثير من الأصوليين مسألة بناء أو إسناد الإجماع إلى القطعي من أصول الدين وأركانه. والقطعي ثابت بنفسه لا بالإجماع، وإنما وظيفة الإجماع رفع الظني إلى مرتبة القطع. وممن أشار إلى هذا الشيخ أبو زهرة، قال: «إذا كان الإجماع يعتمد على نص قطعي، كإجماعهم على الصلوات واستقبال القبلة (. . .) وغير هذا من الأمور الثابتة بنص قطعي قواه التواتر عن رسول الله ﷺ، وإن الحجية في هذه الحال للنص القطعي، وللأخبار المتواترة لا للإجماع، ولا جدوى في اعتباره، لأنه إذا كان الأساس في اعتباره أن يرفع ما هو ظني إلى مرتبة القطعي، فإن هذه الأمور قطعية في=

- **والآخر:** شيء شهدته جميع الصحابة رضي الله عنهم من فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم أو تيقن أنه عرفه كل من غاب عنه عليه السلام منهم، كفعله في خيبر إذ أعطاهم يهود بنصف ما يخرج منها من زرع أو ثمر (...)، [وهو نفس شرط الشافعي المتقدم]، فهذان قسمان للإجماع لا سبيل إلى أن يكون الإجماع خارجاً عنهما، ولا أن يعرف إجماع بغير نقل صحيح إليهما. لا يمكن أحد إنكارهما، وما عداهما فدعوى كاذبة^(١).

وهذا الحصر الأخير للإجماع في عصر الصحابة دون غيرهم عند ابن حزم، يجد أصله في كلام داود الظاهري السابق، وهو مخالف لموقف الإمام الشافعي أو الإمام أحمد اللذين ترددا في إمكان تصويره ووقوعه بعد عصر الصحابة ولم يقولا بالمنع، هذا مع حمل التردد نفسه على تبرير معين. وموقف الظاهرية هذا هو الذي كان محط انتقاد من طرف العلماء والأصوليين، نذكر منهم إمام الحرمين الجويني، قال: «ذهب بعض المنتمين إلى الأصول إلى أن الحجة في إجماع الصحابة، وهذا تحكم لا أصل له، فإن الدال على وجوب الإجماع في الأعصار واحد وليس للتحكم بتخصيص عصر وجه لا في عقل ولا في سمع، وهو بمثابة قول من يقول: لا إجماع إلا في قول الصحابة...»^(٢). وتابعه في ذلك الغزالي بقوله: «ذهب داود وشيعته من أهل الظاهر إلى أنه لا حجة في إجماع من بعد الصحابة، وهو

= ذاتها». أصول الفقه، دار الفكر العربي، ص ١٩٩. ونجده في كتابه عن ابن تيمية يذكر له تخريجاً لطيفاً في هذه المسألة: فابن تيمية مع قوله بكون الإجماع لا يكون إلا مستنداً على نص، يقرر أنه إذا انعقد الإجماع يكون هو بذاته حجة ويكون دليلاً آخر أعطى النص قوة المجمع عليه الذي لا خلاف فيه. ف «لا توجد قط مسألة مجمع عليها إلا وفيها بيان من الرسول، ولكن قد يخفى ذلك على بعض الناس ويعلم الإجماع فيستدل به كما يستدل بالنص من لم يعرف دلالة النص». انظر: ابن تيمية حياته وعصره آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، ص ٤٦٦.

(١) ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، ج ٤ / ص ١٤٩ - ١٥٠. وانظر له أيضاً: المحلى، ج ١ / ص ٥٤.

(٢) الجويني: البرهان في أصول الفقه، ج ١ / ص ٤٦٠.

فاسد، لأن الأدلة الثلاثة على كون الإجماع حجة، أعني الكتاب والسنة والعقل لا تفرق بين عصر وعصر، فالتابعون إن أجمعوا فهو إجماع من جميع الأمة، ومن خالفهم فهو سالك غير سبيل المؤمنين..»^(١). وقال أبو الحسين البصري من المعتزلة: «اعلم أن إجماع أهل كل عصر من الأمة صواب وحجة»^(٢). وعند الخطيب البغدادي: «إجماع أهل الاجتهاد في كل عصر حجة من حجج الشرع، ودليل من أدلة الأحكام مقطوع به على مغيبه، ولا يجوز أن تجتمع الأمة على الخطأ..»^(٣). وعند الباجي أن «الذي عليه سلف الأمة وخلفها إلا من شذ أن إجماع أهل كل عصر من أعصار المسلمين حجة يحرم خلافها..»^(٤)، فهذه أقوال العلماء من مختلف المذاهب على تخطئة رأي الظاهرية في تخصيص الإجماع بعصر الصحابة فقط. وعلى أنه سار في جميع عصور وأجيال الأمة إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها^(٥).

ومن الأدلة النقلية التي تثبت بها حجية الإجماع، والتي عليها جمهور علماء الأمة وأئمتها عبر العصور، على خلاف بينهم في الترتيب والتقسيم، وقوة

(١) الغزالي: المستصفى، ج ١ / ص ١٨٩ وما بعدها.

(٢) أبو الحسين البصري: المعتمد في أصول الفقه، ج ١ / ص ٤٥٨.

(٣) الخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه، ج ١ / ص ١٥٤، وانظر مناقشة حجج المخالفين.

(٤) أبو الوليد الباجي: إحكام الفصول في أحكام الأصول، ص ٤٨٦. وانظر فيه أيضاً مناقشته لحجج المخالفين.

(٥) انظر سعدي أبو حبيب: موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي، حيث جمع من مسائل الإجماع ثمانياً وثمانين وخمسمائة وتسعة آلاف مسألة (٩٥٨٨) موزعة على إجماع المسلمين، الصحابة، أهل العلم، إجماع ورد مطلقاً، قول الصحابي الذي لا يعرف له مخالف من الصحابة، نفي الخلاف لقول عالم... قال: «ولئن ظننت أيها القارئ الحبيب أن هذا العدد من المسائل كبير فاعلم أننا لم نبلغ نصف مسائل الإجماع على قول أبي إسحاق الإسفراييني: نحن نعلم أن مسائل الإجماع أكثر من عشرين ألف مسألة». (ذكره الزركشي في البحر ٦ / ٣٨٤). موسوعة الإجماع، دار الفكر، ط ٣ / ١٤٠٤ - ١٩٨٤م، ج ١ / ص ٣٨، وانظر أيضاً مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والمعتقدات لابن حزم، ومعه: نقد مراتب الإجماع لابن تيمية، ص ٢١٠ وما بعدها، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط ١ / ١٩٧٨.

الشاهد في الدلالة على المراد. ما يذكره الأصوليون عادة في باب أو كتاب الإجماع، وعليها بنى أيضاً الإمام الشافعي تأصيله لهذا الأصل. ولعل خير من جمعها على حسن في العرض والرد على المخالفين ومثيري الشبه حولها، أو المعترضين عليها بأدلة نقلية أخرى، الخطيب البغدادي في «الفتاوى والمتفق»^(١). فمن القرآن الكريم - على سبيل المثال لا الحصر - قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا بُيِّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِمْ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ﴿١١٥﴾﴾ [النساء: ١١٥]، قال: «وليس بين أتباع سبيل المؤمنين وبين اتباع غير سبيلهم قسم ثالث، وإذا حرم الله أتباع غير سبيل المؤمنين وجب اتباع سبيلهم وهذا واضح لا يشتبه». وقوله تعالى: ﴿فَإِنْ نَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩] قال: «فدل على أن الرد يجب في حال الاختلاف ولا يجب في حال الإجماع»، وتدرج تحت هذا الآيات التي تنص على خيرية الأمة ووسطيتها، وإطاعتها لأولي الأمر.

ومن الأحاديث، حديث ابن عمر أنه رضي الله عنه قال: «لن يجمع الله أمتي على ضلالة ويد الله على الجماعة.. فإنه من شذ شذ في النار»، ومثله عن أنس وابن عباس وغيرهم من الصحابة بألفاظ مختلفة والمعنى واحد. وأخرج الشافعي عن عمر بن الخطاب في خطبته بالجابية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: «.. ألا فمن سره بحبحة الجنة فليلزم الجماعة، فإن الشيطان مع الفذ، وهو من الاثنين أبعد»، ولما استبعد الشافعي أن يكون المراد بالجماعة اجتماع الأبدان، وإنما لزوم ما عليه من التحليل والتحريم، قال: «ومن قال بما تقول به جماعة المسلمين فقد لزم جماعتهم التي أمر بلزومها، وإنما تكون الغفلة في الفرقة، فأما الجماعة فلا يمكن فيها كافة غفلة عن معنى كتاب ولا سنة ولا قياس إن شاء الله»^(٢).

(١) انظر فيه الأحاديث والآثار الواردة مع مناقشتها، ج ١ / ص ١٥٥ إلى ١٦٩. وهي واردة بصيغ مختلفة أيضاً في: الطبراني في معجمه الكبير من حديث ابن عمر، وأبي داود في سننه عن أبي مالك الأشعري، والترمذي في جامعه عن ابن عمر، والإمام أحمد في مسنده وغيرها.

(٢) الشافعي: الرسالة، ص ٤٧٥ - ٤٧٦.

ومما يعجب له أن إمام الحرمين - خلافاً للشافعي وهو شافعي - أستبعد أن تكون هذه الآيات والأحاديث والآثار حجة قاطعة على الإجماع. فنجده يحمل آية الباب ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ﴾.. على أنها «ظاهر معرض للتأويل» وأن «الرب أراد بذلك مَنْ أراد الكفر وتكذيب المصطفى ﷺ والحيد عن سنن الحق (...). وهو وجه في التأويل لائح، ومسلك في الإمكان واضح»^(١). ويقول بخصوص الأخبار والآثار المذكورة - أو ما في معناها - : «فلست أرى للتمسك بذلك وجهاً، لأنها من أخبار الآحاد، فلا يجوز التعلق بها في القطعيات (...). ولا حاصل لقول مَنْ يقول: هذه الأحاديث ملقاة بالقبول، فإن المقصود من ذلك يؤول إلى أن الحديث مجمع عليه، وقصاراه إثبات الإجماع بالإجماع، على أنه لا تستتب هذه الدعوى أيضاً مع اختلاف الناس في الإجماع. ثم الأحاديث متعرضة للتأويلات القرية المأخذ الممكنة...»^(٢). حتى إذا تعرى الإجماع عن كل مستند عقلي أو نقلي و«قاطع دال على أن الإجماع واجب الاتباع» وقيل بإمكان رده وهو «عصام الشريعة وعمادها، وإليه استنادها». يقول في رد احتمال الرد هذا، مبيناً وجه القطع في الإجماع: «الإجماع حجة قاطعة، والطريق القاطع في ذلك أن نقول: للإجماع صورتان نذكرهما:

- إحداهما: (...). إذا ألفيناهم قاطعين بالحكم لا يرجعون فيه رأياً ولا يردون قولاً، فنعلم قطعاً أنهم أسندوا الحكم إلى شيء سمعي قطعي عندهم..
- الثانية: وهي إذا أجمعوا على حكم مظنون وأسندوه إلى الظن وصرحوا به فهذا أيضاً حجة قاطعة، والدليل على كونه حجة قاطعة، أنا وجدنا العُصْرَ الماضية والأمم المنقرضة متفقة على تبكيث مَنْ يخالف إجماع العلماء (...). ويرون الاجتراء على مخالفة العلماء

(١) الجويني: البرهان، ج ١ / ص ٤٣٥.

(٢) المرجع السابق، ج ١ / ص ٤٣٥ - ٤٣٦.

ضلالاً بيناً، فإجماعهم على هذا مع الإنصاف كالقطع في مجال الظن عند نظر العقل..»^(١).

فالصورة الأولى لا خلاف فيها وقد تقررت سابقاً. أما الصورة الثانية، وهي «إجماعهم على مظنون» ورفعته إلى درجة القطع، وهي وظيفة الإجماع الحقيقية - ولعل الإمام الجويني من أوائل الناصين عليها - فإن ما أقامه دليلاً قاطعاً عليها، أي: الاتفاق على عدم جواز مخالفة إجماع العلماء، هو بدوره إثبات للإجماع بالإجماع الذي رده سابقاً بخصوص إجماع العلماء على العمل بالأخبار الواردة في حجية الإجماع نفسه. وهذا دور لا يجوز لو أثبتناه.

ومع حجة الإسلام أبي حامد الغزالي - تلميذ الجويني - نجد أنفسنا أمام ترتيب وتقسيم واستدلال مختلف. فهو يثبت حجية الإجماع من خلال مسالك ثلاثة: الكتاب والسنة والعقل. وأقواها عنده السنة. وكسلفه إمام الحرمين يضعف الاستدلال بالآيات الدالة على الاتباع والاعتصام بالكتاب والسنة والطاعة.. «فهذه كلها ظواهر لا تنص على الغرض، بل لا تدل أيضاً دلالة الظواهر، وأقواها قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ﴾...» (١) والذي نراه أن الآية ليست نصاً في الغرض، بل الظاهر أن المراد بها أن من يقاتل الرسول ويشاققه، ويتبع غير سبيل المؤمنين في مشايعته ونصرته ودفع الأعداء عنه، نوله ما تولى، فكأنه لم يكتف بترك المشاققة حتى تنظم إليها متابعة سبيل المؤمنين في نصرته والذب عنه والانقياد له فيما يأمر وينهى. وهذا هو الظاهر السابق إلى الفهم، فإن لم يكن ظاهراً فهو محتمل^(٢). والآيات عنده - على كل حال - وإن لم تكن دلالتها قوية على المراد، هي مسلك أول من مسالك حجية الإجماع.

(١) الجويني: البرهان، ج ١ / ص ٤٣٦ - ٤٣٧. وانظر له قريباً من هذا الكلام والتصنيف: الغياثي: غياث الأمم في التياث الظلم، ص ٤٤ - ٤٥ - ٤٦، وأيضاً ص ٥٢ - ٥٣.

(٢) الغزالي: المستصفى، ج ١ / ص ١٧٥.

أما المسلك الثاني، «وهو الأقوى - خلافاً للجويني - التمسك بقوله ﷺ: «لا تجتمع أمتي على الخطأ»، وهذا من حيث اللفظ أقوى وأدل على المقصود. ولكن ليس بالمتواتر كالكتاب، والكتاب متواتر لكن ليس بنص. فطريق تقرير الدليل أن نقول: تظاهرت الرواية عن رسول الله ﷺ بألفاظ مختلفة مع اتفاق المعنى في عصمة هذه الأمة من الخطأ، واشتهر على لسان المرموقين والثقات من الصحابة كعمر وابن مسعود وأبي سعيد الخدري وأنس بن مالك وابن عمر وأبي هريرة وحذيفة بن اليمان، وغيرهم ممن يطول ذكره من نحو قوله ﷺ: «لا تجتمع أمتي على الضلالة»، «لم يكن ليجمع أمتي على الضلالة» (...). وهذه الأخبار لم تنزل ظاهرة في الصحابة والتابعين إلى زماننا هذا، لم يدفعها أحد من أهل النقل من سلف الأمة وخلفها بل هي مقبولة من موافقي الأمة ومخالفها، ولم تنزل الأمة تحتج بها في أصول الدين وفروعه»^(١). وهذا ما يؤيده أيضاً رد البغدادي على من زعم أن الأحاديث الواردة هي من أخبار الآحاد، ف«قد قامت الحجة لصحتها وثبوتها، وذلك أنها تروى في كل عصر ويحتج بها في هذه المسألة، ولم ينقل عن أحد أنه ردها أو أنكرها، ولو لم تتم الحجة عندهم بصحتها لوجب أن يختلفوا فيها، فيقبلها قوم ويردها آخرون، لأن العادة جارية بذلك في خبر الواحد الذي لم تقم الحجة بصحته عندهم، فكان ما ذكرناه موجباً لصحتها علماً وقطعاً»^(٢). وهو أيضاً منهج الإمام الشاطبي فيما بعد، في تأسيس أصول الفقه على القطع، بتضافر الأدلة الظنية وقبولها، وانتقاد من يفردها وينظر إلى آحادها فيضعفها.

(١) المرجع السابق، ج ١ / ص ١٧٥ - ١٧٦.

(٢) الخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه، ج ١ / ص ١٦٨. عند شيخ الإسلام ابن تيمية أن «إجماع الأمة... حق، لا تجتمع الأمة - والله الحمد - على ضلالة كما وصفها الله بذلك في الكتاب والسنة» ثم استدلل على حجيته بمجموع الآيات والأحاديث المذكورة، انظر مجموع الفتاوى، ج ١٩ / ص ١٧٦ وما بعدها. وعند أبي الحسين البصري في المعتمد، أن الخبر على عدم اجتماع الأمة على ضلالة «وإن نقل بالآحاد فإن معناه منقول بالتواتر» ج ٢ / ص ٤٧١.

أما المسلك الثالث، فـ «التمسك بالطريق المعنوي» وهو كون الصحابة لا يقطعون إلا عن مستند قاطع، وإذا كثروا كثرة تنتهي إلى حد التواتر، فالعادة تحيل عليهم قصد الكذب، وتحيل عليهم الغلط حتى لا يتنبه واحد منهم للحق في ذلك»^(١).

فهذا نموذج من خلال مذهب واحد، انطلاقاً من مؤسسه، الإمام الشافعي رحمه الله، وعلمين من أبرز أعلامه، حول مسألة تأصيل هذا الأصل. وهو وإن كان يؤول في النهاية إلى إثبات حجية الإجماع القاطعة، على خلاف في الترتيب والاستدلال، فإنه يعكس أيضاً مرونة وإمكانية في النقد والمراجعة، والإضافة والتعديل، افتقدها الفكر الأصولي فيما بعد، لما ركن إلى الجمود والشرح والاختصار والتقليد.

وللإجماع متعلقات كثيرة معظمها افتراضات وتقديرات نظرية مجردة لا تشرع علماً ولا عملاً، أطنب الأصوليون في بسطها والرد عليها ومناقشتها^(٢). ومنها قضايا يمكن الإفادة منها في راهنية الإجماع لكل عصر. منها مسألة انقراض العصر، فإمام الحرمين بعد ذكره قول من يشترط انقراض العصر وقول من يعتبر الإجماع حجة من غير استئخار وانقراض، ذهب حسب تقسيمه للإجماع إلى «مقطوع به وإن كان في مظنة الظن»، و«حكم مطلق أسنده المجمعون إلى الظن بزعمهم»^(٣)، إلى

(١) الغزالي: المستصفى، ج ١ / ص ١٧٩.

(٢) انظر الرازي: المحصول في علم أصول الفقه، حيث أورد منها طائفة في معرض رده على المخالفين والمعترضين ج ٢ / ص ٥ وما بعدها. من ذلك قولهم: «العلم باتفاق الأمة لا يحصل إلا بمعرفة كل واحد من الأمة»، و«كيف الأمان من وجود إنسان في مطمورة لا خبر عندنا منه»، و«بتقدير العلم بكل واحد من علماء العالم.. فإن بعضهم يفتي بذلك على خلاف اعتقاده تقية أو خوفاً»، و«احتمال رجوع علماء بلدة عن فتواهم عند الارتحال (عنهم) قبل فتوى أهل البلدة الأخرى».. وكقول آخرين قياساً: «إن كل واحد من الأمة جاز الخطأ عليه، فوجب جوازه على الكل، كما أنه لما كان كل واحد من الزنج أسودَ كان الكل أسود».. ونظير هذا كثير. (انظر أيضاً إرشاد الفحول).

(٣) الجويني: البرهان، ج ١ / ص ٤٤٥.

أن الأول: «تقوم الحجة به على الفور من غير انتظار أو استئخار» والثاني: «لا ينبرم.. ما لم يتناول الزمن، فإن الإجماع على الحكم مع الاعتراف بالتردد في الأصل لا يعد إجماعاً وإطباقاً»، «وامتداد الأيام يبين إلحاقهم بالمصرين ويرفعهم عن رتبة المترددين ويتجه إذ ذاك توبيخ المخالفين ومخاطبتهم بأن ما ذكرتموه لو كان وجهاً معتبراً لما أغفله العلماء المفتون»^(١). ورغم محاولة الجويني تبرير شرط تناول الزمن في الاختيار الثاني، فإن الإمام الغزالي يذهب في صيغة من القطع والجزم إلى انعقاد الإجماع على الفور، يقول: «إذا اتفقت كلمة الأمة ولو في لحظة، انعقد الإجماع ووجبت عصمتهم عن الخطأ. وقال قوم: لا بد من انقراض العصر وموت الجميع، وهذا فاسد لأن الحجة في اتفاقهم لا في موتهم. وقد حصل قبل الموت، فلا يزيده الموت تأكيداً»^(٢)، أما إمكان الرجوع فلم يُجَوِّز الرجوع من جميعهم، وأما بعضهم، فلا يحل له الرجوع، لأنه برجوعه يخالف إجماع الأمة. ولعل الصواب ما ذهب إليه الغزالي، لكونه موجِباً للعمل بالإجماع حال انعقاده ومؤكداً حجتيه ومصداقيته، بخلاف انتظار هلاك المجمعين أو دخول العصر الثاني وما يستتبعه ذلك من تردد في حجية الإجماع وتفويت لجلب مصالح أو درء مفساد. هذا مع تعذر ذلك عملياً، وكما ذكر أبو الحسين البصري «لو اعتبرنا انقراض العصر لم ينعقد الإجماع»^(٣)، وذلك لتداخل العصور وظهور مجتهدين من العصر الموالي على مجتهدي العصر الذي قبله وجواز مخالفتهم لهم.

من تلك القضايا أيضاً، أقوال في وجوه من الإجماع بعد خلاف سابق، نختار منها ما ذهب إليه البغدادي في قوله: «إذا اختلف الصحابة في

(١) الجويني: البرهان، ج ١ / ص ٤٤٥.

(٢) الغزالي: المستصفى، ج ١ / ص ١٩٢ - ١٩٥. مع مناقشة الشبه الواردة في الموضوع. وانظر الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ١٥٢، حيث حكى الاشتراط عن الإمام أحمد وجماعة من المتكلمين. وانظر أيضاً الزركشي: البحر المحيط، ج ٦ / ص ٤٩١.

(٣) أبو الحسين البصري: المعتمد في أصول الفقه، ج ٢ / ص ٥٠٣.

مسألة على قولين وانقرض العصر عليه، لم يجوز للتابعين أن يتفقوا على أحد القولين، فإن فعلوا ذلك لم يترك خلاف الصحابة. والدليل عليه: أن الصحابة أجمعت على جواز الأخذ بكل واحد من القولين وعلى بطلان ما عدا ذلك. فإذا صار التابعون إلى القول بتحريم أحدهما لم يجوز ذلك وكان خرقاً للإجماع. وهذا بمثابة لو اختلف بمسألة على قولين وانقرض العصر عليه، فإنه لا يجوز للتابعين إحداث قول ثالث لأن اختلافهم على قولين إجماع على إبطال كل قول سواه. فكما لم يجوز إحداث قول ثان فيما أجمعوا فيه على قول لم يجوز إحداث قول ثالث فيما أجمعوا فيه على قولين^(١)، وهو رأي شديد، إذ يمنع من جهة تضيق مجال فيه سعة بحمله على رأي واحد، ويمنع من جهة أخرى من التوسع في مجال «منحصر» بتوالد الأقوال فيه.

ومنها أيضاً قضايا أخرى كثيرة ومتفرعة، كأعداد المجمعين وأوصافهم، وخلاف المبتدع، وكيفيات الإجماع قولاً أو فعلاً أو سكوتاً، وإجماع أهل مصر معين دون غيرهم، واعتبار العوام في الإجماع. . وغير ذلك مما كان محل خلاف ويمكن للفكر المعاصر أن يفيد منه في تقنين أو ضبط أشكال من الإجماع في حركة الاجتهاد المعاصر.

إن الذين منعوا تصور الإجماع، احتجوا لذلك بحجج كثيرة، لعل أوجهها عندهم ما نقله عنهم إمام الحرمين الجويني، قالوا: «قد اتسعت

(١) الخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه، ج ١ / ص ٧٣، وانظر أيضاً: الجويني: البرهان ج ١ / ص ٤٥٢، والغزالي المستصفي ج ١ / ص ٢٠٣، وتفصيل لأوجه الخلاف في المسألة في الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ١٥٦ - ١٥٧. وذهب الباجي إلى أنه «إذا اختلف الصحابة على قولين وأجمع التابعون على أحدهما، يكون إجماعاً تثبت به الحجة». إحكام الفصول، ص ٤٩٢ (وهو قول كثير من المالكية كما قال). وذكر التهانوي عن بعض الأصوليين ما يسمى بـ «الإجماع المركب» كحل وسط وهو «أن القول الثالث إن كان يستلزم إبطال ما أجمعوا عليه فهو ممتنع وإلا فلا، إذ ليس فيه خرق للإجماع حيث وافق كل واحد من القولين من وجه وإن خالفه من وجه (...)[قال]: ومثل هذا يسمى إجماعاً مركباً»، كشاف اصطلاحات الفنون، ج ١ / ص ٢٣٩.

خطة الإسلام ورقعته، وعلماء الشريعة متباعدون في الأمصار، ومعظم البلاد المتباينة لا تتواصل الأخبار فيها، وإنما يندرج المندرج من طرف إلى طرف بسفيرات ورفيقات، ولا يتفق انتهاض رفقة ومدها مدة واحدة من الشرق إلى الغرب. فكيف يتصور والحالة هذه رفع المسألة إلى جميع علماء العالم؟ ثم كيف يفرض اتفاق آرائهم فيها مع تفاوت الفطن والقرائح وتباين المذاهب والمطالب (...). فتصور اجتماعهم في حكم المظنون بمثابة تصور اجتماع العالمين صبيحة يوم على قيام أو قعود، أو أكل مأكول، ومثل ذلك غير ممكن في اطراد العادة. نعم إن انخرقت لنبي أو ولي - على رأي من يثبت الكرامات - «^(١)».

وقد حاول كثير من العلماء دفع هذه الاعتراضات، وإثبات إمكان تصور الإجماع، بحجج غالباً ما تتكرر في كتابات الأصوليين، كقولهم بأن الكفار على كثرة عددهم - الذي يفوق عدد المسلمين - متفقون على ضلالتهم.. وأن الملك باحتوائه على البيضة أو بعلو قدره واستمكانه، لا يمتنع عليه أن يجمع علماء العالم في مجلس واحد...^(٢). وقال الرازي: «الاتفاق إنما يمتنع فيما يتساوى فيه الاحتمال كالمأكل المعين، والكلمة المعينة، أما عند الرجحان، وذلك عند قيام الدلالة أو الأمانة الظاهرة فذلك غير ممتنع، وذلك كاتفاق الجمع العظيم على نبوة محمد ﷺ...»^(٣). ومن أوجه الردود ما ذكره الخطيب البغدادي، قال: «وأما الجواب عن قوله أنه لا طريق إلى معرفة الإجماع لكثرة المسلمين: فهو أن الإجماع ينعقد عندنا باتفاق العلماء، إذا اتفقوا عليه كانت العامة تابعة لهم، ويمكن معرفة اتفاق أهل العلم، لأن من اشتغل بالعلم حتى صار من أهل الاجتهاد فيه لم يخف أمره على أهل بلده وجيرانه، ولم يخف حضوره وغيبته، ويمكن للإمام أن يبعث ويتعرف أقاويل الجميع...»^(٤).

(١) الجويني: البرهان، ج ١ / ص ٤٣١ - ٤٣٢.

(٢) المرجع السابق، ج ١ / ص ٤٣٢ - ٤٣٣.

(٣) فخر الدين الرازي: المحصول، ج ٢ / ص ٤.

(٤) الخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه، ج ١ / ص ١٦٨ - ١٦٩.

ومهما يكن من وجهة هذه الردود، فإنها تبقى نظرية. والإشكال الذي يطرحه المانعون يبقى حاضراً بقوة، تشهد له التجربة التاريخية للمسلمين، إذ - باستثناء عصر الصحابة - لم تعرف الأمة إجماعاً من النوع المذكور. ولعل هذا ما حمل أصولياً متأخراً كالإمام الشوكاني، بعد ذكره لحجج ومستندات القائلين بحجية الإجماع أن يقول: «والحاصل أنك إذا تدبرت ما ذكرناه في هذه المقامات وعرفت ذلك حق معرفته، تبين لك ما هو الحق الذي لا شك فيه ولا شبهة، ولو سلمنا بجميع ما ذكره القائلون بحجية الإجماع وإمكانه، وإمكان العلم به، فغاية ما يلزم من ذلك أن يكون ما أجمعوا عليه حقاً، ولا يلزم من كون الشيء حقاً وجوب اتباعه، كما قالوا: إن كل مجتهد مصيب ولا يجب على مجتهد آخر اتباعه في ذلك الاجتهاد بخصوصه..»^(١)، وهي إشارة منه إلى حمل الإجماع - إذا لم يستند إلى قاطع - على الظن، وهذا في غاية الغرابة عنده، إذ كيف يكون ما أجمعوا عليه حقاً ولا يلزم اتباعه، وكيف يكون حجة وهو غير ملزم. كما لا وجه لمقارنته باجتهاد الفرد من الأمة، فهذا يجوز لمجتهد آخر مخالفته، أو للمستفتي استفتاء غيره. ولا يمكن ذلك بالنسبة للأمة، فلا يمكنها أن تصير إلى جماعة أخرى من المجتهدين، ولا أن تظهر جماعة أخرى باجتهاد مخالف. فالجماعة المنتدبة من أهل الاجتهاد واحدة، وإجماعها ماض ولا يمكن لعموم الأمة التخلف عنه أو عدم الالتفاف حوله إذا كان من أهله وفي محله طبعاً.

ولعل ما تقدم أيضاً، من عدم التحقق التاريخي للإجماع، هو الذي حمل الشيخ أحمد محمد شاكر على التعليق على ابن حزم في الإجماع، لما قسمه هذا الأخير إلى: «شيء نقلته الأمة كلها عصراً بعد عصر كالإيمان والصلوات.. وهذا هو الإجماع» أو «شيء نُقل نُقل تواتر كافة عن كافة.. وقد يجمع على بعض ذلك وقد يختلف فيه» أو «شيء نقله الثقة عن الثقة كذلك مبلغاً إلى رسول الله ﷺ، فمنه ما أجمع على القول به ومنه ما

(١) الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ١٤٣ - ١٤٤.

اختلف فيه»، «فهذا معنى الإجماع الذي لا إجماع في الديانة غيره البتة»^(١)، قال أحمد شاكر: «هذا الذي ذهب إليه المؤلف هو الحق في معنى الإجماع والاحتجاج به، وهو بعينه المعلوم من الدين بالضرورة، أما الإجماع الذي يدعيه الأصوليون فلا يتصور وقوعه ولا يكون أبداً وما هو إلا خيال، وكثيراً ما ترى الفقهاء إذا حزبهم الأمر وأعوزتهم الحجة ادعوا الإجماع ونبزوا مخالفه بالكفر، وحاشا لله إنما الإجماع الذي يكفر مخالفه هو المتواتر المعلوم من الدين بالضرورة».

إن من أبرز التساؤلات التي تفتقر وتتبادر إلى الذهن عند الحديث عن الإجماع في الفكر المعاصر، تساؤل يحمل معه شيئاً من «الريب»، وهو: هل يمكن لما لم يتحقق طوال القرون السالفة أن يتحقق في القرون الخالفة، قرننا هذا أو القرون التي تليه؟ ولست أرى الإجابة بنعم أو لا، كافية ولا مفيدة، ولكن الأمر يتعلق بدراسة أسباب وعوامل تخلف هذا الأصل في الأمة، وبتهيئ الظروف والشروط والإمكانات اللازمة لذلك، بتجديد أو إصلاح كثير من الشرايين المعطلة التي لم تعد تضح دماً لجسد الأمة الذي ما يزال يعاني من أدواء التقليد والجمود والفرقة والتخلف. . بما كسبت يده أو بما أريد له من خارج.

إن أبواباً وفصولاً من هذا العمل تروم معالجة الإشكال في هذا الأفق إيماناً من صاحبها بأن أزمة الأمة هي أزمة فكر ومنهج في الفهم والعمل، تماماً كما هي أزمة أصل ومرجع في الانطلاق والاستمداد. ويكفي التلميح هاهنا بعجالة لما ذهب إليه بعض المفكرين المعاصرين بخصوص تعطل أصل الإجماع في الأمة.

يقول المفكر العلامة علال الفاسي: «الإجماع لا يقع ولا يصح إلا من المجتهدين، ومن جملة أسباب تعطل شأنه أمران:

(١) ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، ج ٤ / ص ١٤٢. وانظر: بهامشها تعليق الشيخ أحمد شاكر (النسخة المقابلة على النسخة التي حققها).

● الأول: انقطاع الاجتهاد بقصور الهمم عنه وبوقوف الجامدين في وجه من يريد أو يدعيه..

● الثاني: تضعف أمر الخلافة الإسلامية التي توحد المسلمين، بجمع علمائهم واستشارة ما عندهم من العلم لتوحيد النظريات الفقهية ومناط القضاء والتشريع..^(١). وذلك «لما انحرف المسلمون عن نظام الخلافة الشوري، واقتبسوا من الفرس نظاماً يقوم على أساس الحكم المطلق الوراثي (...). فكان لا بد من تقييد النظر لحماية السلطة (...). [و] قد أصاب ذلك فيما أصاب فكرة الإجماع الحقيقية كما فهمها المسلمون الأولون، وأحدث حولها خلافاً بعد بها عن محيطها الأصلي»^(٢). ف «الاستبداد الذي أصاب نظام الحكم الإسلامي هو الذي حوّل التطور في تنظيم الشورى والإجماع إلى مجادلات فارغة في حجية الإجماع وإمكان وقوعه وعدم ذلك..»^(٣).

والتفسير التاريخي نفسه نجده عند علامة مجدد آخر، هو محمد إقبال، يقول بعد تأكيده على دور الإجماع باعتباره إياه «أهم الأفكار التشريعية في الإسلام» إلا أنه على أهميته ظل تقريباً «مجرد فكرة لا غير، وقلما اتخذت شكل نظام دائر في بلد من بلاد الإسلام»: «ولعل تحول الإجماع إلى نظام تشريعي ثابت كان يتعارض مع المصالح السياسية للحكم المطلق الذي نشأ في الإسلام بعد عهد الخليفة الرابع مباشرة، وأحسب خلفاء بني أمية وبني العباس، رأوا مصلحتهم تتحقق بتفويض الاجتهاد إلى أفراد المجتهدين أكثر مما تتحقق بتشجيع تأليف جماعة دائمة من المجتهدين ربما تصبح صعبة المراس عليهم»^(٤).

(١) علال الفاسي: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، مكتبة الوحدة العربية، الدار البيضاء ص ١١٩ - ١٢٠.

(٢) علال الفاسي: مقاصد الشريعة، ص ١١٦.

(٣) المرجع السابق، ص ١١٧.

(٤) محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، ط ٢ / ١٩٦٨، القاهرة، مطبعة لجنة الترجمة والتأليف والنشر، ص ٢٠٠.

فالعامل العلمي المتمثل في ضعف الطلب والتحصيل والاجتهاد والركون إلى التقليد والجمود على القديم، والعامل السياسي المتمثل في حرص الحكام والأمراء على مصالحهم الخاصة، وتخوفاتهم من إحداث الهيئات الشورية الحقيقية والملزمة، كانا فعلاً من أهم وأبرز العوامل السلبية التي ساهمت في تعطيل هذا الأصل في حياة الأمة. وإن كان العامل الثاني أشد وطأة من الأول، إذ غالباً ما كان المجتهدون الملتزمون يتوافرون، لكن لا تتاح لهم فرصة للاجتماع أو الإجماع، بل يضايقون في آرائهم وأرزاقهم، ومحن كثيرين منهم معروفة في تاريخ الإسلام^(١).

وتختلف آراء الباحثين المعاصرين حول الإجماع تعريفاً ودلالةً، فمنهم من يتمسك بالتعريف الأصولي القديم، ومنهم من ينتقد هذا التعريف ويعدل عنه. . يقول علال الفاسي: «الإجماع كما يتحدث عنه منذ القرن السادس عبارة عن اتفاق الناس في كل بقعة من بقاع الأرض، وذلك بالطبع ما لم يفهمه المسلمون الأولون، وما لا تدل عليه نصوص الكتاب والسنة. فالإجماع هو اتفاق المجتهدين الموجودين ساعة البحث في أمر ما فيما لا نص فيه من كتاب أو سنة، وهو مبني على أساس التشاور بين المؤمنين الذي حث عليه القرآن في قوله: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، وليس الإجماع أن يتطلع كل مجتهد أو عالم على وجه الأرض على المسألة ويبيدي رأيه فيها بالموافقة ونعلم نحن رأيه ونجمع أفكار الناس كلها، فذلك ما لا يظهر أن الصحابة رضوان الله عليهم فهموه من الاتفاق الواجب عليهم في مسألة ما، فما كان أبو بكر ولا عمر ولا عثمان يتوقف عن تنفيذ قراراته بعد استشارة من حضر من علماء الصحابة إلى أن يستشير غيرهم ممن هم منبتون في مختلف أصقاع المسلمين. .»^(٢).

وهذا الذي ذهب إليه أيضاً عبدالوهاب خلاف، فرغم اعتماده التعريف الأصولي القديم، فقد عقب عليه بمثل ما قال علال الفاسي وانتهى إلى

(١) انظر على سبيل المثال: عبدالعزيز البدري: الإسلام بين العلماء والحكام.

(٢) علال الفاسي: مقاصد الشريعة، ص ١١٦ - ١١٧.

القول بأن الإجماع «هو في الحقيقة تشريع الجماعة لا الفرد، وهو ما وجد إلا في عصر الصحابة وفي بعض عصور الأمويين بالأندلس حين كونوا في القرن الثاني الهجري جماعة من العلماء يتشاورون في التشريع وكثيراً ما يذكرون في ترجمة بعض علماء الأندلس أنه كان من علماء الشورى. أما بعد عهد الصحابة فيما عدا هذه الفترة في الدولة الأموية في الأندلس، فلم ينعقد إجماع ولم يتحقق إجماع من أكثر المجتهدين لأجل التشريع، وكان التشريع فردياً لا شورياً (...). وأقصى ما يستطيع الفقيه أن يقوله: لا يعلم في حكم هذه الواقعة خلاف»^(١). وعند الدكتور الترابي أن آيات: مشاققة الرسول، والشورى.. وأحاديث نفي الخطأ عن الأمة، ولزوم الجماعة.. كل ذلك يدل على أن الإجماع إنما هو إجماع المسلمين كافة، والذي طرأ أنه «دخلت في الإسلام أقوام شتى ما كانوا يفقهون من الدين شيئاً (...). وما كان يتيسر أن يستشار المسلمون.. وهم مئات الألوف.. بل عشرات الملايين ينتشرون من شرق الأرض إلى غربها وليس بينهم من مواصلات إلا الجمال (...). لذلك اضطر العلماء إلى أن يجعلوا الشورى بين العلماء وأن يجعلوا الإجماع - إجماع العلماء - وليس لهم مستند في ذلك إلا الضرورة العملية التي كانت قائمة يومئذ.. فالإجماع هو إجماع المسلمين..»^(٢).

والواقع أن الكلام في النصوص المتقدمة متردد بين نوعين من الإجماع، إجماع خاص بكل بلد على حدة، ينظمه حاكم ذلك البلد، وإجماع عام يهم الأمة بكاملها. وأمام الصعوبات التي تقف بوجه الإجماع الثاني، فإن الدعوة إلى «الاجتماعات المحلية» تبدو أكثر يسراً وأقرب إلى الإنجاز^(٣). ولا خلاف في كون هذه الاجتماعات ضرورية كخطوة أولى، بل

(١) عبد الوهاب خلاف: أصول الفقه، دار القلم، الكويت، ط ١٠ / ١٣٩٢ هـ - ١٩٧٢ م، ص ٥٠، وانظر أبو زهرة: أصول الفقه، ص ٢١١ - ٢١٢.

(٢) حسن الترابي: تجديد الفكر الإسلامي، ص ٢٨ - ٢٩.

(٣) انظر: بهذا الخصوص - مثلاً - مقدمة عبدالمجيد تركي في تحقيقه لكتاب إحكام الفصول للباجي، حيث ذكر ملخصاً عن دعوة كمال فاروقي (عالم باكستاني) للعودة إلى صور الإجماع القديم «الاجتماعات المحلية» قبل الشافعي الذي حمل الإجماع على =

ودائمة داخل كل بلد لمعالجة قضاياها الخاصة، وهذا أمر مسلم، لكن درجة النفع - إذا كانت الاجتماعات «من أهلها في محلها» - تعود على البلد المعني فحسب. ولا يخفى أن مصالح الأقطار والبلدان الإسلامية وهمومها وآمالها وآمالها أضحت مشتركة، وبينها من التداخل ما يجعلها هموماً واحدة. والتحديات الحضارية التي تواجهها من طرف القوى العالمية، تستهدفها كأمة قبل أن تستهدفها كأجزاء وبلدان متفرقة، وإن سياسة التجزئ لهي من أمضى أسلحة الغرب في إضعافها واستدامة شروط التبعية فيها. فضلاً على كون رهانات القوة في المراحل المقبلة تنبني أساساً على التوحدات والتكتلات والأعمال الجماعية..

فمن هاهنا تأتي أهمية أصل الإجماع بالمعنى الثاني، الإجماع الذي يعنى بقضايا الأمة ككل، والتحديات التي تواجهها كأمة لا كأجزاء مجزأة وبلدان متفرقة.

ولست أرى وجهة للاستشهاد بصنيع الصحابة الخلفاء رضي الله عنهم، فيما ذهب إليه عبدالوهاب خلاف وعلال الفاسي وغيرهما، من كونهم كانوا يجمعون من حضر لاستشارتهم وإمضاء قراراتهم. فالوضع غير الوضع وحال الأمة في ظل نظام الخلافة الموحد فكرياً، والقوي سياسياً، الفاتح لأرجاء المعمور، ليس كحال الأمة المنهار، في ظل نظام الفرقة والتجزئة والخلاف وتكالب الأمم عليها. كما أن حال الخلفاء وهم رؤوس المجتهدين في الجمع بين السلطان والقرآن، ليس كحال من بعدهم لما أصبح القرآن شيئاً والسلطان آخر... حيث تبرز بوضوح قوة وفعالية فكرة الإجماع بهذا المعنى الذي عطل لمدة قرون أمام التحديات المعاصرة. وباختصار كما يقول المفكر محمد إقبال: «إن ضغط العوامل العالمية الجديدة، وتجارب الشعوب

= إجماع المسلمين قاطبة توحيداً لصفوفهم، وهذه الدعوة وإن كان فيها جوانب من الصواب، فإن فيها أيضاً جوانب من الخطأ خاصة ما تحدث عنه بخصوص عصمة الأمة «المحدودة» ومقارنتها بـ «عصمة»!! الله المطلقة. وما نسبه للشافعي في كونه ساهم في إغلاق باب الاجتهاد بضبطه لأصل الإجماع.. وهي دعاوى لا يسندها دليل والوقائع التاريخية بخلافها، ص ٦١ - ٦٥.

الأوروبية في السياسة، قد جعلت تفكير المسلمين في العصر الحديث يتأثر بما لفكرة الإجماع من قيمة، وما تنطوي عليه من إمكانيات^(١). أو كما يقول الدكتور الترايبي: «لما انتبهنا لضرورة توحيد حياتنا الجماعية إلى الدين، ألفينا أنفسنا فقراء إلى أصول الفقه العام كاعتبار المصالح ونظم الإجماع والشورى، وقاصرين عن مد الهدي الإسلامي ليشمل شؤون السياسة والاقتصاد والعلاقات الدولية وليؤصل علوم الاجتماع والطبيعة»^(٢). فمبادئ الشورى والاجتهاد والإجماع التي كان عليها عمل الصحابة هي الواجبة الاتباع لا الأشكال التنزيلية والتجسيمات التطبيقية. ونجد تمييزاً طريفاً لدى المفكر الشهيد إسماعيل راجي الفاروقي بين: «إجماع المبادئ: وهذا أزلي حجة على كل مسلم في شتى الأقطار والأزمان. وإجماع التجسيم (التطبيق): وهو إجماع مرتبط بالعصر الذي وقع فيه. له قيمته التعليمية المثلية، دون أن تكون له القيمة المطلقة الخاصة بإجماع المبادئ»، ويذهب إلى رفض حصر تعريف الإجماع بعصر معين ولو كان عصر الراشدين، وذلك لسببين: «[الأول]: طرء مسائل جديدة لم يجمعوا فيها ولا عليها. [والثاني]: أن ولاءنا لهم هو لمبادئهم التي انطلقوا منها، لا للتجسيمات التي تحققت بموجب تلك المبادئ، فهذا تقليد غير مرغوب فيه. وإذا دعت الحاجة اليوم إلى نفس التجسيمات فإننا نقبله، أما إذا كان الموقف جديداً فلا حق لتجسيمات السابقين علينا»^(٣).

إن الإجماع هو إجماع مجتهدى الأمة أولاً، النافرين لهذا العمل، ثم يلزم عنه تعميم الإجماع على باقي أفراد الأمة وإشراكهم فيه، وهو بمثابة الإنذار الوارد في الآية: ﴿وَلْيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ﴾ [التوبة: ١٢٢]،

(١) محمد إقبال: تجديد الفكر الديني، ص ٢٠٠.

(٢) حسن الترايبي: تجديد الفكر الإسلامي، ص ١٧٢.

(٣) إسماعيل راجي الفاروقي: الاجتهاد والإجماع (مجلة المسلم المعاصر، مرجع سابق) ص ١٥. وعنده أن الإجماع والاجتهاد قرينان لا يكون لأحدهما معنى بدون الآخر و«الأمة المفلحة هي التي تتأجج فيها العقول اجتهاداً ويتأجج فيها النقد والنقاش تحصيلاً للإجماع»، ص ١٦ - ١٧.

ليتحصل بذلك إجماع الأمة بكاملها. وهذا الإطباق من طرف العلماء وعامة الناس أو الأمة على حكم أو أمر من الأمور، تكون له من القوة المعنوية والإلزامية ما لا يكون لغيره. هذا فضلاً عما يستتبعه ذلك من مظاهر القوة، في الوحدة الفكرية والثقافية، والانسجام في الرأي والمواقف لأقطار الأمة. ولا وجه ولا معنى للاستغناء عن هذا الإجماع بالإجماعات المحلية لكل قطر التي غالباً ما تكون - كما هو السائد - تكراراً لأشكال الجمود على المذاهب وخلافاتها الفرعية.. كما لا معنى للتوسع فيه توسعاً يمنع وقوعه وتصوره بشرط اشتماله على كل عالم في الأمة أو عامي فيها. ثم إنه قد تهيأت من ظروف التواصل والإعلام والنشر والتوزيع ما ييسر اجتماع وإجماع علماء الأمة، وإطلاع الرأي العام وإشراكه في ذلك حتى يتحصل إجماع الأمة. فما كان يعتبر بطء جمال، أصبح سرعة ضوء وما كان يستغرق جُمعاً وأشهرأ، أصبح يستغرق دقائق وساعات.. فقد أغنت آلة العصر عن طرح كثير من صور منع الوقوع... والمتبقي إرادتان: إرادة العلماء بتجاوز خلافاتهم وانتظام صفوفهم وإخراج زبدتهم.. وإرادة الحكام بتنظيم الإجماع وتيسر ظروفه وأحواله وإلزام العمل به. وموضوع الإجماع بما هو اجتهاد جماعي، يدفعنا بالضرورة إلى الحديث عن هذا الاجتهاد بعض الشيء.

مطلب ٢: الاجتهاد الجماعي:

إن الاجتهاد الجماعي ضرب من أضرب لزوم جماعة المسلمين، وتعبير عن وحدة الأمة الفكرية والثقافية، والسياسية والاجتماعية.. كما أنه رمز أيضاً إلى قوتها وهيبتها. والتجمعات أو «الاجتماعات» المعتبرة الآن في المنتظم الدولي هي تلك التي تكون فيها تمثيلية أكبر عدد من الدول ذات المصالح المشتركة أو «المبادئ الموحدة»، والتي يكون لها طبعاً نفوذ وتأثير وإلزام، وتخرج عن نطاق الشكلية والصورية في معالجة القضايا واتخاذ القرارات. ولهذا نجد الغرب الآن أشد ما يكون حرصاً على عدم قيام أية وحدة بين الأقطار التابعة له، أو الساعية إلى التحرر من هيمنته وخاصة البلدان الإسلامية. وهو ما يفسر أيضاً منطق التجزئة والتقسيم منذ المد الاستعماري الأول تجاه هذه البلدان. والذي ما يزال مستمراً حتى داخل البلد الواحد

بإعادة تقسيمه وتجزئته إلى أطراف. أو بعبارة الكاتب منير شفيق، تنفيذ مقررات سايكس بيكو رقم (٢) هذه المرة، أي: «تجزئة داخل كل جزء... حتى تصبح عملية الإجهاض والإقعاد والتكبير نابعة من الداخل»^(١).

والمتتبع للساحة الفكرية المعاصرة، لا يكاد يجد خلافاً حول ضرورة تنظيم واعتماد «الاجتهاد الجماعي» في الأمة من حيث المبدأ أو التصور والقناعة. وقد يجد خلافاً حول شكل العمل وأسلوبه، والعلاقة بمراكز الحكم والتنفيذ، والأطراف المشاركة. وهذه مقتطفات نصية تعكس هذا الاهتمام والقناعة السائدة فيما يشبه «إجماعاً» عند الباحثين والمهتمين. ف«ينبغي أن يكون الاجتهاد في عصرنا اجتهاداً جماعياً، في صورة مجمع علمي يضم الكفاءات الفقهية العالية، ويصدر أحكامه في شجاعة وحرية بعيداً عن كل الضغوط والمؤثرات الاجتماعية والسياسية...»^(٢)، و«انتقال حق الاجتهاد من أفراد يمثلون المذاهب إلى هيئة تشريعية إسلامية، هذا الشكل الوحيد الذي يمكن أن يتخذه الإجماع في الأزمنة الحديثة، فإن هذا الانتقال يكفل للمناقشات التشريعية الإفادة من آراء قوم من غير رجال الدين، يمكن أن يكون لهم بصر نافذ في شؤون الحياة، وبهذه الطريقة وحدها يتسنى لنا أن نبعث القوة والنشاط فيما خيم على نظمنا التشريعية من سبات ونسير بها في طريق التطور...»^(٣). و«الحق أن الإجماع عبارة عن اتفاق هيئة شورى يعقدها الخليفة لتبين وجه النظر في مسألة ما، فإذا اتفقت كلها على حكم شرعي وقع الإجماع ووجب اتباعه في العمل، وإن جاز لمن لم يحضر من أهل الاجتهاد أن يبدي رأياً مخالفاً، ولكن العمل يجب أن يقع من طرف المسؤولين بما اتفقت عليه الهيئة...»^(٤)، «ففي... المجتمع من عواصم التوحيد والمناهج الجماعية للقرار ما يضمن أن الخلاف الفقهي مهما يكن لا يؤدي إلى تفرق عملي في غاية الأمر، وتعود تلك المناهج الموحدة إلى مبدأ الشورى الذي يجمع

(١) منير شفيق: النظام الدولي الجديد وخيار المواجهة، الناشر للطباعة والنشر، ط ١ / ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م، ص ٣٥.

(٢) يوسف القرضاوي: الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد، ص ٣٩.

(٣) محمد إقبال: تجديد الفكر الديني، ص ٢٠٠ - ٢٠١.

(٤) علال الفاسي: مقاصد الشريعة، ص ١١٧.

أطراف الخلاف، ومبدأ الإجماع الذي يمثل سلطان جماعة المسلمين، والذي يحسم الأمر بعد أن تجري دورة الشورى فيعمد إلى أحد وجوه الرأي في المسألة فيعتمده إذ يجتمع عليه السواد الأعظم من المسلمين، ويصبح صادراً عن إرادة الجماعة، وحكماً لازماً ينزل عليه كل المسلمين ويسلمون له في مجال التنفيذ ولو اختلفوا على صحته النسبية..»^(١). وفي تقرير عن الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامي بالجزائر والمتعلق بالاجتهاد (١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م) كان من أهم الأفكار التي تضمنتها البيانات الصادرة عن لجنة: دعم العمل الجماعي والمؤسسي للاجتهاد، بدل الفردي الذي يبقى عرضة للضغوط والمزالق^(٢). ويلخص الشيخ محمد الغزالي الأسباب التي تقتضي ممارسة الاجتهاد الجماعي في النقاط التالية:

- أنه لم يبق بين المسلمين أناس بالمستوى الرفيع من العلم والمعرفة والأخلاق والورع بحيث يُقبل عامة الناس على فتاواهم..
 - أن المسلمين متفرقون مشتتون إلى (٤٧) دولة، والاجتهاد الفردي لا يؤدي إلا إلى مزيد من التفرق والتشتت..
 - تدخل الحكومات في شؤون المجتمع كافة، يحول دون ممارسة الاجتهاد الفردي.. واتحاد الآراء واجتماع الأفكار بين العلماء من مختلف الأقطار يعطيها مكانة لا ينتزعها حاكم مستبد ولا سلطان جائر..
- و«يجب أن يكون الاجتهاد الجماعي حراً ومستقلاً عن الحكومات والإرادات الرسمية»^(٣).

فمن القضايا التي تطرحها هذه النصوص - وهي عينة محدودة للتمثيل -

-
- (١) حسن الترابي: تجديد الفكر الإسلامي، ص ٧١.
- (٢) انظر: تقريراً عن الملتقى (١٧) للفكر الإسلامي بالجزائر (١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م)، مجلة المسلم المعاصر، س ١٠، ع ٣٨ / ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م، ص ١٨٧ وما بعدها. وانظر: قائمة بأعمال الملتقى ص ١٩٤ وما بعدها.
- (٣) محمد الغزالي: الاجتهاد الجماعي في العصر الحاضر، (مجلة الدراسات الإسلامية، مرجع سابق) ص ٢٢ - ٢٤. وانظر: حول أهمية العمل الجماعي عموماً كتاب صدر بعد الانتهاء من هذا العمل بقليل حول «الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي» لعبدالمجيد السوسوه الشرفي، كتاب الأمة (٦٢)، ١٤١٨.

قضايا تبدو في ظاهرها متقابلة، وهي عند التحقيق ليست كذلك، كالتقابل مثلاً بين كون الحاكم هو الذي ينظم الاجتهاد الجماعي وينفذ مقرراته، وبين كون هذه الهيئة ينبغي أن تعمل في منأى عن أي ضغط أو توجيه سياسي. وكالتقابل بين كون أهل الاجتهاد من «الكفايات الفقهية»، وبين مشاركة غير رجال الدين من مختلف التخصصات. والتقابل بين كون مقررات هذا العمل ملزمة للجميع، وبين إمكانية مخالفة بعض المجتهدين الآخرين نظرياً وتصورياً لهذه المقررات. . .

والواقع أن هذه التقابلات شكلية ولا يمكنها أن تكون عوائق حقيقية في سبيل هذا العمل، إذ يمكن الجمع فيها بين الرأيين فيعتمدان معاً، فلا تعارض بين احتفاظ المجتهد برأيه الخاص وبين التزامه العملي بمقررات الجماعة، والاجتهاد الجماعي المعاصر لا يمكنه أن يؤتي ثماره المفيدة في ظل تشابك علوم ومعارف العصر إلا بتضافر التخصصات المختلفة التي يكمل بعضها بعضاً، ولعل فكرة تجزئ الاجتهاد التي نص عليها الأصوليون القدامى، تجد تطبيقها العملي في صور الاجتهاد المعاصر أكثر من القديم أمام ما تم ذكره من تشعب العلوم والمعارف، إسلامية وإنسانية وعلمية تجريبية، واختلاف التخصصات، وضرورة تداخل الجميع واشتراكه في خدمة مصالح العباد في المعاش والمعاد. ففكرة الاجتهاد المطلق الآن غدت من التعذر والصعوبة بما يجعل تحقيقها مستحيلاً أو في شبه المستحيل. خاصة وأن مجالات الاجتهاد الجماعي أصبحت جديدة ربما كل الجدة تتعلق بقضايا مستحدثة في المال والاقتصاد والمعاملات والاجتماع البشري والطب والتنمية وما إلى ذلك، ويلزم لكل فرع من هذه العلوم ماهر فيه وحاذق بطرقه ومناهجه وموضوعاته. . ف «القضايا التي تجابهنا في مجتمع المسلمين اليوم إنما هي قضايا سياسية شرعية عامة أكثر منها قضايا خاصة، ذلك أننا نريد أن نستدرك ما ضيعنا في جوانب الدين، والذي عطل من الدين أكثره يتصل بالقضايا العامة والواجبات الكفائية»^(١). ويذهب الدكتور الزحيلي إلى أن «القول بتجزئ الاجتهاد. . كان هو النافذة التي استطاع بها العلماء

(١) حسن الترابي: تجديد الفكر الإسلامي، ص ٧٩.

تخفيف غلواء سد باب الاجتهاد، نزولاً تحت عامل الضرورة أو الحاجة التي تصادف العلماء في كل زمن للإفتاء في كل الحوادث المتجددة»^(١).

ومن بين «المتقابلات» المذكورة والتي تبدو أكثر وجاهة، تبعية أو استقلالية «هيئة الإجماع» لجهة حكومية معينة. وهذا في الواقع إشكال تتداخل فيه عناصر يتوقف إنجاز بعضها على بعضها الآخر. فعملياً - كما سلف في بعض النصوص - لا يمكن للإجماع - إجماع الأمة - أن يتم إلا بتنظيم جهة أو جهات حاكمة من حيث توفير الظروف والإمكانات اللازمة، كما أنه لا يمكن لمقررات هذا الإجماع أن تجد سبيلها إلى التنفيذ إلا عبر هذه الجهات. فحضور هذه الجهات إذن أمر لا محيد عنه، لكن يبقى التمييز بين شكلين من الحضور، الحضور الإيجابي الحيادي الذي يشجع العمل ويساهم في توفير أحسن ظروفه ويلتزم بقراراته، والحضور السلبي الذي يوجه الإجماع لخدمة مآربه والحفاظ على امتيازاته ومصالحه بالالتفاف على مقرراته، أو التدخل في اختيار أعضائه وما إلى ذلك. . وهذا حال كثير من أشكال «الاجتهاد الجماعي» المعاصر في هذا المكان أو ذاك من الأمة. وليس من سبيل بين يدي علماء الأمة ومفكريها إلا اختيار وتلمس الأصلح، والأقدر على التعاون والالتزام مع هيئة الإجماع في الأمة.

أما بخصوص الشكل التنظيمي الذي يمكن أن يتأطر داخله هذا الاجتهاد، وكذا الأطراف المشاركة فيه، فهناك وفرة من المقترحات المتداولة في فكرنا الحديث والمعاصر. فهناك من يدعو إلى «جمع مجمع علمي يحضره من أكبر العلماء بالعلوم الشرعية في كل قطر إسلامي على اختلاف مذاهب المسلمين في الأقطار، ويبسطوا بينهم حاجات الأمة ويصدروا فيها عن وفاق فيما يتعين حمل الأمة عليه، ويعلموا أقطار الأمة بمقرراتهم فلا أحسب - يقول الشيخ ابن عاشور - أحداً ينصرف عن اتباعهم. .»^(٢)، وهو نفس الإطار أو الشكل الذي نوّه إليه د. القرضاوي سابقاً، أي: «مجمع علمي يضم الكفايات الفقهية العالية ويصدر

(١) وهبة الزحيلي: أصول الفقه، ج ٢ / ص ١٠٧٧.

(٢) ابن عاشور: مقاصد الشريعة، ص ١٤١.

أحكامه في شجاعة وحرية»^(١). وهناك اقتراحات بانتداب «علماء أكفاء» يشكلون على مستوى العالم الإسلامي مجلساً تشريعياً، وما اتفقوا عليه يصبح «ملزماً» لكل الدول التي انتدبتهم. وذهب السيد رشيد رضا إلى أن السلطة التشريعية في الحكومة الإسلامية تتشكل من:

- أهل الحل والعقد، وهم الذين تثق بهم من العلماء والرؤساء في الجيش والمصالح العامة.. ورؤساء العمال والأحزاب.. تقرر بالإجماع لا بالأغلبية في شؤون سير الأمة.
- هيئة ثابتة تتشكل من العلماء، عالمين بالكتاب والسنة والمصالح العامة تفصل في كل ما اختلفت فيه الأولى^(٢).

ويذهب الدكتور الترايبي إلى أن «فكرة الإجماع هذه يمكن أن نعبر عنها بفكرة الاستفتاء الحديث أو الإجماع غير المباشر، وهي نظام النيابة الحديثة.. مجلس برلماني ينتخبه المسلمون انتخاباً حراً يكون هو الخطة الإجماعية عند المسلمين.. بالطبع لا يمكن أن يجمع المسلمون على أمر يخالف الكتاب والسنة، وللاحتياط يمكن أن نقيم خطة قضائية للرقابة عليهم، كما نقيم خطة رقابية على البرلمان تنبعث من الحفاظ على الدستور»^(٣).

فهذه بعض من الأشكال التنظيمية للإجماع في الفكر المعاصر^(٤)،

(١) القرضاوي: الفقه الإسلامي، ص ٣٩.

(٢) أحمد الخمليشي: وجهة نظر (أبحاث ومقالات..)، مطبعة النجاح الجديدة، ط ١ / ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٩ م، ص ٣١١، وانظر: تعقيبه على رشيد رضا، ص ٣١٢.

(٣) حسن الترايبي: تجديد الفكر الإسلامي، ص ٢٩.

(٤) هناك العديد من أشكال «الاجتهاد الجماعي» القائمة حالياً - وقد يكون بعضها توقف - ك «مجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة» و«المجمع الفقهي بمكة المكرمة» و«مجمع الفقه الإسلامي» المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، والمؤتمرات الفقهية بالرياض ١٩٧٦ - ١٩٧٨ وندوات الهيئة العلمية لقضايا الزكاة المعاصرة في الكويت، وملتقيات الفكر الإسلامي بالجزائر، وندوات تطبيق الشريعة الإسلامية في ليبيا ١٩٧٠، الرياض ١٩٧٨، الكويت ١٩٩٢. وغيرها. ويبقى طابع محدودية هذه الأعمال وعدم إلزامها التنفيذي هو الغالب. انظر: وهبة الزحيلي: الاجتهاد الفقهي الحديث منطلقاته واتجاهاته، في ندوة: الاجتهاد الفقهي أي دور وأي جديد، كلية الآداب، الرباط، ط ١ / ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦ م، ص ٣٤ - ٣٥.

وهي غنية بالمقترحات المفيدة لتنظيم الإجماع في أعلى مستوياته التمثيلية للأمة. ولعل ما ذهب إليه رشيد رضا يبدو أكثر استيعاباً لفئات الأمة الموجهة. فالحق أن الإجماع إذا ما أريد له أن يكون إجماع أمة، وأن تتحقق مقاصده في وحدة الأمة الفكرية والسياسية، وأن ينزل منازل التنفيذ، فلا مناص له من توسيع دائرته توسيعاً معقولاً يشمل جهات القرار المسؤولة. ولعل متسائلاً يتساءل: كيف يتسنى لـ «رؤساء الجيش والمصالح العامة» أن يساهموا في اجتهاد جماعي؟ فالجواب واضح: وهو أن القضايا المبسطة أمام هذه «الهيئة» أو «المجلس» هي قضايا أمة بكاملها، تتعلق بالسلم والحرب، وهنا دور رؤساء الجيش في المساهمة، وتتعلق بقضايا الأمة العامة، كأشكال التنمية ومشكلات التخلف. . في المجالات المختلفة، وهنا دور كل مسؤول في المساهمة، فالاجتهاد المتحدث عنه هنا أعم من الاجتهاد في الاصطلاح الأصولي الخاص^(١)، إذ هذا جزء من حركة الاجتهاد العامة هذه التي تستنفر لها كل طاقات الأمة ومقوماتها. ويمكن لما أسماه الشيخ رشيد بـ «الهيئة الثابتة» من العلماء العالمين بالكتاب والسنة والمصالح العامة أن تنتدب في كل قضية من القضايا المطروحة رجالها الأكفاء في المساهمة والتنفيذ. هذا مع تعديل بسيط على المقترح وهو أن تكون هذه الهيئة ضمن الهيئة الأولى، وأن تكون لها صلاحيات الحسم والتوجيه النهائي للقرارات لتنزيلها التنزيل الشرعي المحقق لتدين الفرد وتدين الجماعة.

هناك قضايا أخرى متعلقة بالأشكال التنظيمية، كتلك التي أشار إليها الدكتور الترابي بـ «الاستفتاء» أو «نظام النيابة» و«الانتخاب الحر». . وهو نموذج أعلى ومطلوب، لكن ما أظن أن الواقع الراهن متهيئ له بعد. وكتلك التي تحدث عنها آخرون بخصوص اتخاذ القرار بالإجماع أو بالأغلبية. فإذا كان الإجماع أعلى صورة ممكنة للتعبير عن الاتفاق والوحدة،

(١) انظر: تعليق التهانوي على من قيد الإجماع بالشرعي واعتبر أن لا فائدة للإجماع في الأمور الدنيوية والدينية غير الشرعية، كشف اصطلاحات الفنون، ج ١ / ص ٢٣٨.

فتجدر الإشارة هنا وخاصة في المراحل التأسيسية الأولى لمثل هذا العمل، أن فكرة أو «مبدأ الأغلبية» لا يقل أهمية عن مبدأ الإجماع ذاته. إذ تتحقق به مقاصد الإجماع نفسها أو معظمها على الأقل. فـ «العمل بمبدأ الأغلبية إنما هو في الحقيقة فرع عن العمل بمبدأ الإجماع، فإذا كان الإجماع يستمد حجيته وقوته من الكثرة التي لا يخالف لها، أو لا يخالف يعتد بخلافه. فإن هذا الأساس موجود في [الأغلبية] ولكن بدرجة أقل (. . .) وإذا كانت المسائل والأحكام التي تتقرر بالإجماع تعتبر صواباً لا شك فيه، وتعتبر من الأحكام القطعية التي لا تقبل النقص أو الاحتمال، لكون الإجماع معصوماً، فإن الأغلبية تحقق أكبر قدر ممكن من الصواب والسلامة من الخطأ، وتمثل أقرب المراتب من مرتبة العصمة. وأقل ما يتحقق واسطة الأغلبية هو إدراك الصواب بدرجة أكبر وأغلب مما يتحقق بواسطة الأقلية، وبدرجة أكبر وأغلب مما يتحقق بواسطة رأي الفرد»^(١).

إن الاقتناع والإيمان بضرورة الاجتهاد الجماعي في الوقت الراهن لا يكفيان، وإن كانا مرحلة أولى ضرورية. إذ الأمر يستلزم جهداً من المعالجة الفكرية في تعييد السبل أمامه على مستوى المذاهب الفقهية، واتجاهات الفكر المختلفة، ومراكز القرار السياسي. . . وإذا كان مقصد الاجتهاد الجماعي الأكبر هو الحرص على مظاهر التدين في الأمة بتسديد الشرع لكافة أحوالها وتقلباتها ومواقفها، فإن أول الشروط اللازمة لذلك، وأعظمها أهمية «هو فتح باب الاجتهاد من جديد للقادرين عليه، والعودة إلى ما كان عليه سلف الأمة، والتحرر من الالتزام المذهبي المتشدد فيما يتعلق بالتشريع للمجتمع كله. . . [ف] باب الاجتهاد قد فتحه النبي ﷺ، فلا يملك أحد أن يغلقه. وليس عندنا نص من كتاب الله ولا سنة رسوله يلزمنا التقييد بمذهب معين، بل نصوص الأئمة أنفسهم متواطئة على النهي عن تقليدهم فيما اجتهدوا فيه واتخاذه ديناً وشرعاً إلى يوم القيامة. . . (وحادثة الإمام مالك المشهورة مع أبي جعفر المنصور لما أراد هذا الأخير - وفي بعض الروايات

(١) أحمد الريسوني: نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية، مطبعة مصعب، المغرب، ط ١ / ١٩٩٤، ص ٤٧٩ وما بعدها.

الرشيد - حمل الناس على الموطأ فامتنع الإمام مالك وقال له: «إن أصحاب رسول الله ﷺ تفرقوا في الأمصار وعند كل قوم علم، فإن حملتهم على رأي واحد تكون فتنة»^(١)، شاهد قوي في هذا الباب. «إن ديننا الحنيف يحارب من جهات عدة، من اليمين واليسار والوسط، ومن العجز وأنا أدافع عنه أن ألتزم برأي واحد اشتهر هنا واستخفى هناك، يجب أن أتقل بين آراء كل الأئمة، وأنتفع بشتى الفهوم المأنوسة والبعيدة، ولا حرج علي أن أقف في قلعة أبي حنيفة وأنا أتحدث في نظام الزكاة، أو أقف في قلعة ابن تيمية وأنا أتحدث عن نظام الطلاق، أو أن أقف في قلعة مالك وأنا أتحدث في نظام الأطمعة.. إلخ. إن أولئك جميعاً رجالات الإسلام وخدم رسالته ولا بأس علي أن أصطحب عقولهم فيما أواجه من قضايا، المهم عندي هو الإسلام الجامع لا الرأي المذهبي.»^(٢). ف «يجب علينا الآن أن نخرج من ضيق المذاهب إلى سعة الشريعة الإسلامية السمحة السهلة، ونختار من جميع المذاهب وآراء الفقهاء ما هو الأصح والأنسب لعصرنا هذا، وما هو الأقرب إلى روح الشريعة الإسلامية وأوفق بالعدل والقسط بين الناس»^(٣)، و«عندما تتعارض الأدلة وتكثر مذاهب المجتهدين، أعطي نفسي حق الاختيار في الفتوى، فقد أوثر دليلاً على آخر، وقد أختار ما هو أرفق بالناس وأيسر في علاج المشكلة التي أواجهها.»^(٤). وهذا الذي يذهب إليه الشيخ محمد الغزالي رحمته الله، من المواقف الجريئة النابعة من نفس مكلمة، تتنفس جراحات الأمة وتحمل همومها وأدواءها، أؤدي في سبيله إيذاءً أغلبه من متعلمين لا يهمهم إلا تصيد الألفاظ والعبارات للشغب بها على المعاني

(١) يوسف القرضاوي: مدخل لدراسة الشريعة، ص ٢٧٣ - ٢٧٤. (مع بعض التصرف).

(٢) محمد الغزالي: تراثنا الفكري بين ميزان الشرع والعقل، دار الشروق، ط ٢ / ١٤١١هـ - ١٩٩١م، ص ١٥٣.

(٣) محمد الغزالي: الاجتهاد الجماعي في العصر الحاضر (مجلة الدراسات الإسلامية، مرجع سابق) ص ٢٥.

(٤) محمد الغزالي: قضايا المرأة بين التقاليد الراكضة والوافدة، دار الشروق، ط ٣ / ١٤١٢هـ - ١٩٩١م، ص ٢٣.

الكبيرة التي يحملها الشيخ في سبيل علاج هذه الأدواء أو بعضه^(١)، وداء الجمود والتعصب على رأسها. فما ذهب إليه بخصوص «التحرر من الالتزام المذهبي» - وهو نص القرضاوي أيضاً - ليس بدعاً من القول، بل البدعي من القول الذي لم يرد به أصل هو خلافة^(٢). . . وفي تراثنا ناقش العلماء مسألة «مَن التزم مذهباً معيناً. . . واعتقد رجحانه من حيث الإجمال، فهل يجوز أن يخالف إمامه في بعض المسائل ويأخذ بقول غيره من مجتهد آخر؟» على مذاهب أوصلها الزركشي إلى سبعة، ومنها مَن يفرع إلى سبعة آراء فرعية أخرى، كل ذلك بين مانع ومجيز ومشترط، وبين مخفف ومتشدد. . . إلخ^(٣). وهذا المشكل لم يكن عند الأئمة أنفسهم ولا ورد به أصل أو مستند شرعي. وذكر «عن بعض الشافعية أنه كان إذا جاء مَن يستفتيه في حنث مثلاً، ينظر في واقعته، فإن كان يحنث على مذهب الشافعي، ولا يحنث على مذهب مالك، قال لفقيه مالكي: أفته أنت، يقصد بذلك التسهيل على المستفتي ورعاً^(٤). ولو أفته هو بمذهب مالك لما كان في ذلك حرج عليه. وقد نقل ولي الله الدهلوي صوراً حية عن تسامح الأئمة وعدم تعصبهم لمذاهبهم وأخذهم بالمذاهب الأخرى، قال: «فكان بعضهم يصلي خلف بعض مثل ما كان أبو حنيفة أو أصحابه والشافعي وغيرهم ﷺ يصلون خلف أئمة المدينة من المالكية وغيرهم، وإن كانوا لا يقرأون البسملة لا سراً ولا جهراً. وصلى الرشيد إماماً وقد احتجم، فصلى الإمام أبو يوسف خلفه ولم يعد، وكان الإمام أحمد بن حنبل يرى الوضوء من الرعاف والحجامة، ف قيل له: فإن كان الإمام قد خرج منه الدم، ولم يتوضأ هل تصلي خلفه؟ فقال: كيف لا أصلي خلف الإمام مالك وسعيد بن المسيب (. . .) وصلى الشافعي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ الصبح قريباً من مقبرة أبي حنيفة، فلم يقنت تأديباً معه، وقال أيضاً: ربما انحدرنا إلى مذهب أهل العراق

(١) ستكون لنا عودة إلى هذا الموضوع فيما سيأتي.

(٢) سناقش هذه الفكرة بشكل أوسع، أثناء حديثنا عن التقليد ومفهومه.

(٣) الزركشي: البحر المحيط، ج ٨ / ص ٣٧٥ وما بعدها.

(٤) الزركشي: البحر المحيط، ج ٨ / ص ٣٨٠.

(...) وعن أبي يوسف أنه صلى يوم الجمعة مغتسلاً من الحمام، وصلى بالناس وتفرقوا، ثم أخبر بوجود فأرة ميتة في بئر الحمام فقال: إذن نأخذ بقول إخواننا من أهل المدينة: إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً^(١). وذكر السيوطي عن الماوردي أنه «إذا كان القاضي شافعيًا لم يلزمه المصير في أحكامه إلى أقاويل الشافعي حتى يؤديه اجتهاده إليها، فإن أداه اجتهاده إلى الأخذ بقول أبي حنيفة عمل به...»^(٢).

إن الاجتهاد بصورته الموسعة تلك، وبالتركيز على عوامل الوحدة والتقريب فيه، سيكون بمقدوره من غير شك استيعاب أكبر قدر ممكن من الخلاف الموجود بين اتجاهات الفكر المعاصر ومدارسه، حتى لا تستمر في تكرار نفس التجربة التاريخية للخلاف بين أتباع المذاهب، الخارجة عن ورع وتسامح الأئمة الأعلام أنفسهم.

وإذا أردنا أن نجمع في تصنيفات كبيرة هذه الاتجاهات والمدارس المعاصرة فإنه يتحصل لدينا - ما ذكره د. القرضاوي - ثلاثة اتجاهات كبرى:

- اتجاه التضييق والتشديد: وتمثله المدرسة المذهبية (التزام بمذهب معين). والظاهرية الحديثة، أو «الظاهرية الجدد» وجلهم ممن اشتغلوا بالحديث ولم يتمرسوا بالفقه وأصوله..
- اتجاه الغلو في التوسع: وتمثله «المدرسة الطوفية» مدرسة إعلاء المصلحة على النص. ومدرسة تبرير الواقع، سواء كان الواقع الذي يريده العامة أو الواقع الذي يريده السلطان، فتجتهد لحساب هذا أو ذلك..
- الاتجاه المتوازن أو مدرسة الوسط: الذي يجمع بين اتباع النصوص

(١) أحمد شاه ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، قدم له وشرحه الشيخ محمد شريف سكر، دار إحياء العلوم (بيروت)، ط ١ / ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م، ج ١ / ص ٤٥٦ - ٤٥٧.

(٢) السيوطي: الرد على من أخلد إلى الأرض، ص ١٦٧. وانظر: أيضاً على العموم، الحجوي الفاسي: الفكر السامي، «اقتداء المذاهب بعضهم ببعض»، ج ٤ / ص ٥٠٥.

ورعاية مقاصد الشريعة . . يجمع بين محكمات الشرع ومقتضيات العصر . و«هو الاتجاه السليم الذي تحتاج إليه أمتنا، وهو الذي يمثل بحق وسطية الإسلام بين الأديان، ووسطية أمته بين الأمم ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [سورة البقرة: ١٤٣]»^(١) .

وإذا ما أردنا أن نجعل خارطة الفكر عامة ومستوعبة لكل التيارات المتحركة في الأمة، بمختلف مرجعياتها، فإنه نتحصل لدينا - حسب د. طه جابر العلواني - خمسة اتجاهات متحركة في الأمة^(٢) .

- **الاتجاه الحدائي:** النافر كلية نحو الغرب الداعي إلى تبني مقولاته وأنماطه في الحياة، المتخلي عن تراث إسلامه العريض والمبتعد عن مبادئ وأصول الإسلام . .
- **الاتجاه المقلد:** الراض للاجتهاد بكل أنواعه - في رد فعل على الاتجاه السابق - غير معتبر لأية ضرورة داعية إليه، وهو يعتبر التقليد مبدءاً أساسياً . .
- **اتجاه ثالث:** يسمح بالاجتهاد في مجالات ضيقة لها علاقة ببعض الأحداث المستجدة أو الأسئلة المطروحة . إلا أنه إذا كان هناك رأي أو (اعتقاد) شرعي، أو حكم سابق، فإنه يلغي كل ضرورة لاجتهاد آخر، مما يعني تطبيق الاجتهادات القديمة على الحالات المعاصرة مما يجعلها دائماً تحدث عروضاً واقتراحات لا معقولة ومثيرة للسخرية . .
- **اتجاه رابع:** يجعل من الاجتهاد سبباً لتبرير الوضع الاجتماعي الجديد، ووسيلة للالتواء على الأحكام والقوانين (الشرائع) . . يحاول دمج كل فكرة جديدة في تراث الإسلام الاجتهاد الذي أصبح غاية

(١) يوسف القرضاوي: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ص ١٧٤ إلى ١٧٧ . وانظر: في آخر الكتاب مناقشة لسيد قطب رحمته الله في قوله بعدم جدوى الاجتهاد الفقهي في ظل جاهلية المجتمع والحاكمة لغير الله .

(٢) انظر: بشيء من التصرف والاختصار: Taha Jabir al-Alwani: L'Ijtihad-Occasional Papers. The International Institute of Islamic Thought. Traducteur: Rachid Messaoudi. PP: 21 - 22.

في حد ذاته لإضفاء المشروعية عليها. . والذين يدافعون عن الصرامة والأصالة هم - في نظر هذا الاتجاه - هم موصوفون ومتهمون بالتطرف وذووا أحكام مسبقة. .

● **اتجاه خامس:** بضجيج أقل يدافع عن الفكر الإسلامي على أساس المنهاج النبوي الأصلي، ويراجع أصول الإسلام في ضوء المتغيرات الحديثة. . والمنتهمون إلى هذه المدرسة يرون الاجتهاد انعكاساً للوضع النفسي والثقافي للأمة. وأنه متى توفرت الشروط الضرورية للاجتهاد فإنه يتوجب على العلماء ممارسته والإجابة على متطلبات العصر. يقترح هذا الاتجاه ما يمكن تسميته بالفقه الموسع (الجماعي) الذي يتعامل مع مجموع مشاغل الأمة، بخلاف الفقه الضيق الذي يتعامل مع أسئلة جد محددة تخضع للتأثيرات والظروف المحلية. . .

فبغض النظر عن مناقشة بعض هذه المذاهب المذكورة ومرجعياتها وآرائها، ما سنعرض لها وما ضربنا صفحاً عنها، فإن أهمها، والتي تكاد تشترك في معظم صفات التوسط والاعتدال، ما عبر عنه د. القرضاوي بـ «الاتجاه المتوازن» أو «مدرسة الوسط»، وما ذكره د. العلواني في العنصر الخامس، المنطلق من الأصول والمعتبر للمتغيرات الحديثة، المؤمن بالاجتهاد والاجتهاد الجماعي خصوصاً لمعالجة مشاكل ومشاغل الأمة. وهذا الملتقى، ملتقى الوسطية والاعتدال بالنسبة لتيارات الفكر الإسلامي والعربي في الأمة، هو بحق محطة مرجعية جديرة بالاهتمام، تقويماً وتسديداً وتوجيهاً للعمل. وهو الذي أراده د. عماد الدين خليل في محاولته التوفيقية بين من يقول: إنه في ظل تحكم المذاهب الوضعية وسيطرتها على مجريات الحياة بانفصال وانقطاع هذا الواقع عن الشرع الإلهي فإن محاولة إيجاد حلول اجتهادية لمستجداتها جهاد في غير هدف. ومن يقول: بفتح باب الاجتهاد على مصراعيه وأن ينزل الإسلام إلى الشارع والبيت والمؤسسة. . أن يكون حاضراً في كل مكان. حيث اقترح الكاتب «اللقاء عند نقطة وسط ينصب فيها الاهتمام على تنفيذ حركة اجتهادية تعني بالقضايا الكبيرة التي لا تزال معلقة تنتظر جواب المجتهد الإسلامي. وتتجاوز مرحلياً معالجة

التفاصيل والجزئيات الصغيرة. حركة يتم فيها اتفاق مسبق على سلم الأولويات، وتحقق من خلاله القناعة التامة للأطراف كافة بضرورة البدء بالعمل وفق برنامج مرسوم^(١).

وإن دل هذا على شيء، فإنما يدل على ما نحاول تأكيده من ضرورة الاجتهاد الجماعي للأمة في قضاياها الكبرى، وتحرر أطرافها الفكرية والمذهبية بالالتقاء عند نقطة توسط واعتدال تعتبر مرجعية للانطلاق، مبنية على أصول ثابتة، ومعتبرة لمجريات الحياة المتغيرة.

في إطار علاقة الاجتهاد بأصول الفقه، حاولت تخصيص مطلب للدليل القياس، كأصل وآلية، مرجع ومنهج في الوقت نفسه، ننظر فيه تقارير السلف ومراجعات الخلف. إلا أنه اجتمع لدي من ذلك؛ لكثرة ما يتعلق به من تفرعات ومسالك وخلاف حولها، ما يمكن عقد باب خاص له، ولكني اكتفيت من ذلك كله بهذه اللمحة العامة المتعلقة ببعض الأطروحات المعاصرة في الموضوع لئلا يختل هذا العمل موضوعاً ومنهجاً.

فإذا كان اتجاه التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر يدعو إلى ضرورة «إعادة بناء منهج أصولي جديد للاجتهاد استنباطاً من القرآن والسنة، واعتباراً بالتراث واستعانة بالعلم والتجربة المعاصرة لتغطية حاجات الفتوى في قطاعات جليلة من الحياة، [إذ] لن يتركز همُّ الفقه كما كان في تنظيم سلوكيات الأفراد بل سيكون أشد انشغالاً بتصوير بناء المجتمع إجمالاً^(٢). فإن هذا يقتضي فيما يقتضي «أصولاً واسعة لفقه اجتهادي» معاصر، كالدعوة إلى «القياس الواسع» و«الاستصحاب الواسع». . إلخ، وهذا بدهي إذا ما نظرنا إلى حجم وطبيعة المشكلات المعاصرة المعروضة على الأمة، والتي لا يغني فيها النظر بالمنهج القياسي الأصولي القديم. إذ «يلزمنا أن نطور طرائق الفقه الاجتهادي التي يتسع فيها النظر بناءً على النص المحدود، وإذا

(١) عماد الدين خليل: حول الاجتهاد، الضرورات والحواجز ووسائل التحقيق، مجلة المسلم المعاصر ع ٤٧، مج ١٢ / ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م، ص ٩ - ١٠.

(٢) حسن الترابي: تجديد الفكر الإسلامي، ص ١٧٣.

لجأنا هنا للقياس لتعددية النصوص وتوسيع مداها، فما ينبغي أن يكون ذلك هو القياس بمعايره التقليدية، فالقياس التقليدي أغلبه لا يستوعب حاجتنا بما غشيه من التضييق انفعالاً بمعايير المنطق الصوري..»^(١)، «القياس لا بد فيه من نظر حتى نكيفة ونجعله من أدوات نهضتنا الفقهية، وعبارة القياس واسعة جداً تشمل الاعتبار العفوي بالسابقة، وتشمل المعنى الغني الذي تواضع عليه الفقهاء، لكن المجالات الواسعة من الدين لا يكاد يجدي فيها إلا القياس الفطري الحر..»^(٢).

وهذا القياس الذي يسميه الكاتب بـ «القياس الواسع» أو «القياس الفطري الحر» أو «القياس الإجمالي» أو «قياس المصالح المرسلة»، «هو درجة أرقى في البحث عن جوهر مناهات الأحكام، إذ نأخذ جملة من أحكام الدين منسوبة إلى جملة الواقع الذي تنزل فيه. ونستنبط من ذلك مصالح عامة ونرتب علاقاتها من حيث الأولوية والترتيب، وبذلك التصور لمصالح الدين نهتدي إلى تنظيم حياتنا بما يوافق الدين، بل يتاح لنا - ملتزمين بتلك المقاصد - أن نوسع صور التدين أضعافاً مضاعفة»^(٣)، «ولربما يجدينا أن نتسع في القياس على الجزئيات لنعتبر الطائفة من النصوص، ونستنبط من جملتها مقصداً معيناً من مقاصد الدين أو مصلحة معينة من مصالحه، ثم نتوخى ذلك المقصد حيثما كان في الظروف والحادثات الجديدة..»^(٤). فهذه إذن دعوة واضحة إلى إعادة بناء دليل القياس منهجاً وموضوعاً، فبدل القياس الجزئي، واقعة غير منصوصة على واقعة منصوصة لعللة جامعة، يتوجه النظر إلى القياس المعبر للمقاصد والكليات والمصالح العامة.

(١) حسن الترابي: تجديد الفكر الإسلامي، ص ٨١ - ٨٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٨٣.

(٣) المرجع السابق، ص ٨٤.

(٤) المرجع السابق، ص ٨٣.

الفصل الثالث

في شروط المجتهد، وجدل الائتلاف والاختلاف

إن من أكثر المباحث إثارة للجدل في موضوع الاجتهاد، مبحث شروط المجتهد وما ينبغي أن يتوفر فيه من مؤهلات وصفات حتى يطلع بهذه المهمة، ويكون كفتاً بها ولها. وقد تعددت أقوال الأصوليين واختلفت في تحديد هذه الشرائط، فمن مطول فيها وموسع، ومن مختصر ومضيق، ومن ميسر، ومن متشدد... إلخ.

ونجد في فكرنا المعاصر اختلافاً أيضاً، وإن كان يضرب بصلة إلى الاختلاف القديم فإن له أسباباً ودوافع أخرى أملاها وضع الأمة المتأخر بمختلف ظروفه وأحواله الذاتية، وخاصة ما يتعلق بمجال التحصيل العلمي في مختلف المعارف وكذا التكوين الشرعي الذي هو الدعامة الأساسية للاجتهاد، إذ ما يزال الفكر المعاصر يعاني من مخلفات ورواسب عصور الانحطاط والجمود والتقليد، بل ويعيش فعلاً مرحلة مخاض ليولد من جديد متحرراً من تلك الرواسب والشوائب. هذا فضلاً عن التحديات التي يملها المحيط الخارجي وما يستلزمه ذلك من إعداد واستعداد.

المبحث الأول: الفكر المعاصر وتوجهات المراجعة والمحافظة

يمكن - نسبياً - رصد الخلاف المعاصر في اتجاهين تقريباً، اتجاه مراجعة هذه الشروط والتخفيف من ضغطها وإلزاميتها مع تعذر تحصيلها -

بشكلها الموروث - في الوقت الراهن أمام تشعب العلوم والمعارف. واتجاه المحافظة عليها، بما انطوت عليه من تخفيفات، مع إمكانيات التحصيل التي تيسرت في الوقت الراهن أكثر من أي وقت مضى. والتحقيق أن هذا نوع من الخلاف الشكلي، إذ لا يمانع الاتجاه الأول من ضرورة التحصيل بما يؤهل، كما لا يمانع الثاني من ضرورة التيسير والتخفيف في حدود المعقول. فصحيح أن هذه الشرائط لم تكن معروفة ولا متداولة لدى المجتهدين في الصدر الأول من علماء الصحابة والتابعين والأئمة أنفسهم، ولعل الشافعي أول الأئمة تنصيماً على هذا الشروط بشكلها المنهجي المتداول في أصول الفقه. ولم تكن هناك أيضاً لجنة محكمة تحدد مراتب الاجتهاد ومستوياته، لكن الذي كان يفعل هذا كله هو ما يمكن تسميته بـ «رقابة الأمة» بما فيها من فئات عالمة ومتعلمة وعامية. . إذ كان لا يتصدى للاجتهاد ولا يُنصَّب نفسه للفتوى إلا مَنْ أنس في نفسه القدرة وأقره أقرانه وأضرابه على ذلك، وقبلته العامة وأقبلت عليه. وهذا الإمام مالك رَضِيَ اللهُ عَنْهُ ما جلس للإفتاء إلا بعد أن شهد له سبعون من العلماء بأهليته لذلك، وقصده الناس من كل فج عميق. «وقد كانت تجري على لسانه تلك الكلمة الرائعة: «لا خير فيمن يرى نفسه في حال لا يراه الناس لها أهلاً»^(١). «فلم يكن العالم يجتهد إلا إذا أنس من نفسه القدرة على الاجتهاد وهو يحسب حساب العلماء حوله. . هكذا كان الأمر مع الصحابة والتابعين والأئمة رضوان الله عليهم أجمعين (...). وسارت الأمور على هذا الحال حتى جاء زمن التدوين وتأسيس قواعد العلوم وضبطها وشيوع شيء من التسبب في الاجتهاد، فانتزع الأصوليون من واقع الحال شروطاً رأوها ضرورية للمجتهد ودونها حتى تكون الميزان لكل مَنْ يجتهد أو يدَّعي الاجتهاد»^(٢). من الأسس المرجعية التي يستند إليها أيضاً مَنْ يرى ضرورة مراجعة هذه الشروط، أن مستند العلماء «في اشتراطهم لهذه الشروط ليس نصاً من كتاب

(١) أبو زهرة: مالك، حياته وعصره، آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، ص ٣٣.

(٢) عبدالمنعم النمر: الاجتهاد، دار الشروق، ط ١ / ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م، ص ٢١٠.

ولا سنة يصرح بأن هذه الشروط كلها لا يصح دونها عمل بكتاب ولا سنة، ولا إجماعاً دالاً على ذلك، وإنما مستندهم في ذلك هو تحقيق المناط في ظنهم. وإيضاح ذلك هو أن كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وإجماع المسلمين، كلها دال على أن العمل بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ لا يشترط له إلا شرط واحد، وهو العلم بحكم ما يعمل منهما، ولا يشترط في العمل بالوحي شرط زائد على العلم بحكمه البتة، وهذا مما لا يكاد ينازع فيه أحد. ومراد متأخري الأصوليين بجميع الشروط التي اشترطوها هو تحقيق المناط، لأن العلم بالوحي لما كان هو مناط العمل به أرادوا أن يحققوا هذا المناط، أي: يبينوا الطرق التي يتحقق بها حصول العلم الذي هو مناط العمل، فاشترطوا جميع الشروط المذكورة ظناً منهم أنه لا يمكن تحقيق حصول العلم بالوحي والعمل به ولما لم تكن هذه الوسائل منصوصة، كان الخلاف في تحديدها واعتبار بعضها وإسقاط بعضها الآخر. فكانت - حسب كاتب آخر - «القواعد والأصول التي وضعها المجتهدون لتنظيم الاجتهاد في عصورهم.. وسيلة مفيدة وربما ضرورية، أولاً: لإنتاج المعرفة الفقهية (فقه الدين وفقه السياسة). وثانياً: لجعل هذه المعرفة مسيجة بضوابط تقي من الفوضى وتكبح الهوى. ولكن هل يجب الأخذ بتلك القواعد والأصول على أنها ضرورية دوماً ومفيدة دوماً؟ إن القواعد والأصول المنظمة للمعرفة هي كالقاعدة المنهجية بصفة عامة، مجرد وسائل وإذا لم تتطور الوسائل بتطور العلم والمعرفة، وإذا لم ترق إلى مستوى تطور الموضوع الذي هي وسيلة إليه، فإنها تصبح قيوداً تجمد المعرفة في حد معين فتكرس التقليد وتقتل روح الاجتهاد»^(٢). وفي السياق نفسه، سياق اعتبار هذه الشروط مسؤولة عن «قتل روح الاجتهاد» و«تكريس التقليد»، نجد القول بأن «التمسك بالمعايير

(١) محمد الأمين بن المختار الجكني الشنقيطي: أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، ج ٨ / ص ٤٧٨ - ٤٧٩.

(٢) الجابري: الدين والدولة، ص ١٠ - ١١.

التي وضعها بعض الأصوليين للمجتهد، أو على الأصح التشدد في تفسيرها، [قد] أدى إلى القول بعجز الأمة في عصور متعاقبة عن ممارسة الاجتهاد لانعدام مَنْ يتوفر فيها على شروطه^(١)، وأما «الاجتهاد الكامل، [ف] أحيط بشروط يكاد يستحيل توافرها في فرد واحد»^(٢). وإذا كان صحيحاً أن جزءاً من مظاهر الجمود الذي أصاب عقل الأمة يرجع إلى التهيّب من الاجتهاد، ودعوى عدم التحقق بالشروط اللازمة التي وضعها الأصوليون، والتسليم بمنطق أو مقولات انتفاء المجتهدين بعد الأئمة، والركون إلى التقليد في إطار المذاهب.. إلخ. فإن جزءاً آخر، أو أجزاء أخرى من المظاهر نفسها ترجع إلى عوامل أخرى عديدة في الأمة تتعلق بنظم التربية والثقافة والحكم والغزو الفكري والعسكري.. ينبغي ألا تغيب عن أذهاننا ونحن بصدد تلمس أسباب القصور أو العطالة في تراثنا الفكري. وإلا فإنه في ظلمة الجمود والتقليد انبثقت شعلات فكرية مجتهدة ومجددة اهتدت بأفكارها أجيال متعاقبة إلى وقتنا الراهن.

والواقع أن الذي جعل شروط الأصوليين في المجتهد، على اختلافها وكثرتها تبدو بعيدة المنال في وقتنا الراهن، هو ما جد في الأمة طوال القرون الفاصلة من مشكلات وقضايا لم تعرف لها نظيراً ولا مثيلاً، والتي تستوجب لمتابعتها وتأطيرها بالشرع شروطاً أخرى خاصة لا بد من الاضطلاع بها. ف «التغيير الهائل الذي حصل مع الحضارة الصناعية والذي يحصل اليوم مع عصر «الثورة العلمية» في علوم الفضاء والذرة والبيولوجيا كما في علوم الاقتصاد والاجتماع... يجعل الانفتاح على هذه العلوم وبكيفية خاصة على أسسها المعرفية، ونتائجها على المستوى الإنساني، ضرورة من ضرورات الحصول على الكفاءة التي تمكن من الاجتهاد. إن الحاجة إليها في هذا الشأن لا تقل عن الحاجة إلى علوم اللغة وعلوم الدين. ذلك لأنه بهذا الانفتاح على فكر العصر وبه وحده يكون الاجتهاد

(١) الخليلي: وجهة نظر، ص ٢٠٩.

(٢) إقبال: تجديد الفكر الديني، ص ١٧١.

مواكباً للحياة وتطورها..»^(١). ف «لا يمكن أن نجتهد إلا إذا تعلمنا علوم الطبيعة كما نتعلم علوم الشريعة (...). ولا يقوم الدين أبداً إلا بهاتين الشعبتين من العلم. ولكن تباعد ما بين العلم الشرعي النقلي والعلم الطبيعي، وأصبح عندنا من يسمون علماء دين ومن يسمون علماء دنيا»^(٢). «أصبح ثمة فصام بين علم الطبيعة وبين علم الشريعة»^(٣).

ويعتبر الدكتور الترابي من أكثر المفكرين المعاصرين جرأة على طرح قضايا التجديد والاجتهاد المتعلقة بالعلوم الشرعية عامة وأصول الفقه خاصة. فهو يرى أن «ضوابط الاجتهاد ليست حدوداً شكلية منضبطة يظل المتعلم مقلداً حتى يبلغ حرفها، ويظل المجتمع متميزاً بين عامة معزولة عن تكليف التفكير في الدين، وشداد يحتكرون أسرارهم»^(٤)، وأننا «إذا عنينا بدرجة الاجتهاد مرتبة لها شرائط منضبطة فما من شيء في دنيا العلم من هذا القبيل، وإنما أهلية الاجتهاد جملة مرنة من معايير العلم والالتزام تشيع بين المسلمين ليستعملوها في تقويم قادتهم الفكريين (...). وقد ينظم المجتمع أحياناً ضوابط شكلية مثل الشهادات ليكون حمل شهادة الجامعة أمانة لأهلية بدرجة معينة (...). ومهما تكن المؤهلات الرسمية فجمهور المسلمين هو الحكم، وهم أصحاب الشأن في تمييز الذي هو أقوم وأعلم..»^(٥). «فالشرائط إذن مجرد توجيهات يهتدي بها المرء ليعرف قدره من الاستعداد، وحدّه من الجرأة على الفتوى، ويهتدي بها عامة المسلمين ليميزوا بين المجتهدين أيهم الأهدى قولاً والأتقى إمامة»^(٦). وإذا كان قول الكاتب هنا واضحاً ومنسجماً مع ما تقدم في تحديده لطبيعة هذه الشروط والتي تعكس

(١) الجابري: وجهة نظر، ص ٥٧ - ٥٨.

(٢) الترابي: تجديد الفكر الإسلامي، ص ٥٥.

(٣) المرجع السابق، ص ٥٤.

(٤) الترابي: منهجية التشريع الإسلامي، ضمن المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ج ٢: منهجية العلوم الإسلامية، ص ١٣.

(٥) الترابي: تجديد الفكر الإسلامي، ص ٨٩.

(٦) المرجع السابق، ص ٥٩.

فعلاً واقعها التاريخي كما مورست قبل أن تقنن وتدوّن. فإن ما يذهب إليه من القول بـ «الإرخاء» من هذه الشرائط في حال افتقاد المجتهدين، و«الارتقاء» بها في حال كثرتهم، هو ما يثير نوعاً من الاستغراب. يقول: «إذا وجدنا أنفسنا في عصر نشكو فيه تجميد الفقه وتخلفه وتكاثر الأقضية وافتقاد المجتهدين، فإن ضغط تلك المصلحة الإسلامية الملحة نحو استيعاب الحياة في الدين بتوسيع مواعين التدين تقتضينا بالضرورة إلى أن نرخي من تلك الشرائط لأهلية المجتهد، وبذلك نسمح باجتهد واسع يفي بحاجات الدين. وإذا اتسع الاجتهد في عصر آخر حتى خشينا الفوضى ينبغي أن نضيق تلك الحدود وأن نرقى بشرائط الأهلية استغناء بما عندنا من الاجتهد وخشية من اجتهد يتصدى له من ليس أهله»^(١). فالاجتهد بما هو توسط بين النص والواقع عن طريق إعمال الفكر والنظر لا بد له من حدود وضوابط معقولة لا يمكن بحال التنازل عنها أو فيها، وإلا لخرج الأمر عن كونه اجتهاداً إلى ضرب من الرأي المذموم والقول المجرد. والترابي نفسه يقول فيمن لم يستكمل عدته لذلك: «وقد اشتط قوم أرادوا أن يستدركوا غياب العقل في فقه الإسلام فأعملوا عقولاً لم تترشد بالاطلاع المحيط بالنصوص، ولم تنفعل بهدي الشريعة أو تشرب روحها، وعمدوا إلى النصوص التي تصادم أهواءهم وأهواء الذين أضلوهم بغير علم فأولوها تأويلاً بعيداً»^(٢). والمرونة المطلوبة إنما تكون في الحدود التي يبقى فيها الاجتهد جهداً مبذولاً ووسعاً مستفرغاً من خلال قدر معقول من التمكن من علوم الشرع والواقع والمعارف الأخرى الضرورية. بل إن وظيفة الاجتهد الأصلية أن ينهض بالواقع الجامد المتخلف، لا أن يؤثر هذا الواقع على الاجتهد فيضعفه، وبعبارة أخرى أن يفعل الاجتهد في الواقع لا أن ينفعل به. فمعالجة الجمود والتخلف واستيعاب الحياة في الدين.. تكون لا بالإرخاء من شرائط أهلية المجتهد، ولكن بالارتقاء بمناهج التربية والتكوين

(١) الترابي: تجديد الفكر الإسلامي، ص ٦٠.

(٢) الترابي: منهج التشريع الإسلامي، ص ٣٤.

والتدين في المجتمع. وكما لا معنى للقول بـ «الإرخاء»، فلا معنى أيضاً للقول بـ «الارتقاء»، وإذا عمت حركة الاجتهاد مجتمعاً فهذا من مظاهر صحته ويقظته وإنما تثبت وتستقر وتنتصر الاجتهادات المكمولة التي تحظى بالقبول من لدن المجتمع الذي هو الحكم الفصل - كما يؤكد الكاتب مراراً - وليست هناك جهة تملك حق الإرخاء ولا الارتقاء ولا الفتح ولا الإغلاق في الاجتهاد وشروطه وأبوابه. وإلا فإن مراجعات الفكر المعاصر لشرائط المتقدمين ولدعوى إغلاق باب الاجتهاد.. وغيرها من الأمور تكون هي نفسها غير ذات معنى بهذا الاعتبار، لأنه سيكون من حق أولئك أن يقوموا بما قاموا به من تقييدات وتضيقات.

ومن أهم الضوابط - الاجتماعية - التي يذكرها الكاتب في الفقه الاجتهادي، ضابط الشورى، وضابط السلطان، «أن يتولى المسلمون بسلطان جماعتهم تدبير تسوية الخلاف ورده إلى الوحدة مما لا يتيسر إذا ترك أمر الأحكام حراً لا يرتهن إلا بأراء الفقهاء وفتاواهم، ويتم ذلك التنظيم بالشورى والإجماع»^(١). كما يتم بالسلطان «وهو من يتولى الأمر العام حسب اختصاصه بدءاً من أمير المسلمين إلى الشرطي والعامل الصغير»^(٢).

تذهب طائفة أخرى من العلماء إلى أن «الشروط التي اشترطها الأصوليون للمجتهد في استنباط الأحكام من أدلتها التفصيلية ليس تحصيلها متعذراً، كما يوهم بعض الناس الذين يريدون أن يضيّقوا ما وسع الله، ويغلقوا باباً فتحه رحمة بعباده وهو الاجتهاد..»^(٣) ونقل الدكتور القرضاوي كلاماً في نفس السياق عن الشيخ رشيد رضا، والحجوي الفاسي^(٤) الذي نقل مثله عن ابن عبدالسلام.. وغيرهم. وذلك راجع إلى ما تيسر من

(١) الترابي: تجديد الفكر الإسلامي، ص ٨٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٨٧.

(٣) القرضاوي: الاجتهاد، ص ١٠٩ وما بعدها. وانظر أيضاً: وهبة الزحيلي: أصول الفقه، ج ٢ / ص ١٠٨٩.

(٤) انظر: الحجوي الثعالبي الفاسي: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، ج ٢، ق ٤ / ص ٤٩٨ وما بعدها.

وسائل الطبع والنشر والإعلام والاتصال إذ ظهر كثير مما كان مغموراً أو نادراً من كتب وموسوعات في مختلف التخصصات الشرعية والعلمية. وإن كان النص وارداً في سياق الرد على مَنْ يتذرع بالشروط لمنع الاجتهاد والتمسك بالتقليد، فهو مع ذلك شاهد أيضاً في سياقنا، أي: عند مَنْ يراجع الشروط لتحرر من التقليد والعودة إلى الاجتهاد. والشيخ القرضاوي حريص على ذكر التخفيفات الواردة مع الشروط نفسها في تراثنا الأصولي قاطعاً الطريق على مَنْ يزعم تخفيفات أخرى أو يستصعب تحصيل تلك الشروط.

وتجدر الإشارة هنا إلى أهمية التمييز الذي يقيمه بعض الباحثين بين مَنْ يتصدون للاجتهاد وشروطه، بين مخلص ساذج أو مغفل يغيب عنه كثير منها، وبين انتهازي مغرض ومناق، يركب دعوى الاجتهاد ومراجعة شروطه وعدم وجود سلطة كنسية في الإسلام كما في المسيحية، ليقحم نفسه في خضمه وهو متغرب لا حظ له من علوم الشرع لا أصلاً ولا فصلاً ولا هم له إلا تعطيل الشرع وأحكامه. وهذا ما جعل الدكتور إسماعيل الفاروقي يضيف شرط «الإسلامية» كشرط مميز، يقول: «يمكننا أن نضيف إلى اللوازم (الشروط) التي اشترطها السلف لازمة جديدة هي: الإسلامية. أي: فهم مقاصد الشريعة الحضارية، وإرادة تحقيقها والولاء لها». ويبرر هذه الإضافة بحجتين: الأولى إرادية: فالإسلامية شرط سابق لشروط الاجتهاد المذكورة عند الأصوليين. فمن حصل هذه الشروط ولم يتصف بالإسلامية يكون مناقضاً لنفسه، ف «أنى له طلب أحكام الإسلام من أدلتها الشرعية بينما هو لا يريد أن يقيم للإسلام حكماً». والثانية تفهيمية منهجية: ذلك «أن للأحكام التي ينشدها المجتهد مقاصد تعلق عليها، فلا بد من تفهم تلك المقاصد أولاً. لكن المقصد النهائي الذي لا مقصد بعده لحكم ما، هو القيمة، والقيمة لا تفهم إلا بتحييدها فعلاً، بينما انتفاء الإسلام يعني انتفاء (تحييد قيم الإسلام)»^(١). الاعتبار نفسه جعل كاتباً آخر يقول: «لو جاز لكل إنسان أن يمارس مهنة الطب أو الهندسة دون أن يدرس شيئاً عنهما (...). لجاز

(١) إسماعيل راجي الفاروقي: الاجتهاد والإجماع، مجلة المسلم المعاصر، (مرجع

سابق)، ص ٦ إلى ٩.

للمسلم العادي أن يجتهد في أمور دينه دون أن يلزم نفسه بالرجوع إلى أحد الأساتذة والشيوخ المتخصصين في مسائل الاجتهاد والتشريع^(١). ويذهب إلى تصنيف الداعين إلى اجتهاد العامة أو التساهل في الشروط إلى: «ساذج يتصور أن إخراج الإسلام عن عزلته المعاصرة لا يتم إلا بتحويل كل المسلمين إلى مجتهدين (...). دون أن يدرك أن «العزلة» ليست في هذا وإنما في حجب الإسلام عن التعامل مع الحياة...»، و«خبث يدرك جيداً أنه متى تحول المسلمون جميعاً إلى «مجتهدين» فقدت الشريعة صلابتها، وقوتها وتماسكها...»^(٢) وهو بإزاء هذا يدعو إلى «ألا تتوقف حركة الاجتهاد... وأن تظل مدارسها تعمل ورجالاتها المتخصصون يتخرجون...»^(٣). هذا وإن كان حديثه عن «اجتهاد العامة» غير مسلم، لأن من يطرحه من وجهة نظر معتبرة، لا يطرحه بالشكل الذي ساقه الكاتب رداً عليه. وسنعود إليه في مبحث التقليد خاصة.

المبحث الثاني:

شروط المجتهد، قراءة في نماذج تاريخية ومعاصرة

رتب الإمام الشافعي مصادر التشريع عنده بقوله: «لم يجعل الله لأحد أن يقول إلا من جهة علم مضى قبله، وجهة العلم بعد، الكتاب والسنة والإجماع والآثار وما وصفت من القياس عليها، ولا يقيس إلا من جمع الآلة التي له القياس بها» وقال في تعريفها، أي: الآلة أو الشروط^(٤): «هي العلم بأحكام الله

(١) عماد الدين خليل: حول الاجتهاد، مجلة المسلم المعاصر، (مرجع سابق)، ص ٦.

(٢) عماد الدين خليل: حول الاجتهاد، ص ٧.

(٣) المرجع السابق، ص ٧.

(٤) الشافعي هنا يجعل شروط المجتهد هي نفسها شروط القائس، انطلاقاً من اعتباره أن الاجتهاد والقياس بمعنى واحد. ومنهم من يتحدث عنها باعتبارها شروطاً للمفتي مع فرق طفيف إذ يلزم المفتي شروطاً إضافية عن المجتهد لقبول فتواه كالعادلة والورع... وغيرها.

فرضه وندبه وناسخه ومنسوخه وعامه وخاصه وإرشاده . ويستدل على ما احتمل التأويل منه بسنن رسول الله ﷺ . فإن لم يجد سنة في إجماع المسلمين ، فإن لم يكن إجماع فبالقياس . ولا يكون لأحد أن يقيس حتى يكون عالمًا بما مضى قبله من السنن وأقوال السلف واجتهاد الناس واختلافهم ولسان العرب . ولا يكون له أن يقيس حتى يكون صحيح العقل وحتى يفرق بين المشتبه ، ولا يعجل بالقول به دون التثبت . ولا يمتنع من الاستماع إلى مَنْ خالفه ، لأنه قد يتنبه بالاستماع لترك الغفلة ، ويزداد به تثبيتاً فيما اعتقد من الصواب .

وعليه في ذلك بلوغ غاية جهده والإنصاف من نفسه حتى يعرف من أين قال ما يقول وترك ما يترك ولا يكون بما قال أعنى منه بما خالفه حتى يعرف فضل ما يصير إليه على ما يترك إن شاء الله .

فأما مَنْ تم عقله ولم يكن عالمًا بما وصفنا فلا يحل له أن يقول بقياس ، وذلك أنه لا يعرف ما يقيس عليه ، كما لا يحل لفقيه عاقل أن يقول في ثمن درهم ولا خبرة له بسوقه . ومن كان عالمًا بما وصفنا بالحفظ لا بحقيقة المعرفة ، فليس له أن يقول أيضاً بقياس لأنه قد يذهب عليه عقل المعاني . وكذلك لو كان حافظاً مقصر العقل أو مقصراً عن علم لسان العرب ، لم يكن له أن يقيس من قبل نقص عقله عن الآلة التي يجوز بها القياس^(١) .

نص الشافعي هذا - وقد حرصت على ذكره كاملاً - كان أراضية انطلقت منها كتابات الأصوليين اللاحقة بين موسع ومضيق ، والشافعي في الحقيقة جمع هنا بين : (أ) شروط وهي قليلة ومركزة لا تكاد تخرج عن ترتيب الأصول عنده ، وهي الكتاب والسنة وآثار السلف والإجماع والقياس واللغة ، وهي التي تكررت عند كل مَنْ أتى بعده ، وتشكل «ثوابت» الشروط . والقرآن الكريم فيها محور والباقي خادم له . (ب) وبين توجيهات وإرشادات في سبيل الاجتهاد أو القياس ليكون على مقتضى الشرع ويسلم من تدخل الهوى والعجلة والعجب . . ومن أهم ما نص عليه فيها ، الجمع

(١) الشافعي : الرسالة ، ص ٥٠٨ - ٥١١ . وذكر قريباً من هذه الشروط في كتاب إبطال الاستحسان من الأم ، ج ٧ / ص ٣١٧ ، جعلها من شروط الحاكم والمفتي .

بين الرواية والدراية، أو بين الآثار وفقهها، إذ لا يغني انفراد أحد المطلبين عن الآخر، ولا يؤهل طالبه للاجتهاد. وهذا وإن بدا شرطاً، فهو متعلق بمجاله في الكتاب والسنة وأقوال السلف. ولا تكاد تتكرر هذه التوجيهات في الفكر الأصولي بعده إلا نادراً، وهي التي تسدد عمل المجتهد حتى يكون أقرب إلى الصواب منه إلى الخطأ. فكأن همّ الشافعي رحمته الله كان، بعد تحصيل الأصول والضروري من علومها، منصباً على منهج الفكر والنظر، والتنزيل والعمل وما يستلزمه ذلك من توجيه وتسيير.

واختصر إمام الحرمين الجويني في «البرهان» كلام بعض الأصوليين في صفات المفتي، وذكر أن الإسفراييني عدّها منها أربعين خصلة، فذكر هو منها:

- البلوغ - العلم باللغة (مع التخفيف فيها إذ لا يشترط التبهر في علومها وإنما ما يتعلق بمأخذ الشريعة منها)، العلم بالقرآن وعلومه، علم الأصول، علم التواريخ، علم الحديث، علم الفقه، ثم فقه النفس (فهو رأس مال المجتهد ولا يتأتى كسبه، فإن جبل عليه فهو المراد، وإلا فلا يتأتى تحصيله بحفظ الكتب).

قال: «وعبروا عن جملة ذلك بأن المفتي من يستقل بمعرفة أحكام الشريعة نصاً واستنباطاً، فقله: نصاً يشير إلى معرفة اللغة والتفسير والحديث، وقوله: استنباطاً يشير إلى معرفة الأصول والأقيسة وطرقها وفقه النفس»^(١). وهي إشارة منه إلى الشافعي ومنهجه في الشروط كما سينص على ذلك في موضع آخر. ثم ذكر الجويني ما يختاره من تلك الشروط - وكأنه استثقلها - ونحا في اختياره منحى التيسير، قال: «والمختار عندنا أن المفتي من يسهل عليه درك أحكام الشريعة وهذا لا بد فيه من معرفة اللغة والتفسير وأما الحديث فيكتفي فيه بالتقليد»^(٢) وتيسير الوصول إلى دركه بمراجعة الكتب المرتبة المهذبة. ومعرفة الأصول لا بد منه وفقه النفس هو

(١) الجويني: البرهان، ج ٢ / ص ٨٦٩ - ٨٧٠.

(٢) قوله هنا بالتقليد وهو يتحدث عن صفات المجتهد المطلق، جد مستغرب، وقد ذكر العلماء بعده تخفيفات في شرط السنة أو الحديث غير التقليد.

الدستور، والفقه لا بد منه فهو المستند، ولكن لا يشترط أن تكون جميع الأحكام على ذهنه في حالة واحدة، ولكن إذا تمكن من دركه فهو كاف. ويشترط أن يكون المفتي عدلاً، لأن الفاسق وإن أدرك فلا يصح قوله للاعتماد كقول الصبي»^(١).

وفي كتابه «الغياثي: غياث الأمم في التياث الظلم» نجده يذكر - عن الأصوليين - شروطاً فيها بعض الاختلاف عن الشروط السابقة، لم يذكر منها، البلوغ - علم التواريخ - فقه النفس . . وذكر من جملتها الورع الذي استدركه على الشروط السابقة. ثم قال عقب ذكره لتلك الشروط - وهي: اللغة، الأحكام الشرعية من القرآن، السنن، مذاهب العلماء (الإجماع)، طرق القياس ومراتب الأدلة (الأصول)، الورع والتقوى -: «وقد جمع الإمام المطلبي الشافعي رحمته الله هذه الصفات في كلمة وجيزة فقال: مَنْ عرف كتاب الله نصاً واستنباطاً استحق الإمامة في الدين»^(٢) وهو نفس كلامه في البرهان الذي أشار إليه من غير تصريح. وتعقب الشافعي في عدم ذكره للورع كشرط للمفتي، قال: «ثم لم يتعرض للورع . . والأمر على ما ذكره، فإن أراد أن يقبل قوله (المفتي) استمسك بالورع والتقوى»^(٣). وقد تقدم معنا أن الشافعي ذكر هذه الشروط مرة للذي يقيس وهو المجتهد، ومرة للحاكم والمفتي . . ونصه - في الهامش - على العمل بالعلم، وحياسة الفضيلة، وانتفاء الريب . . كلها دلائل على شرط الورع والتقوى.

واختار الجويني للمفتي «المتمكن من درك أحكام الوقائع على يسر من غير معاناة تعلم»^(٤)، ثلاثة أصناف من العلوم تستدعيها هذه المرتبة: (١)

(١) الجويني: البرهان، ج ٢ / ص ٨٧٠ - ٨٧١.

(٢) ونص الشافعي بالضبط في الرسالة: «فإن مَنْ أدرك علم أحكام الله في كتابه نصاً واستدلالاً ووفقه الله للقول والعمل بما علم منهم، فاز بالفضيلة في دينه ودنياه، وانتفت عنه الريب ونورت في قلبه الحكمة، واستوجب في الدين موضع الإمامة» ص ١٩، فقرة (٤٦).

(٣) الجويني: الغياثي، غياث الأمم في التياث الظلم، ص ٤٠١ - ٤٠٢.

(٤) الجويني: الغياثي، ص ٤٠٣.

اللغة العربية: (أن يحصل منها ما يرتقي عن رتبة المقلدين في معرفة معنى الكتاب والسنة وهذا يستدعي منصباً وسطاً في علم اللغة العربية)، (٢) الفقه، ولا بد من التبحر فيه. . (٣) أصول الفقه. . . قال: «فمن استجمع هذه الفنون فقد علا إلى رتبة المفتين (. . .) والورع ليس شرطاً في حصول منصب الاجتهاد، فإن من رسخ في العلوم المعتمدة، فاجتهاده يلزمه في نفسه أن يقتفي فيما يخصه من الأحكام موجب النظر، ولكن غيره لا يثق بقوله لفسقه»^(١).

فهذا نموذج لإمام واحد في مؤلفين من مؤلفاته، من حيث تعرضه للشروط وتركيزه على بعض منها دون بعضها الآخر، هذا مع إهماله لكثير من الشروط الأخرى التي لم يذكرها أصلاً. . . والتي سينص عليها آخرون. وإذا ما أهملنا بدورنا الشروط المختلف فيها، والتي تذكر تارة ولا تذكر أخرى. فإن مدخل الخلاف إلى الشروط «المتفق عليها» هو كونها علوماً عامة وشاملة لكثير من الموضوعات. . . فما يعتبر منها شروطاً مهمة وأساسية عند بعضهم قد يعتبر شروطاً ثانوية ومكملة عند الآخر. وما يطلب في بعضها عمق في النظر وتبحر في الفهم والتحصيل عند طائفة، يطلب فيها عند طائفة أخرى مستوى أدنى أو متوسط. . . وهكذا، هذا مع اتفاقهم أن أصل العلم شرط لا خلاف فيه. ومن هذا القبيل كل العلوم الشرعية تقريباً. ومع الإمام الغزالي نجد أنفسنا مرة أخرى أمام منهج دقيق في النظر استوعب جيداً منهج الشافعي في التمييز بين الأصول وآلاتها أو وسائل

(١) الجويني: الغياثي، ص ٤٠٤ - ٤٠٥. وانظر: تعقيب د. عبدالمجيد الصغير علي الجويني في اختزاله للشروط المذكورة في ثلاثة أساسية مع عدم ذكره لشرط «التقوى والورع» معتبراً أن الإمام الجويني أسقط هذا الشرط رغم اعتبار القدامى له تخفيفاً من صرامة الشروط وتكفيفاً لها مع الواقع. . . وهذا عجيب منه، ونص الجويني واضح في أن الورع والتقوى شرط في المفتي، لا المجتهد، وقد استدركه على الشافعي. وتبرير الكاتب مضطرب من جهة أخرى لما انتقل من الحديث عن المفتي إلى الحديث عن المجتهد ومقارنته بالحاكم المتغلب. . . الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، دار المنتخب العربي، ط ١ / ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م، ص ٣٧٤ - ٣٧٥.

الاستنباط منها. فنجده يحدد في البداية شروطاً كلية ثم يفصل بحسب أهمية مكونات تلك الشروط، ويضع بإزائها طرق استثمارها والاستنباط منها. ونجده أيضاً - وهذا ما يميز الغزالي عن غيره - يجعل لكل شرط تخفيفاً، وهو نفس منهج الجويني قبله، إلا أن الغزالي وسَّعه أكثر وعممه على كل الشروط تقريباً. وهذا ملحوظ دقيق من الغزالي رَحِمَهُ اللهُ، إذ كل علم من العلوم بحر لا قعر له، ومغالاة بعضهم في تحديد أبعاد نقطة في عمقه شرطاً لـ «رتبة» الاجتهاد، ضرب من التعجيز ليس له مستند معتبر. وهذا الذي فتح أبواباً من المناقشات والجدال غير المثمر حول خلو العصر من المجتهد والقائم لله بحجة أو عدم خلوه، وحول انقراض المجتهدين وانعدامهم، وانقطاع الاجتهاد وانسداد بابه أم لا.. فحرص الغزالي على ذكر التخفيف مع كل شرط أو علم حتى لا يتوهم وأهم أن المطلوب تحصيل جميع فنون ذلك العلم والإحاطة بها رواية ودراية، نصاً وفهماً، فتقصر عن ذلك الهمم وتركن إلى التقليد وترك الاجتهاد. بل هذا ما حصل فعلاً في عصر الغزالي «طور الشيخوخة والهرم المقرب من العدم» لما آل وضع الفقه إلى جمود وتقليد واجترار وتكرار للمدونات وتوليد وتفريع للمسائل^(١). فكأنه إنما كان يريد إحياء أنفس واستنهاض همم وعقول بتعبيد طريق الاجتهاد أمامها. ولا يعني هذا أن ما اشترطه الغزالي هو نهاية في الصواب، سالم عن النقد والاعتراض. قال^(٢): «والمجتهد له شرطان: (١) أن يكون محيطاً بمدارك الشرع متمكناً من استثارة الظن بالنظر فيها وتقديم ما يجب تقديمه وتأخير ما يجب تأخيره. (٢) أن يكون عدلاً مجتنباً للمعاصي القادحة في العدالة، وهذا شرط لجواز الاعتماد على فتواه (...). والإحاطة بمدارك الشرع المثمرة للأحكام أربعة: الكتاب والسنة والإجماع والعقل. وطريق الاستثمار يتم بأربعة علوم، اثنان مقدمان واثنان متممان وأربعة في الوسط فهذه ثمانية...» ثم ذكر مبدأ التخفيف الذي أهمله معظم الأصوليين قبله. ففي

(١) انظر: الحجوي الثعالبي: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، ج ٢ / ص ١٨٩ وما بعدها.

(٢) انظر: الغزالي: المستصفى، ٢ / ص ٣٥٠. (مع بعض التصرف).

كتاب الله ﷻ: «لا يشترط معرفة جميع الكتاب، بل ما تتعلق به الأحكام منه وهو مقدار خمسمائة آية» و«لا يشترط حفظها عن ظهر قلب بل أن يكون عالماً بمواضعها بحيث يطلب فيها الآية المحتاج إليها في وقت الحاجة». وأما السنّة «فلا بد من معرفة الأحاديث التي تتعلق بالأحكام» و«أن يكون عنده أصل مصحح [لها] كسنن أبي داود، ومعرفة السنن لأحمد والبيهقي»، وذكر فيها نفس التخفيفين المذكورين في القرآن. . وأما الإجماع فلكني «تتميز عنده مواقع الإجماع حتى لا يفتي بخلافها، والتخفيف في هذا الأصل أنه لا يلزمه أن يحفظ جميع مواقع الإجماع والخلاف، بل [في] كل مسألة يفتي فيها. .». وأما العقل، - وإضافة الغزالي للعقل هنا كدليل مستقل، وقد كان التعبير عنه سابقاً بالقياس أو الاجتهاد. . هو إضافة نوعية ترد الاعتبار لهذا الأصل وتوسع من مجال عمله - ويعني به «مستند النفي الأصلي للأحكام، فالعقل قد دل على نفي الحرج في الأقوال والأفعال، وعلى نفي الأحكام عنها من صور لا نهاية لها، أما ما استثنته الأدلة السمعية من الكتاب والسنّة فالمستثناة محصورة. وإن كانت كثيرة فينبغي أن يرجع في كل واقعة إلى النفي الأصلي والبراءة الأصلية، ويعلم أن ذلك لا يغير إلا بنص أو قياس على منصوص. .». «فأما العلوم الأربعة التي بها يعرف طرق الاستثمار فعلمان مقدمان. أحدهما: نصب الأدلة وشروطها التي بها تصير البراهين والأدلة منتجة، والحاجة إلى هذا نعم المدارك الأربعة (. . .) فيعلم أن الأدلة ثلاثة عقلية تدل لذاتها وشرعية صارت أدلة بوضع الشرع ووضعها وهي العبارات اللغوية»، وذكر من أوجب حدوث العالم وافتقاره إلى محدث موصوف بما يجب له. . متعبد عباده ببعثة الرسل. . وغيرها من قضايا أصول الدين وعلم الكلام. قال: «والتخفيف في هذا عندي أن القدر الواجب من هذه الجملة اعتقاد جازم إذ به يصير مسلماً والإسلام شرط المفتي لا محالة، فأما معرفته بطرق الكلام والأدلة المحررة على عادتهم فليس بشرط إذ لم يكن في الصحابة والتابعين من يحسن صنعة الكلام. .». فاستبعد الغزالي بهذا أن تكون قضايا علم الكلام وأصول الدين من شروط المجتهد واكتفى فيها بالتخفيف المذكور. وثاني العلمين: «معرفة اللغة

والنحو على وجه يتيسر له به فهم خطاب العرب، وهذا يخص فائدة الكتاب والسنة» أي: الحد الذي «يميز بين صريح الكلام وظاهره ومجمله وحقيقته ومجازه وعامه وخاصه ومحكمه ومتشابهه..» والتخفيف فيه «أنه لا يشترط أن يبلغ درجة الخليل والمبرد وأن يعرف جميع اللغة..». وأما العلمان المتممان، فأحدهما: «معرفة الناسخ والمنسوخ من الكتاب والسنة» والتخفيف فيه أن يكون في «كل واقعة يفتي فيها بآية أو حديث» وليس حفظ جميعه..، الثاني: يخص السنة، أي: «معرفة الرواية وتمييز الصحيح منها عن الفاسد..» والتخفيف فيه، كل حديث يفتي به.. وأن يكتفي بتعديل الإمام العدل بعد معرفة صحة مذهبه. قال: «فإن جوزنا للمفتي الاعتماد على الكتب الصحيحة التي ارتضى الأئمة رواتها قصر الطريق على المفتي وإلا طال الأمر وعسر الخطب في هذا الزمان - [القرن الخامس الهجري] - مع كثرة الوسائط، ولا يزال الأمر يزداد شدة بتعاقب الأعصار». ومذهب الغزالي هنا قريب من مذهب شيخه الجويني المتقدم من حيث اشتراكهما في التخفيف، لكن يختلف عنه في كون الجويني اكتفى بذكر التقليد، بينما اعتبره الغزالي مرتبة دون مرتبة معرفة الرواة، كما شرط قوله بمتابعة الإمام العدل في تعديله بالوقوف على صحة مذهبه.

«فهذه هي العلوم الثمانية التي يستفاد بها منصب الاجتهاد، ومعظم ذلك يشتمل على ثلاثة فنون، علم الحديث، وعلم اللغة، وعلم أصول الفقه، فأما الكلام وتفريع الفقه فلا حاجة إليها». وإذا كان الجويني قد اختزل شروط من تقدمه واختار منها ثلاثة هي: اللغة والفقه وأصول الفقه، فإن الغزالي بدوره يختزلها هنا في ثلاثة، والفرق أن الأول اختار الفقه واشترط «التبحر فيه»، والثاني لم يختره واعتبر «تفاريعه لا حاجة إليها» وذكر مكانه الحديث. ولا ينسى الغزالي أخيراً أن يذكر بدقيقة أخرى في التخفيف، وهي أن «اجتماع هذه العلوم الثمانية إنما يشترط في حق المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الشرع» والاجتهاد عنده منصب يتجزأ، «فمن عرف طريق النظر القياسي فله أن يفتي في مسألة قياسية وإن لم يكن ماهراً في علم الحديث».

وقد تابع الإمام الغزالي في تقسيمه هذا الإمام فخر الدين الرازي الذي نقل كلامه بالحرف، وانتهى في اختياره إلى «أن أهم العلوم للمجتهد علم «أصول الفقه»، أما سائر العلوم فغير مهمة في ذلك، أما الكلام فغير معتبر (...). وأما تفاريع الفقه فلا حاجة إليها، لأن هذه التفاريع ولدها المجتهدون بعد أن فازوا بمنصب الاجتهاد فكيف تكون شرطاً فيه»^(١). ومن أحسن ما قال وهو الواقع فعلاً: «واعلم أن الإنسان كلما كان أكمل في هذه العلوم التي لا بد منها في الاجتهاد، كان منصبه في الاجتهاد أعلى وأتم، وضبط القدر الذي لا بد منه على التعيين كالأمر المتعذر»^(٢).

وتابعه في ذلك الآمدي، وإن جمع العلوم والأدلة وآلاتها في شرطين أساسين: الأول: متعلق بالمقدمات الكلامية وأصول الدين، والثاني: بمدارك الأحكام الشرعية. مع مراعاة التخفيف في ذلك. إلا أن ما يثير الاستغراب عنده أنه لما تحدث عن العلم بالسنة قال: «أن يكون عارفاً بالرواة والجرح والتعديل والصحيح والسقيم كأحمد بن حنبل ويحيى بن معين»^(٣)!. ولا أدري من يطبق ذلك في عصر الآمدي ولا بعده. وتقدم ذكر التخفيف فيه عند الغزالي، بل التقليد كما عند الإمام الجويني.

وجمع الزركشي في «البحر» أقوالاً للعلماء، وإن لم يخرج هو بدوره عن شروط الإمام الغزالي. ومن الاعتراضات الموجهة على هذه الشروط أو بعضها عند الغزالي ومن تابعه فيها، تحديدهم وحصرهم آيات الأحكام في خمسمائة آية، وهو قول الغزالي وابن العربي والرازي وغيرهم، واعتراض على ذلك الإمام القرافي، قال: «الحصر في خمسمائة آية قاله الإمام فخر الدين وغيره ولم يحصر غيرهم ذلك وهو الصحيح، فإن استنباط الأحكام إذا حُقق لا يكاد تعرى عنه آية (...). وكل آية وقع فيها ذكر عذاب أو ذم

(١) الرازي: المحصول، ج ٢، ق ٣ / ص ٣٦، (تحقيق د. طه جابر العلواني).

(٢) المرجع السابق، ج ٢، ص ٣٦.

(٣) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ٢ - ٤ / ص ١٧٠ - ١٧١. وفيه مجموع الشروط المذكورة في المجتهد، وقد كرر نفس الشروط تقريباً في المفتي مع إضافة شرط العدالة. ص ٢٢٨.

على فعل كان ذلك دليل تحريم ذلك الفعل، أو مدحاً أو ثواباً على فعل
فذلك دليل طلب ذلك الفعل وجوباً أو ندباً، وكذلك ذكر صفات الله ﷻ
والثناء عليه المقصود به الأمر بتعظيم ما عظمه الله.. فلا تكاد تجد آية إلا
وفيها حكم وحصرها في خمسمائة آية بعيداً^(١).

وكذلك قولهم بالاكْتفاء بأصل يجمع أحاديث الأحكام كسنن أبي داود
وسنن البيهقي أو أصل وقعت العناية به.. نازع في ذلك النووي وقال: «لا
يصح التمثيل بسنن أبي داود فإنه لم يستوعب الصحيح من أحاديث الأحكام
ولا معظمها» وقال ابن دقيق العيد: «التمثيل بسنن أبي داود ليس بجيد لكونه
لا يحوي السنن المحتاج إليها وفيه ما لا يحتج به من الأحكام»^(٢). وورد
عن أحمد أنه يلزم المفتي خمسمائة ألف حديث، وقيل: ثلاثمائة ألف، قال
في الأولى «أرجو»، وقال في الثانية: «لعله»، أي: لعله يبلغ. وحمله
بعضهم على أنه للاحتياط والتغليظ في الفتوى، وآخرون على أن المراد به
أيضاً آثار الصحابة والتابعين وطرق المتون^(٣). وعند ابن القيم «أربعمائة
ألف»، وذكر عن «أبي إسحاق بن شاقلا - وقد جلس في جامع المنصور،
فذكر قول أحمد أن المفتي ينبغي له أن يحفظ أربعمائة ألف حديث ثم يفتي
- فقال له رجل: أنت تحفظ هذا؟ فقال: إن لم أحفظ هذا فأنا أفتي بقول
من كان يحفظه»^(٤). قال الزركشي: «والمختار أنه لا يشترط الإحاطة بجميع
السنن، وإلا انسد باب الاجتهاد. وقد اجتهد عمر رضي الله عنه وغيره من الصحابة
في مسائل كثيرة ولم يستحضروا فيها النصوص حتى رويت لهم فرجعوا
إليها»^(٥).

ومما ذكره الزركشي من الشروط ما أسماه بـ «كيفية النظر» أي: معرفة

(١) القرافي: شرح تنقيح الفصول، ص ٤٣٧. وانظر: أيضاً الشوكاني: إرشاد الفحول،
ص ٤١٨.

(٢) الزركشي: البحر المحيط، ج ٨ / ص ٢٣١ - ٢٣٢.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٣١ - ٢٣٢.

(٤) إعلام الموقعين، ج ٤ / ص ١٩٨ و ٢٠٥.

(٥) الزركشي: البحر المحيط، ج ٨ / ص ٢٣١ - ٢٣٢.

«شرائط البراهين والحدود وكيفية تركيب المقدمات» قال: «وأصله اشتراط الغزالي معرفته بعلم المنطق»، وذكر اعتراض ابن دقيق العيد عليه باعتبار «أن الأولين من المجتهدين لم يكونوا خائضين فيه»^(١). وذهب ابن تيمية إلى أن مَنْ زعم أن المنطق من شروط الاجتهاد، فإن ذلك «يدل على جهله بالشرع وجهله بفائدة المنطق، وفساد هذا القول معلوم بالضرورة من دين الإسلام، فإن أفضل هذه الأمة من الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين عرفوا ما يجب عليهم ويكمل علمهم وإيمانهم قبل أن يعرفوا منطق اليونان..»^(٢).

ذكر الزركشي أيضاً من اشترط «الفطنة والذكاء» ليصل بهما إلى معرفة المسكوت عنه من أمارات المنطوق.. ومَنْ اشترط التبصر في أصول الدين، وهو قول القدريّة، ومَنْ اشترط التفريع في الفقه، ومَنْ اشترط الحساب.. والخلاف في ذلك.. قال: «والحاصل أنه لا بد أن يكون محيطاً بأدلة الشرع في غالب الأمر، متمكناً من اقتباس الأحكام منها، عارفاً بحقائقها ورتبها، عالماً بتقديم ما يتقدم منها وتأخير ما يتأخر، وقد عبر الشافعي رَحِمَهُ اللهُ عن الشروط كلها بعبارة وجيزة جامعة فقال: «مَنْ عرف كتاب الله نصاً واستنباطاً استحق الإمامة في الدين»^(٣). أي: الرجوع إلى المنهج نفسه الذي قرره الشافعي ابتداءً، ضبط الأصول وآلاتها، ثم توجيه الفكر والنظر وتسديده. وكأني بمبحث الاجتهاد وشروطه في الفكر الأصولي - في إطار المذهب الشافعي على الأقل - قد انطلق من الإمام المؤسس، ثم استدار ليرجع إليه بعد مخاض ستة قرون، إذا ما اعتبرنا الزركشي محطة يجوز التوقف عندها، وقد جمع من وجوه الخلاف والاتفاق ما ذكر. وهذا يدل على قوة مأخذ الإمام ونفاذ رأيه ودرايته بالموضوع.

ولا تبتعد المذاهب الأخرى عن الجدل نفسه الدائر حول هذه الشروط. فقد وسع الإمام أحمد من مواصفات المفتي فقال: «لا ينبغي

(١) الزركشي: البحر المحيط، ج ٨ / ص ٢٣٣.

(٢) ابن تيمية: مجموع الفتاوى (أصول الفقه)، ج ١٩ / ص ١٧٢.

(٣) الزركشي: البحر المحيط، ج ٨ / ص ٢٣٧.

للرجل أن ينصب نفسه للفتيا حتى يكون فيه خمس خصال، أولها: أن تكون له نية، فإن لم تكن له نية لم يكن عليه نور وعلى كلامه نور، والثانية: أن يكون له علم ووقار وسكينة، والثالثة: أن يكون قوياً على ما هو فيه وعلى معرفته، والرابعة: الكفاية وإلا مضغه الناس. والخامسة: معرفة الناس، وقد شرحها ابن القيم في الإعلام وقال فيها: «وهذا مما يدل على جلالة أحمد ومحله من العلم والمعرفة، فإن هذه الخمسة هي دعائم الفتوى وأي شيء نقص منها ظهر الخلل في المفتي بحسبه»^(١). وذكر عنه أيضاً: «ينبغي للرجل إذا حمل نفسه على الفتيا أن يكون عالماً بوجوه القرآن عالماً بالأسانيد الصحيحة عالماً بالسنن (...). عالماً بقول من تقدم وإلا فلا يفتي»^(٢).

وعند أبي الحسين البصري توسع في آلة الاجتهاد والإفتاء، ف«هذه الصفة (الإفتاء)، هي أن يكون الإنسان من أهل الاجتهاد. وإنما يكون من أهله إذا عرف الأدلة السمعية وأمكنه الاستدلال بها. والدلالة السمعية ظاهر واستنباط، والظاهر منه خطاب ومنه أفعال هي أفعال النبي ﷺ. والاستنباط ضربان قياس واستدلال (...). وأن يعلم المستدل ما وضع له الخطاب في اللغة وفي العرف وفي الشرع ليحمله عليه (...). ويعرف القرائن وهي ضربان، عقلية وشرعية. والشرعية هي بيان نسخ أو بيان تخصيص (...). وأما القرائن العقلية فهي الأدلة العقلية إذا دلت على خلاف ظاهر الكلام...»^(٣).

ومهما تتبعنا واستعرضنا من أقوال العلماء من مختلف المذاهب، فإنها لا تخرج عن هذا الإطار العام. والمحطة الأخيرة التي تستوجب الوقوف عندها، هي النقلة أو الإضافة التي أحدثها أبو إسحاق الشاطبي في علم الأصول عامة، والتي انعكست على مبحث الاجتهاد من ضمن مباحثه. إذ

(١) ابن القيم: أعلام الموقعين، ج ٤ / ص ١٩٩ وما بعدها.

(٢) المرجع السابق، ج ٤ / ص ٢٠٥.

(٣) أبو الحسين البصري: المعتمد في أصول الفقه، ج ٢ / ص ٩٢٩ - ٩٣١.

اختزل شروط الاجتهاد في شرطين، لم يسبق لأحد اشتراطها، وإن كانت الإشارة والتنبيه العابر إليهما واردين.

يقول الشاطبي: «إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها»^(١). ويبرر الشرط الأول بكون «الشريعة مبنية على اعتبار المصالح (...). فإذا بلغ الإنسان مبلغاً فهم عن الشارع فيه قصده في كل مسألة من مسائل الشريعة وفي كل باب من أبوابها حصل له وصف هو السبب في تنزله منزلة الخليفة للنبي ﷺ في التعليم والفتيا والحكم بما أراه الله»، أما الثاني: «فهو كالخادم للأول، فإن التمكن من ذلك إنما هو بواسطة معارف يحتاج إليها في فهم الشريعة أولاً، ومن هنا كان خادماً للأول، وفي استنباط الأحكام ثانياً..»^(٢).

وقول الشاطبي هذا في شرطيه «فهم مقاصد الشريعة، والاستنباط على فهمه فيها»، من حيث التركيز والاستيعاب في الوقت نفسه قريب كل القرب من قول الشافعي المتقدم «معرفة كتاب الله نصاً واستنباطاً». وإن كان لكل قولة ظروفها وملابساتها، حيث كان الشافعي يروم تقرير أولوية النص وتوحيد وسائل الاستنباط وسط الخلاف والجدل الدائر بين أهل الرأي وأهل الحديث. وكان الشاطبي يروم توسيع مناهج الفهم والاستمداد من الشريعة بينائها على المقاصد، لتكون أكثر استيعاباً وشمولاً للقضايا والنوازل اللامتناهية^(٣)، وتحرير الأصول من رتابة الجمود والتقليد^(٤).

ولا تنحصر شروط الاجتهاد عند الشاطبي في الشرطين المذكورين - كما يجتريء ذلك معظم من تحدث عن شروطه - بل ذكر عند التفصيل شروطاً أخرى ضرورية ومكاملة. فنجد في معرض التساؤل عن علم «توقف

(١) الشاطبي الموافقات، ج ٤ / ص ١٠٥ - ١٠٦.

(٢) المرجع السابق، ج ٤ / ص ١٠٦ - ١٠٧.

(٣) المرجع السابق، ج ٤ / ص ١٠٤.

(٤) انظر: فتحي الدريني: الجمود الفقهي والتعصب المذهبي (إشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر)، مرجع سابق، ص ١١٠ - ١٢٨.

صحة الاجتهاد عليه» يقول: «فإن كان ثم علم لا يحصل الاجتهاد في الشريعة إلا بالاجتهاد فيه، فهو لا بد مضطر إليه. لأنه إذا فرض كذلك لم يكن في العادة الوصول إلى درجة الاجتهاد دونه، فلا بد من تحصيله على تمامه وهو ظاهر (...). والأقرب في العلوم إلى أن يكون هكذا علم العربية (...). [أي] جملة علم اللسان»، بل إن الشاطبي يشدد في هذا الشرط تشديداً غريباً خالف فيه الأصوليين قبله، وشرط بلوغ «الغاية» أو «النهاية» في الشريعة، ببلوغهما في العربية^(١): «فإذا فرضنا مبتدئاً في فهم العربية فهو مبتدئ في فهم الشريعة، أو متوسطاً فهو متوسط في فهم الشريعة. والمتوسط لم يبلغ درجة النهاية، فإن انتهى إلى درجة الغاية في العربية كان كذلك في الشريعة، فكان فهمه^(٢) فيها حجة كما كان فهم الصحابة [!] وغيرهم من الفصحاء الذين فهموا القرآن حجة. فمن لم يبلغ شأوهم فقد نقصه من فهم الشريعة بمقدار التقصير عنهم. وكل من قصر فهمه لم يعد حجة، ولا كان قوله فيها مقبولاً. فلا بد أن يبلغ في العربية مبلغ الأئمة فيها كالخليل وسيبويه والأخفش والجرمي والمازني ومن سواهم [!]»^(٣). ولا يمهل الشاطبي قارئه في الاعتراض على هذا الشرط بتخفيفات الأصوليين المتقدمة، فيبادر إلى القول: «ولا يقال: إن الأصوليين قد نفوا هذه المبالغة في فهم العربية فقالوا: ليس على الأصولي أن يبلغ في العربية مبلغ الخليل وسيبويه وأبي عبيدة والأصمعي، الباحثين عن دقائق الإعراب ومشكلات اللغة. وإنما يكفيهم أن يحصل فيها ما تيسر به معرفة ما يتعلق بالأحكام بالكتاب والسنة لأننا نقول: هذا غير ما تقدم تقريره»^(٤).

(١) ينطلق في ذلك من «أن الشريعة عربية.. فلا يفهمها حق الفهم إلا من فهم اللغة العربية حق الفهم»، ج ٤ / ص ١١٥، وأيضاً ج ٢ / ص ٦٤ وما بعدها.

(٢) قال الشيخ دراز في تعليقه: «يعني فهمه من حيث ما يفيد الكلام العربي (...). [و] لا بد من ضم الصفات الأخرى من معرفة مقاصد الشريعة وغير ذلك» ج ٤ / ص ١١٥، (هامش ٣).

(٣) الشاطبي: الموافقات، ج ٤ / ص ١١٤ - ١١٥.

(٤) المرجع السابق، ج ٤ / ص ١١٦.

وكان الشاطبي يقصد التمييز هنا بين ما ذهب إليه من «تحرير الفهم» في اللغة العربية، وما قصدوه من «دقائق الإعراب ومشكلات اللغة». وبناء على هذا أورد تخفيف الغزالي وصححه. وكلام الشاطبي عموماً في شرط اللغة فيه بعض التردد، فنجدته مرة أخرى وكأنه يبرر تشديده في هذا الشرط بقوله: «وربما يفهم بعض الناس أنه لا يشترط أن يبلغ مبلغ الخليل وسيبويه في الاجتهاد في العربية، فيبني في العربية على التقليد المحض، فيأتي في الكلام على مسائل الشريعة بما السكوت أولى به منه، وإن كان مما تعقد عليه الخناصر جلاله في الدين..»^(١).

وانطلاقاً من حيثيات أخرى يوضحها، فقد يرقى شرط اللغة إلى مرتبة شرطيه المذكورين، وقد ينزل عن هذه المرتبة ولا يلزم المجتهد، ف«الاجتهاد إن تعلق بالاستنباط من النصوص فلا بد من اشتراط العلم بالعربية، وإن تعلق بالمعاني من المصالح والمفاسد مجردة على اقتضاء النصوص لها، أو مسلمة من صاحب الاجتهاد في النصوص فلا يلزم في ذلك العلم بالعربية، وإنما يلزم العلم بمقاصد الشرع من الشريعة جملةً وتفصيلاً..»^(٢). وأحياناً عنده لا يحتاج لا إلى العلم بالمقاصد ولا إلى العلم باللغة.. إذ «قد يتعلق الاجتهاد بتحقيق المناط، فلا يفتقر في ذلك إلى العلم بمقاصد الشارع كما أنه لا يفتقر فيه إلى معرفة علم العربية، لأن المقصود من هذا الاجتهاد، إنما هو العلم بالموضوع على ما هو عليه، وإنما يفتقر فيه إلى العلم بما لا يعرف ذلك الموضوع إلا به من حيث قصدت المعرفة به، فلا بد أن يكون المجتهد عارفاً ومجتهداً من تلك الجهة التي ينظر فيها ليتنزل الحكم الشرعي على وفق ذلك المقتضى. كالمحدث العارف بأحوال الأسانيد وطرقها، والقارئ في تأدية وجوه القراءات، والصانع في معرفة عيوب الصناعات والطبيب في العلم بالأدواء والعيوب، وعرفاء الأسواق في معرفة قيم السلع ومداخل العيوب فيها، والدليل على

(١) الشاطبي: الموافقات، ج ٤ / ص ١١٧.

(٢) المرجع السابق، ج ٤ / ص ١٦٢.

ذلك.. أنه لو كان لازماً لم يوجد مجتهد إلا في الندرة بل هو محال عادة، وإن وجد ذلك فعلى جهة خرق العادة..»^(١).

ويشير الشاطبي إلى وسائل أخرى للاستنباط وإن لم يصرح بكونها شروطاً فهي متضمنة في الشروط بالضرورة. وذلك في المسألة الثالثة من مسائل الاجتهاد أثناء دفعه للاختلاف في أصول الشريعة وفروعها.. كحديثه عن الناسخ والمنسوخ في القرآن والسنة، وعن التعارض والترجيح بين الأدلة وما إلى ذلك^(٢).

وللشاطبي تخفيف وتجزئ آخر في الاجتهاد يذهب فيه إلى أن «هذه المعارف تارة يكون الإنسان عالماً بها مجتهداً فيها، وتارة يكون غير حافظ ولا عارف إلا أنه عالم بغاياتها»^(٣)، «وقد حصل من هذه الجملة أنه لا يلزم المجتهد في الأحكام الشرعية أن يكون مجتهداً في كل علم يتعلق به الاجتهاد على الجملة، بل الأمر ينقسم. فإن كان ثم علم لا يمكن أن يحصل وصف الاجتهاد بكنهه إلا من طريقه، فلا بد أن يكون من أهله حقيقة حتى يكون مجتهداً فيه. وما سوى ذلك من العلوم فلا يلزم ذلك فيه وإن كان العلم به معنياً فيه، ولكن لا يخل التقليد فيه بحقيقة الاجتهاد»^(٤).

فإذا درج الأصوليون على التماس التخفيف في بعض العلوم المحتاج إليها أو كلها، فإن الشاطبي نحا منحى آخر متميزاً وهو التأكيد على اعتبار العلم الذي لا يحصل وصف الاجتهاد إلا به خاصة، وبلوغ مرتبة الاجتهاد فيه أمر ضروري. أما العلوم الأخرى فمساعدة، بل لا يخل التقليد فيها أو في بعضها بالاجتهاد، وبهذه المرونة يمكن للعلوم أن تتبادل المواقع في الأولوية والأهمية حسب الموضوع أو النازلة أو المقصد أو ما إلى ذلك.

(١) المرجع السابق، ج ٤ / ص ١٦٦.

(٢) المرجع السابق، ج ٤ / ص ١١٨ - ١٢٢.

(٣) المرجع السابق، ج ٤ / ص ١٠٧.

(٤) المرجع السابق، ج ٤ / ص ١٠٨ - ١٠٩.

وبناء الاجتهاد على المقاصد عموماً هو توسيع لمجاله وجعله أكثر استيعاباً للقضايا وتفهماً في تنزيل الشرع على الواقع. كما أن استعمالات الشاطبي لمصطلح الاجتهاد لا تكاد تنحصر في «الاصطلاح الأصولي» وحده، بل يحمله على محمله اللغوي العام فيعتبره في كل العلوم والمعارف كما تقدم في كلامه عن تحقيق المناط^(١).

وحدد الشاطبي مراتب ثلاث بخصوص «المقدار الذي إذا وصل إليه (الطالب) توجه عليه الخطاب بالاجتهاد بما أراه الله»، الأولى: «أن يتنبه عقله إلى النظر فيما حفظ والبحث عن أسبابه»... حيث يكون الطالب ما يزال «ينازع الموارد الشرعية وتنازعه ويعارضها وتعارضه طمعاً في إدراك أصولها والاتصال بحكمها ومقاصدها»، فهذا لا يصح منه الاجتهاد فيما هو ناظر فيه، واللازم له الكف والتقليد، والثانية: «أن ينتهي بالنظر إلى تحقيق معنى ما حصل على حسب ما أداه إليه البرهان الشرعي بحيث يحصل له اليقين ولا يعارضه الشك، لكن استمر به الحال إلى أن زل محفوظه عن حفظه حكماً وإن كان موجوداً عنده» فهذا اختلفوا في اجتهاده... والثالثة: «أن يخوض فيما خاض فيه الطرفان ويتحقق بالمعاني الشرعية منزلة على الخصوصيات الفرعية (...). وهذه الرتبة لا خلاف في صحة الاجتهاد من صاحبها...»^(٢).

وقد درج الأصوليون على تقسيم المجتهدين إلى مراتب متعددة،

(١) انظر: الدراسات المنجزة حول الشاطبي والتي تحاول استثمار نظريته في المقاصد ومسالكه فيها، كمحمد الطاهر بن عاشور في مقاصد الشريعة (احتياج الفقيه إلى معرفة مقاصد الشريعة)، ص ١٥ - ١٧. وعلال الفاسي: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها. أحمد الريسوني: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، (مسالك الاجتهاد المقاصدي)، ص ٣٠٩ - ٣١١.

(٢) الشاطبي: الموافقات، ج ٤ / ص ٢٢٤ - ٢٣٢، (مع بعض التصرف). وانظر: هذا التقسيم نفسه لمراتب التكوين عند الإمام القرافي في الفرق (٧٨) «بين قاعدة من يجوز له أن يفتي وبين قاعدة من لا يجوز له أن يفتي! الفروق، ج ٢ / ص ١٠١ - ١١٠. مع فارق بسيط وشكلي وهو أن الشاطبي تحدث عن «مراتب للاجتهاد» والقرافي تحدث عن «مراتب للإفتاء».

جعلها الإمام النووي خمسة أصناف - في حق المجتهد والمفتي - وقسم الخمسة إلى قسمين «مستقل وغيره».

● **القسم الأول، في «المستقل» أي:** «المجتهد المطلق المستقل: لأنه يستقل بالأدلة من غير تقليد وتقييد بمذهب». واستجماع الشروط المذكورة في حق المجتهد إنما هي بخصوص هذا المنصب من الاجتهاد.

● **القسم الثاني، في «المفتي المنتسب» وهو أربعة أحوال:**

أحدهما: [وأعلاها في المرتبة] «ألا يكون مقلداً لإمامه لا في المذهب ولا في دليله، لاتصافه بصفة المستقل، وإنما ينسب إليه لسلكه طريقه في الاجتهاد (...). لما رأى طريقه أسد الطرق» وحكى عن بعض الشافعية قوله: «اتبعنا الشافعي دون غيره لأننا وجدنا قوله أرجح الأقوال وأعدلها، لا أنا قلدناه»..

الحالة الثانية: «أن يكون مجتهداً مقيداً في مذهب إمامه مستقلاً بتقرير أصوله بالدليل، غير أنه لا يتجاوز في أدلته أصول إمامه وقواعده»..

الحالة الثالثة: «مجتهد الترجيح»، «لا يبلغ رتبة أصحاب الوجوه لكنه فقيه النفس حافظ مذهب إمامه عارف بأدلته قائم بتقريرها يصور ويحجر ويقرر ويمهد ويرجح، لكنه قصر عن أولئك لقصوره عنهم في حفظ المذهب، أو الارتياض في الاستنباط، أو معرفة الأصول ونحوها من أدواتهم، وهذه صفة كثير من المتأخرين إلى أواخر المائة الرابعة»..

الحالة الرابعة: «مجتهد الفتيا»، «يقوم بحفظ المذهب ونقله وفهمه في الواضحات والمشكلات، ولكن عنده ضعف في تقرير أدلته وتحرير أقيسته، فهذا يعتمد نقله وفتواه فيما يحكيه عن مسطورات مذهبه»..^(١)

(١) انظر، النووي: كتاب المجموع شرح المذهب للشيرازي، تحقيق محمد نجيب المطيعي، مكتبة الإرشاد، جدة، المملكة العربية السعودية، ج ١ / ص ٧٥ - ٧٧، وأيضاً السيوطي: الرد على من أخلد إلى الأرض.. ص ١١٢ إلى ١١٦.

وقد زعم كثير من العلماء بلوغ هذه المرتبة أو تلك من الاجتهاد، صرحوا بذلك بأنفسهم أو نسب ذلك إليهم من غيرهم. وأود أن أقتصر هنا على علم واحد أثار جدلاً كبيراً حول بلوغه مرتبة الاجتهاد، وهو يقدم فعلاً صورة نموذجية للجدل التاريخي حول هذه الشروط، وحول مراتب الاجتهاد، بل - وهذا أهم - حول دور المجتهد في أوساط المقلدين، ينتزع منهم الاعتراف له بالاجتهاد انتزاعاً. هذا العلم هو جلال الدين السيوطي، خصص في كتابه «حسن المحاضرة» فصلاً للحديث عن «مَن كان بمصر من الأئمة المجتهدين» وقدم ضمنهم ترجمة وافية لنفسه ضمنها رحلاته والعلوم التي مهر فيها، وأنه شرب ماء زمزم لأمر منها «أن يصل في الفقه إلى رتبة الشيخ سراج الدين البلقيني وفي الحديث إلى رتبة الحافظ ابن حجر». قال: «ورزقت التبخر في سبعة علوم، التفسير والحديث والفقه والنحو والمعاني والبديع على طريق العرب والبلغاء، لا على طريق العجم وأهل الفلسفة، والذي أعتقده أن الذي وصلت إليه من هذه العلوم السبعة سوى الفقه والنقول التي اطلعت عليها فيها، لم يصل إليه ولا وقف عليه أحد من أشياخي، فضلاً عما هو دونهم. وأما الفقه فلا أقول ذلك فيه، بل شيخي فيه أوسع نظراً وأطول باعاً، ودون هذه السبعة في المعرفة، أصول الفقه والجدل والتصريف، ودونها الإنشاء والتوسل والفرائض، ودونها القراءات ولم أخذها عن شيخ، ودونها الطب، أما علم الحساب فهو أعسر شيء علي وأبعده عن ذهني..»^(١). فالسيوطي، وهو يزعم لنفسه الاجتهاد المطلق، كما في قوله: «والذي ادعيته هو الاجتهاد المطلق لا الاستقلال (...). والمجتهد المقيد إنما ينقص عن المطلق بإخلاله بالحديث أو العربية، وليس على وجه الأرض من مشرقها إلى مغربها أعلم بالحديث والعربية مني إلا أن يكون الخضر أو القطب أو ولياً لله..»^(٢). هذا في

(١) السيوطي: حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العلمية، عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، ط ١ / ١٣٨٧ - ١٩٦٧، ج ١ / ص ٣٣٨ - ٣٣٩.

(٢) السيوطي: الرد على مَن أخلد إلى الأرض، ص ١١٦.

وسط ينازعه فيه «الخصوم» وخاصة العلم شمس الدين السخاوي، وشمس الدين الجوجري وغيرهم، نجده يذكر لنفسه التفوق في علوم والتوسط في أخرى. وإن كان منطق المنافسة يدعوه - وهو يدفع حمل بعضهم لمعنى التوسط عنده على القصور - إلى أن يقول: «وقد ظن بعض الناس من قولي إن معرفتي بالفرائض دون معرفتي بالفنون السابقة أنني قاصر فيها، وذلك جهل منه، وإنما قولي ذلك أمر نسبي، فمعرفتي بالفنون السابقة كالبحر المحيط ومعرفتي بالفرائض كالنيل بالنسبة إليه ومعرفة غيري من أهل العصر بها كالخليج بل كجدول الساقية بالنسبة إلى النيل»^(١). ولما أراد خصومه مناظرته قال: «العلماء قد نصوا على أنه لا يسوغ للمجتهد أن يناظر المقلد، فمناظرتي تحتاج إلى حضور مجتهدين: مجتهد يناظرني، ومجتهد يكون حكماً بيني وبين من يناظرني»^(٢).

وادعى السيوطي الاجتهاد المطلق في مجالات ثلاث، يقول: «وأما الاجتهاد فقد بلغت والله الحمد والمنة رتبة الاجتهاد المطلق في الأحكام الشرعية وفي الحديث النبوي وفي العربية. ورتبة الاجتهاد في هذه الأمور الثلاثة كانت مجتمعة في الشيخ تقي الدين السبكي ولم تجتمع في أحد بعده إلا في (...). والاجتهاد في الحديث هي الرتبة التي إذا بلغها الإنسان سمي في عرف المحدثين بالحافظ...»^(٣)، «أما الاجتهاد في العربية، فهو أن يحيط العالم بأمرين، أحدهما: نصوص أئمة الفن من سيبويه إلى زماننا هذا ولا يشذ عنه فيها إلا النزر اليسير. والثاني: أن يحفظ غالب شعر العرب الذين يحتج بأشعارهم في العربية، وليس المراد الحفظ عن ظهر قلب، بل يكون له اطلاع على غالب دواوينهم بحيث تسهل مراجعته إذا أراد ذلك، ويكون مع ذلك محيطاً بالقواعد التي بنى

(١) السيوطي: كتاب التحدث بنعمة الله، تحقيق إليزابيث ماري سارتين، المطبعة العربية الحديثة، مطبعة جامعة كمبردج، ج ٢ / ص ٢٠٤.

(٢) السيوطي: التحدث بنعمة الله، ج ٢ / ص ١٩٣. وأيضاً: الرد على من أخذ إلى الأرض، ص ١٣.

(٣) السيوطي: التحدث بنعمة الله، ج ٢ / ص ٢٠٥.

النحاة عليها (...). له ملكة وقدرة على الاستنباط والتخريج والترجيح...»^(١).

بغض النظر عن شروط السيوطي وادعاءاته المحكومة بخلفية الخصام والانتصار والتنافس، فإن إشارته إلى بلوغ رتبة الاجتهاد في علوم متعددة إشارة وجيهة تعزز ما ذكرناه سابقاً، وخروج بالاجتهاد من الاصطلاح الأصولي والفقهية الخاص إلى مجال أعم، ولو كان منحصراً بدوره في مجال العلوم نفسها. إذ لم يكن هذا الأمر مألوفاً عند مقلدة عصره، كما يتضح من قولهم وهم يعترضون على دعوى الاجتهاد هذه: «ما كفاك اجتهاد واحد حتى تدّعي اجتهادات ثلاثة، وقد سمعنا بالاجتهاد في الأحكام الشرعية وما سمعنا بالاجتهاد في الحديث ولا في العربية!». قال «الإمام فخر الدين الرازي في المحصول، ما نصه: «المعتبر في الإجماع في كل فن من كان من أهل الاجتهاد في ذلك وإن لم يكونوا من أهل الاجتهاد في غيره، فالعبرة في مسائل الكلام بالمجتهد في الكلام، وفي مسائل الفقه بالمتكلم من الاجتهاد في مسائل الفقه، فلا عبرة بالمتكلم في الفقه ولا بالفقيه بالكلام، بل من تمكن من الاجتهاد في الفرائض دون المناسك يعتبر وفاقه وخلافه في الفرائض دون المناسك». وقال أبو الحسين البصري في شرح المعتمد: «لا يجوز التقليد في أصول الفقه، ولا يكون كل مجتهد فيه مصيباً، بل المصيب فيه واحد بخلاف الفقه في الأمرين». قال: «والمخطئ في أصول الفقه ملوم غير معذور بخلاف الفقه فإنه معذور. فهذه ثلاث قواعد خالف الفقه فيها أصوله، لأن أصول الفقه ملحق بأصول الدين لأن المطالب قطعية^(٢). قال السيوطي معلقاً: «فانظر إلى كلام الإمام وأبي الحسين كيف أطلقا الاجتهاد والمجتهد في أصول الفقه وسائر الفنون...»^(٣).

(١) المرجع السابق، ج ٢ / ص ٢٠٩ - ٢١٠.

(٢) سبق ذكر الخلاف في هذه المسألة وآراء العلماء فيها عند الشاطبي وغيره.

(٣) السيوطي: التحدث بنعمة الله. ج ٢ / ص ٢٠٨ - ٢٠٩.

إذا ما انتقلنا إلى الفكر الحديث والمعاصر، لا نكاد نجد كبير فرق في طرح هذه الشرائط إلا من حيث الاختصار للشروط السابقة أو التفصيل فيها. ونادراً ما نقف على مراجعة أو اعتبار لعنصر من العناصر التي يفرضها واقع الحياة المعاصرة.. وأجدني هنا مضطراً - كي لا أكرر ولا أطيل - لاختزال ما أمامي من شروط المعاصرين فيما.. يمكن اعتباره تلخيصاً دقيقاً مستوعباً وشاملاً، أو إضافة ومراجعة جديرة بالاعتبار، أو خلطاً بين ما هو ضروري وتكميلي من العلوم. وحسب عبارة الشاطبي «ما ينظر فيه بالذات» و«ما ينظر فيه بالعرض».

من أكثر الأعمال استيعاباً واختصاراً لما تقدم، فقهاً وتنزيلاً، مع مراعاة شروط التخفيف والتيسير وذكر الخلاف الوارد، ما ذهب إليه يوسف القرضاوي حيث جعل الشروط ثمانية هي: (١) العلم بالقرآن (٢) العلم بالسنة (٣) العلم بالعربية (٤) العلم بمواضع الإجماع (٥) العلم بأصول الفقه (٦) العلم بمقاصد الشريعة (٧) معرفة الناس والحياة، وهذا الشرط أهمله الأصوليون كثيراً على أهميته في تنزيل الأحكام الشرعية (٨) العدالة والتقوى لقبول الاجتهاد والفتوى. وهذه عنده من الشروط المتفق عليها، وأغلب نقوله فيها عن الإمام الغزالي. أما المختلف فيها نذكر منها: (أ) العلم بأصول الدين (علم الكلام والاعتقاد)، (ب) معرفة المنطق، (ج) معرفة الفروع الفقهية^(١).

من تلك الأعمال أيضاً ما نجده عند العلامة علال الفاسي، إذ ذهب إلى أن المجتهد يعتمد في استنباط الأحكام على أمرين - (ذكر ثلاثة) -: أولاً: «المعرفة بالأدلة السمعية التي تؤول إلى الكتاب والسنة

(١) يوسف القرضاوي: الاجتهاد، ص ١٧ إلى ٥٦، وانظر: أيضاً، فتحي الدريني: مناهج التجديد والاجتهاد في الفكر الإسلامي المعاصر (عمل جماعي - مرجع سابق) ص ٤٠ - ٤١، ووهبة الزحيلي: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية (عمل جماعي - مرجع سابق) ص ١٨٠ - ١٨٥. وصبحي صالح: معالم الشريعة الإسلامية، ط ٤ / ١٩٨٢، دار العلم للملايين، ص ٣٢ - ٣٣.

والإجماع وما اختلف فيه العلماء من الأصول الأخرى..». ثانياً: «التأكد من دلالة اللفظ في اللغة العربية وفي استعمال البلغاء.. إما بالمنطوق أو بالمفهوم أو بالمعقول، وهو القياس وأنواع الاستدلال...». ثالثاً: القدرة على الموازنة بين الأدلة واختيار أرجحها وأقواها على مَنْ دونه..»^(١). ووضح عند الكاتب تمييزه بين الأصول، أو الأدلة السمعية وبين وسائل وآلات الاستنباط منها، وكذلك منحى الإجمال عنده لا التفصيل.

على خلاف النموذجين المتقدمين نجد نموذجاً ثالثاً تذهب صاحبه إلى تصنيف الشروط إلى صنفين: ١ - غير مكتسبة (شروط عامة أو شروط التكليف) وهي، الإسلام والبلوغ والعقل.. ٢ - مكتسبة (شروط تأهيلية) وهي نوعان: أساسية: معرفة الكتاب والسنة واللغة والإجماع.. وتكميلية: جعلتها ثلاثة عشر شرطاً جمعت فيها بين معرفة مقاصد الشريعة والقواعد الكلية.. وبين معرفة مواضع الخلاف والمنطق والثقة بالنفس^(٢)!! وبغض النظر عن «شروط التكليف» المتضمنة بداهة في هذا العمل، فإن التمييز الثاني بين أساسية وتكميلية واعتبار ما اعتبره الشاطبي خلاصة أو ثمرة المعرفة بالكتاب والسنة، وهي مقاصدهما وكليتهما، لتكون ضابطاً وموجهاً للعمل الاجتهادي بكامله، أمراً تكميلياً وليس أساسياً. بل وإلى جانب ما اعتبره العلماء من المختلف فيه وكثير منهم كان يهمل ذكره، هو خلط لا مبرر له ولا يستقيم.

ليس المراد - عندي - من ذكر هذه الشروط والاختلاف حولها عند القدامى والمحدثين هو الخروج بلائحة جديدة ومركبة من الشروط، كما أنه ليس من مرادي تنقيص من دور هذه الشروط وأهميتها في التأهيل للعمل الاجتهادي المتعلق بالأحكام. إنما المراد الوقوف على

(١) علال الفاسي: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص ١٦١.

(٢) نادبة شريف العمري: الاجتهاد في الإسلام، أصوله أحكامه آفاهه، ط ١ / ١٤٠١هـ - ١٩٨١.

نمط من التفكير وجّه فكر وثقافة الأمة، وساهم في إبعادها عن الحركة وشلها عن الفعل، عندما أعتبر تلك الشروط حدوداً حاجزة عن الاجتهاد وممانعة منه أمام تعذر بلوغ حدودها ورسومها. وقد ساهم في ذلك العلماء المشترطون، والمقلدون، والأمة التي ركنت إلى أقوالهم وسلمت بالأمر الواقع وكأنه قدر لا راد له. فعندما يشترط بعض العلماء بلوغ مرتبة الإمام أحمد ويحيى بن معين في الحديث، أو مرتبة الخليل وسيبويه في اللغة، والإحاطة بالفروع الفقهية، والتبحر في أصول الدين.. إلخ، فهذه شروط لا يمكنها أن تفضي إلا إلى النتيجة المذكورة.

فذكر الخلاف حول هذه الشروط هو بيان لنسبيتها، وذكر التخفيف هو بيان لمرتبة التوسط المطلوبة في مختلف العلوم، والإجمال في الشروط المركز على الأصول عموماً ثم آلات الاستنباط منها مع التوجيه والتنبيه - كما تقدم عند بعض الأئمة - أولى من التفصيل والتفريع وبيان الحدود حتى إنه يخيل للدارس أحياناً أنه أمام مسطرة قضائية وليست شروطاً للتكوين والتربية والتأهيل.

وأود أن أختتم هذا المبحث بعلم يستحضر جيداً واقع الأمة هذا، كما يستحضر دور تلك الشروط التكويني والتربوي. أقصد الحجوي الثعالبي الفاسي - وهو متقدم عن ذكرنا من المعاصرين - فبعد تعرضه لأقوال العلماء وشروطهم المختلفة في المجتهد، اختزل ذلك في عبارات جامعة عرف فيها المجتهد بأنه «البالغ الذكي، ذو الملكة التي بها يدرك العلوم، العارف بالدليل العقلي الذي هو البراءة الأصلية وبالتكليف به في الحجية، ذو الدرجة الوسطى لغةً وعربيةً وأصولاً وبلاغةً، ومتعلق الأحكام من كتاب وسنة أي المتوسط من هذه العلوم...»^(١). وقال بعدها: «وقد أطلت في هذا المقام لأن جلّ أهل العصر تمكن اليأس من قلوبهم والجمود من أفكارهم فيحيلون أن يأتي في الزمان مجتهد ويظنون أن هناك شروطاً لا

(١) الحجوي الفاسي: الفكر السامي، ج٢، ق٤ / ص٤٩٤ وما بعدها.

تمكن (. . .) إن هذه رتبة ممكنة متيسرة، سهلة الآن أكثر مما قبل الآن وإنما المفقود أمران:

- **الأول:** عزيمة الطالب على إدراكها . . فإذا عزم ومرن نفسه على استقلال فكره وشغله بتدبر كتاب الله وسنة نبيه ﷺ وترك التمرن على كلام المتأخرين الجامدين وجعل بدله التمرن على فهم الكتاب والسنة وكلام أئمة الاجتهاد مثل مالك وأضرابه.
- **والآخر:** رياضة النفوس على الأخلاق الفاضلة وترك السفاسف لتوجد الخصلة العزيزة وهي النزاهة التي تحصل بها الثقة العامة كما كانت حاصلة بالمجتهدين . . «^(١).

وتأكيداً لما سبقت الإشارة إليه، من أن يفهم بأن مظاهر الجمود والتقليد والانحطاط في الأمة كلها ترجع إلى متعلق واحد هو هذه الشروط، إذ الجمود والتقليد ما كانا إلا رافداً من بين روافد كثيرة من الانحراف والضعف في الأمة. نورد نصاً ثميناً للحجوي في السياق نفسه، يقول: «ويظهر لي أن ندرة المجتهدين أو عدمهم هو من الفتور الذي أصاب عموم الأمة في العلوم وغيرها، فإذا استيقظت من سباتها وانجلى عنها كابوس الخمول وتقدمت في مظاهر حياتها إلى أجلها المعلوم، وظهر فيها فطاحل علماء الدنيا من طبيعيات ورياضيات وفلسفة، وظهر المخترعون والمكتشفون والمبتكرون كالأمم الأوروبية والأمريكية الحية، عند ذلك يتنافس علماء الدين مع علماء الدنيا فيظهر المجتهدون. (. . .) والاستبداد ماح أو مضاد للاجتهد. وحرية الفكر إذن هي من دواعي الاجتهاد. ولا شك أن الأمم الإسلامية لا تشغل مقاماً سامياً بين الأمم ما دامت ناقصة في هذه الميادين»^(٢).

(١) المرجع السابق، ص ٥١٩ - ٥٢٠. (وقد تقدم معنا هذا النص والذي يليه ونعيدهما مع شيء من الاختصار أو الإضافة تيمناً وتأكيداً للفائدة).

(٢) المرجع السابق، ص ٥١٨ - ٥١٩.

المبحث الثالث: الصواب والخطأ في الفكر الاجتهادي

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

وإن النظر العقلي المجرد ليقضي بالعمو عن المجتهد المخطئ بلا أجر ولا وزر، كما يقضي بالأجر واحداً للمصيب. لكن تخصيص الشرع المصيب بأجرين واحد لاجتهاده وآخر لإصابته، وتخصيص المخطئ المعفو عن خطئه بأجر لاجتهاده، ليدل دلالة بليغة على أن الاجتهاد من واجبات الدين وفرائضه. وأنه النسغ المغذي لجسم الأمة يزودها باستمرار بما تحتاجه من دماء جديدة، وهو دليل حركيتها وفعاليتها، وتعطيله وقوع في مقابله الذي هو الجمود والتقليد.

إن تخصيص الشرع أجراً ثابتاً ملازماً لعملية الاجتهاد ذاتها، سواء أصاب المجتهد أم أخطأ، فيه تحفيز واضح وتشجيع ظاهر على الاجتهاد بما هو بذل للجهد واستفراغ للوسع من طرف «أهله في محله». وقد حرم العلماء تحريماً أن يتصدى له من ليس بأهله، واعتبروه مخطئاً آثماً ولو أصاب لأن إصابته «اتفاقية وليست صادرة عن أصل شرعي»، كما تقدم. وهذا من أنجع الإجراءات وقاية من الانحراف والشذوذ في سبيل الاجتهاد، أي: قطعه منذ البداية عن المتنطعين فيه، والمترامين عليه. والذي يكشف بطلان وزيف هذه «الاجتهادات» هم المجتهدون الضالعون والمتمرسون، وإنه لوهم كبير وتبرير واه ذلك الذي ذهب إليه أهل الجمود والتقليد من سد باب الاجتهاد جملة، ومنعه منعاً كلياً والاكتفاء بما تقدم لمن تأخر. فالاجتهاد في الأمة دفع لا ينقطع، وحركة التصحيح تكون بالاجتهاد نفسه لا بغيره، وما ركبت الأمة البدع والضلالات وأصابها الوهن والتخلف والجمود، إلا لما تخلف فيها هذا الأصل الأصيل وتعطل عن العمل في كثير من المجالات.

فالأخطاء والآراء الشاذة، لا يمكنها أن تستمر في الأمة قطعاً، إذا كانت حركة الاجتهاد نشيطة، إذ سرعان ما تصوب وتنقد من طرف المجتهدين. ولن تصمد في النهاية إلا الاجتهادات الصائبة التي حظيت بالقبول من الأمة وجمهور علمائها. فكم اجتهادٍ خاطئٍ دَرس، ولو كانت الأخطاء الاجتهادية تستمر، لكان بين أيدينا من مدوناتها تراث آخر.. وهذه مذاهب فقهية بكاملها لفقهاء أجلاء انقرضت، أو على الأقل انحسرت ولم تلق من العناية ما لقيه غيرها.

وقد ناقش الأصوليون بإسهاب مسألة صواب وخطأ المجتهد، وخلاصة آرائهم على كثرة الدوران فيها تنتهي إلى تصويب المجتهدين المؤهلين للاجتهاد على اختلاف اجتهاداتهم. فمن انطلق من الأصوليين من منطلق أن الحق واحد، انتهى إلى تصويب جميع المختلفين ظاهراً ما دام هذا الحق غير متعين. ومن انطلق من أن الحق متعدد في المسائل المجتهد فيها، صوب أيضاً المختلفين. ف «الإثم ينتفي عن كل من جمع صفات المجتهدين، إذا تم الاجتهاد في محله، فكل اجتهاد تام إذا صدر من أهله وصادف محله فثمرته حق وصواب والإثم عن المجتهد منفي»^(١). ورب معترض بحديث رسول الله ﷺ «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر» بأنه نص في الخطأ والصواب. يجيب الغزالي - الذي جعل الإثم والخطأ متلازمين، «فكل مخطئ آثم، وكل آثم مخطئ، ومن انتفى عنه الإثم انتفى عنه الخطأ»^(٢) - على الاعتراض من وجهين: «الأول: أن هذا (الحديث) هو القاطع على أن كل واحد مصيب، إذ له أجر، وإلا فالمخطئ الحاكم بغير حكم الله تعالى كيف يستحق الأجر. والآخر: هو أننا لا ننكر إطلاق اسم الخطأ على سبيل الإضافة إلى مطلوبه، لا إلى ما وجب عليه. فإن الحاكم يطلب رد المال إلى مستحقه، وقد يخطئ ذلك فيكون مخطئاً في ما يطلبه، مصيباً فيما هو حكم الله تعالى عليه وهو اتباع ما غلب

(١) الغزالي: المستصفى، ج ٢ / ص ٣٥٧ - ٣٥٨.

(٢) المرجع السابق، ج ٢ / ص ٣٥٧.

على ظنه من صدق الشهود. وكذلك كل من اجتهد في القبلة يقال: أخطأ، أي: أخطأ ما طلبه. ولم يجب عليه الوصول إلى مطلوبه، بل الواجب استقبال جهة يظن أن مطلوبه فيها»^(١).

و«لفظ الخطأ قد يراد به الإثم وقد يراد به عدم العلم. فإن أريد الأول، فكل مجتهد اتقى الله ما استطاع فهو مصيب، فهو مطيع لله ليس بآثم ولا مذموم. وإن أريد الثاني فقد يخص بعض المجتهدين بعلم خفي على غيره، ويكون ذلك علماً بحقيقة الأمر لو اطلع عليه الآخر لوجب عليه اتباعه، لكن سقط عليه اتباعه لعجزه عنه، وله أجر على اجتهاده، ولكن الواصل إلى الصواب له أجران كما قال النبي ﷺ في الحديث المتفق على صحته»^(٢).

وعلى هذا المعنى المتقدم درج العلماء والأئمة من مختلف المذاهب. فقد ميز الإمام الشافعي في وجوه العلم بين «إحاطة في الظاهر والباطن» وبين «حق في الظاهر». الأول: ما كان نصاً من كتاب أو سنة فيه حلال أو حرام لا يسع أحداً جهله ولا الشك فيه. والثاني: «سنة من خبر الخاصة يعرفها العلماء ولم يكلفها غيرهم، وهي موجودة فيهم أو في بعضهم (...). وهو الحق في الظاهر كما تقتل بشاهدين (...). وقد يمكن في الشاهدين الغلط» و«علم اجتهاد بقياس على طلب إصابة الحق، فذلك حق في الظاهر عند قايسه لا عند العامة من العلماء، ولا يعلم الغيب فيه إلا الله»^(٣). وعنده أيضاً «أن الحق عند الله واحد وعليه دليل، إلا أنه لم يكلف المجتهد إصابته، وإنما كلفه طلبه. فإن أصابه كان مصيباً، وإن أخطأ كان مخطئاً عند الله لا في الحكم»، ف«يقال لكل واحد منهم (من المجتهدين): قد أطاع فيما كلف وأصاب فيه، ولم يكلف علم الغيب الذي لم يطلع عليه أحد»^(٤). «قال القاضي أبو بكر: «إن مذهب مالك أن كل مجتهد مصيب»

(١) المرجع السابق، ج ٢ / ص ٣٧٣.

(٢) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ج ٢٠ / ص ١٩.

(٣) الشافعي: الرسالة، ص ٤٧٨ - ٤٧٩، وأيضاً ٥٩٩.

(٤) الشافعي: الأم، ج ٧ / ص ٣١٧.

واستدل على ذلك بأن المهدي أمره أن يجمع مذهبه في كتاب يحمل عليه الناس، فقال له مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «إن أصحاب رسول الله ﷺ قد تفرقوا في البلاد، وأخذ أهل كل ناحية عمن وصل إليهم. فأترك الناس وما هم عليه» فلولا أن مالكا رأى أن كل مجتهد مصيب لما جاز أن يقرهم على ما هو الخطأ عنده»^(١). والمذهب عند الأحناف في المجتهد «أنه يصيب تارة ويخطئ أخرى، ولكنه معذور في العمل به في الظاهر ما لم يتبين له الخطأ بدليل أقوى من ذلك. وهذا لأنه في طريق الاجتهاد مصيب وإن لم يقف على الصواب باجتهاده وطمأنينة القلب إلى ما أدى إليه اجتهاده يصح أن يكون دليلاً في حكم العمل شرعاً عند تحقق الضرورة بانقطاع الأدلة..»^(٢).

ونحا علماء آخرون إلى الاستدلال العقلي على إصابة المجتهدين على اختلافهم، و«الدلالة على أنه لا يمتنع العقل أن يكون المجتهدون في الفروع على اختلافهم مصيبين، فهي (. . .) أن المجتهد إنما كلف أن يعمل بحسب ظنه للأمانة الأقوى، وليس بممتنع في العقل أن يظن المجتهد قوة بعض الأمارات ويظن غيره قوة غيرها من الأمارات. فيلزم كل واحد منهما أن يعمل بحسب ما ظنه، وإن اختلف الفعلان، فيكون كل واحد منهما في فعله لما يفعله مصيباً لما كلف. وليس بممتنع في العقل أن يكون الفعل واجباً على زيد وضده ونقيضه على غيره في ذلك الوقت (. . .) على غير ذلك الشرط، فيكون الفعل مصلحة على شرط، وضده ونفيه مصلحة على شرط آخر، وقد جاء التعبد العقلي بذلك والشرعي. ألا ترى أنه يجب على زيد الأكل إذا خاف التلف في تركه، ويجب على غيره تركه إذا خاف التلف في فعله..»^(٣). وحول هذا المعنى أيضاً لف ابن حزم عندما ذهب إلى تقسيم

(١) الباجي: إحكام الفصول، ص ٧٠٧ - ٧٠٨.

(٢) محمد بن أحمد، أبو بكر السرخسي: أصول السرخسي. حقق أصوله أبو الوفاء الأفغاني، دار المعرفة، بيروت. ج ٢ / ص ١٤. وذكر أبو الحسن البصري عن أبي حنيفة: «أن المجتهد مخطئ خطأ موضوعاً عنه» و«أن الحق في واحد»، المعتمد، ج ٢ / ص ٩٤٩ - ٩٥٠.

(٣) أبو الحسين البصري: المعتمد، ج ٢ / ص ٩٦٠ - ٩٦١.

المجتهدين «بقسمة العقل الضرورية [إلى]: ثلاثة أقسام عندنا، أما عند الله تعالى فقسمان لا ثالث لهما. فالقسمان اللذان عند الله تعالى هما مصيب أو مخطئ. لا بد أن يكون كل مجتهد عند الله تعالى واقعا في أحد النعتين، إما مصيب وإما مخطئ (...). [ف] الحق لا يكون في قولين مختلفين في حكم واحد في وقت واحد في إنسان واحد في وجه واحد. وأما الثلاثة الأقسام التي عندنا: فمصيب نقطع على صوابه عند الله ﷻ، أو مخطئ نقطع على خطئه عند الله ﷻ، أو متوقف فيه لا ندري أمصيب عند الله تعالى أم مخطئ وإن أيقنا أنه في أحد الحيزين عند الله ﷻ بلا شك، لأن الله تعالى لا يشك بل عنده علم حقيقة كل شيء، لكننا نقول مصيب عندنا أو مخطئ عندنا، والله أعلم...»^(١).

وقد ميّز كثير من العلماء في الصواب والخطأ بين مستوى «العقلية» التي «يكون الخطأ فيها مانعاً من معرفة الله ورسوله، فهذه الحق فيها واحد، فمن أصابه أصاب الحق ومن أخطأه فقبل يكفر...». وما دون هذا اختلفوا فيه. وبين مستوى «الشرعية». ف«ما كان منها قطعياً معلوماً من الدين بالضرورة، الموافق له مصيب والمخطئ غير معذور، وكفره جماعة...»، «وإن كان فيها دليل قاطع وليس من الضروريات الشرعية، فقبل: إن قصر فهو مخطئ آثم، وإن لم يقصر فهو مخطئ غير آثم»، أما «المسائل الشرعية التي لا قاطع فيها...» [ف] ذهب جمع جم إلى أن كل قول من أقوال المجتهدين فيها حق وأن كل واحد منهم مصيب (...). وأكثر الفقهاء إلى أن الحق في أحد الأقوال ولم يتعين وهو عند الله متعين...»^(٢).

إن الناظر أو الفاحص لمجموع هذا المنقول عن العلماء والأئمة في

(١) ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، مج ٢ / ج ٨ / ص ١٣٦.

(٢) الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ٤٣٣ - ٤٣٥. وانظر: أيضاً تقسيم الغزالي للنظرية إلى ظنية «لا إثم فيها إذ لا خطأ فيها»، وقطعية «المخطئ فيها آثم»، وهي كلامية وأصولية وفقهية، المستصفي، ج ٢ / ص ٣٥٧ - ٣٥٨. وانظر: مزيداً من أقوال العلماء وخلافهم في مسألة الصواب والخطأ في: الزركشي: البحر المحيط، ج ٨ / ص ٢٨٢ وما بعدها.

مسألة الصواب والخطأ في الفكر الاجتهادي يمتلكه شيء من الاستغراب، إذ كيف كان كل هذا التراث يصب في مصب واحد - تقريباً - وهو تصويب المجتهد فيما لا قاطع فيه، مع ما له من الثواب والأجر، ورغم ذلك كانت أبواب الاجتهاد «مغلقة» وكان التقليد والجمود هو المتحكم بزمام الفكر والعقول. ومهما يكن الأمر، فإن فائدة هذا الإرث التصويبي للمجتهدين ما تزال قائمة لفكر ما يزال يعاني من مخلفات الجمود والتقليد، ويتلمس طريقه للنهوض. فـ «بالنظر إلى وضع المسلمين اليوم فإن مذهب التصويب أنسب لمعالجة عللهم، إذ هو يدفع إلى أن يجتهد العلماء في فهم الظنيات من الأحكام ليصدروا منها بأفهام تسد الأوضاع الكثيرة المائلة عن سمت الدين (...). إننا نعتبر الاجتهاد في الفهم يناسبه في واقع المسلمين اليوم أن يقوم على خلفية تصويبية تنأى به عن التقليد وتدفعه إلى التجديد مع استصحاب التحري الذي يعصم من مدخلات الهوى ومفاتن الشيطان»^(١).

(١) عبدالمجيد النجار: في فقه التدين فهماً وتنزيلاً، ج ١ / ص ٨٩.

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

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

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

الفصل الأول في مفهوم وأسس التجديد وأوجه التداخل والتكامل مع الاجتهاد

المبحث الأول: التجديد في اللغة والشرع والاصطلاح

تميّز معاجم اللغة في مادة (جدد) بين معانٍ متعددة للفظ ومشتقاته، يهمنها منها معنيان رئيسان: جدّ بمعنى صار جديداً، وجدّ بمعنى اجتهد.

وأصل الجَدِّ - [عند العرب] - القطع، تقول: «ناقة جدود هي التي انقطع لبنها»، «والمجددة المصرّمة»، «والجداء من الغنم والإبل المقطوعة الأذن»، «وثوب جديد، وهو في معنى مجدود، يراد به حين جده الحائك أي قطعه»^(١) ثم احتمل اللفظ معانٍ أخرى منها: الجديد، كما في قولهم: «جدّ الشيء يجدُّ بالكسر، جدّة: صار جديداً، وهو نقيض الخلق»^(٢). «والجدّة مصدر الجديد (...). وتجدد الشيء صار جديداً. وأجدّه وجدّده»

(١) ابن منظور: لسان العرب. ج ٣ / ص ١٠٧ إلى ١١٥ (مع معاني اللفظ الأخرى المختلفة).

(٢) إسماعيل بن حماد، الجوهري: الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية. تحقيق أحمد عبدالغفور عطار. دار العلم للملايين، بيروت، ط ٣ / ١٤١٤هـ - ١٩٨٤، ج ٢ / ص ٤٥٢.

واستجده أي: صيِّره جديداً. و«الجِدَّة نقيض البلي»، و«الأجدان الجديدان، الليل والنهار. وذلك لأنهما لا يبليان أبداً»^(١). ومن تلك المعاني «الجِدُّ: الاجتهاد في الأمور»^(٢)، «يقال: فلان جادُّ مجدُّ أي: مجتهد»^(٣)، «وأجدُّ يجدُّ إذا صار ذا جدِّ واجتهاد»^(٤). وفي الحديث كان رسول الله ﷺ إذا جدَّ في السير جمع بين الصلاتين، أي: اهتم به وأسرع فيه (. . .) وفي حديث أحد: «لئن أشهدني الله مع النبي ﷺ قتل المشركين ليرين الله ما أجدُّ، أي: أجتهد»^(٥). فالاجتهاد بهذا معنى يمكن إرجاعه إلى أصل واحد مع التجديد، وإن كان يستقل بأصله المباشر (جهد). فبينهما تداخل وتكامل وإن كان التجديد أعم وأشمل من الاجتهاد كاصطلاح أصولي خاص، وكان هذا الأخير أداة ووسيلة إلى الأول في المجال الشرعي خاصة. أما بتجريدهما عن الاصطلاحات الخاصة، فلا نكاد نلمس فرقاً معتبراً بينهما.

إذا رجعنا إلى الاستعمال القرآني للأصل (جدد)، نجده لم يستعمل بمعناه الأصلي الدال على «القطع»^(٦)، وإنما بصيغة واحدة غالبية تدل على

-
- (١) ابن منظور (مرجع سابق)، وانظر: مرتضى الزبيدي: تاج العروس، مج ٢ / ص ٣١٤.
- (٢) الجوهري: الصحاح، ج ٢ / ص ٤٥٢.
- (٣) ابن منظور (مرجع سابق)، والزبيدي (مرجع سابق).
- (٤) ابن منظور (مرجع سابق). انظر: أيضاً ابن الأثير: النهاية في غريب الحديث والأثر. ج ١ / ص ٢٤٤. وقد أخرجهما البخاري معاً، الأول في كتاب تقصير الصلاة، ج ٢ / ص ٥٧٩، والثاني في كتاب المغازي، ج ٧ / ص ٣٥٤ - ٣٥٥، (وهو عند أنس عن عمه الذي غاب عن غزوة بدر).
- (٥) القرآن يستعمل في هذا المعنى (جدَّ) بالمعجمة. تقول «جذذت الشيء: كسرته وقطعته»، «وفي التنزيل: ﴿عَطَاءٌ غَيْرٌ مَجْدُوْرٌ﴾ [هود: ١٠٨] فسرهُ أبو عبيد: غير مقطوع. (. . .) ﴿فَجَعَلَهُمْ جُدَادًا﴾ [الأنبياء: ٥٨] أي: حطاماً. . .». انظر: اللسان ج ٣ / ص ٤٧٩.
- (٦) ووردت في القرآن الإشارة إلى معنيين آخرين: في ﴿وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ جَدُّ رَبِّنَا مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَلَا وَلَدًا﴾ [سورة الجن: ٣]، حيث «الجِدُّ بفتح الجيم العظمة والجلال»، انظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير. ج ٢٩ / ص ٢٢٢. وفي الجمهرة لابن دريد: «والجد للناس الحظ، فلان ذو جدِّ في كذا وكذا، أي ذو حظ فيه. . . والجد - الله تبارك وتعالى - العظمة. ومنه حديث أنس: كان الرجل منا إذا حفظ البقرة وآل عمران جدِّ فينا. أي: عظم في أعيننا». ج ١ / ص ٥٠.

- معنى «الجديد والمحدث». ورد ست مرات بلفظ «جديد» في الآيات:
- ﴿وَإِنْ تَعَجَبْتَ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ أَعَدَّا كُنَّا تَرْتَابًا إِنَّنَا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [الرعد: ٥].
- ﴿إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [إبراهيم: ١٩].
- ﴿وَقَالُوا أَعَدَّا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ إِنَّنَا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [السجدة: ١٠].
- ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ يُنْبِئُكُمْ إِذَا مُرِقْتُمْ كُلٌّ مُمَرِّقٍ إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [سبأ: ٧].
- ﴿أَفَعِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [ق: ١٥].
- ومرتين بلفظ «جديدا»، في ﴿وَقَالُوا أَعَدَّا كُنَّا عِظَمًا وَرَفَلْنَا أَعَدَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا﴾ (٤٩) (١) [الإسراء: ٤٩، ٩٨].

وممن نبه إلى هذا الاستعمال القرآني للفظ على غير أصله، الراغب الأصفهاني، فبعد ذكره لأصل «الجَدِّ» بمعنى القطع قال: «ثم جعل لكل ما أحدث إنشاؤه. قال - تعالى -: ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ إشارة إلى النشأة الثانية» (٢). ومن المتأخرين ابن عاشور الذي قال في قوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾: «الخلق الجديد، الحديث العهد بالوجود. أي: في خلق غير الخلق الأول الذي أبلاه الزمان. فجديد فعيل من جَدَّ بمعنى قطع. فأصل معنى جديد: مقطوع، وأصله وصف للثوب الذي ينسجه الناسج فإذا أتمه قطعه من المنوال، أريد به أنه بحد ثان قطعه فصار كناية عن عدم لبسه. ثم شاع ذلك فصار الجديد وصفاً بمعنى الحديث العهد، وتنوسي معنى المفعولية منه فصار وصفاً بمعنى الفاعلية. فيقال: جَدَّ الثوب بالرفع، بمعنى كان حديث عهد بنسيج» (٣).

(١) وفي ﴿وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيْضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ﴾ [فاطر: ٢٧]. فـ «جُدَدٌ جمع جُدَّة بضم الجيم، وهي الطريقة والخطة في الشيء تكون واضحة فيه (...). والجُدُد البيض التي في الجبال هي ما كانت صخوراً بيضاء مثل المروة، أو كانت تقرب من البياض». ابن عاشور: التحرير والتنوير. ج ٢٢ / ص ٣٠٢.

(٢) الراغب الأصفهاني: معجم مفردات ألفاظ القرآن، ص ٨٦.

(٣) ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج ٢٢ / ص ١٥٠.

وهذا المعنى هو ما نلمسه عموماً في الآيات المتبقية. ففي قوله تعالى: ﴿إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ (١١)، نجد «الإتيان بخلق جديد مستعمل في إحداث ناس لم يكونوا موجودين ولا مترقباً وجودهم»^(١)، وأنه «يخلق مكانهم خلقاً آخر على شكلهم أو على خلاف شكلهم إعلماً منه باقتداره على إعدام الموجود وإيجاد المعدوم»^(٢). وفي قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا أَإِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَأَنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾، أي «نبعث ويبدل خلقنا» بعد أن «صرنا مختلطين بتراب الأرض لا تتميز منه كما يضل الماء في اللبن»^(٣). و«الجديد: المحدث، أي: غير خلقنا»^(٤). فلم تخرج باقي الآيات عن هذا السياق العام الدال على الشيء الجديد المحدث سواء على مثال سبق أم من غير مثال. وعموماً فالقرآن الكريم في استعماله لـ «جدد» في الدلالة على الجديد، كاستعماله لـ «جهد» في الدلالة على بذل الجهد، من حيث عدم حصره لهما في معنى أو «حكم» شرعي معين يمكن أن تتحدد من خلاله معالم منهج تبني عليه اصطلاحات العلماء. وهذا بدهي في القرآن الكريم لاعتنائه بالكليات والأصول قبل الجزئيات والفروع. في حين نجد السنّة تنحو إلى شيء من ضبط هذه المعاني (الاجتهاد والتجديد) ضبطاً توجيهياً إرشادياً، لا تقنياً حصرياً يلغي كل المعاني والدلالات الأخرى. وهذا بدهي فيها أيضاً لكونها بياناً وتوضيحاً للقرآن. فكما أعطت للاجتهاد معنى شرعياً استثمره العلماء فيما بعد، نجدها تعطي للتجديد أيضاً معنى شرعياً لا يكاد يبتعد عن الأول كثيراً إن لم يكن هو نفسه، فمجالهما وموضوع عملهما واحد كما سنتبين.

ففي السنّة النبوية نجد استعمالاً أوسع للفظ في مجالات مختلفة تستوعب تقريباً معظم - إن لم يكن كل - المعاني الواردة في لسان العرب،

(١) المرجع السابق، ج ٢٢ / ص ٢٨٦.

(٢) الزمخشري: الكشاف، ج ٢ / ص ٥٤٧. وانظر: أيضاً ابن كثير، ج ٢ / ص ٥٢٩.

(٣) الزمخشري: الكشاف، ج ٣ / ص ٥٠٩.

(٤) ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج ٢١ / ص ٢١٩.

وفي القرآن الكريم . فنجدها تستعمل في مادة (جدد) كثيراً من مشتقاتها الدالة على: القطع والصرم، الغنى، العظمة، الاجتهاد، عدم الهزل، الطريق الظاهر، الجديد في مقابل الخلق أو نقيض البلى... إلخ. وتستعمل أيضاً الجديد بمعنى المحدث كما تقدم في الآيات، من ذلك مثلاً حديث: «... لو أنكم تكونون إذا خرجتم من عندي على حالكم ذلك، لزارتكم الملائكة في بيوتكم، ولو لم تذنّبوا لجاء الله بخلق جديد كي يذنّبوا فيغفر لهم...»^(١). ولعل ما يمكن اعتباره توظيفاً جديداً للفظ في السنة، هو استعمالها له في الأشياء المعنوية أيضاً التي تحتاج إلى تجديد كما تحتاجه الأشياء الحسية والمادية. وتدل على هذا المعنى أحاديث «تجديد الإيمان» على اختلاف الروايات فيها، كقوله ﷺ: «إن الإيمان يخلق في القلب كما يخلق الثوب، فجددوا إيمانكم»، وفي رواية قال: «جددوا إيمانكم، قيل: يا رسول الله وكيف نجدد إيماننا؟ قال: أكثروا من قول لا إله إلا الله»^(٢). وفي هذا المعنى يندرج حديث الباب الشامل المتعلق بتجديد الدين، والذي كان مدار بحث العلماء والمفكرين في موضوع التجديد عموماً. والحديث كما رواه أبو هريرة رضي الله عنه أنه ﷺ قال: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها»^(٣).

-
- (١) الترمذي: الجامع - مع تحفة الأحوذى - أبواب صفة الجنة، باب ما جاء في صفة الجنة ونعيمها، ج ٧ / ص ١٢٧ - ١٢٨.
- (٢) الإمام أحمد: المسند، ج ٢ / ص ٣٥٩.
- (٣) سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، أبو داود: السنن، ط دار الجيل / ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨. كتاب الملاحم، باب ما يذكر في قرن المائة، ج ٤ / ص ١٠٦ - ١٠٧. (رقم ٤٢٩١).
- قال السيوطي في الحديث: «أخرجه أبو داود في سننه والحسن بن سفيان في مسنده والبخاري والطبراني في الأوسط، وابن عدي في مقدمة الكامل والحاكم في المستدرک وصححه، وأبو نعيم والبيهقي في المدخل من طريق ابن وهب عن سعيد بن أبي أيوب عن شراحيل بن يزيد المعافري عن أبي علقمة عن أبي هريرة عن النبي ﷺ واتفق الحفاظ على أنه حديث صحيح. وممن نص على صحته من المتأخرين الحفاظ أبو الفضل العراقي، والحافظ أبو الفضل بن حجر في مناقب الشافعي. وأما المتقدمون فكلهم لهجوا بذكر هذا الحديث». انظر: السيوطي: التنبيه بمن يبعثه الله على رأس كل مائة - (مرجع سابق) ص ٦١.

وقد اختلفت قديماً وحديثاً شروح وأقوال العلماء في الحديث، حول المجدد والمجدد ومعنى التجديد ومناهجه وطرائقه، وما إلى ذلك. ولا تخلو تلك الأقوال والشروح من اتجاه إيجابي عام، إذا ما غضضنا الطرف عن محاولات تنزيل الحديث على أعيان من المجددين في هذا القرن أو ذاك، والتي كانت مثار خلاف وجدال ليس وراءه كبير فائدة..

تذهب معظم شروح الحديث المتقدمة إلى أن معنى «يجدد لها دينها»: «يبين السنّة من البدعة ويكثر العلم وينصر أهله ويكسر أهل البدعة ويدلهم»^(١)، وأيضاً «إحياء ما اندرس من العمل من الكتاب والسنّة والأمر بمقتضاهما»^(٢)، و«إحياء ما اندرس من أحكام الشريعة وما ذهب من معالم السنن وخفي من العلوم الدينية الظاهرة والباطنة..»^(٣).. فهذه التعاريف وغيرها - مما في معناها -، وإن ركز بعضها على جانب العلم وبعضها على جانب العمل في التجديد، فإن دور التجديد فيها «بياني» و«إحيائي» يستند إلى أصل ينفي عنه ما طرأ عليه من بدع وزوائد وشبهات لإظهار ما خفي من أحكامه وتعاليمه. فليس التجديد فيها انفصلاً وتحرراً عن الأصول والمصادر، ولا هو إحداثاً لشيء غير مسبوق وعلى غير مثال. وهذا واضح ومستوى أول من مستويات التجديد، والحديث نفسه نصٌّ في أن المجدد إنما يجدد للأمة دينها، والدين موجود فيها ولديها أصلاً. إلا أن مفهوم التجديد سيحمل معاني ودلالات أخرى توسع مجال ومناهج عمله، وتجعل منه حركة شاملة مستوعبة خاصة أمام تحديات الانحطاط والتخلف المعاصرين. هذا دون إغفال التوجهات الفكرية الانتهازية التي ركبت المصطلح ووظفته توظيفاً عكسياً يتقاطع مع تلك الأصول ولا يشكل استمراراً لها، يقتل ويطمس معالم الدين بدل إحيائها أو بيانها، وإن نطق وتكلم باسمها وتحرك في مجالها كما سنوضح لاحقاً.

-
- (١) محمد عبدالرؤوف المناوي: فيض القدير شرح الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير، دار الفكر، ج ٢ / ص ٢٨١ - ٢٨٢.
- (٢) المناوي: فيض القدير، ج ٢ / ص ٢٨١، هامش رقم ٢ (عن العلقمي).
- (٣) المناوي: فيض القدير، ج ٢ / ص ٢٨١، هامش رقم ٢ (عن العلقمي).

أما بخصوص المجدد الذي لم يحدد في النص وعبر عنه بـ «مَنْ»، فتنتقل أقوال العلماء فيه من اعتباره فرداً إلى اعتباره جماعة أو جماعات. فمنهم مَنْ رأى التجديد حركة فرد أو أفراد، ومنهم من رأى فيه حركة مجتمع بكامل هيأته ومكوناته. . وهذا من أرجح وأصوب ما قيل في تفسير «مَنْ». ولا يغيب عنا أن المجدد المتحدث عنه هو المجتهد. إذ لا يمكن أن يطلع بمهمة التجديد في الدين إلا مجتهد مؤهل للاجتهد. وكما أن الاجتهاد قبل أن ينحصر في اصطلاح خاص، كان حركة مجتمع بكامله في أمور العادة والعبادة، كل يسهم فيه بمقدار، فالتجديد كذلك لا يختلف عنه في شيء. ومن العلماء مَنْ يجعل التجديد أعم من الاجتهاد وأشمل، والحق أن ذلك ليس إلا من حيث كون الاجتهاد بمواصفاته وشروطه الآلة التي لا بد منها للتجديد حتى يتم، وأيضاً من حيث تعريفه كاصطلاح خاص بالأصوليين محدد في استنباط الأحكام الشرعية. وليس صحيحاً دائماً أن كل مجدد مجتهد وليس كل مجتهد مجدداً، إذ نتيجة الاجتهاد الطبيعية أن يفضي إلى تجديد سواء كان في شكل إحياء لما اندرس أو في شكل إنشاء جديد، على مستوى الفرد والجماعة^(١). فالأرضية التي بنيت عليها هذه التقارير غير سليمة لا لغةً ولا شرعاً، خضعت لتأثير العزل والتحييد الذي مارسه الحكام والخلفاء في حق العلماء من جهة، ولتأثير الجمود والتقليد الذي طبع الحياة الفكرية في الأمة من جهة أخرى، فانحصر الاجتهاد أو كاد في مجال الفقه، وانحصر الفقه أو كاد في مجال الفتوى، وانحصرت الفتوى أو كادت في النوازل والأحكام الفردية. وهذا مخالف لما طبع الحياة الفكرية

(١) في حوار مطول مع فضيلة الشيخ د. الفرضاوي حول موضوع البحث عموماً حيث استحسنته واستصوبت محاوره. وحول هذه النقطة بالذات أشار علي فضيلته بأن أبقى على التمييز بين التجديد والاجتهاد. باعتبار أن الأول يكون في المعرفة عموماً، وأن الثاني مبحث أصولي صرف. وبينهما خصوص وعموم، فكل تجديد اجتهاد وليس كل اجتهاد تجديداً. وهذا ما نص عليه في بعض كتبه، مميّزاً بين الجانب الفكري والعلمي والجانب الفكري مضافاً إلى الجانب العملي والروحي. . . والحق أن هنالك نوعاً من التكلف في هذا التمييز: وهل يكون التجديد في هذه المجالات إلا بالاجتهاد فيها؟

والسياسية والاجتماعية للأمة في الصدر الأول، لما كان الفقه يتحرك بحركة المجتمع في تجدد مستمر وكانت آلته في ذلك الاجتهاد المواكب والمؤطر.

يدل على هذا المعنى العام للاجتهاد بإزاء التجديد أيضاً، تعريفات العلماء للمجدد وتسميتهم له بالمجتهد، واشتراطهم له نفس الشروط - تقريباً - تصريحاً أو تضميناً، وتعميم التجديد على فروع العلم والمعرفة كافة، ولا يجدد فيها طبعاً إلا مجتهد... إلخ. ف «مَنْ» في الحديث «اسم مبهم يشمل الذوات العاقلة آحاداً وجموعاً واستغراقاً»^(١) وتعني: «مجتهداً واحداً أو متعدداً قائماً بالحجة ناصراً للسنة له ملكة رد المتشابهات إلى المحكمات، وقوة استنباط الحقائق والدقائق النظريات من نصوص الفرقان وإشاراته ودلالاته واقتضائه من قلب حاضر وفؤاد يقظان»^(٢). وتعيين المجدد «إنما هو بغلبة الظن ممن عاصره من العلماء بقرائن أحواله والانتفاع بعلمه ولا يكون المجدد إلا عالماً بالعلوم الدينية الظاهرة والباطنة ناصراً للسنة قامعاً للبدعة، ثم قد يكون واحداً (...). وقد يكون اثنين وجماعة»^(٣). و«قد ادعى كل قوم في إمامهم أنه المراد بهذا الحديث، والظاهر أنه يهم جملة من العلماء من كل طائفة وكل صنف من مفسر ومحدث وفقه ونحوي ولغوي وغيرهم...»^(٤). ف «(من) هنا للجمع لا للمفرد، فنقول مثلاً: على رأس الثلاثمائة ابن سريح في الفقه والأشعري في الأصول والنسائي في الحديث... وعلى الستمائة مثلاً: الفخر الرازي في الكلام والحافظ عبدالغني في الحديث وهكذا...»^(٥). فهي إذن «لا تختص... بالفقهاء، فإن انتفاع الأمة يكون أيضاً بأولي الأمر وأصحاب الحديث والقراء والوعاظ، لكن المبعوث ينبغي كونه مشاراً إليه في كل هذه الفنون»^(٦). فإن «اجتماع الصفات المحتاج إلى تجديدها لا ينحصر

(١) المناوي: فيض القدير، ج ١ / ص ١٠. وتعريف «من» ذكره عن الحراني.

(٢) المرجع السابق، ص ١٠.

(٣) السيوطي: التحدث بنعمة الله، ص ٢٢٥ - ٢٢٦. نقله عن أحد شيوخه.

(٤) المناوي: فيض القدير، ج ٢ / ص ٢٨٢. ذكره عن ابن كثير.

(٥) المرجع السابق، ج ١ / ص ١١. ذكره عن الإمام الذهبي.

(٦) المرجع السابق، ج ١ / ص ١١. ذكره عن ابن الأثير.

في نوع من أنواع الخير، ولا يلزم أن جميع خصال الخير كلها في شخص واحد إلا أن يدعي ذلك في عمر بن عبدالعزيز، فإنه كان القائم بالأمر على رأس المائة الأولى باتصافه بجميع صفات الخير وتقدمه فيها، ومن ثم أطلق أحمد أنهم كانوا يحملون الحديث عليه، وأما من جاء بعده فالشافعي وإن كان متصفاً بالصفات الجميلة، إلا أنه لم يكن القائم بأمر الجهاد والحكم بالعدل. فعلى هذا كل من كان متصفاً بشيء من ذلك عند رأس المائة هو المراد سواء تعدد ذلك أم لا^(١).

ولهم أيضاً تخريجات بخصوص القرن أو «رأس المائة»، قال المناوي: «ثم رأيت الطيبي قال: المراد بالبعث من انقضت المائة وهو حي عالم مشهور مشار إليه. والكرماني قال: قد كان قبيل كل مائة أيضاً من يصحح ويقوم بأمر الدين وإنما المراد من انقضت المائة وهو عالم مشار إليه. ولما كان ربما يتوهم من تخصيص البعث برأس القرن أن القائم بالحجة لا يوجد إلا عنده، أردف ذلك بما يبين أنه قد يكون في أثناء المائة من هو كذلك، بل قد يكون أفضل من المبعوث على الرأس، وأن تخصيص الرأس إنما هو لكونه مظنة انخرام علمائه غالباً وظهور البدع ونجوم الدجالين^(٢). وجواباً على تساؤل: لماذا التجديد على رأس كل مائة بالذات؟ يجيب السيوطي: «وإنما كان التجديد على رأس كل مائة لانخرام علماء المائة غالباً واندراس السنن وظهور البدع فيحتاج حينئذ إلى تجديد الدين فيأتي الله من الخلف بعوض عن السلف، وعلى هذا المعنى ينزل «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق ما أقاموا الدين ولا يضرهم من خذلهم»^(٣). وللسيوطي منظومة في التجديد قال في أولها:

الحمد لله العظيم المنة * المانح الفضل لأهل السنّة * ثم الصلاة والسلام نلتمس
على نبيّ دينه لا يندرس * لقد أتى في خبر مشتهر * رواه كل عالم معتبر

(١) ابن حجر: فتح الباري، ج ١٣ / ص ٢٩٥.

(٢) المناوي: فيض القدير، ج ١ / ص ١٢ - ١٣.

(٣) السيوطي: الرد على من أخذ إلى الأرض، ص ١١ (مقدمة المحقق).

بأنه في رأس كل مائة * يبعث ربنا لهذي الأمة * منا عليها عالما يجدد دين الهدى لأنه مجتهد * فكان عند المائة الأولى عمر * خليفة العدل بإجماع وقر وبعد ذكره عدداً من المجددين قال :

وهذه تاسعة المئين قد * أتت ولا يخلف ما الهادي وعد * وقد رجوت أنني المجدد فيها بفضل الله ليس يجحد * وآخر المئين فيما يأتي * عيسى نبي الله ذو الآيات . . (١) إذا ما انتقلنا إلى الحديث عن التجديد في الفكر المعاصر، نجده - في جزء كبير منه - لم يخرج عن خط الفكر القديم. ولعل الدور الذي لعبه الفكر المعاصر، إنما يتجلى في تأكيد وإبراز قوة الاختيارات الجماعية والشاملة للتجديد، ليكون أكثر قدرة على استيعاب ومواكبة الواقع المتغير ومشكلاته المعقدة والمركبة التي لم تعد تجدي فيها الحلول ولا الجهود الفردية. . . ف «الفرد مهما تكن مواهبه فهو محدود الطاقة والقدرة ما لم يكن معه أعوان يشدون أزره ويقوون أمره. .» (٢)، و«تجديد الدين أمر ينبغي أن تقوم به حركة وجماعة واسعة لا سيما في عصرنا حيث الحياة قد تشعبت، وأصبح تجديد الفكر أوسع وأكثر تركيباً وتعقيداً من أن يقوم به رجل واحد مهما كان دوره في دفع التجديد» (٣)، وأيضاً «لا يكفي لتجديد الدين في زمن من الأزمان إحياء العلوم الدينية وبعث الولوع باتباع الشريعة فحسب، بل يلزم لذلك إنشاء حركة شاملة تشمل بتأثيرها جميع العلوم والفنون والأفكار والصناعات ونواحي الحياة الإنسانية جمعاء. .» (٤). ف «من المعلوم أنه لا يقوم ولا يثبت في وجه التيار إلا التيار» و«لا بد لإزالة فساد شامل للحياة كلها

(١) انظرها في: فيض القدير، ج ٢ / ص ٢٨٢. وفي: عون المعبود، مج ٦، ج ١١ / ص ٢٦٥. وقد تقدم لنا نزاع السيوطي مع خصومه حول دعواه في الاجتهاد والتجديد.

(٢) القرضاوي: من أجل صحوة راشدة، ص ٥٣.

(٣) الترابي: تجديد الفكر الإسلامي، ص ٣٧.

(٤) أبو الأعلى المودودي: موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه، وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم. دار الفكر، ط ٣ / ١٣٨٧ - ١٩٦٨، ص ١٣٨.

من برنامج جامع يقوم بعمل الإصلاح من الجذر إلى الفروع بغاية من الاتزان والتناسب^(١).

إننا إذن بحاجة إلى «تجديد يعيد النظر في العلوم الإنسانية والاجتماعية من خلال منظور إسلامي صحيح مستمد من فلسفة الإسلام الكلية ونظرته إلى الدين والحياة والإنسان والمجتمع والتاريخ، مستفيد من كل المدارس القائمة ومن نتائج بحوثها وتحليلاتها دون أن يكون أسيراً لفلسفة واحدة منها، أو لفلسفاتها جميعاً»^(٢). وهذا كله يقتضي توسيع التعريف القديم للتجديد. ف «إذا نحن قصرناه على «كسر البدعة» كما يقول بعض الفقهاء ضيقنا نطاقه إلى درجة يصبح معها مقصوراً على محاربة الانحراف في العبادات إما بالزيادة وإما بالترك، وهذا إن كان يكفي في العصور السابقة فهو اليوم لا يكفي ولا يفي بالغرض من «التجديد» كما هو مطلوب»^(٣). إذا فهمنا التجديد في الحديث هذا الفهم، «لم نعد في حاجة إلى انتظار (مجدد) أو مهدي فرد، يهبط علينا من السماء في علبة مغلقة دون أي جهد أو سعي منا، ولم نعد في حاجة إلى أن يدعي واحد من الناس أنه مجدد القرن الأوحد.. وهكذا يصبح سؤال كل مسلم: ماذا يكون دوري في حركة التجديد؟ وما واجبي نحوه؟ بدل أن يكون كل همه وسؤاله، متى يظهر المجدد؟»^(٤)، وهذا الفهم «هو الموافق لما جاءت به الأحاديث الأخرى التي ناطت نصرته الدين في الزمن الأخير بطائفة تقوم على الحق لا بفرد واحد، كما في الحديث الصحيح المعروف: «لا تزال طائفة من أمتي قائمين على أمر الله لا يضرهم من خالفهم حتى يأتي أمر الله وهم على ذلك»، بل وهو الموافق لما في كتاب الله تعالى حيث يقول: ﴿وَمَنْ خَلَقْنَا أُمَّةً يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾ [الأعراف: ١٨١]، ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى

(١) المرجع السابق، ص ١٩٣ وأيضاً ١٩٨.

(٢) القرضاوي: من أجل صحوة راشدة، ص ٣١.

(٣) الجابري: الدين والدولة، ص ١٣٢.

(٤) القرضاوي: من أجل صحوة راشدة، ص ٢٢ - ٢٣.

الْحَيَّرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْعُرْفِ وَيَنهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾ [آل عمران: ١٠٤] (١).

وكي لا يحمل الحديث عن التجديد - أو يفهم - على أنه تحلل من كل قديم، مرجع أو أصل، وأنه فقط مواكبة لما يجد ويحدث ويتطور كما يريد بعض أذعيائه لا دعائه. نجد الفكر الإسلامي المعاصر يحوطه بجملة من التعريفات الاحترازية بوجه هذا اللبس وسوء الفهم الذي أصبح يحمله المصطلح بكثرة استعماله لدى التيارات المختلفة بل والمتباينة في مرجعياتها. ف «التجديد لشيء ما هو إلا محاولة العودة به إلى ما كان عليه يوم نشأ وظهر بحيث يبدو مع قدمه كأنه جديد، وذلك بتقوية ما وهى منه وترميم ما بلي ورتق ما انفتق، حتى يعود أقرب ما يكون إلى صورته الأولى. فالتجديد ليس معناه تغيير طبيعة القديم أو الاستعاضة عنه بشيء آخر مستحدث مبتكر، فهذا ليس من التجديد في شيء» (٢). التجديد «بناء على الأساس القديم وهو عود بالدين إلى مغزاه الأصل»، هو «إحياء لمعاني الدين الحق في النفوس، ثم إقبال على واقع التدين لترقية الالتزام بأحكام العمل المقررة شرعاً ولمكافحة ما طرأ على التدين من بدع غشيت الدين من ممارسات سالفة خاطئة ليست منه في شيء» (٣). «التجديد، في حقيقته هو تنقية الإسلام من كل جزء من أجزاء الجاهلية، ثم العمل على إحيائه خالصاً محضاً على قدر الإمكان» (٤).

ولا يعني هذا طبعاً إلغاء الجانب الإبداعي الإنشائي في التجديد، والذي هو من أكبر مهام الاجتهاد. ذلك أن «المُجَدِّد» هو الدين أي: الإسلام، ويميّز فيه بين أمرين: «المنهج الإلهي الذي بعث الله به رسوله وأنزل به كتابه من العقائد والعبادات والأخلاق والشرائع لينظم بها علاقة

(١) القرضاوي: من أجل صحوة راشدة، ص ٢١. والحديث الوارد في النص تقدم تخريجه.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٨.

(٣) الترابي: تجديد الفكر الإسلامي، ص ١٥٥.

(٤) المودودي: موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه، ص ٥٢.

الإنسان بربه وعلاقة الناس بعضهم ببعض (...). وهذا المعنى بالنظر إلى أسسه وأصوله ثابت لا يقبل التغيير والتجديد من حيث هو حقيقة خارجية»، و«الحالة التي يكون عليها الإنسان في علاقته بالمعنى الأول فكراً وشعوراً وعملاً وخلقاً (...). والدين [التدين] هنا متغير متحرك فهو يزيد وينقص، ويضعف ويقوى، ويصفو ويكدر، ويستقيم وينحرف، بحسب فهم الإنسان له وإيمانه به والتزامه بتعاليمه، وهذا المعنى هو الذي يقبل التجديد»^(١). وقد «جاء الدين في الحديث.. مضافاً إلى الأمة، وليس مضافاً إلى الله «ليجدد لها (الأمة) دينها»، فالتجديد ينصب على دين الأمة [تدينها]، وليس على دين الله تعالى»^(٢). وبتعبير أوضح «فما كان من قبيل العبادات أو الأحكام التي نص عليها الكتاب أو السنّة أو أجمعت عليها الأمة، فالتجديد فيه هو.. الرجوع بالأمة إليه إذا انحرفت عنه أو ابتغت به بديلاً (...). أما ما لم يرد به نص ولم يتقرر له حكم فيما سلف مما يحدث ويجد بحكم التطور وتقلب الزمن، فإن على الفقهاء أن يجدوا له حكماً بواسطة قياسه على ما ثبت وإلحاقه بما عرف.. وهذا من التجديد أيضاً لأنه بمقتضى بنائه على أسس الدين وقواعده المعتمدة فيه، يعتبر استمراراً له ونموً واتساعاً»^(٣). يضاف إليه أن ما لم يرد به نص ولم يتقرر له حكم في ما سلف فيما يحدث ويجد، وليس له شبيه ولا نظير يقاس عليه أو يلحق به، فإنه يجتهد فيه ليأخذ حكمه وفق القواعد والضوابط المقررة.

إن «التجديد الفكري في الإسلام - [عموماً] - ليس نسخاً أو تأسيساً لفكر جديد، أو مجرد إحياء لفكر قديم، بل هو عملية تفاعل حيوي داخل فكر قائم لإعادة اكتشافه وتطويره وفقاً للفهم الزمني الذي يعي حاجات العصر، أي: أنه لا ينطلق من فراغ، بل له قواعده ومنهجيته ومرجعياته وثوابته. وفي النتيجة

(١) القرضاوي: من أجل صحوة راشدة، ص ٢٦ - ٢٧. وانظر: أيضاً الترابي: تجديد الفكر الإسلامي، ص ١٨٧، وعبدالمجيد النجار: في فقه التدين فهماً وتنزيلاً، وخاصة: فقه

الصياغة الجديد في العقيدة وفي الشريعة، ج ٢ / ص ١٨ وما بعدها، وص ٥٨ وما بعدها.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٦ - ٢٧.

(٣) عبدالله كنون: منطلقات إسلامية، مطبعة سوريا، طنجة، ص ١٦٢.

يكون التجديد خطاباً نهضوياً يستهدف البنية الفكرية لتلبي جميع حاجات الإنسان المعاصر (...). أي: أنه معلول الحاجات العملية. وليس حركة نظرية مجردة ومنفصلة عن الواقع». و«مرجعية التجديد الفكري تتكون من... الأصول المقدسة: القرآن الكريم والسنة المطهرة (...). سلطة مرجعية عليا ثابتة. أدوات فهم الأصول وآلياته، كالعقل والإجماع وغيرها... التراث الفكري والفقه (...). ولا يشكل... مرجعية قاهرة بقدر ما هو مرجعية متحركة للتكامل». ومن أبرز «الخصائص التي تميز الفكر الإسلامي... وهي في الوقت نفسه الدوافع الذاتية لحركة التجديد فيه: المرجعية: مصدر الإنتاج والتجديد... الوحدة: [فهو] وحدة مترابطة وكل لا يقبل التبعض وأجزاؤه يكمل بعضها البعض الآخر... الشمولية: أي سعته وفاعليته التي تجعله قادراً على استيعاب جميع نواحي الحياة... الأصالة: وتشتمل على المصدر والمنهج والمحددات (...). تحصن الأفكار الإسلامية التجديدية من الانحراف أو التلفيق عند الاحتكاك بالفكر الآخر... التوازن: تعامل الفكر الإسلامي مع مختلف القضايا بصيغ متوازنة... في الموضوعات أم في المناهج...^(١). يضاف إليها عنصر الواقعية: المتضمن للمعاصرة وهموم ومشكلات الواقع الحاضر.

المبحث الثاني:

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

يتردد كثيراً على ألسنة وأقلام المفكرين مثال بياني حول مفهوم التجديد وطرقه وهو الرجوع إلى النبع الصافي الذي انقطع صبه ومجراه في الحياة، واستغنى الناس عنه بما ركذ وأسئ من هذا المجرى لكثرة ما تعلق به وتكدس فيه من أعشاب وطحالب. ويكمن التجديد في تنحية هذه الطحالب

(١) علي المؤمن: حقيقة التجديد في الفكر الإسلامي، مجلة التوحيد، ع٦٨، ص١٢ / ١٤١٤هـ - ١٩٩٣، ص٤ - ٩ - ١٠.

وتطهير هذا المجرى من العوائل ليتدفق مرة أخرى، إذ لا يغني في ذلك الارتحال إلى رأس النبع للإقامة عنده، وترك طريق الفيض لهذا الماء على حاله بما فيه من رواسب وشوائب. . بل العمل أن ينحوا هذه العوائل كلها بجذ، ويظهروا المجرى في كل موضع منه ويصونوه، ويصلحوا الجسور صيانة وإصلاحاً يقي من تكرار هذه الحالة المعوقة مرة أخرى. .^(١).

إن هذا المشهد بصوره الحية يعكس فعلاً ما يطرحه الموروث العربي والإسلامي من مشكلات في وجه التجديد ومناهج التعامل معه. وإذا جردنا النص عن صورته الفنية إلى أسئلة معرفية، نتحصل لدينا تساؤلات من قبيل:

● هل يكفي في التجديد الرجوع إلى المصادر الأولى في الإسلام (الكتاب والسنة) وتجاوز كل أشكال وصور الموروث الثقافي الذي حجب الرؤية والاستمداد المباشر من تلك المصادر إلا عبر وسائط وقنوات. .؟ ويتفرع عنه سؤال متمم هو: هل يمكن فعلاً فهم تلك المصادر باستغناء كلي عن تلك الوسائط؟ فإن لم يكن ممكناً، فكيف يمكن أن تساعد في عملية الفهم هذه. . .؟

● هل يقتضي التجديد بالضرورة الخوض في غمار الموروث تصحيحاً وتصويباً. .؟ ويتفرع عنه أيضاً سؤال آخر هو: بأي منهج يتم التصحيح والتصويب، هل بمنهج تراثي يستمد أسسه من التراث نفسه؟ أم بمنهج الوحي بعد استيعابه وفهمه. .؟

تقدمت الإشارة إلى أننا استبعدنا منذ البداية أطروحات عديدة لمفارقتها المرجعية والمنهجية لمجال وموضوع البحث، منها أطروحتان، تقول إحداهما بتراثية الوحي أو «تريث الوحي»، أي: اعتباره تراثاً يجوز فيه من الأخذ والرد ما يجوز في باقي الموروثات. وتقول الثانية بتجاوز التراث جملةً وتفصيلاً وتلمس أسباب النهضة والتقدم لدى الأمم والحضارات الناهضة والمتقدمة.

وتوضيحاً لعلاقة التجديد بالتساؤلات المتقدمة، نجد الفكر المعاصر يسعف ببعض الإجابات التي يمكن من خلالها تبين معالم لأسس مرجعية

(١) انظر: أمين الخولي: المجددون في الإسلام، ج ١ / ص ٣٤ - ٣٥ (بتصرف).

ومنهجية لهذا التجديد. وإن كان عطاء الفكر التراثي والأصولي منه خصوصاً شحيحاً في التنظير والتنهيج للتجديد بخلاف ما أنجز في الاجتهاد. فمع د. القرضاوي أحد أبرز المهتمين بالتجديد في فكرنا المعاصر، نجده يحدد «مفتاح» التجديد للدين في «الوعي والفهم»، و«بعبارة إسلامية صحيحة.. [في]: الفقه». يضيف موضحاً: «ولا أعني بالفقه المعنى الاصطلاحي المعروف وهو ما يتعلق بمعرفة الأحكام الفرعية (...). ولكن أعني بالفقه مفهومه القرآني والنبوي.. المذكور في قوله تعالى: ﴿قَدْ فَصَّلْنَا آيَاتِ لِقَابِ يَفْقَهُونَ﴾ [الأنعام: ٩٨] ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٧٩]، ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ..﴾ [التوبة: ١٢٢]، وفي قوله ﷺ: «من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين»^(١). والفقه كما يدل عليه القرآن والسنة فقهان: فقه في الكون، وفقه في الدين. فالأول يعني الفهم عن الله فيما خلق، والثاني يعني الفهم عن الله فيما شرع. الفقه في الكون يراد به الفقه لآيات الله في الآفاق والأنفس والسنن التي لا تتبدل في الكون والإنسان..، والفقه في الدين يعني المعرفة التي نحصل عليها بعد دراستنا المتفحصه للإسلام من ينايحه الصافية بحيث يفهم فهماً سليماً خالصاً من الشوائب بعيداً عن غلو المتطرفين وتقصير المضيعين، مسترشدين بهدي الجيل الأول الذين كانوا أفهم الناس لمقاصد الإسلام وأحرصهم على الالتزام والعمل به.. غير غافلين عما تميز به الإسلام من الشمول والاعتدال والتيسير، مفرقين بين الكلليات والجزئيات وبين الأصول والفروع من الأحكام، مميزين بين ما من شأنه الثبات والخلود وما شأنه المرونة والتغيير، مفرقين بين مراتب الأعمال ودرجاتها في ميزان الشرع حسنات كانت أو سيئات (...). ومن أعظم الخطل والخطر تذويب الفروق بين هذه المراتب

(١) البخاري: الجامع الصحيح - مع الفتح - كتاب العلم، ترجم به الباب الثالث عشر، ج ١ / ص ١٦٤. وانظر: تراجمه الأخرى والأحاديث ضمنها، باب العلم قبل القول والعمل.. باب الفهم في العلم.. باب الاغتباط في العلم والحكمة، وقال عمر: تفقهوا قبل أن تُسودوا. قال أبو عبدالله: وبعد أن تسودوا. وقد تعلم أصحاب النبي ﷺ في كبر سنهم باب فضل من عليم وعلم.. وباب فضل العلم.

والأعمال واعتبار الجميع شيئاً واحداً. فإن الجمع بين ما فرقه الله كالتمييز بين ما جمعه، كلاهما لا يجوز»^(١).

فهذا تصور منهجي للعمل التجديدي، يحدد الانطلاقة المعرفية من الينابيع الصافية كمرجعية، كما يحدد الاسترشاد بالجيل الأول من أجل الفهم السليم للدين ومن أجل التخلص من الشوائب وأشكال الغلو التي لحقت به أو طرأت عليه. ويقدم بين يدي ذلك معالم منهجية تساعد على حسن الفهم. والكاتب في نضجه هذا يقدم نموذجاً تطبيقياً مصغراً لهذا التصور المنهجي في معنى «الفقه» ذاته، إذ عمد إلى تحريره من معناه الاصطلاحي المعروف عند الفقهاء ليحمل معاني ودلالات أوسع كما نصت على ذلك الآيات والأحاديث^(٢). الفقه بمعنى الفهم والوعي والإدراك لجملة حقائق ومعارف متعلقة بالكون وبالشرع. وإدراج عنصر الكون في الفهم هنا، له دلالة الواضحة في توسيع نطاق المعرفة الدينية المتعلقة بسنن و«أحكام» الله تعالى في مخلوقاته الأخرى وما تلعبه من أدوار في هداية الإنسان وتعرفه على خالقه^(٣). يقدم الكاتب أيضاً محاذير في سبيل العمل

(١) القرضاوي: من أجل صحوة راشدة، ص ٢٨ - ٣٠.

(٢) ما فعله د. القرضاوي بمصطلح الفقه هنا - في هذا النموذج المصغر - هو نفس ما فعلناه - تقريباً - بمصطلح الاجتهاد - في النموذج المكبر - الذي مر معنا. وكثيرة هي المصطلحات المحورية في ثقافتنا التي تحتاج إلى هذا النوع من الدراسة للتعرف على دلالاتها ومعانيها التي حجبت أو كادت بفعل التعاريف الاصطلاحية الخاصة بكل فن. . . وكأنها لا تحمل إلا ذلك المعنى أو تلك الدلالة. وهذا دون شك يفتح آفاق أخرى جديدة من النظر والمعرفة.

(٣) انظر: قراءة لحديث التجديد في ضوء سنن الله وأحكامه الكونية القدرية والدينية الشرعية وضرورة معرفة ذلك بالنسبة للمجدد. سعد الدين العثماني: تجديد الدين هوامش وملاحظات، مجلة الفرقان، ع ٣٢ و ٣٣ / ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤، ص ٢ - ٥، فإنه «على قدر وعي الإنسان بقوانين التجديد وسننه تكون مساهمته في تجديد دين الأمة كما أنه بقدر ما يكون جاهلاً بتلك القوانين بقدر ما يكون أبعد عن المساهمة في حركة الأمة لتجديد الدين. . . ذلك «أن كل سنة تشريعية مرتبطة بمجموعة من السنن الكونية ومنسجمة معها. وكل مخالفة في السنّة التشريعية تتضمن مصادمة للسنن الكونية المقابلة وتعرض صاحبها بالتالي لعقابها». فمخالفة أحكام الله الشرعية في الخمر والربا مثلاً تعرض صاحبها لسنن الأضرار والمفاسد الذاتية والاجتماعية المترتبة عليها.

أو التصور التجديدي، ف «إنما يتعرض المجتمع الإسلامي للخطر والضرر نتيجة لأحد أمرين:

- **الأول:** أن يجمد ما من شأنه التغير والتطور والحركة، فتصاب الحياة بالعقم وتصبح كالماء الراكد الآسن الذي يجعله الركود مرتعاً للجراثيم والميكروبات . .
- **الثاني:** أن يخضع للتطور والتغير ما من شأنه الثبات والدوام والاستقرار كما نرى ونسمع في عصرنا الحديث من أبناء المسلمين فئة يريدون خلع الأمة من دينها وعزلها عن تراثها كله باسم التطور^(١).

قريباً من هذا التصور التجديدي القائم على أساس من فهم الدين وفهم الكون، يندرج عمل باحث آخر له نفس الاهتمام، فيما يسميه بـ «فقه الفهم» القائم - هذه المرة - على: فهم الدين: مميزاً فيه بين «المراد الإلهي» وبين «الفهم البشري». وعلى فهم الواقع^(٢)، وآلات هذا الفهم. معتبراً التجربة التراثية في الفهمين معاً، مميزاً فيها بين التجربة الحية والنظر الاجتهادي في أصول الدين والتفاعل مع واقع الحياة، لدى الأجيال الأولى إلى حدود القرن الخامس الهجري. وبين العصور اللاحقة «حينما آل النظر في الدين لفهمه إلى الاقتصار على التوسط بالأفهام السابقة (. . .) ليصبح التعامل منصباً على التراث اقتصاراً عليه. . .». ويخلص الكاتب إلى «أنه لا بد من نظر اجتهادي مستأنف لفهم الدين فهماً يراد به معالجة الواقع، وهو نظر يلتزم ضرورة فحص التراث واستيعاب ما ورد من أفهام ثرية، ولكنه التزام استفادة واسترشاد واهتداء، وليس التزام اتباع وتقليد لأفهام السابقين على سبيل الحتم المفروض فإن ذلك لا يبرره شرع ولا ينصلح به واقع^(٣).

(١) القرضاوي: من أجل صحوة راشدة، ص ٦٣.

(٢) بين فهم الكون والواقع تمايز يتجلى في كون الأول يجري على قانون ثابت يثمر المعرفة اليقينية بينما الثاني متحرك متغير غير مطرد عصي عن المعرفة اليقينية، وإن كان الأول مستوعباً للثاني من حيث العموم والشمول. انظر: النجار: في فقه التدين، ج ١ / ص ١٢٤.

(٣) عبدالمجيد النجار: في فقه التدين، ج ١ / ص ٧٥ إلى ٧٨.

- في نفس السياق التصوري المنهجي للتجديد الديني، يرى باحث ثالث - مهتم أيضاً - أن «يتم هذا التجديد الديني المنشود في مستويات ثلاثة:
- أن نرده إلى الأصول الأولى من القرآن والسنة مستنيرين ومسترشدين بتقاليدنا وبتراثنا وتجارب سلفنا الصالح الذي طبق الإسلام تطبيقاً معيناً وهدانا بعض الهداية.
 - أن نجدد الصلة [بالعلوم]، بالعلم العقلي.. العلم الاقتصادي.. العلم بطبائع البشر والعلم بطبائع الأشياء. وأن نوحّد العلم كله في إطار واحد. وإن كان ذلك يبدو كثيراً فليكن الاجتهاد اتفاقاً.
 - أن نربط بين الفكر الإسلامي والواقع (...). وأن نحقق الإسلام في واقع الحياة حتى يمكن أن يمتزج الواقع بالدين امتزاجاً حياً، ويمكن من بعده أن نقبل على الاجتهاد بروح واقعية كما يقتضيها الدين»^(١).

فهذه نماذج تعكس أشكالاً من التعامل متقاربة - إن لم تكن موحدة - في معالجتها لمسألة التجديد الديني والموروث التراثي وفق أسس مرجعية ومنهجية. ويمكن تحديد معالم هذه الأسس - واعتبار ذلك أيضاً جزءاً من الإجابة على التساؤلات المطروحة سابقاً - في:

١ - كون التجديد ينطلق أساساً، تصوراً ومنهجاً، من الكتاب والسنة. وأنه يستعين ويسترشد في ذلك بتجربة الصدر الأول وخاصة جيل الصحابة في الفهم والتنزيل، والتجربة التاريخية عموماً، وقد تختلف تفريعات المفكرين والعلماء قليلاً أو كثيراً في ضبط أشكال التعامل الجزئي في منهج الفهم، وهذا لا يضر ما دام المنبع والمصب واحداً، ومعالم المنهج العامة مرعية، إذ لا نكاد نجد فيها خلافاً إلا في الصياغة وأشكال التعبير.

فمنهج هذا الفهم يتحدد عند الدكتور النجار مثلاً - بعد بنائه على أصول تتجلى في معرفة مصدر الدين المتمثلة في خصائص الوحي (كتاباً

(١) الترابي: تجديد الفكر الإسلامي، ص ٣١ - ٣٢.

وسنة)، وأساليبه في الهدى (التفصيلي والكلبي والمقصدي)، والإفادة من الموروث - في:

- ضوابط نصية في فهم الدين، ضوابط (لغوية وتكاملية وظرفية)..
- دور الواقع في فهم الدين..
- دور المعرفة العقلية في فهم الدين... (١).

ونجد باحثاً آخر يحدد في «قواعد المنهج» نفس الضوابط والشروط تقريباً. فبعد تحديده بدوره لـ «مصدر المنهج» في: أ - القرآن الكريم ودعوته إلى النظر والتدبر والتفكير.. ب - السنة النبوية ودعوته للتجديد.. ج - الفقه الإسلامي - أو التجربة التراثية - باعتباره فهماً للدين وفهماً للواقع وهداية للواقع بهدي الدين..، يذكر من قواعد ذلك المنهج التجديدي:

- قاعدة فهم الدين، وتتم بمعرفة: أصول اللغة العربية، أصول التفسير، أصول السنة، أصول الفقه..
- قاعدة فهم الواقع..
- قاعدة أن معظم النصوص ظني الدلالة..
- قاعدة فضل الله وكرمه (٢).

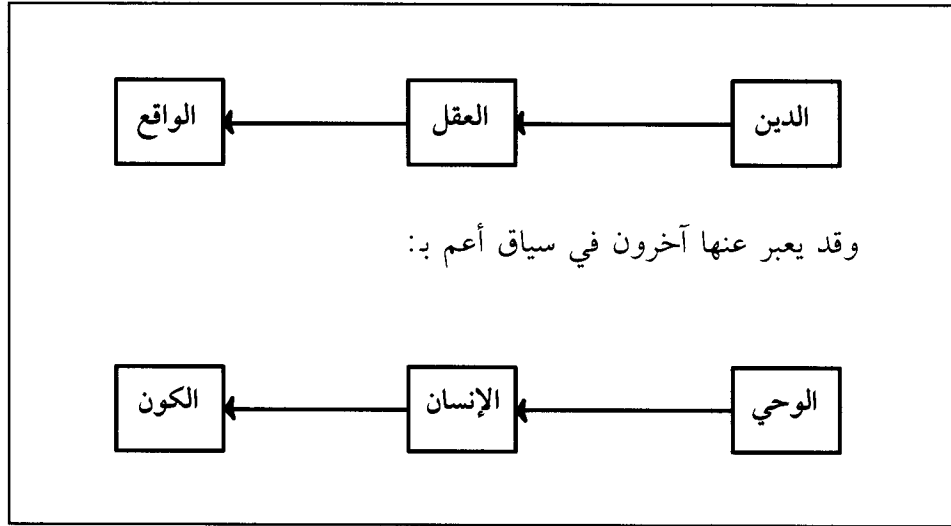
(١) النجار: في فقه التدين، ج ١ / ص ٤١ إلى ٧٩، وقدم الكاتب في (ج ٢) نماذج عن فقه الصياغة الجديدة في العقيدة وفي الشريعة، وعن فقه التنزيل. والكتاب فعلاً محاولة جادة وقيمة من حيث استيعابها ودقتها في التركيز على مواطن الخلل الفكرية، التصورية والمنهجية والعملية للأمة، ومن حيث ما يقترحه أيضاً من حلول وإجراءات أمام تلك المشكلات.

(٢) عبدالله بن عبد المحسن التركي: منهج تجديد الفكر، ضمن أعمال ندوة «تجديد الفكر الإسلامي» التي نظمتها مؤسسة الملك عبدالعزيز آل سعود، ٤ - ٥ شعبان ١٤٠٧هـ / ٣ - ٤ أبريل ١٩٨٧. مؤسسة الملك عبدالعزيز آل سعود، المركز الثقافي العربي، ط ١ / ١٩٨٩. انظر: ص ١٧ إلى ٤٦، وانظر: فيها أيضاً مساهمة أخرى مماثلة لفاروق النبهان: منهج التجديد في الأمة الإسلامية حيث تحدث عن خصائص المنهج الذاتية وغاياته الإنسانية، ومبررات ومعايير التجديد. وانتهى إلى أن «التجديد عن طريق الاجتهاد هو التجديد الأصيل الذي لا يجوز الخلاف فيه، لأن منهج الاجتهاد مقرر معترف به..»، ص ٤٩ إلى ٦١.

٢ - كون «فقه الفهم» في التجديد شاملاً ومستوعباً، بالإضافة إلى الفهم الشرعي، لدور المعرفة العقلية في الفهم والاستنباط، واستخلاص السنن والعبر الكونية. . والإفادة من العلوم المختلفة المساعدة على ذلك. .

٣ - كونه يركز في المرتبة الثالثة على دور المعرفة الواقعية الظرفية المساعدة على الفهم والمحددة لأشكال التنزيل وتحقيق التدين بناء على العنصرين السابقين. .

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



ولا ينبغي أن يغيب في هذا التحديد دور العامل الإيماني الإرادي في العمل التجديدي في العناصر المذكورة جميعها، يستشعر المرء مصاحبتها الدائمة له وواجباته نحوها. ف«الإسلام في قلب المؤمن به جديد جده نفسه وجدة حاضره وحياته. ومتى أمن عليه من الغوائل وأمن على أصوله وثوابته صار إسلامه عنده وكأنه أبلغ إليه في هذه الساعة، متفاعلاً بأصوله وأركانه وقيمه مع حاضره وما يرنو إليه من مستقبل. ذلك أن الإسلام معتقد معقود في نفس المؤمن به. والمؤمن حاضر وحي وجديد، وهو

مخاطب بأحكام الإسلام قرآنًا وسنةً في يومه هذا، وهذا مفاد كون نصوصه غير تاريخية..»^(١) إنها «جذوة الإيمان القوي الصادق، تلك الجذوة التي يستطيع الدين وحده أن يشعلها. وهذا هو السبب في أن التفكير المجرد لم يؤثر في الناس إلا قليلاً، في حين أن الدين استطاع دائماً أن ينهض بالأفراد ويبدل الجماعات بقضها وقضيضها وينقلهم من حال إلى حال»^(٢). ف «البناء الاجتماعي لا يقوى على البقاء بمقومات الفن والعلم والعقل فحسب، لأن الروح والروح وحده هو الذي يتيح للإنسانية أن تنهض وتتقدم، فحيثما فقد الروح سقطت الحضارة وانحطت، لأن مَنْ يفقد القدرة على الصعود لا يملك إلا أن يهوي بتأثير جاذبية الأرض. وعندما يبلغ مجتمع ما هذه المرحلة، أي: عندما تكف الرياح التي منحتة الدفعة الأولى عن تحريكه، تكون نهاية (دورة) وهجرة (حضارة) إلى بقعة أخرى تبدأ فيها دورة جديدة، طبقاً لتركيب عضوي تاريخي جديد. وفي البقعة المهجورة يفقد العلم معناه كله، فأينما توقف إشعاع الروح يخمد إشعاع العقل، إذ يفقد الإنسان تعطشه إلى الفهم وإرادته للعمل عندما يفقد الهمة (قوة الإيمان)..»، و«إذا وهنت الدفعة القرآنية توقف العالم الإسلامي، كما يتوقف المحرك عندما يستنزف آخر قطرة من الوقود. وما كان لأي معوض زمني أن يقوم خلال التاريخ مقام المنبع الوحيد للطاقة الإنسانية، ألا وهو: (الإيمان)»^(٣).

بل إن مالك بن نبي عندما يحدد الشروط الواقعية للنهضة والحضارة

(١) طارق البشري: المسألة القانونية بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، في ندوة: التراث وتحديات العصر في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١ / ١٩٨٥، ص٦٤٣.

(٢) محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص٢٠٧.

(٣) مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، ص٣١، ويقدم مالك بن نبي توضيحاً رفعا لأي لبس وهو «أن الإيمان لم يفقد مطلقاً سيطرته في العالم الإسلامي حتى في عهود الانحطاط» إلا أنه ينبغي التمييز بين أمر التقويم الأخروي للقيم الروحية المتعلقة بعاقبة الأفراد ومعادهم، وأمر التطور التاريخي والاجتماعي للمجتمعات، ص٣٢.

وهي: الإنسان والتراب والزمن، إذ «في هذه العوامل ينحصر رأس مال الأمة الاجتماعي الذي يمدّها في خطواتها الأولى في التاريخ»^(١). يجعل «توجيه» الفكرة الدينية لهذه العوامل أمراً ضرورياً ولازماً لنهضتها وحسن استثمارها. وذلك بكل ما تحمله كلمة «توجيه» من معان في الهمينة والتأثير، ووحدة الهدف والاقتصاد في الجهود... إلخ.

نقف أيضاً بالإضافة إلى هذا، على كثير من المحاولات «الموضوعية» لتبرير وتفسير أسباب وعوامل تخلف التجديد وتعطل حركته العامة في الأمة قرونًا طويلاً^(٢). نختار من بينها - على سبيل المثال - تبريرين ينطلقان من منطلق واحد هو «ما تقرر في عصر التدوين»، وينتهيان إلى تقرير حالة الركود والتقليد العامة بالرغم مما يستجد فيها من أمور وتظهر فيها من حالات التجديد والاجتهاد. وإن كانت تحكم كلا من التبريرين رؤية معينة لـ «عصر التدوين» نفسه، تقع إحداهما على طرف نقيض للأخرى. إذ تعتبره الأولى «قيداً» يكبل حركة التجديد هذه، ولا بد من التحرر من كثير من شروطه من أجل انطلاقه بشروط مواكبة. وتعتبره الثانية «اكتمالاً» للقواعد والشروط التي لا يجد المجدد المجتهد بدا من اتباعها، ولا سبيل له إلى التحرر منها.

إن الأمور - حسب التبرير أو التفسير الأول - «سارت.. في العالم العربي والإسلامي ولمدى قرون عديدة وإلى عصرنا الحاضر على أساس ما تقرر في «عصر التدوين» ذلك من «أصول» أو ما كان فروعاً لها. ولم يكن

(١) مالك بن نبي: شروط النهضة، ترجمة كامل مسقاوي وعبدالصبور شاهين، دار الفكر، ط ١ / ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧، ص ٥٥، وانظر: الصفحات: ٨١ - ٨٤ - ١٣٩ - ١٤٥. وانظر: أيضاً حديثه عن «الطاقة الحيوية والأفكار» في: مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة بسام بركة أحمد شعبو، إشراف عمر مسقاوي، دار الفكر، ط ١ / ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨، ص ٤٩ وما بعدها.

(٢) سنعرض في باب خاص لهذه المسألة بشكل أوسع في محاولة تلمس أسباب انحسار وفشل كثير من حركات الإصلاح والتجديد في تاريخنا الإسلامي على الرغم من وحدة البرامج والأهداف، بل أحياناً التزامن والمعاصرة.

هذا النوع من «التقليد» لـ «أصول» عصر التدوين راجعاً إلى قصور في «المجتهدين» أو عدم رغبة في التجديد، لكنها كانت دائماً في الإطار نفسه. والسبب هو أن نوع الحياة الذي وضعت تلك الأصول في إطاره بقي هو لم يتغير. لقد بقيت أدوات الإنتاج وتقنياته وعلاقاته. . ونوع المعارف المتداولة وأساليب التفكير والاستدلال وآفاق الرؤيا. . كل ذلك بقي يتحرك في نفس النمط العام من الحياة. لم يكن من الممكن إذن أن يخرج الاجتهاد عن الإطار الذي يفرضه هذا النمط، فالاجتهاد هو دوماً اجتهاد في الواقع و«النوازل» المستجدة، ولم يكن ما كان يستجد من أمور في أي مجال من مجالات الحياة يدخل في أي تعارض مع نمط الحياة السائد^(١).

ويذهب التبرير أو التفسير الثاني إلى أنه «بحكم التأخر الزمني - بقطع النظر عن الجدارة العلمية - لا بد أن يجد «المجتهد المجدد» نفسه متبعاً أحد المذاهب السابقة، سواء ما تعلق في ذلك بقواعد أصول الاستنباط، أو بمنشورات الأحكام الفقهية أو غيرها، وهكذا تكون ظروف الاجتهاد قد فاتته لأسباب خارجة عن ذاته مستقلة عن اختياره وطوقه»، ويبقى أن الذي رفع الأئمة الأعلام إلى مركز الصدارة في الميدان الاجتهادي في الصدر الأول من تاريخ التشريع الإسلامي هو «فراغ الساحة الاجتهادية أمامهم بحيث إن أي إنجاز علمي يتجلى فيها حتى ولو كان فيه شيء من السطحية والشمولية لا بد أن يبرز بشكله الإبداعي ويتخذ مظهر الاجتهاد الذي سرعان ما ينسب إلى صاحبه دون أي سابق عليه أو منافس له»، ولو «أن الشافعي نفسه لم يولد إلا في هذا العصر الذي تكاملت فيه قواعد تفسير النصوص. . [ف] ماذا عسى أن تفيده درايته وعبقريته العلمية في نطاق الإبداع والاجتهاد المطلق؟. . وهل له على جلالته قدره إلا دور التابع والمؤيد لأحد الآراء السابقة؟ شاء ذلك أو أبي. اللهم إلا أن يفتت على المصادر الشرعية وعلى أمهات القواعد العربية ويتحايل عليها، فسيكون بوسعه آنذاك أن يبدع في اجتهاداته وأن يأتي بشيء جديد!..» «ويضيف الكاتب بأن قصارى ما

(١) الجابري: وجهة نظر، ص ١٠.

يمكنهم (الأئمة المتبعين) الترجيح بين الاجتهادات المختلفة، وهذا ما كانوا يصنعونه فعلاً وهو بحد ذاته عمل اجتهادي لا تنكر أهميته»^(١).

وعلى الرغم مما يمكن اعتباره أصولاً منهجية مقررة منذ عصر التدوين أو ما بعده بخصوص التجديد والاجتهاد، والمتعلقة بقواعد مكتملة وناضجة في تفسير وفهم النصوص واستخلاص الأحكام منها، كما هو الشأن في مباحث الألفاظ مثلاً، كالعام والخاص والمطلق والمقيد والحقيقة والمجاز والدلالات وأنواعها. . . ، فإن الكلام المتقدم عموماً فيه «حَجْر» كبير على اجتهادات كثير من العلماء التي خالفوا فيها المذاهب السابقة، ولم يكتفوا فيها بترجيح أقوال أو آراء. بل ساهموا بها في بناء أسس جديدة لعلوم ونظريات ومناهج في الفهم لم يسبقوا إليها إلا بإشارات طفيفة هنا وهناك، ما يزال فكرنا الراهن عاجزاً عن توظيفها واستثمارها، أو قل ما يزال في مرحلة تفهمها واستيعابها. فابن تيمية والشاطبي - على سبيل المثال - لم يعيشا في القرن الثاني أو الثالث للهجرة، بل «عاشا» في القرن السابع والثامن حيث الساحة الاجتهادية مليئة بالاجتهادات المختلفة، كما هي مليئة بالانحرافات المختلفة، وقد حدثنا التاريخ عن أعمالهما الاجتهادية والتجديدية.

ليس الأمر أيضاً، مقتصراً فقط على «مسائل ومشكلات جديدة لم تكن قد عولجت من قبل (. . .) على علماء المسلمين أن يبينوا للناس أحكامهم (. . .) المشكلات المتعلقة بالطب والعلوم وكثير من القضايا الاجتماعية المتطورة والمتعلقة ببعض أحكام العبادات. . .»^(٢)، فمن أولويات التجديد الراهنة والمطروحة بقوة - كما يحددها أحد الكتاب :-

(١) محمد سعيد رمضان البوطي: على طريق العودة إلى الإسلام، رسم لمنهاج وحل لمشكلات، مؤسسة الرسالة، ط ٣ / ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٣ م، ص ٢٠١ - ٢٠٣. وانظر: أيضاً: حوار حول مشكلات حضارية، الشركة المتحدة للتوزيع، ط ١ / ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٥ م، ص ١٥٩ وما بعدها. وفيه أيضاً كلام لفضيلة الدكتور حول فريضة الاجتهاد وكونها واجباً عينياً على من توافرت فيهم شروط الاجتهاد، والتمييز بين الاجتهاد المطلق واجتهاد المذهب. . . إلخ، ص ١٣٩ وما بعدها. وهو مثار التعجب مقارنة بالكلام السابق.

(٢) البوطي: على طريق العودة إلى الإسلام، ص ٣٠٣ - ٣٠٤.

- المسائل المتعلقة بتحرير الأمة من السيطرة الأجنبية واستعادة حريتها واستقلالها وعزتها. . وقضية فلسطين في المركز من بين التحديات الكبرى. .
 - مشكلة وحدة الأمة وتمزقها إلى دول بالعشرات. .
 - مشكلات الأمة المتعلقة بالتنمية وردم الهوة بينها وبين أعدائها. .
 - مسائل العدالة الاجتماعية وكرامة الإنسان والشورى وعلاقة الحاكم بالشعب. .
 - مشكلات العصر الكبرى. . تلوث البيئة، التسلح النووي، الديون والظلم بحق الشعوب المستضعفة. . . انهيار العائلة. . إلخ^(١).
- كما أنه ليس من شروط التجديد - دائماً - أن يدخل في تعارض مع نظام المعرفة أو الحياة السائد. .

وعلى كل فليس الغرض هنا مناقشة النصين معاً بتفصيل أو الحسم في نتيجة معينة. فهذا من الموضوعات المفتوحة متعددة الواجهات، التي تستدعي عشرات بل مئات الجهود المتضافرة للوقوف على عللها ومكامن خللها. هذا وقد تقدمت مناقشة لجوانب من هذه القضية في مبحث «الاجتهاد وأصول الفقه» إذ تمت الإشارة إلى أن الأزمة تكمن أيضاً - وبشكل أكبر - في العقل المسلم الذي عجز عن استثمار وتفعيل الآليات نفسها التي تحرك من خلالها المجتهدون والمجددون عبر التاريخ. هذا فضلاً عن بناء وتأسيس أو «تأصيل أصول» جديدة.

يمكن أن نضيف إلى وجهتي النظر السالفتين وجهة نظر ثالثة، ترى أن محاولة وضع منهاج «موحد» للتجديد «يتفق عليه» هو في الواقع سعي إلى تحقيق المستحيل. فالاختلاف سنة الخلق ﴿وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ وقدر مضي ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ [هود: ١١٨] وأنه «يمكن أن نتفق على

(١) منير شفيق: أولويات أمام الاجتهاد والتجديد. ضمن الاجتهاد والتجديد في الفكر المعاصر (مرجع سابق)، ص ٦٢ وما بعدها.

«منهاج» للتجديد إذا اقتصرنا فيه على «عموميات» مبهمة لا تنتج شيئاً في الحياة العملية والوقائع الجزئية...»^(١).

وهذه نظرة «جزئية» تسعى إلى «تقنين» ما لا يقنن، وما لو أراد الشارع تقنينه وضبطه لفعل. لكنه ترك في الأمر سعة لاستيعاب الخلاف ذاته. والغائب في وجهة النظر هذه هو تأطير هذا الخلاف بفقه يدفع به إلى الاتجاه الإيجابي المثمر، ويصب في وحدة الفكر ووحدة المنهج العامة. وهذا أحد أدوار الاجتهاد والتجديد الأساسية وعلى ذلك كان الصدر الأول. خلاف لكنه مثمر في الحياة العملية والوقائع الجزئية. يفهم في ضوء آيات أخرى وأحاديث تنص على وحدة الأمة ولزوم الجماعة محاصرة لأشكال الخلاف السلبي المفرق والمدمر.

فتحديد معالم منهج عامة وموحدة للاجتهاد والتجديد ليست من قبيل المستحيل^(٢)، ولا تستدعي دائماً أشكالاً من الخلاف السلبي بل تعمل على رفعه والتقريب بين وجهات النظر فيه.

المبحث الثالث:

التجديد، وتعدد المرجعيات في الفهم والاستعمال

قد تتباين آراء الباحثين في التمييز بين التجديد وبين مصطلحات أخرى قريبة منه، تحمل بعضاً من معانيه في جانب أو جوانب متعددة. وذلك بسبب ما حملته تلك المصطلحات في الاستعمال المعاصر من معان ودلالات تجافي أحيان كثيرة الحقائق الدينية والتاريخية للأمة. والحق أنه كما يقع التلاعب بمصطلح التجديد نفسه، بتحميله معان تناقض مراده

(١) الخليلي: وجهة نظر، ص ٣٠١ - ٣٠٢.

(٢) وهذا العمل في هذه الدراسة هو إسهام في رفع هذه الاستحالة ودفع في توحيد الخلاف.

الأصلي، يقع ذلك أيضاً للمصطلحات الأخرى. والواجب هو تحرير هذه المصطلحات ومفاهيمها من تلك المعاني والظلال السلبية بإبراز أصولها اللغوية والشرعية والاصطلاحية التاريخية، وليس إهمالها وتركها تسحب من مجالها الأصلي إلى مجالات أخرى لتصبح في وقت من الأوقات غريبة حتى عن مجالها. وهذا ما بدأنا نشعر به تجاه مصطلحات كثيرة كالتحديث والإبداع والتطور والنهضة.. وبشكل أخف الإحياء والبعث والتغيير.. إلخ. وللأسف فقد ساهمت كثير من الكتابات في فكرنا الحديث والمعاصر في عملية العزل والتحديد المصطلحي هذه في مجال الفكر والحياة، بانتقاء نوع من المصطلحات والتركيز عليها وكأنها المعبر الوحيد الشرعي والتاريخي عن الفكر والثقافة الإسلامية، واستبعاد مصطلحات أخرى وكأنها منبثة عن هذا المجال. وأفضى ذلك إلى ظهور أشكال وهمية من التقابل، وتحددت فرق وطوائف - شبيهة بالصراع الكلامي القديم - تتبنى هذا المصطلح أو نقيضه، ونشبت معارك واشتعلت نيران بين اتجاهات تراثية وأخرى عصرية، نقلية وأخرى عقلية، سلفية وأخرى تجديدية، تقليدية وأخرى تحديثية، مثالية وأخرى واقعية.. إلخ، أنت وما تزال على كثير من جهود ومقومات الأمة. ولهذا فالنظر إلى التجديد، تجنباً لهذه المنزقات الخطيرة ينبغي ألا يتحدد من خلال نظرة أحادية تجعله نقيضاً أو نقيضاً لما يقابله، بقدر ما ينبغي أن يكون مستوعباً - كما هو أصلاً في استعماله اللغوي والشرعي والاصطلاحي - لها ومعبراً عنها كلياً أو جزئياً. فالمصطلحات والمفاهيم المتقدمة لا تعدو أن تكون تعابير مختلفة الصيغ عن مضمون واحد جوهره تجديد الفهم للدين والالتزام به في خطين متوازيين، خط تصفيته من ركام الشوائب والشبهات العالقة به، وخط جعله مواكباً ومسائراً في تأطيره للحياة بوقائعها ومستجداتها. وإذا كان التعبير عن الخط الأول بأنه «إحياء» لما اندرس من السنن، و«بعث» لها من جديد.. فإنه يعبر عن الخط الثاني بأنه تحديث وإبداع وتطوير وإنشاء.. هذا طبعاً دون إغفال ما يمكن فيها من فوارق تخص كل مصطلح على حدة. وإن كان لفظ التجديد مهيماً على جميعها مستوعباً لها كلها.

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

فـ «التجديد هو غير التغيير، وإنه أكثر ما يتعلق بالإحياء وأساليب التبليغ وبلورة الأحكام العملية في قوالب تتمسك بالأصالة والعمق الإسلاميين، وتكون في الوقت ذاته منسجمة مع النظرة المتطورة للإنسان ومتطلبات الحياة»^(١)، «إن التجديد نسق وآلية في التطور والتقدم، يتميز عن التقليد والجمود وعن الحداثة بالمعنى العربي (...). وتميز التجديد عن الجمود والحداثة يجعله نسقاً يستصحب الثوابت ويجدد في المتغيرات، أي: أنه تطوير وتغيير من داخل النسق الفكري وليس بالقطيعة معه...»^(٢)، «التجديد الذي هو تطور ليس إعادة قديم كان، وإنما هو اهتداء إلى جديد كان بعد أن لم يكن، سواء أكان الاهتداء إلى هذا الجديد بطريق الأخذ من قديم كان موجوداً، أم بطريق الاجتهاد في استخراج هذا الجديد بعد أن لم يكن... فالتطور لا يفهم بسهولة من إحياء ما اندرس كما يقال في معنى التجديد...»^(٣). «إن مفهوم التجديد يجب أن يرتبط كما هو بالفعل بمفهوم الإبداع الفكري، أي: بما يسمح لمنظومة فكرية أن تستعيد فاعليتها وقدراتها على الإنتاج المبدع للمعاني الجديدة أو المتجددة. ومفهوم الإبداعية هذا هو المقابل لمفهوم التكيف الذي لم يكن يعني في الواقع إلا تزويد المنظومات المحتاجة إلى تجديد بوسائل صبغ المعاني القديمة بالصبغة الجديدة...»^(٤).

والحاصل من هذا كله، أنه «بعد تمام الملة وختام الرسالة لم يعد

(١) عبدالله كُنون: منطلقات إسلامية، ص ١٦٤.

(٢) محمد عمارة، في مداخلة له حول مفاهيم (التجديد والتقليد والحداثة)، صحيفة المستقلة، ص ٤، ع ١٠٠، ١٩ ذو الحجة ١٤١٦ / ٨ أبريل (نيسان) ١٩٩٦، ص ٨.

(٣) الخولي: المجددون في الإسلام، ص ٣١، وانظر: أيضاً، محمد فتحي عثمان: الفكر الإسلامي والتطور، الدار الكويتية، ط ٢ / ١٣٨٨ - ١٩٦٩، ص ٣٦ وما بعدها، و ص ٧٨ وما بعدها.

(٤) برهان غليون: فلسفة التجدد الإسلامي، مجلة الاجتهاد، ع ١٠ - ١١، ص ٣ / ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م، ص ٣٢٧.

نسخ الشريعة من خارجها وجهاً من وجوه تجديد الدين، بل انحسر التجديد الديني في وجهين اثنين من داخل الشريعة.. أدناهما إحياء، وأقصاهما تطوير للدين.. والتجديد الأكمل ما اشتمل الوجهين جميعاً: أما إحياء الدين فهو كسب تاريخي ينهض بأمر الدين بعد فترة، بعثاً لشعاب الإيمان الميتة في النفوس..، وأما التطوير.. فهو كسب تاريخي أعظم مما يبلغه مجرد إحياء الدين بالبعث والإيقاظ والإثارة، لأنه يكيف أحوال التدين التاريخية لطور جديد في ظروف الحياة..»^(١).

ولنعد إلى التوظيف السلبي، أو قل الهدمي لكلمة تجديد والذي ينسحب على غيرها أيضاً، التوظيف الذي جعل منها «كلمة.. سيئة السمعة والصيت وغدت مثيرة للشبهة والحذر» بسبب «الدعوة إلى التجديد الذي يجيز ما حملته حضارة التغريب من نظم وأفكار وقيم وأخلاق ومناهج، فاتخذ التجديد عند بعض المثقفين مفهوم فصل الدين عن الدولة، أو مفهوم إباحة سفور النساء، أو الإقرار بالربا في معاملات المصارف، أو تسويغ موالة الكفار، أو حتى التنازل عن سيادة الأمة على أرضها أو بعض أراضيها. بكلمة أخرى كان المطلوب من التجديد أن يسوغ الاستسلام الحضاري للغرب بفتاوى إسلامية تطلق تحت شعار التجديد..»^(٢) وقد تقدم نظير هذه الدعاوى عند أدعياء الاجتهاد أيضاً، ولا فرق. ويكفي أن نقدم نموذجاً واحداً لاتجاهات عدة تمثل هذا المنحى في التوظيف والاستعمال تحت غطاء «الإصلاح والتجديد في الدين»، يذهب صاحبه إلى أنه «ينبغي

(١) الترابي: تجديد الفكر الإسلامي، ص ١٢٥. وانظر: أيضاً دعوة د. الجابري إلى استبدال اسم «الصحوة» المتداول باسم «التجديد» لغرابية الأول عن القاموس الإسلامي وإيحائه بأن الإسلام كان «نائماً» أو غائباً.. والصحوة انفعال لا فعل والمسلمون محتاجون بل مطالبون بالفعل وليس بمجرد الانفعال، والكلمة التي تؤدي أحسن أداء ما يطلب من كلمة «الصحوة» أن تؤديه، وعلى رأس المفاهيم الإسلامية الأصل، مفهوم أو كلمة «التجديد»..، الدين والدولة، ص ١٢٧ - ١٢٩. وكذلك وجهة نظر، ص ٣٨.

(٢) منير شفيق: أولويات أمام الاجتهاد والتجديد (في الاجتهاد والتجديد في الفكر المعاصر)، ص ٥٧ - ٥٨.

على البلدان المتخلفة اللحاق في ميدان التشريع بالبلدان المتطورة، وأن يتوقف العمل بالتشريع غير الملائم القاسي المعروف بإقامة الحدود والذي تخلى عنه الأمويون منذ ثلاثة عشر قرناً خلت [!] (..). ينبغي أن يركز الجهد على ميدان قانون الأحوال الشخصية الشاسع والذي ما زال خاضعاً لصيغة عتيقة وتنصيعات قرآنية. فينبغي تخليص ما يعرف بقوانين الميراث، وتشريع الزواج وحتى التشريع الجنسي من عبء الفقه وإخضاعه لمقولات العقل العالمي..». وهذا كله «استدراك للعقل المشرع الذي يكون بذلك قد استرد كامل استقلاله الخلاق، ولا يعني ذلك بالضرورة انعداماً، أو نقصاً لاحترام الكتب المقدسة، إن هذا التحرير هو أولاً جهد للوضوح والنزاهة الفكرية، لا رغبة في إخضاع الشريعة لرغائبنا ونزواتنا..»!! «وبدا يحافظ التشريع الديني في مثل هذا الأفق على كامل قيمته الإمكانية، لكن في ميدانه الخاص [!] أما المجتمع فإنه سينمو طبق مقاييسه الخاصة في المرحلة الراهنة من مصيره لا عملاً برؤية مسبقة لآخرة تكون هي الحياة الحق»^(١)!!

والنص بالتأكيد، هو أوضح في التعبير عن تناقضاته وإيهاماته من أن يحتاج إلى نقد أو توضيح أو بيان لها. ولكننا مع ذلك نقول مع د. البوطي في معرض رده على دعاوى أصحاب «الروح الطليقة» للدين بدل نصوصه «الضيقة»: «بأي نية سليمة يمكن أن تعثر عليها لدى من يذهب في الإشادة بعظمة الإسلام وخلوده مذهباً يتقاصر عنه كلام سائر من عرفنا من علمائه ودعاته، حتى إذا حدثته عن حرمة الربا ومشكلة الأعمال المصرفية، هب في ثورة عارمة ينعى على جمود المسلمين وتخلفهم الثقافي، وانطلق يدعوهم بأسلوب من التفرير والتثريب إلى البحث والاجتهاد وإعادة النظر في مسألة الفائدة وحكمها!..» وكذلك يفعل «إذا حدثته عن نظام الحكم في الإسلام وقواعد البيعة والشورى (..). وذكرته بأحكام العقوبات في الإسلام وضرورة العودة إلى تطبيقها (..). وإذا شكوت إليه بعد المرأة المسلمة عن

(١) هشام جعيط: الإصلاح والتجديد في الدين، مجلة الاجتهاد، ع ١٠ - ١١، ص ٣ /

١٤١١هـ - ١٩٩١م، ص ٢٢٦ - ٢٢٧ - ٢٢٨.

أحكام دينها في السلوك والمظهر وكثير من الآداب والعلاقات الاجتماعية...»، «فأي مضمون بقي للإسلام الذي يشيد هذا الإنسان بعظمته؟.. وما هو هذا الذي يمكن أن يوصف فيه بالخلود، بعد أن أحاله بجهوده «الاجتهادية» «التطويرية» إلى ما يشبه تلك الحقيبة التي تركها للصحف تهتز في يد صاحبها المسكين بعد أن أفرغها من كل ما قد كان فيها، وهو لا يعلم؟»^(١). «فإسلامنا هذا ينتمي نسبه المباشر إلى أبوين من نصوص الكتاب والسنة، ومحال أن يخلص في المحافظة على هذا الإسلام من يسعى جاهداً للتحرر من قيد نصوصه التي لم ينبثق الإسلام إلا منها»^(٢). وأضيف، بل يسعى جاهداً لعزل دنياه عن آخرته بعد أن عزل دينه عن دنياه!

وعلى العموم فالناس في شأن التجديد أقسام ثلاثة^(٣):

- فهناك أديباؤه أو «الغلاة في التجديد الذين يريدون أن ينسفوا كل قديم وإن كان هو أساس هوية المجتمع ومبرر وجوده وسر بقائه (...). وتجديد هؤلاء هو التغريب بعينه، [ف] قديم الغرب عندهم جديد...».
- وهناك أعداؤه «الذين يريدون أن يبقى كل قديم على قدمه حكمتهم الماثورة ما ترك الأول للآخر شيئاً... وليس في الإمكان أبدع مما كان. وهم بجمودهم يقفون في وجهه أي تجديد في العلم والفكر والأدب والدين والحياة (...). وفي مجال الدين [هم] فئتان ينتهي موقفهما إلى «تجميد الإسلام» (...). فئة مقلدي المذاهب المتعصبين لها الذين يرفضون أي خروج عليها، ولا يعترفون بحق الاجتهاد لفرد ولا لجماعة في هذا العصر إلا في إطار ما قرره

(١) البوطي: على طريق العودة إلى الإسلام، ص ١٨٨ - ١٨٩.

(٢) المرجع السابق، ص ١٨٧. وانظر: له أيضاً: حوار حول مشكلات حضارية، ص ١٣٤ وما بعدها.

(٣) انظرها في: يوسف القرضاوي: من أجل صحوة راشدة، ص ٥٠ - ٥١، وأيضاً في: منير شفيق: أولويات أمام الاجتهاد والتجديد (في الاجتهاد والتجديد في الفكر المعاصر)، ص ٦٢.

مذاهبهم وحدها بل في حدود ما حرره المتأخرون من علماء المذهب وأفتوا به...، وفئة أخرى هي... «الظاهرية الجدد»... أي: الحرفيين الذين يقفون جامدين عند ظواهر النصوص ولا يمعنون النظر إلى مقاصدها، ولا يفهمون الجزئيات في ضوء الكليات...».

● «وبين هذين الصنفين يبرز صنف وسط، يرفض جمود الأولين وجمود الآخرين يلتمس الحكمة من أي وعاء خرجت، ويقبل التجديد ويدعو إليه وينادي به على أن يكون تجديداً في ظل الأصالة الإسلامية، يفرق بين ما يجوز اقتباسه وما لا يجوز، ويميز بين ما يلائم وما لا يلائم (...). شعارهم الجمع بين القديم النافع والجديد الصالح، الانفتاح على العالم دون الذوبان فيه... الثبات على الأهداف والمرونة في الوسائل... التشديد في الأصول واليسير في الفروع...».

من المفكرين المعاصرين الذين أوذوا كثيراً بسبب أعمالهم التجديدية، الشيخ محمد الغزالي رحمته الله، والدكتور حسن الترابي... وغيرهما بدرجات أخف. وبكلمة موجزة تختزل النزاع، أقول بأن معظم أقوال المنتقدين - خلا بعض التحقيقات العلمية، وليت الأمر وقف عند ذلك الحد - لم تصدر عن رؤية تحاول أن تفهم إيجابياً منطلقات هذين الكاتبين ومن على شاكلتهما، المتمثلة في جملة قضايا أساسية ومصيرية في حياة الأمة. أو ما عبر عنه الشيخ الغزالي بـ «الحقائق الرئيسية» التي «لا تحتل في المنهاج الإسلامي المساحة المقررة لها»^(١). وعلى رأسها واقع التخلف والضعف والانحطاط الفكري في الأمة، إلى جانب القوة والبطش والاقترار عند الأعداء. وما يستدعيه ذلك من ترتيب لأولويات النهوض على أساس من كليات الدين وقطعياته.

ومجموع كتابات الشيخ الغزالي الذي جعل من هموم الأمة وأدائها هواء يتنفسه، وهو يحمل ركام نصف قرن من التجارب والعمل الدعوي، دالة على ذلك. سواء منها تلك الموجهة إلى الوحدة والبناء الداخلي، أو

(١) محمد الغزالي: السنّة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، دار الشروق، ط ٤ / ١٩٨٩، ص ٨.

تلك الموجهة للرد على الغزو أو الزحف والكييد الخارجي . وعموم تلك الاعترافات عليه لا تخرج عن مسلكين اثنين:

- مسلك تشكيكي في العمل جملة برده إلى اتجاه عقلي «مشكوك» في أقواله وأعماله، أو مؤسسة «مشبوهة» في نياتها ومسايعها .
- مسلك انتقائي تبعي للألفاظ والعبارات الواردة عفواً أو قصداً - نتيجة حدة طبع معروفة في الشيخ - مع إغفال المعاني والدلالات والخلاصات الكبيرة التي يقصدها الكاتب، والتركيز على هوامش وجزئيات هي تالية عنده في ترتيب أولويات النهوض .

ومعالم منهجه رَحِمَهُ اللهُ لا تخرج عن سلف ولا عن خلف، فأصل الأصول ومرجعه الأول للأخذ والاستمداد هو القرآن الكريم، ثم سنة رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ومنهجه فيها واضح، ف «إذا استجمع الخبر المروي شروط الصحة المقررة بين العلماء فلا معنى لرفضه، وإذا وقع خلاف محترم في توفر هذه الشروط أصبح في الأمر سعة، وأمكن وجود وجهات نظر شتى، ولا علاقة للخلاف هنا بكفر ولا إيمان ولا بطاعة أو عصيان»^(١). يأتي بعد ذلك دور العقل في الفهم والاجتهاد ودور المأثور والموروث الثقافي للاستئناس والاستعانة به في ذلك .

والشيء نفسه يصدق على المفكر الثاني، منطلقاً ومنهجاً. وهو وإن كان مقلداً في كتابته فإن تجربته العملية الواقعية والمتمثلة في المشروع التنزيلي أو التأطير الديني للمجتمع بمكوناته الاجتماعية والسياسية، غنية بالعبر والدروس معبرة عن الحاجات الكلية والكبرى لهذا التنزيل الذي يتفرع بعدها إلى تطبيقات جزئية معاصرة لا يلبها الموروث الثقافي وتحتاج إلى اجتهاد وتجديد. وتجد أغلب المعترضين لا يعنون أيضاً بهذه التجربة وحاجاتها الكلية والضرورية التي لا يمكن أن تستغني عنها أية تجربة أخرى، ويخوضون في هوامش من الجدل النظري غير المثمر حول ما يثيره الكاتب

(١) المرجع السابق، ص ٢٦.

من قضايا في المجال الفقهي والأصولي خصوصاً. ولا يخفى أن مراجعته لجوانب من هذا التراث إنما هو لإغنائه لا لهدمه، ولتجديده لا لتحنيطه، ولإكسابه خاصيات راهنة في الاستيعاب والاستمرار والواقعية..

ليس هذا - أبداً - دفاعاً عن الكاتبين، أو انتصاراً لهما، فالخطأ جار عليهما وفي مواطن عدة، واعتراضات المعترضين مصيبة في مواطن كذلك. لكنه تأكيد على معالم منهجية في الفهم والمراجعة والنقد والبناء، قوامها النظرة الكلية المستوعبة المعتبرة لمراتب ومستويات في الفهم والتنزيل، المستحضرة دائماً لمهددات كيان الأمة من الداخل أو الخارج، المعتبرة لدور العقل ومتطلبات الواقع.. إلخ، معالم منهجية نجد بعضاً منها - أو أغلبها - في نقاش نموذجي من يوسف القرضاوي لسيد قطب رحمته الله حول مسألة التجديد والاجتهاد في الفقه الإسلامي عموماً. خاصة وأن سيد يرى أن المجتمع الذي نعيش فيه مجتمع جاهلي يرفض حاكمية الله تعالى ولا يعترف بمنهجه ضابطاً للحياة، ومن ثم فإن التفكير في استفراغ الوسع وبذل الجهد بحثاً عن حلول لمشكلاته القائمة في ضوء الأدلة الشرعية ووفق المعايير الأصولية والفقهية عبث أو هزل. فالواجب عنده أن يسلم هذا المجتمع أولاً ويفهم معنى «لا إله إلا الله» التي ينطقها أفرادها وتدوي بها مآذنه، فإذا دخل في الإسلام أمكنه أن يجتهد لحل مشكلاته في رحابه.. واعتبر ما يسمى «تطويراً للفقه الإسلامي» في مجتمع لا يعلن خضوعه لشريعة الله بمثابة استنبات للبذر في الهواء.. وهو يرى أن على دعاة الإسلام أن يدعوا الناس إلى اعتناق العقيدة حتى لو كانوا يدعون أنفسهم مسلمين... (١).

(١) انظر: عرضاً لآراء سيد قطب والردود عليها في: القرضاوي: الاجتهاد في الشريعة، ص ١٨٦ وما بعدها. وقد تقدم معنا رأي لإسماعيل راجي الفاروقي الذي يشارك سيد في الدعوة إلى الانطلاق من أصل التوحيد أولاً، لكن مع فارق هو أن سيد يرفض أي اجتهاد أو تجديد حتى تتمكن عقيدة التوحيد ويدين الناس لها منهجاً في الحياة، بينما الفاروقي يعلن انطلاقة جديدة للتجديد والاجتهاد بناء على أصل ثابت مهيم وموجه هو التوحيد نفسه.

المبحث الرابع: مصطلحات من نفس العائلة

تقدمت الإشارة إلى مجموعة من المصطلحات، وإلى أنها تشترك مع التجديد في كثير من معانيه، إن لم تكن تؤدي في مجموعها، معناه الكلي والشامل. ونود هنا ولو في عجالة، الإشارة إلى أصول بعض هذه المصطلحات اللغوية والشرعية، وتداولها في فكرنا القديم أو الحديث والمعاصر. خاصة - وكما تقدم - أنها، أو بعضها على الأقل، بدأ يسحب من مجاله إلى مجالات أخرى، ويفرغ من مضامينه ليحمل مضامين أخرى. وثمة عناصر مشتركة تجمع بين هذه المصطلحات. . فكونها متعلقة: بالفرد والجماعة، بالذات وبالآخر، بالأشياء وبالأفكار، بالدنيا وبالآخرة. . .، وكونها محتوية لصفات: الحركة والتجدد، والبناء والعطاء، والانتقال من وضع إلى وضع. . حتى إن بعضها لينوب في التعبير على ذلك عن بعض. يجعلها تشترك أخيراً، في كونها تعالج قضية الأمة الكبرى، الضعف والتخلف. . وتعرض نفسها سبلاً للخلاص، وأدوية للأدواء.

مطلب ١: التغيير:

له في اللغة: «أصلان صحيحان يدل أحدهما على: صلاح وإصلاح ومنفعة. والآخر على: اختلاف شيئين. فالأول الغيرة، وهي: الميرة، بها صلاح العيال. يقال غرت أهلي غيرة وغياراً، أي: مرتهم. وغارهم الله تعالى بالغيث يغيرهم ويغورهم، أي: أصلح شأنهم ونفعهم (. . .) ومن هذا الباب غيرة الرجل على أهله. .»^(١). و«تغير الشيء عن حاله تحول، وغيره بدله وحوله، كأنه جعله غير ما كان. وفي التنزيل العزيز: ﴿ذَلِكَ يَأْتِكُ اللَّهُ لَمْ يَكُ مُغَيَّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيَّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الأنفال: ٥٣] قال ثعلب معناه: حتى يبدلوا ما أمرهم الله»^(٢). «والتغيير يقال على وجهين: أحدهما: لتغيير صورة الشيء دون ذاته. يقال غيرت داري إذا بنيتها بناء غير الذي كان.

(١) ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، ج ٤ / ص ٤٠٣ - ٤٠٤.

(٢) ابن منظور: لسان العرب، ج ٥ / ص ٣٩ - ٤٢، الزبيدي: تاج العروس، ج ٣ / ص ٤٦٠ - ٤٦١.

والثاني: لتبديله بغيره، نحو غيرت غلامي ودابتي إذا أبدلتها بغيرهما (...).
نحو ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١] (١).

فتغيير النعمة في ﴿يَأْتِ اللَّهُ لَمَّ يَكْ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾: «إبدالها بضعدها وهو النعمة وسوء الحال. أي: تبديل حالة حسنة بحالة سيئة. ووصف النعمة بـ «أنعمها على قوم» للتذكير بأن أصل النعمة من الله (...). والمراد بهذا التغيير، تغيير سببه، وهو الشكر بأن يبدلوه بالكفران. ذلك أن الأمم تكون سالحة ثم تتغير أحوالها ببطر النعمة، فيعظم فسادها، فذلك تغيير ما كانوا عليه» (٢). وعند صاحب الكشاف إشارة لطيفة إلى الآية فيها أنه «كما تغير الحال المرضية إلى مسخوطة، تغير الحال المسخوطة إلى أسخط منها. وأولئك - (مشركي مكة) - كانوا قبل بعثة الرسول إليهم كفرة عبدة أصنام، فلما بعث إليهم بالآيات البينات فكذبوه وعادوه وتحزبوا عليه ساعين في إراقة دمه. غيروا حالهم إلى أسوأ مما كانت، فغير الله إلى ما أنعم عليهم من الإمهال وعاجلهم بالعذاب» (٣).

وفي الحديث عن أبي سعيد الخدري: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان» (٤). قال النووي: «فليغيره، أمر إيجاب بإجماع الأمة، وقد تطابق على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الكتاب والسنة وإجماع الأمة. وهو أيضاً من النصيحة التي هي من الدين ولم يخالف في ذلك إلا بعض الرافضة ولا يعتد بخلافهم (...). ووجوبه بالشرع لا بالعقل خلافاً للمعتزلة...» (٥).

(١) الأصفهاني: معجم المفردات، ص ٣١٢.

(٢) الزمخشري: الكشاف، ج ٢ / ص ٢٢٩.

(٣) الزمخشري: الكشاف، ج ٢ / ص ٢٢٩.

(٤) مسلم: الصحيح - بشرح النووي - كتاب الإيمان، باب كون النهي عن المنكر من الإيمان، ج ٢ / ص ٢٢.

(٥) النووي: (شرح مسلم)، ج ٢ / ص ٢٢. وانظر: النسائي: السنن، ذكر شعب الإيمان، باب فضائل أهل الإيمان، ج ٤ / ص ١١٢ - ١١٣.

وإذا نظرنا في الكتابات المعاصرة في الموضوع، على قلتها، فإننا نجدها لا تكاد تلامس عمق التغيير القائم أساساً على اطراد سنن وقواعد في الشرع وفي الكون، في النفس وفي المجتمع.. هذا إذا ما استثنينا «المدرسة السننية» التي تعنى بأبحاث في «سنن تغيير النفس والمجتمع»، والتي تنطلق من كون الآية ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾، «سنة اجتماعية لا سنة فردية، بمعنى أن كلمة «بقوم» تعني الجمع أو الجماعة التي يطلق عليها أمة أو مجتمع..»^(١). و«ما»، «تشمّل ما يمكن أن يلاحظ ويرى من أوصاف المجتمع من الغنى والفقير، والعزة والذلة، والصحة والسقم..». قد عبر عنها في سورة الأنفال بـ «النعمة». وأما «المراد بما بالأنفس: [ف] الأفكار والمفاهيم والظنون في مجالي الشعور واللاشعور..». و«التغيير الذي أسنده الله إلى القوم مجاله بما بأنفس القوم». هذا مع «ملاحظة الارتباط بين التغييرين، وتمكن الإنسان من استخدام سنن التغيير، يعطيه[ه].. سيطرة على سنة التاريخ، وسيطرة على توجيهه»^(٢).

ف «الإنسان الذي يواجه مشكلة ويعتقد بإمكان حلها، هو إنسان يؤمن بالتغيير. والتغيير هو انتقال من حالة لا يرضى عنها إلى أخرى خير منها. وهذا الانتقال يخضع إلى قانون يُتَّخَذُ علاقة بين الهدف والوسيلة، وطاقته الإنسان. وبين هذه الأركان توازن. ويجدر بنا أن نطبق هذه القاعدة على المجتمع الإسلامي، متذكّرين أن هدف الإنسان في هذا المجتمع: استئناف حياة إسلامية. ووسيلته: كل ما يمكن أن يصل إليه فكره ويده»^(٣). لكن المسلم - وهذا من مكامن الخلل - «لا ينظر عادة إلى مشكلة المسلمين بهذا المنظار الذي يجعل المشكلة الإسلامية خاضعة لسنن عامة تشمل البشر جميعاً، فهو يرى أنه ينبغي أن تكون مشكلة المسلمين غير خاضعة لما يخضع له سائر البشر في مشكلاتهم. ويفعل المسلم هذا حين يفعل، بروح

(١) جودت سعيد: حتى يغيروا ما بأنفسهم، (بحث في سنن تغيير النفس والمجتمع)

تقديم: مالك بن نبي (دمشق)، ص ٣٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٨ - ٥١.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٧.

من التسامي والتقديس، ذلك أنه يظن أن رفع شأن المسلمين إنما يكون بعدم خضوعهم للسنن التي يخضع لها سائر البشر»^(١).

إن نظام ﴿حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾: «يفيد أنه يمكن أن توضع في النفس الأفكار ابتداء، كما يمكن أن يرفع ما فيها من مفاهيم ويوضع فيها أخرى. وهذا أهم في عملية التغيير من إنشاء الأمر ابتداء. ومع ذلك أسند الله للبشر هذه القدرة في إزالة المفاهيم واستبدال غيرها بها»^(٢).

وفي محاولة لتلمس «قواعد التزكية الأساسية» لتغيير ما بالذات، إذ «من خلال الذات الإنسانية تنطلق عمليات التغيير، وعلى أساس منها يقوم بناؤه». التزكية التي «من شأنها أن تقوم بتحسين الإنسان من داخله ضد كل استعدادات الشر والانحراف فيه، وسائر المؤثرات الخارجية عليه..». يحدد د. العلواني أربع قواعد أساسية هي:

- قاعدة التوحيد، واستعلاء الإنسان بخالقه على ما سواه.. والتوحيد الخالص أهم قواعد إيجاد إنسان التغيير..
- قاعدة الإيمان بوحدة البشر في الأصل والمنشأ والمصير والمآل والمهمة العمرانية، والحقيقة الإنسانية. وتمايزهم إنما هو في أعمالهم الاختيارية فحسب..
- وحدة الحق وثباته، وتفرد الباري جل شأنه بالإحاطة التامة بامتلاك الحق والحقيقة. أما الإنسان فعليه أن يطلب الحق ويسعى إليه، ويتوسل بكل ما من الله عليه به من وسائل..
- الإيمان بالخلافة، خلافة الإنسان في الكون، وتسخير الكون له..^(٣).

(١) المرجع السابق، ص ٣٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٥٩.

(٣) طه جابر العلواني: آفاق التغيير ومنطلقاته: الأزمة الفكرية ومناهج التغيير في الواقع العربي من مجلة الاجتهاد، ع ٢٤، ص ٦ / ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م، ص ١٥٤ - ١٥٦. وانظر: أمثلة ونماذج في التغيير بوسائل وطرق مختلفة لدى العديد من الحركات الإصلاحية، في: منير شفيق: في نظريات التغيير، المركز الثقافي العربي، الناشر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط ١ / ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م، ص ٥٥ وما بعدها.

ويختزل د. النجار «عملية التغيير» في محورين رئيسيين: «محور يعتمد رفض الواقع.. فهماً لعناصره ووقوفاً على أسبابه وعقله..»، و«محور يعتمد تنزيل البديل منزلته (...). برسم صورة واضحة لذلك البديل.. وبيان السبل التي تيسر تنزيله، والمسالك التي يصير بها واقعاً يحل محل الفساد..». «ونجاح كل حركة تغييرية منوط بإحكام الصنع في المحورين معاً. وكل خلل في أحدهما، يؤدي إلى خلل في الحركة قد ينتهي إلى انتكاسها وفشلها»^(١).

مطلب ٢: الإصلاح:

«الصلاح ضد الفساد، وأصلحه ضد أفسده. وقد أصلح الشيء بعد فساده، أقامه. ومن المجاز: أصلح إليه، أحسن. يقال: أصلح الدابة إذا أحسن إليها فصلحت.. ويقال: وقع بينهما صلح.. وتصلح القوم بينهم، وهو السُّلم، بكسر السين المهملة وفتحها..»^(٢). قال في الكليات: «والصلاح: هو سلوك طريق الهدى، وقيل: استقامة الحال على ما يدعو إليه العقل. والصالح: المستقيم الحال في نفسه. وقال بعضهم: القائم بما عليه من حقوق الله وحقوق العباد»^(٣).

وجعل الله الصلاح في القرآن مقابلاً للفساد، والمصلح مقابلاً للمفسد، فرداً كان أو جماعة. كما في قوله: ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ﴾ [البقرة: ٢٢٠]، ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾ [الأعراف: ٥٥، ٨٥]، ﴿وَكَانَ فِي الْمَدِينَةِ سَعَةُ رَهْطٍ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ﴾ ﴿٤٨﴾ [النمل: ٤٨]. وجعل التوبة قريناً للإصلاح في كثير من الآيات تجب وتمحو أنواع الفساد

(١) عبدالمجيد النجار: تجربة الإصلاح في حركة المهدي بن تومرت، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ٢ / ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م، ص ٧٧ - ٧٨.

(٢) انظر: ابن منظور: لسان العرب، ج ٢ / ص ٥١٦ - ٥١٧. والزبيدي: تاج العروس، ج ٢ / ص ١٨٢ - ١٨٣. وابن فارس: معجم مقاييس اللغة، ج ٣ / ص ٣٠٣. والأصفهاني: معجم المفردات، ص ٢٩٢.

(٣) أبو البقاء الكفوي: الكليات، ص ٥٦١.

المقترفة. نجد ذلك في قوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهْلَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [الأنعام: ٥٤] ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَاعْتَصَمُوا بِاللَّهِ﴾ [النساء: ١٤٦]. وأحياناً يكون الإصلاح قريناً للتقوى، والبر، والعفو، والإيمان.. وكلها منطلقات ضرورية للعمل الإصلاحي، تشكل بالنسبة له الدعامة النفسية والروحية والأخلاقية.. نقرأ في ذلك قوله تعالى: ﴿فَمَنْ آمَنَ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [الأنعام: ٤٨]. ﴿فَمَنْ آتَقَىٰ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [الأعراف: ٣٥]. ﴿فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ﴾ [الشورى: ٤٠]. ﴿أَنْ تَبْرَأُوا وَتَتَّقُوا وَتُصْلِحُوا بَيْنَ النَّاسِ﴾ [البقرة: ٢٢٤].

وكما ينسب الصلاح إلى الإنسان، ينسب إلى الأعمال. وقد سَمَّى الله من عباده: «الصالحين»، «الصالحون»، «صالحين»، «مصلحون»، «مصلحين»، «صالحاً»، «المصلح»... كل ذلك في النفس والذات، ومع الغير والآخر. ولا نطول بذكر الآيات الواردة في ذلك. وسَمَّى أيضاً من الأعمال «عملاً صالحاً»، «العمل الصالح»، الأعمال «الصالحات»، كما في قوله تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ [فاطر: ١٠]. ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا...﴾ [الكهف: ١١٠]. ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا كُفْرَانَ لِسَعْيِهِ﴾ [الأنبياء: ٩٤]. وفي الحديث عن أبي هريرة عنه ﷺ: «... وإن كان له عمل صالح أخذ منه بقدر مظلمته»^(١).

أما قرن العمل الصالح بالإيمان، فذلك ما غلب على جل الآيات الواردة بشأن الصلاح والإصلاح. ما يقارب سبعين آية في ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾. وكلها صريحة في أنه لا إيمان بدون عمل صالح، ولا عمل صالح بلا إيمان، فالأول ضرب من الإرجاء والتعطيل والانسحاب، والثاني جبرية ودهرية. وإنما جعل القرآن الإيمان مقدمة للعمل، ليكون هذا العمل صالحاً. فالإيمان ومعه ما تقدم من بر وتقوى وعفو.. روافد لتكوين الإنسان الصالح في نفسه المصلح في مجتمعه.

(١) البخاري: الجامع الصحيح - مع الفتح - كتاب المظالم، باب من كانت له مظلمة عند الرجل.. ج ٥ / ص ١٠١.

ومن آيات الإصلاح ما ورد بصيغة الأمر: ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ ﴾ [الحجرات: ١٠]، ﴿ وَإِن طَافَيْنَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَفْتَنَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمْ ﴾ [الحجرات: ٩]. ومنها: ما ورد بصيغة الندب والترغيب، ﴿ إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِرِينَ وَالصَّادِقِينَ وَالْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلُوا صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ... ﴾ [البقرة: ٦٢]. كما أنه من سنن الله تعالى أن ينزل عقابه بالأمم التي يعم فيها الإفساد وينعدم فيها الإصلاح، وأن يرفعه عن الأمم التي يعمها الصلاح والإصلاح: ﴿ وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلِهَا مُصْلِحُونَ ﴾ [هود: ١١٧].

فالإصلاح نَفْس ينطلق من الفرد في ذاته، ليعم الجماعة المسلمة فيما بينها، ثم الجماعة المسلمة مع غيرها. والسنة النبوية، بل السيرة النبوية نموذج كامل وتجربة حية في الإصلاح والتغيير، وفي «كتاب الصلح» من البخاري، نطلع على أبواب وأحاديث تضم معاني الصلح المتعددة. في النفس الواحدة، وبين الفردين، وفي الجماعة المؤمنة، وبين المؤمنين وغيرهم من المشركين واليهود. قال الحافظ ابن حجر: «والصلح أقسام: صلح المسلم مع الكافر، والصلح بين الزوجين، والصلح بين الفئة الباغية والعادلة، والصلح بين المتقاضيين كالزوجين، والصلح في الجراح كالعفو على مال، والصلح لقطع الخصومة إذا وقعت المزاخمة إما في الأملاك أو في المشتركة. إلخ»^(١). وقد قال ﷺ في الحسن بن علي: «إن ابني هذا السيد، ولعل الله أن يصلح به بين فئتين من المسلمين»^(٢).

(١) البخاري - مع الفتوح -: كتاب الصلح، باب ما جاء في الإصلاح بين الناس... ج ٥ / ص ٢٩٧ - ٢٩٨. وانظر: عبدالرحمن جمال الدين أبي الفرج، ابن الجوزي في: نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، حيث ذكر عن «أهل التفسير أن الصلح في القرآن على عشرة أوجه». معضداً كل وجه بطائفة من الآيات، والأوجه التي ذكرها هي: الإيمان، علو المنزلة، الرفق، تسوية الخلق، الإحسان، الطاعة، أداء الأمانة، بر الوالدين، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، النبوة. قال: وقد ألحق بعضهم وجهاً هو: أداء الزكاة، لقوله تعالى: ﴿ فَأَصْدَقْ وَكَأَنَّ مِنَ الصَّالِحِينَ ﴾ [المنافقون: ١٠]، ص ٣٩٦ - ٣٩٨. (تحقيق: محمد عبدالكريم كاظم الراضي، مؤسسة الرسالة، ط ٢ / ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م).

(٢) المرجع السابق، كتاب الفتن، وترجم للباب بالحديث المذكور، ج ١٣ / ص ٦١.

مطلب ٣: الإحياء:

قال في المقاييس في مادة (حيي): «أصلان: أحدهما: خلاف الموت، والآخر: الاستحياء الذي هو ضد الوقاحة. فأما الأول، فالحياة والحيوان، وهو ضد الموت والموتان. ويسمى المطر حياً: لأن به حياة الأرض. ويقال: ناقة مُحْيٍ ومُحْيِيَّة، لا يكاد يموت لها ولد. وتقول: أتيت الأرض فأحييتها، إذا وجدت حية النبات غضة..»^(١).

والحياة والموت كما يطالان الإنسان والحيوان، النبات والأرض... يطالان أيضاً الأفكار والمبادئ والعقائد والنظريات.. ففي قوله تعالى: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ﴾ [فاطر: ٢٢]، «فسره ثعلب قال: الحي هو المسلم والميت هو الكافر. قال الزجاج: الأحياء المؤمنون، والأموات الكافرون. قال: ودليل ذلك قوله: ﴿أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾ [النحل: ٢١]... ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَن يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ...﴾ [البقرة: ١٥٤]... وقوله تعالى: ﴿أَوَ مَن كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لِمَنْ نُرَا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّمْلُؤُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا﴾ [الأنعام: ١٢٢]. فجعل المهتدي حياً، وأنه حين كان على الضلالة كان ميتاً...»^(٢).

وفي الحديث عن عائشة: «كان النبي ﷺ إذا دخل العشر، شد مئزره وأحى ليله، وأيقظ أهله»، قال الحافظ: «أحى ليله، أي: سهره فأحياه بالطاعة، وأحى نفسه بسهره فيه. لأن النوم أخو الموت. وأضافه إلى الليل اتساعاً، لأن القائم إذا حى باليقظة، أحى ليله بحياته...»^(٣). وعن بلال بن الحارث: «إنه من أحى سنة من سنتي قد أميتت بعدي كان له من الأجر مثل من عمل بها من غير أن ينقص من أجورهم شيئاً، ومن ابتدع بدعة ضلالة لا يرضاها الله ورسوله، كان عليه مثل آثام من عمل بها لا ينقص

(١) ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، ج ٢ / ص ١٢٢.

(٢) ابن منظور: لسان العرب، ج ١٤ / ص ٢١١ - ٢٢٢.

(٣) البخاري - مع الفتح - كتاب فضل ليلة القدر، باب العمل في العشر الأواخر.. ج ٤ / ص ٢٦٩.

ذلك من أوزار الناس شيئاً»^(١). وعن أبي أمامة: «قال رسول الله ﷺ: «ستكون فتن، يصبح الرجل فيها مؤمناً ويمسي كافراً إلا من أحياء الله بالعلم»^(٢). وعن الحسن: «من جاءه الموت وهو يطلب العلم ليحيي به الإسلام، فبينه وبين النبيين درجة واحدة في الجنة»^(٣). وعن عبدالرحمن بن أبي ليلى قال: «تذكروا، فإن إحياء الحديث مذاكرته»^(٤). وهذه تقريباً نفسها التعريفات التي مرت معنا في تعريف التجديد.

ونقل الحافظ ابن حجر عن القزاز في حديث: «إحياء الأرض الموات» قوله: «الموات الأرض التي لم تعمر، شبهت العمارة بالحياة وتعطيلها بفقد الحياة. وإحياء الموات أن يعمل الشخص لأرض لا يعلم تقدم ملك عليها لأحد فيحييها بالسقي أو الزرع أو الغرس أو البناء فتصير بذلك ملكاً له»^(٥).

هذه الصورة أو هذا المشهد، بتفاصيله، يصدق أيضاً على العمل الإحيائي لما اندرس من السنن، وتعطل من الشرائع، واندثر من العلم النافع في الأمة، بسبب ما طرأ عليها من الجمود والتقليد والضعف. . . وتسمية ذلك تجديداً، أو تغييراً، أو إصلاحاً، أو إحياءً، أو بعثاً. . . كله واحد، يؤدي الوظيفة نفسها، ويخدم الغرض نفسه.

مطلب ٤: البعث:

له «أصل واحد، وهو الإثارة. . . يقال: بعثت الناقة إذا أثمرتها»^(٦). و«انبعث فلان لشأنه إذا ثار ومضى ذاهباً لقضاء حاجته (. . .) وبعثه على الشيء حملة على فعله. وبعث عليهم البلاء، أحلّه. وفي التنزيل العزيز

(١) أبو داود: السنن - مع تحفة الأحوزي - كتاب العلم، باب الأخذ بالسنة واجتناب البدعة، ج ٧ / ص ٤٤٣.

(٢) ابن ماجه: السنن، كتاب الفتن، باب ما يكون من الفتن، ج ٢ / ص ١٣٠٥. (ضعف إسناده ابن معين والبخاري وغيرهما).

(٣) الدارمي: السنن، المقدمة، باب في فضل العلم والعالم، ج ١ / ص ١٠٦.

(٤) المرجع السابق، باب مذاكرة العلم، ج ١ / ص ٦٠٧.

(٥) ابن حجر: فتح الباري، ج ٥ / ص ١٨.

(٦) ابن فارس: مقاييس اللغة، ج ١ / ص ٢٦٦.

﴿بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَنَا أُولَىٰ بَأْسٍ شَدِيدٍ﴾ [الإسراء: ٥]. (...). وانبعث الشيء وتبعث اندفع. وبعثه من نومه بعثاً فانبعث، أيقظه وأهبه (...). والبعث في كلام العرب على وجهين: أحدهما الإرسال: كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِم مُّوسَىٰ﴾ [الأعراف: ١٠٣] معناه: أرسلناه. والبعث إثارة بارك أو قاعد. والبعث أيضاً - [وهو الثاني] - الإحياء من الله تعالى للموتى، ومنه قوله تعالى: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ﴾ [البقرة: ٥٦] أي: أحييناكم، والبعث النشر، بعث الموتى، نشرهم ليوم البعث^(١).

فالإرسال، والإحياء، والنشر، والإثارة، والحمل على الفعل، والمضي لقضاء الحاجة.. كلها صور من البعث، دالة على فعل وحركة، ويسمى الجند والركب بعثاً كذلك، تأكيداً لهذا المعنى. ويميز بعضهم بين «البعث الكوني القدرى» الجاري وفق سنن منضبطة لا يملك الإنسان تغييرها، كقوله تعالى: ﴿فَإِذَا جَاءَ وَعَدُ أُولَٰهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَنَا أُولَىٰ بَأْسٍ شَدِيدٍ﴾ [الإسراء: ٥].

وبين «البعث الديني الشرعي» المتضمن للخطاب التكليفي للإنسان، وله حرية الطاعة أو العصيان، كما في قوله تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾ [البقرة: ٢١٣]، ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ

(١) ابن منظور: لسان العرب، ج ٢ / ص ١١٦ - ١١٨. الزبيدي: تاج العروس، ج ١ / ص ٢٠٢ - ٢٠٣. الأصفهاني: معجم المفردات، ص ٥٠، أبو البقاء: الكليات، ص ٢٤٤. وذكر ابن الجوزي عن «أهل التفسير» أن البعث في القرآن على ستة أوجه: ١ - الإلهام: ومنه قوله تعالى: ﴿فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ﴾ [المائدة: ٣١]. ٢ - الإحياء: ومنه... ﴿ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ﴾ [البقرة: ٥٦]، ﴿فَأَمَّا اللَّهُ يَأْتِيهِ عَابِرٌ ثُمَّ يُعَلِّمُهُ﴾ [البقرة: ٢٥٩]. ٣ - الإيقاظ من النوم: ومنه ﴿ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَىٰ أَجَلٌ مُّسَمًّى﴾ [الأنعام: ٦٠]، ﴿ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْسَنُ لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا﴾ [الكهف: ١٢]. ٤ - التسليط: ومنه ﴿بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَنَا أُولَىٰ بَأْسٍ شَدِيدٍ﴾ [الإسراء: ٥]. ٥ - الإرسال: ومنه ﴿رَبَّنَا وَأَبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ﴾ [البقرة: ١٢٩]، ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ﴾ [الجمعة: ٢]. ٦ - النصب: ومنه ﴿أَبْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٤٦] أي: انصب لنا. وفيها: ﴿إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا﴾ [البقرة: ٢٤٦]. ﴿فَأَبْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ﴾ [النساء: ٣٥]. (نزهة الأعين النواظر.. ص ٢٠٤ - ٢٠٥).

إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿١١٤﴾ [آل عمران: ١١٤] (١).

مطلب ٥: النهضة (٢):

لها «أصل يدل على حركة في علو.. ونهض من مكانه قام..» (٣). و«النهوض: البراح من الموضع والقيام عنه. نهض ينهض نهضاً ونهوضاً وانتهض أي: قام، (...). وانتهض القوم وتناهضوا، نهضوا للقتال. وأنهضه: حركه للنهوض. واستنهضته لأمر كذا إذا أمرته بالنهوض له..» (٤). و«النهضة الطاقة والقوة، وأنهضه بالشيء: قواه على النهوض به (...). وطريق ناهض، صاعد في الجبل» (٥).

فالنهضة أو النهوض، حركة وقيام واستجماع للقوة، ولا تشذ في شيء عن المصطلحات والمعاني السابقة. وإن لم يكن لها استعمال في القرآن، فإنها مستعملة في السنة في كتب وأبواب الصلاة وهيئاتها، ففي حديث أبي قلابة: «.. كان أبو بريد إذا رفع رأسه من السجدة استوى قاعداً ثم نهض» (٦). وفي باب: «يكبر وهو ينهض من السجدين، وكان ابن الزبير يكبر في نهضته» (٧). ونجد لها استعمالاً أيضاً في الحروب ولقاء العدو.

(١) سعد الدين العثماني: تجديد الدين، مجلة الفرقان (مرجع سابق)، ص ٣ وما بعدها.
(٢) كان بالإمكان التحدث عن مصطلح «النهضة» ضمن المصطلحات المحورية الموجهة للفكر العربي المعاصر. لكن الحديث عن «الحدائث» ضمنها يغني عن النهضة، خاصة وأن هذه الأخيرة في الاعتبارين معاً العربي والغربي، مقدمة لتلك ورافد من أهم روافدها. هذا بالإضافة إلى قربه مصطلحاً ومفهوماً من التجديد والإحياء والبعث... أو هو من عائلتها.

(٣) ابن فارس: مقاييس اللغة، ج ٥ / ص ٣٦٣.

(٤) ابن منظور: لسان العرب، ج ٧ / ص ٢٤٥.

(٥) الزبيدي: تاج العروس، ج ٥ / ص ٩٥ - ٩٦.

(٦) البخاري: الجامع الصحيح - مع الفتح -، كتاب الآذان، باب الاطمئنانية حيث يرفع رأسه من الركوع، ١، ج ٢ / ص ٢٨٨.

(٧) المرجع السابق، ج ٢ / ص ٣٠٣.

ففي كتاب الخوف، ترجم البخاري بـ «باب الصلاة عند مناهضة الحصون ولقاء العدو. وفيه عن أنس: حضرت عند مناهضة حصن تُسْتَر عند إضاءة الفجر - واشتد اشتعال القتال - فلم يقدرُوا على الصلاة. فلم نصل إلا بعد ارتفاع النهار»^(١). وكلها تأكيد للمعاني المتقدمة في الحركة والقيام، والقوة والاستعداد.

إلا أننا مع مصطلح «نهضة» وبسبب الاستعمال الكثير له منذ منتصف القرن الماضي، حتى غداً علماً على مرحلة فكرية قادها جيل من المفكرين يدعون بـ «رواد النهضة». نجد أن المصطلح لم يحافظ على مضمونه الأصيل الذي كان يعكس فعلاً حليماً ورغبة عند هذا الجيل في تحريك المجتمع وقيامه، وجعله في مصاف الأمم القوية والمتقدمة. ولكن حمل مضموناً آخر أو على الأقل التبس به، سواء نقله بعض أولئك الرواد، أو انتقل من ضمن ما انتقل مع حركة الاستعمار العسكري والغزو الفكري. ولعل هذا ما جعل د. الجابري يعتبر أن «كلمة «نهضة» من المصطلحات الجديدة في اللغة العربية»^(٢)، وقصده مضمونها ودلالاتها الجديدة، فاللفظ في اللسان العربي قديم بدلالته التي مرت معنا. يؤكد هذا حديث الكاتب بعد ذلك عن المضمون الذي نقلته هذه الكلمة إلى لغة الضاد والإشكال الذي يطرحه على مستوى الترجمة والنقل أو الاستعارة.. «مضمون الكلمة الفرنسية Renaissance منظوراً إليه «كمشروع» مستقبلي عربي. وهنا تكمن إحدى المفارقات التي تحكم العلاقة بين الفكر الأوروبي ومفاهيمه، والفكر العربي الحديث ومصطلحاته المترجمة. إن مصطلح Renaissance - ويعني لغوياً: «ميلاد جديد» - لم يظهر في اللغة الفرنسية إلا مع بداية القرن التاسع عشر. هذا في حين أن «الميلاد الجديد» الذي يشير إليه قد انطلق من إيطاليا ليعم أوروبا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، وهو يتمثل في قيام حركة تجديد واسعة وعميقة شملت الفنون والعلوم والآداب، حركة اعتمدت

(١) المرجع السابق، ج ٢ / ص ٤٣٤.

(٢) الجابري: الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، دار الطليعة بيروت، ط ٢ / ١٩٨٥، ص ١٨.

إحياء التراث الإغريقي - روماني، مما جعل منها حركة تجديدية بمعنى الكلمة. بل «ميلاداً جديداً» لقارة ظلت شبه ميتة طوال القرون الوسطى، وبكيفية خاصة في القرون «المظلمة» منها. وإذن فمصطلح Renaissance قد صيغ بعدياً للتعبير عن شيء قد كان، عن واقع تاريخي محدد المعالم والصفات، كامل الوجود والمقدمات. كذلك الشأن في مصطلح Révolution الذي يحمل هو الآخر في اللغة الفرنسية، بل في اللغات الأوروبية عموماً مضموناً محدداً يرتبط بحدث تاريخي معين هو الثورة الفرنسية (١٧٨٩) أو غيرها من الثورات في أوروبا وأمريكا...»^(١).

وينحو كاتب آخر إلى تحرير المصطلح من «ارتباطاته» القديمة، معتبراً أنه «قد لا يستنفذ كل الدلالات، أو ربما يتسع لأكثر منها. فمصطلح «عصر النهضة» لا يعني كياناً محدداً لمجموعة من الممارسات المعينة التي كان أصحابها يعرفون أنهم ينتمون إلى عصر «النهضة» لأن المصطلح نفسه نشأ بعد هذا العصر الذي سمي كذلك بما يقرب من قرن ونصف على يد (جورجو فازاري) عام ١٥٥٠ ليصف به التغيير الذي طرأ على فن التصوير. وكذلك ما يسمى بعصر «التنوير» استخدمه إيمانويل كانط في مقال شهير له عام ١٧٨٤ بعنوان «ما هو التنوير»، وسرعان ما داع المصطلح وأصبح مصطلحاً تاريخياً»^(٢).

إذا كان مفهوم النهضة المتقدم هنا، يفيد اتصالاً بمرحلة تاريخية وتعبيراً عنها، فإننا - في الفكر العربي المعاصر ومع دعاة تقليد النماذج الغربية في الإصلاح - نجد من يجعلها تفيد «قطيعة بين الماضي والحاضر

(١) المرجع السابق، ص ١٨.

(٢) صلاح قنصوة: المثقف المصري إزاء المشكلة الزائفة للهوية، مجلة الاجتهاد، ع ١٠ - ١١، س ٣ / ١٤١١هـ - ١٩٩١م، ص ١١٢. ولاحظ في النص المتقدم للدكتور الجابري، وهذا النص، الاختلاف في تحديد تاريخ ظهور المصطلح، بين (ق ١٩) و(ق ١٦). وكذا مقارنته إما بـ «الثورة» أو «التنوير»... وانظر: Petit Robert, 1. Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française. Nouvelle édition, 1990. p 1661. فيه إشارة إلى أن هذه الحركة ظهرت في إيطاليا أولاً ابتداء من ق ١٥ ثم عمت باقي أوروبا، وأن المصطلح ظهر في اللغة الفرنسية سنة ١٣٨٠.

و(تحولاً) من الماضي إلى المستقبل» مضمناً إياها نفس مضامين «الحدائث» باعتبار هذه الأخيرة عند طائفة من المفكرين كذلك. فعند حسن حنفي - في نص ملحمي - أن عصر النهضة قد استطاع «أن يعلن عن نهاية مرحلة وبداية أخرى في الوعي الأوروبي. نهاية مرحلة المصادر وبداية مرحلة التكوين الجديد. لقد استطاع إحداث قطيعة بين الماضي والحاضر. والتحول من الماضي إلى المستقبل، ونقد الموروث حتى يمكن التحرر منه كمصدر للعلم وكقيمة في السلوك. انتصر المحدثون على القدماء، وتم التحول من سلطة أرسطو وشراحه المسلمين إلى سلطة العقل، والانتقال من سلطة الكتاب المغلق (المقدس) إلى كتاب الطبيعة المفتوح، من التمرکز حول الله إلى التمرکز حول الإنسان، ومن البحث عن خلود الروح إلى البحث في طبيعة البدن وتكوين الجسم (...). وبالتالي أمكن للوعي الأوروبي إبداع الجديد بعد أن تم تقويض القديم. أصبح الواقع عارياً من أية نظرية، وسقط الغطاء النظري بين الأنا والطبيعة مما جعل الوعي الأوروبي يتقدم ليضع غطاءً نظرياً جديداً، يستطيع به أن يفهم العالم ويؤسس العلم الجديد بدلاً من أرسطو، ويبنى الدولة الجديدة بدلاً من الكنيسة...»^(١). وبالمقارنة مع الوضع العربي والإسلامي نجد أن عصر النهضة هذا الذي يمثل «حلقة الاتصال الفعلي بين العصر الوسيط والعصور الحديثة... والمتوجه نحو المستقبل... [بخلاف] الإصلاح الديني المتوجه نحو الماضي...»، «قد دخل في نطاق التاريخ في التراث الغربي، وأمکن تجاوزه... (وهو) بالنسبة لنا ما زال حياً للغاية يمكن أن يعطينا نماذج لما تكون عليه الحضارة في نهاية فترة وبداية أخرى (...). فنحن نعيش مشاكل عصر النهضة الأوروبي وربما نمر بمرحلته التاريخية دون أن يعني ذلك أي تواز بين مسار الحضارتين...»^(٢).

وفي محاولة لتفسير هذا النزوع إلى الآخر «النموذج» في «وعي» المفكرين العرب والمسلمين سواء كان هذا الآخر «الحضارة الأوروبية التي

(١) حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية، ١٤١١هـ - ١٩٩١م، ص ٢٤٥.

(٢) حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، ص ٢٣٥.

كان تحديها لهم - ثقافياً وعسكرياً - المهماز الذي أيقظهم وطرح مشكل «النهضة» عليهم»، أو كان «الحضارة العربية الإسلامية التي شكلت ولا زالت تشكل بالنسبة لهم السند الذي لا بد منه في عملية تأكيد الذات لمواجهة ذلك التحدي»^(١). يذهب د. الجابري إلى أن هذا «يدل على أن وعي النهضة عند العرب يقوم أساساً على الإحساس بالفارق: الفارق بين واقع «الانحطاط» الذي يعيشونه، و«واقع» النهضة الذي يقدمه لهم أحد النموذجين (...). والنتيجة هي أنهم عندما يفكرون في النهضة لا يفكرون فيها كبديل عن الواقع الذي يعيشونه، بديل يجب صنعه انطلاقاً من هذا الواقع نفسه وعلى ضوء معطياته وإمكانياته، الشيء الذي سيجعل صورة البديل في أذهانهم تغتني وتتجدد بالممارسة، ممارسة النهضة. . بل إنما يفكرون فيها خارج الواقع، أي: من خلال نموذج جاهز، ولكنه أخذ في الابتعاد عنهم باستمرار. النموذج العربي الإسلامي الذي يزداد مع الوقت «توغلاً» في الماضي بالشكل الذي يجعل التفكير فيه يفقد أسبابه الموضوعية. والنموذج الأوروبي الذي «يتوغل» في المستقبل بالشكل الذي يجعل الأمل في اللحاق به يتضاءل أمام اضطراد التقدم العلمي والتكنولوجي الهائل...»^(٢).

لا شك في أن الاغتراب في الزمن الماضي أو المستقبلي بالشكل الذي يلغي الواقع والحاضر ومعطياته هو من مفاصد التقليد والاتباع السلبي، المفاصد التي تلغي - ما أكدنا مراراً - لا الواقع والحاضر فحسب، بل الكائن البشري العاقل نفسه. لكن أنواعاً من المقارنات و«الأقيسة» التي يعقدها الكاتب من غير «علة جامعة» أحياناً كثيرة، وفي سياق تقريرية ينتظم في خط واحد خيار «الحضارة الإسلامية» أو خيار «الحضارة الغربية» وكأنهما في العقل والوجدان العربي والإسلامي شيء واحد. . وكأن أبناء الحضارة الأولى منبتون عن تاريخهم وأصولهم وبيحثون انطلاقاً من درجة

(١) الجابري: الخطاب العربي المعاصر، ص ١٨.

(٢) نفس المرجع، ص ١٩ - ٢٠.

الصفحة عن «تاريخ وأصول» أو بالأحرى عن «مستقبل» هو أمر لا يستقيم وغير مسلم ببداية العقل والتاريخ. فما تزعمه نخبة وتطلع إليه على مستوى الحلم والأمل لا يمكن سحبه ولا تعميمه على قاعدة عريضة أوسع، ترفض تزييف هويتها والانفصال عن تاريخها. ف«الرجوع» إلى (الماضي الذي هو ماضي الذات وتاريخها، ليس كـ «الذهاب» إلى الآخر الذي هو ذات أخرى وتاريخ آخر. إلا أنه ينبغي التمييز في عملية «الرجوع» هذه بين مستويين:

- مستوى الأصول الكبرى المحددة للذات والهوية وعلى رأسها الوحي الإلهي كتاباً وسنةً، باعتباره خطاباً للماضي والحاضر والمستقبل، لا للذات فحسب بل للآخر أيضاً. فرسالته خاتمة ومهيمنة، وقدرته على الاستيعاب أوضح من أن يستشهد لها تاريخياً. ولهذا فكون هذا «النموذج» (الأصول المذكورة)، «يزداد توغلاً في الماضي» لا يجعل بالضرورة والتبع «التفكير فيه يفقد أسبابه الموضوعية»، لأنه بالدرجة الأولى خطاب موضوعي دائم لحاضر الإنسان وواقعه. ودليل النجاح والإشعاع التاريخي الأول كامن في التحام هذه الأصول بذلك الواقع والحاضر. وهذا ما يجعل التجربة الأولى (تجربة الصحابة) تجربة نموذجية أيضاً كما يقرر الكاتب في مكان آخر.
- أما المستوى الثاني وهو الأشكال والنماذج التاريخية التنزيلية الواقعية والنظرية وما شابها من أخطاء وانحرافات، فهذه يجوز فيها الأخذ والرد أو بعض ما قال الكاتب من فقدان الأسباب الموضوعية بشكل أو بآخر.

يتضح منطوق المقابلة والقياس عند الكاتب أكثر عندما يتحدث عن «شروط موضوعية للنهضة» حكمت التجربة القديمة للحضارتين معاً، وتوجه التجربة الحديثة والمعاصرة لهما أيضاً. فعنده أن انهيار وغياب الإمبراطوريتين الفارسية والرومانية «شرط» في القيادة التاريخية العربية الإسلامية للعالم. وأن «الخطاب السلفي» يسكت عن هذا الشرط في تصوره للنهضة. وبواسطة

«القياس»^(١)!! (كذا)، فإن نهضة الحاضر غير ممكنة التحقق إلا بغياب «الآخر» الذي هو الغرب.

ولست أدري ما العلة الجامعة بين السقوط القديم والحديث من أجل النهضة؟ ولا لماذا يسكت «السلفي» عن سقوط الإمبراطوريتين؟ وهل يحتاج سقوطهما إلى تصريح؟! والشيء نفسه بالنسبة لـ «البرالي العربي» الداعي إلى المبادئ الغربية، يسكت هو الآخر عن كون هذه المبادئ كانت نتائج لمسلسل نهضوي طويل. وأن أوروبا لما دخلته «لم يكن هناك من ينافسها ولا من يقمع تقدمها». . يقابل الكاتب أيضاً القول المأثور «لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها» معتبراً «ما» هنا تفيد أموراً منها «سقوط الغرب»، مع الشعار البرالي العربي القائل «لن نهض إلا بما نهضت به أوروبا»، حيث تفيد «ما» هنا كذلك أموراً منها «غياب كل منافس ومعترض. .»^(٢).

ولا يتردد متتبع هذه المقابلات والأقيسة في اعتبارها ضرباً من التحليل المادي الجدلي القائم على نفي الأضداد، أو التماساً بالقوة لعوامل خارجية تبرر القيادة العربية الإسلامية الأولى للعالم.

ولنعد إلى الأطروحة الأصل، إلى «النهضة» كـ «مشروع للمستقبل، يطرح على صعيد الذهن والوجدان كبديل عن الحاضر. .»^(٣)، فمع د. برهان غليون، «علينا قبل أن نتحدث عن النهضة وعن مفهوم النهضة أن نقوم بتحديد النصاب المعرفي والإبستمولوجي الذي تتمتع به، وذلك لأنها تستخدم استخدامات مختلفة جداً. فهل عندما نتحدث عن النهضة نصف واقعاً؟ أم أننا نتحدث عن مفهوم إجرائي؟ وفي الحالة الثانية، هل ينطبق هذا المفهوم على فعل حصل أم لا؟»، وهذه أسئلة تتجه فعلاً إلى تحديد وظيفة

(١) القياس كما يتبناه الكاتب في التحليل، وكما ينسبه انطلاقاً من تصوره إلى «الخطاب السلفي» باعتباره كامناً بقوة في لا شعور هذا الخطاب. فمركب المقابلات والأقيسة خاضع سلفاً لمنطق تحليلي افتراضي عند الكاتب.

(٢) الجابري: الخطاب العربي المعاصر، ص ٢٩ - ٣١.

(٣) المرجع السابق، ص ١٨.

وواقعية المفهوم في التداول العربي والإسلامي. وحسب الكاتب دائماً، فإن الاستعمال الثاني (كون النهضة مفهوماً إجرائياً) «ممكن..» وهو استعمال أيديولوجي، بمعنى أن النهضة تستعمل كمفهوم مفتاح من أجل بناء جملة مفاهيم أخرى أيديولوجية لتشكل مرتكزاً لمشروع غير متحقق وأمالاً جماعية وفردية. هناك استعمال ثالث للنهضة، استعمالها كشعار، كما يستعمل التقدم كشعار. شعار للتعبئة الشعبية، بمعنى أن نقول للناس للمجتمع: يجب أن نقوم بالنهضة لأننا متأخرون، ونحاول أن نضع أمامهم نوعاً من الهدف المثالي يدفعهم ويحثهم على العمل والتضحية من أجل الارتفاع بمستوى حياتهم أو وجودهم القومي والاجتماعي»^(١).

فالنهضة إذن هي «مجرد وصف لحالة أو لإشكالية، إنها ليست فكراً متجانساً، وليست (...). واقعاً متحققاً فيما بعد. بدأنا نفكر في هذه النهضة وكأنها حقيقة قائمة، أي: بدأنا نفكر فيما سميناه عصر النهضة، ولا وجود لشيء في العالم العربي اسمه عصر النهضة. إلا إذا شئنا أن نسمي ما حصل من قطيعة بالمقارنة مع استمرارية الفكر العربي الإسلامي التقليدي، ومن طرح لمسائل جديدة وإشكالية جديدة صاغها بعض المثقفين..»^(٢). بل أكثر من هذا وفي موقف يخالف به الكاتب «إجماع» الباحثين العرب من مختلف الاتجاهات لما ربطوا «بداية» «النهضة العربية» بالاحتلال الأجنبي لهذه الديار، وخصوصاً احتلال نابليون لمصر، نجده يعتبر هذا الاحتلال «نهاية» لتلك النهضة وليس بداية لها. فمهما يكن رد الفعل على المستعمر باعتباره «مهمازاً، أو شوكة، أو صفة... أو تحدياً» أيقظ الوعي العربي والإسلامي، فإنه في العمق بداية عمل حقيقية للقضاء المحكم على هذا الوعي الناهض بتحويل مساره وعزله عن جذوره وإلحاقه به وإخضاعه له. هذا بالإضافة إلى تحول فئات المجتمع الحية من مهمة البناء و«ردم الهوة» إلى مهمة الدفاع لنيل الاستقلال والتحرر. يقول الكاتب في هذا المعنى: «أنا

(١) برهان غليون: (تدخل ضمن ندوة: تصورات جديدة للنهضة العربية) مجلة الوحدة،

ع ٣١ - ٣٢، س ٣ / ١٩٨٧، ص ١٤٢.

(٢) برهان غليون، ص ١٣٧. (نفس المرجع).

أعتقد أن إشكالية النهضة انتهت مباشرة عندما بدأت الدول العربية تخضع للاحتلال الأجنبي، أي: في بداية القرن العشرين وبالضبط عندما أصبحت مصر تحت السيطرة الكاملة لقوات الاحتلال الأجنبي (...). وانتقلت القضية من قضية تقدم وتجاوز للهوة الحضارية التي كانت تعبر عنها إشكالية النهضة، إلى قضية دفاع ضد المستعمر. ودخلنا في حقبة تاريخية ثانية، ومنذ زمن قيل: بدأنا نستعيد إشكالية النهضة وصادف ذلك أننا حصلنا على الاستقلال الوطني وأنا بدأنا نفكر من جديد ونعيد التفكير من جديد في مشروع التطور^(١).

وفي محاولة لتلمس بعض أسباب فشل النهضة في العالم العربي - بالإضافة إلى العامل الاستعماري المتقدم - «بالمقارنة مع عملية التنمية التي تمت في الغرب»، يذهب ساطع الحصري إلى أنه «انطلاقاً من عدم أصالة المثقف العربي المتغرب، فقد انقسمت عملية التنمية في العالم العربي بالمحاكاة والتقليد، الأمر الذي شكل عاملاً أساسياً في ضعفها». ويدلل ساطع الحصري على هذا الحقيقة من خلال مقارنة بين جوهر تأثير كل من الطهطاوي ودافنشي «حيث يبرز الجانب الوصفي النظري عند الأول، والجانب العملي الإجرائي عند الثاني.. وهذا نموذج يعكس الخلاف الكبير بين النهضة العربية في (ق ١٩) والنهضة الغربية في (ق ١٥ و ١٦)». وحسب الحصري دائماً ف «النهضة العربية تعتبر نهضة منقولة، وتفتقر إلى الأصالة، وقد كانت كتابات الطهطاوي إلى حد كبير كتابات منقولة ومشتقة. ومن الواضح أن هذه النهضة لم تنشأ أو تتأصل في العقل العربي، ولكنها أثرت على هذا العقل نتيجة اتصاله بالغرب، ومن هنا كانت سطحية النهضة العربية..»^(٢). ويتحدث بعض الكتاب عن مظاهر «النهضة» و«التنمية» داخل العالم العربي.. مثل: الرعاية الصحية، انخفاض نسبة الأمية، انتشار الكتاب

(١) برهان غليون، ص ١٣٧. (نفس المرجع).

(٢) انظره في: محمد أحمد إسماعيل علي: المثقف العربي بين التغريب والأصالة، مجلة الوحدة، ع ٤٠، س ٤ / ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م، ص ١٠ - ١١.

وتداوله، وسائل الاتصال والتجهيز... إلخ. وإذا كان هذا الأمر صحيحاً باعتباراه واقعاً ملموساً، فإنه فقط بالمقارنة مع الماضي القريب أو البعيد الأكثر تخلفاً وانحطاطاً، وليس مقارنة بحاجيات الواقع الراهن أو المستقبلي بل أن يكون مقارنة بنهضة وتنمية المجتمعات الأكثر تقدماً^(١).

وأمام ما تطرحه هذه المقارنات «النهضوية» بين العالم العربي والإسلامي، وبين العالم الغربي، لدرجة يعتبر فيها بعض الباحثين العرب أن نهضة الغرب هي نهضتهم وانحطاطه هو انحطاطهم، يذهب منير شفيق إلى طرح أسئلة جوهرية تتعلق بـ «مقياس» و«معيار» النهضة أولاً قبل الحديث عن جزئياتها وأشكالها. وبتعبيره «هل المقياس محلي جزئي خاص بالبلد المعني، أم هو عالمي وإنساني عام؟»^(٢). فـ «المنطق البديهي يقول: إن كان المقصود بعصر النهضة، عصر نهضة العالم كله، فإن المعيار الذي يجب أن يقاس به هو العالم كله. أما إذا كان المقصود نهضة لبلد بعينه فالمعيار يصبح جزئياً، ومن ثم يمكن الطعن به إن جاءت تلك النهضة وبالأعلى الشعوب الأخرى»^(٣).

أما العصر الذي يسميه الغرب «نهضةً وتنويراً» فهو بالمقارنة مع «العصور الوسطى في أوروبا، حيث ساد الإقطاع باعتباره الاقتصادي - الاجتماعي - السياسي، وسادت الكنيسة الكاثوليكية باعتبارها المؤسسة الدينية الروحية» وحيث الحديث عن «الخلاص من عهد القنانة والانتقال إلى عصر المساواة والمواطنة، ومن عهد محاكم التفتيش والحجر على العقول وقمع العلماء، إلى عهد الحرية الفكرية معتقداً وتعبيراً، ومن عهد الحكم الملكي المطلق إلى عهد الحكم البرلماني الليبرالي الديموقراطي، ومن البلاد المجزأة إلى الوحدة القومية (...). [حيث] استطاعت أوروبا (ق ١٦) وما بعد، أن تحقق - بالفعل - ما تسميه بعصر النهضة في ربوعها، واستطاعت أن تفرض

(١) انظر: سعيد بن سعيد العلوي... تدخل في ندوة «الوحدة» تصورات جديدة للنهضة العربية - سابق - ص ١٤٩.

(٢) منير شفيق: الإسلام في معركة الحضارة، ص ٥٣.

(٣) نفس المرجع، ص ٥٥.

سيطرتها العسكرية والثقافية والاقتصادية على العالم تدريجياً^(١). ف «الفكر الغربي بمختلف مدارسه، يستخدم المقياس الجزئي المحدود والمتعلق أساساً بأوروبا نفسها (...).، ولهذا.. النظريات الأوروبية التي أفرزتها مرحلة (ق ١٦) وما بعد، تختلف فيما بينها في مسائل عديدة، ولكنها تتفق فيما تتفق فيه باعتبار أوروبا هي المعيار والمقياس في الحكم»^(٢).

لكن الوجه الآخر الذي رافق عملية النهضة هذه، والذي يفند دعوى عالميتها، ويبرز وجهها الآخر الكالح، الذي حمل للعالم «قيماً» مناقضة لتلك التي بشر بها داخل أوطانه، لهو من أكبر الأدلة على جزئية معيار النهضة وخصوصيتها بأوروبا، وأن لا حظاً للعالم فيها إلا أن يكون تابعاً ذليلاً، أو أن ينعق ليبنى نهضة ذاته الحضارية. ف «الانعطاف الذي حدث في أوروبا (...). جاء ليعيد ترتيب البيت الأوروبي، ليحقق أعلى درجات التعبئة المادية والسياسية والمعنوية والفكرية التي ستكون في خدمة اكتساح الجزر والأمصار والقارّات، وبالفعل رافق هذه العملية المسماة بالنهضة في أوروبا، بل كان قاعدتها، ذلك الاندفاع لاستعباد إفريقية وجر الملايين بل وعشرات الملايين من الأفارقة إلى سوق النخاسة العالمية. وهناك أبحاث تقدر الضحايا من الأفارقة خلال الثلاثمائة عام الممتدة من ١٦٠٠ إلى ١٩٠٠ بأكثر من مائة مليون ضحية بين مستعبد (...). وقتيل في المعارك، ومن السياط والتعذيب والاختناق في أقبية السفن التي تمخر عباب المحيط الأطلسي. ثم كان[ت] اندفاع أخرى لإبادة الملايين بل عشرات الملايين من الهنود الحمر في الأمريكتين. وتقدر بعض الإحصاءات أن عدد الهنود الحمر الذين أيدوا في عصر «النهضة» يفوق مائة مليون إنسان. ثم يجب أن يضاف إلى ذلك مئات الألوف وربما ملايين الضحايا التي تكبدها بلدان آسية المختلفة بعد أن انطلق الوحش الأبيض من عقاله. وهكذا إذا رسمنا خريطة للعالم في تلك المرحلة المسماة «عصر النهضة» فسنجد أن العالم دخل في

(١) نفس المرجع، ص ٥٤.

(٢) نفس المرجع، ص ٥٥.

الواقع الفعلي في عصر الظلمات والإجرام وارتكاب كل أشكال الموبقات (. . .)، فإذا كان القائلون بعصر النهضة قد أقاموا دليلهم على انتقال الفلاح الأوروبي من نظام القنانة إلى نظام المواطنة، فأين يذهبون بدليلهم ذاك أمام انتقال عشرات الملايين من الأفارقة والهنود الحمر من الوجود إلى الإبادة واللاوجود، أو من الحرية والحياة الجماعية إلى السخرة والعبودية الجماعية؟ ثم ماذا عن العبودية البيضاء الشاملة التي اعتبرت الآخرين دون البشر لكونهم ملونين (. . .). فهل يسمى هذا عصر نهضة؟ أين هو المعيار، هل هو البرلمان الإنجليزي أو الجمعية الوطنية الفرنسية، أم هو مذابح الأفارقة والهنود الحمر؟ هل هو دستور الثورة الفرنسية وإعلان حقوق الإنسان والميثاق الإنجليزي، أم هو معاهدات السيطرة والاستعمار وامتلاك الأقطار والأمصار والقارات واقتسامها إقطاعات بين القراصنة الأوروبيين وجعل شعوبها في حالة دون حالة الأتقان في العصور الإقطاعية الأوروبية. ثم هل يسمى نهضة رفع محاكم التفتيش عن أوروبا لتعميمها على شعوب العالم؟»^(١).

إنها أسئلة تثير وتكشف فعلاً الوجه الآخر لـ «النهضة الغربية»، والذي يسوء ذكره كثيراً المفكرين «النهضويين» العرب الذين يلزمون - في معظمهم - الصمت إزاءه، وكأنه ماضٍ ولّى، وكأن الغرب قد تحرر من توجيهه وتأثيره. . . ليت الأمر كان كذلك، بل ها هو ذا الغرب يؤكد بين الفينة والأخرى حرصه على قمع كل عمل نهضوي متحرك. . . بل و«ينهي التاريخ» وينمط «الإنسان الأخير» في «نظامه الجديد» بفلسفته العلمانية الكونية الشاملة. فهلا وعينا في العمل لنهضتنا هذه الدروس المتكررة؟! إن معاني النهضة، والنهوض. . . ما تزال قائمة، والحاجة إليها ما تزال ماسة. وتحميل المضمون الغربي للمصطلح من طرف اتجاهات قومية أو علمانية لم يفض إلى نتيجة منذ قرن من الزمان على الأقل كما يقر أصحاب تلك الاتجاهات أنفسهم.

(١) نفس المرجع، ص ٥٦ - ٥٧.

إنه لا يمكن للمصطلحات والمفاهيم المتقدمة عموماً أن تؤدي وظيفتها وتلعب دورها إلا بمضامين ثقافتها وفي إطار حضارتها وتاريخها، منفتحة على الآخر بشروطها الذاتية لا بالانسلاخ عنها. وإن أول المطالب العاجلة لإعادة بناء هذه المفاهيم، مطلب تحريرها من الإرث التاريخي المثقل بالاستعمالات السلبية وأشكال من التضييق والتقييدات والتنزيلات المختلفة. . ومن الإرث الغربي المغاير ثقافة وحضارة وهوية، ليتسنى لها أن توظف من جديد في واقعها الراهن وأن تحقق فيه مدلولاتها: إصلاحاً وإحياءً وبعثاً ونهضةً وتغييراً وتجديداً.

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

المبحث الأول: التقليد في اللغة والشرع والاصطلاح

مع مصطلح التقليد نجد أنفسنا أمام وضع آخر مخالف ومغاير لما مر مع مصطلحي الاجتهاد والتجديد، ليس من حيث الدلالة اللغوية والشرعية وعلاقتها بالدلالة الاصطلاحية المتأخرة فحسب، بل أيضاً من حيث قدرة هذا المصطلح على توجيه مسار الفكر والثقافة الإسلامية الوجهة التي آلت به إلى الركود والانحطاط. وأيضاً من حيث انعكاسه وتأثيره السلبي على مردودية الفكر الاجتهادي والتجديدي في الأمة. إننا باختصار أمام مصطلح مقابل - إن لم يكن نقيضاً - للمصطلحين السالفين. ولنتقف أولاً على معنى، أو معاني التقليد في اللغة.

يقول ابن فارس موضحاً أصول مادة (قلد): «القاف واللام والذال أصلان صحيحان، يدل أحدهما على تعليق شيء على شيء وليه به. والآخر على حظ ونصيب. فالأول التقليد: تقليد البدنة، وذلك أن يعلق في عنقها شيء ليعلم أنها هدي. وأصل القلد الفتل. يقال: قلدت الحبل أقلده قلداً، إذا فتلته (...). ويقال: قلد فلان فلاناً قلادة سوء، إذا هجاه بما

يبقى عليه وسمه . والأصل الآخر القِلْد: الحظ من الماء، يقال: سقينا أرضنا قلدها أي حظها (..)، وفي الحديث «فقلدتنا الماء قلداً في كل أسبوع»^(١). ف «القلادة ما جعل في العنق.. ومقلد الرجل: موضع نجاد السيف على منكبه.. وقلده الأمر ألزمه إياه..»^(٢)، «ومنه التقليد في الدين، وتقليد الولاية الأعمال..»^(٣).

في هذه التعريفات اللغوية لمادة (قلد) ومشتقاتها، نرى كيف يمكن تعدية المعنى الأصلي الحسي للمصطلح بما هو فتل، أو تعليق شيء في عنق البدنة، أو حتى هو حظ من الماء.. إلى معان مجازية كثيرة تفيد نوعاً من الالتزام والارتباط وتحمل المسؤولية.. ومن هنا كان أيضاً معنى «التقليد في الدين» كما نص على ذلك الجوهري.

في القرآن الكريم نجد الآية الوحيدة التي ورد فيها لفظ «القلائد» لا تخرج عن الأصل اللغوي لمادة (قلد). ففي قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا مَحْلُومًا شَعْبِرَ اللَّهُ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ..﴾ [المائدة: ٢]، «يعني: لا تتركوا الإهداء إلى البيت الحرام فإن فيه تعظيم شعائر الله، ولا تتركوا تقليدها في أعناقها لتمييز عما عداها من الأنعام، وليعلم أنها هدي إلى الكعبة»^(٤).

والشيء نفسه في السنّة النبوية، والأحاديث والآثار في هذا الباب كثيرة.. من ذلك ما ورد في البخاري «باب من قلد القلائد بيده»، وفيه عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: «أنا فتلت قلائد هدي رسول الله ﷺ بيدي، ثم قلدها رسول الله ﷺ بيديه». قال الحافظ ابن حجر: «والغرض بهذه الترجمة أنه كان عالماً بابتداء التقليد ليترتب عليه ما بعده. وقال ابن التين: يحتمل أن يكون قول عائشة «ثم قلدها بيده» بياناً لحفظها للأمر ومعرفتها به. ويحتمل

(١) ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، مج ٥ / ص ١٩ - ٢٠.

(٢) ابن منظور: لسان العرب، ج ٣ / ص ٣٦٥ - ٣٦٨.

(٣) الجوهري: الصحاح، ج ٢ / ص ٥٢٧ - ٥٢٨.

(٤) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ج ٢ / ص ٥.

أن تكون أرادت أنه ﷺ تناول ذلك بنفسه وعلم وقت التقليد»^(١). وفي باب «مقدم النبي ﷺ وأصحابه المدينة» عن أنس بن مالك ﷺ: «فجاؤوا متقلدي سيوفهم»^(٢). وعنه ﷺ: «أبما امرأة تقلدت بقلادة من ذهب..»^(٣)، «ألم تر إلى أم سليم متقلدة خنجراً..»^(٤).

وفي باب «تقليد الخيل بالأوتار» عن أبي بشير الأنصاري، وكان مع رسول الله ﷺ في بعض أسفاره، فأرسل رسول الله ﷺ رسولاً. قال عبدالله بن أبي بكر - [أحد رواة الحديث] - : حسبت أنه قال والناس في مبيتهم: «لا يبقين في رقبة بعير قلادة من وتر، ولا قلادة إلا قطعت»^(٥). وعن أبي وهب الخشني، أنه ﷺ قال: «اربطوا الخيل وامسحوا بنواصيها وأعجازها، وقلدوها ولا تقلدوها الأوتار»^(٦). فالسنة كالقرآن لم تحدد مضموناً ولا معنى للتقليد، «التقليد في الدين». وإنما حافظت على معانيه ودلالاته اللغوية. ومن الأحاديث الشائعة، الضعيفة أو الموضوعية، ذات الأثر السيئ في الأمة، مما ينسب إلى النبي ﷺ حديث: «من قلد عالماً لقي الله سالماً». قال فيه ناصر الدين الألباني: «لا أصل له، وقد سئل عنه السيد رشيد رضا رَحِمَهُ اللهُ، فأجاب في مجلة المنار بقوله: ليس بحديث»^(٧). ومما ينسب أيضاً لبعض

-
- (١) البخاري: الجامع الصحيح - مع الفتح - كتاب الحج، ج ٣ / ص ٥٤٥. انظر: فيه أيضاً الأبواب: «تقليد الغنم»، «القلائد من العهن»، «تقليد النعل»، ج ٣ / ص ٥٤٧ - ٥٤٨.
- (٢) المرجع السابق: كتاب مناقب الأنصار، ج ٧ / ص ٢٦٥. انظره أيضاً: في كتاب الصلاة عن أنس، باب «هل تنبش قبور الجاهلية»، ج ١ / ص ٥٢٤.
- (٣) الإمام أحمد: المسند، ج ٦ / ص ٤٦٠.
- (٤) المرجع السابق، ج ٣ / ص ١٩٨.
- (٥) أبو داود: السنن - مع معالم الخطابي - كتاب الجهاد، ج ٢ / ص ٢١٥. والحديث في البخاري، كتاب الجهاد، باب ما قيل في الجرس ونحوه في أعناق الإبل، ج ٦ / ص ١٤١.
- (٦) أبو داود: السنن - مع معالم الخطابي - كتاب الجهاد، ج ٢ / ص ٢١٦، وانظر: تعليق الخطابي عليه.
- (٧) محمد ناصر الدين الألباني: سلسلة الأحاديث الضعيفة وأثرها السيئ في الأمة، المكتب الإسلامي، ط ١ / ١٣٩٩، ج ٢ / ص ٢٩، رقم (٥٥١).

الصحابة، كالذي ذكره ابن حزم من قول «ابن وهب: أخبرني من سمع الأوزاعي يقول: حدثني عبدة بن أبي لبابة أن ابن مسعود قال: «ألا لا يقلدن رجل رجلاً دينه، إن آمن آمن، وإن كفر كفر. فإن كان مقلداً لا محال فليقلد الميت وليترك الحي، فإن الحي لا يؤمن عليه الفتنة». قال أبو محمد: وهذا باطل لأن ابن وهب لم يسم من أخبره، ولا لقي عبدة بن أبي لبابة ابن مسعود. مع أنه كلام فاسد، لأن الميت أيضاً لا تؤمن عليه الفتنة إذا أفتى بما أفتى. ولا فرق بينه وبين الحي في هذا..»^(١). وروى بسنده، عن ابن مسعود قال: «لا يكونن أحدكم إمعة، يقول: إنما أنا مع الناس. ليوطن أحدكم نفسه إن كفر الناس ألا يكفر»^(٢).

وعند الشاطبي عن ابن مسعود أيضاً: «ألا لا يقلدن أحدكم دينه رجلاً، إن آمن آمن وإن كفر كفر، فإنه لا أسوة في الشر»^(٣)، وعن سلمان الفارسي: «... فأما زلة العالم، فإن اهتدى فلا تقلدوه دينكم..»^(٤). ولا يخفى أن هذه الآثار جميعها، تجد مرجعها وسندها في حديث رسول الله ﷺ: «لا تكونوا إمعة، تقولون إن أحسن الناس أحسنا وإن ظلموا ظلمنا، ولكن وطنوا أنفسكم إن أحسن أن تحسنوا وإن أسأؤوا فلا تظلموا»^(٥).

(١) ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، مج ٢، ج ٦ / ص ٩٧، وذكر عن الباقلاني قوله: «من قلد فلا يقلد إلا الحي، ولا يجوز تقليد الميت»، وهو مذهب الشيعة كما تقدم.

(٢) ابن حزم: الإحكام، مج ٢، ج ٦ / ص ١٤٧.

(٣) الشاطبي: الاعتصام، دار الفكر، مكتبة الرياض الحديثة، ج ٢ / ص ٣٥٩.

(٤) الشاطبي: الموافقات، ج ٤ / ص ١٦٩. وانظر: تعليق الشيخ دراز عليه. وهذه الآثار إن صحت، فإنما تفيد على كل حال، النهي والذم لا الندب أو الإباحة.

(٥) الترمذي: الجامع - مع تحفة الأحوذى - باب ما جاء في الإحسان والعفو، ج ٦ / ص ١٤٥ - ١٤٦. ونقل المباركفوري عن صاحب الفائق، قوله في «الإمعة»: «هو الذي يتابع كل ناعق ويقول لكل أحد: أنا معك لأنه لا رأي له يرجع إليه.. ومعناه المقلد الذي يجعل دينه تابعاً لدين غيره بلا روية ولا تحصيل برهان». وعن القاري: «وفيه إشعار بالنهي عن التقليد المجرد حتى في الأخلاق فضلاً عن الاعتقادات والعبادات». وكذلك عن الطيبي.

ولهذا فقد اعتبر جمع من العلماء التقليد «بدعة عظيمة» و«بدعة شنعاء» و«بدعة شيطانية» طرأت في الأمة، ولم تكن معروفة عند سلفها الصالح في القرون الخيرة الأولى.

أما التعريفات الأصولية فإنها إذ تستعير المعنى اللغوي للتقليد، فإنها تركز بدرجة أو بأخرى، تصريحاً أو تضميناً - وهذا الغالب - على ما يفيد ذلك المعنى من لزوم وارتباط. لزوم المقلد (بالكسر) لمقلده (بالفتح) وارتباطه به، تماماً كما تلزم القلادة عنق صاحبها، أو السيف منكب صاحبه، أو كما تلزم ظفائر الحبل المقلود (المفتول) بعضها بعضاً. وهذا المعنى السلبى كان هو المعبر فعلاً عن حركة الجمود على المذاهب، ولزوم أقوال الأئمة من غير حجة ولا برهان. وعلى هذا درجت تعريفات الأصوليين. ف«التقليد أصله في اللغة مأخوذ من القلادة التي يقلد غيره بها، ومنه تقليد الهدى، فكأنما المقلد جعل ذلك الحكم الذي قلده فيه المجتهد كالقلادة في عنق من قلده. وفي الاصطلاح: هو العمل بقول الغير من غير حجة. وأخرج من هذا، العمل بقول الرسول ﷺ، والعمل بالإجماع، ورجوع العامي إلى المفتي ورجوع القاضي إلى شهادة العدول فإنها قد قامت الحجة في ذلك، (...)» وقال ابن الهمام في التحرير: التقليد العمل بقول من ليس قوله إحدى الحجج بلا حجة. وهذا الحد أحسن من الذي قبله. وقال أبو حامد والأستاذ أبو منصور: هو قبول القول من غير حجة تظهر على قوله (...). والأولى أن يقال: [وهذا ترجيح من الشوكاني] هو قبول رأي من لا تقوم به الحجة بلا حجة»^(١).

ويوضح الشوكاني نفسه هذه «البدعة الشيطانية التي فرقت بين أهل

(١) الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ٤٤١ - ٤٤٢. وأيضاً الزركشي في البحر، قال: «التقليد» مأخوذ من القلادة التي يقلد غيره بها، ومنه قلدت الهدى، فكان الحكم في تلك الحادثة قد جعل كالقلادة في عنق من قلده فيه»، ج ٨ / ص ٣١٦. والتعريف الكامل للغزالي: «التقليد هو قبول قول بلا حجة وليس ذلك طريقاً إلى العلم لا في الأصول ولا في الفروع»، المستصفى، ج ٢ / ص ٣٨٧. وانظر: أيضاً البغدادي: الفقيه والمتفقه، ج ٢ / ص ٦٧، وعلى هذا - تقريباً - درجت معظم كتب الأصول.

هذه الملة الشريفة وصيرتهم على ما يراه من التباين والتقاطع والتخالف»^(١)، بقوله: «فحاصل التقليد أن المقلد لا يسأل عن كتاب الله ولا عن سنة رسوله ﷺ، بل يسأل عن مذهب إمامه فقط. فإذا جاوز ذلك إلى السؤال عن الكتاب والسنة فليس بمقلد» ولهذا عرفوا التقليد «بأنه قبول قول الغير بدون مطالبته بحجة»^(٢). وذهب ابن حزم قبله إلى أن «التقليد إنما هو اتباع من لم يأمرنا ﷺ باتباعه (...). هو أخذ قول رجل ممن دون النبي ﷺ لم يأمرنا ربنا باتباعه بلا دليل يصحح قوله، لكن لأن فلانا قاله فقط فهذا الذي يبطل»^(٣)، بل إن ابن حزم وهو أحد أشد وأعنف خصوم التقليد يذهب إلى أن «التقليد كله حرام في جميع الشرائع أولها عن آخرها، من التوحيد والنبوة والقدر والإيمان والوعيد والإمامة والمفاضلة وجميع العبادات والأحكام»^(٤). وعند السيوطي: «التقليد هو أن يقلد غيره ويتبعه من غير دليل ظهر له. وإنه من أفعال الكفر، قال الله تعالى حاكياً عنهم: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَرِهِمْ مُّقْتَدُونَ﴾ [الزخرف: ٢٣] وقال حاكياً عنهم: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَئِذَا آمَنَّا أَتَّيَعُوا سَيِّلَنَا وَلَنَحْمِلَ خَطَايَنَكُمْ﴾ [العنكبوت: ١٢]^(٥).

إن محاولة تتبع تاريخية لظهور التقليد في الأمة بإمكانها أن تفيد أنه طارئ على جسم الأمة غير أصيل فيها. وأماننا نصوص كثيرة لعلماء مختلفة أزمانهم ومذاهبهم تكاد تجمع على بدايات معينة لهذه «البدعة»، وعلى انعدامها في الصدر الأول والقرون الخيرة. فعند ابن حزم «أن هذه البدعة

(١) الشوكاني: القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد، تحقيق عبدالرحمن عبدالخالق، دار القلم، الكويت، ط ٤ / ١٤١٤ هـ - ١٩٩٢ م، ص ٣٩ - ٤٠.

(٢) المرجع السابق، ص ١٩.

(٣) ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، مج ٢، ج ٦ / ص ٦٩ - ٧٠.

(٤) المرجع السابق، ج ٦ / ص ١٥٠. وقال في المحلى: «لا يحل لأحد أن يقلد أحداً لا حياً ولا ميتاً، على كل أحد من الاجتهاد حسب طاقته فمن سأل عن دينه فإنما يريد معرفة ما ألزمه الله ﷻ في هذا الدين ففرض عليه إن كان أجهل البرية أن يسأل عن أعلم أهل موضعه بالدين الذي جاء به رسول الله ﷺ»، مج ١، ج ١ / ص ٦٦.

(٥) السيوطي: الرد على من أخلد إلى الأرض، ص ١٣٩.

العظيمة - [يعني.. التقليد - إنما حدثت في الناس وابتدئ بها بعد الأربعين ومائة من تاريخ الهجرة، وبعد أزيد من مائة عام وثلاثين عاماً بعد وفاة الرسول ﷺ، وأنه لم يكن قط في الإسلام قبل الوقت الذي ذكرنا مسلم واحد فصاعداً على هذه البدعة، ولا وجد فيهم رجل يقلد عالماً بعينه فيتبع أقواله في الفتيا يأخذ بها ولا يخالف شيئاً منها ثم ابتدأت هذه البدعة من حين ذكرنا، في العصر الرابع في القرن المذموم. ثم لم تزل تزيد حتى عمت بعد المائتين عموماً طبق الأرض إلا من عصم الله ﷻ وتمسك بالأمر الأول الذي كان عليه الصحابة والتابعون بلا خلاف من أحد منهم^(١). وفي تحد لطوائف المقلدين يقول ابن حزم: «فنحن نسألهم أن يعطونا في الأعصار الثلاثة المحمودة - عصر الصحابة وعصر التابعين وعصر تابعي التابعين - رجلاً واحداً قلّد عالماً كان قبله فأخذ بقوله كله ولم يخالفه في شيء، فإن وجدوه - ولن يجدوه والله أبداً لأنه لم يكن قط فيهم - فلهم متعلق على سبيل المسامحة، وإن لم يجدوه فليوقنوا أنهم أحدثوا بدعة في دين الله لم يسبقهم إليها أحد. وليعلموا أن عصابة من أهل القرن الرابع ابتدعوا في الإسلام هذه البدعة الشنعاء إلا من عصم الله منهم..»^(٢). نفس التحدي، وبحروفه تقريباً، نجده عند ابن القيم، نذكره تأكيداً، قال: «إنا نعلم بالضرورة أنه لم يكن في عصر الصحابة رجل واحد اتخذ رجلاً واحداً

(١) ابن حزم: الإحكام، ج ٦ / ص ١٤٦. ومراد ابن حزم بـ «القرن المذموم» أو «العصر الرابع» ما ورد في الحديث الذي ذكره بسنده إلى عمران بن حصين قال: قال رسول الله ﷺ «خير أمتي القرن الذين بعثت فيهم، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم..» قال: «فكان أهل هذه القرون الفاضلة المحمودة يطلبون حديث النبي ﷺ والفقهاء في القرآن (...). ولا يقلد أحد منهم أحداً البتة، فلما جاء أهل العصر الرابع تركوا ذلك كله وعولوا على التقليد الذي ابتدعوه ولم يكن قبلهم». الإحكام، ج ٦ / ص ١٤٢. ويلاحظ أن مراد ابن حزم بالقرن أو العصر، الجيل، كما تدل على ذلك تحديده الرقمية (١٣٠ من وفاة الرسول ﷺ، أو ١٤٠ للهجرة). وأن العصر الرابع ليس كله عصر تقليد، فهو عصر الأئمة المؤسسين أنفسهم الذين منعوا التقليد ونهوا عنه سواء تعلق الأمر بهم أو بغيرهم، فهو عصر «بداية» كما نص على ذلك أعلاه.

(٢) ابن حزم: الإحكام، ج ٦ / ص ١٤٦.

منهم يقلده في جميع أقواله فلم يسقط منها شيئاً. ونعلم بالضرورة أن هذا لم يكن في عصر التابعين ولا تابعي التابعين. فليكنذنا المقلدون برجل واحد سلك سبيلهم الوخيمة في القرون الفضيلة على لسان رسول الله ﷺ. وإنما حدثت هذه البدعة في القرن الرابع المذموم على لسان رسول الله ﷺ. (١).

ويتأخر الشوكاني في تحديده لبدايات هذه البدعة، بزمن يسير عن ابن حزم وابن القيم وغيرهما. إذ يجعلها بعد عصر الأئمة أصحاب المذاهب أنفسهم. قال: «وقد عرفت بهذا أن التقليد لم يحدث إلا بعد انقراض خير القرون ثم الذين يلونهم، وأن حدوث التمثيل بمذاهب الأئمة الأربعة، إنما كان بعد انقراض الأئمة الأربعة، وأنهم كانوا على نمط من تقدمهم من السلف في هجر التقليد وعدم الاعتداد به. وأن هذه المذاهب إنما أحدثها عوام المقلدة لأنفسهم، من دون أن يأذن بها إمام من الأئمة المجتهدين» (٢).

ومع الحجوي الفاسي، الذي حدد للفقهاء الإسلامي وحركته أطواراً تاريخية يمكن أن نقف على تحديدات قريبة مما تقدم. وذلك في طورين من الأطوار الأربعة التي حددها، يسلم أحدهما إلى الآخر، وبينهما من التداخل من حيث بدايات التقليد عند العوام، ثم استقراره اختياراً «مذهبياً» عند العلماء أنفسهم، ما يجعل الحديث عنهما معاً أمراً ضرورياً، وهما الطور

(١) ابن القيم: إعلام الموقعين، ج ٢ / ص ٢٠٨. وذهب محمد الأمين الشنقيطي إلى أن «نوع التقليد الذي خالف فيه المتأخرون الصحابة وغيرهم من القرون المشهود لهم بالخير، هو تقليد رجل واحد معين دون غيره من جميع العلماء، فإن هذا النوع من التقليد لم يرد به نص من كتاب ولا سنة ولم يقل به أحد من أصحاب رسول الله ﷺ ولا أحد من القرون الثلاثة المشهود لهم بالخير وهو مخالف لأقوال الأئمة الأربعة رحمهم الله...»، أضواء البيان، ج ٧ / ص ٤٨٤.

(٢) الشوكاني: القول المفيد، ص ٤٤ - ٤٥، ويجعل من أسباب نهي الأئمة عن تقليدهم والتصريح بتقديم نصوص الكتاب والسنة على نصوصهم، المقلدة أنفسهم، يقول: «فلا حيا الله هؤلاء المقلدة الذين ألجأوا الأئمة الأربعة إلى التصريح بتقديم أقوال الله ورسوله على أقوالهم لما شاهدوهم عليه من الغلو المشابه لغلو اليهود والنصارى في أخبارهم ورهبانهم»، ص ٥٨.

الثاني والطور الثالث. وإن كان لـ «قوة وشباب» الطور الثاني علاقة بالطور الأول، «طور الطفولة والتأسيس». فإن لـ «كهولة» الطور الثالث أيضاً علاقة بآخر الطور الثاني، من حيث دبيب التقليد إليه وانتشاره فيه ليصبح سمة غالبية ومهيمنة في الطور الثالث الذي يعتبر بدوره مدخلاً لطور رابع هو «طور الشيخوخة والهرم المقرب من العدم».

ففي «بيان حالة الفقه في القرن الثاني»، ويتضمن عصر الخلفاء الراشدين، يتدئ بداية عهدهم وينتهي بنهاية القرن الثاني، ويمثل طور شباب الفقه وقوته. فإنه على الرغم مما «طرات عليه [من] أطوار، وتغيرت حاله تغيراً بيناً.. [إذ] صار تقديرياً بعدما كان واقعياً، وكثر فيه الخلاف واحتدم الجدل في أصول مهمة، منها إدخال الفلسفة والعقل في الأحكام الفقهية من حيث كونها بنيت على جلب مصالح وافتقاء مضار فنشأ عن ذلك الاختلاف في مبادئ وأصول. كمسألة القياس، والاستحسان، والمصالح المرسله، وأنواع الاستدلال وخبر الواحد... وعمل المدينة... والإجماع...»، فإن «كل ذلك لم ينقص من قوة الفقه بل زادت قوته قوة وقدمه رسوخاً بدخوله في طور التدوين وخروجه من طور التكوين (...). وكان هذا العصر زاهياً زاهراً بسادات كبار أساطين الاجتهاد (...). كان جميع العلماء مجتهدين لم يكن بينهم مقلد، ولا يقلد إلا العوام. فلم يكن الخلاف ضاراً لهم ولا مشيناً، بل كان سعيّاً وراء إظهار الحقيقة، فلذلك عددنا الفقه فيه شاباً قوياً»^(١).

أما الطور الثالث للفقه وهو طور الكهولة، فقد «تطور الفقه.. [فيه] من مبدأ المائة الثالثة إلى منتهى الرابعة، إذ وقف في قوته ولم يزد قوة، ومال إلى القهقري ولكن لم يسرع إليه الهرم ولا وصل إلى طور الانحلال بل حفظ قوته الأصلية زمن قرنين بسبب ما ظهر فيه من الحفاظ والمجتهدين الكبار والتأليف العظام. وفي هذا العصر اختلط فيه المجتهدون بغيرهم، فكان يوجد أهل الاجتهاد المطلق، ولكن غلب التقليد في العلماء ورضوا به

(١) الحجوي الفاسي: الفكر السامي، ج ١ / ٢ / ص ٥٢٤ - ٥٢٥.

خطة لهم، ولا يزال في هذا العصر يزيد التقليد عالة على فقه أبي حنيفة ومالك والشافعي وابن حنبل وأضرابهم ممن كانت مذاهبهم متداولة إذ ذاك، وانساقوا إلى اتخاذ أصول تلك المذاهب دوائر حصرت كل طائفة نفسها بداخلها لا تعدوها، وأصبحت أقوال هؤلاء الأئمة بمنزلة نصوص الكتاب والسنة لا يعدونها^(١)، و«هذا التقليد بعد ما كان قليلاً في المائة الثالثة صار غالباً في الرابعة، بل أصبح جل علمائها مقلدين متعصبين»^(٢).

وقد لا تبدو الحاجة ماسة إلى عرض نبذة عن أحوال الطور الرابع باعتباره استمراراً لمنحنى الانحدار في الطور الذي قبله، لكن خلاصات الكاتب المهمة وذكره لعوامل مساهمة في هذا الانحدار، كل ذلك يدعونا إلى أن نضيف قولاً موجزاً له بخصوص هذا الطور، «طور الشيخوخة والهرم المقرب من العدم»، الذي مبدؤه هو القرن الخامس إلى وقتنا هذا، الذي هو القرن الرابع عشر - [وقت المؤلف] - وذلك أنه وصل إلى منتهى قوته في القرون الأربعة السابقة وتم نضجه فزاد بعدُ حتى احترق وذهبت عينه، ولم يبق إلا مرقه في القرن الخامس وما بعده إلى أن صار الآن أثراً بعد عين. وذلك لأسباب منها: قصور الهمم عن الاجتهاد إلى الاختصار على الترجيح في الأقوال المذهبية والاختيار منها (...). ثم قصرُوا عن ذلك في هذه الأزمان، واقتصروا على النقل عن تقدم فقط، وانصرفت همتهم لشرح كتب المتقدمين وتفهمها ثم اختصارها. وفكرة الاختصار ثم التباري فيه مع جمع الفروع الكثيرة في اللفظ القليل هو الذي أوجب الهرم وأفسد الفقه بل العلوم كلها. إذ صاروا قراء كتب لا محصلي علوم، ثم في الأخير قصرُوا عن الشرح، واقتصروا على التحشية والقشور...^(٣).

هكذا تكاد تجمع هذه التحديدات التاريخية على كون أواخر القرن

(١) المرجع السابق، ج ٢ / ق ٣ / ص ٧.

(٢) المرجع السابق، ج ٢ / ق ٣ / ص ٨.

(٣) الحجوي الفاسي: الفكر السامي، ج ٢ / ق ٣ / ص ١٨٩. وانظر: في الموضوع أيضاً ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، «باب حكاية الناس قبل المائة الرابعة وبعدها»، ج ١ / ص ٤٣٨ - ٤٤٦.

الثاني وبدايات الثالث، مرحلة بداية للتقليد، ثم توسعه وانتشاره بعد ذلك ليعم في المراحل التالية ويصبح الفكر الغالب والموجه للحضارة الإسلامية، لا الفقه وحده وإن كان مجاله الخصب، لكن لسائر العلوم الأخرى التي أصيبت بدائه، إذ باتت الأداة أو «منهج» الفكر والفهم والكتابة.. إلا حالات نادرة شبت عن طوقه ونشطت من عقاله. وإذا كان التقليد ينسب أكثر ما ينسب إلى الأئمة ومذاهبهم، فإنه لمن العجب أن نجد الأئمة أنفسهم أشد الناس حرصاً على ذم التقليد، ونهياً عنه، وأمرأً باتباع الدليل ولزوم الحجة والتعلم والاجتهاد.. حتى غدت أقوالهم في ذلك مشهورة، بل تواتر النقل عنهم في النهي عن التقليد. وكانوا عليه السلام على منهج الصحابة و«سنة الخلفاء الراشدين المهديين كلهم - بلا خلاف منهم - أن لا يقلدوا أحداً، وأن لا يقلد بعضهم بعضاً، وأن يطلبوا سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث وجدوها فينصرفوا إليها ويعملوا بها (...). فمن كان متبعاً لهم فليتبعمهم في هذا الذي اتفقوا فيه من ترك التقليد، وفيما أجمعوا عليه من اتباع سنن النبي صلى الله عليه وسلم وفيما نهوا عنه من التكلف..»^(١).

عن أبي حنيفة رضي الله عنه^(٢): «لا يحل لأحد أن يأخذ قولنا ما لم يعلم من

(١) ابن حزم: الإحكام، مج ٢ / ج ٦ / ص ٧٩.

(٢) هذه الأقوال عن الأئمة أو تلامذتهم، بصيغها المختلفة يمكن الرجوع إليها في:

- ابن حزم: الإحكام، مج ٢ / ج ٦ / ص ١٧٣ وما بعدها.
- ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ج ٢٠ / ص ٢١١ وما بعدها.
- ابن القيم: إعلام الموقعين، ج ٢ / ص ٢٠٠ وما بعدها.
- الشاطبي: الاعتصام، ج ٢ / ص ٢٠٠ وما بعدها.
- السيوطي: الرد على من أخلد إلى الأرض، ص ٦٧ وما بعدها.
- الشوكاني: القول المفيد، ص ٤١ وما بعدها.
- الدهلوي: حجة الله البالغة، ج ١ / ص ٤٥١ وما بعدها.
- محمد بن عبدالعظيم المكي الحنفي الرومي الموروي: القول السديد في بعض مسائل الاجتهاد والتقليد. تحقيق: جاسم بن محمد بن مهلهل الياسين، عدنان بن سالم بن محمد الرومي، دار الوفاء مصر، دار الدعوة الكويت. ط ٢ / ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م - ص ٤٧ وما بعدها. وغيرها من الكتب خاصة التي ترجمت لهم أو أفردتهم بالتأليف.

أين أخذناه»، وفي رواية «حرام على من لم يعرف دليلي أن يفتي بكلامي، فإننا بشر نقول القول اليوم ونرجع عنه غداً»، وعنه أيضاً: «هذا رأيي، وهذا أحسن ما رأيت فمن جاء برأي خير منه قبلناه». وعن أبي يوسف صاحبه: «لا يحل لأحد أن يقول مقالتنا حتى يعلم من أين قلنا». وأن أبا حنيفة قال له مرة: «ويحك يا يعقوب، لا تكتب كل ما تسمع مني، فإنني قد أرى الرأي اليوم وأتركه غداً، وأرى الرأي غداً وأتركه بعد غد».

وعن مالك بن أنس: «إنما أنا بشر أخطئ وأصيب، فانظروا في رأيي، فكل ما وافق الكتاب فخذوه، وكل ما لم يوافق الكتاب والسنة فاتركوه». «إنما أنا بشر أصيب وأخطئ فاعرضوا قولي على الكتاب والسنة». «ما من أحد إلا وهو مأخوذ من كلامه ومردود عليه إلا رسول الله ﷺ». «وروي أنه أفتى في مسألة طلاق البتة أنها ثلاث، فنظر إلى أشهب قد كتبها فقال: امحها، أنا كلما قلت قولاً جعلتموه قرآناً، ما يدريك لعلي سأرجع عنها غدا فأقول هي واحدة». وهو نفس صنيع أبي حنيفة مع أبي يوسف. وصرح مالك «بأن من ترك قول عمر بن الخطاب لقول إبراهيم النخعي أنه يستتاب، فكيف بمن ترك قول الله ورسوله لقول من هو دون إبراهيم أو مثله!». وعن ابن القاسم عن مالك قال: «ليس كلما قال رجل قولاً وإن كان له فضل يتبع عليه». وفي بيانه لـ «حكم النظر» ذكر القرافي أن «مذهب مالك وجمهور العلماء ﷺ وجوبه وإبطال التقليد لقوله تعالى: ﴿فَأَنْفُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]. وقد استثنى مالك ﷺ أربع عشرة صورة للضرورة..»^(١).

وعن الإمام الشافعي: «أجمع المسلمون على أن من استبان له سنة من رسول الله ﷺ لم يحل له أن يدعها لقول أحد»، و«ما من أحد إلا وتذهب عليه سنة لرسول الله ﷺ وتعزب عنه، فمهما قلت من قول أو أصلت من أصل، فيه عن رسول الله ﷺ خلاف ما قلت، فالقول ما قال رسول الله ﷺ وهو قولي». وعنه أيضاً: «إذا صح الحديث فهو مذهبي» و«إذا رأيتم كلامي يخالف الحديث فاعملوا بالحديث واضربوا بكلامي الحائط» وقد ذكر

(١) القرافي: شرح تنقيح الفصول، ص ٤٣٠ - ٤٣١.

الشافعي حديثاً عن النبي ﷺ فقال بعض جلسائه: يا أبا عبدالله أتأخذ به؟ فقال له: يا هذا، أرايت عليّ زناراً؟ أرايتني خارجاً من كنيسة حتى تقول لي في حديث النبي ﷺ أتأخذ بهذا ولم يزل ﷺ في جميع كتبه ينهى عن تقليده وتقليد غيره»، وقال يوماً للمزني: «يا إبراهيم لا تقلدني في كل ما أقول، وانظر في ذلك لنفسك فإنه دين». وقال المزني في مختصره: «اختصرت هذا من علم الشافعي ومن معنى قوله، لأقربه على من أراده مع إعلانه بنهيه عن تقليده وتقليد غيره، لينظر فيه لدينه ويحتاط لنفسه». وعن الشافعي: «مثل الذي يطلب العلم بلا حجة كمثل حاطب ليل يحمل حزمة حطب وفيه أفعى تلدغه وهو لا يدري».

وعن الإمام أحمد، قال أبو داود: «قلت لأحمد: الأوزاعي هو أتبع من مالك؟ قال: لا تقلد دينك أحداً من هؤلاء، ما جاء عن النبي ﷺ وأصحابه فخذ به، ثم التابعي بعد الرجل فيه مخير». وقد «فرق أحمد بين التقليد والاتباع، فقال أبو داود: سمعته يقول: الاتباع أن يتبع الرجل ما جاء عن النبي ﷺ وعن أصحابه، ثم هو بعد في التابعين مخير»، وقال أيضاً: «لا تقلدني ولا تقلد مالكا - (ولا الشافعي) - ولا الثوري ولا الأوزاعي، وخذ من حيث أخذوا - (أي من الكتاب والسنة، وفي رواية: وتعلموا كما تعلمنا) وقال: «من قلة فقه الرجل أن يقلد دينه الرجال». وعنه أيضاً: «رأي الأوزاعي ورأي مالك ورأي أبي حنيفة كله رأي، وهو عندي سواء وإنما الحجة في الآثار...».

هذه إذن مقتطفات من النقول عما ورد عن الأئمة الأعلام ﷺ، أجمعين في نهيه عن التقليد عامة وعن تقليدهم خاصة. وإنه لما يثير الاستغراب أن تجد المقلد وهو يحاول أن يحتج للتقليد، ينسب هؤلاء الأئمة كلهم أو بعضهم إلى التقليد، ويجمع لهم مما وافقوا فيه غيرهم أو قالوا فيه بقول غيرهم، ما يجعل منه حججاً قاطعة على وجوب التقليد في الدين^(١). أما إذا أراد أن يحتج لموقفه هو كمقلد لواحد من هؤلاء الأئمة دون غيره، فإنه

(١) انظر: نماذج مما ينسب للأئمة على أنه تقليد منهم للصحابة أو التابعين والرد عليها في: ابن القيم: إعلام الموقعين، ج ٢ / ص ٢٠٤ وما بعدها، ص ٢٥٨ وما بعدها.

على العكس من ذلك، يجعله مجتهداً فوق كل المجتهدين، ويجمع له من الخصال والمزايا ما تفرق في غيره. وقد واجه العلماء هذا الأسلوب الالتوائي لدى المقلدة، ونفوا ما نسب وينسب إلى الأئمة بغير حق أو بحق محرف، وإن أصحاب الأئمة من تلامذتهم المباشرين، الذين تلقوا عنهم كانوا أكثر مخالفة لهم من الأتباع اللاحقين.

يقول ابن القيم موضحاً هذا الأمر: «إن مَنْ ذكرت من الأئمة لم يقلدوا تقليدكم، ولا سوغوه البتة، بل غاية ما نقل عنهم من التقليد في مسائل يسيرة لم يظفروا فيها بنص عن الله ورسوله، ولم يجدوا فيها سوى قول مَنْ هو أعلم منهم (...).» [ف] التقليد إنما يباح للمضطر، وأما من عدل عن الكتاب والسنة وأقوال الصحابة وعن معرفة الحق بالدليل مع تمكنه منه إلى التقليد فهو كمن عدل إلى الميتة مع قدرته على المذكي^(١)، «إن طريقتهم (الأئمة) كانت اتباع الحجة والنهي عن تقليدهم (...). فمن ترك الحجة وارتكب ما نهوا عنه، ونهى الله ورسوله عنه قبلهم، فليس على طريقتهم، وهو من المخالفين لهم. وإنما يكون على طريقتهم من اتبع الحجة وانقاد للدليل ولم يتخذ رجلاً بعينه سوى الرسول ﷺ، يجعله مختاراً على الكتاب والسنة يعرضهما على قوله»^(٢).

وإن «أفاضل أصحاب أبي حنيفة ومالك.. ما قلدهما، فإن خلاف ابن وهب وأشهب وابن الماجشون والمغيرة وابن أبي حازم لمالك أشهر من أن يتكلف إيراده، وقد خالفه أيضاً ابن القاسم. وكذلك خلاف أبي ثور والمزني للشافعي رَحِمَهُمُ اللهُ...»^(٣). «وكذلك البخاري ومسلم وأبو داود والأشرم، وهذه الطبقة من أصحاب أحمد أتبع له من المقلدين المحض المنتسبين إليه»^(٤). وذكر السيوطي «عن أبي إسحاق الشيرازي أنهم (مجتهدي

(١) المرجع السابق، ج ٢ / ص ٢٦٠.

(٢) ابن القيم: إعلام الموقعين، ج ٢ / ص ١٩٠.

(٣) ابن حزم: الأحكام، مج ٢، ج ٦ / ص ١٤٣.

(٤) ابن القيم: إعلام الموقعين، مج ٢، ج ٦ / ص ٢٤٢.

الشافعية)، صاروا إلى مذهب الشافعي لا تقليداً له، بل وجدوا طريقه في الاجتهاد والقياس أسد الطرق، ولم يكن لهم بد من الاجتهاد. سلكوا طريقه فطلبوا معرفة الأحكام بطريق الشافعي. وعن أبي علي السنجي نحو هذا حيث قال: اتبعنا الشافعي دون غيره لأننا وجدنا قوله أرجح الأقوال وأعدلها لا أنا قلدناه»^(١). وقد «أنكر بعض المقلدين على شيخ الإسلام (ابن تيمية) . . تدرسه في مدرسة ابن الحنبلي وهي وقف على الحنابلة، والمجتهد ليس منهم. فقال: إنما أتناول ما أتأوله منها على معرفتي بمذهب أحمد لا على تقليدي له. . .». كل هذا وتجد أحياناً «من العجب العجيب - [كما يقول ابن عبدالسلام] - أن الفقهاء المقلدين يقف أحدهم على ضعف مأخذ إمامه بحيث لا يجد لضعفه مدفعاً، ومع هذا يقلده فيه ويترك من الكتاب والسنة والأقيسة الصحيحة لمذهبه جموداً على تقليد إمامه، بل يتحلل - [ولعله يريد يتحيل] - لدفع ظواهر الكتاب ويتأولهما بالتأويلات البعيدة الباطلة نضالاً عن مقلده. وقد رأيناهم يجتمعون في المجالس فإذا ذكر لأحدهم في خلاف ما وطن نفسه عليه تعجب غاية التعجب من غير استرواح إلى دليل، بل لما ألفه من تقليد إمامه حتى ظن أن الحق منحصر في مذهب إمامه»^(٢).

في المثال الرابع من الأمثلة العشرة التي ذكرها الشاطبي فيمن «زل بسبب الإعراض عن الدليل والاعتماد على الرجال» وخرج «بسبب ذلك عن جادة الصحابة والتابعين»: «رأي المقلدة لمذهب إمام يزعمون أن إمامهم هو الشريعة، بحيث يأنفون أن تنسب إلى أحد من العلماء فضيلة دون إمامهم. حتى إذا جاءهم من بلغ درجة الاجتهاد وتكلم في المسائل ولم يرتبط إلى إمامهم، رموه بالنكير، وفوقوا إليه سهام النقد، وعدوه من الخارجين عن الجادة والمفارقين للجماعة، من غير استدلال منهم بدليل، بل بمجرد الاعتياد العامي». وذكر ما لقيه الإمام بقي بن مخلد حين دخل الأندلس آتياً

(١) السيوطي: الرد على من أخلد إلى الأرض، ص ١١٤.

(٢) عز الدين بن عبدالسلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ج ٢ / ص ١٣٥ - ١٣٦.

من المشرق - وقد لقي الإمام أحمد وأخذ عنه مصنفه وتفقه عليه وتفقه على غيره - من مقلدة الأندلس الذين صمموا على مذهب الإمام مالك وأنكروا ما عداه. فضيقوا عليه «حتى أصاروه مهجور الفناء مهتضم الجانب»، «وهذا تحكيم الرجال على الحق والغلو في محبة المذهب. وعين الإنصاف ترى أن الجميع أئمة فضلاء»^(١). يقول هذا عالم المالكي، مجتهد مجدد، في مالكيين ركنوا إلى التقليد وتحجروا على المذهب. وهذا هو الفرق الذي نسعى إلى بيانه وتوضيحه، كخلاصة وثمرة للتكوين والتربية على أساس من العلم والفقه في الدين، والمران على الاجتهاد باتباع الأدلة والبراهين. أو ثمرة للتلقين على أساس من التقليد وتقديم أقوال الرجال على ما يلوح من أدلة وبراهين. ويخلص الشاطبي نفسه إلى أن «الحاصل مما تقدم، أن تحكيم الرجال من غير التفات إلى كونهم وسائل للحكم الشرعي المطلوب شرعاً ضلال، (...) وأن الحجة القاطعة والحاكم الأعلى هو الشرع لا غيره»^(٢).

وقد سئل ابن تيمية عن تفضيل بعض الأئمة عن بعض، وبعض المشايخ عن بعض، فأنكر ذلك واعتبره من اتباع الهوى والظن، وأنه يفضي إلى التفرقة والقتال. وهما مما حرم الله ورسوله، فكل «ما دخل في هذا الباب مما نهى الله عنه ورسوله من التعصب والتفرق والاختلاف والتكلم بغير علم، فإنه يجب النهي عنه»، «وأما من ترجح عنده فضل إمام على إمام أو شيخ على شيخ بحسب اجتهاده (...) فهذه مسائل الاجتهاد التي تنازع فيها السلف والأئمة، فكل منهم أقر الآخر على اجتهاده»^(٣). ولهذا كان العلماء «يسمون المقلد الإمعة ومعقب دينه الرجال، وكانوا يسمونه الأعمى الذي لا بصيرة له، ويسمون المقلدين أتباع كل ناعق يميلون مع كل صائح، لم يستضيئوا بنور العلم ولم يركنوا إلى ركن وثيق كما قال فيهم أمير المؤمنين علي بن أبي طالب كرم الله وجهه. وكما سماه الشافعي

(١) الشاطبي: الاعتصام، ج ٢ / ص ٣٤٨.

(٢) الشاطبي: الاعتصام، ج ٢ / ص ٣٥٥.

(٣) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ج ٢٠ / ص ٢٩٢ - ٢٩٣.

حاطب ليل ونهى عن تقليده وتقليد غيره»^(١). وكانوا يعتبرون «أن في التقليد إبطالاً لمنفعة العقل، لأنه خلق للتأمل والتدبر، وقبيح بمن أعطي شمعة يستضيء بها أن يطفئها ويمشي في الظلمة»^(٢)، وأنه «لو كان التقليد من الدين لم يجز العدول عنه إلى الاجتهاد والاستدلال لأنه يتضمن بطلانه»^(٣)، وأنه «لو كان التقليد فضيلة ما سبقنا العصور الخيرة الأولى إليها»^(٤). وأنه «لو لم يكن من شؤم هذه التقليدات والمذاهب المبتدعات إلا مجرد هذه الفرقة بين أهل الإسلام، مع كونهم أهل ملة واحدة ونبي واحد وكتاب واحد، لكان ذلك كافياً في كونها غير جائزة. فإن النبي ﷺ كان ينهى عن الفرقة ويرشد إلى الاجتماع ويذم المتفرقين في الدين..»^(٥).

و«المصنفون في السنة جمعوا بين فساد التقليد وإبطاله وبيان زلة العالم، ليبينوا بذلك فساد التقليد، وأن العالم قد يزل ولا بد إذ ليس بمعصوم. - [شبهوا زلة العالم بانكسار السفينة لأنها إذا غرقت غرق معها خلق كثير] - فلا يجوز قبول كل ما يقوله، وينزل قوله منزلة قول المعصوم، فهذا الذي ذمه كل عالم على وجه الأرض وحرموه وذموا أهله. وهو أصل بلاء المقلدين وفتنتهم، فإنهم يقلدون العالم فيما زل فيه وفيما لم يزل فيه وليس لهم تمييز بين ذلك، فيأخذون الدين بالخطأ ولا بد»^(٦). وفي الحديث: «أشد ما أتخوف على أمتي ثلاث: زلة عالم وجدال منافق بالقرآن، ودنيا تقطع أعناقكم»^(٧).

ومن الحجج النظرية والعقلية التي يستدل بها على إبطال التقليد، الواردة في شكل مناظرات بين نفاة ومثبتين، نذكر نموذجاً واحداً منها هو

(١) ابن القيم: أعلام الموقعين، ج ٢ / ص ٢٥٩.

(٢) عبدالرحمن أبو الفرج، ابن الجوزي القرشي: تلبس إبليس، دار الفكر، ص ٨١.

(٣) ابن القيم: أعلام الموقعين، ج ٢ / ص ٢٦٧.

(٤) السيوطي: الرد على من أخلد إلى الأرض، ص ١٣٦.

(٥) الشوكاني: القول المفيد، ص ٤٠.

(٦) ابن القيم: أعلام الموقعين، ج ٢ / ص ١٩٢.

(٧) الدارمي: السنن - المقدمة - باب ٣٣.

أقصرها وأكثرها تعبيراً ودلالةً عن المراد. يقول أبو عمر، ابن عبد البر: «يقال لمن قال بالتقليد، لم قلت به وخالفت السلف في ذلك فإنهم لم يقلدوا؟ فإن قال: قلدت لأن كتاب الله ﷻ لا علم لي بتأويله وستة رسول الله ﷺ لم أحصلها، والذي قلدته قد علم ذلك فقلدت من هو أعلم مني. قيل له: أما العلماء إذا اجتمعوا على شيء من تأويل الكتاب أو حكاية ستة عن رسول الله ﷺ، أو اجتمع رأيهم على شيء، فهو الحق لا شك فيه. ولكن قد اختلفوا فيما قلدت فيه بعضهم دون بعض وكلهم عالم، ولعل الذي رغبت عن قوله أعلم من الذي ذهبت إلى مذهبه. فإن قال: قلدته لأنني علمت أنه صواب، قيل له: علمت ذلك بدليل من كتاب أو سنة أو إجماع؟ فإن قال: نعم، فقد أبطل التقليد وطولب بما ادعاه من الدليل، وإن قال: قلدته لأنه أعلم مني. قيل له: فقلد كل من هو أعلم منك، فإنك تجد من ذلك خلقاً كثيراً ولا تخصص من قلدته إذ علتك فيه أنه أعلم منك. فإن قال قلدته لأنه أعلم الناس، قيل له: فهو إذن أعلم من الصحابة، وكفى بقول هذا قبحاً. وإن قال: إنما أقلد بعض الصحابة، قيل له: فما حججتك في ترك من لم تقلد منهم، ولعل من تركت قوله منهم أفضل ممن أخذت بقوله، على أن القول لا يصح بفضل قائله وإنما يصح بدلالة الدليل عليه..»^(١).

شدد المتأخرون أيضاً النكير على التقليد والمقلدين ولعل من أبرز المنتقدين له ما سمي بـ «الحركة الإصلاحية» أو «السلفية الحديثة» وما تفرع عنها من اتجاهات حركية أو مدارس فكرية. وبغض النظر عن الأسماء والمسميات، فإن عطاء الفكر الحديث والمعاصر عموماً في قضية التقليد، قليل بالنظر إلى العطاء المتقدم، خاصة إذا تعلق الأمر بالآثار التربوية والتكوينية على العقل المسلم والإنتاج أو الإبداع الحضاري المنوط به كصاحب رسالة وشهادة وبلاغ إلى الناس. أما الحديث عن الموروث الثقافي

(١) ابن عبد البر: جامع بيان العلم، ج ٢ / ص ١٤٣ - ١٤٤. وانظر: فيه نماذج أخرى، وأيضاً في: ابن حزم: الأحكام، ج ٦ / ص ١٢٠ وما بعدها. ابن القيم: إعلام الموقعين، ج ٢ / ص ٢٠٨ وما بعدها.

والديني عموماً وطرق ومناهج الإفادة منه، فلا يخفى أنه بدأ يحتل المساحة اللائقة به في اهتمامات الفكر المعاصر خصوصاً.

إن رواد مدرسة الإصلاح الأوائل وهم يحملون على التقليد حملتهم، عاشوا ظرفية من التحدي ذات وجهين: التحدي الخارجي ممثلاً في الزحف الغربي الاستعماري مع ما يحمله من نظم ومبادئ في التمدن والرقى. والتحدي الداخلي ممثلاً في الصراع المذهبي والسياسي وفشو مظاهر التخلف العلمي في الأمة. فكان لضغط العاملين دوره في توجيه إصلاح هذه الحركة سلبية ووريثة حركات سابقة، ومكونة ومنشئة حركات لاحقة، وسنخسها بحول الله بحديث مستقل لاحقاً كنموذج إصلاحي عملي. يقول أحد أبناء ومؤسسي هذه المدرسة: «وحجة المقلدين على نصر كتب الميتين وترجيحها على كتاب الله وسنة رسوله، أن القادرين على الاهتداء بهما قد انقضوا فوجب على المسلمين ترك العمل بهما والاعتماد على كتب العلماء المتأخرين الذين استنبطوا من قواعد أئمتهم جميع مسائل الدين، فعلينا أن نأخذ بكل ما قالوا وأن لا ننظر في الكتاب والسنة إلا للتبرك بهما، فإن رأينا خلافاً بين قول الله ورسوله وقول الفقيه لا يحتمل التأويل، فعلينا أن نتهم عقولنا وأفهامنا وننزه فهم الفقيه الميت وعقله ونعمل بقوله مكابرين أنفسنا التي سجل عليها الحرمان من فهم الكتاب المبين والسنة البيضاء التي وصفها صاحبها بأن ليلها كنهارها أي لا يشبه فيها أحد»^(١). وقال معلقاً إن «الله لا يسألنا يوم القيامة عن أقوال الناس وما فهموه، وإنما يسألنا عن كتابه الذي أنزل لإرشادنا وهدايتنا، وعن سنة نبيه الذي بين لنا ما نزل إلينا»^(٢).

ونقل عن شيخه، الأستاذ الإمام، في قوله تعالى: ﴿قَدْ بَيَّنَّا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [البقرة: ١١٨]: «الذين يوقنون هم الذي خلصت نفوسهم من كل رأي وتقليد، وتوجهوا إلى طلب الحق في الأمور الاعتقادية، وأخذوا على أنفسهم العهد أن يطلبوه بدليله وبرهانه. فهم إذا قام عندهم البرهان

(١) رشيد رضا: تفسير المنار، ج ١ / ص ٤٠٧ - ٤٠٨.

(٢) رشيد رضا: المنار ج ١ / ص ٢٦.

اعتقدوا وأيقنوا إيقاناً، وإنما يتوقع اليقين من مثلهم، لا من قوم يعتقدون الشيء أولاً بلا دليل ولا برهان ثم يلتمسون له الدليل؛ لأن مقلديهم قالوا بوجوب معرفة الدليل فإذا أصابوه موافقاً لما اعتقدوا رضوا به وإن كان ظنياً، وإذا نهض لهم مخالفاً لتقاليدهم رفضوه وتعللوا بالتعلات المنتحلة، وهؤلاء هم الجماهير من الناس الذين وصفوا في الأثر بأنهم أتباع كل ناعق...»^(١).

وعموماً فإن «في تحريم التقليد وتصريح الكتاب العزيز بأن الله لا يقبله ولا يعذر صاحبه به في الآخرة لتأكيداً شديداً لإيجاب العلم الاستقلالي الاستدلالي في الدين وهو لا يقتضي الاجتهاد المطلق في جميع مسائل التشريع...»^(٢) ف «التقليد بما هو قول مجرد عن الدليل وتحكيم المقاصد وبالتالي عن الاجتهاد، هو تعطيل للعقل عن وظيفته التي خلق من أجلها في حين أنه مأمور شرعاً بأدائها من التفكير والتدبر والتفقه، ومسؤولية الإنسان عن أولئك مقررة شرعاً لقوله تعالى: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء: ٣٦]»^(٣).

المبحث الثاني:

الاجتهاد والتقليد، رؤية في التداخل والتقابل،

والدور التكويني والتربوي للأمة

إن خلاصة المبحث السابق تفيد أن التقليد في الدين عموماً، بما هو عدول عن الدليل وقبول القول عارياً عن الحجة والبرهان مذموم ومحرم. وما ينبغي التنبيه إليه هاهنا، أن معظم العلماء والأئمة الذين ورد عنهم النهي

(١) رشيد رضا: المنار، ج ١ / ص ٤٤١ - ٤٤٢.

(٢) المرجع السابق، ج ١ / ص ١١٤.

(٣) فتحي الدريني: الجمود الفقهي والتعصب المذهبي (سابق)، ص ١٢٨.

عن التقليد وشددوا في إنكاره، إنما فعلوا ذلك بخصوص المجتهد القادر على الاجتهاد، واختلف بعضهم في القادر على التمييز بين الأدلة ولم يبلغ رتبة الاجتهاد. أما العامي «القاصر» عن التمييز والفهم، أو «المشغول» بأحوال المعاش.. فهذا جوزوا له التقليد اضطراراً أو استثناءً^(١)، وسنعود إلى هذه النقطة بحول الله تعالى.

فجل العلماء إذن - إن لم يكن كلهم - على منع المجتهد من التقليد، أو تحريمه عليه^(٢). فالشافعي يذهب في حديثه عن مستويات «البيان الشرعي» بعد ذكره بيان الكتاب والسنة، إلى أن «منه ما فرض الله على خلقه الاجتهاد في طلبه وابتلى طاعتهم في الاجتهاد كما ابتلى طاعتهم في غيره مما فرض عليهم»^(٣)، وأنه «إذا قاس من له القياس فاختلفوا وسع كلاً أن يقول بمبلغ اجتهاده ولم يسعه اتباع غيره فيما أدى إليه اجتهاده بخلافه»^(٤). وحمل نهى الشافعي عن تقليده وتقليد غيره - في أماكن عديدة من كتبه - أنه ليس عاماً في الخلق بأسرهم.. «وإنما نهى الشافعي عليه السلام أن يطبق أهل العصر كلهم على التقليد لأنه فيه تعطيل فرض من فروض الكفايات وهو الاجتهاد، فحث على الاجتهاد ليكون في كل عصر من يقوم بهذا الفرض»^(٥)، وعند الغزالي في مسألة «وجوب الاجتهاد على المجتهد وتحريم

(١) انظر: تقسيم الزركشي الناس إلى ثلاثة ضروب: «عامي صرف» و«عالم حصل بعض العلوم المعتمدة ولم يبلغ رتبة الاجتهاد» و«مكلف بلغ رتبة الاجتهاد» وفيه خلاصة عن أقوال العلماء واختلافاتهم في ذلك، البحر المحيط، ج ٨ / ص ٣٢٣ وما بعدها.

(٢) انظر: الزركشي: البحر المحيط، ج ٨ / ص ٣٢٧ - ٣٢٨، حيث ذكر عنهم ثلاثة مواقف في التقليد:

- تحريمه مطلقاً (أي: على المجتهد والعامي) وهو قول بعض المعتزلة، ووافقهم ابن حزم..

- إيجابه مطلقاً وهو قول بعض الحشوية، وحرّموا النظر..

- التوسط في ذلك، «وهو الحق وعليه الأئمة الأربعة وغيرهم، [أنه] يجب على العامي ويحرم على المجتهد». وانظر: أيضاً ابن القيم: إعلام الموقعين، ج ٢ /

ص ١٨٧ - ١٨٨.

(٣) الشافعي: الرسالة، ص ٢٢.

(٤) المرجع السابق، هامش ص ٥١٢ (نقله المحقق عن: اختلاف الحديث).

(٥) السيوطي: الرد على من أخلد إلى الأرض.. ص ٦٧.

التقليد عليه» أنهم «قد اتفقوا على أنه إذا فرغ من الاجتهاد وغلب على ظنه حكم فلا يجوز له أن يقلد مخالفه ويعمل بنظر غيره ويترك نظر نفسه..»^(١).

وعند أبي الحسين البصري أن «الوجه الصحيح في المسألة هو أن يقال: إن اجتهاد المجتهد وعمله بحسب اجتهاده متعبد به، لأنه بذلك يكون مطيعاً لله تعالى لأن الله تعالى ما نصب الأمانة إلا وقد أراد من المجتهد أن يجتهد فيها، وليس بعض المجتهدين بذلك أولى من بعض، وليس يجوز إثبات بدل لهذا المراد المتعبد به إلا لدلالة عقلية أو سمعية، ولا دليل يدل عليه، فوجب نفيه»^(٢).

اعتبر العلماء الاجتهاد فرضاً على الأمة تتعبد به كما تتعبد بالفرائض الأخرى، لا «يسقط»^(٣) عنها إلا بقيام خاصة منها به. وذكر السيوطي عن الغزالي أنه جعل رتبة الاجتهاد فرضاً، وجعله على الفور مقدماً على الحج حيث شغل البلد عن المجتهد. قال (الغزالي): «وأما سفر طلب العلم فإن كان متعيناً لما يحتاج إليه فلا يحتاج إلى الإذن، بل أولى من الحج لأنه

(١) الغزالي: المستصفي، ج ٢ / ص ٣٨٤. وانظر: فيها من قال بتقليد العالم والخلاف في المسألة. وأيضاً الزركشي: البحر المحيط، ج ٨ / ص ٣٣٤ - ٣٣٧، الذي ذكر بضعة عشر مذهباً في المجتهد إن لم يكن قد اجتهد.. أما «إذا كان اجتهاد في الواقعة فلا يجوز له تقليد غيره من المجتهدين فيها.. بلا خلاف».

(٢) أبو الحسين البصري: المعتمد، ج ٢ / ص ٩٤٥ وما بعدها حيث ناقش أدلة المخالفين. وانظر في المسألة أيضاً: الأمدي: الإحكام، مج ٢، ج ٤ / ص ٢١٠ - ٢١١. القرافي: شرح تنقيح الفصول، ص ٤٤٤. ابن الهمام: التحرير - مع التيسير - ج ٤ / ص ٢٢٧. المكّي الحنفي: القول السديد، ص ١٠٩ - ١١٠. محمد الأمين الشنقيطي: أضواء البيان، ج ٧ / ص ٤٨٨.

(٣) أضع كلمة «يسقط» هنا بين مزدوجتين تحفظاً من معان سلبية حملتها وما تزال، تفيد إعفاء عموم الأمة من بذل أي جهد، أو المساهمة بأي مقدار في حركة الدفع، والركون إلى الجمود بالقاء القلائد في أعناق المجتهدين. وقد تقدم بيان الفرق بين اجتهاد العلماء واجتهاد العامة، فكلاهما مأمور به وسيأتي مزيد بيان لتوضيحه.

على الفور. وكذلك إذا كان يطلب رتبة المجتهدين حيث شغل البلد عن المجتهد فلا يشترط الإذن كالحج، بل أولى لأنه على الفور^(١). ومنهم من فرغ في ذلك وجعل الاجتهاد في حق العلماء على ثلاثة أضرب: (١) فرض عين في حق نفسه وفيما تعين عليه الحكم فيه. (٢) فرض كفاية إذا قام به البعض دون الآخر. (٣) ندب فيما يجتهد فيه من غير النوازل أو قبل نزول النازلة^(٢).

أما ما استثنوه أو أباحوه اضطراراً من تقليد العامي للمجتهد، فقد نص غير واحد منهم على ذلك، وزعم فيهم بعضهم الإجماع بل اعتبر الغزالي - في سياق نقده للتقليد العاري عن الدليل - الإجماع دليل على تقليد العامة، ف «هؤلاء وجب عليهم ما أفتى به المفتي بدليل الإجماع، كما وجب على الحاكم قبول قول الشهود وجب علينا قبول خبر الواحد وذلك عند ظن الصدق...»^(٣). وقد رد الشوكاني دعوى الإجماع هذه^(٤)، وتقدم أن ابن حزم حرم التقليد مطلقاً في حق العالم والعامي معاً، وأوجب على هذا الأخير نوعاً من الاجتهاد، وتبعه في ذلك الشوكاني. ونذكر ممن نص من الأئمة والعلماء على تقليد العامي بالمعنى المتقدم، وكل ذلك - تقريباً - وارد في سياق ذم التقليد ورده، ما ذكره القرافي عن الإمام مالك وجمهور العلماء عليهم السلام من وجوب النظر وإبطال التقليد، وأن مالكا استثنى أربع عشرة صورة لأجل الضرورة، وأولها «قال ابن القصار: قال مالك: يجب على العوام تقليد المجتهدين في الأحكام كما يجب على المجتهدين الاجتهاد في أعيان الأدلة»^(٥). وابن عبد البر بعد استعراضه طائفة من الأدلة النقلية والعقلية في ذم التقليد قال: «وهذا كله لغير العامة فإن العامة لا بد لها من تقليد علمائها

(١) السيوطي: الرد على من أخذ إلى الأرض، ص ٧٣.

(٢) انظر: الزركشي: البحر المحيط، ج ٨ / ص ٢٣٩ - ٢٤٠. ابن عبد الشكور: مسلم الثبوت - مع فواتح الرحموت - ج ٢ / ص ٣٦٢. الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ٢٥.

(٣) الغزالي: المستصفى، ج ٢ / ص ٣٨٩.

(٤) الشوكاني: القول المفيد، ص ٤٠.

(٥) القرافي: شرح تنقيح الفصول، ص ٤٠٣.

عند النازلة تنزل بها»^(١). وعند ابن الجوزي أن الفروع «لما كثرت حوادثها واعتاص على العامي عرفانها وقرب لها أمر الخطأ فيها كان أصلح ما يفعله العامي التقليد فيها لمن قد سبر ونظر، إلا أن اجتهاد العامي في اختيار مَنْ يقلده..»^(٢). ومثله عند الشاطبي، قال: «أما إذا كان عامياً صرفاً.. يظهر له الإشكال عندما يرى الاختلاف بين الناقلين للشرعية، فلا بد له هاهنا من الرجوع آخرأ إلى تقليد بعضهم»^(٣)، وعنده أيضاً أن «فتاوى المجتهدين بالنسبة للعوام كالأدلة الشرعية بالنسبة إلى المجتهدين (...). وقول المجتهد دليل العامي»^(٤). وفي حديثه عن المراحل الثلاثة من مراحل الطلب جعل صاحب المرحلة الأولى أو «دور البحث عن حكم الأحكام ومقاصدها الكلية (...). من أهل التقليد» وأنه «حين بقائه هنا ينازع الموارد الشرعية وتنازعه ويعارضها وتعارضه (...). ولم تتخلص له بعد، لا يصح منه الاجتهاد فيما هو ناظر فيه. [و] اللزوم له الكف والتقليد»^(٥). وذهب ابن القيم إلى أن «التقليد إنما يباح للمضطر، وأما مَنْ عدل عن الكتاب والسنة وأقوال الصحابة وعن معرفة الحق بالدليل مع تمكنه منه إلى التقليد، فهو كمن عدل إلى الميتة مع قدرته على المذكي»^(٦).

والنقول بهذا المعنى كثيرة، وقد ميز العلماء داخل هذا التقليد المتعلق بالعامي بين ضربين من الأحكام، «أحكام عقلية» و«أحكام شرعية»، ومنعوا عنه التقليد في أكثرها، وأباحوه له في بعضها. فالأحكام العقلية «لا يجوز في[ها] التقليد، كمعرفة الصانع تعالى وصفاته ومعرفة الرسول ﷺ وصدقه وغير ذلك من الأحكام والعقاب (...). وأما الأحكام الشرعية فضربان:

(١) ابن عبد البر: جامع بيان العلم، ج ٢ / ص ١٤٠.

(٢) ابن الجوزي: تلبس إبليس، ص ٨٢.

(٣) الشاطبي: الاعتصام، ج ٢ / ص ٣٤٤.

(٤) الشاطبي: الموافقات، ج ٤ / ص ٢٩٢ - ٢٩٣.

(٥) المرجع السابق، ج ٤ / ص ٢٢٤ - ٢٢٥.

(٦) ابن القيم: إعلام الموقعين، ج ٢ / ص ٢٦٠. وانظر: تقسيمه التقليد إلى «ما يحرم القول فيه والإفتاء به، وإلى ما يجب المصير إليه، وإلى ما يسوغ من غير إيجاب» وكان معظم حديثه في القسم الأول، ج ٢ / ص ١٨٧ - ١٨٨ وما بعدها.

أحدهما: يعلم ضرورة من دين الرسول ﷺ كالصلوات الخمس والزكوات وصوم شهر رمضان والحج وتحريم الزنا وشرب الخمر وما أشبه ذلك . . فهذا لا يجوز التقليد فيه لأن الناس كلهم يشتركون في إدراكه والعلم به، فلا معنى للتقليد فيه، وضرب آخر لا يعلم إلا بالنظر والاستدلال كفروع العبادات والمعاملات والفروج والمناكحات وغير ذلك من الأحكام، فهذا يسوغ فيه التقليد^(١). وميز الشاطبي بين «الاجتهاد الخاص بالعلماء» و«العام لجميع المكلفين»، وجعل الصنف الثاني في «الأحكام المكية» - وما في معناها - وذلك لأنها «كانت في غالب الأحوال مطلقة غير مقيدة وجارية على ما تقتضيه مجاري العادات عند أرباب العقول، وعلى ما تحكمه قضايا مكارم الأخلاق (. . .) وهكذا بعد ما هاجر الرسول ﷺ إلى المدينة وبعد وفاته وفي زمان التابعين»، أما مجال الصنف الأول ف«الأحكام المدنية» - وما في معناها - وذلك أن «خطة الإسلام لما اتسعت ودخل الناس في دين الله أفواجاً (. . .) فاحتاجوا عند ذلك إلى حدود تقتضيها العوارض الطارئة، ومشروعات تكمل لهم تلك المقدمات، وتقييدات تفصل لهم بين الواجبات والمندوبات والمحرمات والمكروهات . . .»^(٢).

إذا كان رأي ابن حزم، والشوكاني - قريباً منه - في تحريم التقليد جملة وجعله من البدع العظيمة الشنعاء، يبدو في ميزان البعض مجافياً للاعتدال والتوسط القاضيين بضرورة التمييز بين علماء وعامة، وأصول وفروع، فإننا لا نرى فرقاً كبيراً بين مذهب «جمهور» العلماء، ومذهب ابن حزم ومن وافقه. فما اعتبره الجمهور في حق العامة استثناءً واضطراباً، وما منعوا منه العامي من التقليد في أصول الأحكام العقلية والشرعية، هو ما اعتبره الآخرون ضرباً من الاجتهاد الواجب في حقه كمكلف ومخاطب بالشرع. بل إنني أرجح ما ذهب إليه ابن حزم، إذ هو أدعى إلى استنفار جميع طاقات الأمة، وإحياء الشعور الفردي والجماعي بالمسؤولية، والواجب

(١) الخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه، ج ٢ / ص ٦٧ - ٦٨، وانظر: الزركشي: البحر المحيط، ج ٨ / ص ٣٢٤ وما بعدها.

(٢) الشاطبي: الموافقات، ج ٤ / ص ٢٣٣.

التكليف العيني للأفراد ودورهم في حركة الدفع والبناء العامة. خاصة وأن مراد الأئمة والعلماء من تقييد التقليد ذاته لم يتحقق، وأن قروناً مديدة من تاريخ الأمة تواطأ فيها العالم والعامي معاً على التقليد والجمود، وساد فيها منطق التواكلية وتعطيل الأسباب وإهمال السنن المنظمة لأحوال الاجتماع البشري والمتحكمة في رفعه أو وضعه. والأخطر من هذا كله، أن يغدو ذلك «نظاماً» في «التربية والتكوين» أو قل في الحفظ والتلقين، تتخرج به أجيال من الأمة تشكو خلفاً عن سلف «خلو الدهر من مجتهد وقائم لله بالحجة».

إن التقليد مصطلحاً ومفهوماً، لعب من الأدوار السلبية في تاريخ الأمة ما لعب، وسمح لأضرب من الجهل والخرافة أن تنمو في أحشاء هذه الأمة.. وثقافات وفلسفات أن تتسلل إلى دارها.. ولواقع حياة وحركة مجتمع أن تنفلت من تأطير الشرع لها.. وماذا عساه أن يحدث للأمة إذا سد باب الاجتهاد فيها، وركن الناس إلى التقليد فانقطعوا عن الأصل المعين، وقطعوا جريانه عن الباقيين. إن ما جنته الأمة في قرون خالية أغلق فيها باب الاجتهاد وحجر فيها على النظر العقلي بدعوى حماية النص من عبث العابثين، كان عظيماً وعاد بالضمور والسلبية على النص نفسه الذي صادروا دعوته الملحة إلى الاجتهاد والنظر العقلي، وعلى عطاء الأمة ودورها الحضاري. فلا حماية النص تحققت، بل الذي تحقق تجميده وعزله عن سياق الحياة، ولا عزة وقوة الأمة استمرت، بل الذي استمر هو هامشيتها وتبعيتها وتكالب الأمم عليها.

إن فشل أعمال تجديدية إصلاحية ضخمة ومتقدمة في أطروحاتها عن زمانها، سواء قام بها أفراد أو قامت بها حركات، ليعبر تعبيراً بليغاً وينطق نطقاً فصيحاً على تجذر الوهن في الأمة، وضلوع الجمود والانحطاط الفكري فيها.. إذ كل ذلك حال دون أن تحقق تلك الحركات النجاح والتأثير اللذين كانت تطمح إليهما لا في عصرها ولا في العصور اللاحقة. وإذا ما غضضنا الطرف عن تبريرات وتفسيرات للأسباب الداعية أو «الموجبة»

لغلق باب الاجتهاد^(١)، وحاولنا الوقوف على تجذر هذا الداء في الأمة، لتأكد ذلك مرة أخرى مع محاولات العلماء في مختلف العصور، التي لم تفلح في رفع هذا الوهم، وأنه لا يملك أحد لهذا الباب سداً ولا فتحاً، وأن ذلك رهين الحركة الفكرية للأمة وعطاء العقل المسلم فيها بصفة عامة.

نقرأ في ذلك مثلاً: أن «المقلدين حكموا على الله قدراً وشرعاً بالحكم الباطل جهاراً المخالف لما أخبر به رسول الله ﷺ. فأخلوا الأرض من القائمين لله بحجة، وقالوا: لم يبق في الأرض عالم منذ الأعصار

(١) انظر: في ذلك مثلاً قول ابن خلدون: «ووقف التقليد في الأمصار عند هؤلاء الأربعة ودرس المقلدون سواهم، وسد الناس باب الخلاف وطرقه لما كثر تشعب الاصطلاحات في العلوم ولما عاق عن الوصول إلى رتبة الاجتهاد، ولما خشي عن إسناد ذلك إلى غير أهله ومن لا يوثق برأيه ولا بدينه فصرحوا بالعجز والإعواز وردوا الناس إلى تقليد هؤلاء...» (المقدمة)، ص ٤٤٨، ط: دار الفكر). وما ذهب إليه د. الزحيلي، قال: «.. ثم أصبح الاجتهاد في (ق ٤ هـ) نظرية معقدة خفت ضوؤها وانحسر إشعاعها شيئاً فشيئاً بسبب انقسام الدولة الإسلامية إلى دويلات وممالك وتفكك روابط الأمة وضعفها وتأخرها، فنجم عن ذلك ضعف الاستقلال الفكري وجمود النشاط العلمي، فوقع العلماء في حمأة التعصب المذهبي وفقدان الثقة بالنفس وكثر الجدل والمناظرة والتحاسد فيما بينهم، وعكف العلماء على تدوين المذاهب واختصار الكتب. وتخوف العلماء من ضعف الوازع الديني الذي قد يؤدي إلى هدم صرح الفقه الذي بناه الأئمة السابقون، فأفتوا بإغلاق باب الاجتهاد في أواخر (ق ٤ هـ) ليؤصدوا الباب أمام من ليس أهلاً للاجتهاد والنظر، ويقطعوا الطريق على الفرق والمذاهب التي كثرت ويحموا الأمة من الانقسام الديني...» (الاجتهاد في الشريعة الإسلامية - عمل جماعي - مرجع سابق، ص ١٩٤). ونجد عند د. الجابري أن «المنهج المعتمد في الاجتهاد كان يقوم على القياس (...). قياس ما لم يرد فيه نص على ما ورد في حكمه نص (...). وكان من الطبيعي أن يتم مع مرور الزمن وكثرة المجتهدين استنفاد كل الإمكانيات التي يمكن أن يوفرها هذا النوع من القياس (...). كان لا بد أن يصل إلى نقطة لا يبقى معها مزيد، فكانت النتيجة المحتومة هي «انغلاق باب الاجتهاد» وليس إغلاقه كما يقال...» (وجهة نظر، ص ٥٥). ويلاحظ على هذا القول - وإن لم يكن الغرض من عرض هذه الأقوال مناقشتها - أن القياس لم يكن الأداة أو الآلة الوحيدة للاجتهاد، فعند الأصوليين ما يربو عن عشرة أصول اجتهادية.

المتقدمة..»، «واختلفوا متى انسد باب الاجتهاد على أقوال كثيرة ما أنزل الله بها من سلطان (...). [ف] لم يحل لأحد بعد أن ينظر في كتاب الله ولا سنة رسوله ﷺ لأخذ الأحكام منهما، ولا يقضي ولا يفتي بما فيهما حتى يعرضه على قول مقلده ومتبوعه، فإن وافقه حكم به وأفتى به وإلا رده ولم يقبله. وهذه أقوال - كما ترى - قد بلغت من الفساد والبطلان والتناقض والقول على الله بلا علم وإبطال حججه والزهد في كتابه وسنة رسوله، وتلقي الأحكام منهما مبلغها (...). ويكفي في فساد هذه الأقوال أن يقال لأربابها: فإذا لم يكن لأحد أن يختار من بعد ما ذكرتم، فمن أين وقع لكم اختيار تقليدهم دون غيرهم. وكيف حرمت على الرجل أن يختار ما يؤديه إليه اجتهاده من القول الموافق لكتاب الله وسنة رسوله وأبحاثهم لأنفسكم اختيار قول من قلدتموه وأوجبتم على الأمة تقليدهم...؟!»^(١). إن المقلدة قد «استروحوا إلى أن باب الاجتهاد قد انسد وانقطع التفضل من الله به على عباده، ولقنوا العوام الذين هم مشاركون لهم في الجهل بالمعارف العلمية، ودونوا لهم في معرفة مسائل التقليد بأنه لا اجتهاد مع استقرار المذاهب وانقراض أئمتها. فضموا إلى بدعتهم (التقليد) بدعة «سد باب الاجتهاد»، وشنعوا شنعتهم بشنعة، وسجلوا على أنفسهم الجهل»^(٢).

وقيل لجمال الدين الأفغاني - لما عاب على جلسائه تمسكهم بقول للقاضي عياض كتمسكهم بالوحي، وجمودهم على أقوال الرجال -: «إن باب مخالفة الأئمة يحتاج إلى الاجتهاد وباب الاجتهاد عند أهل السنة مسدود لتعذر شروطه». فقال: «ما معنى باب الاجتهاد مسدود، وبأي نص سد باب الاجتهاد؟! وأي إمام قال: لا ينبغي لأحد من المسلمين بعدي أن يجتهد ليتفقه بالدين؟! وأن يهتدي بهدي القرآن وصحيح الحديث (...). فالقرآن ما أنزل إلا ليفهم، ولكي يعمل الإنسان بعقله لتدبر معانيه وفهم

(١) ابن القيم: إعلام الموقعين، ج ٢ / ص ٢٧٥ - ٢٧٦ - ٢٧٧.

(٢) الشوكاني: القول المفيد، ص ٦٣.

أحكامه والمراد منها (. . .) ولا أرتاب بأنه لو فسح في أجل أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد بن حنبل وعاشوا إلى اليوم، لداموا مجدين مجتهدين يستنبطون لكل قضية حكمها من القرآن والحديث، وكلما زاد تعمقهم وتمعنهم ازداد فهماً وتدقيقاً. .»^(١). «إنه لم يسد أحد باب الاجتهاد بحجة في العقيدة أو في الشريعة، وإنما سد ذلك الباب بحكم أطوار الفكر الإسلامي، وأحوال الحضارة الإسلامية. ولو أن الفقهاء أفتوا بفتح ذلك الباب لظل مسدوداً لا يلججه أحد، ذلك لأن دوافع الحياة الدينية قد تضاءلت بعد الدفعة الأولى، فأثرت على الواقع وأثرت على الفكر، وإذا انحط الواقع انحط الفكر، وإذا تحرك الفكر تحرك الواقع، فهما متلازمان تماماً. وحتى المذاهب التي دعت إلى أن الاجتهاد واجب في كل عصر من العصور لم تستطع أن تثمر اجتهاداً يذكر بعد (ق ٤ هـ) الذي استقر فيه التقليد»^(٢).

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

إن منهج التلقين والتربية القائم على أساس من التقليد لا يمكن أن يخرج إلا مقلدين، بارعين ماهرين في التفريع على مذاهبهم أو في الشروح والمختصرات. . ولا يمكنه بحال أن يُكوّن ما قرره العلماء أنفسهم بخصوص «رقابة» الأمة على علمائها، أو متابعة المقلد لمقلده ما لزم الشرع ولم يحد عنه عند مَنْ أجازوا التقليد اضطراراً واستثناءً. ف «لا يتبع أحداً من العلماء إلا مَنْ حيث هو متوجه نحو الشريعة قائم بحجتها، حاكم بأحكامها جملةً وتفصيلاً. وأنه مَنْ وجد متوجهاً غير تلك الوجهة في جزئية من الجزئيات أو فرع من الفروع لم يكن حاكماً ولا استقام أن يكون مقتدى به

(١) محمد باشا المخزومي: خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني، دار الحقيقة، بيروت، ط ٢ / ١٩٨٠، ص ١٦٥ - ١٦٦.

(٢) الترابي: تجديد الفكر الإسلامي، ص ٥٢، وانظر: محمد إقبال: تجديد التفكير الديني، ص ١٧١ - ١٧٣. وبرهان غليون: فلسفة التجدد الإسلامي (مجلة الاجتهاد، مرجع سابق)، ص ٣٣٣.

فيما حاد فيه عن صوب الشريعة البتة»^(١). وأن «كل شيء أفتى فيه المجتهد فخرجت فتياه فيه على خلاف الإجماع أو القواعد أو النص أو القياس الجلي السالم عن المعارض الراجح، لا يجوز لمقلده أن ينقله للناس ولا يفتي به في دين الله تعالى..»^(٢).

ولنستمع إلى ابن حزم وهو يوضح وجهة نظره التي نعتبرها غاية في الأهمية في سياق رؤية منهجية تنطلق من أساس تكويني تربوي يعتبر أن من شروط النهضة والإفلاق الحضاري، إشراك جميع مكونات الأمة وإسهامها في حركة الدفع هذه. يقول: «قد بيّنا تحريم الله تعالى للتقليد جملة ولم يخص الله تعالى بذلك عامياً من عالم ولا عالماً من عامي. وخطاب الله تعالى متوجه إلى كل أحد، فالتقليد حرام على العبد المجلوب من بلده، والعامي، والعذراء المخدرة، والراعي في شعف الجبال، كما هو حرام على العالم المتبحر ولا فرق. والاجتهاد في طلب حكم الله تعالى ورسوله في كل ما خص المرء من دينه لازم لكل من ذكرنا كلزومه للعالم المتبحر ولا فرق، فمن قلد من كل من ذكرنا فقد عصى الله ﷻ وأثم. ولكن يختلفون في كيفية الاجتهاد، فلا يلزم المرء منه إلا مقدار ما يستطيع عليه لقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾، ولقوله تعالى: ﴿فَأَنْقُوا اللَّهَ مَا أَسْطَقْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]، والتقوى كله هو العمل في الدين بما أوجبه الله تعالى فيه، ولم يكلفنا تعالى منه إلا ما نستطيع فقط، ويسقط عنا ما لا

(١) الشاطبي: الاعتصام، ج ٢ / ص ٣٤٤.

(٢) القرافي: الفروق (المسمى: أنوار البروق في أنواء الفروق) وبهامشه إدرار الشروق على أنواء الفروق لابن الشاط. وبهامش الكتابين، تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية لابن حسين المالكي، عالم الكتب، بيروت، ج ٢ / ص ١٠٩. وانظر: ما ذهب إليه د. البوطي في وجوب امتناع المقلد عن مواصلة تقليد إمامه في حالتين: الأولى: أن يصل في معرفة مسألة من المسائل إلى الإحاطة بها والاطلاع على كافة أدلتها، ومعرفة كيفية استنباط الحكم منها. والثانية: إذا رأى حديثاً يدل على عكس ما يذهب إليه إمامه الذي يقلده في دينه، وتأكد من صحة الحديث ودلالته على الحكم.. (اللامذهبية أخطر بدعة تهدد الشريعة الإسلامية، مكتبة الفارابي، دمشق، ص ٨٥ - ٨٦).

نستطيع. وهذا نص جلي على أنه لا يلزم أحداً من البحث على ما نزل به في الديانة إلا بقدر ما يستطيع فقط. فعلى كل أحد حظه من الاجتهاد ومقدار طاقته منه. فاجتهاد العامي إذا سأل العالم عن أمور دينه فأفتاه، كأن يقول له: هكذا أمر الله ورسوله؟ فإن قال له نعم، أخذ بقوله ولم يلزمه أكثر من هذا البحث. وإن قال له: لا، أو قال: هذا قلبي، أو قال له: هذا قول مالك أو ابن القاسم أو أبي حنيفة أو أبي يوسف أو الشافعي أو أحمد أو داود أو سمي له أحداً من صاحب أو تابع فمن دونهما غير النبي ﷺ^(١)، أو انتهره أو سكت عنه فحرام على السائل أن يأخذ بفتياه وفرض عليه أن يسأل غيره من العلماء (...). وهذا الذي قلناه لا يعجز عنه أحد وإن بلغ الغاية في جهله، لأنه لا يكون أحد من الناس مسلماً حتى يعلم أن الله تعالى ربه، وأن النبي ﷺ - وهو محمد بن عبدالله - رسول الله بالدين القيم^(٢).

المتعلم كالعامي إذن ولا فرق من حيث وجوب الاجتهاد عليهما معاً. تلك الخلاصة التي قررناها في المبحث التعريفي بالاجتهاد والدلالة التي كان

(١) وهذا من ابن حزم لأنه لا يرى الدليل إلا في الكتاب أو السنّة أو إجماع الصحابة، مخالفاً في ذلك جمهور الأئمة، وليس هذا الشاهد عندنا من قوله، فلا خلاف عند العلماء أن الاجتهاد فيما لم يرد فيه نص حجة، وللسائل أن يأخذ به. وإن كنت أضيف أن من حقه أن يسأل عن المأخذ أو المستند الشرعي، كما من واجب المجتهد أن يبين ويوضح له ذلك تعليماً، وله في رسول الله ﷺ في ذلك أسوة، وسنشير إلى نماذج من هذا القبيل وقد نقل الزركشي عن ابن السمعاني قوله: «يجوز للعامي أن يطالب العالم بدليل الجواب لأجل احتياطه لنفسه، ويلزم العالم أن يذكر له الدليل إن كان مقطوعاً به لإشرافه على العلم بصحته، ولا يلزمه إن لم يكن مقطوعاً به، لافتقاره إلى اجتهاد يقصر عنه فهم العامي» - البحر المحيط، ج ٨ / ص ٣٦٤.

(٢) ابن حزم: الأحكام، مج ٢ / ج ٦ / ص ١٥١ - ١٥٢. وانظر: له أيضاً المحلى مج ١ / ج ١ / ص ٦٦، وقد حاول ولي الله الدهلوي توجيه كلام ابن حزم هذا على أنه «إنما يتم في من له ضرب من الاجتهاد ولو في مسألة واحدة، وفي من ظهر عليه ظهوراً بيناً أن النبي ﷺ أمر بكذا ونهى عن كذا...». والواقع أن هذا التوجيه بعيد وعبارات ابن حزم واضحة ولا تفيده إلا ما أراد تقريره في أماكن مختلفة مما ذهب إليه. (انظر: حجة الله البالغة، ج ١ / ص ٤٤٣ - ٤٤٤).

يدل عليها في الصدر الأول قبل الاصطلاح الأصولي الخاص . إذا تقرر هذا، وجب أن نميز بين اجتهاد العالم واجتهاد العامي، فليس المراد - مرة أخرى - باجتهاد العامي استباحة ساحة الاجتهاد للعوام ومَن لا أهلية له للنظر، وجعلهم كلهم قادرين على الاستنباط والترجيح بين الأدلة، أو «انسيابهم جميعاً في بيداء اللامذهبية»^(١). ليس هذا، وليس أيضاً إجماع العوام عن أي حظ من الفقه والنظر والفكر والتدبر. . فليست هنالك وظيفة اسمها التقليد، خلق الله لها عباداً يسمون العوام يقلدون من المهد إلى اللحد. إن الاجتهاد في ذلك كله واجب على الإنسان وجوب التكليف، بل هو أصل لها، إذ هو متضمن للعلم بها معرفةً وفقهاً وسلوكاً. وهو أقدار ومراتب ميز الشرع نفسه بينها وفضل بعضها على بعض. إن الذي تقرر - للأسف - عبر تاريخ الأمة، أن التقليد غدا «وظيفة» و«ملجأ» للهروب من الواجبات التكليفية، عبادة وخلافة وعمارة وشهادة على الناس. . غدا مستساغاً ومألوفاً وهو لم يرد - كما اصطلحوا عليه - إلا مذموماً، وإن أبيع فاستثناءً أو اضطراراً. غدا الاستثناء قاعدة والاضطرار عادة. والواقع أنه وضع غير سليم ومرتبة مذمومة بإطلاق، وعلى صاحبها أن يبذل جهده دوماً للخروج من ظلمته والتحرر من إسهاره. أما إذا نظر إليه من زاوية شرعية محضة، فليس هناك ما يدعمه أو يبرره، وما أراده المتأخرون من معانٍ عبروا عنها بالتقليد، عبر الشرع عنها بألفاظ أخرى أكثر دلالة على المعنى المراد وانسجاماً مع روح الشرع نفسه وفلسفته في المعرفة والتعلم، والتكليف والاستخلاف. . كالاتباع والافتداء والتأسي. . على ما سنوضح بإذن الله .

لم يكن ابن حزم وحيداً فيما ذهب إليه، فجوهر الفكرة كما كان عند الأئمة أنفسهم، كان يُعبّر عنه أيضاً - بشكل أو بآخر - عند علماء آخرين. . وقد تقدم ذكر منع العلماء التقليد في الأصول والمبادئ العقلية والشرعية.

(١) هو عنوان فرعي من كتاب: اللامذهبية للبوطي، ص ٨٧، وانظر: فيه عموماً النقاش الساخن بين المؤلف وبين خصومه حول مسائل تتعلق بالتقليد والمذاهب وغيرها.

ويكفي أن نضيف أنه كان منهم في تفصيل هذه المسألة خلاف حول حدود وجوب النظر، ذهب فيه بعضهم إلى حد كون «إيمان المقلد لا يصح» وغالى في إيجاب المقدمات النظرية الاستدلالية الكلامية على العوام، ومنع آخرون ذلك منعاً وقالوا بـ «الاعتقاد من غير دلالة». وعند بعضهم توسط في ذلك، وهو على كل حال شكل من أشكال طرح ومعالجة المسألة. فعند ابن دقيق العيد وهو محدث، منازعاً «قوماً من كتبة الحديث» يرون «زوال كلفة طلب الأدلة» عن العامي متى حصل له الاعتقاد، ومنازعاً أيضاً مذهب المتكلمين في إيجاب مقدماتهم النظرية بتعقيدها على العوام: «أنه إذا أريد بالنظر المصطلح من ترتيب المقدمات فلا يعتبر اتفاقاً - [أي في حق العامة] - وإن [أريد] أنه لم يحصل لهم النظر في نفس الأمر، [ف] هذا . ممنوع . . وقد شاهدوا - [متحدثاً عن الصحابة] - المعجزة وأحوال الرسول . والقرائن التي شاهدوها أفادتهم القطع»، وعن الأستاذ أبي منصور (الأسفراييني) وقد «جزم بوجوب النظر» أنه (العامي) «لو اعتقد من غير معرفة بالدليل . . قال أكثر الأئمة: إنه مؤمن من أهل الشفاعة وإن فسق بترك الاستدلال . .»^(١).

إن ما نروم تأكيده والتأسيس له بخصوص الدور التكويني والتربوي

(١) انظر: تفصيل ذلك في: الزركشي: البحر المحيط، ج ٨ / ص ٣٢٤ - ٣٢٧. وانظر: أيضاً ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق محمد إبراهيم نصر، عبدالرحمن عميرة، دار الجيل بيروت، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م، فصل: «هل يكون مؤمناً من اعتقد الإسلام دون استدلال، أم لا يكون مؤمناً مسلماً إلا من استدل . . ؟» ج ٤ / ص ٦٧ - ٦٨، حيث ذهب إلى الرد على من أوجب البرهان والاستدلال على العامة معتبراً أن إيمانها لا يصح إلا بذلك. وابن حزم إن بدا - في نظر البعض - مغالياً في موقفه الأول، فإنه هنا أكثر اعتدالاً بل عمل على تفنيد حجج الغلاة في هذا الأمر. وعنده أن «من اتبع الرسول وصدق به وآمن، فهذا سواء علم البرهان أو لم يعلم حسبه أنه على الحق الذي صح بالبرهان، ولا برهان على ما سواه، فهو محق مصيب» وأما «من خالف النبي ﷺ فلا برهان له أصلاً، فكلف المجيء بالبرهان تبكيتاً وتعجيزاً . .» ص ٧٢، وجعل الاستدلال فرضاً على طائفة محصورة ممن «لم تسكن نفوسهم إلى الإسلام ولا دخلها التصديق فطلبوا من الرسول ﷺ البراهين فأراهم المعجزات (. . .) وهو فرض عليهم لأنه فيه نجاتهم» ص ٧٧.

المعتبر لعموم أفراد الأمة، تأهيلاً لها للقيام الجماعي بأعباء الأمانة والاستخلاف^(١)، نجد تعبيراً وافياً عنه عند فقيه مؤرخ عالم، انطلق من نفس الرؤية الحضارية الشمولية للمعرفة والعلم، وعبر منذ ما يقرب من قرن من الزمان عن نفس هموم ومطامح الأمة وكأنه ينطق بلسان حالها الآن بخصوص إصلاح التعليم وتعميمه ومحاربة الأمية وما إلى ذلك.

فبعد حديثه عن أطوار الفقه والفكر في الأمة، يقدم الحجوي الثعالبي الفاسي رؤية جديدة بالاعتبار تنطلق من أرضية الحصن التكويني والتربوي للأمة. فتجديد الفقه والحضارة والعودة إلى طور الشباب عنده أمر ممكن، بعد الحديث عن داء «التقليد الذي هو السبب الأعظم في هرمه»، والحديث عن دواء «الاجتهاد الذي به الحياة»، وذلك يكمن في «إصلاح التعليم»^(٢). ويمكن اختزال معالم رؤيته في الخطوط العريضة التالية، وهو وإن كان ينطلق فيها من الفقه كعلم، فإنه يعمم ذلك أحياناً كثيرة على باقي العلوم التي أصيبت بنفس الداء وتحتاج إلى نفس الدواء.

إن الاجتهاد عنده - كما تقدم - «رتبة ممكنة متيسرة سهلة الآن أكثر مما قبل الآن، وإنما المفقود أمران:

- **الأول:** عزيمة الطالب على إدراكها، فإذا عزم ومرن نفسه على استقلال فكره وشغله بتدبر كتاب الله وسنة نبيه عليه الصلاة والسلام، وترك التمرن على كلام المتأخرين الجامدين، وجعل بدله التمرن على فهم الكتاب والسنة وكلام أئمة الاجتهاد مثل مالك وأضرابه كما كان

(١) يرجع فضل التوسع في هذه النقطة إلى أستاذي الفاضل محمد بلشير الحسني الذي أشار علي في لقاءات علمية معه أن أركز في هذا العمل على ثلاث نقاط رئيسية: (١) تعميم الاجتهاد في كل المجالات لا في الفقه وحده، (٢) وظيفة التأريخ للفقه لدى معظم الفقهاء المعاصرين، بدل الاجتهاد والممارسة العملية التنزيلية للفقه، (٣) وأخيراً - وهذا المهم -: الأبعاد التربوية التعليمية والتكوينية للاجتهاد في الأمة. وقد كانت فعلاً هذه الرؤية، أو هذا النفس العام، ملازماً لخطوات البحث منذ البداية.

(٢) الحجوي الفاسي: الفكر السامي، مج ٢، ج ٤ / ص ٤٤٩.

أهل القرون الأولى يفعلون، إذ كانوا يتمرنون على فهم البخاري وتراجمه وأحاديثه وأحاديث مسلم والموطأ والأم للشافعي وفقه أبي حنيفة ومسند أحمد وأمثالهم. فإذا رجعنا لما كان عليه المجتهدون في كيفية تربية ملكاتهم صرنا مجتهدين مثلهم.

● **الثاني:** رياضة النفوس على الأخلاق الفاضلة وترك السفاسف لتوجد الخصلة العزيزة وهي النزاهة التي تحصل بها الثقة العامة كما كانت حاصلة بالمجتهدين..»^(١).

ويذهب الكاتب إلى تحديد مراحل في التربية والتعليم للناشئة، وذلك بوضع كتب «يمكن للصغار فهمها، بحيث لا يصل التلميذ إلى العاشرة من عمره إلا وهو عارف بالعقائد والضروري من الدين، ولا يصل الثانية عشرة حتى يحصل على القدرة على فهم الكتب السهلة ومطالعتها على الأقل، ويحصل على القدرة على الإبانة عما في ضميره بقلمه ولسانه، وفهم ظواهر الكتاب والسنة وكتب الشريعة السهلة التي هو متدين بها. [ف] داء الأمية هو الذي أمرض العالم الإسلامي وحده، وبقدر ضعفه يقوى الإسلام ولو بعد حين..»^(٢).

ولا يغفل الكاتب عوامل موضوعية أخرى بإمكانها أن تساهم في ذلك، كـ «ظهور الطباعة [الذي] نقل العلم من طور إلى طور، وقد كان المتقدمون يعانون مشاق عظيمة في كتب الكتب ويحتاجون لمادة مالية وزمن طويل، أما بعد ظهور الطباعة عندنا أواسط القرن الماضي^(٣) فقد تيسر ما كان عسيراً، إلا أنها وجدت الأمة في التأخر، والفقهاء في الاضمحلال، والهمم في جمود، فكأننا لم نستفد منها شيئاً. فإذا قسنا ما استفدناه منها،

(١) المرجع السابق، مج ٢، ج ٤ / ص ٥١٩ - ٥٢٠، وأيضاً ص ٤٥٢.

(٢) المرجع السابق، مج ٢، ج ٤ / ص ٤٥٥.

(٣) أي: بالنسبة إلى زمن المؤلف (١٢٩١ - ١٣٧٦ هـ / ١٨٧٤ - ١٩٥٩ م)، ولا شك في أن ذلك قد تطور بالنسبة إلى زماننا بشكل مدهش فيما يسمى بـ «ثورة المعلومات»، لكن إفادة الأمة منها للأسف، هي كما ذكر الكاتب مقارنة مع غيرنا من الأمم.

ودرجة الرقي التي حصلت بسبب ظهور الكاغد (. . .) حكماً بأننا لم نتقدم خطوة تعتبر متناسب ما تقدمه غيرنا من الأمم^(١).

ينحو الكاتب أيضاً باللائمة كثيراً على ظاهرة الشروح والمختصرات التي طبعت قروناً بكاملها، وتفنن الناس فيها حتى أضحت أغازاً وأقفاً ومغاليق، يستنفذ فكها وشرحها وتدريسها أعماراً بكاملها دون نفع يذكر. ولو أنفق جزء يسير من ذلك في فهم الكتاب والسنة وأصول الشرع عامة لعاد ذلك على الدارس بخير ونفع كثير في دينه ودنياه. فالذي يمهر في فهم مختصر وفك أغازه، ويقدر على أخذ الأحكام الصحيحة منه «لا شك عندي - [يقول الكاتب] - لو توجه لكتاب الله وحديث رسول الله ﷺ لكان قادراً على أخذ الأحكام منهما..»^(٢). ويكفي أن نذكر نموذجاً واحداً مما ذكره الكاتب بخصوص هذه التعريفات الوعرة، عن ابن عرفة وهو أحد أئمة المالكية في (ق ٨)، وقد سلك في مختصره اصطلاحاً خاصاً به «صعب على الناس فهمه، حتى أنه في آخر عمره صار يصعب عليه هو نفسه بعض المواضيع منه..»^(٣). قال في تعريف الذبائح: «الذبائح لقباً لما يحرم بعض أفراد من الحيوان لعدم ذكاته أو سلبها عنه ما يباح بها مقدوراً عليه..»، قال الحجوي معلقاً: «وهو تعريف أشبه كما ترى بلغز منه بمسألة علمية، فاحتاج بعض أهل العصر في شرحه إلى كراس كامل، فإذا كان تعريف لفظ واحد من ألفاظ الفقه التي حدث الاصطلاح الشرعي فيها يحتاج شرحه إلى هذا، وبالضرورة لا بد من درسين أو ثلاثة دروس تذهب فيه، فكيف يمكن أن يمهر الطالب في الفقه وكيف يمكن أن ترتقي علومنا؟ وأي حاجة بطلبة العلم إلى هذه التعاريف..»^(٤). «ولله در عبدالعزيز اليحصبي الأخبش حيث قال: هذه الأعمار رؤوس أموال يعطيها الله للعباد يتجرون فيها، فربح أو خاسر، فكيف ينفق الإنسان رأس ماله النفيس في حل مقفل كلام مخلوق

(١) الحجوي الفاسي: الفكر السامي، مج ٢، ج ٤ / ص ٤٩٩.

(٢) المرجع السابق، مج ٢، ج ٤ / ص ٤٩٠.

(٣) المرجع السابق، مج ٢، ج ٤ / ص ٢٩٣ - ٢٩٤.

(٤) المرجع السابق، مج ٢، ج ٤ / ص ٤٥٤.

مثله ويعرض عن كلام الله ورسوله الذي بعث إليه»^(١).

هذا وقد «كانت المجالس الفقهية في الصدر الأول مجالس تهذيب لجميع أنواع الناس عوامهم وطلبتهم، فأصبحت اليوم لا ينتابها إلا الطلبة، فإذا جلس عامي حولها لم يستفد منها شيئاً فيفر عنها ولا يعود، إذ يجدهم يحلون مقفلات التأليف بأنواع من القواعد النحوية المنطقية التي لا مساس له بها. ولو أنه وجدهم يقرأون تأليفاً من تأليف الأقدمين فقهياً محضاً مبيناً فيه الفرع وأصله من الكتاب والسنة، لاستفاد وأفاد أهله ومن هو مسؤول عن تعليمهم. فهذا سبب نقصان العلم في أزماننا وغلبة الأمية على رجالنا ونسائنا وحصول التأخر في سائر علومنا (...). [و] لا سبيل لأن نصير أمة معدودة من الأمم الحية إلا بتعميم القراءة والكتابة بين الحواضر والبوادي (...). ليستوي الناس في إدراك ما لهم وما عليهم، ويتساوى السوقي والعالم والوزير والصانع في معرفة ما هو الضار للهيئة الاجتماعية وما هو نافع لها، ليحسوا جميعاً بالألم ويعرفوا موضعه ويتطلبوا أدواءه فينهضوا بأجمعهم لنفهمهم ودفع ضرهم، ويفهموا ما يلقي إليهم من الخطاب وما هي عليه حياة غيرهم من الأمم ليجاوروها في معترك الحياة»^(٢).

لا تنحصر الرؤية النقدية التوجيهية للكاتب في المجال الفقهي فحسب كما نوهنا على ذلك، بل تشمل العلوم المختلفة التي يأخذ بعضها بزمام بعض. وعلاقة ذلك كله بالحركة الاجتهادية والفكر الحي اليقظ، علاقة سببية وطيدة. يظهر ذلك في قوله بأن «ندرة المجتهدين أو عدمهم هو من الفتور الذي أصاب عموم الأمة في العلوم وغيرها، فإذا استيقظت من سباتها وانجلى عنها كابوس الخمول وتقدمت في مظاهر حياتها التي أجلها العلوم، وظهر فيها فطاحل علماء الدنيا من طبيعيات ورياضيات وفلسفة، وظهر المخترعون والمكتشفون والمبتكرون كالأمم الأوروبية والأمريكية الحية، عند ذلك يتنافس علماء الدين مع علماء الدنيا فيظهر المجتهدون (...). ولا

(١) المرجع السابق مج ٢، ج ٤ / ص ٤٥٢.

(٢) المرجع السابق، مج ٢، ج ٤ / ص ٤٥٤ - ٤٥٥.

شك أن الأمم الإسلامية لا تشغل مقاماً سامياً بين الأمم ما دامت ناقصة في هذه الميادين. وهي محتاجة إلى مجتهدين بإطلاق، عارفين بعلوم الاجتماع والحقوق يكون منهم أساطين لسن قوانين دنيوية طبق الشريعة المطهرة تناسب روح العصر^(١).

ومن نفس المنطلقات «السننية» ينطلق باحث آخر، يرى «أن الاجتهاد لن يتحقق بالأسف على توقفه ولا بالحث على ممارسته، وإنما يتحقق على وجهه الصحيح بكثرة القراءة والاطلاع، ورؤية موارد الأدلة ومصادرها»^(٢). . . «وإن السبيل إلى الخلاص من الآبائية والتقليد والنموذج و«السلف» والأشخاص، هي القراءة الواسعة العميقة، هي ﴿اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ﴾ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ﴿٤﴾ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴿٥﴾ [العلق: ٣ - ٥]، (...) إن مَنْ لم ير إلا نموذجاً واحداً وربما مشوهاً أيضاً. . . كيف يمكن له أن يبدع ويضيف جديداً لم يسبق له مثيل. فالاجتهاد في حقيقته زيادة على نهاية بناء سابق، إن الذي يرى نماذج كثيرة، وتأمل عميق هو الذي يستطيع أن يستخلص النموذج أو المثال الذي يجمع الحسنات، أو المثال الذي لم يظهر بعد، إنه هو الذي يستطيع أن يجني الورد في جوف الشجر كما قال إقبال^(٣).

إنه بدل إحاطة العامة ومحاصرتها بسياج من الجهل والامية في مجال التربية والتكوين، وبآخر من التحييد والهامشية في اتخاذ القرارات المصيرية للأمة، واعتبارها «رعاعاً» و«سوقة» و«دهماء».. وغير ذلك من المصطلحات «الفنية» التي حفلت بها مدونات تراثية كثيرة طوال عصور الجمود والانحطاط، كان لا بد من إعادة الاعتبار لمفهوم الأمة الحاضن لعموم أفرادها، حيث يتوجه الخطاب الشرعي التكليفي عامة، وحيث العصمة المتبقية فيها، لتنال حظها من التربية والتكوين، وتتأهل لتشارك في النهوض والبناء، تماماً كما كان منهج سلفها في الصدر الأول للإسلام. فسلطان

(١) المرجع السابق، مج ٢، ج ٤ / ص ٥١٨ - ٥١٩.

(٢) سعيد جودت: اقرأ وربك الأكرم، ط ١، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م، ص ٣٠ - ٣١.

(٣) سعيد جودت: اقرأ وربك الأكرم، ص ٣٦ - ٣٧.

الجماعة أقوى من أي سلطان، ولهذا كان الأمر الشرعي بلزومها. الجماعة التي ترشد أبناءها بالتربية والتكوين والشورى والتزام الأصول. . وطرح كل أشكال التعصب والهوى والشذوذ. والحجوي الفاسي وهو يحمل على التقليد وآثاره المدمرة لقيم التربية والعلم في الأمة كما حض عليها الإسلام، يدعو إلى عدم السعي «وراء توحيد المذاهب، لأنه أصعب شيء يعانیه المصلحون، بل يجب [بدله] أن نطرح التعصب ونعتبر أن كل مذهب فيه صواب وخطأ لم يتعمده قائله، (. . .) فاختلف مذاهب الفقهاء مفيد لنا إذا كنا نريد أن ننهض متمسكين بالشرعية غير متعصبين للمذاهب^(١)، والله يهدي

(١) لا خلاف بين العلماء في أن الانتقال من مذهب إلى آخر جائز، ومنهم من قيد ذلك بأن يكون لغرض صحيح، كأن يكون المذهب الآخر سهلاً أو أحوط أو أقوى في استدلاله. . وأجازوا أيضاً «التلفيق» أي الجمع بين مذهبين أو أكثر، أو عدم التزام مذهب بعينه، وقيدوه أيضاً بأن لا يؤدي إلى إحلال محرم، أو يقوض أصلاً شرعياً، أو يفوت حكمة أو مصلحة مرادة للشارع. . والأصل في ذلك أن «الشرعية حقيقة إنما هي مجموع ما بأيدي المجتهدين كلهم لا بيد واحد منهم، ولم يوجب الله على أحد التزام مذهب معين بخصوصه لعدم عصمته». والله تعالى أمر بسؤال أهل الذكر مطلقاً ولم يقيد به. . (انظر: الحجوي: الفكر السامي، مج ٢، ج ٤ / ص ٤٧٦). وأيضاً (الدهلوي: حجة الله البالغة، ج ١ / ص ٤٥٠). و(ابن عبد العظيم المكي الحنفي: القول السديد، ص ٧٩ - ٨٧، فيه تفصيل بخصوص التلفيق وضوابطه وأمثلة عليه). وكذلك (سيد معين: التقليد والتلفيق، مجلة المسلم المعاصر، س ١٠، ع ٣٩٤ / ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م، ص ١١٠ وما بعدها). وانظر: فيما تقدم عموماً الزركشي: البحر المحيط، ج ٨ / ص ٣٧٣ - ٣٨١.

والذي منع منه العلماء هو تتبع الرخص في المذاهب عمداً من غير عذر ولا ضرورة، سداً لذرائع الفساد والتحلل من التكاليف، فعن الإمام أحمد «لو أن رجلاً عمل بكل رخصة، بقول أهل الكوفة في النبيذ وأهل المدينة في السماع وأهل مكة في المتعة كان فاسقاً». وعن الأوزاعي عن إسماعيل القاضي، قال: «دخلت على المعتضد فدفع إلي كتاباً نظرت فيه وقد جمع فيه الرخص من زلل العلماء وما احتج به كل منهم، فقلت: مصنف هذا زنديق، فقال: لم تصح هذه الأحاديث؟ قلت: الأحاديث على ما رويت، ولكن من أباح المتعة لم يبح المسكر، وما من عالم إلا وله زلة، ومن جمع زلل العلماء ذهب دينه، فأمر المعتضد بإحراق ذلك الكتاب»، وفي السنن للبيهقي عن الأوزاعي «من أخذ بنوادير العلماء خرج عن الإسلام». (انظر: الزركشي: البحر المحيط، ج ٨ / ص ٣٨٢ - ٣٨٣). وذكر ابن عبد البر عن سليمان التيمي: «لو أخذت =

مَنْ يشاء إلى صراط مستقيم. والنهضة الحقيقية للأمة والفقهاء هي أن يوجد في الأمة فقهاء مستقلون مجتهدون ويأخذون الأحكام من الكتاب والسنة رأساً عارفين بهما معرفة كافية لكل خلاف وتقليد»^(١).

كانت هذه معالم الرؤية التربوية التكوينية للعلامة الحجوي رحمته الله، إلا أن ما يثير الاستغراب حقيقة هو الخاتمة التي ختم بها هذه المباحث النفيسة على امتداد الكتاب كله، والتي لا تنسجم إطلاقاً مع ما قرره فيها من نتائج هي خلاصات لتحليل تاريخي نقدي لمسار الفقه والفكر في الأمة بين قوة وضعف، وشباب وهم، وأدواء ذلك وأدويته. حيث كان يحلل ويناقش قضايا تتعلق بالأمة والجماعة. فإذا به ينتقل فجأة إلى نوع من «الخلاص الفردي» و«إبقاء ما كان على ما كان»، معتذراً بالواقع الفاسد وكثرة أصحاب الأغراض والمطامع. وكان هذا مدعاة لإقرار هذا الواقع والاستسلام له بدل المساهمة في تغييره والدفع به نحو الصلاح. بل والأغرب منه، أن يعتبر ذلك ضرباً من «الأماني والخيال»! يقول: «هذا وإن ما قدمته إنما هو الاجتهاد ليعمل الإنسان في خاصة نفسه، فإذا تبين له الدليل وجب عليه نبذ التقليد. أما الأحكام القضائية في الحقوق من بيع وطلاق وملك (. . .) فالصواب أن لا نشغل أنفسنا بالأماني والخيال، بل علينا النظر للحقائق الراهنة واعتبار أحوال أهل زماننا الحاضرة، وأن نربي رجال الاجتهاد للمستقبل. أما المعول عليه الآن فهو ما عليه الناس من التزام مذهب معين كمالك والشافعي (. . .) لقلّة الأمانة في الوقت الحاضر. إذ لو فتح باب الاجتهاد لأطلقنا طغمة القضاة عن كل تقييد ولاستباحوا أكثر مما استباحوا

= برخصة كل عالم اجتمع فيك الشر كله» وقال: «هذا إجماع لا أعلم فيه خلافاً» (جامع بيان العلم، ج ٢ / ص ١١٢). وذكر الشاطبي جملة من المفاسد المترتبة على اتباع رخص المذاهب «كالانسلاخ من الدين بترك اتباع الدليل إلى اتباع الخلاف، والاستهانة بالدين إذ يصير بهذا الاعتبار سيالاً لا ينضب، وكثر ما هو معلوم إلى ما ليس بمعلوم. وكان خرام قانون السياسة الشرعية بترك الانضباط إلى أمر معروف. . . . الخ. (الموافقات، ج ٤ / ص ١٤٧ - ١٤٨).

(١) الحجوي الفاسي: الفكر السامي، مج ٢، ج ٤ / ص ٥٠٨.

مما هو واقع مشاهد، لا سيما وباب الحيل قد فتح من قبل مع رقة الديانة وذهاب الأمانة. ففي القرون الوسطى تحيلوا في إسقاط حد الزنى (...). وحد السرقة (...). فكيف بزماننا هذا الذي لم يبق من الدين إلا اسمه. ولقد رأينا الذين يريدون فتح باب الاجتهاد بالفعل من المتفقيهن الأكالين للسحت أول ما يبحثون فيه من المسائل أنهم لم يجدوا نصاً على نجاسة الخمر ولا على حرمة شحم الخنزير (...). ومن أين لنا حصول درجة الاجتهاد الآن مع كثرة الدعوى من أهل الجهل المركب، فالصواب والحق هو بقاء الناس على التقليد في الفتاوى وأحكام الدعاوي، بل زيادة التضييق فيه والضبط [فلتنضبط الحقوق، إلا.. جواز الخروج على المذهب لضرورة أو مصلحة الأمة أو في عمل الإنسان في نفسه..^(١)]. وكأني بالكاتب يصادر قناعاته بنفسه وينطوي على مقرراته إلى حين، ولو قابلنا كلامه هاهنا بما تقدم من كلامه لوجدنا تناقضاً واضحاً.

إن المسألة كما أتصور - والله أعلم - ليست في أن يلتزم الناس في مكان ما مذهباً معيناً، فالأئمة كلهم أعلام مهتدون، ولكن فيما يكتنف ذلك من مظاهر الإلزام والاعتقاد والتعصب والجمود على الأقوال مهما ظهر ما يخالفها على نحو ما وضع الكاتب نفسه.. وليست في أن يكون الاجتهاد في «خاصة النفس» ولو في مرحلة ما، على ما يكتنف ذلك أيضاً من مظاهر كتمان العلم وعدم تبليغه.. ولكن في كون ذلك كله يحول دون إعداد وتربية «رجال الاجتهاد للمستقبل» كما ينص الكاتب.

فلو أن أهل كل زمان قالوا لخاصة أنفسهم ذاك الكلام، وتذرعوا بهاتيك الذرائع لما تربى في الأمة جيل من المجتهدين، ولورثت الأجيال بعضها عن بعض مظاهر التقليد والجمود والفتور، بل والتبعية والانحلال والانحراف.. هذا الواقع فعلاً. ونماذج العلماء المصلحين، المجتهدين والمجددين، الذين ظهوروا هنا وهناك في تاريخ الأمة استثناءات في سياق الانحطاط العام، بجهود عصامية فردية في الغالب، لا بمنهج عام في

(١) الحجوي الفاسي: الفكر السامي، مج ٢، ج ٤ / ص ٥٢٠ - ٥٢١.

التكوين خاضع لقواعد وتصورات تهدف الرفع من شأن الأمة ككل، بتكثير سواد العلم فيها وتقليل نسبة الجهل منها. وتبقى الأمة نفسها رقيباً أو مصوباً بسلطة جماعتها وعصمة كلمتها - وهذه خصائص كامنة فيها دائماً، وُجدت فيها مذ ولدت وإنما تحتاج إلى بعث وتشغيل - لكل مظاهر التحريف والانحراف التي كانت وما تزال، وإنما دواؤها العلم المبدد للجهل والظاهر على الخرافة ولا شيء آخر. ولا يملك صاحب «قلم» و«كلمة» إلا أن يدعو بهما إليهما. وقد «سئل ابن المبارك، من الناس؟ فقال: العلماء. قيل: فمن الملوك؟ قال: الزهاد. قيل: فمن السفلة قال: الذين يأكلون الدنيا بالدين. ولم يجعل غير العالم من الناس، لأن الخاصية التي يتميز بها الناس عن سائر البهائم هي العلم. فالإنسان إنسان بما هو شريف لأجله وليس ذلك بقوة شخصه.. ولا بعظمته.. ولا بشجاعته.. ولا بأكله.. بل لم يخلق إلا للعلم»^(١).

مطلب ٢: أدلة ومطالب معكوسة:

إن قراءة فاحصة لأدلة دعاة التقليد تنتهي إلى عكس مرادهم منها، وكثير منها احتج به أيضاً نفاته وذاموه. ونود هاهنا تأكيد هذه المسألة بتبيان الدلالة القوية والصريحة لبعض من هذه الأدلة، على ما ينسجم كلاً، لا جزءاً، مع دعوة القرآن والسنة إلى التعلم والسؤال واتباع الدليل والبرهان.. وذلك فيما يعتبره دعاة التقليد من أقوى الأدلة عندهم، بل وفيما يعتبره أكثر نفاته أدلة لهم تستثني بعضاً من فئات الأمة، فتبيح لها التقليد^(٢).

من هذه الأدلة - وأولها - الآية الكريمة: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين، ج ١ / ص ٧.

(٢) يذهب ابن حزم إلى إبطال استدلال المقلدين من القرآن والسنة أصلاً، إذ ما فيهما هو الحجة والدليل نفسه على الاتباع ف «الشيء الذي يأمر به الله ليس تقليداً ولكنه برهان ضروري، والتقليد إنما هو اتباع من لم يأمرنا ﷺ باتباعه..» الإحكام، مج ٢، ج ٦ / ص ٦٩ - ٧٠.

رِجَالًا تُوحَىٰ إِلَيْهِمْ فَسَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْمُونَ ﴿٤٣﴾ [النحل: ٤٣]،
فجّل المفسرين على أنها نزلت رداً على المشركين لما أنكروا كون الرسول
بشراً. ودعتهم إلى سؤال أهل الذكر، «أهل الكتب الماضية أبشرا كانت
الرسل إليهم أم ملائكة»^(١). وفي قوله: ﴿إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْمُونَ﴾ «إيماء إلى
أنهم يعلمون ذلك ولكنهم قصدوا المكابرة والتمويه لتضليل الدهماء فلذلك
جيء في الشرط بحرف (إن) التي ترد في الشرط المظنون عدم وجوده»^(٢).
«وعلى فرض أن المراد السؤال العام، فالمأمور بسؤالهم هم أهل الذكر.
والذكر هو كتاب الله وسنة رسوله ﷺ لا غيرهما (...). وإذا كان المأمور
بسؤالهم هم أهل القرآن والسنة فالآية المذكورة حجة على المقلدة وليست
بحجة لهم، لأن المراد أن يسألوا أهل الذكر ليخبروهم به»^(٣). وقد حمل
الغزالي الآية على وجهين «أحدها: أن المراد أمر العوام بسؤال العلماء، إذ
ينبغي أن يتميز السائل عن المسؤول (...). الثاني: أن معناه: سلوا
لتعلموا، أي: سلوا عن الدليل لتحصيل العلم...»^(٤). فليس في الآية ولا
في الكلام الدائر حولها ما يفيد التقليد ولا ما يدل عليه، لا في حق العالم
ولا في حق العامي... ففي حق هذا الأخير ليس هنالك أكثر من سؤال
للمعرفة والتعلم. أما في حق العالم، فإن «من أوضح أدلة ثبوت الواجب
العيني (فرضية الاجتهاد بالنظر إلى من توافرت لديهم شروطه) دلالة المفهوم
المخالف في قوله ﷺ: ﴿فَسَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْمُونَ﴾ فإن
قوله: ﴿إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْمُونَ﴾ يدل على أنه إذا كان عالماً قادراً على الفهم
والاستنباط فليس له أن يسأل أحداً وإنما واجبه البحث والنظر...»^(٥).

(١) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ج ٢ / ص ٥٧١، وأيضاً الزمخشري: الكشاف، ج ٢ /
ص ٦٠٧ - ٦٠٨.

(٢) ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج ١٤ / ص ١٦١.

(٣) الشوكاني: القول المفيد، ص ١٨ - ١٩. وانظر في نفس المعنى ابن حزم: الأحكام،
مج ٢، ج ٦ / ص ١٥١.

(٤) الغزالي: المستصفى، ج ٢ / ص ٣٨٥.

(٥) البوطي: حوار حول مشكلات حضارية ص ١٤٠.

دلت على هذا المعنى أيضاً (السؤال لمعرفة الحكم الشرعي) أحاديث كثيرة استدلت بها دعاة التقليد، ومن أقواها عندهم، حديث «صاحب الشجة» الذي شج في رأسه واحتلم، وسأل أصحابه عن رخصة التيمم فقالوا له: «ما نعلم لك من رخصة وأنت قادر على الماء. فاغتسل فمات» فلما بلغ ذلك الرسول ﷺ قال: «قتلوه قاتلهم الله، ألا سألوا إذ لم يعلموا إنما شفاء العي السؤال»^(١). يستخلص ابن القيم من هذا الحديث دليلاً من أدلة تحريم التقليد، ذلك أن الرسول ﷺ دعا على الذين أفتوا بغير علم فقال: «قتلوه قاتلهم الله»، «وفي هذا تحريم الإفتاء بالتقليد، فإنه ليس علماً باتفاق الناس. . [و] ما دعا رسول الله ﷺ على فاعله فهو حرام، وذلك أحد أدلة التحريم»^(٢).

ف «لم يرشدهم ﷺ» (.. .) إلى السؤال عن آراء الرجال، بل أرشدهم إلى السؤال عن الحكم الشرعي الثابت عن الله ورسوله، ولهذا دعا عليهم لما أفتوا بغير علم»^(٣)، ومنها أيضاً حديث «أبي العسيف» الذي زنى بامرأة مستأجره، «وإني سألت أهل العلم فأخبروني أن على ابني جلد مائة وتغريب عام، وأن على امرأة هذا الرجم»^(٤)، وهو لا يفيد أكثر من المعنى المتقدم، فأبو العسيف «إنما سأل علماء الصحابة عن حكم مسألة من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ ولم يسألهم عن آرائهم ومذاهبهم وهذا يعلمه كل عالم ونحن لا نطلب من المقلد إلا أن يسأل كما سأل والد العسيف، ويعمل على ما قام عليه الدليل الذي رواه له العالم المسؤول»^(٥)، وهذه أيضاً «من أعظم حجة عليهم في إبطال التقليد لأن المفتين اختلفوا في تلك المسألة ورسول الله ﷺ حي (.. .) فرد الأمر إليه فحكم بالحق وأبطل الباطل»^(٦).

(١) أبو داود: السنن، كتاب الطهارة، باب في المجروح يتيمم، ج ١ / ص ٩٢.

(٢) ابن القيم: إعلام الموقعين، ج ٢ / ص ٢٣٤.

(٣) الشوكاني: القول المفيد، ص ٢٠.

(٤) أبو داود: السنن، كتاب الحدود، باب الرجم، ج ٤ / ص ١٥١.

(٥) الشوكاني: القول المفيد ص ٢١.

(٦) ابن حزم: الإحكام مج ٢ / ج ٦ / ص ١٠٠.

تدخل في هذا الإطار أيضاً الأحاديث التي تنص على أفضلية الصحابة والاقتراء بهم واتباعهم.. على ضعف في بعضها^(١). فإن «العمل بما سنوه والاقتراء بما فعلوه هو لأمره ﷺ لنا بالعمل بسنة الخلفاء الراشدين (...). ولم يأمرنا بالاستئنان بسنة عالم من علماء الأمة ولا أرشدنا إلى الاقتراء بما يراه مجتهد من المجتهدين فكيف يسوغ.. [للمقلدة] أن [يـ]استدلوا بهذا الذي ورد فيه النص على ما لم يرد فيه؟»^(٢). وأيضاً فإن اتباعهم - وإن صححت الأخبار الضعيفة - إنما يكون «فيما نقلوه عنه ﷺ وشهدوا به عليهم، فكلهم ثقة مؤتمن على ما جاء به (...). وأما ما قالوا فيه برأيهم فلو كان عند أنفسهم كذلك ما خطأ بعضهم بعضاً، ولا أنكر بعضهم على بعض ولا رجع منهم أحد إلى قول صاحبه، فتدبر»^(٣).

واختلاف الصحابة عموماً وتعدد آرائهم التي تعتبر «توسعة ورحمة» للأمة، هو دليل على حركية الاجتهاد وحيوية العقل المسلم. والعجب ممن يجعل الخلاف المبني على الاجتهاد دليلاً على التقليد! ولما ذكر ابن عبدالبر مقولة عمر بن عبدالعزيز رضي الله عنه «ما أحب أن أصحاب رسول الله ﷺ لم يختلفوا، لأنه لو كانوا قولاً واحداً كان الناس في ضيق، إنهم أئمة يقتدى بهم، فلو أخذ رجل بقول أحدهم كان في سعة»، قال معقباً: «هذا فيما كان طريقه الاجتهاد»^(٤). ولما ذكر عن إسماعيل القاضي: «إنما التوسعة في اختلاف أصحاب رسول الله ﷺ توسعة في اجتهاد الرأي، فأما أن تكون توسعة لأن يقول الإنسان بقول واحد منهم من غير أن يكون الحق عنده فيه فلا. ولكن اختلافهم يدل

(١) كحديث: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم». انظر: تضعيفه في ابن عبدالبر: جامع بيان العلم: ج ٢ / ص ٩٦ - ١١٠ - ١١١. ابن حزم: الإحكام مج ٢ / ج ٦ / ص ٨٢ - ٨٤، وابن القيم: إعلام الموقعين، ج ٢ / ص ٢٤٢. والشوكاني: القول المفيد ص ٨٠، وذكره الألباني في الضعيفة.

(٢) الشوكاني: القول المفيد ص ٢٨.

(٣) ذكره ابن عبدالبر عن المزني، جامع بيان العلم ج ٢ / ص ١١٠.

(٤) ابن عبدالبر: جامع بيان العلم، ج ٢ / ص ٩٨.

على أنهم اجتهدوا فاختلفوا» قال: «كلام إسماعيل هذا حسن جداً»^(١).

ليس في الآية إذن ولا في الأحاديث ما يفيد إطلاقاً معنى التقليد، وإنما فيها توجيه من لا يعلم إلى سؤال من يعلم. وكان الأولى في فكرنا الأصولي والفقهني الموروث أن يحاط السؤال والجواب بأدبيات موضحة ومفسرة أو حتى ضابطة، تخدم التوجه التكويني والتربوي للأمة كما تحدده الأصول وتجربة الصدر الأول. وقليل من العلماء الفقهاء الذين تنبهوا إلى هذا الأمر. ولا أكاد أجد في فكرنا المعاصر غير فضيلة د. الشيخ يوسف القرضاوي الذي سطر لنفسه منهجاً في الفتوى تنضبط به، وذكر من أهم الأسس التعليمية لهذا المنهج: «إعطاء الفتوى حقها من الشرح والإيضاح»، قال: «إنني لا أرضى أبداً طريقة بعض العلماء قديماً وحديثاً في جواب السائلين: بأن هذا يجوز وهذا لا يجوز.. وهذا حلال وهذا حرام.. أو حق وباطل، طلباً للاختصار وعدولاً عن الإطالة (...). والحق أنني أعتبر نفسي عند إجابة السائلين مفتياً، ومعلماً، ومصلحاً، وطبيباً، ومرشداً»^(٢).

وهذا منهج نبوي تعليمي شريف، تعكسه سيرة الرسول ﷺ وأحاديثه مع أصحابه تعليماً وتفهماً، تكويناً وتدريباً، وقد ذكر الشيخ عبدالفتاح أبو غدة نحواً من أربعين أسلوباً من أساليب التعليم والتكوين النبوي، هي أكثر وقعاً في نفس المخاطب، وأقرب إلى فهمه وعقله، وأشد تثبيتاً للعلم في ذهنه ومساعدة على توضيحه. وذكر في مستهل ذلك حض الرسول ﷺ «على محو الأمية وتحذيره من الفتور في التعليم والتعلم». وعلق على التجربة النبوية في ذلك بقوله: «ولا غرابة أن يتخرج على يديه ﷺ هذا

(١) ابن عبدالبر: جامع بيان العلم، ج ٢ / ص ١٠٠.

(٢) القرضاوي: الفتوى بين الانضباط والتسيب، دار الصحوه للنشر والتوزيع - القاهرة، ط ١ / ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م، ص ١٣٠. وانظر: فيه الأسس المنهجية الأخرى: التحرر من العصبية والتقليد، تغليب روح التيسير والتخفيف على التشديد والتعسير، مخاطبة الناس بلغة العصر، الإعراض عما لا ينفع الناس، والاعتدال بين المتحليلين والمتزمتمين.. ص ١٠٧ - ١٤٢ (منهج معاصر للفتوى).

العدد الجرم الغفير من الناس في فترة وجيزة من الزمن، فإنه قد سلك بهم ﷺ مسلك التعليم الجماعي المستنفر، دفعهم إلى محو الأمية دفعاً، وحضهم على ذلك وندبهم إليه، وحذرهم من الفتور تحذيراً شديداً. ولذلك أقبل أولئك الناس يتلقون العلم، ويتفقهون في الدين، ويعلم بعضهم بعضاً، ويتعلم بعضهم من بعض، حتى أزالوا الأمية عنهم في وقت قصير عاجل^(١). ويكفي أن نشير إلى بعض من تلك الأساليب النبوية التعليمية، فمنها^(٢):

- تعليمه بالحوار والمساءلة. كقوله ﷺ: «تدرون من المسلم؟ قالوا: الله ورسوله أعلم. قال: المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده. قال: تدرون من المؤمن؟ قالوا: الله ورسوله أعلم. قال: من أمنه المؤمنون على أنفسهم وأموالهم. والمهاجر من هجر السوء فاجتنبه»^(٣). . . ومن ذلك أيضاً حديث جبريل في أسئلته عن الإيمان والإسلام والإحسان. . . وقول الرسول ﷺ بعدها للصحابة: «إنه جبريل أتاكم يعلمكم دينكم»^(٤). علماً بأن جبريل لم يصدر منه سوى السؤال، وسماه معلماً دلالة على أن السؤال الحسن يسمى علماً وتعليماً. وقد كان الصحابة يعجبهم أن يجيء الرجل العاقل من أهل البادية فيسأل الرسول وهم يسمعون حوارهم معه.
- تعليمه بالمحادثة والموازنة العقلية. كواقعة مع الشاب الذي جاء يستأذنه في الزنى وطريقة صرفه عنه باستعراض محارمه عليه^(٥).

(١) عبدالفتاح أبو غدة: الرسول المعلم وأساليبه في التعليم، مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب، ط ٢ / ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م، ص ١٤.

(٢) انظر: في الكتاب المذكور الأساليب كاملة مع نماذج وافية عن كل أسلوب، ص ٦٣ وما بعدها.

(٣) أحمد: المسند، ج ٢ / ص ٢٠٦.

(٤) تقدم في البخاري ومسلم.

(٥) أحمد المسند، ج ٥ / ص ٢٥٦.

● تعليمه بالمقايسة والتمثيل والتعليل. كحديث التي جاءت تسأله عن حجها عن أمها بعد وفاتها، قال: «أرأيت لو كان على أمك دين أكنت قاضيته؟ قالت: نعم. فقال: اقضوا الله الذي له، فإن الله أحق بالوفاء»^(١). ومثله حديث شراء التمر بالرطب، وكحديث القبلة والمضمضة.. وغيرها.

- تعليمه بالتشبيه وضرب الأمثال.
- تعليمه بالرسم على الأرض والتراب.
- جوابه السائل أكثر مما سأل عنه.
- لفته السائل إلى غير ما سأل عنه.
- استعادته السؤال من السائل لإيفاء بيان الحكم.
- تفويضه ﷺ الصحابة بالجواب عما سئل ليدرّبهم.
- امتحان العالم بشيء من العلم ليقابله بالثناء عليه إذا أصاب.
- تعليمه بالممازحة والمداعبة... إلخ.

هناك آية أخرى عظيمة القدر، تعلن الحرب على الجهل، وتجعل الاجتهاد في طلب العلم كالجهاد أو أعظم أجراً، يجعلها دعاة التقليد من أدلتهم ومستنداتهم. وذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانُوا الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢]. وقد وردت الآية في سورة التوبة المقررة لمجموعة من أحكام الجهاد، وهذا ما دعا صاحب المنار إلى اعتبار «هذه الآية من تنمة أحكام الجهاد بالقتال، مع زيادة حكم طلب العلم والتفقه في الدين، وهو آلة الجهاد بالحجة والبرهان الذي عليه مدار الدعوة إلى الإيمان وإقامة دعائم الإسلام. وإنما جهاد السيف حماية وسياج»^(٢).

(١) البخاري: الصحيح - مع الفتح - كتاب جزاء الصيد، باب الحج والذوق عن الميت..

ج ٤ / ص ٦٤، (مع اختلاف يسير في اللفظ).

(٢) رشيد رضا: تفسير المنار، ج ١١ / ص ٧٧.

فالآية تنبه المؤمنين إلى أنه «ما كان من شأنهم».. ولا مما يجب عليهم ويطلب منهم، أن ينفروا جميعاً في كل سرية تخرج للجهاد، فإن هذه السرايا من فروض الكفايات لا من فروض الأعيان، وإنما يجب ذلك إذا خرج الرسول واستنفرهم للخروج»، أي: تخرج «جماعة بقدر الحاجة» و«يتكلف الباقيون في المدينة الفقهية في الدين بما يتجدد نزوله على الرسول ﷺ من الآيات، وما يجري عليه ﷺ من بيانها بالقول والعمل. فيعرف الحكم مع حكمته. ويفصل العلم المجمل بالعمل به، ﴿وَلْيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ﴾ الذين نفروا للقاء العدو ﴿إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ﴾، أي: يجعلوا جل همهم من الفقهية بأنفسهم إرشاد هؤلاء وتعليمهم ما علموا، وإنذارهم عاقبة الجهل وترك العمل بالعلم ﴿لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ أي: رجاء أن يخافوا الله ويحذروا عاقبة عصيانه. ويكون جميع المؤمنين علماء بدينهم، قادرين على نشر دعوته، وإقامة حجته، وتعميم هدايته، فهذا ما يجب أن يكون غاية العلم والتفقه في الدين»^(١).

ويوضح ابن عاشور مقاصد الشارع من دعوته إلى التفقه في الدين، واعتبار الاجتهاد فيه ليس أقل أجراً من الجهاد، وأنه أدعى إلى ضمان استقرار الأمة ووحدتها، ويسط نفوذها وهيبتها، بقوله: «وإذ قد كان من مقاصد الإسلام بث علومه وآدابه بين الأمة، وتكوين جماعات قائمة بعلم الدين وتثقيف أذهان المسلمين، كي تصلح سياسة الأمة على ما قصده الدين منها. من أجل ذلك عقب التحريض على الجهاد بما يبين أن ليس من المصلحة تمحض المسلمين كلهم لأن يكونوا غزاةً أو جنداً. وأن ليس حظ القائم بواجب التعليم دون حظ الغازي في سبيل الله من حيث إن كليهما يقوم بعمل لتأييد الدين. فهذا يؤيده بتوسيع سلطانه وتكثير أتباعه، والآخر يؤيده بتثبيت ذلك السلطان وإعداده لأن يصدر عنه ما يضمن انتظام أمره وطول دوامه. فإن اتساع الفتوح وبسالة الأمة لا يكفیان لاستبقاء سلطانها إذا هي خلت من جماعة صالحة من العلماء

(١) رشيد رضا: تفسير المنار، ج ١١ / ص ٧٧ - ٨٨.

والساسة وأولي الرأي المهتمين بتدبير ذلك السلطان»^(١).

ذهب مفسرون آخرون قدامى ومحدثون، إلى أن الطائفة التي تنفر للغزو هي المقصودة بالتفقه في الدين، بما يريهم الله من الظهور على المشركين والنصرة لهم. . ثم يندرون قومهم إذا رجعوا إليهم، فيحذرونهم أن ينزل بهم من بأس الله مثل الذي نزل بأعدائهم^(٢). وممن ذهب إلى هذا من المعاصرين، صاحب الظلال يقول: «تنفر من كل فرقة منهم طائفة - على التناوب. . . - لتتفقه هذه الطائفة في الدين بالنفير والخروج والجهاد والحركة بهذه العقيدة، وتنذر الباقيين من قومها إذا رجعت إليهم بما فقته من هذا الدين في أثناء الجهاد والحركة (. . .). إن هذا الدين منهج حركي لا يفقهه إلا مَنْ يتحرك به، فالذين يخرجون للجهاد به هم أولى الناس بفقته بما يتكشف لهم من أسراره ومعانيه، وبما يتجلى لهم من آياته وتطبيقاته العملية في أثناء الحركة به. أما الذين يقعدون، فهم الذين يحتاجون أن يتلقوا ممن تحركوا.»^(٣).

(١) ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج ١١ / ص ٥٩.

(٢) انظر: ابن كثير، وقد ذكر وجوها ثلاثة محتملة في الآية: (١) تفقه الخارجيين (النافرين) وإنذارهم للباقيين عند رجوعهم، (٢) تفقه الباقيين (غير النافرين) وإنذارهم للخارجيين عند رجوعهم، (٣) نفور طوائف من القبائل إلى الرسول ﷺ للتفقه وإنذار أقوامهم إذا رجعوا إليهم. (تفسير القرآن العظيم ج ١ / ص ٤٠١ - ٤٠٢). وذكر الزمخشري الوجهين الأخيرين وقال في الثاني: «ويبقى أعقابهم يتفقهون حتى لا ينقطعوا عن التفقه الذي هو الجهاد الأكبر. لأن الجدل بالحجة أعظم أثراً من الجهاد بالسيف». وقال في الثالث: «طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة (. . .) فحين لم يمكن نفي الكافة ولم يكن مصلحة (. . .) نفر من كل جماعة كثيرة جماعة قليلة منهم ليتفقهوا وينذروا قومهم. . .» (الكشاف، ج ٢ / ٣٢٣).

(٣) سيد قطب: في ظلال القرآن، ج ٤ / ص ٣٤٣ - ٣٤٤. ورد التفسير الأول واعتبره وهماً لا يتفق مع طبيعة هذا الدين الذي قوامه الحركة. كما رد صاحب المنار هذا التفسير (الثاني) - على من تقدمه طبعاً - واعتبره تأويلاً متكلفاً ينبو عن النظم الكريم، وأن تفقه النافرين للغزو غير مضمون ولا مطرد، ولا يصح معنى التفقه إلا في الذين يبقون مع النبي ﷺ فيزدادون كل يوم علماً وفقهاً بنزول القرآن. (المنار، ج ١١ / ص ٨٠). انظر: أقوال العلماء في المسألة أيضاً، ابن القيم: إعلام الموقعين، ج ٢ / ص ٢٥٢ - ٢٥٣.

ومهما يكن من أمر، وأياً من الاحتمالين أو الاحتمالات كان، فليس هناك ما يفيد أو يبرر دعوى التقليد. بل على العكس من ذلك، فالحديث لا يدور إلا على العلم والتعلم، والفقه والتفقه، مبدأ وحركة، عند الخاصة والعامّة.. آية تعلن الحرب على الجهل^(١) تتخذ ذريعة لتبرير التقليد، فهذا الأمر الذي لا يصح ولا يستقيم.

وكما بدأنا أول هذا المبحث نختمه، بأبي محمد بن حزم، يقول في الآية وما تستلزمه عموماً: «فرض على كل أحد طلب ما يلزمه على حسب ما يقدر عليه من الاجتهاد لنفسه في تعرف ما ألزمه الله تعالى إياه. وقد بينّا قبل أن الاجتهاد هو افتعال من الجهد، فهو في الدين إجهاد المرء نفسه في طلب ما تعبد به الله في القرآن وفيما صح عن النبي ﷺ لأنه لا دين غيرهما»^(٢)، «فرض عليهم (كل مسلم عاقل بالغ ذكراً أو أنثى، حراً أو عبداً) أن يأخذوا في تعلم ذلك (...). ويجبر الإمام أزواج النساء، وسادات الأرقاء على تعليمهم ما ذكرنا، إما بأنفسهم وإما بالإياحة لهم لقاء من يعلمهم. وفرض على الإمام أن يأخذ الناس بذلك وأن يرتب أقواماً لتعليم الجهال»^(٣)، «فإن لم يجدوا في محلّتهم من يفقههم في ذلك كله كما ذكرنا، ففرض عليهم الرحيل إلى حيث يجدون العلماء المحتوين على صنوف العلم وإن بعدت ديارهم، ولو أنهم بالصين، لقوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ...﴾ والنفار والرجوع لا يكون إلا برحيل (...). إن النفار المذكور فرض على الجماعة كلها حتى يقوم بها بعضهم فيسقط عن الباقيين. وأما من قال: إنه ليس فرضاً على الجماعة لكنه فرض على بعضهم بغير أعيانهم، فنكتفي من إبطال قوله بأنه

(١) لاحظ استعمال الآية لمصطلحات حربية جهادية كالنفير والإنذار والتحذير.. في سياق الدعوة إلى الفقه والتعلم. وكأنها، بل هي، إعلان الحرب ضد الجهل بالفقه والتعلم، تماماً كما تعلن الحرب ضد العدو بالسيف والجلاد. وانظر: تعليقاُ لطيفاً حول هذا المعنى في التحرير والتنوير، ج ١١ / ص ٥٩.

(٢) ابن حزم: الإحكام، مج ٢ / ج ٥ / ص ١٢١.

(٣) المرجع السابق، مج ٢ / ج ٥ / ص ١٢٢.

يجعل خطاب الله واقعاً على لا أحد، لأنه إذا لم يعين تعالى مَنْ يخاطب ولا خاطب الجميع، فلم يخاطب أحداً، جل ذكره عن ذلك»^(١).

وهذا الذي ذكره ابن حزم من فرضية ووجوب التعليم، وأخذ الإمام الناس بذلك نجده واضحاً في حديث رسول الله ﷺ، من رواية عبدالرحمن بن أبيزى، قال: «خطب رسول الله ﷺ ذات يوم فحمد الله وأثنى عليه، ثم ذكر طوائف من المسلمين فأثنى عليهم خيراً، ثم قال: ما بال أقوام لا يفقهون جيرانهم؟! ولا يعلمونهم؟! ولا يفطنونهم؟! ولا يأمرونهم؟! ولا ينهونهم؟! وما بال أقوام لا يتعلمون من جيرانهم؟! ولا يتفقهون ولا يفطنون؟! والله ليعلمن قوم جيرانهم، ويفقهونهم، ويفطنونهم، ويأمرونهم، وينهونهم. وليتعلمن قوم من جيرانهم، ويتفقهون، ويفطنون أو لأعاجلنهم العقوبة في الدنيا. ثم نزل فدخل بيته فقال قوم: من ترونهم عنى بهؤلاء؟ قالوا: نراه عنى الأشعريين، هم قوم فقهاء، ولهم جيران جفاة من أهل المياف والأعراب. فبلغ ذلك الأشعريين، فأتوا رسول الله ﷺ فقالوا: يا رسول الله ذكرت قوماً بخير، وذكرتنا بشر، فما بالنا؟ فقال: ليفقهن قوم جيرانهم، وليفطنهم، وليأمرهم، ولينهونهم. وليتعلمن قوم من جيرانهم، ويفطنون، ويتفقهون، أو لأعاجلنهم العقوبة في الدنيا. (...) فقالوا: أمهلنا سنة، فأمهلهم سنة ليفقهوهم، ويعلموهم، ويفطنوهم...»^(٢).

إن الأمة التي تكون في عافية هي الأمة التي يغلب العلم فيها على الجهل، وتكون حركة التعلم فيها دائمة باستمرار، وطلبه لا ينقطع^(٣)،

(١) المرجع السابق، مج ٢ / ج ٥ / ص ١٢٣.

(٢) الحديث ذكره المنذري في: الترغيب والترهيب في كتاب العلم (باب الترهيب من كتم العلم). والهيثمي في: مجمع الزوائد في كتاب العلم (باب تعليم من لا يعلم). وانظر: تعليق أبي غدة على سنده، حيث انتهى أن الحديث حسن أو يقاربه عند الحافظ المنذري. (الرسول المعلم، ص ١٧).

(٣) من دعاوى المقلدين، والتي ردها للأسف حتى علماء من نفاة عموماً، أنه لو كان الاجتهاد واجباً على كل فرد من أفراد العباد لكان تكليفاً بما لا يطاق، ولأدّى إلى تعطيل المعاش، وضياع الحرف والصنائع، وخراب الدنيا وهلاك الحرث والنسل =

وحبال التواصل بين علمائها وعامتها ممدودة.. فهذه وحدها الأرضية الصالحة التي يمكن للتغيير والإصلاح والتجديد أن يثمر فيها، تنفعل به وتتحرك معه للنهضة والعطاء. وليس عبثاً أن يكون أول ما نزل من القرآن أمر بالقراءة والعلم وحديث عن القلم والخلق.. وما إلى ذلك مما يستوجب إعمال النظر والفكر بالتدبر والبحث والتعلم، وجعل أدوات السمع والبصر والفؤاد.. وسائل لذلك ومسؤولة عنه.

فأي جُرم أعظم يرتكبه الإنسان في حق ذاته، من أن يُعطل هذا الأمر ويفوت تلك المقاصد ويُجمد تلك الوسائل، وكلها حركة وفعل وعمل وإنجاز، ويركن إلى جمود وتقليد وانسحاب أسلم به زمام المبادرة إلى غيره؟!

= والماشية... وهذا غريب منهم، وكأن طلب العلم يقتضي كل هذه الآفات والمصائب، ولا يؤخذ إلا بالانقطاع له، أو كأن المطلوب أن يبلغ كل الناس رتبة الاجتهاد المطلق. وكيف يغيب أن الصحابة أنفسهم كانت لهم أشغال ومعاش، وكانوا بالرغم من ذلك حريصين على حضور مجالس العلم بل وكانوا يتناوبون عليها وتكوّن منهم العلماء والفقهاء المجتهدون، وكان فيهم المكثرون والمقلون في الرواية، وكذلك الأئمة وغيرهم من العلماء كانوا يزاولون حرفاً وأشغالاً وكانوا يتعلمون. ذكر ابن حزم عن أبي هريرة: «إن إخواني من المهاجرين كان يشغلهم الصفق بالأسواق، وإن إخواني من الأنصار كان يشغلهم القيام على أموالهم، وكنت امرأ مسكينا ألزم رسول الله ﷺ وقال معلقاً: «وهذا الحديث وإن كان منقولاً من طريق الأحاد فإن البرهان يضطر إلى تصديقه، لأنه لا شك عند كل ذي عقل ومعرفة بالأخبار أن الصحابة رضي الله عنهم كانوا في ضنك شديد من كد العيش، وكانوا مكدودين في تجارة يضربون لها آفاق بلاد العرب على خشونتها وقلة أموالها، وفي نخل يعانونه بالنصح والكد الشديد، فإن وجد أحدهم فرجة حضر وسمع!» (الإحكام، مج ٢ / ج ٦ / ص ٩٢). ولابن القيم هنا كلام مفيد جداً إذ رد على هذه الدعوى من وجوه خمسة يطول المقام بذكرها وكلها مهم مفيد، إعلام الموقعين، ج ٢ / ص ٢٥٦ - ٢٥٧. وانظر: كذلك الشوكاني في: القول المفيد، ص ٣٨ - ٣٩، ومن الكتب التي وردت فيها هذه الدعوى: الكفاية للبغدادي، ج ٢ / ص ٦٧ - ٦٨، المستصفي للغزالي، ج ٢ / ص ٣٩٠. البحر المحيط للزركشي، ج ٨ / ص ٣٣١ وغيرها.

المبحث الثالث:

الاتباع والتقليد.. رؤية في التقابل والتمايز

يتحدد لفظ «تبع» عند ابن فارس في «أصل واحد لا يشذ عنه من الباب شيء، وهو التلو والقفو، يقال: تبع فلاناً إذا تلوته وأتبعته، وأتبعته إذا لحقته، والأصل واحد. غير أنهم فرقوا بين القفو واللحوق فغيروا البناء أدنى تغيير»^(١).

و«تبعَت القوم تبعاً وتباعة بالفتح إذا مشيت خلفهم، أو مروا بك فمضيت معهم، وكذلك اتبعتهم. والتَّبَاع: الولاية. قال أبو زيد: يقال: تابع الرجل عمله، أي: أتقنه وأحكمه. وفي حديث أبي واقد الليثي: تابعنا الأعمال فلم نجد شيئاً أبلغ في طلب الآخرة من الزهد في الدنيا. أي: أحكمناها وعرفناها. . . وتتبعَت الشيء متتبعا، أي: تطلبتَه متتبعاً له. . .»^(٢)

و«تبعَت الشيء تبوعاً سرت في أثره. واتبعه وأتبعه وتتبعه، قفاه وتطلبه متبعاً له. . .»^(٣). و«تطلق على المعنى المجرد: ﴿فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: ٣٨] (...). كما تطلق على المعنى الحسي (...): ﴿فَاتَّبَعُوهُمْ مُشْرِقِينَ﴾ [الشعراء: ٦٠]^(٤).

وفي قوله تعالى على لسان نبيه: ﴿وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ﴾ [يوسف: ٣٨]، نُقل عن ابن عباس قوله: «هجرت طريق الكفر والشرك، وسلكت طريق هؤلاء المرسلين صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين»^(٥). وفي قوله أيضاً: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا

(١) ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، ج ١ / ص ٣٦٢.

(٢) الجوهري: الصحاح، ج ٣ / ص ١٩٠.

(٣) ابن منظور: اللسان ج ٨ / ص ٢٧ - ٣٢، وانظر: فيه معان أخرى للفظ. وأيضاً الزمخشري: الأساس. ص ٥٩.

(٤) الأصفهاني: معجم مفردات ألفاظ القرآن، ص ٦٩، وعند ابن الجوزي: «الأصل في الاتباع أن يقفو المتبع أثر المتبع بالسعي في طريقه وقد يستعار في الدين والعقل والفعل»، نزهة الأعين النواظر، ص ٨٥.

(٥) ابن كثير: تفسير القرآن، ج ٢ / ص ٤٧٩.

السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ» [الأنعام: ١٥٣]، أخرج أحمد عن ابن مسعود رضي الله عنه، «أن رسول الله خط بيده خطا ثم قال: هذا سبيل الله مستقيماً. وخط عن يمينه وشماله ثم قال: هذه السبل ليس منها سبيل إلا عليه شيطان يدعو إليه، ثم قرأ الآية»^(١).

واضح من التعريفات المتقدمة ما يفيد اتباع من: تطلب الشيء ومعرفته، وإحكامه وإتقانه، وكذا الاقتفاء والسير في الأثر، وهذا لا يكون إلا بمعرفة سبيل السائر وخطاه. بل إن اتباع يكاد يفيد - إن لم يكن - نفس معنى «المنهج» الذي هو سلوك الطريق الواضح والبين كما تدل على ذلك آية اتباع الصراط، واجتناب السبل. فالاتباع متضمن أصلاً لمنهج ومعرفة، سواء كان ذلك في معناه المجرد أو الحسي. وإنه يمكن لمستعرض الآيات القرآنية أن يستبين منها سنة تاريخية تعكس استمرارية زمنية غير منقطعة ولا منحصرة. فالرسول يتبع ملة آبائه «إبراهيم وإسحاق ويعقوب»، والمهاجرون والأنصار (جيل الصحابة) يتبعون الرسول: «لَقَدْ تَابَكَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ» [التوبة: ١١٧]. ثم هناك «وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ لِيُحْسِنِ» [التوبة: ١٠٠] وهو شامل لسائر من يخلف في الأمة من أجيال متعاقبة.

تفيد آيات الاتباع أيضاً معان متعددة منها ما حافظ على أصله اللغوي، ومنها ما أضيفت إليه تقييدات شرعية.. وهذه أمثلة على سبيل المثال لا الحصر:

- الاتباع بمعنى الخضوع والإلزام، ليوبالأوامر الإلهية وعدم الحياد عنها: «قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ مِنْ رَبِّي» [الأعراف: ٢٠٣]. «إِن أُنِيعَ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ وَمَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ» [الأحقاف: ٩]. وهو المعنى الذي عبر عنه علي بن أبي طالب رضي الله عنه في حديثه «...إنما تبعنا النبي صلى الله عليه وسلم فراراً من النار..»^(٢).

(١) ابن كثير: تفسير القرآن، ج ٢ / ص ١٩١. (والحديث أخرجه أحمد وأبو داود وغيرهما).

(٢) البخاري: الجامع الصحيح - مع الفتح - كتاب الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية، ج ١٣ / ص ١٢٢.

● الاتباع بمعنى التتالي: ﴿يَوْمَ تَرْجُفُ الرَّاحِفَةُ ﴿٦﴾ تَتَّبِعُهَا الرَّادِفَةُ ﴿٧﴾﴾ [النازعات: ٦، ٧]، ﴿قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِّنْ صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا أَذَىٰ﴾ [البقرة: ٢٦٣] ﴿فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾ [النساء: ٩٢].

● الاتباع بمعنى الملازمة والمصاحبة...: ﴿وَاتَّبَعْنَاهُمْ فِي هَذِهِ الدُّنْيَا لَعْنَةً وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ هُمْ مِمَّنْ الْمَقْبُوحِينَ ﴿٤٢﴾﴾ [القصص: ٤٢]، ﴿قَالَ لَهُ مُوسَىٰ هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰ أَنْ تُعَلِّمَني مِمَّا عَلَّمْتَ رُشْدًا ﴿٦٦﴾﴾ [الكهف: ٦٦].

● الاتباع بمعنى اقتفاء الأثر: ﴿فَاتَّبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُ بَغْيًا وَعَدُوًّا﴾ [يونس: ٩٠]، ﴿وَأَرْحَبْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَسِرَّ بِعِبَادِي لِكُمْ مُتَّبِعُونَ ﴿٥٦﴾﴾ [الشعراء: ٥٢].

● التبع بمعنى النصير أو المطالب: ﴿فَيُغْرِقَكُم بِمَا كَفَرْتُمْ ثُمَّ لَا يُجِدُوا لَكُمْ عَلَيْنَا بِهِ تَبِيعًا﴾ [الإسراء: ٦٩].

● الاتباع السلبي، كاتباع: الهوى، الفساد، ملة الآخرين، خطوات الشيطان... إلخ. ﴿قُلْ لَا أَتَّبِعُ أَهْوَاءَكُمْ قَدْ ضَلَلْتُ إِذَا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُهْتَدِينَ﴾ [الأنعام: ٥٦]، ﴿وَلَنْ رَضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصْرَىٰ حَتَّىٰ تَبِيعَ مِلَّتَهُمْ﴾ [البقرة: ١٢٠] ﴿أَخْلَفِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٢]. ﴿أَدْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَآفَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوبَاتِ الشَّيْطَانِ﴾ [البقرة: ٢٠٨]. ﴿فَاسْتَقِيمَا وَلَا تَتَّبِعَانِ سَبِيلَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [يونس: ٨٩]. ومن هذا أيضاً حديث أبي سعيد رضي الله عنه: «لتتبعن سنن من كان قبلكم شبراً بشبر، وذراعاً بذراع حتى لو سلكوا جحر ضب لسلكتموه، قلنا: يا رسول الله، اليهود والنصارى؟ قال: فمن؟»^(١). وقد حمل كثير من نفاة التقليد بعضاً من هذه المعاني للتقليد باعتباره اتجاهاً سلبياً في الاتباع.

قد تقدمت إشارات تميز بين الاتباع والتقليد، ونود هاهنا التوقف عند

(١) البخاري: الجامع الصحيح، كتاب أحاديث الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل،

هذه المسألة لمعرفة آراء أصحابها ومخالفهم واصطلاحاتهم في ذلك، بعدما تبيننا أصول اللفظ اللغوية واستعمالاته الشرعية. وننطلق من صاحب الرسالة الذي حدد وجهين فقط لأخذ العلم «اتباع واستنباط»^(١) وعرف الاتباع بأنه «اتباع كتاب فإن لم يكن فسنة، فإن لم تكن فقول عامة من سلفنا لا نعلم له مخالفاً، فإن لم يكن فقياس على كتاب الله ﷻ، فإن لم يكن فقياس على سنة رسول الله ﷺ، فإن لم يكن فقياس على قول عامة سلفنا لا مخالف له، ولا يجوز القول إلا بالقياس»، وبعد هذا فإنه «إذا قاس من له القياس فاختلفوا، وسع كلاً أن يقول بمبلغ اجتهاده، ولم يسعه اتباع غيره فيما أدى إليه اجتهاده بخلافه»^(٢). فواضح أنه يحدد هاهنا منهجاً للاتباع وخطوات يسلكها التابع - بغض النظر عن الوفاق أو الخلاف حولها - كلها بحث ومعرفة واشتغال، ولا استراحة فيها للمقلد. بل أكثر من ذلك فإنه يلتزم ما أذاه إليه اجتهاده ولا يقلد غيره فيما اجتهد فيه. وقد فرق الإمام أحمد «بين التقليد والاتباع، فقال أبو داود: سمعته يقول: الاتباع أن يتبع الرجل ما جاء عن النبي ﷺ وأصحابه، ثم هو بعد في التابعين مخير. وقال أيضاً: لا تقلدني ولا تقلد مالكا والثوري ولا الأوزاعي وخذ من حيث أخذوا»^(٣). وذكر ابن عبد البر «عن أبي عبد الله بن خويز منداد البصري المالكي: التقليد معناه في الشرع الرجوع لقول لا حجة لقائله عليه، وذلك ممنوع منه في الشريعة. والاتباع ما ثبت عليه حجة. وقال في موضع آخر من كتابه: كل من اتبعت قوله من غير أن يجب عليك قوله للدليل يوجب ذلك فأنت مقلده، والتقليد في دين الله غير صحيح. وكل من أوجب عليك الدليل اتباع قوله، فأنت متبعه والاتباع في الدين مسوغ والتقليد ممنوع»^(٤). وقد أورد ابن تيمية التقليد مورد الاتباع المذموم المنهي عنه (السلبى) كما

(١) هذا شبيه بعبارات ابن تيمية «العلم إما نقل مصدق أو استدلال محقق»، «منقول صحيح أو معقول صريح».

(٢) الشافعي: الرسالة، هامش ص ٥١٢ (عن المحقق).

(٣) ابن القيم: إعلام الموقعين، ج ٢ / ص ٢٠٠ - ٢٠١.

(٤) ابن عبد البر: جامع بيان العلم، ج ٢ / ص ١٤٣.

في قوله: «فهذا الاتباع والتقليد الذي ذمه الله هو اتباع الهوى، إما للعادة والنسب كاتباع الآباء، وإما للرئاسة كاتباع الأكابر والسادة والمتكبرين (. . .)» وقد بين الله أن الواجب الإعراض عن هذا التقليد إلى اتباع ما أنزل الله على رسله، فإنهم حجة الله التي أعذر بها إلى خلقه»^(١).

هذه طريقة الأئمة من سلف الأمة «كانت اتباع الحجة والنهي عن تقليدهم (. . .) فمن ترك الحجة وارتكب ما نهوا عنه ونهى الله ورسوله عنه قبلهم، فليس على طريقتهم، وهو من المخالفين لهم، وإنما يكون على طريقتهم من اتبع الحجة وانقاد للدليل، ولم يتخذ رجلاً بعينه سوى الرسول ﷺ، يجعله مختاراً على الكتاب والسنة يعرضهما على قوله. وبهذا يظهر بطلان فهم من جعل التقليد اتباعاً، وإيهامه وتليسه. بل هو مخالف للاتباع، وقد فرق الله ورسوله وأهل العلم بينهما كما فرقت الحقائق بينهما، فإن الاتباع سلوك طريق المتبع والإتيان بمثل ما أتى»^(٢). ورد ابن القيم على من قال في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ يَحْسَنُونَ﴾ بأن «تقليدهم هو اتباعهم بإحسان»، بأنه «ضد متابعتهم، وهو نفس مخالفتهم. فالتابعون لهم بإحسان حقاً هم أولو العلم والبصائر الذين لا يقدمون على كتاب الله وسنة رسوله ﷺ رأياً ولا قياساً ولا معقولاً ولا قول أحد من العالمين. ولا يجعلون مذهب أحد عياراً على القرآن والسنن، فهؤلاء أتباعهم حقاً..»^(٣). قال ابن حزم: «وقد استحى قوم من أهل التقليد من فعلهم فيه، وهم يقرون ببطلان المعنى الذي يقع عليه هذا الاسم، فقالوا: لا نقلد بل نتبع.

(١) ابن تيمية: مجموع الفتاوى (أصول الفقه) ج ٢٠ / ص ١٦.

(٢) ابن القيم: إعلام الموقعين، ج ٢ / ص ١٩٠.

(٣) المرجع السابق، ج ٢ / ص ٢٤١. وانظر: فيه الرد على من اعتبر قوله ﷺ: «قد سن لكم معاذ فاتبعوه» إذناً في التقليد. وذلك بخصوص قضاء ما فات المسبوق من الصلاة مع الإمام. وقول معاذ «لا أراه على حال إلا كنت معه». فإن اتباعه صار واجباً من حيث أمر به الرسول ﷺ لا بفعل معاذ، كما صار الأذان سنة بقوله وإقراره لا بمجرد المنام. ج ٢ / ص ٢٣٩ و ٢٤٤. وأيضاً ابن حزم: الإحكام، مج ٢ / ج ٦ / ص ٧١ - ٧٢.

قال: ولم يتخلصوا بهذا التمويه من قبيح فعلهم لأن المحرم إنما هو المعنى، فليسموه بأي اسم شاؤوا، فإنهم ما داموا آخذين بالقول لأن فلاناً قاله دون النبي ﷺ، فهم عاصون لله تعالى لأنهم اتبعوا من لم يأمرهم الله تعالى باتباعه^(١). ومراد ابن حزم طبعاً هو إبطال التقليد وتحريمه بأي شكل من الأشكال، وفي أية صورة من الصور كان.

ومن المعاصرين أيضاً من ذهب إلى تأكيد هذا التمييز عند الفقهاء والمتكلمين، ف «ليس الفرق بين التقليد والاتباع إلا تحصيل الدليل. فالاتباع هو العمل بما قام عليه البرهان، بينما التقليد هو العمل بما لم يقم عليه البرهان. كأنما الاتباع هو تقليد ببرهان، والتقليد اتباع بدون برهان» قال: «ولسنا نرتضي هذا الرأي، لأن فيه تقليلاً من شأن «الاتباع»، وبعداً عن إدراك حقيقته، فالبرهان لا يفيد إلا إذا كان عملياً، واختص بالدلالة على وجه في العمل لا يبلغه غيره، أما إذا كان نظرياً وحسب فلا يفيد في إثبات العمل، فضلاً عن أن يفيد في التمييز بين التقليد والاتباع»^(٢).

تذهب طائفة أخرى من العلماء إلى الحديث عن التقليد والاتباع والتأسي والافتداء والاستئان. . بمعنى واحد تقريباً، أو متقارب على الأقل. نجد هذا مثلاً عند الشاطبي، يقول: «فكان من أكد متمسكاتهم (المشركين) التأسي بالآباء، [كما في] قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا﴾ [البقرة: ١٧٠].»^(٣)، فهو يتحدث عن التأسي، والآية تنص على الاتباع، ثم هي نفسها التي اعتمدها نفاة التقليد أساساً لدم التقليد ورفضه. نفس الشيء نجده في عنوان له «يتعلق بأعمال قول المجتهد

(١) ابن حزم: الإحكام، مج ٢ / ج ٦ / ص ٦٠.

(٢) طه عبدالرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، شركة بابل للطباعة والنشر، الرباط، ط ١ / ١٩٨٩، ص ١٠١. وانظر: فيه ذكر الكاتب لأنواع من التقليد حسب قرب المقلد أو بعده من الالتزام العملي الحي، أو من الإيغال في التجريد النظري. فهناك «التقليد الاتفاقي» و«التقليد النظري» و«التقليد العادي»، وينقسم هذا إلى «إجباري» و«آلي»، ص ٩٧ - ١٠٣.

(٣) الشاطبي: الموافقات، ج ٤ / ص ٢٤٩.

المقتدى به وحكم الاقتداء به» حيث صدر المسألة الأولى فيه بقوله: «إن المقلد إذا عرضت له مسألة دينية فلا يسعه إلا السؤال»^(١). فأورد الاقتداء والتقليد مورداً واحداً.

إذا وقع هذا «عرضاً» من طرف بعضهم، فإن آخرين ممن يذهبون إلى التمييز في التقليد بين «جائز وغير جائز»، في حق العامة وفي حق المجتهدين، ويجعلون «التقليد الجائز» كالاتباع، بل لا يقل عنه «مشروعية» باعتبار أن «هذا التقليد كان شائعاً في زمن النبي ﷺ ولا خلاف فيه!» وأن من يقولون: «إن تقليد العامي المذكور للعالم وعمله بفتياه من الاتباع لا من التقليد» ليسوا على صواب، والصواب «أن ذلك تقليد مشروع مجمع على مشروعيته»^(٢) ف «لا فرق أن تسمي هذا العمل تقليداً أو اتباعاً، فكلاهما بمعنى واحد، ولم يثبت أي فرق لغوي بينهما. وقد عبر الله بالاتباع عن التقليد في أسوأ أنواعه فقال جل جلاله: ﴿إِذ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا وَرَأَوْا الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ﴾ (١٦٦) وَقَالَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا لَوْ أَنَّا كُنَّا كَرَّةً فَنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّأُوا مِنَّا كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ﴾ (١٦٧) [البقرة: ١٦٦، ١٦٧]. فما من شك أن المراد بالاتباع هنا هو التقليد الأعمى الذي لا مسوغ له»^(٣).

ولا نريد هنا أن نكرر مناقشة مضت - وقد اقتضت الحاجة فعلاً تكرار بعض النصوص - عن أدلة «مشروعية» التقليد من الكتاب والسنة، والتي لا تتحدث إلا عن الاتباع أو الاقتداء أو التأسى أو الاستئناس. . . ولكن نريد طرح سؤال واحد هو: ألم تكف كل هذه الألفاظ على شرعيتها بالنص الصريح أمراً أو ندباً، في الدلالة على المراد من التقليد في أحسن أحواله، حتى

(١) المرجع السابق، ج ٤ / ص ٢٦١.

(٢) محمد أمين الشنقيطي: أضواء البيان، ج ٧ / ص ٤٨٧ - ٤٨٨. وانظر: تمييزه في مكان آخر بين التقليد والاتباع، يقول: «إن محل الاتباع لا يجوز التقليد فيه بحال، . . . كل حكم ظهر دليله من كتاب الله أو سنة رسوله ﷺ أو إجماع المسلمين لا يجوز فيه التقليد بحال. . .» ج ٧ / ص ٥٤٨.

(٣) البوطي: اللامذهبية، ص ٦٩ - ٧٠.

يُعدّل عنها إليه؟! أَلَا نَ التقلید رسخ وتقرر كمصطلح بكثرة الأعمال والاستعمال والتداول في التراث الفقهي والأصولي والكلامي . حتى غدا من المستحيل والمتعذر العدول عنه إلى غيره؟! إذا كان الأمر كذلك، فإن التجربة التاريخية للأمة - للأسف - لم تسفر في سيادة وهيمنة التقليد فيها، إلا على آثار مدمرة لحركة الاجتهاد والتجديد والتربية والتكوين وعطائها الحضاري العام. ولم ينفع في ذلك ما يمكن اعتباره «إيجابية» بخصوص «الاستقرار» المذهبي والسياسي في البلاد الإسلامية، فإنه لم يكن - في الحقيقة - إلا تثبيتاً لأنماط متعاقبة من الحكم والخلافة. فالاستقرار الحقيقي الذي تنصلح به جميع مرافق الحياة، هو الاستقرار على الإسلام بشموليته واستيعابه، وما يسمح به من حركات دفع ومراجعة وتصحيح وتجديد واجتهاد. . تطل جميع مرافق الحياة.

إن الفرق ثابت من الناحية اللغوية والشرعية والاصطلاحية بين التقليد والاتباع، وثابت أيضاً من خلال التجربة التاريخية للأمة، بين سلف كان على مقتضيات الاتباع وخلف كان على مقتضيات التقليد. ولو لم تكن إلا هذه - في اعتقادي - لكانت كافية في تقرير ذلك. أما الجمع بينهما فالظاهر أنه تكلف ليس هناك ما يبرره. وفي أحسن الأحوال يلجأ أصحاب هذا الاتجاه إلى محاولات تبرير تذهب إما إلى جعله من أسوأ أنواع الاتباع، ويكفي في التعبير عنها هنا بما عبر به الشرع نفسه. وإما إلى تقسيمه إلى حق وباطل أو جائز وغير جائز. . ومعظم الذين فعلوا هذا كانوا يدخلون في اعتبار عنصر العوام ودوره في هذه العملية. وقد بيّنا ما للعوام وما عليهم كطرف رئيس في العمل التغيير والتجديدي في الأمة.

إذا كان هذا الحرص على التقليد يثير شيئاً من الغرابة والتعجب، فإن بعض ما ذهب إليه الفكر الأصولي في مبحث التقليد من مناقشة «هل العمل بقول النبي ﷺ يسمى تقليداً» أم لا؟ ليثير غرابة أكبر، وتعجباً أكبر من «هامش الترف» الذي كان يلزم هذا الفكر القائم أصلاً على التقعيد والضبط والإحكام والتقنين. وهذا مبني عندهم على حد التقليد «هل هو قبول قول القائل وأنت لا تعلم من أين قاله، أي: من كتاب أو سنة أو قياس، أو

قبول القول من غير حجة تظهر على قوله»^(١). ولست أرى فرقاً معتبراً بين التعريفين، فالحجة دائماً هي الكتاب والسنة والقياس، ولا تُعلم في كلتا الحالتين، لعدم ذكر القائل لها في الحالة الأولى، وعدم ظهورها على قوله في الثانية، وهما شيء واحد ولا فرق. وهذا كله لا يجوز في حق الرسول ﷺ لأن كلامه نفسه هو الحجة التي ينبغي أن يطالب بها المقلد مقلده. واستدل آخرون بمقولة الشافعي: «ولا يجوز تقليد أحد سوى النبي ﷺ والغريب من الزركشي نفسه وهو يورد أقوال العلماء في تأويلها، أنه جعلها «نصلاً» في أن الرسول ﷺ يقلد، بل وفي أنه لا يقلد سواه»^(٢). وذكر عن القاضي (حسين) في تأويلها: «لعله (الشافعي) أراد بتقليده عليه الصلاة والسلام أنه ليس لأحد أن يقول له: من أين قلت؟ ولا: لم قلت؟». وعن أبي حامد الإسفراييني: «من فهم منه أن قبول قوله يسمى تقليداً فقد غلط، وتقليد الرسول لا يجوز. وإنما صورته صورة التقليد وليس في الحقيقة تقليداً (. . .) فجواب الرسول بعينه حجة ودليل. وليس كجواب غيره كائناً من كان، فهو يحتاج إلى دليل» وذكر عن الشافعي قوله في الجديد: «لا يجوز تقليد أحد بحال». وتكلف أبو حامد الغزالي في تبرير ذلك فقال: «نعم يجوز تسمية قبول قول الرسول تقليداً توسعاً، واستثناءً من غير جنسه. ووجه التجوز أن قبول قوله وإن كان لحجة دلت على صدقه جملة فلا تطلب منه حجة على غير تلك المسألة. فكأنه تصديق بغير حجة خاصة، ويجوز أن يسمى ذلك تقليداً مجازاً!». وحاول من سمى ذلك تقليداً أيضاً حملة على محمل لغوي، أي «أن يلقي المرء المقاليد، ويطرح كله، ويجعل اعتماده فيما يقع له من الحوادث، وفي تفرق حملها على الرسول ﷺ والرجوع إليه في كل نائبة ندره». وهذا استدراك أو تبرير لا يفيد. فأصل الرسالة نفسها أمر بهذا المعنى وموجب له، بالمعاني السالفة في الاتباع من غير احتياج إلى تقليد.

(١) الزركشي: البحر المحيط، ج ٨ / ص ٣١٦.

(٢) الزركشي: البحر المحيط، ج ٨ / ص ٣١٨ - ٣٢٢. وانظر: فيه الأقوال الأخرى.

وأيضاً الغزالي: المستصفى، ج ٢ / ص ٣٩٠.

ولسائل أن يتساءل بعد هذا - مرة أخرى - عن الداعي إلى مثل هذا التبرير، والجهد في التأويل والتماس المخارج.. في إثبات «تقليد الرسول» أو نفيه. والله تعالى يقول لنبيه أن يعلن فيمن حوله: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٣١﴾ قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ ﴿٣٢﴾﴾ [آل عمران: ٣١ - ٣٢]. ويقول للمؤمنين ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا ﴿٢١﴾﴾ [الأحزاب: ٢١]، ويقول لنبيه: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَّتْهُمْ أَفْتَدَهُ﴾ [الأنعام: ٩٠].

وإذا كنا قد توقفنا قليلاً عند معنى الاتباع، فإننا نود هنا أيضاً التوقف قليلاً عند ألفاظ «التأسي» و«الافتداء» و«الاستنان»، وإبراز بعض من أوجه التداخل والتكامل بينها.. ففي معاجم اللغة، التأسي مرادف للاقتداء ومماثل له في الدلالة على نفس المعنى. فـ «الإسوة والأسوة، كالقِدوة والقُدوة». وهي الحالة التي يكون الإنسان عليها في اتباع غيره، إن حسناً وإن قبيحاً، إن ساراً وإن ضاراً..^(١). ويقال: «اتس به، أي: اقتد به وكن مثله. [وعن] الليث: فلان يأتسي بفلان، أي: يرضى لنفسه ما رضى به، ويقتدي به وكان في مثل حاله. والقوم أسوة في هذا الأمر، أي: حالهم فيه واحدة..^(٢). ويقال: «لا تأسَّ بمن ليس لك بأسوة، أي: لا تقتد بمن ليس لك بقدوة..^(٣). تضيف المعاجم أيضاً لفظ «الاستنان» إلى الاقتداء والتأسي والاتباع، فعند «ابن سيده: القُدوة والقِدوة ما تسنتت به..^(٤)، و«(القُدوة مثلثه) وقِدَّة (كعِدَّة) ما تسنتت به واقتديت به»^(٥). والأحاديث والآثار وكذا التعريفات الاصطلاحية الخاصة، الواردة بخصوص «السنة» كثيرة جداً، و«الأصل فيها الطريقة والسيرة، وإذا أطلقت في الشرع فإنما يراد بها

(١) الأصفهاني: معجم مفردات ألفاظ القرآن، ص ١٤.

(٢) ابن منظور: لسان العرب، ج ١٤ / ص ٣٥.

(٣) الجوهري: الصحاح، ج ٦ / ص ٢٢٦٢.

(٤) ابن منظور: لسان العرب، ج ١٥ / ص ١٧١ - ١٧٢.

(٥) الزبيدي: تاج العروس، ج ١٠ / ص ٢١٩.

ما أمر به النبي ﷺ ونهى عنه وندب إليه قولاً وفعلاً مما لم ينطق به الكتاب العزيز، ولهذا يقال في أدلة الشرع: الكتاب والسنة^(١). و«ما كان سنة - [عند الصحابة والسلف] - فهو مطلوب الاتباع»، وكون السنة لغة «طريقة متبعة» فهذا «لا يكون إلا فيما قصد به التشريع والاتباع». و«لما انتقل معناها إلى كل ما نقل عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير أو صفة أو سيرة، كما اصطلاح عليه أهل العلم أخيراً. دخل في السنة ما يكون للتشريع وهو الغالب، وما قد لا يكون للتشريع، وهو قليل ولكنه موجود»^(٢).

ودرجت جل التفاسير على إدراج المعاني نفسها للألفاظ المذكورة. ففي قوله تعالى: ﴿فِيهِدْتُهُمْ أَقْتِدَةً﴾ نجد «الافتداء افتعال من القدوة - بضم القاف وكسرهما - وقياسه على الأسوة» إشارة إلى أن «محمدًا ﷺ ما جاء إلا على سنة الرسل كلهم، وأنه ما كان بدعاً من الرسل»^(٣). وأيضاً ﴿فِيهِدْتُهُمْ أَقْتِدَةً﴾: «أي: اقتد واتبع، وإذا كان هذا أمراً للرسول ﷺ فأتمته تبع له فيما يشرعه ويأمرهم به»^(٤). وفي كتاب الاعتصام، «باب الافتداء بسنن رسول الله ﷺ وقوله تعالى: ﴿وَأَجْعَلْنَا لِلْمُنْفِقِينَ إِمَامًا﴾ [الفرقان: ٧٤]، قال البخاري: «أئمة نقتدي بمن قبلنا ويقتدي بنا من بعدنا». قال الحافظ في «الافتداء بالسنن»: «أي: قبولها والعمل بما دلت عليه»^(٥). وفي باب «الافتداء بأفعال النبي ﷺ» أورد الحافظ الافتداء والتأسي والاتباع.. بمعنى واحد، قال: «الأصل فيه (الباب المذكور) قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١]، وقد ذهب جمع إلى وجوبه لدخوله في عموم الأمر بقوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ [الحشر: ٧]

(١) ابن منظور: لسان العرب، ج ١٣ / ص ٢٢٥.

(٢) يوسف القرضاوي: السنة مصدراً للمعرفة والحضارة، مركز بحوث السنة والسيرة بجامعة قطر، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م / ص ٥٩.

(٣) ابن عاشور التحرير والتنوير، ج ٧ / ص ٣٥٦.

(٤) ابن كثير: تفسير القرآن، ج ٢ / ص ١٥٦.

(٥) البخاري: الجامع الصحيح - مع الفتح - كتاب الاعتصام، باب الافتداء بسن رسول الله ﷺ، ج ١٣ / ص ٢٥١.

وبقوله: ﴿فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾، ويقوله تعالى ﴿فَاتَّبِعُونَهُ﴾، فيجب اتباعه في فعله كما يجب في قوله حتى يقوم دليل على الندب أو الخصوصية^(١). وفي حديث عائشة من كتاب الآذان: «... فكان أبو بكر يصلي قائماً، وكان رسول الله ﷺ يصلي قاعداً، يقتدي أبو بكر بصلاة رسول الله ﷺ والناس مقتدون بصلاة أبي بكر...»^(٢). وفي حديث أبي قتادة الأنصاري عن النبي ﷺ: «أما لكم في أسوة» وفي رواية: «أليس لكم في أسوة»^(٣). والآثار في هذا كثيرة جداً في كتب التفسير والحديث وغيرها. كلها متواطئة تقريباً على المعاني المذكورة، حتى إنها لتُستعمل أحياناً كثيرة باعتبارها مترادفات يقوم بعضها مقام بعض، وينوب بعضها عن بعض. تشترك في خاصيات الوضوح والبيان والمعرفة.. القائمة على منهج في الامتثال والاتباع.

وتعميقاً لمفهوم الاتباع وعلاقته بالسنة، نود أن نستطرد هنا بإضافات جديدة بالبحث والنظر، لم تتبلور بما فيه الكفاية في تراثنا الحديثي والأصولي. وبإمكانها أن تجعل السنة «مصدراً للمعرفة والحضارة»، وتخرجها من دائرة الخلافات النظرية، والإغراق في الجزئيات.. لتتحول إلى مادة للإصلاح في قطاعات الحياة العملية المختلفة. وهذا يستدعي أول ما يستدعي، ضبط وإحكام منهج التعامل معها والاستمداد منها. ينطلق هذا الاستطراد من استلهاهم «رؤية منهجية» في التعامل، أعاد التنبيه إليها من جديد العلامة يوسف القرضاوي^(٤)، بعدما كانت تظهر وتختفي منذ قرون وفي

(١) ابن حجر: فتح الباري، ج ١٣ / ص ٢٧٤.

(٢) البخاري: الجامع الصحيح - مع الفتح - كتاب الآذان، باب الرجل يأتّم بالإمام ويأتّم الناس بالمأموم، ج ٢ / ص ٢٠٤. وأيضاً في مسلم: كتاب الصلاة، باب استخلاف الإمام إذا عرض له عذر، ج ٤ / ص ١٤١. وضع الدارمي ترجمة لأحد أبواب مقدمة السنن قال فيها: باب الاقتداء بالعلماء، ذكر فيها أحاديث في فضل العلماء، ج ١ / ص ٧٧.

(٣) مسلم: الصحيح، الرواية الأولى في كتاب المساجد، باب قضاء الصلاة.. ج ٥ / ص ١٨٦. والثانية في كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب جامع صلاة الليل، ج ٦ / ص ٢٥.

(٤) في كتابه متقدم الذكر: «السنة مصدراً للمعرفة والحضارة» ولا يعني هذا أن الموضوع =

فترات زمنية متقاطعة. يتعلق الأمر بتقسيم أو تحديد أنواع تصرفات الرسول ﷺ، (بالتبليغ، بالفتوى، بالإمامة، بالقضاء...) أو غيرها مع ضوابط كل تصرف من حيث إلزامه الشرعي أو عدم إلزامه.

وكتاب الشيخ القرضاوي محاولة رائدة للإفادة من الإرث النبوي الشريف. لا في الفقه والأحكام فقط، بل أيضاً في مختلف فروع المعرفة ومجالات الحضارة. فعالمية الإسلام وشموله، وقدرته على الاستيعاب والتجاوز، والتصديق والهيمنة.. كل ذلك لا يتحقق إلا بإبراز سائر مواطن القوة الكامنة في هذا الدين الذي جاء للناس كافة ولا بد أن يستوعبهم كافة. فبعد استعراضه لأقوال العلماء السالفين، والتعقيب على بعضها، ينتهي د. القرضاوي إلى تقرير «حقيقتين لا ينبغي الخلاف عليهما»:

- أولاً: أن جمهرة السنّة سواء أكانت أقوالاً أم أفعالاً أم قرارات.. هي للتشريع، ومطلوب فيها الاتباع للنبي ﷺ، الذي جعل الله الهداية في اتباعه ﴿وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٨].
- ثانياً: أن من السنّة ما ليس للتشريع، ولا يجب الطاعة فيه، وهو ما كان من أمور الدنيا المحض، وهو الذي جاء في الحديث الصحيح: «أنتم أعلم بأمور دنياكم»^(١).

«وإذا كانت هاتان الحقيقتان متفقاً عليهما، فإن الخلاف إنما هو في تطبيق هذا المبدأ على بعض الأحاديث، أو في بعض المجالات، مثل الأحاديث المتعلقة بالأكل والشرب والملبس والزينة والاكتمال والطب.. ونحو ذلك: هل هي من (أمر دنيانا) الموكول إلينا، ونحن أعلم به (...)

= ليس مطروقا في فكرنا المعاصر في كتابات أو مقالات.. لكن المراد التوسع والاستيعاب مادة ومنهجاً، والرؤية الجديدة في التوظيف التي تميز بها الكتاب. وانظر: قريباً منه أيضاً: محمد عمارة: السنّة مصدراً للمعرفة، مجلة المسلم المعاصر، س١٥، ع٨٩ / ١٤١٤هـ - ١٩٩١م.

(١) مسلم: الصحيح، كتاب الفضائل. باب وجوب امتثال ما قاله شرعاً دون ما ذكره ﷺ من معاش الدنيا على سبيل الرأي. ج١٥ / ص١٨٨.

أو هي من (أمر ديننا) الذي يجب أن نتلقاه من الوحي وملتزم بطاعته فيه؟ ويكمل هذا ما صدر عن الرسول ﷺ من تشريعات ليس لها صفة العموم والدوام. بل قصد بها علاج أوضاع معينة في ظروف معينة. وهو ما يترجم عنه بأنه صدر عنه بوصف الإمامة والرئاسة والقضاء. وأصله كالمتفق عليه، ولكن الخلاف في التطبيق على الجزئيات المختلفة^(١).

وفي محاولة لتقصي أسباب ذلك، يرجع الكاتب إلى مفهوم «السنة» كما كان متداولاً عند الصحابة والسلف - قبل الاصطلاحات المتأخرة كما تقدم - إذ «كان البحث يثور عندهم تحت عنوان: هل هذا العمل - الذي ثبت عن الرسول ﷺ - سنة أو ليس بسنة؟ وهذا يعني أمرين في غاية الأهمية:

- أولهما: ما كان سنة فهو مطلوب الاتباع.
- وثانيهما: أن بعض ما جاء عن النبي ﷺ ليس بسنة، وهو ما يعبر عنه المعاصرون بأنه ليس للتشريع...»^(٢).

ومن المهم هنا أيضاً معرفة «ما جاء في السنة من الأمر والنهي على سبيل الإرشاد (...). فعلماء الأصول يسمونه أمر إرشاد، أو نهي إرشاد (...). وفرقوا بين ما كان للندب وما كان للإرشاد. فقالوا: الفرق بين الإرشاد والندب.. أن الندب لثواب الآخرة، والإرشاد لمنافع الدنيا (...). [قال]: وهذا يفسر لنا كيف ترك الصحابة ﷺ بعض ما أمر به النبي ﷺ لما لم يروا أنه للإيجاب ولا للاستحباب، وإنما هو للإرشاد إلى مصالح دنيوية يسعهم أن يجتهدوا فيها وأن يروا فيها رأياً آخر. مثال ذلك، أمره ﷺ بصبغ الشيب (...). (مخالفة لليهود والنصارى) فوجد من الصحابة من لم يصبغ. وممن ترك الصبغ، علي بن أبي طالب، وأبي بن كعب، وسلمة بن الأكوع، وأنس بن مالك، وجماعة (...)^(٣)، وجل الأحاديث المتعلقة

(١) القرضاوي: السنة مصدراً للمعرفة والحضارة، ص ٥٧ - ٥٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٥٩.

(٣) انظر: ابن حجر: فتح الباري، ج ١٠ / ص ٣٥٥. ورده ذلك إلى عادات البلدان.

بـ (الوصفات الطبية) وما في معناها. . أو في لون معين من المأكولات أو الملابس ونحو ذلك، هي من هذا الباب - باب الإرشاد - الذي لا ينقص الثواب بتركه ولا يزيد بفعله»^(١).

ولا شك في أن النظر إلى السنّة بهذا المنظار يحل كثيراً من المشكلات المطروحة، في شكل أدلة متعارضة، أو نسخ بعضها للبعض الآخر، «والحق أن كثيراً مما قيل فيه بالنسخ ليس بمنسوخ حقيقة، بل كلا النصين كان يمثل سياسة شرعية نبوية في موقف معين ولأسباب وملابسات معينة، فلما تغير السبب الموجب تغير الحكم»^(٢).

نجد هذا «الحس المنهجي» عند الصحابة رضي الله عنهم - الناتج طبعاً عن ملازمتهم للرسول - وهم يراجعونه ويسألونه فيما يشتبه عليهم من تصرفاته، رغبة في التعرف على مواطن الاتباع الواجبة من غيرها. فالخباب بن المنذر يسأله عن الموضع الذي اختاره للنزول يوم بدر: «أمنزلاً أنزلك الله ليس لنا أن نتقدمه ولا نتأخر عنه، أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟». فلما أجابه بأنه رأي لا وحي، أشار عليه بتغييره^(٣). والشاهد عندنا تساؤل الصحابي الجليل عن نوع التصرف النبوي. ولما ملكت الجارية بريرة أمر نفسها بالعتق، وكانت تحت العبد مغيث، طلقت نفسها. وكان شديد الحب لها، وكانت شديدة الكراهية له. فكلم في ذلك رسول الله ﷺ، فكلمها في أن تراجعها فقالت: أتأمرني يا رسول الله؟ قال: «لا، ولكنني أشفع». فأبت أن تراجع^(٤). والشاهد هنا أيضاً تساؤلها عن نوع التصرف، أهو أمر ملزم أم غير ذلك. فلما علمت أنه مجرد شفاعاة ووساطة، امتنعت ولم يتربها

(١) القرضاوي: السنّة مصدراً للمعرفة والحضارة، ص ٧٩ - ٨٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٧٤، وانظر: فيها أمثلة على ذلك، كالنهى عن ادخار لحوم الأضاحي ثم إباحتها، إذ هو تصرف منه ﷺ بوصفه إمام الجماعة ورئيس الدولة، وكذلك ص ٩٦ وما بعدها، في تقسيم خيبر وعدم تقسيم مكة. . وهذا ما فهمه الصحابة منه، فقد نهى علياً عن الادخار بعده. . ولم يقسم عمر سواد العراق.

(٣) ابن هشام: السيرة النبوية، ج ١ / ص ٦٢٠.

(٤) ابن ماجة: السنن، كتاب الطلاق، باب خيار الأمة إذا أعتقت، ج ١ / ص ٦٧٠ -

رسول الله ﷺ ولا المسلمون.. والشواهد في هذا كثيرة. وقد صح عنه ﷺ: «إنما أنا بشر إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر»^(١).

لا شك في أن استشعار أهمية وخطورة هذا الموضوع حاصلة عند من بحث فيه خاصة، وفي تقديري أن الأمر ينبغي ألا يقف عند هذا الحد: الاستشعار والبحث الفردي في الموضوع لتحديد أنواع من التصرفات قد يتفق عليها وقد لا يتفق. بل ينبغي أن يتبلور هذا الاهتمام ويتعهد ليثمر «منهجاً» واضحة معالمه، منضبطة خطواته.. يكون مدخلاً لدراسة السنّة عموماً والإفادة منها. ولهذا نجد معظم الذين تحدثوا في الموضوع، وذكروا أنواعاً من التصرفات، منهم من ذكر - عرضاً أو قصداً - بعضاً من الخطوات المنهجية التي ينبغي اعتمادها. ومنهم من لم يذكر، واكتفى بإبداء رأيه واجتهاده الخاص في نوع التصرف ومدى إلزاميته.

فابن قتيبة، باعتباره أول من نبه على أقسام وأنواع في السنّة - حسب د. القرضاوي - قسم سنّة رسول الله ﷺ إلى أنواع ثلاثة. ولم يذكر خطأ ولا منهجاً، وإنما ذكر أمثلة ونماذج. قال: «والسنن عندنا ثلاث: (١) سنّة أتاه بها جبريل ﷺ عن الله تعالى... (٢) وسنّة أباح الله له أن يسنها وأمره باستعمال رأيه فيها، فله أن يترخص فيها لمن يشاء على حسب العلة والعذر... (٣) وما سنّه لنا تأديباً، فإن نحن فعلنا، كانت الفضيلة في ذلك. وإن نحن تركناه فلا جناح علينا إن شاء الله...»^(٢). صحيح أن ذكر

(١) مسلم: الصحيح، كتاب الفضائل، باب وجوب امتثال ما قاله شرعاً دون ما ذكره ﷺ من معاش الدنيا على سبيل الرأي، ج ١٥ / ص ١١٦. وفيه أيضاً رواية: «أنتم أعلم بأمور دنياكم». وانظر: تعليق القرضاوي عليها خاصة عند من يركبونها للتحلل من الإلزامات الشرعية، وعزل السنّة عن شؤون الحياة العملية كلها لأغراض وأهواء في أنفسهم. ورده أيضاً على المغالين ممن يريدون جعل كلما ورد في السنّة تشريعاً ملزماً لكل الناس في كل الأزمان والأقطار... السنّة مصدراً للمعرفة، ص ١٣ - ٢٨.

(٢) عبدالله أبو محمد، ابن مسلم ابن قتيبة الدينوري: تأويل مختلف الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١ / ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م، ص ١٨٣ - ١٨٥، وانظر: فيه النماذج والأمثلة.

الأمثلة والنماذج يساعد على إدراك نوع التصرف، ولكنها على كل حال ليست خطوة منضبطة، والخلاف قائم مع وجود الأمثلة المتمحضة لهذا التصرف أو ذاك.

والإمام القرافي الذي اشتهرت نسبة هذا التقسيم إليه قال في «الفرق السادس والثلاثين بين قاعدة تصرفه عليه السلام بالقضاء، وبين قاعدة تصرفه بالفتوى وهي التبليغ وبين قاعدة تصرفه بالإمامة»: «غير أن غالب تصرفه عليه السلام بالتبليغ، لأن وصف الرسالة غالب عليه، ثم تقع تصرفاته عليه السلام منها: ما يكون بالتبليغ والفتوى إجمالاً، ومنها: ما يجمع الناس على أنه بالقضاء، ومنها: ما يجمع الناس على أنه بالإمامة، ومنها: ما يختلف العلماء فيه لترده بين رتبتين فصاعداً. فمنهم من يغلب رتبة ومنهم من يغلب أخرى». وحاول القرافي في خطوة أكبر مما فعله ابن قتيبة تحديد «معالم منهجية» للتمييز، لكنها تبقى في دائرة ما هو واضح وتمحوض ككون «بعث الجيوش للقتال..» وصرف أموال بيت المال.. وتولية القضاة والولاة وقسمة العنائم، وعقد العهود» بطريق الإمامة. وكون الفصل بين الناس في «دعوى الأموال، أو أحكام الأبدان ونحوها بالبينات أو الأيمان..» بالقضاء. وكون «ما تصرف فيه عليه السلام في العبادات بقوله أو بفعله، أو أجاب به سؤال سائل عن أمر ديني..» بالفتوى والتبليغ^(١). أما ما هو متلبس ومرتدد بين رتبتين فصاعداً، فهذا يبقى للاجتهاد والتقدير والترجيح الفردي. وقد فعل القرافي ذلك نفسه لما أعطى أمثلة بأحاديث من هذا القبيل، وقام بترجيح نوع التصرف النبوي فيها. كما في حديث: «مَنْ أَحْيَى أَرْضاً مَيْتَةً فَهِيَ لَهُ»^(٢). هل هو تصرف

(١) القرافي: الفروق، ج ١ / ص ٢٠٥ - ٢٠٩. وانظر: له أيضاً: الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، تحقيق أبو بكر عبدالرزاق، المكتب الثقافي للنشر والتوزيع، ط ١ / ١٩٨٩، ص ٥٣ - ٥٥، ونفس ما ذهب إليه القرافي في التمييز بين التصرفات النبوية نجده بنصه - تقريباً - عند ابن القيم في: زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق وتعليق الشيخ عرفان عبدالقادر حشونة، دار الفكر، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م، ج ٣ / ص ٤٢١ - ٤٢٢.

(٢) البخاري: الجامع الصحيح، كتاب الحرث والمزراعة، باب من أحْيَى أرضاً مواتاً، ج ٥ / ص ١٨.

بافتوى فيجوز لكل أحد أن يُحييَ أذن الإمام أم لم يأذن، أو هو تصرف بالإمامة فلا يجوز لأحد أن يحييَ إلا بإذن الإمام؟ ذهب إلى القول الأول مالك والشافعي، وإلى الثاني أبو حنيفة. ورجح القرافي القول الأول «لأن الغالب في تصرفه ﷺ الفتيا والتبليغ، والقاعدة أن الدائر بين الغالب والناذر إضافته إلى الغالب أولى»^(١). وليست هذه «القاعدة» صادقة دائماً. فالقرضاوي بعد ذكره لكلام القرافي تعقبه بترجيح مذهب أبي حنيفة «لأن المصلحة العامة تقتضي ضبط الدولة لملكية الأرض البور وتنظيمها»^(٢).

إذا انتقلنا إلى طائفة من الكتاب المتأخرين، لا نكاد نعثر أيضاً إلا على نتف يسيرة مما يمكن تسميته «خطوات» أو «معالم منهجية» في هذه السبيل. فعند ولي الله الدهلوي في مبحث «استنباط الشرائع من حديث النبي ﷺ قال: إعلم أن ما روي عن النبي ﷺ ودون في كتب الحديث على قسمين: أحدهما: ما سبيله سبيل تبليغ الرسالة، وفيه قوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر: ٧] (...). ثانيهما: ما ليس من باب تبليغ الرسالة، وفيه قوله ﷺ: «إنما أنا بشر، إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر»^(٣). ولم يحدد منهجاً للاستنباط أو طريقة للاستمداد والتمييز بين القسمين.

وعدَّ الشيخ ابن عاشور «من أحوال رسول الله ﷺ، اثني عشر حالاً، منها ما وقع في كلام القرافي، ومنها ما لم يذكره، وهي: التشريع، والفتوى، والقضاء، والإمارة، والهدي، والصلح، والإشارة على المستشار، والنصيحة، وتكميل النفوس، وتعليم الحقائق العالية، والتأديب، والتجرد عن الإرشاد...» وذكر لذلك أمثلة عديدة، وعقبها بذكر خطوات منهجية مساعدة يمكن اعتبارها إضافة مهمة في هذا السياق. كـ «استقراء الأحوال وتوسم القرائن»، و«الإعلام بالحكم والحرص على العمل به» في حال التشريع،

(١) القرافي: الفروق، ج ١ / ص ٢٠٨.

(٢) القرضاوي: السنة مصدراً للمعرفة، هامش ص ٣٤.

(٣) الدهلوي: حجة الله البالغة، ج ١ / ص ٣٧١ - ٣٧٢. (وتقدم تخريج الحديث).

و«عدم الحرص على تنفيذ العمل» في حال عدم التشريع . . يقول: «لا بد للفقهاء من استقراء الأحوال وتوسم القرائن الحافة بالتصرفات النبوية . فمن قرائن التشريع، الاهتمام بإبلاغ النبي ﷺ إلى العامة، والحرص على العمل به، والإعلام بالحكم، وإبرازه في صور القضايا الكلية (. . .) ومن علامات عدم قصد التشريع، عدم الحرص على تنفيذ الفعل . . . » ومع هذا فإن «أشد الأحوال . . . اختصاصاً برسول الله ﷺ هي حالة التشريع، لأن التشريع هو المراد الأول لله تعالى من بعثته . . .»^(١).

ونجد عند صاحب المنار إضافة أخرى، تنطلق أولاً من تفسير قوله تعالى: ﴿وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ بأنها «تشمل اتباعه ﷺ فيما شرعه من الأحكام من تلقاء نفسه، على القول بأن الله تعالى أعطاه ذلك وأذن له به . واتباعه في اجتهاده واستنباطه من القرآن إذا كان تشريعاً، كتحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها . . . » . وتجعل - معياراً للتشريع أو عدمه - ما تعلق بحق الله أو العبد، أو بجلب مصلحة ودرء مفسدة . . . يقول: «ليس من التشريع الذي يجب فيه امثال الأوامر واجتناب النهي ما لا يتعلق به حق لله تعالى، ولا لخلقه . لا جلب مصلحة ولا دفع مفسدة، كالعادات والصناعات والزراعة والعلوم والفنون المبنية على التجارب والبحث، وما يرد فيها من أمر ونهي يسميه العلماء إرشاداً لا تشريعاً . إلا ما ترتب على النهي عنه وعيد كلبس الحرير . . . وغيره . . .»^(٢).

وقسم الشيخ شلتوت السنّة إلى تشريعية وغير تشريعية، وجعلها على أقسام:

(١) ما سبيله سبيل الحاجة البشرية كالأكل والشرب والنوم . . . (٢) ما سبيله سبيل التجارب والعادة الشخصية والاجتماعية . . . (٣) ما سبيله سبيل التدبير الإنساني . . . ، قال: «وكل ما نقل من هذه الأنواع الثلاثة ليس شرعاً يتعلق به طلب الفعل أو الترك، وإنما هو من الشؤون البشرية التي ليس

(١) ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٣٠ - ٣٩.

(٢) رشيد رضا: تفسير المنار، ج ٩ / ص ٢٠٣ - ٢٠٤.

مسلك الرسول ﷺ فيها تشريعاً ولا مصدر تشريعاً». وهذا توسع من الشيخ شلتوت، اقتضى تعقياً توضيحياً من د. القرضاوي، هو - من جهة أخرى - مساهمة في «المعالم المنهجية» الآنفه. قال: «ينبغي أن نفرق هنا بين ما ثبت من هذا (بفعله) ﷺ، وما ثبت (بقوله). فالفعل لا يدل على أكثر من المشروعية ولا يدل على وجوب ولا استحباب في نفسه، كما في قضية الأكل باليد وما شابهها (...). فأما القول في هذا المجال، فقد يدل على الإرشاد كما قال صاحب المنار وكما نبه عليه علماء الأصول. وقد يدل على الاستحباب في الأمر أو الكراهة في النهي، وقد يدل على الإيجاب في الأمر في التحريم أو النهي تبعاً للقرائن، كالتشديد في الأمر، والوعيد في النهي كما ورد في قضية الأكل بالشمال ولبس الحرير والأكل والشرب في آنية الذهب والفضة، ونحوها مما دلت الأدلة على تحريمه»^(١).

ورابع السبل عند الشيخ شلتوت: ما كان للتشريع، وذكر فيه: ما يصدر عنه ﷺ على وجه التبليغ بصفته رسولاً. وما يصدر عنه بوصف الإمامة والرياسة العامة لجماعة المسلمين، وما يصدر عنه بوصف القضاء. ونبه إلى أنه «من المفيد جداً معرفة الجهة التي صدر عنها التصرف، وكثيراً ما تخفى فيما ينقل عنه ﷺ ولا ينظر فيه إلا من جهة أن الرسول فعله أو قاله أو أقره (...). ولم يكن في الحقيقة صادراً على وجه التشريع أصلاً...»^(٢).

نبه على هذا أيضاً العلامة علال الفاسي، بعد ذكره لأنواع التصرفات، قال: «ولا بد من ملاحظة ظروف أفعاله ﷺ، وحالة انتصابه ﷺ للتشريع، أو للفتيا، أو للإمامة أو للقضاء أو لغير ذلك من الحالات التي كان يتقلب فيها ﷺ لأداء رسالته ونشر دعوته وتعميم هدايته»^(٣).

(١) القرضاوي: السنة مصدر للمعرفة، ص ٥١ - ٥٢، وانظر: فيه كلام الشيخ شلتوت (عن كتابه: الإسلام عقيدة وشريعة)، ص ٤٦ - ٥٢.
(٢) المرجع السابق، ص ٤٨ - ٤٩.
(٣) علال الفاسي: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ١١٣.

ليس الغرض، أخيراً، من هذا التتبع، الخلاص إلى الحسم في نتيجة معينة بقدر ما كان استطراداً في بيان مفهوم الاتباع وعلاقته بالسنة، ومقتضيات ذلك المرجعية والمنهجية. كما أنه تنبيه تأكيد على أهمية الموضوع وخطورته، وضرورة إيلائه العناية اللازمة في المباحث الحديثة والأصولية، درءاً لمفاسد منتشرة في الأمة وسداً لذرائعها وفتحاً لأبواب جديدة من المعرفة والحضارة تنهل من السنة وتتأطر وتتوجه بها^(١). هذا مع اعتبار أن الشرط المنهجي الذي قدمنا نتفاً عنه، وهو ما يزال بحاجة إلى بلورة و«إجماع»، مدخل حاسم إلى ذلك كله.

(١) انظر: القسم الثاني (السنة مصدراً للمعرفة) ص ١٠١ وما بعدها. والقسم الثالث (السنة مصدراً للحضارة) ص ٢٣٧ وما بعدها من كتاب د. القرضاوي المذكور.

الباب الثالث
الأمة إطار المرجعية والعالمية
في الفكر العربي والإسلامي

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

الفصل الثاني: المرجعية، أرضية العمل التجديدي
النهوضي وثوابته.

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

الفصل الأول

الأمة الكيان التاريخي الناظم لحركة التجديد والاجتهاد

المبحث الأول: في المصطلح والمفهوم

تذكر المعاجم للفظ الأمة معاني متعددة تختلف كمياً من معجم إلى آخر، لكنها تشترك بل تجمع على المعاني الأساسية للفظ والمتمثلة أساساً في عنصري: الدين (الملة)، والجماعة ويمكن أن نضيف إليها عنصراً ثالثاً لا يقل أهمية وهو القصد أو الإمامة والقيادة، المقتضي لحركة الجماعة وفعاليتها.

ذكر ابن الجوزي عن أهل التفسير «أن الأمة في القرآن على خمسة أوجه:

- أحدها الجماعة: ومنه قوله تعالى: ﴿وَمِن ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةٌ مُّسْلِمَةٌ لَّكَ﴾ [البقرة: ١٢٨]، ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ﴾ [البقرة: ١٣٤]، ﴿مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ﴾ [المائدة: ٦٦].
- الثاني الملة: ومنه قوله تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ [البقرة: ٢١٣]، ﴿وَإِنْ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ [المؤمنون: ٥٢].
- الثالث الحين: ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ آخَرْنَا عَنْهُمْ الْعَذَابَ إِلَى أُمَّةٍ مَّعْدُودَةٍ﴾ [هود: ٨]، ﴿وَأَذَكَّرَ بَعْدَ أُمَّةٍ﴾ [يوسف: ٤٥].

● الرابع الإمام: ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ إِتْرَاهِيمَ كَانَتْ أُمَّةً قَانِتًا﴾ [النحل: ١٢٠]، قال ابن قتيبة: يعني إماماً يقتدى به، فسمي أمة لأنه سبب الاجتماع، ويجوز أن يكون أمة لأنه اجتمع فيه من خلال الخير ما يكون مثله في الأمة.

● الخامس الصنف: ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَا طَيْرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَّةٌ أَمْثَالُكُمْ﴾ [الأنعام: ٣٨]، أي: أصناف، فكل صنف من الطير والدواب مثل بني آدم في طلب الغذاء وتوقي المهالك ونحو ذلك. قاله ابن قتيبة^(١).

وفي لسان العرب: «الأُمَّ بالفتح القصد، أمّه يؤمّه أمّا إذا قصده. والإمة والأمة الشرعة والدين، وفي التنزيل العزيز ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ﴾ [الزخرف: ٢٢] (...). وهي مثل السنة. وقرئ: ﴿على إمة﴾ وهي الطريقة من أمت. قال أبو إسحاق في قوله تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَجَدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾ [البقرة: ٢١٣]، أي: كانوا على دين واحد.. وقال بعضهم في معنى الآية: كان الناس فيما بين آدم ونوح كفاراً فبعث الله النبيين.. قال أبو منصور: الأمة فيما فسروا يقع على الكفار وعلى المؤمنين (...). [و] أمّ القوم وأمّ بهم تقدمهم، وهي الإمامة، والإمام كل من ائتم به قوم كانوا على الصراط المستقيم أو كانوا ضالين...»^(٢).

وبشكل أكثر تجريداً نجد الأصفهاني يعرفها بأنها: «كل جماعة يجمعهم أمر ما، إما دين واحد أو زمان واحد أو مكان واحد، سواء كان ذلك الأمر الجامع تسخيراً أو اختياراً، وجمعها أمم. وقوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ

(١) ابن الجوزي، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، ص ١٤٢ - ١٤٤. وانظر: أيضاً: السيوطي، معترك الأقران في إعجاز القرآن، تحقيق: أحمد شمس الدين. بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م. ج ٢ / ص ٢٩.

(٢) ابن منظور: لسان العرب، ج ١٢ / ص ٢٢ - ٢٤. والزبيدي، تاج العروس، حيث ذكر من معاني الأمة: النعمة، الهيئة، الشأن، غضارة العيش، السنة والطريقة...، ج ٨ / ص ٨٩ وما بعدها.

دَابَّتْ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَيْرٌ يَطِيرُ بِجَنَاحِهِ إِلَّا أُمَّمٌ أَمْثَالُكُمْ ﴿ [الأنعام: ٣٨]، أي كل نوع منها على طريقة قد سخرها الله عليها بالطبع فهي من بين ناسجة كالعنكبوت وبانية كالسَّرَقَة ومدخرة كالنمل... وقوله تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ [البقرة: ٢١٣] أي: صنفاً واحداً وعلى طريقة واحدة في الضلال والكفر (...). وقوله: ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ﴾ [آل عمران: ١٠٤].. أي: جماعة يتخيرون العلم والعمل الصالح، يكونون أسوة لغيرهم، وقوله: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ﴾ [الزخرف: ٢٢] أي: على دين مجتمع. وقوله: ﴿وَأَذَكَّرَ بَعْدَ أُمَّةٍ﴾ [يوسف: ٤٥] أي: حين، وقرئ: ﴿بعد أمة﴾ أي: نسيان. وقوله: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا﴾ [النحل: ١٢٠]، أي: قائماً مقام جماعة في عبادة الله، نحو قولهم: فلان في نفسه قبيلة، وقوله تعالى: ﴿لَيْسُوا سَوَاءً مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ﴾ [آل عمران: ١١٣] أي: جماعة...»^(١).

هذه المعاني نفسها نجدها عند صاحب المنار. والذي يهمننا عنده، محاولة تخريجه للخلاف حول حمل الأمة على الملة في ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ وغيرها من الآيات التي في معناها^(٢). إذ ذكر قول جمهور المفسرين بأنها ملة «قيمة الدين صحيحة العقائد جارية في أعمالها على أحكام الشرائع»، ولما كان هذا المعنى لا يستقيم مع ما يليه من قوله تعالى: ﴿فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾ [البقرة: ٢١٣]، «إذ لا معنى لإرسال الرسل إلى الأمم الصالحة المهتدية

(١) الأصفهاني: معجم مفردات ألفاظ القرآن، ص ١٩. وانظر: توضيحاً أكثر لهذه المعاني سواء بشكلها المجرد، عن أي انتماء، أو المركز على خصوصية معينة. رضوان السيد: الأمة والجماعة والسلطة، دار اقرأ، ط ١ / ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م، ص ٤٣ - ٤٥، وأيضاً: محمد عمارة: مفهوم الأمة في الحضارة العربية الإسلامية، مجلة الوحدة، ع ٥٣ / ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م، ص ١٧ - ١٩.

(٢) حرصت هنا على ذكر كلام الكاتب كاملاً، مع بعض الاختصار والحذف غير المخيلين، لفوائد منها إشراك القارئ في جو الخلاف ثم تخريج الكاتب، وأيضاً الوقوف على معانٍ أخرى مختلفة للعلماء لمصطلح الأمة ومقصده الأكبر، التوحيد... سواء في السياق التاريخي أو الحديث.

ليحكموا بينهم فيما يختلفون فيه (. . .) قالوا: لا بد من تقدير في العبارة، فيكون الكلام: كان الناس أمة واحدة فاختلّفوا فبعث الله النبيّين مبشرين ومنذرين (. . .)، ومما استدلّوا به على صحة قولهم أن آدم ﷺ كان نبياً، وأن أولاده على ملته هادين مهتدين إلى أن وقع التحاسد بين ولديه (. . .) وأن الإنسان يولد على الفطرة السليمة والدين الحق، وإنما يعرض له ما ينحرف به عن الفطرة من تحكّم الهواء وإغواء الشهوات وريّن الشبهات». ثم ذكر قول طائفة أخرى في مقدمتهم ابن عباس وعطاء والحسن . . . : «أن الأمة الواحدة أمة الضلال التي لا تهتدي بحق ولا تقف في أعمالها عند حد شريعة. واحتجوا على قولهم بهذا التعقيب في الآية، فإنه (الله تعالى) جعل بعثة الرسل تابعة لوحدة الأمة، ولا تكون كذلك حتى تكون تلك الوحدة قاضية بالحاجة إلى إرسالهم ليحكموا بينهم فبالاختلاف بينهم في الاختلاف الذي يقع فيهم بسبب الفساد في العقائد. ودفعوا ما يقال من أن آدم كان نبياً وكان من أولاده من بقي على شريعته (. . .) بأن الحكم على الغالب، فقد كان الناس لعهد نوح كفاراً إلا القليل منهم ومن المعروف أنه يقال: دار كفر لمن كان أغلب سكانها كفاراً وإن كان فيهم مسلمون . . .». وذكر قول أبي مسلم الأصفهاني والقاضي أبي بكر: «أن وحدة الأمة كانت فيما هو من مقتضى أصل الفطرة من الأخذ بما يرشد إليه العقل في الاعتقاد والعمل. فكان الناس يهتدون بعقولهم والنظر المحض في الآيات الدالة على وجود الصانع ووجود شكره (. . .) وقد أورد القاضي على نفسه مسألة آدم ورسالته، وأجاب عنها بأنه من الجائز أن يكون آدم وأولاده قد بدأ أمرهم على سنة الفطرة، فكانوا من أهل النظر، ثم بعد أن كثر أولاده . . . ظهر أن هداية العقل وحده لا تكفي (. . .) ومن المحتمل بل يكاد يكون من المحقق أنه طرأ على نسل آدم ما أنساهم شرعه». وذكر عن القرطبي أن «لفظة «كان» على هذه الأقوال على بابها من المضي ويحتمل أن تكون للثبوت، والمراد الأخبار عن الناس الذين هم الجنس كله أنهم أمة واحدة في خلوصهم عن الشرائع وجهلهم بالحقائق لولا أن الله منّ عليهم بالرسول تفضلاً منه، فلا يختص بالمضي فقط، بل يكون معناها كقوله: ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَفُورًا رَحِيمًا﴾ [الأحزاب: ٥٩]، وهو الرأي الذي مال إليه محمد عبده».

أما تفسيره الخاص للآية فقصد فيه تبيان «ما جاء في كتاب الله من وصف الأمة بالواحدة والمعنى من ذلك الوصف في مواضعه المختلفة». قال: «ورد وصف الأمة بالواحدة في قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ (٩٢) وَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ كَمَا كُنْتُمْ إِذْ فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُرًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ (٥٣) [المؤمنون: ٥٢ - ٥٣] وقد جاء لفظ أمة بالنصب في الآيتين على الحال والخبر قد تم في قوله: ﴿وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ﴾، أي: هذا الجمع من الأنبياء والمرسلين أمتكم أي: جماعتكم. حال إنها أمة واحدة (...). تربطها رابطة قريبة هي رابطة الاهتداء بنور الله والدعوة إلى توحيده والقيام على شرعه وحمل الناس على اتباع أحكامه. فهي مجتمعة على أمر واحد لا تعدد فيه هو الحق والعدل فهي جديرة بأن تكون أمة واحدة (...). هذه هي ملتكم ودينكم، وهو أمر واحد لا تعدد فيه، يأتي به السابق ويتبعه عليه اللاحق، لا يختلف فيه نبي عن نبي ولا يناكر فيه مرسل مرسلاً، هذا المعنى من الوحدة هو الذي جاء في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَرَالُونَ مَخْلَفِينَ﴾ (١٧٨) إِلَّا مَنْ رَجِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لِأُمَّةٍ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ (١٧٩) [هود: ١١٨ - ١١٩]، ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يَدْخُلُ مِنَ يَسَاءٍ فِي رَحْمَتِهِ وَالظَّالِمُونَ مَا لَهُمْ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾ (٨) [الشورى: ٨]. أي: لو شاء ربك لخلق الناس على غريزة تميل إلى الحق وفطرة يسطع فيها نور الهداية إليه بدون حجاب من الهوى والشهوة أو ظلمة الفكر وستر الغواية (...). وكانوا بذلك من أهل السعادة وسكان دار النعيم، ولكن قضى ربك أن يخلق الإنسان إنساناً يكله إلى فكره ويدعه إلى سعيه وكسبه فلا يزال يتخبط في الاختلاف، وسيجرهم الاختلاف إلى دار الشقاء بعد الخزي في دار الفناء، إلا الذين رحمهم ربك من هداة العالمين وقادة الناس إلى خير الدارين...».

ويقول صاحب التفسير مستدركاً دافعاً لكل لبس، «لكنك تجد في سورة يونس نصاً صريحاً في أن الله تعالى شاء أن يكون الناس أمة واحدة، قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ [يونس: ١٩] فالمراد منه أن الناس كانوا ولا يزالون أمة واحدة، ونشأ عن هذه الوحدة نفسها اختلافهم، وكان الله سبحانه يقضي في الخلاف بإهلاك مَنْ ينحرف منهم عن سبيل الفطرة السليمة، فلا يبقى من الناس إلا مَنْ استقام عليها، ولكن سبقت كلمته وثبت في علمه وتم في مشيئته أن يكون الناس في أمرهم كاسبين سعيهم مكلفين بالنظر فيما بين أيديهم من الآيات، وأن يكون منهم الضال والمهتدي والعاقل والمعتدي حتى يوفي كلاً جزاءه في الدار الأخرى، ولهذا بعث فيهم الرسل عليهم الصلاة والسلام ليكونوا لهم أئمة في الإيمان وأسوة في العمل الصالح. . [قال]: فهل يمكنك مع هذا أن تحمل وحدة الأمة على العقيدة والعمل كما حملتها على ذلك في الآيات الأخرى؟ ليس ذلك بممكن لأن الناس ليسوا أمة واحدة بذلك المعنى، بل هم مختلفون. فلا ريب أنه يجب حمل وحدة الأمة على معنى آخر وهو ذلك الذي نختاره في الآية التي نحن بصدد تفسيرها. [قال]: خلق الله الإنسان أمة واحدة أي: مرتبطاً بعضه ببعض في المعاش لا يسهل على أفرادها أن يعيشوا في هذه الحياة الدنيا إلى الأجل الذي قدره الله لهم إلا مجتمعين يعاون بعضهم بعضاً، ولا يمكن أن يستغني بعضهم عن بعض (...). منزلة أفرادها من الجماعة منزلة العضو من البدن، لا يقوم البدن إلا بعمل الغذاء كما لا تؤدي الأعضاء وظائفها إلا بسلامة البدن. (...). إن الناس أمة واحدة لا بدّ لهم أن يعيشوا تحت نظام واحد يكفل لهم ما يحتاجون إليه مدة بقائهم في هذه الحياة الدنيا، ويضمن لهم ما به يسعدون في الحياة الأخرى، ولا يمكنهم في هذه الوحدة ومع تلك الوصلة اللازمة بمقتضى الضرورة أن يتدفقوا على تحديد ذلك النظام مع اختلاف الفطر وتفاوت العقول وحرمانهم من الإلهام الهادي لكل منهم إلى ما يجب عليه لصاحبه بما كانوا كذلك كان من لطف الله رحمته أن يرسل إليهم الرسل مبشرين ومنذرين».

وقال موضحاً أكثر: «أراد الله تعالى أن يقيم الدليل على أن الاهتداء بهدي الأنبياء ضروري للبشر وأنه لا غنى لهم عنه مهما بلغوا من كمال العقل.. إن الله قضى أن يكون الناس أمة واحدة يرتبط بعضهم ببعض ولا سبيل لعقولهم وحدها إلى الوصول إلى ما يلزم في توفير مصالحهم ودفع المضار عنهم، فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأيدهم بالدلائل القاطعة على صدقهم..»^(١).

إن الخلاف المتقدم حول مفهوم الأمة في علاقتها بالوحدة يؤكد مرة أخرى سعة هذا المفهوم وقدرته الاستيعابية سواء بالاعتبار الملي العقائدي والديني، أو بالاعتبار الجماعي الذي تقتضيه ضرورة المعاش والتنظيم، أو بالاعتبار الإنساني عامة.. وهذه المعاني هي التي جاء الإسلام مؤكداً لها بل وموسعاً لمفاهيمها ومفعلاً لأدواتها الإجرائية باعتباره خاتم الرسالات إلى البشرية كلها وباعتبار وظيفة الدعوة والتبليغ أو الشهادة على الناس. الناس الذين يمكن تقسيمهم بالاعتبار نفسه إلى «أمة إجابة» وهم الذين استجابوا للرسالة، وإلى «أمة دعوة» وهم الذين لم يستجيبوا لها حيث تبقى مهمة دعوتهم واستيعابهم قائمة دائماً^(٢). هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنه مهما يكن من قدرات الجماعة العقلية على تنظيم نفسها وتدير أمورها، فإن هداية الوحي تبقى المقوم الوحيد القادر على رد الجموح والشطط العقلي وعلى خلق التوازن والاعتدال في النفس وفي الجماعة دون إفراط ولا تفريط^(٣).

ولهذا كان من مميزات هذه الرسالة الخاتمة بالإضافة إلى قدرتها الاستيعابية واعتبارها للعقل مناطاً للتكليف، وحضها على الجماعة والوحدة ودمها للفرقة

(١) رشيد رضا، تفسير المنار، ج ٢ / ص ٢٧٥ - ٢٨٢. (مع بعض التصرف).

(٢) هذا بخلاف التصنيفات الأخرى التي كانت - ولا زالت عند البعض - إلى دار إسلام ودار كفر، أو دار سلم ودار حرب، والتي كانت تحكمها أصلاً في السابق اعتبارات ملية وأمنية.. في مراحل تكوين وبناء الجماعة الأولى خصوصاً.

(٣) هذا دون أن يعني ذلك نوعاً من المصادرة «لحق» الإنسان فرداً أو جماعةً في اتخاذ نظم معينة في الحياة أو الاجتماع.. فهو موكول كما تقدم إلى فكره وسعيه وكسبه بعد أن تتضح له هدايات ومعالم هذا الدين الحق، وهذا أيضاً من عناصر قوته وقدرته على الانفتاح والاستيعاب.

والشتات . . مع ما يمكن وتسمح به داخلها من اختلاف وتعدد . . أنها تنبني على قوة رادعة وجامعة وموحّدة ومنظّمة أكثر هي العقيدة. العقيدة المبنية أساساً على مبدأ كلي شامل هو التوحيد، توحيد المعبود والخالق، توحيد الفكر والنظر في أصوله ومراجعته الكبرى، توحيد الجهد والعمل من أجل البناء والتعمير . . إلخ. إنه «المبدأ القطب» الذي استطاع إخراج «الأمة القطب» صاحبة الرسالة والدعوة لسائر الأمم. وعلى هذا ركزت بدرجة أولى كتابات الفكر الإسلامي المعاصر في الموضوع، نقرأ في ذلك أن: «العقيدة . . عنصر من عناصر الترابط في الجماعة، بل العنصر الرئيسي في ترابطها باعتبارها ملتقى جمع وصهر وحداتها على اختلاف أصولها ومنبتها شعوباً كانت أم قبائل. وحيثما تكون العلاقة القائمة بين القيم والمؤسسات علاقة تبادلية تفاعلية وثيقة، فإنه كلما اتسقت القيم وكان تماسكها الداخلي أكبر، انعكس ذلك على المؤسسات التي تقوم عليها، (. . .) فلا يستغرب أن تنبت لنا عقيدة التوحيد في كمالها القرآني وفي خلوها من كل ما يشوب العقائد البشرية (. . .) تلك الهيئة الجماعية المنفردة في رسوخ جذور وحدتها وتواصل تماسكها في شكل «الأمة القطب» و«الأمة المستقطبة»^(١). إن «الأمة القطب» . . تلك الجماعة القيادية المميزة ذات القدرة الاستقطابية العالية، والتي تؤدي إلى آثار مزدوجة من حيث تماسكها الداخلي وانفتاحها أو جاذبيتها بالنسبة للغير على المستوى الخارجي»^(٢)، ف «إذا كان المفاعل الاستقطابي يعمل من خلال العقيدة في مستوياته كافة، فإنه يولد عنها طاقة استقطابية إشعاعية تتخلل الكيان الجماعي للأمة القطب . . .»^(٣).

و«الرسول ﷺ خلف وراءه عند وفاته «أمة» قبل أن يخلف إماماً، وإنه لو لم تكن الأمة لما وجد من يؤمها. وبالتالي فإن وجود الإمام وجود منسوب أو مشتق، والأمة أو الجماعة تصير هي الأصل . . ف «الأمة» بهذا المعنى تصير

(١) منى عبدالمنعم أبو الفضل: الأمة القطب، نحو تأصيل منهجي لمفهوم الأمة في الإسلام، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط١، ١٩٩٦، ص٣٤ - ٣٥.

(٢) المرجع السابق، ص٢٢.

(٣) المرجع السابق، ص٣٤.

هي المستودع للرسالة المحمدية، أي: أن الأمة هي وعاء القرآن الكريم..»^(١).

إن الأمة بهذا المفهوم «تتكون من شعوب وقبائل في أقطار وأقاليم، ولكنها مع هذا تظل أمة واحدة جمعتها العقيدة، وربطت بينها الشريعة، ووحدت بين أذواقها ومشاربها القيم والآداب الإسلامية، وعاشت تاريخاً مشتركاً في انتصاراته ومآسيه، وعانت حاضراً مشتركاً في آلامه وآماله. ولهذا لا يجوز لنا أن نقول «أمة إسلامية» بل «شعوب إسلامية» لأمة واحدة خاطبها الله تعالى بقوله: ﴿وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ ﴿٥٢﴾﴾ [المؤمنون: ٥٢]. إنها أمة واحدة في الغاية والوجهة.. واحدة في الأفكار والمفاهيم.. واحدة في المشاعر والأحاسيس.. [وقد] صور رسول الله ﷺ وحدتها في ذلك فمثلها بالجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى..»^(٢). ف «الأمة الراشدة لا ينال من وحدتها تنوع الشعوب والقبائل فيها، ولا اختلاف الألوان والمهن والأماكن ما دامت ولاءاتها تدور في فلك الرسالة وحدها، ولا تدور في فلك الأشخاص والأشياء»^(٣). و«العنصر الرئيس في مفهوم الأمة هو عنصر الرسالة، أي: العطاء الذي تقدمه جماعة من الناس إلى بقية مجموعات الإنسانية»^(٤)، و«استمرار الأمة في الحياة المختلفة..»^(٥).

إن القرآن الكريم إذا كان «قد نظر إلى الوضع البشري في (ق ٧م)

(١) المرجع السابق، ص ٢٣.

(٢) القرضاوي، يوسف. من أجل صحوة راشدة، ص ١٣٨ - ١٣٩. وانظر: الحديث بتمامه في البخاري، كتاب الأدب باب رحمة الناس والبهائم، ج ١٠ / ص ٤٣٨. وأوله: «تري المؤمنين في تراحمهم وتوادهم وتعاطفهم كمثل الجسد..».

(٣) ماجد عرسان الكيلاني، إخراج الأمة المسلمة وعوامل صحتها ومرضها، كتاب الأمة (٣٠). ط ١ / ١٤١٢، ص ٢١.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٠.

(٥) المرجع السابق، ص ٢١. وانظر: فيه عموماً بدايات تكوين الأمة، ومراحل دورانها في فلك الأفكار والأشخاص والأشياء، ص ١١١ وما بعدها.

باعتباره وضعاً ناضجاً للتصحيح والتطوير باتجاه الأمة (الجامعة للشعوب والقبائل)، فإن النبي ﷺ حامل القرآن لم يكن يمكن أن يفهم نفسه ودعوته إلا في السياق ذاته، سياق استمرارية المثال مع شموله، وسياق الخاص (العربي) الذي يطمح إلى الانضواء في العام والتوحد معه (أمة الإسلام)»^(١).

فهل من مجدد وباعث ومحبي لنهضة «هذا المفهوم الذي ارتجت له قلوب المؤمنين على مدى أربعة عشر قرناً. [والذي] سقط في العقل الباطن للشعوب الإسلامية بعد أن مزقتها الفواصل الإقليمية الخارقة. . والحدود السياسية الباهتة. وبعد أن باعدت بينها النظم «الوطنية» التي خلفت المستعمر، وتشعبت ولاءاتها الفكرية والعقائدية في ظل صفوات فصلت على نسق تغريبي؟»^(٢). لا شك في أن «العامل التاريخي. . من أهم عناصر وحدة الأمة الإسلامية. . وهذه الوحدة إن لم تكن مستصحبة عبر التاريخ باستمرار على المستوى السياسي، فإنها ظلت مستصحبة باستمرار على المستوى الثقافي والعاطفي والنفسي، وكذا الحس بالانتماء إلى حضارة ووجهت سائر الإنسانية في مرحلة من مراحلها التاريخية»^(٣). لكن هل هذا الاستصحاب النفسي والثقافي لوحدة الأمة التاريخية كاف للنهوض بها من جديد لإصلاح حالها وأداء وظائفها الرسالية؟ إنه بالرغم من الأهمية القصوى لهذا المخزون النفسي والثقافي القابل للتفجير في أية لحظة، تبقى «الأمة كياناً صناعياً يمكن بناؤه وهدمه، فهي تخرج إخراجاً للقيام بوظائفها. .»^(٤).

إن ما تقدم من أوصاف للأمة مما ذكرنا ومما لم نذكر من خصائصها ومميزاتها، يمكن اختزاله في مفهوم كبير جامع لها، بل ومكون من مجموعها، يعبر عن معانيها الاستيعابية الشاملة. . مقوم الشهادة. وإذا كان

(١) رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة، ص ٣٨، وانظر: في هذا المعنى أيضاً (انفتاح واستيعاب مفهوم الأمة) كتابات مماثلة، كالأمة والدولة، للفضل شلق، والمسألة الطائفية، لبرهان غليون.

(٢) منى عبدالمنعم أبو الفضل، الأمة القطب، ص ١٦.

(٣) النجار، في فقه التدين، ج ١ / ص ١٣٧.

(٤) الكيلاني، إخراج الأمة، ص ٢١.

معروفاً أن شهادة الشاهد الفذ في حالة خاصة ومحدودة (قتل، عرض..). لا تقبل إلا إذا توفرت فيه شروط وخصال، فإن شهادة الأمة على الناس كافة في أمر الرسالة شيء أعظم وأخطر، تستوجب شروطاً وخصالاً في الجماعة ذاتها تؤهلها لهذا المقام. وقد تحدث القرآن الكريم عن بعض هذه الشروط أو الخصائص، اختزلها البعض في ثلاث رئيسية:

● الوسطية^(١): لقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ [البقرة: ١٤٣]، «وهي ظاهرة بالدلالة على أن صيرورة الأمة شهيدة مترتبة على كونها وسطاً ترتب الجزاء على الشرط..»^(٢). والوسط - كما يذهب اللغويون والمفسرون.. - يعني العدل والخيار، وهو بهذا «يحمل مضموناً إيجابياً في منظور الإسلام. أولاً: من حيث كون الجماعة التي يعبر عنها محور جذب واستقطاب، ومن ثم فهي مصدر للتوازن والانسجام بين الجماعات البشرية.. ثانياً: «أمة وسط» من حيث الاعتدال في المزاج واجتناب الإفراط والتفريط (...). ثالثاً: «وسط» من حيث موازين القيم والنظم التي تقوم عليها»^(٣). و«أبرز ما يترتب على مفهوم الأمة الوسط من حيث ما يترتب عليه من تعزيز للأمة القطب، أنه يؤكد الوظيفة القيادية التي أخرجت لها لتصير الأمة «إماماً» للأمم»^(٤). «إن المسلمين خيار وعدول لأنهم وسط، ليسوا من أرباب الغلو في الدين المفرطين ولا من أرباب التعطيل المفرطين. فهم كذلك في العقائد والأخلاق والأعمال..»^(٥).

(١) ستكون لنا عودة لهذه الخصيصة كتيار رئيس ومقوم من مقومات نهضة الفكر الإسلامي المعاصر.

(٢) زينب إبراهيم، الأمة الشهيدة، الشروط والمقومات، مجلة المنطلق، ع ٧٠ / ١٤١١، ١٩٩٠، ص ٣٣.

(٣) منى عبدالمنعم أبو الفضل، الأمة القطب، ص ٤٥.

(٤) المرجع السابق، ص ٤٦.

(٥) محمد حسين فضل الله، تأملات في كلمة الأمة في القرآن، مجلة المنطلق، ع ٧٠ / ١٤١١ هـ - ١٩٩٠ م، ص ١٠.

● الاجتباء: لقوله تعالى: ﴿يَتَّيِبُهَا لِلَّذِينَ ءَامَنُوا اَرْكَعُوا وَاَسْجُدُوا وَاَعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَاَفْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٧٧﴾ وَجَاهِدُوا فِي اَللّٰهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اَجْتَبَكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِّمَّةً اَيُّكُمْ اِزْهَمَهُ هُوَ سَمَنَكُمْ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَي النَّاسِ ﴿[الحج: ٧٧، ٧٨]. و«الاجتباء الجمع على طريق الاصطفاء» يقال «جبيت الماء في الحوض جمعته والحوض الجامع له جابية وجمعها جواب، قال الله تعالى: ﴿وَجِفَانِ كَالْجَوَابِ﴾ [سبا: ١٣]، ومنه استعير جبيت الخراج جباية، ومنه قوله تعالى: ﴿يُجَيِّحُ اِلَيْهِ ثَمَرَتُ كُلِّ شَيْءٍ رَزَقًا مِّنْ لَّدُنَّا﴾ [القصص: ٥٧]. واجتباء العبد تخصيصه اياه بفيض إلهي يتحصل له منه أنواع من النعم بلا سعي من العبد وذلك للأنبياء وبعض من يقاربهم من الصديقين والشهداء، كما قال تعالى: ﴿وَكَذٰلِكَ يُجَيِّبُكَ رَبُّكَ﴾ [يوسف: ٦]. ﴿وَأَجْنِبْتَهُمْ وَهَدَيْتَهُمْ اِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الأنعام: ٨٧].

ليس هناك خلاف في كون الاجتباء منحةً وفضلاً إلهياً تجاه العبد وتجاه الأمة كذلك، لكن سير وخصال المجتبيين والمصطفين تثبت يقيناً أن الاجتباء دائماً مشروط بشروط قبلية تهئ الفرد أو الأمة لهذه المهمة، أو بعدية تكليفية بمهام الرسالة والدعوة. وآية الباب في الاجتباء فيها ذكر لأعمال يقتضيها الاجتباء.. (الذين آمنوا، اركعوا، اسجدوا، اعبدوا ربكم، افعلوا الخير، جاهدوا في الله.. ثم ﴿هُوَ اَجْتَبَكُمْ﴾). ومثل ذلك إثبات الخيرية لهذه الأمة المشروطة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والإيمان بالله ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ اُمَّةٍ اُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ﴾ [آل عمران: ١١٠]. ومثل ذلك آيات الوعد بالاستخلاف والتمكين في الأرض. ﴿وَعَدَ اللّٰهُ الَّذِيْنَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْاَرْضِ كَمَا اَسْتَخْلَفَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِيْنَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ اٰمَنًا يَعْبُدُوْنَني لَا يَشْرِكُوْنَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذٰلِكَ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ ﴿٥٥﴾﴾ [النور: ٥٥]. فشروط الإيمان والعمل الصالح وإخلاص العبادة واضحة فيها. وهذه النعم أو المنح الإلهية قابلة للزوال متى

انتفت شروطها أو توقف العمل بمقتضاها، ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١]. وقد حدثنا عن إنعامه على بني إسرائيل وتفضيله لهم ثم زوال ذلك عنهم لما انحرفوا وحادوا عن سواء السبيل. ﴿يَبْنَئِ إِسْرَائِيلَ أَذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ ﴿٤٧﴾﴾ [البقرة: ٤٧].

إنها سنن الله تعالى في خلقه وكونه، وأولى خطوات النهوض لاستحقاق خصال الوسطية، والخيرية، والاستخلاف.. والشهادة، الاجتهاد في التحقق أولاً بشروطه واستفراغ الوسع الكامل في ذلك. أما الحديث عن هذه الخصال والمميزات بمعزل عن تلك الأسباب والشروط، فلا يعدوا كونه ضرباً من الأمانى والوهم النفسي تعويضاً عن العجز والقعود والتثاقل عن السعي الجاد إلى ذلك التحقق.

● الابتلاء أو التمحيص: لقوله تعالى: ﴿إِنْ يَمَسُّكُمْ فَجْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ فَجْحٌ مِثْلُهُ وَتِلْكَ الْآيَاتُ نَدَاوِلَهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءً وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ ﴿١٤٠﴾﴾ [آل عمران: ١٤٠]. «الشهادة غاية مترتبة على الابتلاء والامتحان الذي يمحص أولياء الله. والمحص ليس إلا تخلص الشيء من الشوائب»^(١).

إن «الشهادة مسؤولية كبرى، ومسؤولية فردية، ومسؤولية اجتماعية، ومسؤولية عبادية لأنها أولاً وأخيراً يجب أن تكون لله: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتُوبًا قَوْمِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا هَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلَوُّوا أَوْ تُعْرَضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ﴿١٣٥﴾﴾ [النساء: ١٣٥]، ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتُوبًا قَوْمِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا أَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿٨﴾﴾ [المائدة: ٨]. إذا للشهادة مقوماتها ومن مقوماتها الأساسية: العلم والحضور اليقظ والواعي والمعينة المباشرة، أي: الإمام الدقيق بما يشهد عليه. [و]

(١) زينب إبراهيم، الأمة الشهيدة، (مجلة المنطلق) مرجع سابق، ص ٤٣.

العدل بما يعنيه من قدرة فعلية على تجاوز الذات وأهوائها وإقامة الحق بتجرد تام (...). [و] التقوى الخالصة التي هي تمثل دائم وقوي للحضور الإلهي في دنيا الإنسان، والشعور الأقصى بالمسؤولية أمامه..»^(١).

ولمسائل أن يتساءل «كيف نفهم شهادة الأمة في امتدادها في أفرادها؟ (...). ونحن نعلم أن الأمة تجمع في جماعتها المطيع والعاصي والجاهل والعالم، فكيف يمكن أن يكون الجميع شهوداً في موقع الشهادة؟ والجواب، أن الأسلوب القرآني قد جرى على الحديث عن البعض بصفة الكل باعتبار استمال الكل عليه (...). وعلى هذا فإن كون الأمة شاهدة تتحرك في نطاق وجود العناصر الكثيرة في داخلها ممن يصلحون لمثل هذا الموقع الكبير، وهم الطليعة الواعية المؤمنة التقية المنضبطة التي تفهم الإسلام حق الفهم وتعيه حق الوعي وتمارسه حق الممارسة وتحمله بروح رسولية رائدة»^(٢).

لو رجعنا إلى التعريفات اللغوية للأمة عند الأصفهاني خاصة، وعند من يعتبرها جماعة يربطها أي رابط جامع (دين، زمان، مكان، معاش...). نجد فعلاً أن هذا هو المضمون الذي اجتمعت عليه أصول العربية وساد في حضارتنا الإسلامية على درجة كبيرة من «المرونة التي رفضت التحديد والتقييد والتي تركت الباب مفتوحاً للروابط المضافة إلى الجماعة وكذلك حدود الجماعة نفسها»^(٣). [و] لهذا النهج المتميز ولهذه الخصوصية العربية

(١) مصطفى الحاج علي، الأمة والشهادة، المفهوم والدور، مجلة المنطلق، ع٧٠ / ١٤١١هـ - ١٩٩٠م، ص١٠٢.

(٢) محمد حسين فضل الله، تأملات في كلمة الأمة في القرآن (مجلة المنطلق)، مرجع سابق، ص١٦.

(٣) لا يتعارض هذا مع ما تقدم من مفهوم الأمة في إطارها الإسلامي، فليس معنى ذلك حصر هذا المفهوم وإغلاقه كما هو الشأن في بعض الأمم ذات الطبيعة الدينية والجماعية المغلقة كاليهود مثلاً.. بل هو تأكيد على مفهوم في سياق خصوصية إسلامية تجعل من أولى وظائفه الانفتاح والاستيعاب المتمثلين في خطابها ودعوتها العالمية. مفهوم تطلع به جماعة «أمة قطب» أولاً، لتعمم إشعاعه ثانياً.. وسنزيد هذا الأمر توضيحاً عند حديثنا عن العالمية والخصوصية فيما سيأتي.

الإسلامية دلالة حضارية في ميدان التمايز الحضاري والخصوصيات القومية، يمكن رصدها عندما تكون المقارنة بين الأمم والحضارات»^(١).

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

[و] يعرض أحد الباحثين الفرنسيين المعاصرين دلالات لكلمة Nation في التاريخ الأوروبي فيقول: «قديمًا كانت Nation تعني في الاستخدام اليومي الوثنيين في مقابل المسيحيين... و Nation بالمفرد تعني اجتماع سكان منطقة واحدة... وكانت الكلمة تعني أيضاً مجموعاً من الناس ولدوا على أرض معينة أو تجمعت معيناً من العائلات...»، إن استعراضاً للاستخدامات المختلفة لتعبير Nation قبل القرن الثامن عشر يوصل إلى القول أن تعدد المفاهيم للمصطلح دليل على غياب وجود الـ Nation قبل (ق ١٨) بالمعنى الذي بدأ فلاسفة هذا القرن يتحدثون عنه على قاعدة بناء نظرية «للدولة الحديثة». فإذا لم تكن الأمة Nation بنية ثابتة ومستمرة للجماعات السياسية Communautés Politiques، فهذا يعني أن الأمة..

(١) محمد عمارة، مفهوم الأمة، (مجلة الوحدة - مرجع سابق)، ص ١٨.

ليست أمراً طبيعياً وضرورة تاريخية، إنها كما يقول كاتب فرنسي في الموضوع «التعبير عن حضارة معينة وفي لحظة تاريخية من تطورها. إنها ليست حقيقة طبيعية ملازمة في ظهورها لتشكل أي جماعة سياسية (. . .) ويذهب بعض الباحثين الأوروبيين إلى أبعد من ذلك، معتبرين أن الأمة Nation هي أيديولوجيا الدولة البيروقراطية المركزية التي تشكلت في أوروبا في مرحلة الثورة الصناعية والإنتاج الكثيف وتوسع السوق وإدخال الآلة على الإنتاج الزراعي والحرفي، الأمر الذي أدى إلى زوال الحواجز ما بين جماعات سكانية. هذه الحواجز التي كانت تشكل حدوداً سياسية لهذه الجماعات في القرون الوسطى»^(١).

نجد أيضاً أن سيادة مصطلح «الأمة» في الحضارة الغربية كان «في مرحلة تبلورت فيها القوميات على أنقاض الرابطة اللاهوتية المسيحية الجامعة. فكان الاستقلال والانسلاخ هو طابع المرحلة. ثم كان الطابع الصراع الذي تولد من تناقضات المصالح الرأسمالية عاملاً مهماً في تأجيج العصية القومية. فكان البحث في إطار الفكر القومي الغربي عن الفواصل وعوامل التمايز بين الأمم والقوميات. فرأينا الضبط والتحديد للسّمات والشروط الجامعة المانعة في تعريف الأمة، إن كان لروح التمايز الذي صار بوتقة لإبراز «المغايرة» القومية، وشحنا للوجدان القومي كي يدفع كل أمة إلى الغلبة في حلبة الصراع على المصالح والأقاليم داخل أوروبا أولاً، وخارجها بعد ذلك إن في العالم الجديد أو القديم طلباً لمصادر الثروة والأيدي العاملة الرخيصة وتحقيقاً للهيمنة والاحتواء.»^(٢).

(١) وجيه كوثراني، مقارنة منهجية في مصطلح الدولة والأمة في الزمن السياسي للنهضة العربية. مجلة الوحدة، ع ٣١ - ٣٢، ١٩٨٧، ص ١٠ - ١١.

(٢) محمد عمارة: مفهوم الأمة (مجلة الوحدة - سابق)، ص ١٨ وانظر: حديثه عن الموسوعات والمعاجم ذات التوجه الفكري المادي، حيث تنصدر العوامل المادية الشروط والسّمات التي تؤهل الجماعة البشرية لتكوين «أمة» حتى لتعتبر «السوق» والحياة الاقتصادية المشتركة هي البوتقة التي تنصهر فيها الأمة. وبعضها. يذهب بعيداً إلى حد الخلط بين «الأمة» و«الدولة». الشيء الذي تأثرت به كثير من المعاجم =

يتردد مصطلح «أمة» في الحضارة الغربية في علاقته وتداخله بالدولة بين أشكال من التحديدات والضوابط الآنية والجغرافية والسياسية والاقتصادية. . المساعدة على التمايز الداخلي وإقامة الفوارق والخصوصيات، الشيء الذي أفقده كل قدرة على الانفتاح والاستيعاب، بخلاف القدرة العالية على التجريد التي ارتبط بها المصطلح في الحضارة العربية الإسلامية والتي مكنته من استيعاب التشكيلات الاجتماعية المختلفة. هذا فضلاً عن الرغبة الجامعة للحضارة الغربية في التوسع والهيمنة حيث تتحول الأمة إلى «أيدولوجيا» الدولة المتوسعة. ف «القوميات الغربية تيارات أيدولوجية انتشرت في إطار أمم ذات حدود جغرافية ثابتة. وعندما كانت هذه الحدود الجغرافية تتغير بفعل التحولات في موازين القوى، كان الجزء من الأمة الذي ينضم إلى أمة أخرى يشكل إضافة كمية دون حدوث اندماج فوري أو تدريجي»^(١). و«الأمة العربية تكونت حصيلة عملية تاريخية لعبت فيها الدعوة واللغة الدور الأكبر، ولم تكن الجغرافيا (مفهوم دار الإسلام ودار الحرب) غير أداة تقنية لتحديد العلاقات، أي: الأيدولوجيا الدولية (...). لقد كانت الأمة خلال مختلف مراحل تاريخها مجتمعاً مفتوحاً يستوعب غير المسلمين (أهل الذمة) كما يستوعب الشعوب الوافدة (نتيجة الغزو أو غيره)، وكان هذا المجتمع على استعداد دائم للتوسع خارج حدوده الجغرافية، وغالباً ما كان هذا التوسع يتم بتأثير الدعوة لا بالغزو والسلاح...»^(٢). إن «الإسلام عندما جاء بأمة «الأمة» لم يقربها بحتمية

= والقواميس العربية وعملت على إشاعته، و«الحضارة الغربية قد صاغت «للأمة» أمثال هذه التعريفات التي خلطت بينها وبين الدولة لأن أمم هذه الحضارة قد امتلكت كل منها - تقريباً - دولتها الحرة المستقلة وبعض دول هذه الحضارة وإن ضمت أمماً متعددة فليس في إطارها أمم فتتها القهر الاستعماري فحرمها من امتلاك «الدولة» الواحدة للأمة الواحدة. فالتطابق الواقعي قائم في إطارها بين الأمة والدولة...»، ص ١٦.

(١) الفضل شلق، الانخراط في العالم، مشروع لأمة غير قومية. مجلة الاجتهاد، ع ٢٦ - ٢٧، س ٧ / ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م، ص ١٢ - ١٣.

(٢) المرجع السابق.

نظامية معينة، ومن هنا صارت «قيمة عليا» ثابتة لا تحبسها أطر جامدة، بل هي القادرة على إيجاد الأشكال والصياغات النظامية التي تتلاءم ومعطيات العصر»^(١). وإن كانت الأمة «تشارك سائر الأمم في كونها حقيقة تاريخية» فإنها «على مستوى التواصل الزمني وفي إطار تجاوزها للتعدد والتنوع الجماعي والحضاري.. تستقل عن غيرها من الأمم وتستأثر ببعدهم موضوعي يطلقها من النسبية التاريخية»^(٢). إن الأمة الإسلامية «وليدة عقيدة إيمانية ربانية جاءت في سياق تاريخي لتشكله وتصبغ وجدانها على مسار الأحداث قبل أن تتفاعل هي معها وتتأثر بها. وهي في بقائها واستمرارها حقيقة اجتماعية رهن بالعقيدة التي انبثقت عنها لا بالمسار التاريخي أو العوامل التاريخية التي تتفاعل معها»^(٣). فلم يكن من همها «البحث عما يميز ويحدد ويفصل طلباً للاستقلال القومي، وإنما كان همها هو البحث عن عوامل التأليف لأمة أكبر وجماعة أشمل وحضارة أوسع. ولذلك وقفت هذه الحضارة - ولغتها - بمضمون ومفهوم «الأمة» عند مضمون الرباط الجامع للجماعة أياً كان هذا الرباط حتى يظل الباب مفتوحاً للتأليف والاستيعاب. وحتى تمتد مساحة تأثير «النواة الإسلامية» فتشمل دائرة حضارتها كل الجماعات التي تدخل دائرة حضارة الإسلام حتى ولو لم تدخل في دين الإسلام. ولقد دعم هذا التوجه عالمية الرسالة الإسلامية وأهمية العقيدة في الدين الإسلامي، وأيضاً كونها الرسالة الخاتمة التي جاءت لتستوعب ميراث الماضي - بالإحياء والتجديد - ولتصوغ منه - بمعايير الإسلام - حضارة مستقبلية ذات نزوع عالمي لا تنكر التمايزات بين الجماعات البشرية ولا تحاربها بل تهذب شذوذها لتوظف التعددية القومية في بلورة وإنماء وتطوير حضارة ذات نزوع عالمي..»^(٤).

(١) منى أبو الفضل، الأمة القطب، ص ٢٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٧.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٦.

(٤) محمد عمارة، مفهوم الأمة (مجلة الوحدة) مرجع سابق، ص ١٩.

المبحث الثاني:

في الإجماع الشرعي للأمة ودلالته التاريخية والواقعية

لا أريد في هذا المبحث تكرار ما تقدم عن «الإجماع» و«الاجتهاد الجماعي»، علماً بأن ما تقدم يخدم بدرجة كبيرة ما أريد تقريره وتأكيدُه هنا، بل إنما وضع أصلاً - بغض النظر عن فوائده ومتعلقاته الأخرى المهمة - لهذا الغرض. إجماع الأمة كإطار ناظم ومستوعب، ثبَّت لها من الخصال والمزايا ما لم يثبت لأحد أفرادها أو لغيرها من الأمم. وقد تقدمت نماذج منها في المبحث السابق، وبقي لنا أن نشير إلى مبدأ العصمة لمجموعها، باعتبارها الأمة الخاتمة صاحبة الرسالة الخاتمة للناس كافة. ومن هنا جاءت قوة الإجماع نفسه النابع منها والصادر عنها.

فقد درج العلماء عادة - لغرض التوضيح والبيان - على تقسيم العلم بالنظر إلى حامله أو متعاطيه إلى صنفين: «علم عامة» و«علم خاصة»، وإن كان في صورة إجماع إلى «إجماع عامة» و«إجماع خاصة». . وهذا واضح وبدهي كما تقدم غير مرة. إذ متعلق العلم أو الإجماع الأول أركان الدين وكتلياته ومبادئه العامة التي «يسع بالغأ غير مغلوب على عقله جهله بها (. . .) مثل الصَّلوات الخمس وأن الله فرض على الناس صوم شهر رمضان وحج البيت إذا استطاعوا وزكاة في أموالهم وأنه حرم عليهم الزنا والسرقة والخمر. . وما كان في معنى هذا مما كلف العباد أن يعقلوه ويعملوه ويعطوه من أنفسهم وأموالهم»^(١). ف «هذا الصنف كله من العلم موجود نصاً في كتاب الله، وموجود عاماً عند أهل الإسلام ينقله عوامهم عن مضي من عوامهم يحكونه عن رسول الله، ولا يتنازعون في حكايته ولا وجوبه عليهم. وهذا هو العلم العام الذي لا يمكن فيه الغلط في الخبر ولا التأويل ولا يجوز فيه التنازع»^(٢). أما المتعلق الثاني ففي «ما ينوب العباد من فروع الفرائض ويخص به من الأحكام وغيرها مما ليس فيه نص كتاب ولا في أكثره نص

(١) الشافعي، الرسالة، ص ٣٥٧ - ٣٥٨.

(٢) المرجع السابق، ٣٥٩.

سنة (...). [ف] هذه درجة من العلم لم تبلغها العامة ولم يكلفها كل الخاصة، ومن احتمال بلوغها من الخاصة فلا يسعهم كلهم كافة أن يعطلوها، وإذا قام بها من خاصتهم من فيه الكفاية لم يخرج غيره من تركها إن شاء الله، والفضل فيها لمن قام بها على من عطلها»^(١). ففوة الإجماع في الأول هي في استناده إلى نص قاطع وإلى تواتر في النقل وفهم لا نزاع فيه وعدم «غفلة عن معنى كتاب ولا سنة ولا قياس». . إجماع الأمة بما فيها علماءها. ويبقى الضرب الثاني أضعف في حجتيه إذا لم تسنده الأمة وتتبع علماءها فيه، خاصة وأن مبنى الاجتهاد فيه غالباً على الظن لا القطع. وواجب للعلماء هاهنا إشراك الأمة في هذا الإجماع تفهيماً وتعليماً وعملاً وتنزيلاً، وواجب الأمة المشاركة في ذلك ببذل الجهد كل حسب طاقته ووسعه. ولو استمر في الأمة هذا الاندماج بين علماء وعامة كما كان سلفها في الصدر الأول لاستطاعت التغلب والقضاء على كثير من التحديات الخارجية، وتجاوز كثير من الخلافات الداخلية. لكنه داء «النخبوية» الذي تسرب إلى هذه الأمة فجعل علماءها شيء - إلى جانب السلطان غالباً، وعامتها شيء آخر.

والإمام الشافعي صاحب التصنيف المتقدم، قال في (باب الإجماع) مرجحاً إجماع العامة على الخاصة من حيث العلم بالسنن وانتفاء الغفلة والفرقة وتوحد الكلمة: «ونعلم أنه إذا كانت سنن رسول الله لا تعزب عن عامتهم وقد تعزب عن بعضهم، ونعلم أن عامتهم لا تجتمع على خلاف لسنة رسول الله ولا على خطأ إن شاء الله»^(٢). وقال بعد ذكر حديث لزوم الجماعة: «ومن قال بما تقول به جماعة المسلمين فقد لزم جماعتهم، ومن خالف ما تقول به جماعة المسلمين فقد خالف جماعتهم التي أمر بلزومها. وإنما تكون الغفلة في الفرقة فأما الجماعة فلا يمكن فيها كافة غفلة عن معنى كتاب ولا سنة ولا قياس إن شاء الله»^(٣).

ونجد عند الخطيب البغدادي في سياق التقسيم نفسه، توضيحاً أكثر

(١) المرجع السابق، ص ٣٦٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٧٢.

(٣) المرجع السابق، ص ٤٧٦.

لهذا الأمر، حيث جعل الإجماع على ضربين، أحدهما: «إجماع الخاصة والعامّة»، والثاني: «إجماع الخاصة دون العامّة».. وحيث يقول معلقاً: «فمن جحد الإجماع الأول استتيب فإن تاب وإلا قُتل، ومَن رد الإجماع الآخر فهو جاهل ذلك، فإذا علمه ثم رده بعد العلم قيل له: أنت رجل معاند للحق وأهله..»^(١). ونقل الزركشي عن إمام الحرمين «الذي دل عليه السمع صحة إجماع جميع الأمة، وقد ثبت أن الأمة عامة وخاصة، فيجب اعتبار دخول العامة والخاصة في الإجماع، وليس للخاصة إجماع على شيء يخرج منه العامّة.. والعامّة مجمعة على أن حكم الله ما أجمعت عليه الخاصة وإن لم تعرفه عياناً (...). فلا يجب ترك الاعتبار بهم لأنهم مسلمون وبعض الأمة بل معظمها، فوجب الاعتبار بخلافهم..»^(٢).

وقد جعل الشاطبي الاجتهاد على ضربين، «أحدهما: لا يمكن أن ينقطع أصل التكليف، وذلك عند قيام الساعة (...). [و] هو الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط.. الذي لا خلاف فيه بين الأمة في قبوله». «والثاني: يمكن أن ينقطع قبل فناء الدنيا (...). وهو ثلاثة أنواع: أحدها: المسمى بتنقيح المناط (...). الثاني: المسمى بتخريج المناط (...). والثالث: هو نوع من تحقيق المناط المتقدم الذكر..». وقال الشيخ دراز معلقاً: «فالاجتهاد في الأحكام هو الضرب الأول الذي لا يخص طائفة من الأمة دون طائفة، وهو لا ينقطع باتفاق. والاجتهاد في درك الأحكام هو الضرب الثاني الذي يخص من هو أهل له»^(٣). فالأمة بكاملها ملزمة بالتطبيق لا تختص بذلك فئة دون

(١) الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، ج١، ص١٧٢.

(٢) الزركشي: البحر المحيط، ج٦، ص٤١١. وانظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، الذي ذهب إلى أن الإجماع هو من أحوال جميع الأمة لا من أحوال بعضها، ج٢، ص١٩.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ج٤، ص٨٩ - ٩٦، (وهامش ص٨٩). وقد أجاب الشاطبي مفسراً هذا التمييز بكون الأول متعلقاً بالوقائع التي لا تنحصر أمام الأدلة والمنحصرة، ولذلك احتيج إلى فتح باب الاجتهاد من القياس وغيره في كل زمان ومكان والإلزام من ذلك تعطيل التكليف أو تكليف ما لا يطاق. ولا يلزم ذلك من الثاني. فلا تتعطل الشريعة بتعطل بعض الجزئيات.. كما لا يتعلق مطلق التكليف بتعذر الاجتهاد في بعض الجزئيات.. ج٤ / ص١٠٣ - ١٠٥.

أخرى، وذلك بمقتضى خطاب التكليف العام، ولا شك في أن التنزيل والتطبيق مرحلة مسبقة بمرحلة من الفهم والاستيعاب تؤهل الأمة وتمكنها من الالتزام والأداء على وجه حسن إن لم يكن أحسن. أما درك الأحكام واستنباطها من مظانها فذلك عمل يخص أهله المستجمعين لشروطه.

وذكر أبو الحسين البصري اختلاف الناس في اعتبار العامة في مسائل الاجتهاد، فذكر قول طائفة: «بأن العامة وإن وجب عليها اتباع العلماء، فإن إجماع العلماء لا يكون حجة على أهل العصر الثاني حتى لا تسوغ مخالفتهم، إلا بأن يتبعهم العامة من أهل عصرهم، فإن لم يتبعوهم لم يجب على أهل العصر الثاني من العلماء اتباعهم. وقال آخرون: إجماع العلماء حجة على مَنْ بعدهم، اتبعهم عوام عصرهم أم لم يتبعوهم. واحتج الأولون بأنه إنما كان قول الأمة حجة لأنها بأجمعها معصومة من الخطأ (...). وأن اللطف إنما يثبت للأمة بأجمعها..»^(١).

وذكر الشوكاني عن «الجمهور» أنه «لا اعتبار بقول العوام في الإجماع لا وفاقاً ولا خلافاً لأنهم ليسوا من أهل النظر في الشرعيات ولا يفهمون الحجة ولا يعقلون البرهان»، ثم استدرك بقوله: «وقيل: يعتبر قولهم لأنهم من جملة الأمة، وإنما كان قول الأمة حجة لعصمتها من الخطأ ولا يمتنع أن تكون العصمة لجميع الأمة عالمها وجاهلها، وحكى هذا القول ابن الصباغ وابن برهان عن بعض المتكلمين، واختاره الآمدي ونقله الجويني وابن السمعاني والصفى الهندي عن القاضي أبي بكر». وهناك من أدخلهم في حكم الإجماع لأنهم «وإن لم يعرفوا تفاصيل الأحكام فقد عرفوا على الجملة أن ما أجمع عليه العلماء (...). فهو مقطوع به، فهذا مساهمة منهم في الإجماع». وقال متمماً «ومن أصحابنا مَنْ زعم: لا يكونون مساهمين في الإجماع، فإنه إنما يتحقق الإجماع في التفاصيل بعد العلم بها»^(٢).

(١) أبو الحسين البصري: المعتمد في أصول الفقه، ج ٢ / ٤٨٢.

(٢) الشوكاني، إرشاد الفحول، ص ١٥٨. وانظر: الحجوي الفاسي: الفكر السامي، حيث ذهب إلى أن «حجية الإجماع مبنية على أصل وهو عصمة الأمة الإسلامية من اجتماعها على ضلالة في أمر دينها»، ج ١ / ص ١٢٣.

والواقع أن هناك مستويين في هذه العلاقة قطبهما واحد هو العلم والتعلم. الأول منهما فرع عن الثاني وسبب له في نفس الوقت. فالعامة تتأطر وراء علمائها ثقة بعلمهم، والعلماء يفتحون ويخالطون العامة تعليماً لهم وإشراكاً في قضايا الاجتهاد والإجماع، والفهم والتنزيل وما إلى ذلك. حتى تصبح هذه الحركة ديدناً وهماً للمجتمع بكامله يتأطر حولها فهماً وتنزيلاً، لا ديدن وهم فئة أو نخبة فيه.. وتلك من أهم مظاهر الصحة واليقظة فيه.

من التعريفات الأصولية للإجماع باعتباره إجماع أمة نذكر تعريف الإمام الغزالي المتقدم، والذي ذهب إلى أنه «اتفاق أمة محمد ﷺ خاصة على أمر من الأمور الدينية»^(١)، وفي مناقشته لمدعي امتناع تصور الإجماع، نجده يلتجئ إلى مفهوم الأمة فيقول: «وكيف يمتنع تصور الأمة كلهم متعبدون باتباع النصوص والأدلة القاطعة ومعرضون للعقاب بمخالفتها»^(٢). والشيء نفسه في حديثه عن «تصور الاطلاع على الإجماع» مع التفرقة في الأقطار، بالتواتر والمشافهة^(٣).. ويستشهد الغزالي - على هذا الدور المنوط بالأمة - بجملة من الآيات والأحاديث المتقدمة في خيريتها، ووسطيتها، وشهادتها على الناس، وعصمتها من الخطأ والإجماع على الضلالة.. وأن الرد (إلى الله والرسول وأولي الأمر) - كما ذهب الخطيب أيضاً، هو في حال الاختلاف أما ما اتفقت عليه فهو حق. ويبني على ذلك أن «الإجماع من الأكثر ليس بحجة مع مخالفة الأقل». ورد على من قال: «هو حجة.. إن بلغ عدد الأقل عدد التواتر»، بأن «المعتمد.. أن العصمة إنما تثبت للأمة بكاملها، وليس هذا إجماع الجميع، بل هو مختلف فيه»^(٤)، وأجاب على

(١) الغزالي: المستصفى، ج ١ / ص ١٧٣.

(٢) المرجع السابق، ج ١ / ص ١٧٣.

(٣) لاحظ هنا الإمكانيات التي تتيحها وسائل الاتصال في الوقت الراهن وعلى رأسها «الثورة المعلوماتية»، والدور الذي يمكن أن تقوم به في تنظيم مثل هذا العمل وتيسير أمره.

(٤) المرجع السابق، ج ١ / ص ١٨٦.

مَنْ تساءل حول جواز «أن يقل عدد أهل الحل والعقد، فلو رجع إلى واحد، فهل يكون مجرد قوله حجة قاطعة؟»، بقوله: «إن اعتبرنا موافقة العوام. فإذا قال قولاً وساعده عليه العوام ولم يخالفوه فيه فهو إجماع الأمة فيكون حجة. إذ لو لم يكن لكان قد اجتمعت الأمة على الضلالة والخطأ، وإن لم نلتفت إلى قول العوام فلم يوجد ما يتحقق به اسم الاجتماع والإجماع. إذا استدعي ذلك عدداً بالضرورة حتى يسمى إجماعاً»^(١). وأثناء ذكره للتقسيم المتقدم إلى «عوام» و«خواص» نجده يعقب عليه بقوله: «فما أجمع عليه الخواص فالعوام متفقون على أن الحق فيه، وما أجمع عليه أهل الحل والعقد لا يضمرون فيه خلافاً أصلاً، فهم موافقون أيضاً فيه، ويحسن تسمية ذلك إجماع الأمة قاطبة»^(٢).

ويذهب ابن حزم مؤكداً حجية إجماع الأمة ببلاغ الرسول ﷺ في حجة الوداع إذ «لم يجعل رسول الله ﷺ ذلك التبليغ العام الذي أقام به الحجة في مكة في حجة الوداع حيث قال: «ألا هل بلغت» فقال الناس: «اللهم نعم» فقال: «اللهم فاشهد»، في خاصة من الناس، ولا بحضرة وجوه الناس خاصة دون الرعا. [ويضيف]: وكذلك لم يكتب رسول الله ﷺ بقراءة سورة براءة في المدينة وهي آخر سورة نزولاً، وهي الجامعة للسير وأحكام الخلافة والإمامة. حتى بعث بها علياً ليقراها في الموسم بمكة في حجة أبي بكر رضي الله عنه بحضرة كل مَنْ حضر. وإنما يكون الانفراد بوجوه الناس في الآراء التي تدار وسيضرر بكشفها، وتجري مجرى الأسرار. ومثل هذا كانت مقالة عمر التي حض عبدالرحمن عن تأخيرها إلى أن يخلو بوجوه الناس، ولم تكن من الشرائع الواجب معرفتها من الفروض والحرام والمباح»^(٣). أما تقسيمه الإجماع إلى قسمين فهو ما خالف في القسم الثاني منه جمهور الأئمة. فالأول عنده: «كل ما لا يشك فيه أحد من أهل الإسلام

(١) المرجع السابق، ج ١ / ص ١٨٨.

(٢) المرجع السابق، ج ١ / ص ١٨١ - ١٨٢.

(٣) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، مج ٢ / ج ٦ / ص ١٧٠.

(...). - [من مبادئ الدين وأركانه] - فقد صح أنها إجماع من جميع أهل الإسلام». والثاني: «شيء شهدته جميع الصحابة رضي الله عنهم من فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم، أو تيقن أنه عرفه كل من غاب عنه عليه السلام منهم»^(١). وحيث يحصر الإجماع في إجماع الصحابة فقط دون غيرهم إذ «لا إجماع إلا إجماع الصحابة رضي الله عنهم». وتبريره - الذي يهمننا هنا - المتعلق بشرط الأمة «أنهم كانوا جميع المؤمنين لا مؤمن من الناس سواهم. ومن هذه صفته فإجماعهم هو إجماع المؤمنين وهو الإجماع المقطوع به. وأما كل عنصر بعدهم فإنما هم بعض المؤمنين لا كلهم، وليس إجماع بعض المؤمنين إجماعاً إنما الإجماع إجماع جميعهم». ^(٢). وهو مأخذ ضعيف من أبي محمد هنا، إذ كيف يجوز لمن قضى من سلف هذه الأمة أن يحول دون إجماع من بقي أو من خلف منها. إن هذا التبرير من ابن حزم سيتتبع أموراً خطيرة منها انحسار مفهوم الأمة نفسه في الجيل الأول، وعدم استمرارية الخصائص التي ميز به هذه الأمة كالوسطية والعصمة والخيرية والشهادة. . في كل زمان ومكان، ذلك لأنها أمة ناقصة أو منقوصة. . وكأن هذه الأمة انتهت بعد ميلادها، وتوقف عملها بعد البدء فيه، إنه نفي تاريخي وواقعي للأمة من حيث أريد إثباتها. وهذا الذي حمل العلماء منذ وقت مبكر في الرد على أهل الظاهر عموماً في هذه المسألة وتقرير أن الإجماع هو: «إجماع أهل كل عصر من الأمة» وأنه «صواب وحجة ودليل من أدلة الأحكام»^(٣).

قال الزركشي: «وحجة كون الإجماع من خصائص هذه الأمة أن الدليل إنما قام على عصمة هذه الأمة دون غيرها»^(٤). وأن «السر في اختصاص هذه الأمة بالصواب في الإجماع أنهم الجماعة بالحقيقة لأن

(١) المرجع السابق، مج ١ / ج ٤ / ص ١٤٩ - ١٥٠.

(٢) المرجع السابق، مج ١ / ج ٤ / ص ١٤٧.

(٣) انظر: ردود العلماء على أبي داود الظاهري، وابن حزم في مبحث الإجماع المتقدم خاصة من طرف الجويني والغزالي والبصري والبغدادى والباجي وغيرهم.

(٤) الزركشي: البحر المحيط، ج ٦ / ص ٣٩٤. وانظر: ذكره للخلاف في ذلك، ص ٤١٠ -

النبي ﷺ بعث إلى الكافة، والأنبياء قبله إنما بعث النبي لقومه، وهم بعض من كل. فيصدق على كل أمة أن المؤمنين غير منحصرين فيهم في عصر واحد، وأما هذه الأمة فالمؤمنون منحصرين فيهم ويد الله مع الجماعة^(١). قال ابن تيمية: «إذا كان الرب قد جعلهم شهداء لم يشهدوا بباطل، فإذا شهدوا أن الله أمر بشيء فقد أمر به، وإذا شهدوا أن الله نهى عن شيء فقد نهى عنه، ولو كانوا يشهدون بباطل أو أخطأ لم يكونوا شهداء الله في الأرض. زكاهم الله في شهادتهم كما زكى الأنبياء فيما يبلغون عنه أنهم لا يقولون عليه إلا الحق، وكذلك الأمة لا تشهد على الله إلا بحق^(٢)».

ويعجبني أن أنقل هنا تخريجاً لطيفاً للإمام القرافي وابن عبدالسلام في مسائل فقهية الغاية والقصد منها الحفاظ على صف جماعة الأمة وإجماعها. قال القرافي: «سئل الشافعي فقيل له: أيجوز أن يصلي الشافعي خلف المالكي وإن خالفه في مسح الرأس وغيره من الفروع، ولا يجوز لأحد من المجتهدين في الكعبة والأواني أن يصلي خلف المجتهد الآخر؟ فسكت عن الجواب عن ذلك. وكان الشيخ ابن عبدالسلام يحكي ذلك عن الشافعي وكان هو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يفرق بأن الجماعة في الصلاة مطلوبة لصاحب الشرع، فلو قلنا بالمنع من الائتمام لمن يخالف في المذهب وأن لا يصلي المالكي إلا خلف المالكي ولا شافعي إلا خلف شافعي لقلت الجماعات. وإذا منعنا من ذلك في القبلة ونحوها لم يخل لنا ذلك بالجماعات كبير خلل لندرة وقوع مثل هذه المسائل وكثرة وقوع الخلاف في مسائل الفروع». أما القرافي فيذهب إلى «جواب أقوى من هذا» - كما قال - منطلقاً من «قاعدة»: «كل من اعتقدنا أنه خالف الإجماع لا يجوز تقليده»، ويبيّن ذلك بمسائل نكتفي منها بقوله: «المجتهدون في الكعبة إذا اختلفوا لا يجوز أن يقلد واحد منهم الآخر لأن كل واحد منهم يعتقد أنه ترك أمراً

(١) المرجع السابق، ج ٦ / ص ٣٩٦.

(٢) ابن تيمية، أصول الفقه (مجموع الفتاوى) ج ١٩ / ص ١٧٧ - ١٧٨. وانظر قبلها: حديثه عن مميزات وخصوصيات هذه الأمة. كانتفاء الإجماع على الضلالة عنها، وكونها وسطاً أي عدلاً وخياراً، وخيريتها... إلخ.

مجمعاً عليه وهو الكعبة، وتارك المجمع عليه لا يقلد، أما المختلفان في مسح جميع الرأس فإنما يعتقد كل واحد منهم في صاحبه أنه خالف ظاهراً من نص أو منظوقاً به أو مفهوم لفظ، وذلك ليس مجمعاً على اعتباره ولا وصل إلى حد القطع، بل هو في محل الاجتهاد، فجاز له الصلاة خلفه وتقليده بخلاف اعتقاده أنه خالف الكعبة المجمع عليها المقطوع باعتبارها. وهذا الفرق في غاية الجلاء، فأين المقطوع من المظنون وأين المجمع عليه من المختلف فيه..»^(١). ولا يخفى أن المراد بالإجماع المقطوع ما أجمعت عليه الأمة قاطبة. ونظير هذا نجده في أماكن متعددة عند ابن عاشور في محاولاته لرد الاعتبار للفقهاء الجماعية أمام غلبة الفقه الفردي، يقول في حديثه عن الرخص والضرورة مثلاً: «غير أنني رأيت الفقهاء لا يمثلون إلا بالرخصة العارضة للأفراد في أحوال الاضطرار» وذكر أن النظر إلى الضرورة على قسمين: نظر إلى عموم الضرورة ونظر إلى خصوصها، تلحق بالأولى تشريعات عامة وبالثانية تشريعات خاصة. قال: «وبين القسمين قسم ثالث معقول عنه وهو الضرورة العامة المؤقتة. وذلك أن يعرض الاضطرار للأمة أو طائفة عظيمة منها تستدعي إباحة الفعل الممنوع لتحقيق مقصد شرعي مثل سلامة الأمة وإبقاء قوتها أو نحو ذلك (...). ولا شك أن اعتبار هذه الضرورة عند حلولها أولى وأجدر من اعتبار الضرورة الخاصة وأنها تقتضي تغييراً للأحكام الشرعية المقررة للأحوال التي طرأت عليها تلك الضرورة..»^(٢).

في فكرنا المعاصر نجد الحاجة ماسة أكثر إلى هذا النوع من الإجماع بما يحمله من قيم الوحدة والتوحيد في المجالات كافة، أمام ما ساد في واقع الأمة من أوضاع التجزئة والتخلف والوهن.. وموت حس التكليف الجماعي والشعور بالاستحلاف في الأرض والشهادة على الناس.. ولعل هذا كان نتيجة طبيعية لما ساد في تاريخها من تعطيل لطاقتها الجماعية بعزلها وتحبيدها عن المشاركة في الأمور والقرارات الحاسمة في مسارها،

(١) القرافي، الفروق، ج ٢ / ص ١٠٠ - ١٠١.
(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص ١٢٤ - ١٢٥.

ومصادرة النخب الفكرية والسياسية لحقها في ذلك . بالنظر أيضاً إلى ما وفد عليها من مذاهب اللذة والنفعية الذاتية وتضخم نزعات التملك الفردي من فلسفات الغرب العلمانية .

ومهما يكن من أسباب وعوامل، فإن هذا المسار قد فقد كل مبرراته - الواهية أصلاً - أمام واقع عالمي يتجه كلياً نحو التكتلات الجماعية والعمل المؤسسي والبناء المشترك . . وهذا ما دفع كثيرين من كتاب الحقبة الراهنة إلى التأكيد من جديد على دور الأمة في العمل الاجتهادي والتجديدي، في العمل التغييرى الإصلاحى والنهضوى المعاصر . فقد كان الإجماع «هو إجماع المسلمين . . والشورى أيضاً للمسلمين . . وجعل الشورى بين العلماء . . والإجماع إجماع علماء ليس له مستند إلا الضرورة العملية التي كانت قائمة يومئذ، والمتمثلة في كثرة عدد المسلمين وصعوبة الاتصال والتنقل ودخول أقوام شتى إلى الإسلام . .»^(١) . كان هذا الواقع فعلاً بالرغم من وجود من ذهب من العلماء إلى أن تلك المبررات لم تكن عوائق حقيقية أمام إحياء هذا الأصل، وإنما كان المانع أساساً غياب أمرين: الإرادة السياسية عند الولاة والحكام، ووعي الأمة بهذا الواجب . ف «لكل فرد فيها أن يشارك في تطوير رأي الجماعة بنصيبه من العلم، وعليه أن يحصل لنفسه علماً خاصاً بقدر ما يمكنه من تمييز ما هو معروض في سوق العلم»^(٢) . وهذا المراد باجتهد العامى، ف «الاجتهاد مثل الجهاد ينبغى أن يكون فيه لكل مسلم نصيب لا يحق فيه لمسلم إلا كما لا يحق له أن يموت ولم يغز ولم ينو الغزو . صحيح أن ينفر للغزو والقتال طائفة من المسلمين، لكن الجهاد ليس تخصصاً محصوراً بل ينبغى أن يشيع بين المسلمين . وكذلك الاجتهاد قد يتخصص في علوم الإسلام أو علوم القانون طائفة من الرجال، لكن ينبغى أن يظل للشعب نصيب من الاجتهاد يستطيع به أن يميز بين مقولات قاده وعلمائه وأن يقوم الشاذ منهم وأن يختار المستقيم وأن يشارك

(١) الترابى، تجديد الفكر الإسلامى ص ٢٨ .

(٢) المرجع السابق، ص ٨٩ .

في الشورى والمناصحة وأن يختار المذهب الذي هو أقوم»^(١).

ويوضح الدكتور الترابي، أحد أبرز المهتمين بهذا الاتجاه، وصاحب تجربة حية فيه، هذا الأمر الذي هو من أكثر الاعتراضات عنايةً واهتماماً عند خصومه ومخالفيه، بقوله: «قد يعترض علي معترض فيقول: أتترك الأمر للغوغاء ولعامّة الناس يقولون فيه بأهوائهم؟.. كلا.. بل ينبغي على كل مسلم قبل أن يختار رأياً معيناً أن يرجع إلى العلماء، فهم الهداة الذين يقترحون ويبسطون أمامنا الدين (...). وفي النهاية القرار الذي يلزم المسلم هو لعمامة المسلمين ولجمهورهم».. لكن ينبغي تعليمهم والرفع من مستواهم ثقافياً وعلمياً كي يكونوا موصولين بكتاب ربهم وسنة نبيهم مشاركين في صنع أمتهم ونهضتها^(٢). وللأسف أن تقنن نهضة العلم والفكر بتنظيم وتيسير التأهيل والاجتهاد، وتأسيس معاهد للبحث بدلاً من أن يترك كل متعلم يحاول التحصيل ويطمع في الإحاطة بكل علوم الشريعة واللغة والعلوم الحديثة، لا سيما أن ما ينبغي الإحاطة به من التراث والعصر أصبح معجزاً للقد من العلماء، ولا يستطيع العالم أن يخوض في الاجتهاد دون أن يلزم بعلوم الشريعة ولا أن يعبر عن نفسه دون معرفة اللغة...»^(٣). بهذا «تتركب [في المجتمع المسلم] ضمانات طبيعية تعصم المسلمين من التفرق والضلال، وأول تلك الضمانات هذا الرأي العام الذي يلازمه حد أدنى من الرشد مهما استبد الجهل بالمسلمين. والمسلمون الأوائل لم يقلدوا كل داعية، وإنما اختاروا من بين مئات الدعاة وعشرات المجتهدين عدداً محصوراً أولوهم الثقة وانتظموا وراءهم...»^(٤).

ومن أهم الضوابط التي «تنظم المجتمع المسلم وتتدارك ذلك التباين»، يحدد الكاتب ضابطين مهمين، كما سبق التنويه على ذلك: ضابط الشورى وضابط السلطان. ف«يتم ذلك التنظيم بالشورى والاجتماع ليتشاور

(١) المرجع السابق، ص ٤٥ - ٤٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٩ مع بعض التصرف.

(٣) المرجع السابق، ص ٨٩ - ٩٠.

(٤) المرجع السابق، ص ٥٨.

المسلمون في الأمور الطارئة في حياتهم العامة، فالذي هو أعلم يُبصّر مَنْ هو أقلّ علماً، والذي هو أقلّ علماً يلاحق بالمسألة مَنْ هو أكثر علماً ويدور الجدل والنقاش حتى ينتهي في آخر الأمر إلى حسم القضية، إما بأن يتبلور رأي عام أو قرار يجمع عليه المسلمون أو يرجحه جمهورهم وسوادهم الأعظم، أو تكون مسألة فرعية غير ذات خطر يفوضونها إلى سلطانهم وهو مَنْ يتولى الأمر العام حسب اختصاصه بدءاً من أمير المسلمين إلى الشرطي والعامل الصغير»^(١). كما «على الدولة... حين تصدر الآراء والمذاهب أن تعقد الشورى وتقنن الآراء والأحكام المعتمدة... وأن تحتاط لذلك التقنين والتدوين تنظيمًا مسبقاً لحياة المجتمع الرشيد (...). يتخذ لحركته وجهة مقررة ولا يركن إلى العفوية والتجريدية»^(٢).

إن النقل بشيء من الإسهاب عن د. الترابي له مبرر واقعي، وهو كونه صاحب تجربة «نموذجية» في تنزيل هذه المبادئ النظرية وإحلالها في الواقع المحل العام المستوعب والمؤطر لمعظم فئات المجتمع. هذا بالرغم مما قد يلحظ عليها من سلبيات وهفوات أو خلاف لازم وتابع بالضرورة لكل تجربة، لكن نسبته تبقى مهمة ومحددة لنجاحها أو فشلها. ولست هنا في مقام تقويم التجربة ولا الدفاع عنها ولا انتقادها، وإنما فقط النظر إلى محاولة جسدت في حدود القطر الضيق مفهوم «الأمة» ومنهجية الاستيعاب والدمج لفئاتها، والتحام الخاصة بالعام، والمشاركة الجماعية في النهوض والاصطلاح، والاجتهاد في ذلك كله علماً وعملاً^(٣). ولنترك مؤسس هذه التجربة الأولى يحدثنا عن واقعه والحركة الاصلاحية المشتغلة بداخله، يقول: «لا ندعي أن على رأس الحركة الآن فئة قليلة هم العلماء وهم

(١) المرجع السابق، ص ٨٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٩٠، وانظر: توسعاً أكثر في هذه النصوص ودلالاتها، التي أعدناها مختزلة هنا، في مبحث الإجماع المتقدم.

(٣) تجدر الإشارة إلى تجربة مماثلة، بل أكثر نفاذاً في المجتمع من حيث التأطير الشعبي والإجماع حول القضايا المصيرية والالتفاف حول المراجع الدينية والسياسية... في المجتمع الإيراني، ودور فكرة «الخمس» و«ولاية الفقيه» وغيرها في ذلك التأطير.

المجتهدون وهم الشيوخ وهم كالقساوسة والكرادلة في الكنائس. وهذا «الجمود» أصاب المسلمين كما أصاب الغرب. لكن الحمد لله أن أطيّب ما حدث في السودان أن أصبح الاجتهاد حركة كل المجتمع، كلهم يجتهدون، وبالطبع يتعاونون بقدر كسبهم للعلم وقراءتهم للواقع الذي ينزلون عليه قيم الدين (...). كل الناس يعلمون أن الإجماع هو رأي الأمة وما أجمعت عليه الأمة كلها عالمها وجاهلها جميعاً، والعلماء بالطبع عند المشاورات... ينبرون أكثر مما ينبر الجاهل، ولكن يتفاعلون أيضاً مع العامة^(١). فقد أحاطت هذه الحركة «لأول مرة بالمجتمع التقليدي في السودان وتأهلت لأن توحيده كله في إطارها وتتمكن فيه بنظمها من التدين الأتم والولاء الأرشدي في سبيل استكمال التحول الاجتماعي الإسلامي الشامل...»^(٢). وكان من خصائص هذا الفكر التي ساعدت على ذلك، وهي من خصائص الفكر الإصلاحية الإسلامي عامة، أنه:

- «فكر وعي بالهوية الإسلامية والمغزى» التوحيدي للإسلام وحركة التاريخ.
 - فكر إحياء نابض بالحيوية متحركاً بدوافع الإيمان نحو استكمال الهوية بإنعاش جوانبها المغفولة، ونحو إتمام الدين بإقامة جوانبه التي أميتت، ونحو استنهاض المهمة لتغيير الحال التاريخي الجامد... «ينفخ روح الإيمان ونياته في ألفاظ النصوص وفي أشكال الأقوال والأعمال، ويبعث دواعي التفهم والتفكير والاجتهاد، ويحرك دوافع المجاهدة وقوى التجمع في سبيل الإصلاح والنهضة».
 - فكر انتقال: يحمل معاني التطور والعبور من حال إلى حال.
- يضاف إلى ذلك تركيزها على عناصر مثل «الواقعية: متصلة بزمانها ومكانها وقوى مجتمعتها...». و«الاجتهادية المنهجية، أمام تحديات

(١) حوار مع الدكتور التربوي، مجلة الأمة، ع ١ / س ١ / ١٤١٨ هـ - ١٩٨٧ م، ص ٤٧.
(٢) الترايبي: الحركة الإسلامية في السودان: التطور الكسب المنهج، منشورات الفرقان، الدار البيضاء، ط ٢ / ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م.

ومستجدات الواقع الفرعية والكلية الاقتصادية، السياسية، الاجتماعية...»^(١).
و«التجديدية، أمام تقاليد الفقه التاريخي وتجميد حرية الاجتهاد والحد من
حركية الإسلام ونشاطه...»^(١).

إن الاجتهاد بهذا الاعتبار. كما يقرر باحثون آخرون. «عمل فكري
منهجي وجهد علمي متواصل، والأمة الحية ذات القوة المتطورة هي التي
تجعل المنهجية الاجتهادية مدرسة وأسلوباً علمياً عاماً، يعمل به ومن خلاله
شرائح المتعلمين والباحثين والعاملين كافة. والمجتهد بهذا المفهوم جزء من
حركة الأمة «يجسد فكرها الحي ومنهجيتها العامة»^(٢). والإجماع «هو حصيلة
عملية الاجتهاد الجماعية التي يشارك فيها أفراد الأمة كل بقدر علمه
ومعرفته. بعضهم من المتخصصين الفقهاء يقومون بالإيضاح والبيان،
والآخرون يقع عليهم واجب التلقي والفهم والاستيعاب لأخذ القرارات
المناسبة من أجل الممارسة العملية»^(٣). بل إن «تطبيق أحكام الشريعة
[نفسها] يتعين أن يكون «إرادة جماعية»، ولا وجود لهذه الإرادة الجماعية
ما دامت الغلبة «غائبة» تعاني الأمية وتلعب في أخيلتها الخرافات
والأوهام...»^(٤)، «وما دام المجتمع لا يبدو مؤهلاً للتعبير عن إرادته
الجماعية فإن الحديث عن الاجتهاد ومنهاج لتجديد الفكر الإسلامي يوحى
بأنه أقرب إلى «الرياضة الفكرية» منه إلى تحقيق أهداف عملية في
التطبيق»^(٥). وقد أظهرت «التجربة التاريخية أن النهوض بالشعوب يستدعي

-
- (١) الترابي: الحركة الإسلامية، ص ٢٠٠ - ٢٢٥. مع بعض التصرف. وانظر: أيضاً:
الحركة الإسلامية في السودان (مجموعة حوارات مع الترابي). دار القلم، آفاق الغد
(٨) الكويت مجلة قراءات سياسية، ع ٣٤ / ٢ / ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م، (حوار مع الترابي
ومقالات أخرى في الموضوع).
- (٢) عبدالحميد أبو سليمان: معارف الوحي المنهجية والأداء. مجلة إسلامية المعرفة، ع ٣
س ١ / ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦ م، ص ١٠٣.
- (٣) الفضل شلق: الاجتهاد وأزمة الحضارة العربية. مجلة الاجتهاد ع ٨ س ٢ / ١٤١٠ -
١٤١١ هـ - ١٩٩٠ م، ص ١٠.
- (٤) الخمليشي: وجهة نظر، ص ٣٠٨. وأيضاً هامش نفس الصفحة.
- (٥) المرجع السابق، ص ٣٠٨.

أول ما يستدعي المراهنة على القوى المعنوية وإشراك جميع الناس في المسؤولية، وفي صياغة المستقبل وتحديد الغايات، وإخضاع السلوك السياسي والاجتماعي إلى قيم أخلاقية واضحة ومشاركة تؤكد التعاون والتضامن...»^(١).

إن «من الضوابط المهمة لسلامة الفهم للإسلام (...). التمسك بما أجمعت عليه الأمة واستقر عليه اعتقادها وفكرها، وتأسست عليه قيمها وأصولها وتقاليدها وتفرعت عليه آدابها وأنواع سلوكها وعلاقاتها... لا... الإجماع الأصولي فحسب الذي قد ينازع فيه منازعون (...). إنما... ما هو أعمق من ذلك... ما يمثل اتجاه الأمة العقلي والنفسي والسلوكي والاعتقادي الذي توارثه خلال قرون وتلقاه الخلف عن السلف والأبناء عن الآباء حتى أصبح جزءاً من كيان الأمة... والقضايا التي أجمعت عليها الأمة قد لا تكون كبيرة في الكم كثيرة في العدد، ولكنها بلا ريب كبيرة في الكيف ثقيلة في الوزن... [و] هي التي تجسد الوحدة الاعتقادية والفكرية والشعورية والسلوكية للأمة، وتجعل منها «أمة» واحدة كما أمر الله ورسوله (...). وأساس ذلك أن محمداً ﷺ هو خاتم النبيين، وأن رسالته هي خاتمة الرسالات السماوية، ولهذا كانت أمته هي آخر الأمم كما أنها خير الأمم وأوسطها والشهيدة عليها. ومن أجل ذلك تكفل الله تعالى ببقاء هذا الدين، بقاء مصادره محفوظة وبقاء أمة قائمة عليه إلى أن يأتي أمر الله»^(٢).

(١) برهان غليون: نقد السياسة، الدولة والدين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر. ط ١ /

١٩٩١. ص ٣٩١ - ٣٩٢.

(٢) القرضاوي: المرجعية العليا، ص ٢٦٤ - ٢٦٥.

الفصل الثاني المرجعية أرضية العمل التجديدي النهضوي وثوابته

المبحث الأول:

في مفهوم المرجعية ومسألة الهوية

في لسان العرب «رجع يرجع رجعاً ورجوعاً ورجعى ورجعانا ومرجعاً ومرجعة: انصرف. وفي التنزيل ﴿إِنَّ إِلَٰهَ رَبِّكَ الرَّجَعُ﴾ [العلق: ٨]، أي: الرجوع والمرجع، وفيه: ﴿إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ٤٨]، أي: رجوعكم» (...). وقوله ﷻ: ﴿قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ﴾ [٩٩] لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ﴾ [المؤمنون: ٩٩، ١٠٠]، أي: ردوني إلى الدنيا... وفي حديث السحور: «فإنه يؤذن بليل ليرجع قائمكم، ويوقظ نائمكم»^(١). والقائم هو الذي يصلي صلاة الليل، ورجوعه عوده إلى نومه أو قعوده عن صلاته. (...). و[منه أيضاً] رجع الرجل وترجع: ردد صوته في قراءة أو أذان أو

(١) انظر: الحديث في البخاري: كتاب الأذان، باب الأذان قبل الفجر، ج ٢ / ص ١٠٣. وقال الحافظ معلقاً: «اليرجع، بفتح الياء وكسر الجيم المخففة يستعمل هكذا لازماً ومتعدياً. يقال: رجّع زيد ورجّعت زيدا ولا يقال في المتعدي: بالثقل. فعلى هذا من رواه بالضم والثقل أخطأ فإنه يصير من الترجيع وهو التردد، وليس مرادنا هنا، وإنما معناه يرد القائم أي المتهجد، إلى راحته ليقوم إلى صلاة الصبح نشيطاً أو يكون له حاجة إلى الصيام فيتسحر، ويوقظ النائم ليتأهب لها بالغسل ونحوه.

غناء (...). وارتجع المرأة وراجعها مراجعة ورجاعاً، رجعتها إلى نفسه بعد الطلاق (...). واسترجعت منه الشيء إذا أخذت منه ما دفعته إليه (...). ورجعان الكتاب جوابه...»^(١).

فالرجوع إذن على اختلاف استعمالاته، يفيد على العموم معنى الرد والعودة، في لسان العرب كما في خطاب الشرع. وتدل على هذا المعنى آيات أخرى دون استعمال اللفظ ذاته كما في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ تَرُدُّونَ إِلَىٰ عِلْمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [التوبة: ٩٤]، ﴿فَقَالُوا يَلَيْنَا نَرُدُّ وَلَا نُكْذِبُ بِآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأنعام: ٢٧]، ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَىٰ الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣]، ﴿فَإِنْ نَزَعْنَاهُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩].

وعلى هذا فاستعارة فعل (رجع) بهذا المعنى في الفكر العربي والإسلامي المعاصر والذي منه «المرجع» و«المرجعية»، يعني أن المرجوع إليه، الذي يرد ويعاد إليه أصل ومبدأ كلي جامع، يحسم الخلاف وينهي النزاع، إذ غالب الرجوع بما هو رد وعودة إلى أصل يكون بعد خلاف في فرع أو نزاع في جزء. يضاف إلى هذا أن هذا الأصل لا يمكنه إلا أن يكون ذاتياً محدداً للذات هوية وحضارة، ولا يمكنه أن يكون شيئاً آخر خارجاً عنها.

في الفكر المعاصر يتردد كثيراً استعمال «المرجعية» وقد يريد بها هذا الاتجاه ما لا يريده الآخر، فلكل مراجعه وأصوله ومنطقاته، وإنما تشترك في مبدأ الرجوع. وإذا ما غضضنا الطرف عن المرجعيات المغايرة الواقعة خارج الذات، فإننا نجد الاختلاف في مفهوم المرجعية الذاتية نفسها. إلى أي شيء يكون الرجوع أولاً؟ وبأية درجة يتم ذلك؟ إلى الوحي الإلهي، القرآن أولاً والسنة ثانياً، أم إلى تجربة الصدر الأول (السلف) وجيل الصحابة خصوصاً، أم إلى الحضارة العربية الإسلامية عامة بالتركيز على مكون معين من مكوناتها كالفكر الفلسفي والكلامي أو الفكر السياسي

(١) ابن منظور، لسان العرب، ج ٨ / ص ١١٤ - ١١٥.

وتجربة الخلافة، أو الفكر الصوفي، أو التراث الفقهي . . إلخ . لا شك في أن عدم ضبط وتحديد وجهة الرجوع ومنهجية هذا الرجوع كان وما يزال الخلل الأكبر في فكر الأمة بتفريخ التيارات والمذاهب التي لا حصر لها، التجربة التاريخية المريرة التي لم يفد منها الفكر المعاصر، بل والتي يعيد إنتاجها بشكل أو بآخر. والتي لا تعدو أن تكون، في معظمها، كما كانت سابقاً، تعبيراً عن نزعات ذاتوية ومذهبية يختصرها من هناك، يغلب عليها المنهج الانتقائي التجزيئي الذي لا ينظر إلى الوحي في كليته ولا إلى الإنجاز الحضاري والثقافي في كليته كما لا تنضبط في خلافها وتعددتها بضابط حاسم .

إن الحديث عن مرجعية عامة وموحدة ليس عملاً تقنياً يهدف إلى محاصرة اتجاهات الفكر ووضعها في قوالب وإطارات جامدة تقدم الإنتاج نفسه، فهذا الذي سعينا إلى نقده منذ البداية باعتباره إلغاء لذات الأمة ونفياً لها سواء في تجربتها التاريخية أو المعاصرة، ولكنه حديث عن إطار جامع حاضن يوحد الاهتمامات ووجهات العمل مهما اختلفت بين تيارات الأمة. خاصة وأن التحديات القائمة بوجهها من حولها والنهوض بها من الأمور الضرورية العاجلة لكل إصلاح وتغيير، وتستوجب ليس توحيد الاهتمام فحسب، بل أيضاً التقريب المتكامل في أشكال ومناهج المعالجة .

إن وضع الأمة الراهن لم يعد يسمح بالتعدد إلى درجة التناقض والتنافي كما كان في مرحلة قوتها وتماسكها وسيادة حضارتها وثقافتها، علماً بأن كثيراً من تلك المذاهب قد كان لها آثار سلبية على الأمة ومن خلف فيها. فالواقع الحالي يدعو إلى التوحد أكثر والتكتل حول القضايا المصيرية لمعالجتها وفق خطوات وأهداف واضحة المعالم. فهذا الغرب مهما تنوعت وتعددت وتناقضت مذاهبه واتجاهاته الفكرية والسياسية والدينية منذ عصر النهضة على الأقل إلى الآن، فإن له سقفاً أعلى لا يتجاوزه وإطاراً حاضناً لا يتعداه، تلتقي عنده في النهاية كل تلك المذاهب . . إنه الذات المركزية الغربية، التي أصبحت مرجعاً أول لدى كثير من تيارات الفكر العربي الحديث والمعاصر نفسه. إنه الإشكال الثاني الكبير المطروح بوجه المرجعية

في فكرنا الراهن، أشكال النخب المتزعمة لفكر «الحدائثة» و«الأيديولوجيا»، سواء تجسد في دعوة سافرت إلى الالتحاق بالغرب والقطع مع الذات، أو إلى العودة إلى الذات بمباضع الغرب المنهجية بحيث لا ترى ذاتها وحلول مشكلاتها إلا بما تمليه تلك المناهج من خلال تجارب ووقائع المجتمع الغربي.

إننا بالنظر في أنواع المرجعيات السائدة، يتلخص لنا في النهاية مرجعيتان، هما حسب الدكتور المسيري: «المرجعية النهائية المتجاوزة»، والتي تعني الفكرة الجوهرية التي تشكل أساس كل الأفكار في نموذج معين، والركيزة النهائية الثابتة التي لا يمكن أن تقوم رؤية العالم دونها (...). المرجعية هي المطلق المكتفي بذاته والذي يتجاوز كل الأفراد والأشياء والظواهر، وهو الذي يمنح العالم تماسكه ونظامه ومعناه، ويحدد حلاله وحرامه (...). ويمكن للمرجعية النهائية أن تكون نقطة خارج عالم الطبيعة متجاوزة لها وهي.. «المرجعية المتجاوزة» (للطبيعة والتاريخ والإنسان) (...). هذه النقطة المرجعية المتجاوزة في النظم التوحيدية هي الإله الواحد المنزه عن الطبيعة والتاريخ...»^(١). و«يمكن للمرجعية النهائية أن تكون كامنة في العالم (الطبيعة أو الإنسان).. [وهي] المرجعية الكامنة.. في إطارها» ينظر للعالم باعتباره أنه يحوي داخله ما يكفي لتفسيره دون حاجة إلى اللجوء إلى أي شيء خارج النظام الطبيعي»^(٢). و«مع تزايد هيمنة المرجعية الموضوعية المادية، واختفاء المرجعية الإنسانية تماماً، يختفي العقل وتظهر مرجعيات مادية عديدة متساوية متصارعة، إذ أن كل مجال من مجالات النشاط الإنساني يصبح مرجعيته ذاته، له قيمه المستقلة الذاتية ومنطقه الداخلي المتميز، ويصعب على المرء تمييز أي مبدأ توحيدي أو مجموعة من المبادئ التوحيدية قادرة على تزويد الإنسان برؤية متكاملة، وبالتالي تصبح دوائر النشاط الإنساني غير منسجمة مع بعضها البعض،

(١) عبدالوهاب المسيري، مقدمة لتفكيك الخطاب العلماني، ج١، ص٦٢.

(٢) المرجع السابق، ج١، ص٦٣.

فيختفي المركز ويظهر عالم بلا مركز ولا مرجعية^(١). وهذا من أخطر أنواع ما يمكن أن ينقل إلى فكرنا من تجليات العلمانية في الفكر الغربي، العلمانية القائمة على «المرجعية المادية الكامنة.. وهامشية القيم الأخلاقية.. وحيادية الذات الإنسانية ثم ماديتها..»^(٢).

العلمانية التي تجعل قيمة الشيء في ذاته، ومبدأ نظامه في ذاته، وذات هذا الشيء بما في ذلك الذات الإنسانية كشيء هي المنطلق والغاية والنهاية، بحيث يستغني بها عن كل مقوم خارجي ثابت أو مطلق.. إنها باختصار حسب اصطلاح الكاتب العلمانية المنتجة لـ «الحضارة السائلة».

في سياق الحضارة العربية الإسلامية لا يمكن أن تكون المرجعية العليا إلا للوحي الهادي التي هي أقوم عقيدة وسلوكاً. الوحي الذي كان وراء النقلة والانعطاف الفريدة لهذه الأمة حال تلبسها به، بأن جعلها خير أمة شاهدة وقائدة، حملت إلى المعمور قيماً ومبادئ جديدة في تنظيم عبادته وعمرانه واجتماعه. فقد «أدى إسناد القيم الاجتماعية إلى الوحي بعد أن كانت تستند إلى سلطة أرضية ملكية مقدسة إلى تطور كبير لمفاهيم الإنسانية والعدالة والكرامة والمساواة والحرية، بينما أثار انفصال الأخلاق عن الدين في مرحلة لاحقة إلى خلق قيم جديدة والتحرر من قيم قديمة ومخاوف وشكوك متعددة»^(٣). وهذا الأمر حسب برهان غليون، مفيد «في فهم الأزمة الأخلاقية التي يعيشها المجتمع العربي، والتي تتجسد.. في عجز التحديث عن تقديم إمكانية لنشوء أخلاق عقلية في الوقت الذي يدمر فيه بانتظام السند الديني بالأخلاق»^(٤). «فبعكس ما حصل في الغرب نجح الإسلام منذ أيامه الأولى في أن يوحد بين الدين كمصدر لأخلاق فردية خاصة، وبين الشريعة (القانون) كمصدر لنظام اجتماعي سياسي «مدني». ولعل ذلك نفسه راجع إلى أن الإسلام استطاع منذ البداية أن يوفق بين حاجات الحرية

(١) المرجع السابق، ج ٢، ص ٣٥٨.

(٢) المرجع السابق، ج ٢، ص ٣٥٩.

(٣) برهان غليون، اغتيال العقل، ص ٢٦٢.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٦٤.

الشخصية وحاجات بناء السلطة، ولم يضطر إلى إحداث القطيعة بينهما، (...). وباختصار لم يحصل في هذه التجربة ما يدعو إلى الفصل العميق بين الجهد العقلي الإنساني والوحي الإلهي بل اعتبر هذا الجهد مكماً للثاني وموافقاً له^(١).

يتساءل الكاتب، بعد تقرير أنه «لا يمكن للمجتمع المدني أن يقوم بدون نظام أخلاقي»، عن «أصل ومصدر هذه الفكرة المترسخة في الوعي العربي الحديث حول نسخ العلم والحضارة العلمية عامة للأخلاق كمنظومة اجتماعية. أي: كيف جرت عقلنة هذا النسخ حتى أصبح انعدام الخلاق كمنظومة اجتماعية. أي: كيف جرت عقلنة هذا النسخ حتى أصبح انعدام الأخلاق يعني التقدم؟»^(٢)، ثم يجيب «بأن مصدر هذه الفكرة هي الفلسفة الوضعية والسوقية ذاتها التي ترى في العلم هدف كل تقدم، وتنظر إليه باعتباره النمط الأعلى أو المرحلة الخيرة لتطور الوعي البشري، وأن هذا التطور قد قضى على كل أشكال الوعي الأخرى أو حل محلها. فأصبح في الوقت نفسه علماً وأخلاقاً وأدباً، فكل ما هو غير علمي، أو لا يمت إلى العلم بصلة هو من بقايا الماضي ومن مخلفات الفكر اللاهوتي والميتافيزيقي والأيدولوجي والفلسفي»^(٣). هذا علماً بأن «المطالب المعنوية والدينية والروحية ليست غير معارضة للعلم، ولكنها مرتبطة في تطورها وغناها بتطوره أيضاً. فهي جميعاً تعبير عن ذات واحدة وإرادة واحدة في التحقق والإنجاز»^(٤).

نقف عند كثير من الباحثين في الفكر العربي الإسلامي على كثير من التحديدات المتعلقة بأصول مرجعية معينة قد تشترك في عناصر وتختلف في أخرى، كما قد تختلف في ترتيب بعضها. ومعلوم أننا استبعدنا من البداية التيارات والاتجاهات التي تتبنى بشكل مباشر وصريح مرجعيات مفارقة

(١) المرجع السابق، ص ٢٦٤ - ٢٦٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٥٩.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٥٩ - ٢٦٠.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٦١.

وخارجية. لكن الذي ينبغي تأكيده هو كون التيارات والاتجاهات العاملة في الحقل الإسلامي مهما اختلفت (إسلامية، قومية، وعلمانية معتدلة...) تشترك في أهم الأسس والمقومات، ترد عند بعضها مفصلة وعند أخرى مجملة، كما ترد عند بعضها في مرتبة أولى وعند أخرى في مرتبة تالية.

فالاتجاهات القومية في تركيزها على عوامل: الجنس، اللغة، الثقافة، التاريخ... تعطي للعامل الديني دوراً ثانوياً، كما أن الاتجاهات العلمانية في تركيزها على شرط «الانفتاح» على «العقلانية» و«الحدثة» و«المدنية» و«العلمية».. تدفع بالعامل الديني إلى الركن الشخصي الضيق. ونجد بالمقابل تيارات إسلامية إذ تعطي الأولوية للعامل الديني تهمش أو تتنكر للعوامل الأخرى دون إفادة مما تسمح به من إيجابيات في تعزيز صف الوحدة الداخلية والانفتاح على المعارف الخارجية.

إن الحقل الإسلامي، ديناً وثقافةً وحضارةً.. باعتبارها منطلق ومرجع هذه الدراسات يستوجب منهجية في التعامل إن لم يتم التواضع عليها بين المفكرين فإن التاريخ نفسه يقدم نموذجاً ترتيبياً لعناصرها، بدءاً من منشئها التأسيسي الأول ثم تقلبها بعد ذلك في أطوار من التفاعل الإيجابي والسلبي. ويكفي أن نقف هنا أمام نموذج حاول صاحبه أن يكون مستوعباً في تحديده للمعالم الكبرى للأسس المرجعية والمنهجية للفكر الإسلامي، وتتجلى عنده في:

● تكامل الغيب والشهادة: (إطار للإجابة عن التساؤلات الكبرى، أصل الوجود، غاية الإنسان، دور العقل،...) حيث «تكامل الوحي والعقل في توجيه مسيرة الإنسان. الوحي يمد العقل بالمعرفة الكلية والغايات الربانية، والعقل بهذا النور ينصرف إلى عالم الشهادة وشؤون الحياة والكائنات على أساس ما أودع الله فيها من سنن ونواميس تحقيقاً لمعنى الخلافة».

● مصادر الفكر والمنهجية الإسلامية: وتتجلى في: الوحي (مصدراً للمعرفة والتوجيه)، العقل (إدراكاً وتمييزاً)، والكون (مجالاً للعمل والتعمير وفق سنن ونواميس).

● منطلقات أساسية للمنهجية الإسلامية والفكر الإسلامي^(١) وتتجلى في :
الوحدانية، الإيمان بها على أنها مسلمة عقديّة بديهية فطرية وعقلية .
الخلافة، على أنها رعاية وإعمار وإدارة وتسخير أصبحت بها الخلائق
والكائنات بإسرة الإنسان، وأصبح الإنسان قائماً بها في موضع الوصاية
والنيابة عن الله في التصرف في الكون وفي الأرض . المسؤولية
الأخلاقية، في أفعال الخير والبر والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

● مفاهيم أساسية للمنهجية الإسلامية: وتشمل: غائية الخلق
والوجود...، موضوعية الحقيقة ونسبية الموقع منها (الحق
والمصلحة، المعنى والمادة، الدنيا والآخرة...)، التعدد والتفاوت
والاختلاف... وكونه لا يمثل خطراً ولا يفوض أساساً وإنما يمثل
متنفساً ومجال توازن واستقرار...، حرية القرار والإرادة وتحمل
المسؤولية...، كلية التوكل (السببية في أداء الفعل الإنساني)...،
وشمولية المجال وشمولية الوسيلة... إلخ^(٢).

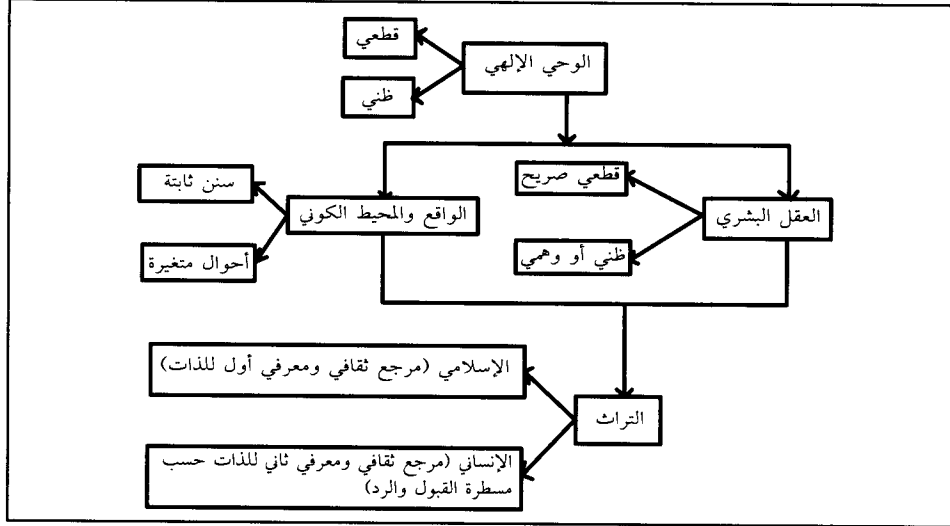
لا شك في كون هذه الأسس وما يتفرع عنها مستوعبة وجامعة، محددة

(١) انظر: بخصوص هذه المنطلقات ما ذهبت إليه أيضاً منى عبدالمنعم بتحديداتها في:
التوحيد، الاستخلاف، الأمة، القاعدة أو الشريعة، معتبرة إياها «دعامات الإطار
المرجعي للتعامل مع القرآن الكريم». وهي تتفرع عندها إلى «مفاهيم محورية»
و«مفاهيم فرعية». والغريب أنها تجعل: العدل، الشورى، الجهاد، الوحدة، مثلاً من
المفاهيم الفرعية. نحو منهجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي بين المقدمات
والمقومات، في المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية، ج ١ / ص ٢١٤.

(٢) عبدالحميد أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١،
١٩٩١، ص ١٠٧ وما بعدها. وانظر: أيضاً بخصوص توفير هذه القاعدة المرجعية
الشاملة في الفهم والاستيعاب لمختلف المكونات ما فعله حسن البنا بوضعه الأصول
العشرين الجامعة والموحدة. (انظرها مع شرح لمضامينها وتعليق عليها في: دستور
الوحدة الثقافية للشيخ محمد الغزالي). وقريباً من «المرجعية» يستعمل محسن
عبدالحميد مفهوم «المذهبية» كبديل عن «الفكر الإسلامي» أو «التصور الإسلامي»
فالمذهبية عنده تستعمل «للدلالة على ما ذهب إليه الإسلام من أمور الكون وخالفه
والحياة والإنسان، أي: القضايا التي تتعلق بالكلية لا بالجزئيات». (المذهبية الإسلامية
والتغيير الحضاري. كتاب الأمة ٦ - ط ٢ / ١٤٠٤. ص ١٩.

بدرجة أولى لأسس مرجعية ومنهجية في الفهم والاستدلال النظري والعملي . ولو أردنا تجريدتها بعض الشيء وإعادة بنائها بناءً آخر يستصحب معه هذه المرة هم الوحدة الثقافية والسياسية للأمة . . . لخرجنا بأسس كلية أربعة (تقدمت ثلاثة منها ضمن مصادر الكاتب)، مع تمييز في كل أساس بين ما هو ثابت قار وما هو متغير متحرك . فالوحي الإلهي، المنطلق والمحدد الأول فيه القطعي وفيه الظني^(١) . والعقل البشري، مناط التكليف فيه أيضاً القطعي الصريح وفيه الظني والوهمي^(٢) . والواقع والكون المحيط، فيه السنن الثابتة وفيه الأحوال المتغيرة . والتراث الإسلامي كمرجع معرفي وثقافي أول، فيه ما هو دائر حول الوحي منطلقاً وغاية حيث تجب الإفادة أولاً مما يدعم الفكر التجديدي والاجتهادي والتغييري للأمة، وفيه ما هو إنجاز حضاري عام، والتراث الإنساني فيه ما يلزم، حسب مقياس في القبول والرد، الإفادة من تجاربه ومعارفه، وفيه يلزم الحذر من آفاته وسلبياته المدمرة .

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



(١) دلالة بالنسبة للقرآن، وثبوتاً ودلالة بالنسبة للسنة .

(٢) انظر: هنا كلام ابن تيمية المفصل والدقيق حول تعارض الأدلة العقلية والنقلية القطعية والظنية ووجوه ذلك والترجيحات المتحصلة . في: درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، دار الكنوز الأدبية، ج ١ / ص ٧٩ - ٨٠ .

فالمرجعية العامة المتحصلة من هذا التقسيم العام أيضاً^(١)، والتي لا ينبغي أن يكون بشأنها خلاف أو نزاع، بل تكون موضع اتفاق وإجماع ومنطلقاً للعمل حسبما تقتضيه وتستوجبه هي: قطعيات الدين، وقطعيات العقل وصريحه، والثابت من سنن الكون والواقع التغييرية، والانطلاق من تراث الذات أولاً مع الانفتاح المشروط على تراث الآخر ثانياً.

فهذه أسس مرجعية كبرى إذا تم التوحد حولها والعمل بمقتضاها، كانت ضامناً لاستمرار هذه الوحدة ولحمتها بين مختلف تيارات ومذاهب الأمة، وضابطاً لأشكال الخلاف والنزاع فيها. ولا أعتقد أنه بالإمكان الدفع في اتجاه التغيير الشامل والمتكامل بالجهود الجزئية المبعثرة هنا وهناك بمنطلقات مختلفة ومنهجيات متباعدة، بين تيارات ومذاهب وحركات هي عبارة عن جزر فكرية نائية عن بعضها ولو جمعها قطر أو إقليم واحد، لا رابط ولا واصل منضبطاً يؤلف بين أجزائها ويلملم أطرافها.

ف «كل جماعة تحتاج كي تقوم وتستمر بالإضافة إلى العلم والتقنية إلى أطر مرجعية روحية ورمزية أخلاقية تكون مصدر تواصلها وإلهامها، توحد مشاعرها وتحكم برود أفعالها وتشرط رؤيتها العامة وتوجهاتها العميقة»^(٢). بل إنه «عندما يفقد المجتمع منظومة المعايير والقيم المشتركة، أي قاعدة وحدتها الأولية، تفقد السياسة أيضاً معاييرها لتتحول إلى صراع لا حدود له ولا آفاق له. إن تحطيم (...) هذه الوحدة الأولية للجماعة القائمة على الدخول الجماعي في منظومة قيم أولى، هو أحد شروط تكوين الديكتاتورية. وكل أنظمة القمع السياسي، تتطلب التدمير المنتظم والدائم للحكمة الثقافية التي تشكل نسيج المجتمع المدني وتجعله جسماً متعضياً.

(١) لا يمكن لهذا التقسيم إلا أن يكون على هذا النحو من التعميم والتجريد وهو ينطلق من منطلق الأمة والتوحيد والاستيعاب تأسيساً لمرجعية شاملة موحدة انطلاقاً من العناصر الأولى لكل أساس دون إغفال ما تسمح به العناصر الثانية من مجال للحركة والاختلاف والتعدد المنضبط.

(٢) برهان غليون، اغتيال العقل، ص ٢٩٧.

فهذا التدمير يعني تحطيم كل قاعدة ومعيار للعمل مما يحول الشعب برمته إلى مجموعة من الأفراد المتنازحين الفاقدين لكل أرضية للتفاهم والعمل المشترك^(١). ويحدث «انفصلاً وفجوات بين المثقفين أنفسهم، وبين الجماهير، بينهم وبين السلطة. بين السلطة وبين الجماهير (. . .)، إن هذه الفجوات يجمعها عامل مشترك واحد هو أساسها، ألا وهو غياب الأرضية أو الإطار المرجعي الكلي الواحد»^(٢).

أيضاً على الواجهة الخارجية، بتحطيم تلك المنظومة للمعايير والقيم المشتركة، أو قاعدة الوحدة الأولية، لا تستطيع الأمة «أن تؤسس وجودها على بطولات قام بها غيرها دون أن تخاطر بأن تتماهى كلياً مع هذا الغير. وليس من الممكن لا الآن ولا في المستقبل أن تؤسس الجماعة لنفسها أو تبني اجتماعها على تبني أطر مرجعية لجماعة أخرى، طالما أن من المستحيل أن تتمثل تاريخ هذه الجماعة الأخرى وتعيش وقائعها، وكل محاولات بناء النهضة العربية على مرجعية أجنبية لا بد أن تبوء بالفشل»^(٣). ف«غياب المرجعية الحضارية. . . هو الذي جعل من الاتجاهات الأيديولوجية التي تحملها مختلف الفئات الاجتماعية العربية تجسيدا للاستلاب بأنواعه، وكذلك الفجوات القائمة بين هذه الأيديولوجيات والفئات»^(٤).

إن «هذه الفسيفسائية لا نجدها في أكثر البلدان الراهنة إيماناً بالتعددية، وذلك مثل الأنساق السياسية في العالم الرأسمالي. فهناك مهما تعددت المشارب الثقافية فإنها في نهاية المطاف تصب في التيار الليبرالي الأشمل الذي يشكل المرجع النظري الحضاري المشترك». وكذلك الأمر بالنسبة للأحزاب الشيوعية، بل وكذلك الأمر بالنسبة للتاريخ العربي الإسلامي «نجد أنه وعلى الرغم من التعددية الأيديولوجية للكثير من الحركات الفكرية

-
- (١) برهان غليون، مجتمع النخبة، ص ٢٧٥.
 - (٢) تركي الحمد، دراسات أيديولوجية، ص ٩٩.
 - (٣) برهان غليون، اغتيال العقل، ص ٢٩٨.
 - (٤) تركي الحمد، دراسات أيديولوجية، ص ٩٧.

والسياسية إلا أنها - هذه الحركات - لم تكن في إجمالها تخرج عن «النص» الموحد للأمة»^(١). ثم هناك، في الفكر الغربي، «قاعدة مشتركة بين الليبرالي والماركسي.. تتركز على حد أدنى من العقلانية والنظرة العلمية، وبالتالي توحد نسبياً من نظرتهما إلى الواقع وتجعل الخلاف بينهما منحصراً أو يكاد في نوع التأويل الأيديولوجي الذي «يجب» إعطاؤه له، أي: للواقع المعطى». في حين أنه في غياب هذه القاعدة المشتركة عندنا تغيب «العلاقة أو ما يكفي من العلاقة بين الفكر والواقع في الأيديولوجيا العربية المعاصرة، مما جعل الخلافات النظرية والأيديولوجية لا نتيجة الاختلاف في تأويل الواقع وتفسيره بل نتيجة اختلاف السلطة المعتمدة كمرجع»^(٢).

في محاولة لتلمس إطار أو أرضية مرجعية للثقافة العربية الإسلامية، يذهب د. الجابري إلى أن «عصر التدوين بالنسبة للثقافة العربية هو بمثابة.. الأساس. إنه الإطار المرجعي الذي يشد إليه ويخيوط من حديد جميع فروع هذه الثقافة وينظم مختلف تموجاتها اللاحقة.. إلى يومنا هذا، (...). بل إن عصر التدوين هذا.. هو في ذات الوقت الإطار المرجعي الذي يتحدد به ما قبله.. (صورة العصر الجاهلي وصورة صدر الإسلام والقسم الأعظم من العصر الأموي)، وصور ما بعد عصر التدوين..»^(٣). ف «عصر التدوين إذن - كما يقرر الكاتب - هو الإطار المرجعي الحق للعقل العربي وليس العصر الجاهلي ولا العصر الإسلامي الأول ولا ما قبلهما (...). العقل العربي هو

(١) المرجع السابق، ص ٩٩، مراد الكاتب بعدم خروجها عن النص ليس كونها كلها ملتزمة به تماماً، وإنما رجوعها إليه تأصيلاً واستمداداً أو تبريراً ودعماً للأفكار والمواقف بالحجج النصية وما إلى ذلك.

(٢) الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص ١٨٥ - ١٨٦. وانظر: حديث الكاتب عن مشكل تعدد المرجعيات في ثقافتنا المعاصرة سواء تعلق الأمر بالمرجعية التراثية (سنية شيعية) أو بالمرجعية العربية (فرنسية انجلوسكسونية) بالإضافة إلى «مرجعية ثالثة هي مزيج بين المرجعيتين التراثية والأوروبية وهي المرجعية التي أصبح يشكلها فكر ما نسميه اليوم بعصر النهضة العربية الحديثة..». مسألة الهوية، ص ٣٦ - ٣٧.

(٣) الجابري، تكوين العقل العربي، ص ٦٢.

البنية الذهنية الثاوية في الثقافة العربية كما تشكلت في عصر التدوين»^(١).
يضاف إلى هذا «أن الموروث الثقافي العربي الإسلامي الذي تناقلته الأجيال
منذ عصر التدوين إلى اليوم ليس صحيحاً «على وجه القطع»، بل هو
صحيح فقط على «شروط» أهل «العلم». الشروط التي وضعها وخضع لها
المحدثون والفقهاء والمفسرون والنحاة واللغويون الذين عاشوا في عصر
التدوين ما بين منتصف القرن الثاني ومنتصف القرن الثالث للهجرة»^(٢).

وإن كنا نتفق مع الباحث حول كثير من التقييدات التي أملاها وأضافها
عصر التدوين على الثقافة والمعرفة الإسلامية وخاصة تلك المتعلقة بالجانب
الشرعي، كما تقدم، ولا اعتبار لها إلا ردود أفعال بين فرق ومذاهب من
هذا الاتجاه أو ذلك، حيث تحولت منهجية «القراءة المنفتحة على الكتابين
(الوحي والكون) والمنطلقة منهما، القائمة على أساس الدمج والاستيعاب
الكوني في وحدة معرفية» إلى «وسيلة لتقديم الشواهد والأدلة من الكتاب
والسنة على صحة مذاهب يجري بناؤها عقلياً أو استنباطاً من الواقع واجتهاداً
بالرأي ونحو ذلك من وسائل خارج النص، و«محاولات لتطويع آيات القرآن
الكريم في بعض الأحيان وتحويلها إلى شواهد لمذاهب ثم استقاؤها من
فلسفات... [أجنبية]...»^(٣). فمهما يكن من أمر ذلك فإنه لا ينبغي أن
يحجب عنا أمر حقيقتين كبيرتين، أولاهما أن كثيراً من تلك «التقييدات»
و«الضوابط» و«الشروط» كانت وما تزال لحماية النص نفسه، وللإعانة على
فهمه وتمثله من غير أن تكون حاجزاً أو مانعاً من أية إضافة تؤدي نفس
الدور والوظيفة، ويدخل فيها عمل المحدثين وكثير من الأصوليين
والمفسرين وغيرهم. وأخراهما أن عصر التدوين كما صوره الكاتب لا يحتل
حقيقة الصورة المضخمة التي تحدد «ما قبله» و«ما بعده» بإطلاق. فهو عصر
«تدوين» العلوم وليس عصر «تكوين» العلوم، الأمر الذي أشار إليه الكاتب

(١) المرجع السابق، ص ٧١.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٤.

(٣) طه جابر العلواني، القرآن المجيد وخطابه العالمي، (ضمن أعمال دورة تدريبية،

سابق) ص ١٩.

إشارة سريعة في كون «تدوين العلم وثبوته» غير إنتاج العلم^(١). فالعلم معطى ومتوافر ومعمول به، والفقهاء والعلماء من الصحابة وكبار التابعين كانوا قائمين به وقيمين عليه قبل عصر التدوين، ثم إنه وجد كثير من العلماء والفقهاء والمصلحين ممن لم يكونوا أسرى لمدونات هذا العصر خاصة تلك التي يطبعها الجمود والتقليد، وكان مرجعهم الاستمداد من الكتاب والسنة والنظر في تجربة السلف عامة. ولعل ما تقدم هنا حول مفاهيم الاجتهاد والتقليد والاتباع.. كاف لإعطاء صورة حول ما قصده الكاتب بخصوص الحضور الكثيف لهذا العصر في تشكيل أنماط معينة من الثقافة التابعة والمقلدة وهي التي تقوت عبر عصور الانحطاط اللاحقة فأصبحت غالبية ومهيمنة، وأيضاً حول عدم انسحاب هذا الحكم على جميع أشكال وصور الثقافة عبر التاريخ الإسلامي لعدم انقطاع فئات ظاهرة تحمل دوماً مشعل الإصلاح والتغيير.

تدخل في هذا الإطار أيضاً دعوة الكاتب التي تقدمت حول «ضرورة بناء مرجعية تكون أسبق وأكثر مصداقية من المرجعيات المذهبية» وهي بالنسبة له «عمل الصحابة على عهد الخلفاء الراشدين»، «المرجعية الأصل السابقة على جميع المرجعيات في التجربة التاريخية العربية الإسلامية». وذلك لكون نصوص الكتاب والسنة «لا تشرع لشؤون الحكم والسياسة ولا تتعرض للعلاقة بين الدين والدولة بنفس الدقة والوضوح»، فتبقى «المرجعية الأساسية إن لم نقل الوحيدة في مجال العلاقة بين الدين والدولة ومسألة تطبيق الشريعة هي عمل الصحابة». والرجوع إليها رجوع «إلى أصل كما كان منفتحاً وغير مقنن قبل «ظهور الخلاف» وقيام المذاهب والفرق..»^(٢).

(١) الجابري، تكوين العقل العربي، ص ٦٣، وانظر: نقداً موجهاً للمؤلف بخصوص الأسس التي بنى عليها مقولة (عصر التدوين) في: جورج طرابيشي، إشكاليات العقل العربي، ضمن (نقد العقل العربي) دار الساقى، ط ١، ١٩٨٨، هذا مع ملاحظة أنه إذا كانت كثير من تلك الاعتراضات متوجهة فعلاً على الكاتب، فإن غيرها كثير أيضاً غير متوجه وفيه تحامل وتهويل.

(٢) الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة ص ٩ - ١٠. وتقدم أن مراده من انفتاح =

ومهما يكن من أمر الخلاف حول تحديد المرجعية وعناصرها فإنه يبقى دائراً في إطار القبول بفكرة الرجوع ذاتها، سواء في اتجاه تقريرها أو نقدها وتصويبها. فكرة الرجوع هذه، خاصة بالترتيب الذي اعتمدها والذي يعطي الأولوية في الاعتبار للنص الموحى، تنتقدها بعض الاتجاهات من منطلق الرفض الضمني لها ووضع العراقيل والعوائق في سبيلها، وفرق كبير طبعاً بين النقد من أجل التقويم المنهجي والنقد من أجل الإلغاء المرجعي. هذا في الوقت الذي تحدد فيه تلك الاتجاهات «أصولاً مرجعية» أخرى بديلة. فهناك مَنْ يرى صعاباً تجعل مقولة «العود إلى المنبع» «لا تؤدي الغرض منها»، «وأولى هذه الصعاب، الاصطدام باللغة (. . .) والوقوع في مناهج التفسير اللغوي والمعنوي والباطني. . . وتطرح مشكلة تأويل النصوص وتعارض الآيات ويتم تغيير شيء من الواقع (. . .) وتضييع وحدة الرؤية للواقع وتحل محلها اختلافات المفسرين. ثانيها، الوقوع في تفسير مصاد لحركة الواقع وجعل «العود إلى المنبع» وسيلة للقضاء على تغيرات الواقع الطبيعي. . . ومعاداة الحركات الاجتماعية الثورية الاشتراكية والفكر العلمي والطبيعي ونعته بالإلحاد والمادية. . . ويصبح «العود إلى المنبع» تثبيتاً للأوضاع القائمة وتدعيماً لها باسم الدين. . .»^(١).

ف «العود إلى المنبع إذن طريق مسدود محفوف بالمخاطر والصعوبات»، أما البديل فهو «العود إلى الطبيعة»، «فالتبيعة هي مصدر الفكر وليس الفكر

= مرجعية الصحابة هو التأكيد على عامل أو دور المصلحة في كل حكم وتشريع وليس «مجموع ممارساتهم السياسية والتشريعية العملية منها والقولية» ص ١٣. ثم هي لا «تعلو على جميع المرجعيات» وليست «صالحة لكل زمان ومكان» ص ٥٢ - ٥٣، فتلك خصائص المرجعية العليا التي هي الوحي. كما أن الهروب من الخلاف قبل ظهور المذاهب لا يجعل مرجعية عمل الصحابة بمنأى عن ذلك الخلاف، فكثير من خلاف المذاهب هو من خلاف الصحابة أنفسهم، الذين تضرب بجذورها إليهم - كما تقدم - وإنما تتجلى نموذجية هذه المرحلة في قدرتها المنهجية، التصورية الاستيعابية والتنزيلية العملية، وإدارة وضبط الخلاف وجعله محركاً منتجاً. . . هذا بخلاف مظاهر السطحية والجمود والتقييد والتقليد.

(١) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ١٨٤ (مع بعض التصرف)

مصدراً للطبيعة (...). [وهو (البديل)] اتصال مباشر بالواقع والتحام معه...^(١). ويأبى الكاتب إلا أن يوصل هذا «الأصل» في الأصل الذي سد جميع المنافذ إليه، فقد «كان الوحي نفسه «عوداً إلى الطبيعة» وهو ما يعرف عند الأصوليين والمفسرين «بأسباب النزول»^(٢)، فقد استدعت الطبيعة الوحي بدليل وجود أفراد قبل البعثة يرفضون عبادة الأصنام ورغبة العبيد والفقراء في التحرر، ولأول مرة لا يعلن الوحي مرة واحدة بل يستدعى حسب المواقف كلما اقتضت الواقعة أساساً نظرياً نزل الوحي مليئاً لمقتضيات الطبيعة»^(٣).

يحدد الكاتب مرجعية أخرى تتجلى في «العلم الإنساني»، وهي امتداد لدعواه المتقدمة حول «الإنسان الكامل» والقائمة على أساس تحويل «العلم أو العلوم الإلهية» إلى «علم أو علوم إنسانية». أما تبرير هذه المرجعية فيتجلى في كون «الوحي المنزل... أصبح علماً إنسانياً بمجرد كتابته وقراءته وتفسيره»^(٤)؟ وحسب هذا التبرير فإننا «لا نعلم إلا علماً واحداً هو العلم الإنساني، ولا ندري عن علم الحيوان إلا ما يعلمه الإنسان عن الحيوان، ولا ندري عن علم الملائكة أو علم الجن إلا ما يعلمه الإنسان عن هذه العلوم (...). ولا نعلم عن علم الله إلا ما هو موجود في كتاب مدون بلغة معروفة (...). لا يوجد إذن في هذه العلوم الثلاثة لو وجدت، إلا العلم الإنساني كطريق لها. نحن لا نعلم عن هذه العلوم الثلاثة شيئاً إلا من خلال العلم الإنساني (...). ولا يقال إن هذه العلوم الثلاثة مذكورة في القرآن، وذلك لأن الوحي بمجرد نزوله يصبح علماً إنسانياً، ويتحول بمجرد قراءته وفهمه إلى علوم إنسانية مثل علوم القرآن وعلوم التفسير (...). أو يتحول إلى علوم عقلية شرعية مثل علم أصول الدين وعلم أصول الفقه وعلوم الحكمة (...). أو علوم رياضية وطبيعية، أو إلى علوم إنسانية خالصة...»^(٥).

(١) المرجع السابق، ص ١٨٥.

(٢) لاحظ أن قليلاً من الآي نزل بسبب وكثير منها نزل من غير سبب.

(٣) المرجع السابق، ص ١٨٥.

(٤) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، (١)، المقدمات النظرية، ص ٢٦١.

(٥) المرجع السابق، ص ٢٦٢.

وهكذا ينتهي دور الوحي في توجيه الإنسان، وتغيب هدايته الدائمة والمستمرة له، كما تغيب معارفه المتعلقة بالإنسان ذاته وبالكون وبالحياء الدنيا والآخرة، وفلسفة ذلك كله التي تحدد الإطار المرجعي الأول للذات الحضارية المسلمة. تغيب أيضاً التكاليف والإلزامات ومسؤولية الاستخلاف والتعمير وتحمل الأمانة. . ليحل محل ذلك كله الإنسان بمعارفه المحدودة ومواصفاته النسبية زماناً ومكاناً، فيصبح المرجع الأول لذاته منها ينطلق وإليها يعود. وهذا هو لب وجوهر فلسفة التمرکز الغربية العلمانية حول الذات، بحيث تضفي على هذه الذات الصفات المطلقة التي تعتمد إلى نزعها عن الوحي.

مرجعية ثالثة، على سبيل المثال لا الحصر، تندرج في نفس السياق والتحليل، سياق إفراغ الوحي من مضمونه الإلزامي العملي ومن إطلاقيته وشموليته، «مرجعية العلم الحديث» التي تجعل من الدين بني من المجاز والرمز والأسطورة والخيال. فبالرغم من كون «دور الدين لا يستهان به. . [و] أن الإسلام يعد من أكثرها (الأديان) حيوية وإنتاجاً»، فإننا «نجد أنفسنا أمام العلم الحديث الذي أخذ يمزق ببطء ولكن بثقة كل النظم الفكرية المعتبرة ثابتة ونهائية خلال وقت طويل. وها نحن نجد أن كل اليقينيات المعروفة والملقنة تصبح متقاربات رمزية، وإشارات مجازية، وبناءات أسطورية تشكل الخيال وتكون الحساسية، ولكنها تتجاهل تماماً مسألة الواقعي الحقيقي، والحقيقي الواقعي. إن هذه الكلمات التي علمها الله والتي تشكل اللغة، التي هي وسيط لا بد منه ما بين العالم والوعي، . . ليست الإعلاميات Signes لا تحيل بالضرورة إلى شيء، وإنما تدل غالباً على الصورة التي يتلقاها الوعي عن الشيء. .»^(١).

(١) أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ٢٨٩. وانظر: حديثه عن «السيادة العليا الإلهية» التي يستند إليها الخطاب القرآني» وكونها قائمة على «تدمير» و«ترسيخ» و«هيمنة» . . ص ١٦٦ - ١٦٩. وانظر: مع ذلك مقالة نصر حامد أبي زيد، الأوثوذوكسية المعممة، عندما يدمج التاريخ الاجتماعي بالمقدس (قراءة في مشروع محمد أركون) بحيث يذهب إلى أن أركون ينطلق «من موقف «تضامن» مع الإسلام بوصفه الإطار المرجعي للمجتمع الذي ينتمي إليه، أي أنه تضامن نابع من «هوية» الباحث، وهذا التضامن هو الذي يحدد مستويات مشروعه الفكري. .»، مجلة الناقد، ع ٧٤ / ١٩٩٤. ص ٢٨. وهذا أمر لا يفتر د. أركون عن تكراره في كل محفل ومناسبة دون التفات إلى مواقفه المدونة.

ليس المراد من ذكر نماذج من هذه «المرجعيات» الدخول في مسلسل من الردود الجزئية عليها، بل المراد بيان كونها حين عدولها عن مرجعية ذاتها تتحلل مرجعيات غيرها وتعمل على إسقاطها على ذاتها. هذا علماً بأن المرجعية الذاتية تتوفر وبقدر عال من الكفاية والتأكيد على ما يلتزمه هؤلاء هنالك. إذ نجد أعمالهم في الجملة لا تخرج عن استعادة الخلافات المنتمية إلى عصر النهضة وفلسفة النوار الأوروبي بين المدارس المثالية والمادية، وحول أسبقية الفكر أم الواقع. وتوجهها بالمعطيات العلمانية للفكر الغربي المعاصر في جعله للطبيعة والعلم وبدرجة أقل الإنسان باعتباره «عقلاً مادياً»، «أصولاً ومراجع» كونية كبرى تحقق أقصى ما يمكن من الربح والإنتاج واللذة والمنفعة الآنية عموماً.

إن مرجعية الذات المنبئية على أصول ثلاثة كبرى هي: الوحي والإنسان والكون، كفيلة باستيعاب كل الجهد والإنجاز البشري، وبضمان توازنه واعتداله واستقراره. خاصة وأنها تجعله بين عالم الشهادة الذي هو مدعو إلى تعميره وبنائه، وبين عالم الغيب الذي هو مدعو إلى الاعتقاد والتخلق والعمل بمقتضياته، فلا يجنح إلى غلو وتطرف مادي، ولا إلى غلو وتطرف روحي. ولا شك في أن كثيراً من مظاهر الانحراف والتطرف والشذوذ والتمركز حول «ذوات» معينة.. هو بسبب غياب الأصل الضابط الموجه والهادي، المرجع الأعلى الذي هو الوحي، فمرجعية الذات تستوعب المرجعية أو المرجعيات الغربية وتزيد عليها. فهي لا تنتكر لعنصر الطبيعة والواقع بل تجعله ثالث أصولها الكبرى، كما لا تنتكر للإنسان وملكته العقلية بل تجعله ثاني هذه الأصول وتجعل عقله مناطاً للتكليف. ثم تضيف على ذلك أنها تقيم بينهما (الإنسان والكون) نسباً من علاقة العمارة والتسخير القائمة على العلم والمعرفة، على القراءة والنظر والتدبر والتفكير..، وتجعل مرجع استمدادها في ذلك كله الوحي المنزه المفارق والمستوعب بمبادئه وقيمه المجردة لمختلف المواضع النسبية زماناً ومكاناً^(١). فكل تجربة تاريخية تبقى «نسبية» في استمدادها منه وتمثلها له إذا

(١) انظر: قريباً من هذا حديث مالك بن نبي عن توجيه الفكرة الدينية لعناصر الحضارة (الإنسان التراب الزمن): شروط النهضة، ص ٦٨ وما بعدها.

ما استثنينا التجربة النبوية، النموذج التنزيلي والبياني القدوة. وقريباً منها تجربة الخلفاء في تحقيقها لأعلى نسبة من التمثل، وهي تجربة مفتوحة للاقتداء والتأسي، ولا تحجب أو تمنع من قيام أية تجربة قريبة أو مماثلة. فالنسبي والإنساني هو الجهد البشري في التمثل والتنزيل وليس التعاليم ذاتها.

إن طرح مسألة المرجعية غالباً ما يستصحب معه ظلال الهوية باعتبارها تعبيراً آخر عن المرجعية، خاصة وأن الهوية غالباً ما تطرح في سياق الدفاع عنها بإزاء التحدي الخارجي، ووجود الآخر المهدد باستمرار. لكن مسألة الهوية على كل حال، في السلم أو في الحرب، هي الخصائص المميزة والدائمة للذات الحضارية. ف«مفهوم الهوية في الفكر العربي الإسلامي يتحدد بالوجود، وجود الذات، وبالصفات. أما الأغيار فليسوا ضروريين إلا من أجل إيضاح الفروق والاختلافات...»^(١). و«هوية الأمة هي حقيقتها المميزة لها. [و] تتشكل من عنصرين أساسيين: نمط العلاقات الرابطة بين الأفراد والمنطق الأيديولوجي الذي أنتج ذلك النمط. فهذان العنصران هما اللذان يعطيان لكل أمة حقيقتها التي تتميز بها عن الأمم الأخرى ويكون بها تشخصها في الواقع وصيرورتها في التاريخ...»^(٢).

وليس صحيحاً في سياق الصراع اللامنتهي بين كيانات حضارية متنافسة قديماً وحديثاً القول أو الاعتقاد بكون «مسألة الهوية و«الأصالة» «مشكلة زائفة استدرجنا إليها احتجاجنا ضد الغرب، لأنها لا تعني سوى الوجود في مقابل «الأخر»، فكأن الأساس هو الآخر وكيف أثبت نفسي إزاء... . وأنا لسنا في حاجة إلى إثبات هويتنا. . لأننا نحملها دائماً... . ولأن إثباتها أشبه بمن يستوقفه شرطي أو موظف صاحب نفوذ لكي يسأل عن هويته... [ف] يبدأ

(١) الجابري، مسألة الهوية العربية والإسلام والغرب، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٥، ص١٩٤. وانظر: له أيضاً: العولمة والهوية الثقافية، عشر أطروحات. مجلة فكر ونقد، ع٦ س١ / ١٩٩٨، ص٥ وما بعدها.

(٢) النجار، صراع الهوية في تونس، نشر شركة ديجيتال، ص١٣.

بإبراز بطاقته..»^(١)، ولا القول أو الاعتقاد بأن خطاب الهوية ليس «إلا دليلاً على القطيعة المستمرة في التاريخ الذاتي» وأنه يشكل «مظهراً.. لفصام الوعي..»^(٢). ذلك أننا إذا لم نعتبر أنفسنا مركزاً وذاتاً لها خصائصها ومقوماتها ومنطلقاتها أمام تحدد مركز العالم أو مراكزه في الخارج، فعندئذ لا يبقى أمامنا إلا الالتحاق والانجذاب إلى هذا المركز الخارجي أو ذاك^(٣). وهذا شأن كثير من التيارات التي لم تحدد هويتها الثقافية والحضارية بالأساس في تعاملها واحتكاكها مع الآخر، هذا فضلاً عما يوفره ذلك التحديد من وحدة وتماسك في الصف الداخلي.

المبحث الثاني: المرجعية والمركزية الغربية

يعتبر الغرب نفسه معياراً حضارياً كونياً شاملاً تقاس عليه كل التجارب، لا لتكون بدورها مراكز حضارية معيارية بل لتكون على نمطه وشاكلته بما يحقق تبعيتها الدائمة له باعتبارها هوامش وأطراف وملحقات. وكل المصطلحات والمفاهيم أو «الدمغات» و«الأختام الجاهزة»، حسب تعبير إدوارد سعيد، في مختلف المجالات التي يشترك في صناعتها أخصائون وفنيون، إنما هي تعبيرات استهلاكية نمطية تظهر في أزياء وحلل ثقافية وسياسية واقتصادية.. لعل آخرها ما راج ويروج من قبيل «نهاية التاريخ»، و«النظام الدولي الجديد» و«العولمة».. القائمة أساساً على إلغاء كل المرجعيات والهويات الثقافية والحضارية المغايرة، لتكسر النمط الواحد والوحيد في الحياة فلسفةً وسلوكاً. وأود هاهنا أن أركز الحديث على خاصيات الاستفراد والتنميط الحضاري القائم على نفي الآخر وإلغائه واعتباره

(١) قنصوة، المثقف المصري إزاء المشكلة الزائفة للهوية، مجلة الاجتهاد ع ١٠ - ١١ /

س ٣، ١٤١١هـ - ١٩٩١م، ص ١٢١.

(٢) برهان غليون، اغتيال العقل، ص ١٤٦.

(٣) منير شفيق، الإسلام في معركة الحضارة، ص ١٧٤، وأيضاً ١٧٢.

دائماً تابعاً من درجة أولى أو ثانية، وعلى عدم فسح المجال لأية محاولة في الاستقلال والتحرر والانفلات من هذه النمطية الاستهلاكية المصنعة لدى الغرب.

وقبل هذا وذاك، لا بد من تقرير أمور منهجية ضرورية في تصور المرجعية والهوية الذاتية في علاقتها بالآخر. فهي ليست تمركزاً منغلقاً على الذات يقوم على الإلغاء والنفي المضاد. فشرط الانفتاح هو من أهم خصائص هذه المرجعية، ويكفي في ذلك أن رسالتها رسالة عالمية كونية، تدعو إلى الانفتاح والمشاركة في صناعة وبلورة القيم والمبادئ العالمية انطلاقاً من هذه المرجعية نفسها، كما تدعو إلى الإفادة مما تتيحه هذه المشاركة حسب مقتضيات المرجعية دائماً. فليس الحديث عن المرجعية والهوية في سياق التدافع الحضاري والعائدي انغلاقاً، تماماً كما أنه ليس التحاقاً. بل هو مشاركة وإسهام واع بدوره وذاته، فإن لم يكن فالمفروض فيه أن يكون كذلك.

ننطلق في شرط الانفتاح مع ابن رشد في قوله بأننا «يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك، سواء أكان ذلك مشاركاً لنا أو غير مشارك في الملة. فإن الآلة التي تصح بها التذكية، لا يعتبر في صحة التذكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك إذا كانت فيها شروط الصحة. وأعني بغير المشارك كل من نظر في هذه الأشياء، [يقصد المقاييس العقلية] من القدماء قبل ملة الإسلام، (...). ينبغي أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم فننظر فيما قالوه من ذلك، فإن كان كله صواباً قبلناه منهم، وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه»^(١). كما ننطلق أيضاً في شرط الحفاظ على الحس المنهجي الناقد والبصير بمميزات وخصائص الحضارة مع ابن تيمية الذي «وصل حقاً - [في مجال نقد المنطق والفلسفة اليونانية، مثلاً] - إلى أوج الدرج في فلسفة المنهج التجريبي بنقده

(١) ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال. تحقيق: محمد عمارة، القاهرة: دار المعارف، ط٢، ص٢٦، وأيضاً ٢٨ -

للمنطق اليوناني القياسي وبدعوته إلى المنطق الإسلامي التجريبي، وعبر عن روح الحضارة الإسلامية الحقبة في عصر الانهيار الحضاري الإسلامي الذي عاش فيه. لقد تنبه ابن تيمية إلى ما تنبه له الأقدمون من نظار المسلمين من اختلاف الطريقتين، طريق اليونان وطريق المسلمين في العلم، وأن كل طريق من هذين الطريقتين قد أقام حضارة معينة. فلما قامت دعوة بعض المسلمين إلى استخدام هذا المنطق ومزجه بعلوم المسلمين، صرخ ابن تيمية صرخته وقد أدرك بعمق بالغ أن أعظم معول ينقض في أساس الحضارة العربية الإسلامية هو معول المنطق اليوناني، إنه سيقوضها باسم المنهج وسينتج قضايا عامة في كل النطاقات تمزق الأحكام العامة للمسلمين. فتتبع قواعد هذا المنطق وقام بتطبيقها، فلم ينتج له سوى آراء بعيدة كل البعد عن ما هو إسلامي. فأعلن أن منطق أرسطو إنما يستند إلى ميتافيزيقاه وإلهياته، وهذه الإلهيات مخالفة لإلهيات المسلمين. ومن هنا نشأ استحالة تطبيق مباحث المنطق الأرسطي على مباحث المسلمين الإلهية. أما تطبيق مباحث المنطق الأرسطي على مختلف العلوم، فقد رأى ابن تيمية ما في مباحث هذا المنطق من تكلف وتصنع وتضييق طرق الذهن في نطاق معين^(١). فهذه نماذج تاريخية تؤكد أن «التحرر النفسي الكامل من بنية الحضارة الغربية أصولها وفروعها هو الشرط الأساس للنظر فيما يمكن أخذه من نتاج هذه الحضارة وثمارها»، لكن للأسف «هذا الشرط لم يتحقق بعد» في ثقافتنا الراهنة. «وإنما الذي تحقق وما يزال يزداد تحقّقاً هو نقيضه»، و«المستعبد لا يملك أن يفاوض سيده في شيء إذ المفاوضات مرادة بين طرفين متكافئين. والمستعبد مع سيده طرف واحد. لا بد إذن من التحرر

(١) النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص ٢١١ - ٢١٢. وتجدر هنا ملاحظة أن ابن تيمية لم يعتزل المنطق كما فعل غيره من الفقهاء خاصة، بل تتبعه في مآثره وعكف على دراسته وقام بنقده وقدم بديلاً عنه يتجلى في المنطق الإسلامي التجريبي، والذي قال عنه مصطفى عبدالرزاق: «إن الدراسات المنطقية لو سارت منذ عهد ابن تيمية على نهجه في النقد بدل الشرح والتعمق لكننا بلغنا بها من الرقي مبلغاً عظيماً». نفس المرجع، ص ٢١٩.

أولاً..»^(١). يضاف إلى هذا «أن نقطة الضعف في الحوار العربي الغربي هي أن معظم القائمين به من المتوجهين تاريخياً إلى الغرب (...). [و] علينا أن نعدل الموقف فيكون المتحدثون باسم الأمة العربية هم رجال الخصوصية العربية، والأصالة الحضارية، والقومية السياسية التقدمية. بحيث يصبح الحوار جاداً ويرتفع مستوى تمثيلي لمصالح مختلف قطاعات واحتياجات أمتنا»^(٢).

مهما يكن وبالرغم من معطيات الواقع الراهن، فإن التعامل مع الآخر ينبغي أن ينطلق من «الرؤية الإسلامية [التي] لا تنظر إلى الآخر الحضاري ككل واحد يؤخذ كله أو يرفض كله. وإنما تدعو إلى التمييز بين ما يمثل بالنسبة إلينا مصادر قوة تدعم استقلالنا الحضاري وتميزنا الثقافي، وبين ما هو مسخ ونسخ لهويتنا الحضارية المتميزة»، «أن نميز بين حقائق وقوانين العلوم ذات الموضوعات التي لا تتغير بتغير المعتقدات والحضارات مثل علوم «المادة والتجربة»، ومثل كثير من الخبرات الإنسانية (...). وبين فلسفة العلم والعلوم الإنسانية الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية، تلك التي موضوعها «النفس الإنسانية» (...). تتلون بالبيئة والمعتقد والموروث، والتي هي من الخصوصيات الحضارية»^(٣). والتجربة التاريخية للانفتاح المشروط بين كثير من الحضارات تعكس بوضوح هذا المنهج في التمييز، القائم على أساس الخصوصية الثقافية والحضارية. فالمسلمون الأوائل انفتحوا على كثير من الحضارات دون أن تلتحق أو تندمج حضارتهم

(١) البوطي: حوار حول مشكلات حضارية، ص ٦٦.

(٢) أنور عبدالملك: ربح الشرق، ص ١٨١. وانظر: أيضاً دعوة الكاتب إلى توسيع دائرة الحوار مع مختلف المناطق الجغرافية الثقافية في عالم اليوم كآسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية لـ «إيجاد ميزان قوي جديد بين العرب والغرب... يتحقق في إطار استراتيجية حضارية تعيد العرب، أو يعود العرب بموجبه، إلى تحرك الشرق الحضاري وقواه الرئيسية هي دون شك الشعوب الأفروآسيوية المناهضة للاستعمار...» ومراكز الثقل فيها: الصين، اليابان، الإسلام. (الصفحة نفسها).

(٣) محمد عمارة: (تعقيب، في ندوة الحوار القومي الديني). مركز دراسات الوحدة العربية (سابق)، ص ١٨٢ - ١٨٣.

ياحدى تلك الحضارات. انفتحوا على الحضارة الهندية واخذوا حساب الهند وفلكها دون فلسفتها، وانفتحوا على الحضارة الفارسية وأخذوا بعض التنظيمات والتراتب الإدارية ولم يأخذوا عقائد الفرس ومذاهبهم، وانفتحوا على الحضارة اليونانية وأخذوا العلوم الطبيعية والتجريبية دون أن يأخذوا إلهيات اليونان وأساطيرهم، ووظفوا النزعة العقلية اليونانية في مواجهة «الغنوصية الباطنية» ولم يجعلوها فلسفتهم...، وانفتحوا على الرومان فأخذوا تدوين الدواوين دون أن يأخذوا القانون الروماني... وكذلك الأمر بالنسبة للحضارة الغربية عندما آلت الدورة الحضارية إليها في عصر نهضتها، «انفتحت على الحضارة الإسلامية... [و] أخذت العلوم التجريبية وأسس المنهج التجريبي دون أن تأخذ «توحيد» الإسلام ولا قيمه ولا شريعته ولا وسطيته ولا فلسفته ولا تصوره للكون (...). قسمت فيلسوفاً مثل ابن رشد إلى قسمين، فأخذت من ابن رشد الشارح لأرسطو، الذي هو تراثها، ورفضت بل حاربت ابن رشد الموحد والمتكلم والقاضي والفقير المسلم...»^(١).

إن صور وأشكال هذا التداول التاريخي الحضاري لم تعد قائمة الآن، فقد حلت محلها صور الصراع و«صدام الحضارات» القائم على الإثبات والإثبات المضاد، على النفي والنفي المضاد... و«لعل أول ما يلفت نظر الباحث الذي ينتمي إلى ثقافة أخرى غير الثقافة الأوروبية وهو يبحث عن تفسير (...). [ل] الخطاب الذي ينتجه العقل الأوروبي عن الإسلام، هو أن العقل الأوروبي لا يعرف الإثبات إلا من خلال النفي، وبالتالي لا يتعرف إلى «الأنا» إلا عبر الآخر»^(٢)، فالغرب «لم يعد قادراً على التعرف على نفسه بعد انهيار خصمه الشيوعية إلا من خلال تنصيب «الإسلام» ك«آخر» جديد، وكما يفعل العقل الغربي دائماً فهو عندما يتخذ طرفاً ما «آخر» جديداً له،

(١) المرجع السابق، ص ١٨٣. ولا ينفي هذا الانفتاح حصول بعض التأثير الجزئي هنا وهناك، ولكن المراد أن التوجه الحضاري الغالب والمهيمن يبقى مستقراً ومحافظة على خصوصياته.

(٢) الجابري، مسألة الهوية، ص ١٧٣.

بينه بناءً جديداً، بل يصنعه صنعا ليضمه جميع أنواع «السلب» أو «النفي» التي تمكنه من تحديد هويته هو إيجابياً. وهكذا يصبح «الإسلام» وعاء لكل ما لا يرغب فيه الغرب ولكل ما يخاف منه»^(١).

لا يقف الأمر عند هذا الحد، بل يتعداه إلى تسخير كل الأجهزة والوسائل لأداء هذا الدور، بما في ذلك تلك التي تنتحل الصفة العلمية والمعرفية «الخالصة» أو «الحيادية». أقصد مؤسسة «الاستشراق»، ولعل كتاباً غاية في الدقة والتوثيق وإثارة المسلمات التي ينبنى عليها التمرکز الغربي، ككتاب إدوارد سعيد، قد اختزل وظيفة هذه المؤسسة في تعبيرات جد بليغة وموحية، كقوله بـ «الاستشراق الكامن والظاهر»، «الجغرافيا التخيلية وتمثيلاتنا»، «شرقنة الشرق»، «المسرح الاستشراقي»، «الرؤية الاستشراقية»... إلخ. ذلك أن «الشرق الذي يتجلى في الاستشراق» هو نظام من التمثيلات مؤطر بطقم كامل من القوى التي قادت الشرق إلى مجال المعرفة الغربية، والوعي الغربي، وفي مرحلة تالية الإمبراطورية الغربية. وإذا كان هذا التحديد للاستشراق يبدو سياسياً أكثر منه شيئاً آخر، فذلك ببساطة... [لأن الاستشراق مدرسة للتفسير حدث أن كانت مادتها الشرق، بحضارته، وشعوبه، وأقاليمه المحلية]^(٢). و«الاستشراق كان، جوهرياً، مذهباً سياسياً مورس إرادياً على الشرق لأن الشرق كان أضعف من الغرب»^(٣)، و«كان دائماً، بالنسبة للغرب مثل جانب من جوانب[ه]. ففي نظر بعض الرومانسيين الألمان، مثلاً، كانت الديانة الهندية جوهرياً صورة شرقية معدولة من الحلولية الجرمانية المسيحية، ومع ذلك فإن المستشرق يأخذ نفسه دائماً بتحويل الشرق من شيء إلى شيء آخر: وهو يفعل ذلك من أجل نفسه ومن أجل ثقافته، وفي بعض الحالات من أجل ما يظنه مصلحة الشرقي. وعملية التحويل هذه منتظمة منضبطة، فهي تدرس، ولها جمعياتها الخاصة، ودورياتها، وتقاليدها، ومفرداتها، وبلاغتها التي ترتبط كلها، بطرق أساسية،

(١) المرجع السابق، ص ١٨٧.

(٢) إدوارد سعيد، الاستشراق، المعرفة السلطة الإنشاء، ترجمة كمال أبو أديب، مؤسسة الأبحاث العربية. ط ٢ / ١٩٨٥، ص ٢١٤.

(٣) المرجع السابق، ص ٢١٥.

بالمعايير الثقافية والسياسية السائدة في الغرب»^(١). فيبقى «الشرق والشرقي، عربياً، مسلماً، أو هندياً، أو صينياً، أو أيّاً كان شبه تقمصات زائفة تكرارية لأصل عظيم (المسيح، أوروبا، الغرب) يفترض أنهم كانوا يقلدونه. ولم يتغير مع الزمن غير مصدر هذه الأفكار الغربية النرجسية الطابع، أما شخصيتها الأساسية فلم يطرأ عليها من تغيير»^(٢). ونتج عن ذلك أن تشكلت «رؤيا استشراقية»، «وهي رؤيا لا تقتصر بأية حال على الباحث المحترف، بل إنها ملك مشترك لكل من فكر بالشرق في الغرب»^(٣).

فقوة الاستشراق وفعاليته تكمن في قدرته على «التعديل» و«التحويل» و«التصويب» التي يمارسها على موضوعه (الشرق)، «بحيث يستجيب للضوابط الأخلاقية للمسيحية الغربية، بل.. يحاط بسلسلة من الآراء والأحكام التي تدفع العقل الغربي لأغراض التصويب والتحقيق، لا إلى مصادر شرقية أولاً (...). ويصبح المسرح الاستشراقي (...). نظاماً من الصرامة الأخلاقية والمعرفية (...).» [و] يغدو بذلك ممارساً لقوة ذات اتجاهات ثلاثة: على الشرق، وعلى المستشرق، وعلى «المستهلك» الغربي للاستشراق. وسيكون خطأ. أن نقلل من شأن العلاقة ذات الاتجاهات الثلاثة التي تتأسس بهذه الطريقة. ذلك أن الشرق («في الخارج هناك» باتجاه المشرق) يصب، بل يعاقب أيضاً، لوقوعه خارج حدود المجتمع الأوروبي.. وهكذا يشرق الشرق. وتلك عملية لا تقتصر على تحديد الشرق باعتباره إقليم المستشرق، بل إنها كذلك تفرض على القارئ الغربي المبتدئ أن يقبل تقنيات المستشرق (مثل مكتبة ديريلو الأبجدية)^(٤) باعتبارها

(١) المرجع السابق، ص ٩٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٩٢.

(٣) المرجع السابق، ص ٩٧.

(٤) بقي مؤلف «المكتبة الشرقية» لديرييلو المرجع الرئيس السائد في أوروبا حتى أوائل ق (١٩)، وكان صاحبه على علم واسع باللغات الشرقية (عربية فارسية تركية..). مكتته من الاطلاع على معلومات بقيت حتى ذلك الوقت محجوبة عن الأوروبيين. و«في مثل جهود ديريلو، اكتشفت أوروبا قدرتها على احتواء الشرق وعلى شرقته». (نفس المرجع، ص ٩٤).

الشرق الحقيقي. وتصبح الحقيقة، باختصار، وظيفة أدائية من وظائف المحاكمة المتفككة، لا المادة نفسها التي تبدو، بمرور الزمن وكأنها تدين حتى بوجودها نفسه للمستشرق»^(١).

إن نظام الثقافة الغربية المؤسسة على هذا النمط من المعرفة الموجهة لا «يكتفي» كالثقافات الكلاسيكية بإلحاق ثقافات متعددة بـ[ه] والسماح لها بالحياة داخل مدينة واحدة تسيطر عليها، وتتحكم فيها بالقيم العليا. إن[ه] يطلب بالعكس حل جميع الثقافات الأخرى واستبدالها بثقافة واحدة شكلاً ومضموناً. ومن هنا إخفاق هذه الحضارة في تكوين إمبراطوريات عالمية وتصعيدها للنزاعات القومية بشكل لا سابق له، فهي وإن وصفت نفسها بأنها ثقافة الحرية، ترفض كل استقلالية للآخر، وتتحول إلى ثقافة شمولية لا تعترف من بين العلاقات الاجتماعية العديدة المعقولة والممكنة التي تؤسس للشخص البشري إلا بعلاقة الفرد بالدولة، وتعكس تناقضاتها تاريخ نشأتها كثقافة عالمية ومناقضة في الوقت ذاته للثقافات الأخرى. .»^(٢).

إذا كان التمرکز بهذا الشكل، إثبات الأنا بنفي أو حل الآخر، له نتائج ومضاعفات سلبية على الحضارات الأخرى، أبسطها حرمانها من استقلالها الذاتي، ومن إرادتها الحرة في إدارة شؤونها الخاصة، والضغط عليها بمختلف الوسائل لضمان تبعيتها الدائمة. . لدرجة يصبح معها مطلب الحفاظ على الذات وتحررها عسير المنال يستلزم تضحيات جمّة ومعارك على جبهات مختلفة. فإن المهم إلى جانب هذا أيضاً، هو المضاعفات السلبية لهذه المركزية على الغرب نفسه، إذ الإفراط في تضخيم الأنا بمحاولات تحقيق كل نزعاتها التملكية والتوسعية مرض نفسي، ودُهان نرجسي يجعل كل القيم والمبادئ والوسائل مسخرة لتحقيق هذه المطالب، فتسود بذلك قيم ثقافية وحضارية كامنة وراء كل إنجاز وتقدم وحركة. ف «الحضارة الأوروبية [لما] وضعت لنفسها هدف السيطرة على العالم وإخضاعه لسلطانها. . نتج

(١) المرجع السابق، ص ٩٥.

(٢) برهان غليون، اغتيال العقل، ص ١٣١ - ١٣٢.

عن ذلك أن . . [هذا الهدف] جعل العلوم والتقنيات تتطور في مجالات محددة تطوراً هائلاً، وتراجع في مجالات أخرى تراجعاً شديداً، وهذا يبرر «ما نشهده من تطور في المجالات المتعلقة بالأسلحة والعلوم والتقنيات التي تخدم الحرب». و«اتجهت هذه الحضارة إلى ركض مسعور لتطوير البضائع الاستهلاكية باتجاهات حكمتها عمليات المنافسة والربح لا عمليات الضرورات الاستهلاكية للناس جميعاً (. . .) وقد وصل الأمر إلى حدود أن أصبح الإنسان في خدمة الاستهلاك لا الاستهلاك في خدمة الإنسان (. . .). أصبح (الاستهلاك) غاية أو نقطة جذب ينشد إليها المستهلك حتى ولو كان عنده بديل لها وغير محتاج إليها حاجة ماسة، ويبرز هذا بصورة خاصة في الثياب والأثاث والسيارات والعديد من الكماليات. . .»، هذا فضلاً عن تهديد موارد طبيعية وحيوانية عديدة بالنفاد والإضرار بالبيئة وتلويثها وإنهاكها والإخلال بتوازنها، ووضع الكائن البشري في ظروف سكنية ومعاشية وصحية ونفسية تتناقض مع نفسيته وفطرته ونموه العام. . كل ذلك بسبب هذا الاتجاه في التطور العلمي والتقني الذي تحكمه أهداف العنف والربح والاستهلاك المادي^(١). . . ولو نظرنا في هذا الاتجاه نفسه، في المضاعفات السلبية لهذا الخيار على المستوى الفكري والخطاب الذي ينتجه عموماً، أو وصفاً لهذه المرحلة أو تلك حسب عطائها أو جذبها بالنسبة له، فسوف نجد أن الإنسان الغربي لما بدأ مشروعه التحديثي «كان ممتلئاً بالتفاؤل متوقفاً تحقيق السعادة الكاملة، ولذا حينما كانت تظهر جوانب سلبية، كان يصنفها على أنها ظواهر سلبية هامشية ونتائج جانبية، الأمر الذي أراحه بعض الوقت. ولكن شكوكه الجذرية تزايدت مع تتابع حلقاته المتتالية التحديثية، ومع تزايد النتائج غير المتوقعة وغير المقصودة (السلبية) التي استقلت عن المتتالية واكتسبت ذاتية وحركية خاصة بها، وتبلورت، واكتسبت أحياناً مركزية وأهمية تفوق مركزية وأهمية النتائج المقصودة الإيجابية. . . إذ بدلاً من المتتالية المثالية المفترضة

(١) منير شفيق، الإسلام في معركة الحضارة، ص ٦٦ - ٦٧، وانظر: أيضاً برهان غليون: اغتيال العقل، ص ٢٢٧ - ٢٣٠ - ٢٤٠.

السعيدة، هناك المتتالية المتحققة التي انتهت بالإبادة النازية والتلوث البيئي والإباحية وبتآكل الأسرة وانتشار المخدرات والجريمة..»، «لهذا قام الإنسان الغربي بمراجعة كثير من المصطلحات التي صكها لوصف واقعه التحديثي في ضوء ما تكشف من خلال عملية التحقق التاريخي. وبهذا فهم لا يتحدثون عن «الاستنارة» وحسب، إنما يتحدثون أيضاً عن «الاستنارة المظلمة» كذلك. وهم لا يتحدثون عن «العقل الخلاق» وحسب، وإنما يتحدثون أيضاً عن «تآكل العقل النقدي» وعن «العقل التفكيكي» وعن «العقل الأدائي» الذي لا يكثر بالإنسان ولا بالمضمون الخلقى لعملية الترشيح. وهم لا يتحدثون عن مركزية الإنسان و«الإنسانية الهيومانية» وحسب، وإنما يتحدثون أيضاً عن «الإنسان ذي البعد الواحد» و«الإنسان شيء» وعن «استبعاد الإنسان من المركز» وعن العدا للإنسانية «أنتي هيومانيزم - Anti-humanism». كما أنهم لا يتحدثون عن «التقدم» وحسب، وإنما يتحدثون أيضاً عن «العود البدئي» و«نهاية التاريخ» و«عبثية الواقع».. ومع هذا نجد أن دعاة الاستنارة عندنا ما زالوا يتحدثون عن مثل الاستنارة على طريقة فولتير وكوندورسيه ولوك دون أن يستنبروا بوقائع التاريخ المتعين أو بالمراجعات الغربية للاستنارة.. و(الشيء نفسه) ينطبق على دعاة العلمانية، بل ودعاة أي شيء غربي»^(١).

كان العقل الأوروبي «يدعو إلى الاحتكام إلى البدهة العقلية، وصرامة الاستنتاج (...). أما اليوم، فيبدو أن الوضع قد انقلب تماماً: لقد أصبحت الصورة السمعية البصرية هي المتحكمة، تقدم نفسها على أنها هي الواقع نفسه، تحمل معها شهادة المطابقة (...). تقدم نفسها في آن واحد على أنها الخبر، والتصوير، والواقع. وهكذا أصبح التفكير إحساساً وانفعالاً (...). وانعكس ذلك على الخطاب الغربي المعاصر ومفاهيمه. إذ حل لفظ «إدراك» (Perception) محل كلمة «وعي» (Conscience). وحل لفظ «مشهد» (Tableau Scène) محل كلمة «تصور» و«تمثل» (Représentation).

(١) المسيري، مقدمة لتفكيك الخطاب العلماني. ج ١ / ص ٢٤٢ - ٢٤٣.

(Conception). والنتيجة أنه أصبح يكفي كفاية تامة تقديم صورة لرجل مُلثم أو امرأة متحجبة لإبلاغ النظارة معنى الإسلام. أما تقديم صورة عن جمهور المصلين المسلمين، واقفين أو راكعين أو ساجدين، فيكفي لتلقي النظارة ذلك «الخطر» الذي يمثله «الإسلام». هكذا أصبح الرأي العام الغربي سجين الصورة التي تقدم له عبر الوسائل السمعية البصرية^(١). وعلى العموم فإن النمط الغربي «بكل ما يحمله من نقاط قوة ونقاط ضعف لا يصلح لأن يكون النمط القدوة لمجموع شعوب العالم، بما في ذلك تلك الشعوب نفسها الآخذة به في نهاية المطاف، لأنه النمط الذي يهدد الوجود الإنساني بأشد المخاطر على مستوى العلاقات والأخلاق والقيم والمعايير كما على مستوى الوجود البشري نفسه..»^(٢). فـ «كل ما ينتسب إلى «عالم أشياء» أوروبا و«عالم أفكارها» أو «علم أشخاصها» إنما ينتسب بالضرورة إلى تكوين الظاهرة الأوروبية، فهو ذاته ظاهرة أوروبية، [أي]: أنه هو ذاته ناتج عن شبكة العلاقات التي أنتجت الحروب الصليبية أو ثورة عام ١٨٤٨»^(٣). لكن «عندما يصبح الغرب هو الأصل (القاعدة) الذي يقاس عليه كل شيء، وعندما يصير نموذجاً لنا لنعيد تكوين أنفسنا على صورته، فإن ذلك يعني أن الهزيمة الثقافية قد تمت وأن إقرارنا وقبولنا بالخضوع للهيمنة الأجنبية قد حصلاً فعلاً..»^(٤).

إن الناظر في الساحة الفكرية العربية المعاصرة، إذا ما استبعدنا اتجاهي الرفض الشامل والمطلق والقبول الشامل والمطلق لحضارة الغرب، فإننا سنجد إلى جانب الاتجاه الذي يحدد لنفسه أسساً منهجية في التعامل، وأطراً مرجعية في الاستمداد، اتجاهات أخرى يغلب عليها طابع الالتواء والتناقض في التصريح والمواقف تجاه الغرب والذات. فئات كما أشرنا سابقاً، تضع رجلاً هنا وأخرى هناك. تريد فعلاً أن تلتحق بالغرب وتندمج فيه، بل وأن

(١) الجابري، مسألة الهوية، ص ١٩١.

(٢) منير شفيق، الإسلام في معركة الحضارة، ص ٧٩ - ٨٠.

(٣) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ص ٥٨ - ٥٩.

(٤) الفضل شلق، الاجتهاد وأزمة الحضارة العربية، (مجلة الاجتهاد، سابق). ص ٢٨.

«تكرر» تجربته و«تعيد إنتاج» فكره ومعرفته . . لكنها لا تريد بالمقابل أن تفقد مواقعها التراثية وتتجرد كلياً عن مرجعيتها. والحل التوفيقى عندها بين هذا وذاك أن تستغل في تراثها وفق طموحاتها الغربية، وأن تسقط كثيراً من مفاهيم الغرب وتصوراتها ومناهجه على هذا التراث. وإن نموذجين كبيرين وقويين من هذا الاتجاه، كافيان لإعطائنا صورة واضحة عن ذلك التناقض والاضطراب بين الحرص على المرجعية، والحرص على الأنماط التحديثية الغربية.

فمن داخل «قلعة» التراث يذهب حسن حنفي إلى أن «المنبهرين بالغرب يرون في كل فلسفته خلقاً جديداً، وفي كل تيار فني لديه إبداعاً أصيلاً، ويرون فيه مصدر كل إلهام جديد ومنبع كل وحي عصري، وينتظرون بفارغ الصبر ورود أحدث المذاهب الفكرية والاتجاهات الفنية (. . .) مع أن الثقافة الغربية وليدة بيئتها الخاصة، ونتائج ظروفها، يصور كل مذهب واقعه، أو يكون رد فعل عليه وليس نتاجاً شاملاً يعم كل زمان ومكان»^(١). ويعتبر أيضاً «أن فصل الدين عن الدولة قضية نشأت في بيئة أوروبية صرفة بسبب الكوارث التي حلت بالمجتمع المسيحي (. . .). وأن النظرية الشرعية هي الحكم بالشريعة الإسلامية، إذ ليس هناك مجال للدين ومجال آخر للدولة، فالدين نظام للدولة. . .»^(٢). ومن داخل نفس القلعة سعى الكاتب إلى تأسيس علم مقابل ونقيض لعلم الاستشراق وهو «علم الاستغراب»، «فإذا كان الاستشراق» هو رؤية الأنا (الشرق) من خلال الآخر (الغرب) «فإن علم الاستغراب» يهدف إلى «فك العقدة التاريخية المزدوجة بين الأنا والآخر، والجدل بين مركب النقص عند الأنا ومركب العظمة عند الآخر»، ففي «علم الاستغراب» . . «انقلبت الموازين وتبدلت الأدوار فأصبح الأنا الأوروبي الدارس بالأمس هو الموضوع المدروس اليوم». ومن مهام هذا العلم أيضاً: «القضاء على المركزية الأوروبية».

(١) حسن حنفي، في فكرنا المعاصر (قضايا معاصرة - ١)، دار التنوير ط ١ / ١٩٨١، ص ٦٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٩.

- «القضاء على ثنائية المركز والأطراف على مستوى الثقافة والحضارة».
- «إعادة التوازن للثقافة الإنسانية بدل هذه الكفة الراجحة للوعي الأوروبي».
- «إنهاء أسطورة كون الغرب ممثلاً للإنسانية جمعاء..».
- «إفساح المجال للإبداع الذاتي للشعوب غير الأوروبية وتحريها..»^(١).

وتأصيلاً لهذا العلم يذهب الكاتب إلى أن جذور «علم الاستغراب» تمتد «في نموذج القديم في علاقة الحضارة الإسلامية بالحضارة اليونانية، عندما كانت الحضارة الإسلامية ذاتاً دارساً استطاعت أن تحول الحضارة اليونانية إلى موضوع دراسة، فظهر الجدل بين الأنا والآخر جدلاً صحيحاً..»^(٢).

أما من داخل قلعة «الآخر» فنجد عنده أن «الغرب كان قد طرح في (ق ١٦) سؤالاً حول العلاقة بين القديم والحديث، واختار نموذج الانقطاع عن القديم بعدما اكتشف تعارض المسلمات السابقة مع نتائج العلم

(١) حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، ص ٢٩ - ٤٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٥٧ - ٥٨، وانظر: أيضاً حواراً معه، يوضح فيه مشروعه أكثر: مجلة العالم، ع ٥٤١. س ١٣ / ١٩٩٦. ص ٤٧، وأيضاً بعض الملاحظات على المشروع مثل: علي حرب في: نقد النص، المركز الثقافي العربي، ط ١ / ١٩٩٣، ص ٢٧ وما بعدها. وفي مجلة منبر الحوار: حسن حنفي مستغرباً، ع ٢٩، ص ٨ / ١٩٩٣، ص ٨٥، والحق أن المشروع جدير بالعناية والاهتمام وهو موضوع مشروع للمستقبل طموحاته كبيرة جداً، ولا يمكن النهوض بها إلا بعد النهوض بالذات الدارسة أولاً، أو بتواز بينهما على الأقل، وتحقق الأمة بشروطها الذاتية كما كانت فعلاً لما كان الآخر موضوعاً لدراستها. يضاف إلى هذا أن الكاتب ذهب في مواطن عدة منه إلى تقرير التبعية والتقليد للغرب وإسقاط كثير من تجاربه على الذات.. وهذا عاملان رئيسان في كون المشروع «استهلاً ساكتاً» إن لم نقل «مجهضاً» كما عبر البعض. بل وفي كون صاحبه كف عن الاستمرار فيه باعتباره إحدى الجبهات الثلاث الكبرى من مشروعه العام.

الحديث، لم تعد أقوال الكنيسة وأقوال أرسطو ثابتة لديه، صار الثابت هو ما ضد العلم القبلي (. . .) بما في ذلك الوحي والدين والإلهام والمثالية. الطبيعة صارت نقطة البدء، صار الانطلاق من أسفل لا من أعلى (. . .) وظهرت مقولات الليبرالية والاشتراكية، الفلسفة النقدية العقلانية. التجريبية الوجودية. . .»، ويتأسف الكاتب «كيف نفكر نحن في حين أننا نظن كل شيء واضحاً أمامنا، فالله موجود، والعالم مخلوق (. . .) فلماذا نسأل والأجوبة كلها جاهزة لدينا. كيف نشأ العالم؟ الله خلقه، كيف نشأ الكون؟ الله أصل الأشياء ما مصير الإنسان؟ الموت والبعث والخلود. . .»^(١) والكلام ظاهر في تعطيل المعرفة الدينية جملة وإعادة بنائها من أسفل، من الطبيعة، على أسس عقلية وتجريبية. . . إلخ. فما يجوز فيه تقليد الغرب عنده، بل ما «نحن في أشد الحاجة إلى الاستفادة» منه، ولكننا «نقف موقف المعارض والرفض» هو المجال الديني، الذي هو في نفس الوقت رأس خصوصية الذات وهويتها. فحيث أمكن هناك «تحويل الدين إلى علم إنساني كسائر العلوم الإنسانية الأخرى» ما زلنا نحن «نخاف أن نمس الدين، وما زلنا نعتبره موضوعاً مثالياً معطى من عند الله يحيطه التقديس، ولا يمكن دراسة عقائده وكتبه وتاريخه كعلم إنساني»^(٢).

يصبح الإسلام حسب هذا المقتضى «ديناً علمانياً منذ البداية، لأنه ليس به رجال دين، علمانيته معطاة من الداخل بوضع إلهي، وليست مكتسبة من الخارج بجهد إنساني»^(٣). ف «العلمانية هي أساس الوحي، فالوحي علماني في جوهره والدينية طارئة عليه من صنع التاريخ تظهر في لحظات تخلف المجتمعات»^(٤).

-
- (١) حنفي: السلفية والعلمانية في فكرنا المعاصر. مجلة الأزمنة، ع١٥ / ١٩٨٩، ص٦٦، وانظر: له أيضاً: دراسات إسلامية، ص٩٧، وموقفنا الحضاري، مجلة المستقبل العربي، ع٧٦، ص٨ / ١٩٨٥، ص٨٣ - ٨٤.
- (٢) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص٦٨ - ٦٩، وانظر: أيضاً ص٨١.
- (٣) حنفي، التراث والتجديد، ص١٥٥.
- (٤) المرجع السابق، ص٥٥.

لسنا هنا بصدد تتبع جزئي للتناقضات^(١) التي أملاها على الكاتب جدل ونزاع «المرجعية» و«الغربية»، أو الذات والآخر، وإنما تقديم أمثلة توضح أزمة ومشكلة الفكر العربي المعاصر التي ما يزال يتخبط فيها، والتي لن يكون بإمكانه الحسم فيها إلا باعتماد أسس مرجعية ومنهجية واضحة ومنضبطة في هذا التعامل.

مع تجربة محمد أركون، نقف على معالم أوضح للمركزية الغربية التي لا تعتبر ولا تهتم إلا بما يخدم مصالحها وقراراتها الاستراتيجية، وهي مستعدة دائماً للرد وبقوة على كل من يخرج عنها من غير أبنائها مهماً كان عطاؤهم وخدمتهم لها. فأركون الذي قضى عقوداً في ديار الغرب، ونذر نفسه للقيام بدور «الوسيط بين الفكر الإسلامي والفكر الأوروبي»، وبغض النظر عن طبيعة «الفكر الإسلامي» الذي يقدمه، مادة

(١) قام بهذا جورج طرابيشي في: المثقفون العرب والتراث، التحليل النفسي لعصاب جماعي. حيث أحصى جملة من تناقضات حنفي في السياق المذكور في مواقف عدة: (١) في الموقف المنهجي (٢) في الموقف من القضايا (٣) في الموقف من الواقع (٤) في الموقف من النصوص (٥) في الموقف من الأشخاص. ونذكر على سبيل المثال والتوضيح أكثر، نماذج من تناقضاته في الموقف من القضايا كما أوردها الكاتب على شكل موجب وسالب، يقول:

- + «التاريخ تغير وتقدم وارتقاء، والوحي لا تقدم فيه».
- «الوحي هو عامل التقدم».
- + «الوحي نظرية خالصة في العقل».
- «الوحي فكر جاهز».
- + «الوحي هو مصدر الفكر».
- «الطبيعة هي مصدر الفكر».
- + «الفيلسوف والنبى شخص واحد، والفلسفة والدين حقيقة واحدة».
- «الفلسفة .. إعلان استقلال العقل كلية عن الوحي».
- + «الثورة العلمانية جزء من ثورة الإسلام».
- «[النهضة الإسلامية] نهاية العلمانية والتغريب».
- + «نحن في حاجة إلى إعطاء حركة التنوير العلماني لدينا دفعة جديدة».
- «[نرفض] التغريب والعلمانية» ... إلخ.

ومنهجاً. فإنه «لم يعجز فقط عن تغيير نظرة الغرب [الثابتة، اللامتغيرة] إلى الإسلام، وهي نظرة [من فوق]، و[ذات طابع احتقاري]، بل هو قد عجز حتى عن تغيير نظرة الغربيين إليه هو نفسه كمتقف مسلم، مضى إلى أبعد مدى يمكن المضي إليه بالنسبة إلى من هو في وضعه من المثقفين المسلمين في تبني المنهجية العلمية الغربية، وفي تطبيقها على التراث الإسلامي»^(١). يقول: «على الرغم من أنني أحد الباحثين المسلمين المعتنقين للمنهج العلمي والنقد الراديكالي للظاهرة الدينية، إلا أنهم (الأوروبيون) يستمرون في النظر إلي وكأني مسلم تقليدي! فالمسلم في نظرهم - أي مسلم - شخص مرفوض ومرمي في دائرة عقائده الغربية، ودينه الخاص، وجهاده المقدس، وقمعه للمرأة، وجهله بحقوق الإنسان وقيم الديمقراطية، ومعارضته الأزلية والجوهرية للعلمنة (...). هذا هو المسلم، ولا يمكنه أن يكون إلا هكذا». «والمثقف الموصوف بالمسلم يشار إليه دائماً بضمير الغائب: فهو الأجنبي المزعج الذي لا يمكن تمثله أو هضمه في المجتمعات الأوروبية لأنه يستعصي على كل تحديث أو حداثة»^(٢). ويتحدث الكاتب عن واقعة مقالته حول قضية سلمان رشدي التي أوصلت «سوء التفهم إلى ذروته»، فيقول: «كان الإعصار من القوة، والأهواء من العنف، والتهديدات الجسدية من الجدية، بحيث إن كلامي لم يفهم على حقيقته، بل صنف في خانة التيار المتزمت، وأصبح محمد أركون أصولياً متطرفاً «أنا الذي انخرط منذ ثلاثين سنة في أكبر مشروع «لنقد العقل الإسلامي» أصبحت خارج دائرة العلمانية والحداثة»^(٣). ف «الفرنسي ذو الأصل الأجنبي مطالب دائماً بتقديم أمارات الولاء والطاعة والعرفان بالجميل. باختصار، فإنه

(١) (انظر ص ١٠٦ وما بعدها مع توثيق لهذه النقول وغيرها)

(٢) جورج طرابيشي: محمد أركون، النص والخطاب، مجلة أبواب، ع ٤، ١٩٩٥، ص ١٢٢ وما بعدها. وما بين معقوفين [...] هو للدكتور أركون.. انظره في: الإسلام، أوروبا، والغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة.

(٣) المرجع السابق، الإسلام، أوروبا، والغرب، ص ٤٥.

مشبوه باستمرار، وبخاصة إذا كان من أصل مسلم»^(١). فتجده ينتقد كون «الحدائث مجلوبة من الغرب الإمبريالي»^(٢)، وأنها «أدخلت بشكل عدواني وفج تفكيكي إلى المجتمعات العربية الإسلامية»^(٣). وهو الذي دعا ويدعو المجتمعات العربية الإسلامية إلى اللحاق بالمجتمعات المسيحية التي «راحت (...) بوقت طويل جداً تقوم بتجربة تاريخية أكثر حيوية وأكثر محسوسة، وذلك تحت تأثير الحدائث العقلية (مع ديكارت وليبنيتز وسبينوزا وغاليليه ونيوتن وفلسفة التنوير... إلخ. ثم الحدائث المادية نتيجة لتدخل الآلة، راحت تنبثق سلطة روحية علمانية تؤكد على إمكانية العقل البشري في أن يفتح المعنى والقوة باستقلالية كاملة»^(٤).

والواقع أنه أمام تكرار فشل كل من حاول من العرب والمسلمين تغيير نظرة الغرب إلى العرب والإسلام، «لنا أن نستنتج أن هذا الفشل المكرر قد يدل لا على استحالة تغيير تلك النظرة بل على عدم سداد الاستراتيجية العربية أو الإسلامية التي تضع كل رهانها على تغيير نظرة الغرب إلينا (...). فنظرة الآخر إلينا، لا تتغير ما لم نتغير نحن أنفسنا، وعبثاً نطلب نحن الذين يقدم لهم تراثهم فهماً ممتازاً لآلية التغيير ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١]، أن يغير الآخرون نظرتهم إلينا بدون أن نغير نحن واقعنا. فنظرة الآخر ليست وهماً كلها، بل هي محكومة أيضاً بآلية فيزيائية وما لم نقدم إليها حقيقة مادية أخرى فلن تعكس مرآتها صورة جديدة...»^(٥). «إن أقصى درجات التبرير للهزيمة، هي الرؤية التي تنطلق من منطق القياس على الغرب. فتجد هناك تقدماً وقدرة لا قدرة لها عليهما،

(١) المرجع السابق، ص ١٣٩.

(٢) المرجع السابق، ص ١٠٥ - ١٠٦.

(٣) المرجع السابق، ص ١٨.

(٤) المرجع السابق، ص ١٢٧.

(٥) أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية. ص ١٣٥. وانظر: له أيضاً: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ١٣.

فتلجأ إلى نوع من الواقعية في التعاطي مع الغرب، تقضي بالخضوع له ولذلك يمكن تسميتها بالواقعية الاستسلامية. إنها واقعية استسلامية لأنها تنظر إلى ميزان القوى الدولي فتجده لغير صالح الأمة، لكنها لا ترى الأمة بما تحمله من إمكانيات وطاقات يمكن أن تنطلق وتتفجر لتغير ميزان القوى الدولي إذا أتيح لها قيادة سياسية تعبر تعبيراً فعلياً وجدياً عن حقيقة إرادتها (...). إن التاريخ يعلمنا أن الفتوحات العربية الإسلامية انطلقت في وقت لم يكن فيه ميزان القوى الدولي لصالح العرب، لكن العرب بقيادة النبي لم تكن لديهم واقعية استسلامية^(١). فقد «أدى منطق القياس الحضاري إلى جعل الغرب، أصلاً يقاس عليه، مما أفقد الأمة ثقته بذاتها، لم تعد هي المرجع الذي يقرر العلاقة مع الآخر، بل صار الآخر هو الذي يقرر علاقة الأمة مع ذاتها ومع الغير»^(٢).

(١) طرابيشي، محمد أركون النص والخطاب (مجلة أبواب، سابق) ص ١٣٠ - ١٣١.
(٢) الفضل شلق، الاجتهاد وأزمة الحضارة العربية، (مجلة الاجتهاد، سابق) ص ٤٣.
المرجع السابق، ص ٤٢.

الفصل الثالث

العالمية: المجال الكوني للعمل التغييري والدعوي ومنهجية الدمج والاستيعاب والتجاوز

المبحث الأول: في المفهوم والدلالة الشرعية والتاريخية

درجت كثير من الدعاوى قديماً وحديثاً، من طرف مستشرقين وباحثين عرب، على التشكيك في عالمية الإسلام وقدرته على التوسع والاستيعاب.. وإذا ما غضضنا الطرف عن الدعاوى الصادرة عن مجرد الهوى والتشهي العدواني تجاه هذا الدين ورسالته، وتتبعنا بعضاً من تلك التي تحاول أن تسند نفسها إلى دليل أو برهان عقلي أو تاريخي أو من نصوص الإسلام نفسه، فإن أهم ما تركز عليه هو محلية وقومية، أو حصرية وخصوصية هذا الخطاب كسائر الخطابات الدينية قبله. فمن حججهم:

- «أن القرآن عربي اللغة لا يفهمه غير العرب حيث يعود من يقرأه إلى قواعد اللغة وأصولها».
- «أنه مقيد بأسباب نزول تختص بالعرب، وإلى أمثال هي من بيئتهم كوصف الجمل (...)، وإلى أعرافهم في التبني وتعدد الزوجات. وإلى صراعاتهم مع بني قريظة وقينقاع وبني النضير...»^(١).

(١) طه جابر العلواني، آفاق التغيير. (مجلة الاجتهاد، سابق) ص ٢٢١.

• «أن الرسول ﷺ لم يدع في أول أمره إلى رسالة عالمية، ولم يدع ذلك ولم يفكر فيه. [وأن] كل ما كان يفكر فيه هو دعوة أهل مكة ومن حولها، وخصوصاً عشيرته الأقربين. أما عالمية الدعوة فلم يفكر فيها إلا بعد صلح الحديبية، وحين أرسل إلى كسرى وقيصر وغيرهما..»، ويستند هؤلاء إلى آيات من القرآن المكي من قبيل قوله تعالى: ﴿وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ مُصَدِّقٌ لِّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِنُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ [الأنعام: ٩٢]، ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ﴾ [الزخرف: ٤٤]، ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ [الشعراء: ٢١٤].

والحق أنه «لو انصف القوم وتدبروا لألفوا القرآن نفسه يرد عليهم دعوهم بما لا يقبل الشك أو الاحتمال. لقد أعلن القرآن في مواضع شتى من سوره المكية.. أنه كتاب عالمي، وأن رسالة محمد رسالة للعالمين، لا لقريش وحدها، ولا للعرب وحدهم. وحينما أتحت له أول فرصة حين التقط أنفاسه - بعد صلح الحديبية - بعد أذى مرير في مكة، وصراع دام في المدينة، بادر عليه الصلاة والسلام بإرسال رسائله إلى ملوك الأرض، إلى كسرى وقيصر والنجاشي والمقوقس وغيرهم..». أما الآيات المستند إليها «فهي تتحدث عن التدرج في الدعوة والإنذار وفق منهج واقعي حكيم»، إذ كان المنطلق والبداية بالدعوة الفردية ﴿يَأْتِيهَا الْمَدْيَنَةُ﴾ [١] ﴿فَوَافِدًا﴾ [٢] ﴿المدثر: ١، ٢﴾ ثم بمن هو أقرب من عشيرته ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ [٣] ﴿الشعراء: ٢١٤﴾. ثم بدأت تتسع الدائرة لتشمل قريشاً عامة وقبائل العرب كلما أتحت فرصة ذلك ﴿لِنُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ [الشورى: ٧]. هذا، وهو في الوقت ذاته ذكرى للعالمين، ﴿وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلًا قُلْ كَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ﴾ [الرعد: ٤٣]، ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [٤] ﴿الأنبياء: ١٠٧﴾، ﴿قُلْ يَأْتِيهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [الأعراف: ١٥٨]، ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ [سبأ: ٢٨]، ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ [٥] ﴿الفرقان: ١﴾.

فالذي «يتلو القرآن متجرداً من الهوى والعصبية، يوقن أنه كتاب عالمي، يحمل دعوة عالمية منذ أول سورة، بل منذ أول آية بعد البسملة ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الفاتحة: ٢]، فليس هو كتاب قريش ولا كتاب العرب كما يحس من يقرأ التوراة - كتاب بني إسرائيل -، حتى الرب فهو «رب إسرائيل»، ومحور الكتاب حول بني إسرائيل: ماضيهم وحاضرهم ومستقبلهم. وما قرره القرآن من عالمية الرسالة، أكدته السنّة النبوية، والسيره النبوية. فقد قال عليه الصلاة والسلام في بيان ما خصه الله به: «... وكان النبي يبعث إلى قومه خاصة، وبعث إلى الناس كافة»^{(١)(٢)}.

أما إناطة هذه الرسالة بالعرب، مادتها الأولى، فإننا نجد تخريجاً لطيفاً لابن عاشور يلتبس فيه حيثيات يفسر بها هذا التخصيص. فالعرب «اختارهم الله لهذه الأمانة لأنهم يومئذ امتازوا من بين سائر الأمم باجتماع صفات أربع لم تجتمع في التاريخ لأمة من الأمم، وتلك هي: جودة الأذهان، وقوة الحوافظ، وبساطة الحضارة والتشريع، والبعد عن الاختلاط ببقية أمم العالم. فهم بالوصف الأول، أهل لفهم الدين وتلقيه. وبالوصف الثاني، أهل لحفظه وعدم الاضطراب في تلقيه. وبالوصف الثالث، أهل لسرعة التخلق به إذ هم أقرب إلى الفطرة السليمة ولم يكونوا على شريعة معتد بها متماثلة حتى يصمموا على نصرها. وبالوصف الرابع، أهل لمعاشرة بقية الأمم إذ لا حزازات بينهم وبين الأمم الأخرى إلا في النادر، وكان معظمها بين قبائلهم»^(٣). إن «عمومية الدعوة القرآنية... تفترض بقاء «الأمة»

(١) الحديث متفق عليه من حديث جابر بن عبدالله، اللؤلؤ والمرجان (ح ٢٩٩)، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، ج ١ / ص ١٠٤.

(٢) يوسف القرضاوي، المرجعية العليا في الإسلام للقرآن والسنّة، ضوابط ومحاذير في الفهم والتفسير. مكتبة وهبة، ص ١٩٤ - ١٩٦.

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص ٨٩، وبالرغم من جودة وجوده هذا التفسير، فلست أرى أية ضرورة ملحة ومؤكدة تقتضي تتبع هذا الاختيار والتعمق في أسبابه، إذ بدهي أن يكون منطلق أية رسالة عالمية جماعة أولى تقوم بها، وما يتوجه من أسئلة واعتراضات على العرب مادة الإسلام الأولى، يتوجه أيضاً على أية جماعة كان بالإمكان أن تكون مكانهم. والمهم من هذا كله هو الإنجاز العالمي لهذه الرسالة، =

مفتوحة، أي في «حالة تحقق» ما دامت في العالم ناحية لم تقتحمها الرسالة الإسلامية فتسيطر أو توازن أو توحد. إن فكرة كهذه تفترض الشمول، بل تتأسس عليه، لا تستطيع أن تهادن أو تتأقلم أو تتنازل باعتبار أن تنازلها يعني زوال مسوغات وجودها ﴿وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغَتْ رِسَالَتَهُ﴾ [المائدة: ٦٧]. لكن بدايتها في العالم بداية محلية أو إقليمية لا محالة. إنها لا بد أن تسيطر في إقليم يتحول إلى «قلب» للأمة، ومركز للدعوة نشراً واستمراراً وقيادةً...». وجواباً عن كيفية انضواء الجزء في الكل، والخاص في العالم؟ نجد أن القرآن في استعملاته لمعاني الأمة يركز على مفهوم أو معنى «الأمة المليية» المؤمنة بدعوته منذ البداية، وهذه «الأمة الجزئية المؤمنة عليها أن تحقق الأمة الشاملة، أمة آخر الأنبياء...»، ويزداد هذا الأمر وضوحاً في «المأثورات النبوية (...). عندما تفرق بين الأمتين أو بين المعنيين المتميزين للأمة في القرآن عن طريق استخدام مفردتين مختلفتين. فالرسالة الشاملة الواقعة في أفق تحقق مفتوح ومستمر تبقى في هذه المأثورات مسماة بالأمة، في حين تسمى «أمة الإجابة»، الأمة الجزئية: الجماعة. إن جماعة المسلمين هي البلورة الأولية للأمة الشاملة، بل هي أيضاً التعبير القانوني الأول والمستجد عن تأسيس الدعوة»^(١). ف «إذا كان المؤمنون بالنبى ورسالته من العرب أهل الكتاب هم «أمة الإجابة»، فإنَّ العالم الإنساني كله الذي أرسل النبيَّ إليه يشكّل بمجموعه «أمة الدعوة»»^(٢).

= أي: التحقق الفعلي والواقعي لمبادئها ودعوتها. والواقع أننا مع ابن عاشور نقف على مباحث نادرًا ما توجد عند الأصوليين خاصة، تتحدث عن الانفتاح وشروطه الحكيمة والتصورية ورخصه ومقاصده... ك «باب الانفتاح على المجتمع والمجتمعات أحكاماً وتصوراً ورخصاً ومقاصداً! هذا فضلاً عن استنباطاته العميقة لبعض المقاصد المتضمنة في فلسفة التشريع الإسلامي الداعمة لخط الوحدة والتوحيد في الأمة، من ذلك قوله: «ومن أعظم ما يقتضيه عموم الشريعة أن تكون أحكامها سواء لسائر الأمم المتبعين لها بقدر الاستطاعة، لأن التماثل في إجراء الأحكام والقوانين عون على حصول الوحدة الاجتماعية في الأمة»، ص ٨٩.

(١) رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة، ص ٥٠ - ٥١ (مع بعض التصرف).

(٢) المرجع السابق، ص ٤١.

إن «وحدة المثال لوحدة المصدر فرضية إسلامية أساسية، لا يمكن فهم الدعوة الإسلامية ولا الأمة الإسلامية بدونها، ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ [الشورى: ١٣]، ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ﴾ [المائدة: ٤٨]. وهكذا فإن النبي بدعوته ومثاله يشكل استمراراً لوصية نوح وإبراهيم وموسى وعيسى، إنه يمثالهم ليس في نبوته فقط، بل في دعوته أيضاً وبالدرجة الأولى. ولذلك يكون منطقياً انطلاقاً من وحدة المصدر المرسل، ووحدة المثال والتماثل أن يعلن النبي تصديقه لمضامين الوحي الذي سبقه فوجده (أو وجد أصله) حاضراً بين يديه»^(١)، وهذا ما يقرره ويؤكدده حديث «اللبنة» الذي اعتبر النبي ﷺ فيه نفسه استمراراً للبناء السابق عليه وتتميماً، بل وختماً له، «مثلي ومثل الأنبياء قبلي كمثل رجل ابنتى داراً فأحسنها وأكملها إلا موضع لبنة، فجعل الناس يدخلونها ويتعجبون منها ويقولون: لولا موضع هذه اللبنة»، «قال: فأنا اللبنة، وأنا خاتم النبيين»^(٢).

أما مفهوم التصديق والهيمنة، فإنه واضح كذلك في تقرير أصل الاستمرارية والتواصل في رسالات السماء (التصديق)، وفي الاستيعاب التقويمي والتصحيحي النهائي الذي قامت به رسالة الختم (الهيمنة). فقله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ﴾، أي: «وأنزلنا إليك الكتاب الكامل الذي أكملنا به الدين، فكان هو الجدير بأن ينصرف إليه معنى الكتاب الإلهي عند الإطلاق، وهو القرآن المجيد. هذه حكمة التعبير بالكتاب بعد التعبير عن كتاب موسى باسمه الخاص (التوراة) وعن كتاب عيسى باسمه الخاص (الإنجيل)»، وقوله: ﴿بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ معناه: «أنزلناه متلبساً بالحق مؤيداً به مشتملاً عليه مقررراً له، بحيث لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، مصدقاً لما تقدمه من الكتب الإلهية كالتوراة والإنجيل، أي ناطقاً

(١) رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة، ص ٤٠.

(٢) البخاري، مع الفتح، كتاب المناقب، باب خاتم النبيين ﷺ، ج / ص ٥٥٨ (ذكر فيه روايتين).

بتصديق كونها من عند الله وأن الرسل الذين جاؤوا بها لم يفتروها من عند أنفسهم». وأما قوله: ﴿وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ﴾، أي: على جنس الكتاب الإلهي - فمعناه أنه رقيب عليها وشهيد، بما يبينه من حقيقة حالها في أصل إنزالها، وما كان من شأن من خوطبوا بها، من نسيان حظ عظيم منها وإضاعته، وتحريف كثير مما بقي منها وتأويله، والإعراض عن الحكم والعمل بها، فهو يحكم عليها لأنه جاء بعدها. روى ابن جرير عن ابن عباس أنه قال: ﴿وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ﴾ يعني: أميناً عليه. (قال) وفي المهيمن خمسة أقوال، قال ابن عباس: المهيمن المؤمن، وقال الكسائي: المهيمن الشهيد، وقال غيره: هو الرقيب، يقال: هيمن يهيمن هيمنة إذا كان رقيباً على الشيء، وقال أبو معشر: ﴿وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ﴾ معناه: وَقَبَانًا عَلَيْهِ، وقيل: وقائماً على الكتب، انتهى. والظاهر من مجموع الأقوال أن المهيمن على الشيء هو مَنْ يقوم بشؤونه ويكون له حق مراقبته والحكم في أمره بحق، كما وصف بذلك أبو بكر رضي الله عنه في قيامه بأعباء خلافة الرسول صلى الله عليه وسلم. والقيام بالأمر يستلزم المراقبة والائتمان والشهادة عليه^(١) وهناك مَنْ يجعل معنى الهيمنة أعم، يشمل مفهوم التصديق نفسه، وذلك فيما له علاقة بالمثل العام من جهة، وفيما له علاقة بالتنزيل الخاص من جهة أخرى. ف«الهيمنة هي ذات شقين، يتضمن الأول التبني والاستيعاب والتصديق فيما يتصل بالمثل. ويتضمن الثاني العزل والنسخ والتجاوز فيما يتصل ببعض قضايا الشريعة ذات الطابع المحلي أو الخاص المندثر مما لا يتفق والنزعة الشمولية للدعوة.. . مرحلة الأمة»^(٢).

وعلى العموم، يمكن إجمال «خصائص الخطاب القرآني (العالمي) ومحدداته المعرفية» في أربع خاصيات كبرى، بالإمكان أن تتفرع عنها خاصيات أخرى جزئية.

● **الخاصية الأولى:** العالمية، باعتباره «الكتاب الأخير المنزل على النبي

(١) رشيد رضا، تفسير المنار، ج٦/ ص ٤١٠ - ٤١٢.

(٢) رضوان السيد، الأمة الجماعة السلطة، ص ٤٢ - ٤٣.

الخاتم والرسول الأخير ﷺ. وأما لغته وعصر نزوله والبلدة التي بدأ نزوله فيها فكلها تعتبر انطلاقةً باتجاه العالم كله». . . ولهذا استطاع الإسلام في امتداده الأول رغم جميع العقبات والانتكاسات التي حدثت أن يضم تحت جناحيه حوض الحضارات القديمة، وأن ينهي القوتين العظيمنتين اللتين كانتا تقسمان العالم القديم الفرس والروم، ويستوعب الأديان كلها والحضارات كلها وسائر الأنساق الثقافية التي كانت سائدة.

- **الخاصية الثانية: الإطلاق،** «نقيض النسبية التي تعني المحدودة (...). و يترتب على اتصاف [القرآن] بالإطلاق، جملة من المعاني الهامة والخطيرة من أهمها: قدرته على استيعاب الزمان والمكان والإنسان وتجاوزه للمحدود والنسبي أياً كان ذلك النسبي. . .».
- **الخاصية الثالثة: التصديق،** وهو «عملية تحقيق واسترجاع للثابت المشترك في رسالات الرسل بعد غربلته ونقده وتمييز صحيحه من باطله. . . وإعادة تقديمه بعد نقده وتحليله وتزكيته وإزالة الخصوصيات من خطاب الشعب المرسل إليه، وعرض الكليات المشتركة الخالية من أي تحريف وتغيير، والهيمنة عليه لجعله صدقاً محضاً جارياً في ذات السياق الذي يجعل من رسالات المرسلين رسالة واحدة. . .».
- **الخاصية الرابعة: حاكمية الكتاب.** إذ «الحاكمية للقرآن العظيم، وعلى الناس أن يرجعوا إليه يقرؤونه ويفهمونه ثم به يحكمون. . .»^(١).

لكن الذي حدث، وبالرغم من الوضوح النصي لهذه الخصائص وتجربة سلف الأمة في الصدر الأول منها خصوصاً، أن التجارب التاريخية اللاحقة والتي وسمت بعصور الانحطاط، هيمنت فيها «نسبية الفهم البشري

(١) طه جابر العلواني، القرآن المجيد وخطابه العالمي، ص ٢٠ - ٢٩. وانظر: له في خاصية حاكمية الكتاب، تدرجه في تقسيم مفهوم الحاكمية من حاكمية إلهية مطلقة، إلى حاكمية خلافة، إلى حاكمية كتاب. (آفاق التغيير، سابق)، ص ٢٢٤ - ٢٢٥. وانظر: فيه أيضاً الخصائص نفسها المذكورة تقريباً مع بعض التفصيل. ص ٢٢١ - ٢٢٢.

على مطلق الوحي، وحددته بخصوصياتها الظرفية. مما أنتج العديد من التفسيرات والتأويلات المتضاربة التي افرقت كلمة الأمة حولها، واتخذت من تأويلاتها مرجعيات بديلة عن القرآن. واستندت كل مرجعية إلى تأصيل مستند إلى فهم معين للسنة النبوية، وكذلك لتكوين تراث خاص بتلك المرجعية، الأمر الذي أدى إلى تفكيك مطلقة القرآن، وإلى تفكيك وحدة الأمة التي أناط الله سبحانه وتعالى بها عالمية الخطاب. لذا يصبح ضرورياً أن تعود الأمة للتعامل مع الكتاب المطلق باعتباره مطلقاً، وللتفاعل مع عالمية الخطاب القرآني كمقدمة لتجاوز أزماتها الفكرية من جهة وتناقضاتها الطائفية من جهة أخرى، وكمدخل تأسيسي للمشروع الحضاري العالمي البديل، الذي يجهد لظهور الهدى ودين الحق^(١).

إن البعد التوحيدي لهذه العالمية القائمة أساساً على مبدأ توحيد المعبود، وتوحيد الوجهة والقصد في أمور وقضايا الاستخلاف والتعمير، وتوحيد التشريع وفلسفته.. لهو من أهم عوامل وحدة الأمة وتماسكها، وقوة صفها وبنائها، وقدرتها على الاستيعاب والدمج والتجاوز بما تتيحه من حرية اعتقاد وتدين، وبما توفره من أمن وحماية للأقليات والمخالفين، وبما هي تكريم أصلاً للإنسان.. «فكان الكيان الإسلامي [بذلك] أول كيان يتألف فيه جميع الذين يصدر عن الأديان الإبراهيمية وغيرهم، ولا يكره فيه أحد على تغيير دينه»، هذا بالإضافة إلى «تميز النسق الحضاري الإسلامي بعدم استعباد شعوب المناطق المفتوحة، فلا المدينة المنورة بناها عبيد يستقدمون من المستعمرات ويسخرون لبناء الهياكل، ولم تبث دمشق أو بغداد أو القاهرة بهذا الشكل. والزكاة كانت توزع في مناطق جبايتها، وللمؤلفة قلوبهم - من غير المسلمين - حظ فيها، في حين بنى العبيد المسخرون صروح أثينا وروما. فالنسق الحضاري الإسلامي هو نقيض الهليني والروماني [الحضارتان العالميتان قبله]..»^(٢). إن «أصحاب عقيدة التوحيد - حين يفيئون إلى

(١) العلواني، القرآن المجيد وخطابه العالمي، ص ١ - ٢.

(٢) العلواني، القرآن المجيد وخطابه العالمي، ص ٣٧، وقارن هذا أيضاً بالاستعباد الإفريقي وإبادة الهنود الحمر الذي مارستهما «العالمية الأوروبية» في «تعمير» الأمريكتين.

منهج الله الذي مَنَّ به عليهم وينادونه به - يملكون أن يتقدموا للبشرية بالشيء الذي تفقده جميع المناهج والمذاهب والنظم والأوضاع في الأرض كلها بلا استثناء. ومن ثم يكون لهم اليوم وغداً دور جديد، دور عالمي إنساني كبير، ودور قيادي أصيل في التيارات العالمية الإنسانية. دور يمنحهم سبباً وجيهاً للوجود العالمي الإنساني، كالدور الذي منح العرب الأميين في الجزيرة العربية سبباً وجيهاً للوجود العالمي الإنساني، وللقيادة العالمية الإنسانية..»^(١). وإذا صح أن «التحدي عالمي، و[أن] الخروج من التحدي لا يكون إلا عالمياً»^(٢)، فإن «الخروج من هذا المأزق والانطلاق السليم لإعادة بناء المشروع الإسلامي البديل، لا يحتاج إلى تأسيس جديد بقدر ما يحتاج إلى إعادة اكتشاف وتشغيل» لمشروع تتلخص دعائمه الكبرى في إيجاد:

- إنسان التغيير الرسالي المكون في إطار التلاوة والتزكية ومعرفة العلم والحكمة الواعي بذاته وبمهمته.
- الأمة القطب، الخيرة، الوسط، المخرجة إلى الناس.
- العالمية المستوعبة للبشرية المتجاوزة لكل أنواع الخطاب الحصري.
- الحاكمة المهتدية بكتاب الله الحاكم.
- شرعة تخفيف ورحمة ووضع للحرج ووضع للإصر والأغلال وتحريم الخبائث وتحليل الطيبات...^(٣).

وإذا صح أيضاً أن «غنى المجتمع.. لا يقاس بكمية ما يملك من «أشياء»، بل بمقدار ما فيه من أفكار»^(٤)، فإن «فاعلية «الأفكار» تخضع

(١) سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته. دار الشروق، ط ١٢ / ١٤١٣ هـ - ١٩٩٢ م، ص ٢٠٠.

(٢) العلواني، القرآن المجيد وخطابه العالمي، ص ٢٢٨.

(٣) العلواني، آفاق التغيير (مجلة الاجتهاد، سابق). ص ٢١٩ - ٢٢٠.

(٤) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ص ٣٤.

لشبكة من العلاقات، أي: أننا لا يمكن أن نتصور عملاً متجانساً من الأفكار والأشخاص والأشياء دون هذه العلاقات الضرورية. وكلما كانت شبكة العلاقات أوثق، كان العمل فعالاً مؤثراً^(١).

ولو شئنا أن نختزل هذا المجموع في كلمتين مستوعبتين للمعاني المتقدمة، لكانتا: الأمة والتوحيد. الأمة كإطار تاريخي واجتماعي حاضن. . والتوحيد كعقيدة ومبادئ وقيم فكرية وثقافية تغذي ذلك الإطار وتحافظ على استمراريته وفعاليته وأدائه على مختلف الواجهات.

المبحث الثاني: العالمية والخصوصية في الخطاب العربي والإسلامي المعاصر

لا شك أن جزءاً من الإجابة عن هذا الإشكال قد تقدم معنا في المبحث السابق وخاصة في شقه الشرعي والتاريخي، إلا أننا نود هاهنا أن نقف على امتدادات هذا الإشكال وطرق معالجته وبعض آثاره. كما يتجلى ذلك في الخطاب الفكري المعاصر، مع الدفع باتجاه الحل المعرفي بين مظاهر التشديد والتأكيد على العالمية ولو كانت على حساب الخصوصية، أو على الخصوصية ولو كانت على حساب العالمية، وكان هناك تعارضاً بينهما يقضي أن لا يقوم أحدهما إلا على أنقاض الآخر، والأمر غير هذا إطلاقاً. فجوهر الخلاف ترتيبى أولوي حسب المبررات والنظرة التفسيرية لدى كل اتجاه للأوضاع القائمة.

(١) المرجع السابق، ص ٣٥، وانظر: ما ذهب إليه جودت سعيد في اعتباره منهج «آيات الآفاق والأنفس».. «هو الذي سيحدد معنى الكتاب ومعنى السنّة ومعنى فهم الناس لهما على مر التاريخ (...). وأنه نوع من الوحي والأسلوب الذي يعلن الله به إرادته بخلقه (...).، وأنهما (الآفاق والأنفس) طريقان لتحويل الدين إلى العلم والعالمية، وكلما صار الشيء علماً صار عالمياً (...). وأن هذا الطريق هو الذي ستتوحد به المذاهب الإسلامية، بل وسيتوحد به العالم». (اقرأ وربك الأكرم، ص ٢١٨ - ٢١٩).

وإن كنا أكدنا على مبدأ العالمية في المبحث السالف، فذلك تأكيد على مبدأ مقرر شرعاً بدأ ينطوي ويأخذ زاوية الظل، وهو تبع في ذلك، بشكل أو بآخر، لانسحاب مفهوم الأمة بمعانيه المتقدمة. والوضع الطبيعي والعادي في سنن التغيير نفسها، والتي بها تحققت العالمية الإسلامية الأولى، التدرج طبعاً في بعثها وإحيائها. ولهذا تحدثنا، من قبل، عن مفهوم الأمة (أولاً) باعتبارها الإطار أو الوعاء الشرعي والتاريخي والواقعي لهذا العمل. وعن المرجعية (ثانياً) باعتبارها قاعدة ومنطلق الأمة، أو هويتها وخصوصيتها الحضارية. وعن العالمية (ثالثاً) باعتبار وظيفة التبليغ والدعوة والشهادة. المنوطة بهذه الأمة.

ولعل الإشكال الكبير المطروح على الساحة الفكرية المعاصرة هو كيفية التوفيق بين مطلب العالمية التي هي جزء لا يتجزأ من خطاب القرآن ومن ثقافة وحضارة الإسلام، وكونها «ثمرة لمساهمات عالمية لكثير من الشعوب والأمم. . . يصعب تقطيعها وفرز ألوانها القومية، فهي إنسانية في دعوتها، وهدفها، ومنطقها، وإنتاجها وإن كانت قاعدتها البشرية الأولى من العرب. لذلك فالتجاوز أكثر من اللازم في التأكيد على الخصوصية الثقافية، يخشى أن يؤدي إلى نزع صفة العالمية ومحاصرتها، ويغلق الطرق إلى انسلاك ومساهمة الشعوب البشرية الأخرى وتعطيل التبادل المعرفي باسم التخوف من الغزو الفكري. . .»^(١). وبين مطلب «العالمية» و«الإنسانية» التي تنادي و«تبشر» بها الدوائر الغربية والتي تقوم على حل الخصوصيات والهويات وإذابتها. والمصطلح المعاصر المعبر عن هذه النزعة الآن بوضوح هو (العولمة) التي تحمل كل معاني وأشكال المصادرة والإلحاق والتبعية التي تمارسها بقوة المراكز على الأطراف. الشيء الذي جعل ويجعل رد الفعل قوياً وعنيفاً في رد ونقض هذه «العولمة» وإثبات الخصوصيات والهويات المحلية، سواء تعلق الأمر بالمراكز نفسها بين قوي وأقوى أو بين المراكز وما تعتبره أطرافاً وملحقات تابعة لها. وقد يتضخم عامل التأكيد على

(١) عمر عبيد حسنة، مراجعات في الفكر والدعوة، ص ٣٢.

الخصوصية لدى بعض مكونات فكرنا الإسلامي، بحكم وضع نفسي وثقافي أمام شراسة (الخصم) وقوة نماذجه، إلى درجة إغفال وإسقاط فرض العالمية الإسلامية نفسه من الاعتبار والانسحاب من حلبة التدافع الحضاري اكتفاء بالذات وانكفاء عليها. بل واعتبار هذا الفرض الغائب كغيره من فروض الاستخلاف، ضرباً من المثالية أو الطموح المستبعد إلى أجل غير مسمى.

صحيح أن «الإنسانية» و«العالمية»، (العولمة بالتعبير الحالي)^(١). كما تتجسد من خلال المركزية الغربية «كذبة يراد بها محو الشخصية الثقافية للجميع، حتى تمحى في إنسانية وهمية كاذبة لا وجود لها. . [وأنها] تعني اشتراك كل الأمم في معنى واحد وفي حقيقة واحدة، أي: اشتراك الإنسان خالي الوفاض مع الإنسان الرأسمالي، اشتراكنا نحن المحليين المفرغين من ذاتنا والمفترقين، إلى ثقافة معك أنت (الغرب) الذي يعد كل وجودك ملكاً لك. وحين ذلك سوف تكون العلاقة بيننا علاقة السيد بالتابع، علاقة أحد طرفيها مفلس وعامل وأداة، والطرف الآخر غني ورأسمالي ومن هنا فالغربي فقط هو مَنْ له وجود»^(٢). لكن صحيح أيضاً أن الذات والأمة جزء من هذا العالم، يعنيه ما يعنيه ويصيبها ما يصيبه وليست على كل حال بمنأى عنه شاءت ذلك أم أبته. وأن وضعها الانعزالي أو انكفاءها الذاتي مهماً يكن

(١) انظر: التمييز بين العالمية بمعناها الإيجابي، و«العالمية» (العولمة) بمعناها السلبي، محمد عابد الجابري: العولمة والهوية الثقافية. (مجلة فكر ونقد، سابق)، حيث يذهب إلى أن «العولمة Globalisation إرادة للهيمنة وبالتالي قمع وإقصاء للخصوصية. أما العالمية Universalité Universalisme. فهي طموح إلى الارتفاع بالخصوصية إلى مستوى عالمي، العولمة احتواء للعالم، والعالمية تفتح على ما هو عالمي وكوني. . العالمية طموح مشروع ورغبة في الأخذ والعطاء في التعارف والحوار والتلاقح. . أما العولمة، فهي طموح بل إرادة الاختراق «الآخر» وسلبه خصوصيته، وبالتالي نفيه من «العالم». العالمية إغناء للهوية الثقافية، أما العولمة فهي اختراق لها وتمييع. .» (ص٩)، «العولمة نظام يعمل على إفراغ الهوية الجماعية من كل محتوى ويدفع للتفتيت والتشتيت ليربط الناس بعالم اللاوطن واللامأمة واللا دولة، أو يغرقهم في أتون الحروب الأهلية» (ص١١).

(٢) علي شريعتي، العودة إلى الذات. الزهراء للإعلام العربي، ص٤٨ - ٤٩.

مبرره، هو تعطيل لدورها في هذا الإسهام العالمي، وهي تمتلك من المقومات والخصائص العالمية ما ذكرنا، ومن عناصر الوحدة والإجماع. ما تقدم كذلك.

إن الحضارة والثقافة العالمية، وصنع القرارات والخيارات الاستراتيجية، هي من شأن القوى الكبرى دون شك، وهي لا تنتظر «القوى الصغرى» حتى تكبر أو النائمة حتى تستيقظ، لكن الأمم ذات المؤهلات العالمية بإمكانها أن تساهم إذا ما أحسنت تشغيل واستثمار إمكاناتها ومؤهلاتها. والأمة الإسلامية التي تحمل رسالة كونية، والتي حققت عالميتها الإسلامية الأولى، مرشحة أكثر من غيرها للقيام بهذا الدور. ولا يمكن أن يقف أمام العولمة الغربية بخلفياتها الاستبدادية والمركزية، إلا العالمية الإسلامية بخلفياتها الدعوية الانفتاحية. وقد قام الإسلام وما يزال «بدور الفلسفة الشمولية [الاستيعابية] القادرة على حماية الوجود الوطني للمجتمعات في هذه المنطقة^(١) عبر القرون منذ (ق ٢٠) في مواجهة الصليبيين والصهيونيين والإمبريالية العنصرية مروراً بفترات الاستعمار والإمبريالية الطبقية والإمبريالية المتسلطة.»^(٢). والإسهام في حل المشكلات العامة هو جزء من الإسهام في حل المشكلات الخاصة، سواء تعلق الأمر بمشكلات الإنسان أو الطبيعة والبيئة أو غيرها.

(١) يتحدث الكاتب عن الشرق، والأمر عام بالنسبة لكل المجتمعات المنضوية تحته.
(٢) أنور عبدالملك، ربح الشرق، ص ٩٤ - ٩٥، نقرأ هذا المعنى أيضاً عند برهان غليون، فهو بعد تأكيده على العلاقة الجدلية التلازمية بين الخصوصية والعالمية يقول: «إن الغرب لم يعد إرادة خاصة بعيدة عنا تقف في وجه إرادتنا ويتوجب علينا مواجهتها كما كان عليه الحال في الحقبة الاستعمارية الماضية مثلاً. لقد أصبح الغرب فينا وجزءاً منا بقدر ما فجر ذاتيتنا ووضعنا لمجرد تقدمه الحضاري وتبوئه سدة العالمية في أزمة داخلية لإخلاقنا منها إلا بقدر ما ننجح في الخروج من الوضع الهامشي الذي وضعنا فيه ومزاحمته على الموقع العالمي الذي يريد أن يحتكره لنفسه دون غيره من المدنيات»، «وحتى يتسنى لنا ذلك يجب أن نتجاوز الأزمة الداخلية، الحرب الأهلية التي تعكس انسداد الطريق أمام الشعوب، وأن نتوحد في الصراع ضد سيطرة الغرب»، برهان غليون: العرب والغرب، مجلة دراسات شرقية، ع ٣، س ١، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م، ص ٨٠.

إنها فعلاً «معادلة تحتاج إلى فقه جديد من أجل إقامة التوازن بين واقع مرير يفرض الوجود والتحرك ضمن واقع تجزيئي محدد من جهة، وبين أمر رباني بالوحدة معززاً بضرورة ومصلحة عامتين تفرضان التعاون كذلك من جهة أخرى»^(١). ف «نحن أمام إشكاليات لا تكمن في داخل عقلك ونفسك أو في داخل الذات فقط، وإنما هي شيء يعكس الواقع الموضوعي وميزان القوى والظروف العالمية التي تتحوط الذاتي نفسه وتؤثر في توجهاته ومدى فعاليته»^(٢).

إن «السعي إلى تأكيد الهوية.. لا يتناقض مع تكوين نظام عالمي، ولكنه يشكل بالعكس مظهراً من مظاهره. فالنظام العالمي الذي يرفض الخصوصية والتخصصات هو النظام الذي يرفض المشاركة من موقع المسؤولية للآخرين ولا يقبل بهم إلا كأتباع ومادة أولية..»، ثم إن «المسألة الأساسية في المشكلة ليست.. الدخول في العالم أو القبول بوحده، إذ لا مهرب لأي شعب من ذلك سواء حصل بالقوة أو بالإرادة، ولكنها مسألة الفاعلية في هذا العالم، ونوع المشاركة والدور الذي تقوم به كل جماعة..»^(٣). ف «طموح كل ثقافة صاعدة أو نازعة إلى «الهيمنة» العالمية هو أن لا تظهر إلا كثقافة إنسانية، وكدين الإنسانية يتجاوز المجتمعات التي أنجبتة والحقب التي ظهر بها، وهذا من خصائص السيطرة نفسها، إذ هي تطمح بالتعريف إلى أن تكون عامة وشاملة. ومتى ما نجحت الثقافة في إظهار نفسها كثقافة كونية وشاملة، ألغت كل ما عداها من الثقافات، وأوجبتها وقضت عليها بالهامشية واللافاعلية. والصراع على الظهور بهذا المظهر الكوني هو الرهان الأساسي للثقافة لأنه يؤكد صلاحيتها في نظر الجماعة التي تحملها والجماعات الأخرى»^(٤). وقد غدا «من الواضح أن الضمير الإنساني في

(١) منير شفيق، في نظريات التغيير. ص ١٤٤.

(٢) المرجع السابق، ص ١٤٩.

(٣) برهان غليون، حوارات، ص ٣١٠.

(٤) برهان غليون، اغتيال العقل، ص ٣٣٦.

ق ٢٠) لم يعد يتكون في إطار الوطن أو الإقليم، هذا مع اعترافنا بأن أرض المولد التي يعيش عليها الناس تمدهم بالبواعث الحقيقية لمواقفهم العميقة، غير أن الضمير الإنساني في (ق ٢٠) إنما يتكون على ضوء الحوادث العالمية التي لا يستطيع أن يتخلص من تبعاتها. فإن مصير أية جماعة إنسانية يتحدد جزء منه خارج حدودها الجغرافية. فالثقافة أصبحت تتحدد أخلاقياً وتاريخياً داخل تخطيط عالمي لأن المنابع التي سوف تستقي منها أفكارها ومشاعرها والقضايا التي سوف تتبناها والاستفزات التي سوف تستجيب لها، والأعمال التي سوف تقوم بها لا تستطيع هذه كلها أن تتجمع في أرض الوطن»^(١).

ولهذا كله ف «المثقف المسلم.. ملزم بأن ينظر إلى الأشياء من زاويتها الإنسانية الرحبة حتى يدرك دوره الخاص ودور ثقافته في هذا الإطار العالمي»^(٢).

إن «الإسلام في طبيعته (دين غير إقليمي وغايته أن يقيم للإنسانية جمعاء مثلاً للألفة والانسجام باجتذاب معتنقيه المنتسبين إلى أجناس متنافرة، ثم تحويل هذه المجموعة الذرية إلى أمة لها شعور بذاتها وكيانها الخاص. ولم يكن تحقيق هذا عملاً سهلاً، ولكن الإسلام بما له من نظم رسمت على خير وجه، وفق إلى حد كبير جداً إلى خلق ما يشبه إرادة عامة وضميراً جماعياً في هذه الأفاضل من الأجناس. بل إن إثبات العرف الذي ليس له خطر اجتماعي كالعرف المتعلق بالأكل والشرب والطهارة أو النجاسة، يكون له في تطور مجتمع كهذا قيمة حيوية خاصة، من حيث أن من شأنه أن يجعل للمجتمع حياة نفسية مميزة له، ذلك إلى أنه يكفل لأفراده الانسجام والوحدة في الظاهر والباطن مما يقاوم عوامل الفرقة وعدم الانسجام التي تكمن دائماً في الجماعات المؤلفة من أفاضل وشعوب

(١) مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ترجمة عبدالصبور شاهين، دار الفكر ط ٤ / ١٤٠٤هـ - ١٩٩٤م، ص ١٢١ - ١٢٢.

(٢) مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ص ١١٦.

مختلفة»^(١). إن «التراث العربي الإسلامي تراث حضارة عالمية (...). [و] الثقافة العربية الإسلامية كانت تمثل خلال أوج ازدهارها ثقافة عصرها على مستوى عالمي. فلم تكن محدودة ولا منغلقة كثقافة الهند أو الصين أو الفرس، بل بالعكس كانت ثقافة متفتحة قابلة لاستيعاب كل أنواع الثقافات التي احتكت بها...»^(٢).

ثم إذا كانت العالمية المعاصرة تقوم في أسسها الكبرى على العلم والتقنية، ف «إن حاجتنا إلى تجديد ثقافتنا وإغناء هويتنا والدفاع عن خصوصيتنا ومقاومة الغزو الكاسح الذي يُمارَسُ على مستوى عالمي، إعلامياً وبالتالي أيديولوجياً وثقافياً، إما لكون العلم والثقافة المسخرون لهما لهذا الغرض. لا تقل عن حاجتنا إلى اكتساب الأسس والذوات التي لا بد منها لممارسة التحديث ودخول عصر العلم والثقافة، دخول الذوات الفاعلة المستقلة وليس دخول «الموضوعات» المنفعلة المسيرة. نحن في حاجة إلى التحديث أي: الانخراط في عصر العلم والثقافة كفاعلين مساهمين، ولكننا في حاجة كذلك إلى مقاومة الاختراق وحماية هويتنا القومية وخصوصيتنا الثقافية من الانحلال والتلاشي تحت تأثير موجات الغزو الذي يمارس علينا وعلى العالم أجمع بوسائل العلم والثقافة»^(٣).

إننا بمراجعة هذه النقول، التمثيلية، نقف داخلها على عنصرين

(١) محمد إقبال، تجديد التفكير الديني، ص ١٩٢. وانظر: رده على دعوى شبنجلر في كون «كل ثقافة تركيباً عضوياً من نوع خاص لا صلة له بالثقافات التي جاءت قبله أو الثقافات التي تجيء بعده». وأن «روح الثقافة الأوروبية معادية في صميمها لعلوم القدامى... وترجع بتمامها إلى ما لأوروبا من عبقرية اختصت بها وليس إلى ما يمكن أن تكون قد استلهمته من ثقافة الإسلام»، التي يرى شبنجلر أنها ثقافة «مجوسية» بحث في روحها وفي طبيعتها... ص ١٦٤ - ١٦٥.

(٢) الجابري، التراث والحداثة، ص ٣٧.

(٣) الجابري، العولمة والهوية الثقافية، (مجلة فكر ونقد، سابق) ص ١٦ - ١٧.

بارزين يشكلان معاً واجب الأمة تجاه ذاتها وتجاه الخارج. ويمكن استخراجها في شكل ثنائيات بين كل زوج منها علاقة جدلية تقيم التوازن بينهما. فالتأكيد مثلاً على العالمية يصاحبه تأكيد على الهوية، ومشكلة التجزئة تعالج بالدعوة إلى الوحدة.. وهكذا. ومن هذه الثنائيات نذكر:

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

من الضروري أيضاً الإشارة إلى التصور النقيض لـ «العالمية» المجردة عن أية خصوصية أو مرجعية، تصور «الخصوصية» المفضية، أو الحريضة، على التجزئة والتعددية المغلقة في إطار كيانات مختلفة ومتنافرة لا وزن لها. فإذا كان التصور الأول دعوى إلحاقية تبعية للمركزية الغربية، فإن التصور الثاني دعوى تحطيمية لعناصر القوة والوحدة في جسم الأمة. بل إذا كان التصور الأول مناقضاً لمفهوم العالمية الإسلامية، فإن التصور الثاني مناقض لمفهوم الأمة الإسلامية، فلا يقل خطر هذه عن تلك. ولهذا كان «الانخراط في العالم يستدعي بلورة مفهوم الأمة غير القومية، الأمة التي تبقى منفتحة على العالم وترفض أن يتحدد تطورها في إطار جغرافي

محدد^(١)، أو حتى في إطار ذهني وفكري مغلق. وما حققت هذه الأمة بقاءها خلال مختلف مراحل تاريخها إلا لأنها كانت مجتمعاً مفتوحاً قادراً على الدمج والاستيعاب والتجاوز^(٢)، «يفترض الاختلاف والتعددية ويقبل ذلك كقاعدة لا يمكن إلغاؤها قسراً (...). وإذا كانت الدولة القطرية تعاني ما تعانيه الآن من تمزقات وحروب أهلية، فما ذلك إلا لأنها تنفجر نتيجة قصورها عن استيعاب الأطراف المتناقضة في ظل النموذج القهري^(٣). ولهذا نجد الإسلام بمميزاته تلك قد «استطاع.. ضمن مرحلة عالمية الأميين أن يستوعب في إطاره الجغرافي البشري، ما بين الأطلسي غرباً والهادي شرقاً، وفي الوسط من العالم القديم، سائر الحضارات والثقافات والأعراف البشرية، متجاوزاً ثنائية الشرق والغرب، مع تأصيل مفهوم أن محمداً عليه الصلاة والسلام، هو خاتم النبيين، أي: وريث النبوات كافة، ومع تأصيل أن الإسلام هو خاتم الرسالات، أي: وريث سائر أشكال ومضامين الخطاب الإلهي للبشرية منذ آدم. فعالمية الصياغة إذن تنزع نحو استيعاب التعددية الدينية والنبوية والحضارية.. [و] كل تكريس للتجزئة أو التعدد إنما يعني فشل قادة الحركات الدينية في فهم النزعة العالمية للإسلام..»^(٤).

(١) لا يتعارض هذا مع ما سبقت الإشارة إليه من تجارب لنموذج (الأمة على المستوى «الجزئي» في أقطار معينة، فهذه مساهمة منها في مشروع الأمة الشاملة، كما لا يتعارض، حسب توظيفي له، مع اتجاهات الفكر القومي الداعية إلى الانفتاح والتعدد في اتجاه الوحدة الكبرى. فالمراد هنا التجزئة القائمة على حدود جغرافية وفكرية هي المرجعية المحددة بالأساس.

(٢) الفضل شلق، الانخراط في العالم مشروع لأمة غير قومية. مجلة الاجتهاد. ع ٢٦ - ٢٧ س ٧ / ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م، ص ١٧.

(٣) المرجع السابق، ص ٩ - ١٠.

(٤) محمد أبو القاسم حاج حمد، الحركات الدينية، الإشكالية المعرفية وعالمية الثقافة المعاصرة في إشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر. مركز دراسات العالم الإسلامي المعاصر (١). ص ٩٩ - ١٠٠. وانظر: له أيضاً في الموضوع كتاب: العالمية الإسلامية الثانية، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة.

ونجد من يذهب في تأكيده على الصفة التجريدية للعالمية الإسلامية، ضد كل نزعة خصوصية أو محلية مغلقة، تختزل الإسلام وعالميته في حدودها الجغرافية الإقليمية أو القطرية، وتقيده بذهنيتها الفكرية وفهمها الخاص أو المحلي، - وذاك كله، إن كان على وجه الصحيح والسليم، لا يعدو أن يكون شكلاً من أشكال التنزيل العديدة والممكنة في هذا الدين المستوعب، إلى أن القرآن الكريم في تعبيره عن العالمية ولدفع أي لبس من هذا القبيل، يمكن أن تفهم منه إشارة إلى «تراثية أو عصبوية المسمى»^(١)، أو إلى «إطاره البشري القائم الذي يشمل في إطار امتداده الأول وعمقه الجغرافي»^(٢)، وأن المراد بعالميته هو هذا المجال الامتدادي الأول، لا يعبر في آيات «الوعد الإلهي بظهور الهدى ودين الحق على الدين كله» بالإسلام إشارة إلى «المضمون الذي يعني «المنهج» المفضي إلى هدى وحق...»، كما في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَىٰ الدِّينِ كُلِّهِ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا ۝٢٨﴾ [الفتح: ٢٨]، ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَىٰ الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ ۝٢٩﴾ [التوبة: ٢٩] ف «الإظهار: النصر، يطلق على التفضيل والإعلاء المعنوي. والتعريف في قوله: ﴿عَلَىٰ الدِّينِ﴾، تعريف الجنس المفيد للاستغراق، أي: ليعلي هذا الدين الحق على جميع الأديان وينصر أهله على أهل الأديان الأخرى (...). فإظهار الدين على الأديان، بكونه أعلى منها «شريعةً وأدباً وأصلح بجميع الناس لا يخص أمة دون أخرى ولا جيلاً دون جيل»^(٣). «ويجوز أن يكون المراد بالهدى أصول الدين من اعتقاد الإيمان وفضائل الأخلاق التي بها تزكية النفس. و«بدين الحق» شرائع الإسلام وفروعه»^(٤).

ومهما يكن فإن جماع الهدى والحق هو الإسلام نفسه الدين الخاتم، ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران: ١٩]، ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا

(١) محمد أبو القاسم، الحركات الدينية، (سابق)، ص ٨٣ - ٨٥.

(٢) طه جابر العلواني، القرآن المجيد وخطابه العالمي، (سابق)، ص ٣٢.

(٣) رشيد رضا، تفسير المنار. ج ٢٨ / ص ١٩٢.

(٤) المرجع السابق، ج ٢٦ / ص ٢٠١.

فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَسِرِينَ ﴿٨٥﴾ [آل عمران: ٨٥] فهو نفسه الحق الذي تكون به الهداية، ويكون به الهدى، سواء تعلق الأمر بأصول أو فروع. والتعبير عنه ببعض مضامينه أو أصوله ومبادئه هو إبراز لها حسبما يقتضيه كل سياق، ولا شك أن التعبير هنا بالهدى والحق، هو تأكيد على مبادئ وقيم عليا من شأنها أن تجمع وتوحد لا أن تفرق وتجزئ، وأن تترك الباب مفتوحاً لكل ناشد لهما أو عامل من أجلهما لتستوعبه في منظومته التوحيدية.

إن من ينظر إلى الفتح الإسلامي للعالم، أو العالمية الإسلامية ذات المضمون الدعوي، يجد أن رغبة الفاتحين لم تكن حيازة أشياء ومغانم الدنيا، وإنما كانت دعوة إلى «حياة تستند إلى مصدر إلهي يعطيها معنى ومغزى يصعب نيلهما بالأشياء المادية وحدها (...). هذا التوازن بين الدنيا والمقدس في وعي الفاتحين جعلهم يتخذون الفتح وسيلة لا غاية، وبالتالي استطاعوا إقامة مجتمع جديد ذي ثقافة موحدة اندمجت فيه مجتمعات وثقافات متعددة، ولم يكن هذا الدمج ممكناً إلا لأن العملية ساهمت فيها مساهمة كبرى الشعوب المغلوبة، ولم تفرض على تلك الشعوب ثقافة العرب التي حملوها معهم من شبه الجزيرة العربية، بل تكونت ثقافة جديدة أسهم فيها الجميع كأطراف لقضية واحدة دون أن يفرض الغالب نفسه ليشعر الآخرون بأنهم مغلوبون، ودون أن يكون بينهما حاجز مادي أو نفسي كما يكون الأمر عادة عند حصول غلبة على شعب آخر»^(١).

وإن من يقارن هذا بالاستعمار الغربي، أو بـ «العالمية» الغربية، يجد أن الغرب الذي حقق «فتوحات واسعة، واكتشافات جديدة، ورفع راية دعوة تمدينية وتحديثية... [و] تشكل في الوقت نفسه من أمم قومية (...). ما استطاع أن يستوعب الشعوب الأخرى وأن يستمليها إليه. بل إنه... في اللحظة التي تمت فيها هيمنته الكاملة على الكرة الأرضية، انفجرت في حربين عالميتين انفجاراً سمح للشعوب المغلوبة أن تأخذ المبادرة لمحاولة

(١) الفضل شلق، الانخراط في العالم مشروع لأمة غير قومية (مجلة الاجتهاد، سابق)، ص ١٠.

التحرر من سيطرته والاستقلال عنه. وما العنصرية العرقية التي ظهرت في الغرب غير جانب واحد من جوانب الاستكبار الذي تحكم بالعقل الغربي في لحظة اكتماله وانتصاره^(١). إنه مرة أخرى الفرق بين شيء اسمه «الفتح» أساسه الدعوة وقوامه العدل. . وبين شيء اسمه «الاستعمار» أساسه الاستغلال والاستنزاف وقوامه التبعية والإلحاق. ولعل التعبير الحالي «العولمة» أنسب بكثير جداً في توضيح مضامين وأساليب المركزية الغربية التي لم تكن قط عالمية، في الهيمنة والاستعلاء والاستفراد.

ثم إنه في عصر «النهايات»، «نهاية الأيديولوجيا. . .»، «نهاية التاريخ. . . الإنسان الأخير». . .، لو جاز لفكر أو دعوة أو نظام أو دين، أن يزعم لنفسه أنه النهاية، لكان ذلك من حق دين الإسلام وثقافته وحضارته. الإسلام الذي أعلن «نهاية الأديان» بدين الإسلام، والذي أعلن «نهاية النبوات والرسالات» نبوة رسالة محمد ﷺ، والذي أعلن «نهاية النظم والأعراف «الجاهلية»» بما جاء به من تشريعات ونظم، والذي أعلن «نهاية المعبودات» بتوحيد المعبود الخالق. . . إلخ. الإسلام أعلن هذا وغيره مما جاء أصلاً لإلغائه وإبطاله أو إصلاحه وتقويمه، لكنه وهذا سر القوة فيه، يفعل ذلك في سياق من الانفتاح و«البدايات»، وليس الانغلاق والنهايات. ولهذا فرغم كونه خاتمة الأديان فهو يعترف بالأديان السابقة عليه ويمد جسور التعاون معها، ورغم كونه خاتمة الرسالات فهو يعترف بما تقدمه منها ويجعلها من صلب عقيدته. ولهذا كان تعبيره بـ «أكملت» و«أتممت» أبلغ في أداء هذا المعنى من «أنهيت» كما نقرأ في قوله تعالى: ﴿أَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣] وفي تشريعاته ومبادئه من قيم الخير والحق والعدل والحرية. . . ما يسمح للشعوب والأقوام بالانضواء تحتها أو الالتفاف حولها. وفي مبدأ التوحيد، أصله الأصيل بمعانيه العميقة

(١) المرجع السابق، ص ١١. يضاف إلى هذا أيضاً المفارقة الواضحة بين شعوب غربية مسلمة تقاتل من أجل البقاء على إسلامها، وبين شعوب عربية وحتى غربية تقاتل من أجل التحرر من هيمنة الغرب وسطوته.

والشاملة ما يسمح بالتححرر والانعتاق من كل أشكال الاستبداد والارتهان والاستعلاء. . التي تمارسها قوى الاستكبار العالمية^(١).

أعتقد أن بعث مفهومي الأمة والعالمية في الفكر الإسلامي والعربي المعاصر هو تحول نوعي في مناهج ورؤى الإصلاح والتجديد والتغيير. ولست أبالغ إذا قلت أنهما من الواجبات والفروض المعطلة في فكرنا وعملنا الراهن، ولا يتوجه الاعتراض عليهما بالخصوصية والمحلية لسببين واضحين. أنهما: أولاً: لا يتعارضان مع إصلاح الذات وحل مشاكلها، بل يساهمان في ذلك بقسط وافر بما يوفّرانه من وضوح للرؤية وسبل للوحدة والتعاون. . كما يبقى إصلاح الذات وتقويمها شرطاً ضرورياً في سبيل تحقيقهما، فلا يمكن لمن لم يغير أن يغير. والثاني: أنه لا يمكن الانكفاء على الذات قصد التغيير والإصلاح في أي مجال من مجالاتها دون مراعاة

(١) حفظنا على أستاذنا الفاضل د. محمد أمين السماعلي، جملة ما فتئ يرددها عن علماء الأديان والعقائد وهي أن «كمال الحرية في كمال التوحيد». فكلما كان الارتقاء في فهم التوحيد والعمل به كان العائد في التححرر والخلاص كبيراً. وانظر: بعض الدراسات الغربية حول «العالمية الإسلامية»، دينا وحضارة وثقافة عند: (١) المارشال هودجسون: تصور تاريخ العالم. مجلة الاجتهاد، ع٢٦ - ٢٧ س٧ / ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م: حيث يناقش سر ضعف المسلمين بعد قوتهم وعدم دخولهم التحولات الكبيرة التي شهدها الغرب في (ق ١٧ - ١٨) مع تركيزه على عوامل قوة الإسلام الأولى، ص ٣٣ وما بعدها. (٢) ريتشارد دايتون: الحضارة الإسلامية والتاريخ العالمي، (نفس المرجع)، حيث يشير مسألة الاهتمام بالمسلمين العرب وكثرة الدراسات حولهم على قلتهم، وقلة ذلك بالنسبة للمسلمين غير العرب على كثرتهم. ويثير أيضاً فكرة الانطلاق من العروبة إلى العالمية والعودة من العالمية إلى العروبة في سياق العالمية والخصوصية العربية الإسلامية. (٣) فرنان بروديل: صعود الإمبراطوريات وانهارها. (نفس المرجع). (٤) محمد السماك: الإسلام في صراع الحضارات، في اختصاره لنظرية هنتنغتون القائمة على صدام أو صراع الحضارات الثماني الكبرى مستقبلاً (الغربية، اليابانية، الكونفوشيوسية، الهندوكية، والأمريكية اللاتينية، والأرثوذكسية السلافية، والإسلامية والإفريقية)، حيث أن حروب المستقبل ستكون في نقاط التماس بين هذه الحضارات وخاصة بين الإسلام وكل واحدة منها. هذا مع «إضفاء بعد أشمل على هذا الصراع من خلال استبدال الدولة الوطنية بالمجموعة.

أو تحديد موقع فلك الذات من المجرة الحضارية والثقافية والعقائدية الكونية ودورانها، حيث تصنع وتصاغ القرارات والخيارات التي هي محض خصوصية الذات. فإما أن ترقى بنفسها إلى مستوى المشاركة - ولنقل التدافع - في صناعة وصوغ تلك القرارات، وإما أن تقبل بها كما تقررها الجهات المتغلبة فتكتفي بدور المستهلك لـ «قيم» وأفكار الغير استهلاكها لمنتجاته ومعلباته.

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

الفصل الأول: في النهضة العربية.. الخطاب القومي والعلماني و«حدائث» فكر النخبة.

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

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

الفصل الأول

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

المبحث الأول: نظام الثقافة وعلاقته بالتغيير

لا يخفى أن لكل شيء في هذا الكون نظام، أو سنن، ثابتة أو متغيرة، يمشي ويتحرك بمقتضاها، وهذا هو الوضع العادي في نمو وحركة الأشياء والأشخاص والأفكار على حد سواء. فإذا ما اختل هذا الوضع وخرجت هذه الأمور عن نظامها، كانت النتائج غير محمودة، بل جاءت معكوسة ومناقضة لأغراضها ووظائفها إن لم تكن مدمرة ومهلكة. ولا يشذ قيام الحضارات الإنسانية وانهارها عن هذا الاطراد، بل يحكمها ما يحكم غيرها من سنن ونواميس وأنظمة كونية. فلا يكاد يختلف نمو الحضارة (الدولة) من نشأة ثم قوة ثم انهيار، عن نمو الإنسان من طفولة ثم شباب ثم شيخوخة، مع ما تقتضيه وتتطلبه كل مرحلة من حاجات، أو ما يطبعها من خصوصيات.

لكن يبقى هناك خيط ناظم وواصل بين هذه المراحل وتلك المكونات نفسها، هو بمثابة الخزان المزود لها بالطاقة والداعم لها باستمرار، قوتها من قوته وضعفها من ضعفه. وإذا كان ابن خلدون، صاحب التقسيم المذكور، قد عبر عنه في تاريخ حضارتنا الإسلامية بـ «قوة العصبية المهذبة بالدين» التي هي عمدة ولحمة «الاجتماع أو العمران البشري»، فإنَّ حَلْفَهُ ابن نبي قد

عبر عنه بـ «الروح» أو «الطاقة الحيوية» أو «الفكرة الدينية» الموجهة لعناصر الحضارة.

ولو شئنا التوسع قليلاً، بالشكل الذي يجعلنا نستوعب أكبر قدر من المساهمات في هذا الاتجاه من مختلف الأطراف، لكان التعبير عن ذلك بما هو متداول بكثرة تحت مصطلح «الثقافة». لكن مع إضافة ضابط سنني عليه هو «النظام»، «نظام الثقافة» الذي يجد مرجعيته في الأصول الكبرى لهذه الحضارة، ويكون في الوقت نفسه معبراً عنها وصانعاً لها، وأيضاً حامياً ومدافعاً عنها. فالثقافة بهذا المعنى خصوصية حضارية لكل أمة، تعكس وضعها ووعيتها ومساهماتها وعلاقاتها وكل شيء فيها. إنها «أسلوب الحياة في مجتمع معين (...). تخص السلوك الجماعي الذي يطبع تصرفات الفرد في ذلك المجتمع»^(١)، بل «هي حياة المجتمع التي بدونها يصبح مجتمعاً ميتاً»^(٢). فداخل المجتمع المتحرك تتم «عملية تركيب ثقافته بصورة تلقائية، تنحصر في تنظيم المقومات الثقافية في وحدة متجانسة تمثل ثقافته»، وإذا كان من أهم «العوامل الثقافية... عالم الأشخاص وعالم الأفكار وعالم الأشياء وعالم العناصر والظواهر الطبيعية (...). [فإن] القيمة الثقافية لهذه العوامل المختلفة تخضع دائماً لصلتنا الشخصية بها، (...). فلكي نستحدث تركيب العناصر الثقافية ينبغي أولاً أن يتحقق شرط جوهرى هو أن نخلق وأن نوثق الصلة الضرورية بين الفرد وبين العوامل الأربعة [المذكورة] (...). ولعالم الأشخاص في هذا الميدان حق التقدم والسبق، لا من أجل امتياز شخص الإنسان فحسب، بل لأنه يمثل الرصيد الثقافي الذي يزود الفرد منذ ولادته بالمقاييس الذاتية التي تحدد سلوكه وتؤكد انتسابه إلى ثقافة معينة. فالشرط الأول العام لتحقيق مشروع ثقافة هو إذن الصلة بين الأشخاص أولاً»^(٣) «فأساس كل ثقافة هو بالضرورة (تركيب) و(تأليف) لعالم الأشخاص، وهو تأليف يحدث طبقاً لمنهج تربوي يأخذ صورة فلسفية

(١) مالك بن نبي: مشكلة الثقافة، ص ١٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٥٠.

(٣) المرجع السابق، ص ٦٢ - ٦٣.

أخلاقية. وإذن فالأخلاق أو الفلسفة الأخلاقية، هي أولى المقومات في الخطة التربوية لأية ثقافة^(١). و«الفرد المنعزل (...) لا يمكن أن يستقبل الثقافة ولا أن يرسل إشعاعها» و«الأفكار والأشياء لا يمكن أن تتحول إلى عناصر ثقافية إلا إذا تألفت أجزاؤها فأصبحت (تركيباً). فليس للشيء المنعزل أو الفكرة المنعزلة معنى أبداً»^(٢).

إن «الثقافة نظرية في السلوك أكثر مما هي نظرية في المعرفة» ويمثل ابن نبي لذلك مراراً بنماذج تنتمي إلى نفس الثقافة؛ بحيث يتوحد سلوكها إزاء مشكلات الحياة مهما اختلفت مهنها، كطبيب وراع إنجليزيين مثلاً، وبنماذج تنتمي إلى ثقافات مختلفة، تختلف سلوكياتها مهما توحدت مهنها، كطبيب إنجليزي وطبيب صيني مثلاً. وبهذا تكون الثقافة عنده أعم من التعليم نفسه، وأعم من المعرفة وأوثق صلة بالشخص. وهي بهذا المعنى «مجموع الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية التي تؤثر في الفرد منذ ولادته، وتصبح لا شعورياً العلاقة التي تربط سلوكه بأسلوب الحياة في الوسط الذي ولد فيه (...) هي المحيط الذي يشكل فيه الفرد طباعه وشخصيته»^(٣).

ثم هي «أعم من أن تحصر في الأفكار، فهذا جانب من جوانبها»^(٤) ول «مشكلة الأفكار» عند ابن نبي تأثير قوي في «مشكلة الثقافة» في الأمة، ذلك أنه اجتمع في ثقافة ما بعد الموحدين نوعان من الأفكار الموجهة، كانا من العوامل الرئيسية التي أسرعت بمسلسل الانحدار في الأمة: الأفكار الميتة، سواء كانت أصيلة فقدت فاعليتها، أو انحرفت عن مَثَلهَا الأعلى. والأفكار المميتة أو القاتلة، المستوردة والمنقولة من ثقافات أخرى بعد أن انفصلت عن جذورها وتربتها الأصلية. ولا يمكن لثقافة

(١) المرجع السابق، ص ٦٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٤.

(٣) المرجع السابق، ص ٧٣ - ٧٤.

(٤) المرجع السابق، ص ١٣.

اجتمعت فيها أفكار ميتة وأخرى قاتلة ومميتة، أن تكون حية فاعلة لها القدرة على مواجهة التحديات المحيطة بها^(١).

و«إذا ما أردنا إيضاحاً أشمل لوظيفة الثقافة، فلنمثلها بوظيفة الدم، فهو تركيب من الكريات الحمراء والبيضاء وكلاهما يسبح في سائل واحد (البلازما) ليغذي الجسد. والثقافة هي ذلك الدم في جسم المجتمع، يغذي حضارته ويحمل أفكار (الصفوة) كما يحمل أفكار (العامة)، وكل من هذه الأفكار منسجم في سائل واحد من الاستعدادات المتشابهة، والاتجاهات الموحدة والأذواق المناسبة»^(٢). إنها «ليست مجرد معارف ذهنية مجردة، بل هي معارف وإدراكات ممزوجة بقيم واعتقادات مجسدة في أعمال وسلوكيات، تعبر عنها شعائر وآداب وفنون. تُقرأ وتُسمع وتُحس وتُرى»^(٣).

ثم إنَّ «الكل ثقافة خاصية كما لكل مؤسسة روحها، أي نظام عملها وردود أفعالها وتوجهاتها العميقة التي تكون لديها ما يمكن أن نسميه المناعة الذاتية ضد كل نوع من أنواع التغيير الخطيرة التي تهدد انسجامها الداخلي وقيامها بوظائفها. فالثقافة لا تستجيب إلى كل نزوات الفكر والتيارات الفكرية، وإلا لأصبح بمقدور أي مفكر، بل أي مشعوذ أن يغير بناء ثقافة كاملة متى أراد، أو لاضطرت الثقافة إلى تغيير بنيتها كلما ظهر مفكر أو متنبئ أو ساحر. والواقع أن الثقافة الحية لا تقبل بضم خبرات جديدة إلى مخزونها المعرفي أو الخيالي، إلا إذا لم تكن هذه الخبرات تتعارض مع خبرات سابقة وراسخة تضمن توازنها الكبرى..»^(٤). «والرأي العام هو

(١) مالك بن نبي: مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة د. بسام بركة، د. أحمد شعبو إشراف، ط ١ / ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م، دار الفكر. انظر: فصل: الأفكار الميتة والأفكار المميتة، ص ١٤٦ وما بعدها.

(٢) ابن نبي، مشكلة الثقافة، ص ٧٨.

(٣) يوسف القرضاوي: الثقافة العربية الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة، مكتبة وهبة ط ١ / ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م، ص ٩٥.

(٤) برهان غليون: اغتيال العقل، ص ٣٣٥. وانظر: عند يوسف القرضاوي في: الثقافة العربية الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة. حديثه عن مكونات الثقافة العربية الإسلامية وخاصة، الدين: المكون الأول لثقافة الأمة. واللغة العربية: وعاء العلوم والمعارف.. =

الذي يضمن تحويل هذه الأفكار إلى مفاهيم؛ بإعادة ضبطها واستيعابها في المنظومة القائمة الحية المتعارف عليها، إعادة دمجها بالأفكار الأساسية، وإبراز مكانتها، أهميتها، قيمتها، أو بمعنى أصح ما تستحقه في الإطار العقلي العام للمجتمع..»^(١).

وهذا - كما هو واضح - صحيح بنسب عالية في الثقافات الحية الناهضة والفاعلة، التي تشكل أنظمة وأنساقاً مستعصية على الاختراق والذوبان، تقوم بعملية فرز داخلية للمنقول الوافد، فتعتمد إلى دمجها واستيعابها في نسيجها إذا ما تم قبوله. لكن الأمر يكون مختلفاً بالنسبة للثقافات التي أصابها الوهن وارتخت خيوط الفاعلية والمقاومة فيها، إذ يكون حظ المؤثرات الخارجية فيها قوياً وبالغ الأثر.

إذا كانت الثقافة الأساس الذي عليه تبنى منجزات الحضارة، فإننا نجد المجتمع الراهن، الغربي على الخصوص، يعكس المسألة ليجعل من منجزات الحضارة الأساس الذي عليه تتشكل وتصاغ الثقافة. أي: انتقال الثقافة من وظيفة البناء والتوجيه، إلى وظيفة التبرير والتسويق. وهذا تحريف خطير وعميق يمارسه الغرب المستبد بحق ثقافة شعوبه أولاً، وبحق ثقافات الشعوب الضعيفة والمستضعفة ثانياً. وذلك بإشاعة أنواع وأنماط من «الثقافات» - عبّر عنها نقاد من داخل الغرب وخارجه بـ «الثقافة الاستهلاكية»، «الثقافة الآلية»، «الثقافة المصنعة»، «ثقافة الحرب والعدوان».. وغير ذلك - من خلال مؤسسة الإعلام الضخمة التي تعمل على ضخ هذه «الثقافات الجاهزة» في أوعية وأوردة تلك الشعوب.

يكون المجتمع إذن «أمام اختيار رئيسي، إما أن [ي]عرف الثقافة وسيلة للإمبراطورية، وإما أن [ي]عرفها طريقاً إلى الحضارة. وبعبارة أخرى، يواجه المجتمع مشكلاته بلغة القوة أو بلغة البقاء، بقدر ما تصوغ ثقافته

= وأداة الإفهام والتعبير. وأيضاً حديثه عن خصائص الثقافة الإسلامية التي تميزها عن غيرها من الثقافات: كالربانية، الأخلاقية، الإنسانية، العالمية، التسامح، التنوع، الوسطية، التكامل. (ص ١٧ وما بعدها، وص ٢٥ وما بعدها).

(١) برهان غليون: مجتمع النخبة، ص ٢٣٥.

أسلوب حياته وسلوك الأفراد فيه (...). فنوع الثقافة إذن يتحدد في كل شعب تبعاً لحتمية منبعته من نفسيته^(١). فثقافة الاستبداد لا تنبعث إلا من نفسية مستبد طموح إلى الهيمنة.. وثقافة الحوار والتعاون والبناء الإيجابي لا تنبعث إلا من نفسية مؤمنة بهذه القيم والمبادئ. ف«الثقافة هي التعبير الأساسي عن وجود الجماعة كجماعة موحدة، والشرط الرئيسي لتحقيق استمراريتها وتميزها وتاريخيتها. أي: لإعطائها ذاتية مستقلة. ولا تستطيع أمة أن تتمتع بإرادة ذاتية، وقوة معنوية، ورؤية نظرية، وقاعدة معيارية فعالة، إلا بقدر ما تنجح في تأسيس مرجعية ثابتة عميقة الجذور، مرتبطة بتاريخها أو بتجربتها التاريخية. ولا تستطيع جماعة أن تبني نشاطها أو تؤسس وجودها على مرجعية خارجية مستمدة من تاريخ آخر ومستقاة من ثقافة أخرى. أي: لا تستطيع أن تجعل من رمز استعبادها وتهميشها مرجعاً لنهضتها الجديدة وتغلبها^(٢). إن «الشعوب التي حطم الاستعمار دولها، والتي دمرت اقتصادياً، أو استبدلت باقتصاديات رأسمالية مختلفة، أو حتى متعارضة مع اقتصادياتها، التجأت إلى الثقافة واستطاعت بعد عشرات السنين أن تؤسس من جديد دولة جديدة (...). لم يستطع التغيير الجذري للنظم السياسية والاقتصادية التغلب على الأمم التي تمكنت من الحفاظ على ثقافتها، أي: على أيديولوجيتها وقيمها وأنساق الحقيقة والرموز عندها^(٣). إنها الشروط الذاتية في الإقلاع، المبنية على الرصيد الثقافي الفعّال. «لقد بدأت ألمانيا، بعد الحرب العالمية، في التحرك عام (١٩٤٨) بخمسة وأربعين ماركاً، وهذا

(١) مالك بن نبي: مشكلة الثقافة، ص ١١٩. وهذا ما جعل كثيراً من الباحثين يذهبون حين يصل الصراع إلى مستوى الثقافات الموجهة والسائدة، يدعون إلى قطع كل حبال التواصل والتوفيق وتصعيد المواجهة مع الثقافة المستبدة والمستعلية، انظر: على سبيل المثال: كتابات منير شفيق في هذا السياق، فالتقدم في الوطن العربي عنده «لا يتم عن طريق التوفيق والانتقاء (...). فإما تسود هذه الريح على تلك أو العكس. أما عقد مصالحة بين (الريحين فهو غير ممكن، لأن لكل منهما منابع انطلاقه وعوامل اندفاعه، لكل منهما مكوناته الداخلية وإطاره العام ونمطه...»، الإسلام في معركة الحضارة، ص ١٢٤.

(٢) برهان غليون، اغتيال العقل، ص ١٥٢ - ١٥٣.

(٣) برهان غليون: الوعي الذاتي، ص ٧٣.

مبلغ تافه في الاستثمار. أما الاستثمار الحقيقي، فقد كان في رأسمال الأفكار، التي هي في رأس كل ألماني، في تصميم الشعب الألماني، وفي الأرضية الألمانية التي كانت فقيرة ومحتلة من الآخرين. لكنها كانت السند اللازم لكل نشاط. وفي الفترة نفسها عام (١٩٤٨) أفلعت الصين الشعبية في شروط أشد قساوة وبدمار أكبر خلفته الحرب. وبغض النظر عن خيار الصين الأيديولوجي، فقد أنشأت رأسمالها من الأفكار الأولية^(١).

داخل الثقافة العربية الإسلامية، ما يزال إشكال (القديم والحديث)، أو بتعبير أكثر شيوعاً (الأصالة والمعاصرة)، قائماً بحدّة ولو بالنسبة لنخبة محدودة من المثقفين وبعض طلابهم. والواقع أن تركيب هذه الأزواج اللفظية بهذا الشكل المتقابل، الموحى بكون قبول أحدهما يعني حتماً رفضاً للآخر، هو تركيب خاطئ من أساسه. أملاه واقع الخلاف والخصام نفسه بين التيارات الفكرية السائدة. ومع كثرة استعماله، تقرر وكأنه من خصوصيات ولوازم كل ثقافة أو معرفة قديمة وأصيلة تجاه كل ثقافة أو معرفة حديثة ومعاصرة، أو العكس. ولم يكن هذا أبداً من صلب الثقافة أو المعرفة في إطار المرجعية الإسلامية التي من أكبر خصوصياتها، العالمية والانفتاح والقدرة على الاستيعاب. والقائمة على آليات هي أيضاً مبادئ كبرى فيها كالاتجاه والتجديد والتغيير. لكن الذي حدث في نظامها الثقافي أن عملية تجديدها وتحديثها لم تستمر من داخلها وبآلياتها، إذ تعطل كل هذا فيما لَمَّا آل أمرها إلى الوهن والانحطاط، بسبب من ذلك أيضاً. وأمام فشل كثير من حركات الإصلاح والنهضة والتغيير، بدأ التفكير في إمكانيات تحقيق المعاصرة والحداثة، التي تقدم الدول الكبرى المتقدمة نماذج حية ومغرية عنهما، بجلبها من هذه الدول، واعتبار ذلك الحل والمخرج الوحيد الممكن.

نادى بهذا جيل «رواد النهضة الأوائل»، وكانوا مع ذلك حريصين على أن لا يتخلّوا عن مرجعيتهم الدينية وهويتهم الحضارية، وأن يوقّفوا بينها وبين

(١) مالك بن نبي: مشكلة الأفكار، ص ١١٦. وانظر: فيه نماذج وتجارب أخرى، تضاف إليها تجربة اليابان، والدول أو «النمور» الآسيوية، وغيرها.

القيم والمبادئ الغربية المنقولة. ثم خلف من بعدهم خلف لم يكتفوا بهذا، ورأوا أنّ التمسك بأي جزء من الماضي أو القديم هو إبقاء على عناصر من التخلف والانحطاط، وأن الإقلاع الكلي الشامل هو في الاندماج الكلي الشامل في روح هذه المعاصرة والحداثة ومادتها. وما تزال بقايا من هذا الخلاف تعمل داخل هذه الثقافة، بالرغم من كون تجارب التحديث والمعاصرة المعزولة عن التراث القاطعة مع الماضي قد باءت بالفشل وأصبحت من ملحقات الفكر الغربي ولا وزن لها على أرضية تراثها. نجد تعبيراً عن هذا لدى مفكرين وباحثين عديدين، إما من خلال تراجعاتهم عن هذا الخط أو ذلك من اتجاهات الفكر الغربي (ماركسي، قومي، علماني..)، أو من خلال مراجعاتهم له. وبالرغم أيضاً من كون تجارب الانكفاء على الذات والانغلاق في دوائر معزولة عن العالم والعصر وما يتيحانه من إمكانات وفرص للعمل والظهور، أصبحت أيضاً عديمة الجدوى، بل ومتجاوزة لا من طرف مرجعيتها وأصولها التي لا تقر لها بهذا الانكفاء وتدعوها إلى الانخراط والمشاركة في التغيير، ولا من طرف المعاصرة التي لا تتوقف ولا تنتظر. ويكفي أن نذكر من مساوئ «القطيعة المتزايدة بين الحديث والقديم، [أنها] لا تؤدي فقط إلى زوال الوحدة الثقافية، أو الثقافة القومية وتفككها. ولكنها تدفع أيضاً إلى انحطاط كلا النمطين الثقافيين وتحولهما معاً إلى دلالات رمزية بسيطة تشير إلى هوية جماعية، وتعمل كمحرضات للشعور العدائي. فتصبح الثقافة في ذاتها منبعاً إضافياً للنزاع الاجتماعي والحرب. وبهذا تفقد الثقافة وظيفتها كوسيط أو كتوسط ذهني يفيد في تحليل المشكلات وإنضاجها، وبالتالي في تسهيل إيجاد حلول عملية واقعية لهما»^(١).

إنهما مظهران يعكسان حالتين من الاغتراب عن الواقع والحاضر والهروب من مواجهة مشاكله ومعضلاته، وكل حالة تؤسس نوعاً من «الثقافة» التبريرية لخيارها. وليس المطلوب هاهنا حلاً توفيقياً أو بالأحرى تلفيقياً بين الأصالة والمعاصرة أو القديم والحديث. إن الأمر أعمق في

(١) برهان غليون: اغتيال العقل، ص ١١٢.

اعتقادي من هذا النظر السطحي، إذ ليست الأصالة نداءً مقابلًا للمعاصرة، ولا الحديث نداءً مقابلًا للقديم، إلا إذا اعتبرنا الإشكال في سياقه اللغوي المحض، أو الزماني المحض^(١). أما باعتبار المعنى والمضمون فإن الأمر مختلف تماماً في سياق الثقافة الإسلامية انطلاقاً من أصولها بالأساس وكذلك من تجربة الصدر الأول فيها. إذ يحمل كل أصيل معاني المعاصرة فيه، كما يحمل كل قديم معاني الحداثة فيه، فخطاب الوحي بما هو تكليف بالاستخلاف والتعمير والشهادة.. هو خطاب حديث ومعاصر لأهل كل زمان ومكان، يدعوهم في زمانهم ومكانهم إلى إقامة تلك المعالم والامثال لتلك التعاليم. ولهذا فالأصالة والمعاصرة ومثلها الحديث والقديم، شرط واحد في الذات ينبغي أن تتحقق به دائماً وأن تصدر عنه في كل مواقفها وعلاقاتها الداخلية والخارجية. وليس شرطين منفصلين يقابل أحدهما الآخر^(٢) فلا مجال في هذا السياق «للاختيار بين الأنا والآخر، بين الماضي

- (١) بسبب هذا الخلط والتداخل نشأت معارك وأزمات وهمية وظهرت أدبيات كثيرة حول «أزمة الثقافة» و«ثقافة الأزمة»، وكون «المثقف كائن تاريخي مأزوم» أو «مسكون بأزمة أبدية» أو «مأزوم بحكم انتمائه إلى مجتمعات مأزومة».. إلخ. انظر: أبو القاسم حاج حمد: الحركات الدينية، الإشكالية المعرفية وعالمية الثقافة المعاصرة. حيث حاول رد هذه الأدبيات والإشكالات المطروحة لديها إلى ثلاثة عناصر مهمة: (١) صلة المثقف بالغرب، (٢) اضطراب النصوص المرجعية والبنية الفكرية التي يستند إليها المثقف وغموضها، (٣) طبيعة المثقف ذاته.. وعيه للزمن والحياة.. وانتماؤه الاجتماعي..، ص ٦٩ - ٧٠، (ضمن إشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر، سابق).
- (٢) مثل هذا، الإشكال العلماني المستورد في مسألة الدين والدولة، أو الدولة الدينية والدولة المدنية، وكذا إشكال العقل والنقل.. وغير ذلك من المتقابلات.. وقد حاول د. أبو سليمان التعبير عن الشرط المذكور في صيغة واحدة تجمع بين طرفيه في تعبير «الأصالة المعاصرة»، والتي يمكن قلبها فتصبح «المعاصرة الأصيلة».. وستكون لنا عودة إلى هذا المفهوم باعتباره حلاً مقترحاً لإنهاء إشكال الثنائيات المتقابلة والمتعارضة. انظر: أيضاً في نفس السياق إجابة عن تساؤلات للدكتور القرضاوي من قبيل: أنستطيع أن نكون أصلاء ومعاصرين في الوقت ذاته، أي: نحقق ذاتنا ونعيش عصرنا؟ أم لا بد لنا من أن نختار بين أمرين، إما أن نكون أصلاء ونضحى بالمعاصرة، أو نكون معاصرين ونضحى بالأصالة؟ وهل العلاقة بين التراث القديم والوفاد الحديث - أو بين الأصالة والمعاصرة - هي علاقة التضاد والتناقض؟ فلا أمل =

والمستقبل، بين الحضارة والذاتية، بين الثقافة العربية ومعطيات العصر، إذ لا يمكن لهذا الاختيار إلا أن يعني انتفاص الواقع وبتره وتشويهه، وهو انعكاس لموقف سلبي من الذات والعالم أيضاً. لا يؤدي إلى غير الاستسلام والتسليم والانسحاب من المجابهة، لكن قبول الذات هو شرط التعامل الإيجابي مع الواقع وشرط تغييرهما وتغيير الذات في الوقت نفسه، فبقدر نجاحها في هذا التغيير تزداد قوة وتحكماً بنفسها وبالواقع»^(١).

إذا كان الوعي العربي والإسلامي الآن «مجمع» على أن الانطلاق من الذات خيار لا ثاني له، فينبغي أن يكون انطلاقةً نحو إعادة بناء وحدة الذات. كما إذا كان «مجمعاً» على أن الإسهام في العالمية والمعاصرة خيار أيضاً لا ثاني له، فإن فاعلية هذا الإسهام متوقفة على قوة وصلابة وتماسك الذات ووحدتها.

إن الالتقاء عند هذه المحددات الكبرى شيء جد إيجابي، لكنه غير كاف لتحقيق المبتغى ما لم يتبعه توحد في محددات كبرى في المسائل المنهجية وفي خطوات العمل. «إن إمكانية حصول.. النهضة، متوقفة في جزء كبير منها على حصول حد أدنى من الإجماع الفكري ووقف التعارض والتناحر الذي يمزق العرب فكرياً ويلغي لديهم كل قدرة على التفاهم والمبادرة التاريخية، ولا يمكن لهذا الإجماع أن يكون تسوية ولا تلفيقاً لفظياً بين التراث والحداثة، ولا إبعاداً لطرف من قبل الآخر. (...) إن جوهر الإجماع الممكن هو الوعي الذاتي»^(٢). «إن مصير النهضة ليس معلقاً بإحياء التراث لوحده، ولا باستيعاب الحضارة لوحدها، وإنما بالاحتفاظ بهذا التناقض^(٣) الحي بينهما، أي: بهما معاً. بل إنه يعني أن القدرة على الإبداع

= في الجمع بينهما، أو هي علاقة التنوع والتكامل وهنا يمكن الجمع بينهما. وانظر: عنده أيضاً توضيحاً لمعنى أن «نكون أصلاء حقاً» ومعنى أن «نكون معاصرين حقاً»، الثقافة العربية الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة، ص ٣٥ و ٧٥.

(١) برهان غليون: الوعي الذاتي، ص ١٠٥.

(٢) برهان غليون: اغتيال العقل، ص ٢٤٢ - ٢٤٣.

(٣) تعبير الكاتب بالتناقض وأحياناً بالتعارض لتوضيح فكرة «الوعي الذاتي» غير دقيق وإن =

والابتكار والنهضة مرتبطة بالسماح لهذا التناقض أن يتعمق ويستمر^(١)، «إن قدرتنا على الاستيعاب تزداد بازدياد انغرازنا في التراث، وتمتعنا بهوية مستقلة وغنية، وأن تعمق هذه الهوية يزداد أيضاً بازدياد استيعابنا للحضارة وسيطرتنا عليها. فالمدنية العربية المنشودة هي ثمرة لهذا الإبداع الذي يوحد بين التراث والحضارة ويتجاوزهما في الوقت نفسه»^(٢).

وعلى خلاف كثير من الأطروحات العلمانية والقومية، يذهب الكاتب إلى «أن أسباب الإخفاق العربي اليوم في التحرر والنهضة والانطلاق الروحي والفكري ليس المحافظة الدينية، ولكن بالعكس العقلانية العربية. فهي الأيديولوجيا السائدة والموجهة منذ (ق ١٩) حتى اليوم، وهي التي بقيت في السلطة واستخدمت الدين سياسياً وأخضعته لمصالحها، ولم يحدث أن استولى الدين على السلطة ووجه نمو المجتمع. (...) [ف] سبب الفشل في التحرر العقلي العربي هو بالضبط التركيز على العقل بدل النقل، أي: على النخبة بدل المجتمع، والأيديولوجيا بدل الثقافة، وهذا يحكم كل السياسات الثقافية العربية منذ النهضة»^(٣). ويدعو الكاتب إلى فتح «مناطق حرة» في الثقافة، مناطق لا تتحكم فيها المصالح السياسية والأيديولوجية، ولا تحكمها مشاعر الحقد والضغينة وحب الذات والمصلحة الآنية والأناية. ففي هذه المناطق الحرة أو المحررة من الثقافة يمكن أن يتحرر العقل وينمو الوعي الذاتي، الوعي بالوحدة، الوعي الذي يستطيع أن يستوعب في ذاته ودون مساومة التناقض العميق الذي يخترق الثقافة العربية في الشروط التاريخية الراهنة، ويمزقها في الاختيار المحرج والذي لا فائدة فيه بين

= كان جوهر الفكرة واضحاً. ولعل كلمة «جدل» أو «تفاعل» التي تفيد علاقة الأخذ والرد وأشكال التنزيل والتطبيق والتحقق. . أدق في التعبير من التعارض أو التناقض الذي لا يتحقق الوعي الذاتي أصلاً بوجوده وبقائه، وهو ما نفيناه عن تلك الأزواج المتقابلة.

(١) برهان غليون: اغتيال العقل، ص ٣٤٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٤٣ - ٣٤٤.

(٣) برهان غليون: مجتمع النخبة، ص ٥٩.

مطلب الذاتية الذي لا قوام لمجتمع بدونه، وإنجاز مطلب المعاصرة الذي لا تاريخية لمجتمع ولا استمرارية في غيابه. ذلك هو الطريق للخروج من اغتيال العقل إلى تحقيق الوعي. أي: من تخفيضه إلى مستوى أداة للنزاع الأيديولوجي، إلى رفعه إلى مستوى الإدراك الموضوعي والوعي المعرفي»^(١).

لا بد أن تسود في المجتمع إذن ثقافة تعكس وعيه ودرجة إدراكه، تحصنه وتؤهله لاستيعاب الخلاف الداخلي وللمشاركة الخارجية. وهذا «الوعي الذاتي» هو الذي نجد تعبيراً آخر عنه لدى باحثين آخرين في سياقات مختلفة، بـ «شبكة العلاقات الاجتماعية» عند ابن نبي مثلاً، لإعلان «ميلاد المجتمع»، ذلك أنها «العمل التاريخي الأول الذي يقوم به المجتمع ساعة ميلاده»، و«أول عمل يؤديه مجتمع معين في طريق تغيير نفسه، مشروط باكتمال هذه الشبكة من العلاقات»^(٢). أما «عندما يرتخي التوتر في خيوط الشبكة، فتصبح عاجزة عن القيام بالنشاط المشترك بصورة فعالة، فذلك أمانة على أن المجتمع مريض وأنه ماض إلى نهايته. أما إذا تفككت الشبكة نهائياً، فذلك إيذان بهلاك المجتمع، وحينئذ لا تبقى منه غير ذكرى مدفونة في كتب التاريخ»^(٣).

ويعبر عنه أيضاً بـ «الاصطلاح على منهج مرضي»، نتخذه لأنفسنا، وليس المقصود من [هذا] المنهج الموحد أن يفضي في النهاية إلى إجابات مجمع عليها في كل المسائل، فذلك أمر يتعذر بما طبع الله عليه الناس من تباين النظر. ولا تستتبع وحدة المجتمع الديني أن يصدر الناس كافة عن رأي واحد في كل قضية فرعية مطروحة، ففي ذلك المجتمع من عواصم التوحيد والمناهج الجماعية للقرار ما يضمن أن الخلاف الفقهي مهما يكن لا يؤدي إلى تفرق عملي في غاية الأمر. وتعود تلك المناهج الموحدة إلى

(١) برهان غليون: الوعي الذاتي، ص ١١٥.

(٢) مالك بن نبي: ميلاد مجتمع، شبكة العلاقات الاجتماعية، ص ٢٥.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٩.

مبدأ الشورى الذي يجمع أطراف الخلاف، ومبدأ الإجماع الذي يمثل سلطان جماعة المسلمين. والذي يحسم الأمر بعد أن تجري دورة الشورى فيعمد إلى أحد وجوه الرأي في المسألة فيعتمده، إذ يجتمع عليه السواد الأعظم من المسلمين ويصبح صادراً عن إرادة الجماعة وحكماً لازماً ينزل عليه كل المسلمين ويسلمون له في مجال التنفيذ ولو اختلفوا على صحته النسبية»^(١).

يعبر البعض عن ذلك أيضاً بـ «علم تغيير ما بالنفس»، ذلك أنه «حين يصبح التلاعب بأفكار المجتمعات وتوجيهها إلى حيث يراد، علماً منسقاً له دوائره وعلمائه ومؤسساته (...). [ف] لا بد أن يصير عند هذه المجتمعات علم آخر تتحصن به ضد هذه التوجيهات... إن مرحلة عطالة عقل الإنسان، وعدم رؤية سنة الله في الكون والبشر، هي المرحلة الخطيرة. وهذه المشكلة هي التي تُبرز لنا يومياً مواليد وذراري من المصائب نعتبرها أنها أخطر مرحلة (...). إن علم تغيير ما بالنفس وما ينبغي أن نغيره والزمن الذي يحتاج إليه إذا استخدمت الإمكانيات بكفاءة... هو العلم الذي يخرجنا من الحيرة التي نعيش فيها»^(٢). ف «الكتاب والحديث وكل السنن الكونية، تظل معطلة بالنسبة للإنسان إن لم ينتبه إليها. وليس معنى هذا أن هذه السنن يبطل مفعولها، ولكن معناه أن المسلم لا يستطيع أن ينتفع منها. فالمشكلة ليست في أن الكتاب لم يقم بمهمة الإيقاظ، ولكن المسلم لم يقم بواجب النظر»^(٣). «إن منهج الله ثابت وقيمه وموازينه ثابتة، والبشر يبعدون أو يقربون من هذا المنهج، ويخطؤون ويصيبون في قواعد التصور، وقواعد التطبيق والسلوك، ولكن ليس شيء من أخطائهم محسوباً على المنهج، ولا مغيراً لقيمه وموازينه الثابتة. وحين يخطئ البشر في التصور أو السلوك، فإنه يصفهم بالخطأ وحين ينحرفون عنه فإنه يصفهم بالانحراف، ولا يتغاضى عن

(١) حسن الترابي: تجديد الفكر الإسلامي، ص ٧٠ - ٧١.

(٢) جودت سعيد: حتى يغيروا ما بأنفسهم، ص ١٩٤.

(٣) المرجع السابق، ص ١٤٦.

خطئهم، مهما تكن منازلهم وأقدارهم، ولا ينحرف هو ليجاري انحرافهم»^(١).

إن ثقافة تستند إلى المرجعية التي حددناها سلفاً، تقوم بتصحيح مفاهيمها الداخلية سواء تعلق الأمر بآلات أو مجالات العمل (اجتهاد، تجديد... نهضة، تحديث.. أمة، عالمية..)، لا شك أنها ستجد نفسها أمام نظام يسمح لها، بل يدفعها إلى استئناف مسيرتها واستكمال بنائها نحو تشكيل أمة الوحدة والتوحيد، لتطلع بأدوارها التاريخية الرسالية من جديد.

المبحث الثاني: الفكر القومي.. محطات للمراجعة والتقويم

لا أريد أن ننطلق في حديثنا عن الفكر القومي من منطلق الناقد المتحيز لفكر مقابل، ولكن من منطلق الباحث عن عناصر الوحدة والوفاق وأشكال التعاون مع إيجابيات هذا الفكر، دون أن يمنع ذلك طبعاً من عملية النقد والمراجعة لما هو سلبي فيه. سواء كان ذلك من داخل هذا الفكر أو من خارجه، وإن كان تركيزنا على التصحيح والمراجعة الداخلية أكثر. ثم ليس المراد هنا أيضاً محاولة تنقيب وتتبع جزئي تاريخي لمسارات هذا الفكر، وإنما المراد الوقوف على معالم بارزة فيه، ومواقف وخلاصات غدت واضحة في سياق التحولات الجارية.

لا يجد القارئ بدأً في حركة التقويم داخل هذا الفكر من أن يستصحب جذوره الأولى التي رافقت نشأته، أو التي بالأحرى أنشأته، الجذور العلمانية للحركة القومية، وعيها أو منطقتها الأول المسيحي، إقليميتها وقطريتها المحدودة، حركتها «العروبية» الانفصالية، وعيها أو منطقتها الثاني المقابل للوعي الديني (الإسلامي)... إلخ.

(١) المرجع السابق، ص ١٩٨.

لقد «كانت القومية العربية في تعبيرها عن نفسها حركة علمانية..» إذ كانت «الأقليات المسيحية، والأقليات الإسلامية المنشقة..» تسعى لحماية نفسها^(١) على أساس علماني لا على أساس ديني، هذا فضلاً عن كون الجو الذي ترعرعت فيه هو جو «المدارس ذات المنهاج الغربي..» وعهد «تركيا الفتاة» في إسطنبول كان جواً علمانياً مشبعاً بفكرة فصل الحقل الديني عن ميدان السياسة^(٢) ف«المسيحيون العرب كانوا أسبق من العرب إلى التحسس بالشعور القومي والمجاهرة بالحركة القومية، وعلى يدهم تشكلت الجمعيات السرية العربية التي نددت بالحكم التركي «جمعية بيروت السرية» عام ١٩٧٥، على يد بعض الطلاب في الكلية الأمريكية البروتستانتية (الجامعة الأمريكية)». «وأنشأت عام ١٨٨١ جمعية سرية أخرى هي «جمعية حقوق الملة العربية» من المثقفين العرب في بيروت ودمشق وطرابلس، وكانت تنادي بالوحدة الإسلامية المسيحية ضمن الإطار القومي العربي^(٣)».

من جهة أخرى بعد انتشار «الفكر الاشتراكي العالمي في أوروبا وخارجها..» احتك معه الفكر القومي العربي فبنى الاشتراكية مع وصفها

(١) حماية نفسها من سياسة «التتريك»، ومن النفوذ الصهيوني في المنطقة. وإذا كانت الدولة العثمانية قد انتهت بانتهاء خلافتها، فإن النفوذ الصهيوني ذا الخلفية التوراتية التلمودية قد امتد وتوسع ولم يجد في الحركة العلمانية التي تنكبت طريق المقومات الدينية مقاومة تذكر، مما أسفر عن النتائج الهزيلة بل الوخيمة على القومية العربية وعلى المنطقة بكاملها وخاصة فلسطين.

(٢) ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة (١٧٩٨ - ١٩٣٩) ترجمة: كريم عزقول، دار النهار للنشر، ط ٤ / ١٩٨٦، ص ٣٥٣. وانظر: حديث الكاتب عن أنواع القوميات (١) القومية الدينية: أتباع الدين الواحد.. وكانت أقل ثباتاً.. (٢) القومية الإقليمية: القاطنون رقعة محددة، وهي أقوى من سابقتها.. (٣) القومية العنصرية أو اللغوية: تجمع الناطقين بلغة واحدة في أمة واحدة وهي الأقوى.. والقومية الدينية كانت أضعف هذه القوميات، ص ٤٠٧ - ٤٠٩.

(٣) علي المحافظة: الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة (١٧٩٨ - ١٩١٤). الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت ط ٣ / ١٩٨٠، ص ١٢٩ - ١٣١. وانظر: فيه العديد من الجمعيات الأخرى السرية والعلنية، ص ١٣٣ وما بعدها.

بالعربية أو بغير هذا الوصف. الاشتراكية كحل للمسألة الاجتماعية في الوطن العربي^(١)، لكن «ومن سوء حظ العرب.. أنه عندما سقطت الإمبراطورية العثمانية، وقعت بلدانهم تحت حكم إمبراطوريتين أخريين استعماريتين، إمبراطورية بريطانيا، وإمبراطورية فرنسا (...). قامتا بتقسيم الوطن العربي، وأمعننا في تجزئة كثير من أقطاره.. وربط كل قطر عربي بمفرده بأحد المراكز الاستعمارية في أوروبا»^(٢).

وعلى العموم «يجب أن نعتبر أولاً أن فكرة «القومية» فكرة أوروبية، وقد شيد الفكر الأوروبي مرجعية خاصة بها، مستقاة من واقع أوروبا وتاريخها وثقافتها. وقد بقي الفكر الأوروبي شيئاً أم أينا هو المرجعية التي تشدنا إليها في فهمنا للقومية، سواء على صعيد الفكرة أو على صعيد النموذج، وهذا شيء طبيعي لأن الثقافة العربية والتراث العربي لم يكونا قد أعيدت قراءتهما قومياً وعلمياً بالصورة التي تجعل منهما مرجعية للعرب فيما يخص حاضرهم ومستقبلهم، فيما يخص تصورهم للفكرة القومية ولغيرها من المفاهيم»^(٣). وهكذا أدى «نشوء الفكر القومي العربي كفكر مستقل ومتميز عن الفكر الإصلاحي [إلى].. استنتاج بسيط، وهو أن بناء الدولة الحديثة، أي: الباعثة على ولاء وطني عميق، والمستندة إلى أخلاقية دستورية وقانونية، ليس ممكناً في إطار التمسك بالمرجعية الدينية العقديّة أو البشرية. وأن الوعي القومي والسياسة القومية لا يمكن أن يتطورا إلا في نطاق دولة قومية، ومنه ضرورة العمل على تنمية الوعي القومي في مقابل الوعي الديني. وهكذا نشأ إلى جانب شعار الجامعة الإسلامية، شعار الدولة القومية العربية أو القطرية»^(٤).

(١) الجابري: الفكر القومي العربي، حاضر ومستقبل. مجلة المستقبل العربي، ع ١٩٧،

س ١٨ / ١٩٩٥، ص ٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٧.

(٣) المرجع السابق، ص ١١.

(٤) برهان غليون: نقد السياسة، الدولة والدين. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ١ /

١٩٩١، ص ٧.

وقد يتضخم هذا «الحس» القومي المتزايد تجاه المسألة الدينية عند البعض إلى درجة اعتبار القومية عقيدة بديلة، أو على الأقل التمييز بينهما، وجعل العامل أو الرابطة الدينية في مستوى ثانوي من التأثير. ف (مشكلتنا الأساسية اليوم - حسب قسطنطين زريق -) هي أنه ليس لدينا عقيدة، ولا يمكننا بدون عقيدة أن نخضع رغباتنا وشهواتنا الفردية لمؤسسة قائمة على مبدأ، لذلك فنحن لا نستطيع كمجموع العمل بنجاح. إن القومية هي العقيدة التي نفتقر إليها، إذ أنها تولد الشعور بالمسؤولية المشتركة، والإرادة في خلق مجتمع والمحافظة عليه...^(١). ويعتبر آخر «الرابطة القومية شيئاً، والرابطة الدينية شيئاً آخر» وإن كان هذا لا يعني عنده «أن بينهما تعارضاً، بل يعني أنهما مختلفان في الطبيعة»، وتبقى مع ذلك «الرابطة القومية هي الرابطة الطبيعية التي قامت وتقوم عليها حياة الشعوب ولا سيما في العصور الحديثة، وليس أدل على ذلك من أن مشكلة القوميات تعاود الظهور في الاتحاد السوفياتي بعد أكثر من نصف قرن على قيام الشيوعية التي هي أممية تتجاوز القوميات من حيث المبدأ»^(٢).

وعلى خلاف في الترتيب واعتبار بعض العوامل دون بعض، تبقى «أهم العوامل التي تؤدي إلى تكوين القرابة المعنوية التي يشعر بها الأفراد في الأمم المختلفة هي اللغة والتاريخ، فإن الاعتقاد بوحدة الأصل إنما يكون في الدرجة الأولى من الوحدة في اللغة والاشتراف في التاريخ»^(٣)، ثم «هناك عوامل أخرى تؤثر.. تأثيراً واضحاً فتُؤَيِّ تارة تأثير العاملين الأساسيين المذكورين آنفاً.. وتضعف ذلك التأثير طوراً، إن أهم هذه العوامل (أي:

(١) حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، ص ٣٦٩.

(٢) عبدالله عبدالدايم، تعقيب في ندوة: الحوار القومي الديني - سابق - ص ١٢٤. ولا تخفى عوامل انهيار الاتحاد السوفياتي وفشل الأممية الشيوعية عموماً في العالم الشرقي، وعلى رأسها القبضة الحديدية الإدماجية التي لا تعير اعتباراً للأقليات وحقوقها.. ولا للقناعات والإرادات الفردية.

(٣) ساطع الحصري، أبو خلدون: أبحاث مختارة في القومية العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، الأعمال القومية لساطع الحصري، سلسلة التراث القومي (١٧) طبعة خاصة، ١٩٨٥، ص ٣٥.

الثانوية) هو الدين . لأن الدين يولد نوعاً من الوحدة في شعور الأفراد الذين يتمون إليه»^(١) .

هذا بالرغم من اعتبار الكاتب أن الفتوحات إنما تمت باسم الإسلام وأنها هي التي عزّبت أكثر البلدان المفتوحة، وأن سماحة الإسلام وعدم إكراهه للناس على اعتناق العقيدة الإسلامية، جعل جماعات كبيرة من سكان البلاد المفتوحة تستعرب دون أن تسلم، وكان سبباً في إخراجها إلى الوجود . . واعتباره أيضاً أن القرآن الكريم وقف سداً منيعاً أمام اندثار اللغة العربية وتفككها بسبب التفكك السياسي والجمود الفكري وانتشار العامية واللهجات المحلية، الأمر الذي يستتبع طبعاً انشطار الأمة العربية إلى أمم مختلفة، ولما بقي شيء يمكن تسميته القومية العربية .

فبالرغم من كون الإسلام أوجد العرب غير المسلمين، وصنع تاريخ العرب المسلمين، وحافظ ويحافظ على اللغة العربية التي هي لغة كتابه المعجز، ولولاه لضاعت واندثرت . . فإنه يبقى عاملاً أو رابطاً ثانوياً من روابط الوحدة بين أقطار الأمة وأقاليمها . وهذا الخلل هو ما حاولت بعض الكتابات المتأخرة استدراكه وسد الثغرات التي خلفتها الأدبيات والتوجهات السابقة بعد أن وصلت إلى الطريق المسدود وجنت حصاداً من النتائج السلبية والمعكوسة . ف «ليس هناك أي مفهوم لـ «الإسلام» يمكن وضعه في علاقة ثنائية تعارضية أو تكاملية مع مفهوم «العروبة»، وليس هناك مفهوم لـ «العروبة» يمكن وضعه في نفس العلاقة مع الإسلام . وإنما هناك وراء هذه الثنائية قضية سياسية كان لها معنى في وقت من الأوقات . . والمتعلقة برد فعل العرب على سياسة التتريك العثمانية . .»^(٢) ، كما ظهر هنا «في المغرب العربي كرد فعل على السياسة الفرنسية الاستعمارية»، ولم يقتصر الأمر على

(١) الحصري: أبحاث مختارة في القومية العربية، ص ٣٧، وانظر: حوراني: الفكر العربي، ص ٣٧٣. وعند إدموند رباط: أن الأمة العربية تتحدد «إستناداً إلى عوامل مختلفة هي: أولاً: وحدة العرق والأصل . . ثانياً: وحدة اللغة . . ثالثاً: وحدة الدين . . وهو ينظر إلى وظيفة الدين السياسية نظرة الفلاسفة الوضعيين ذاتها»، ص ٣٧٠.

(٢) الجابري: مسألة الهوية، ص ٥٠ - ٥١.

حماية الذات العربية والالتفاف حولها، لكن «وفي الوقت نفسه كان الفكر القومي يعني التحديث، يعني نشر القيم الحديثة، قيم الديمقراطية والحرية والاستقلال إلخ...»^(١). وهذا تخفيف من الطابع أو النزعة العلمانية التي رافقت القومية منذ بدايتها. فقد «تصور الفكر القومي في المرحلة السابقة، متأثراً في ذلك بحركة القوميات في أوروبا... [أنه] لا بد أن يقف من الدين موقفاً رافضاً، أو على الأقل موقفاً متجاهلاً، ولم ينتبه الفكر القومي إلا أخيراً إلى أن الدين الإسلامي ليس فيه بابوية ولا كهنوتية ولا سلطة دينية، وأن الإسلام في جوهره حركة إنسانية تسعى أساساً نحو صور العدل، وأنه لا يوجد في الإسلام وساطة بين العبد وربّه، وأنه لا توجد فيه كنيسة. ومن ثم فإن ما دعا الفكر القومي الغربي إلى المناداة بفصل الكنيسة عن الدولة لا يوجد له مبرر في الإسلام. وهكذا عاد الفكر القومي ليجد في الإسلام المضمون الحضاري الصحيح والسليم للأمة العربية وحركتها القومية»^(٢). بل يذهب بعضهم إلى تأكيد أن «المبدأ الأساسي الذي انطلقت منه الحركة القومية هو أن العروبة كيان روحه الإسلام، ولا سبيل إلى التقدم إلا بالعودة إلى هذه الروح واستعادتها من خلال عملية نضالية تساهم في إسقاط الواقع المريض مثلما تساهم في تنمية الوعي الشعبي لحال الأمة وشروط انتصارها»^(٣). ف «الثقافة الوحيدة التي تمثل مدخلاً إلى الجمهور العريض هي الثقافة العربية الإسلامية، بقدر ما تحولت هذه الثقافة من الوجهة الموضوعية إلى المرجع الأول للقيم المحركة للحياة والسلوك (...). وإن كانت القومية العربية قد شكلت لفترة محاولة طموحة وجدية لتكوين عاطفة قومية حقيقية وحديثة وذات محتوى سياسي، فلأن العروبة كانت تبدو لدى الشعب كامتداد بوسائل أخرى للتجربة الجماعية التاريخية أو كتجديد للإسلام»^(٤). وهذا أيضاً ما يبرر كون «النخبة العربية العاجزة والتي كانت

(١) الجابري: الفكر القومي العربي حاضر ومستقبل (المستقبل العربي - سابق)، ص ٥.

(٢) يحيى الجمل: تعقيب في ندوة الحوار القومي الديني (سابق)، ص ٢٩٣.

(٣) بشارة مرهج: تعقيب في ندوة الحوار القومي الديني، ص ٢٩٠.

(٤) برهان غليون: نقد السياسة، الدين والدولة، ص ١٨٠.

غير قادرة على صياغة وعي الأمة في قالب نظري مطابق لتاريخها، [قد] اضطرت إلى إيجاد عوامل موضوعية تكون أساساً للوحدة^(١)، أي: عناصر (اللغة، التاريخ، الجنس، الاقتصاد، الوحدة الجغرافية... إلخ).

إن «الفشل الذي مني به الاتجاه القومي إزاء تحقيق أهدافه في توحيد الأمة وتحرير فلسطين وتنمية الطاقات وإفساح مجال الحرية للمواطن يعود لا إلى نوايا سيئة كما أنه لا يقتصر على مسائل تتعلق بالممارسة، بل هو يعود بالدرجة الأولى إلى الفقر النظري. فشل هذا التيار في بلورة رؤية شمولية تستند إلى تاريخ الأمة وصيرورتها وحاضرها. فجاءت ممارساته دون توقعاته، وأحياناً متناقضة مع شعاراته (...). إن أحد معالم هذا الفشل هو الانفصال في الوعي بين القومية والأمة، فلم تعد القومية تعبيراً عن الأمة بل صارت تعبيراً عن نزوات أصحاب الشعارات الذين لم يكن لديهم إطار نظري ينظم أفكارهم وأفعالهم، فجاءت عشوائية دون مرجعية تضبطها وتضع لها الإطار لحركتها...»^(٢). وقد «كان بين الانتقادات التي وجهها ميشال عفلق إلى القومية القديمة أنها بلا محتوى، وهكذا ألح «البعث» في سنواته الأولى على المحتوى الإسلامي للقومية العربية، واعتبر أن الإسلام هو ثقافة العرب القومية والصورة الحقيقية والرمز الكامل الأبدي لطبيعة الذات العربية. وأن محمداً يخص «العرب كلهم» كما حذر هذا الحزب من خطر فصل الدين عن القومية الذي تعرض له الأوروبيون»^(٣).

فهذه نصوص من داخل الفكر القومي وخارجه تدل على أن إهمال العامل الديني - (المرجعية الإسلامية) - وتأخيره في الاعتبار، واختيار النماذج العلمانية الليبرالية أو الاشتراكية، هو من أكبر أخطاء هذا التيار التي جعلته ينحصر في نخب تزداد انعزلاً وانكماشاً مع مرّ الزمن ومع تقادم الأطروحات الهشة التي فصلت عن روحها وعن الطاقة المزودة لها بالغذاء، وقد كانت

(١) الفضل شلق: الاجتهاد وأزمة الحضارة العربية (مجلة الاجتهاد، سابق)، ص ٣٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٥.

(٣) حوراني: الفكر العربي، ص ٤٢٦.

بها قوية فاعلة معطاءة. وقد عبر أحد نقاد هذا الفكر من الداخل عن «نهايته» بأنه «قد انتهى تاريخياً إلى ما يشبه ما انتهى إليه مشروع الحداثة الأوروبية، وما يشبه ما انتهى إليه مشروع الاشتراكية السوفياتية»^(١). ف «الفكر القومي الذي تجند من أجل أن تتحرر الأمة العربية من الاستعمار لم يكن له بد من أن يسفر هو الآخر عن نقيضه، وهو الدولة القطرية التي قامت في كل قطر من الأقطار العربية حسب التقسيم الاستعماري. هنا أيضاً أفرز الفكر القومي العربي نقيض ما كان يسعى إليه أصلاً، نقيض وحدة العرب. هكذا فبدلاً من وحدة عربية شاملة، وجد الفكر القومي العربي نفسه أمام دول قطرية مستقلة لها وضع قانوني مكرس (للتجزئة)»^(٢).

ويذهب الكاتب إلى التماس عوامل ومبررات أخرى أدت إلى هذا الانحسار نذكر منها: «الجانب الطبواوي الحالم في الأيديولوجيا الوحدوية خلال العقود الماضية، وخلال الخمسينات والستينات بصفة خاصة، [والذي] يتمثل في كونها لم تكن تقبل عن الوحدة الاندماجية الشاملة بديلاً. كانت ترفض الشكل الاتحادي بدعوى أن هذا الشكل لا يحقق الوحدة بل يكرس القطرية. وكانت ترفض أي «نوع من الوحدة» بين الأنظمة العربية القائمة، بدعوى أن وحدة من هذا النوع هي وحدة حكومات وأنظمة ضد الشعوب العربية. وكانت ترفض الوحدة الإقليمية، كوحدة الهلال الخصيب ووحدة المغرب العربي بدعوى أن هذه الاتحادات الإقليمية تلغي الوحدة العربية الشاملة»^(٣).

(١) الجابري: الفكر القومي العربي...، ص ٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٧.

(٣) الجابري: مسألة الهوية، ص ٨١، وانظر في قيام وانهيار أشكال من هذه التوحدات بين الدول العربية والإسلامية: مجلة الوحدة، ع ٥٣ / ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م، محور «الوحدة العربية والوحدات الإقليمية». حيث يمكن إجمال العوامل المتحكمة في ذلك في عاملين رئيسين: (١) خارجي، يتجلى في النفوذ الاستعماري الغربي الحريص على إبقاء الرسوم والحواجز وواقع التجزئة داخل هذه الأقطار. (٢) داخلي، يتجلى في الخلافات السياسية والاقتصادية وأحياناً التوجهات الفكرية والدينية، والقادة الحريصين على مقاعدهم، والنخب الحريصة على امتيازاتها... إلخ. انظر: مثلاً: عبدالإله بلقزيز: نحو مضمون ديموقراطي للوحدة العربية، ص ٢٨ وما بعدها. مطبع المختار: =

مسألة أخرى تتجلى في القول بوجود «قانون علمي للتجارب
الوحدوية»، والمركز أساساً على استعارة النماذج الوحدوية في الغرب والتي
تمحورت حول «إقليم قاعدة» أو «قطب جاذب»، وهو «قول غير علمي»،
ذلك لأنه إذا كانت الوحدة الإيطالية الألمانية قد تحققت انطلاقاً من إقليم
قام بدور «القاعدة» أو القطب الجاذب، فليس معنى ذلك أنه لا بد في كل
وحدة من إقليم من هذا النوع، ولا أنه كلما توفر مثل هذا الإقليم في منطقة
ما من العالم كانت تلك المنطقة فيها وحدة بين أقطارها (...). إن القول
بـ «الإقليم القاعدة معناه تصور بناء الوحدة على أساس أن قطراً عربياً واحداً
هو المركز، والأقطار الأخرى أطراف وتوابع. معناه تقديم الوحدة العربية
للأنظمة والشعوب على أنها تعني من الناحية العلمية إسناد الرئاسة والزعامة
والهيمنة إلى قطر معين منذ البداية، أي: دون سابق تجربة ولا سابق انتخاب
ولا سابق تراض»^(١). وليس المراد هنا كما يبدو نفي إسناد الزعامة لأي
قطر، خاصة إذا توفرت الشروط الذاتية والموضوعية التي تسمح بقيادته للأمة
نحو الوحدة الأشمل، عن طريق الاندماج التدريجي القائم على مبادئ وقيم
الوحدة الكبرى، لا على الاستعلاء والانفراد بالزعامة والهيمنة. كما أن من
واجب الأقطار الأخرى دعم المشروع الوحدوي والانخراط فيه بنفس الروح
المستلهمة لنفس المبادئ والقيم، وهذا يستدعي دون شك إشاعة وتعميم
«ثقافة الوحدة» بكل أشكالها وصورها. ويقدم مفهوم الأمة رصيماً تاريخياً
نفسياً وشعورياً لا يمكن الاستغناء عنه في أية عملية توحيد أو نهوض من
هذا القبيل.

وغير بعيد عن فكرة «الإقليم القاعدة» ترددت أيضاً فكرة «الزعيم»
أو «القائد»، وأن «ربط مشروع تاريخي ضروري لتقدم الأقطار العربية،
كمشروع الوحدة، بظهور «قائد ملهم» أو «زعيم بطل»، معناه نقل فكرة
الوحدة من مجال الواقع إلى مجال الميتولوجيا، مجال الأساطير. إن فكرة

= المشروعات الرسمية على طريق الوحدة العربية، ص ٨٥ وما بعدها. محمد تاج الدين
الحسيني: المغرب العربي بين واقع التجزئة وآمال الوحدة، ص ١٢٦ وما بعدها.

(١) الجابري: مسألة الهوية، ص ٧٥ - ٧٦.

«الزعيم» في هذا المجال لا تختلف في شيء عن فكرة «المهدي المنتظر» التي عاشت عليها «جماهير» القرون الوسطى. الفكرة التي لعبت دوراً سحرياً في حمل الناس على الصبر وانتظار الفرج الذي يأتي ولا يأتي..»^(١). إن فكرة الزعيم المنقذ أو الموحد، فكرة تناقض أساساً «ثقافة الوحدة» أو التوحيد، أو النهضة.. التي ينبغي أن تكون همّ جيل بأكمله، فكرة تعكس منطق التواكل والإرجاء وتعطيل الأسباب الذي شاع في الأمة، بعد أن ألفت مقاليد أمورها على فرد أو نخبة من الأفراد، وأعفت نفسها من بذل أي جهد في ذلك. ولقد بسطنا الأمر بما يكفي في باب الاجتهاد والعلم وسلبيات النخبوية ودور الأمة أفراداً وجماعات في ذلك، وسيؤكد هذا أيضاً أثناء الحديث عن عوامل انحسار وفشل حركات الإصلاح والتغيير في الأمة ذات الطابع الفردي أو النخبوي المحدود. ولا يعني هذا من جهة أخرى، التقليل من عطاء وجهود بعض الأفراد أو الجماعات، لكن ذلك إن لم يسند بدعم الأمة له وتبنيها إياه وتحركها به، فإنه مهما يكن، سيكون محدود الأثر ضعيف التأثير، لا يلبث أن يغمره طوفان الانحدار إلى أن يقيض الله من يبعثه من جديد^(٢). «يجب التخلي إذن عن فكرة «الإقليم القاعدة» والتحرر من حلم «الزعيم البطل»، والنظر بدلاً من ذلك إلى مطلب الوحدة العربية نظرة موضوعية تتعامل معها كمشروع عملي تاريخي: عملي بمعنى أنها يجب أن تؤسس على المصلحة^(٣) والتراضي، وتاريخي بمعنى أن الواقع العربي نفسه أصبح يفرض الاتجاه نحو تحقيق حد أدنى من التعاون والتنسيق والتكامل والاندماج إن أمكن بين الأقطار العربية»^(٤).

(١) المرجع السابق، ص ٧٧.

(٢) انظر: نماذج من هذا القبيل تجاهلها عصرها، وبعثت أفكارها بعد ذلك بقرون؛ كابن تيمية والشاطبي وابن خلدون.. وغيرهم.

(٣) تركيز الكاتب على المصلحة هنا غير دقيق، ذلك أن معيار المصلحة غير منضبط وبسببه كانت الفرقة وكان الخلاف.. وتأسيس الوحدة على مبادئ وقيم تترتب عليها مصالح مشتركة أولى وأضمن لمسار الوحدة.

(٤) المرجع السابق، ص ٧٨.

وبالرغم من الانتقادات والملاحظات المتقدمة للجابري، فلم يفته أن ينوه ببعض منجزات الفكر القومي. والحق أن النظر في هذه «المنجزات» يفضي إلى أنها مكاسب تاريخية للأمة وثقافتها الإسلامية منذ الفتح الإسلامي، أكثر مما هي منجزات حديثة حققها فكر حديث. ولهذا فالقول بأن «الانتماء إلى الأمة أصبح اليوم من الخليج إلى المحيط مسألة نهائية.. [وأن] العرب في نظر أنفسهم، أو على الأقل في نظر الأغلبية الساحقة منهم، أمة واحدة على الرغم من تعدد دولهم»^(١). قول لا يمكن تبريره بمنجزات الفكر القومي الحديث. ولا كذلك القول بكون «الثقافة العربية بقيت واحدة موحدة كثقافة للأمة، ولم ينل منها في شيء قيام الدولة القطرية العربية.. وتراجع وفشل جميع المحاولات ذات النزعة الإقليمية التي حاولت أن تركز لغات أو لهجات مكان اللغة العربية..»^(٢). فهذا كله واقع تاريخي منذ ساد الإسلام وعمت ثقافته المنطقة وبقي طوال قرون الموحد الأقوى والحاضن الأكبر لمختلف الأقطار والأقاليم لا العربية فحسب، بل المنضوية تحت لوائه عموماً إلى مجيء الاستعمار الحديث. ثم هو ما يزال يلعب الدور نفسه في واقع التجزئة نفسه، على صعيد الدين الواحد، والثقافة الواحدة، واللغة الواحدة، والهوية أو الانتماء الحضاري والتاريخي الواحد.. وهي العناصر التي حاول الفكر القومي التحرك من خلالها (بإضافة عوامل أخرى: كالعامل الجنسي العرقي، والاقتصادي، والجغرافي.. الخ) لكن بعد أن عزلها عن محركها الأول الدين واستبدله بمرجعيات أخرى غربية، فكان كمن يحاول عبثاً تحريك أطراف آلة لا محرك بداخلها أصلاً، أو هو معطل على أقل تقدير ولا يلقى من العناية ما تلقاه الأطراف (المظاهر) الخارجية.

إنه «ليس لحركة التراجع التي نشهدها اليوم عن الفكرة القومية بما هي دليل نظري لبناء الذاتية التاريخية الفاعلة، والقادرة على الفعل في التاريخ والحضارة، إلا سبباً واحداً هو هذا الوعي بأن المفهوم القومي الحديث كما انتقل إلى العالم الثالث وفي الشروط التي انتقل فيها، بدل أن يساهم في

(١) الجابري: الفكر القومي العربي.. (مجلة: المستقبل العربي) (سابق) ص ٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٩.

الدفع إلى توحيد الشعوب وتدعيم إرادتها الجماعية وهو الهدف منه والغاية، عمل بالعكس من ذلك على تعميق ميولاتها القوية أصلاً نحو التمزق والتفتت وبناء الممالك والإمارات الصغيرة وغير الفاعلة»^(١). وذكر الكاتب من أسباب فشل هذا الاتجاه وعدم تحوله إلى دولة سببين رئيسين: يتجلى الأول في اصطدامها بـ «النظم القريبة من الغرب والداخلية ضمن استراتيجيته...»، ويتجلى الثاني في «ضعف تركيب هذه الحركة النظرية وفقر عقائديتها القومية التي اكتفت بالشعار والفكرة الرومنطيقية التي ورثتها عن المرحلة السابقة، مرحلة الضعف والعزلة والحلم، مرحلة «البعث»...». كما أدى - يضيف الكاتب - «صدامها مع الحركات الإسلامية إلى أن يغيب عنها النبع الهائل من الرموز والقيم والمعاني الذي كان من الممكن أن يمثله لها الإسلام كما مثلته الأديان لكل القوميات في مرحلة النشوء والتطور. والنتيجة أن هذه الذات بقيت هشة سطحية غير ممتدة الجذور في الماضي، ومفتقدة لحس الاستمرارية. فلم تستطع أن ترتبط بنبع العواطف والقيم الجوهري الذي يغذي جذور الجماعات الشعبية العميقة»^(٢).

وحتى في التجارب التي استطاع التيار القومي أن يصل فيها إلى السلطة، فإننا نجد هذه السلطة قد «استغرقت واستبدت به متطلباتها وتعقيداتها، وتجمد عند حدود هذه السلطة وانجرف إلى التكيف مع واقعها القطري، ففقد ريادته الفكرية، وخسر روحه الوجدانية (...). وبدلاً من المراجعة النقدية الواعية للتجربة (...). نشأت ظاهرتان خطيرتان، الأولى: الانفراد بالسلطة إلى درجة إلغاء الغير أو إقصائه على صعيد العملية السياسية. الثانية: الانبهار بنظريات الغير إلى درجة ضياع الذات على صعيد العملية الفكرية. وهنا نحنا بعضهم منحى الربط ما بين القومية العربية والماركسية، فيما نحنا البعض الآخر إلى الربط ما بين القومية العربية والعلمانية، الأمر الذي أدى إلى (...). اغتراب التيار القومي عن الكتلة

(١) برهان غليون: نقد السياسة، الدين الدولة، ص ١٧٧.

(٢) المرجع السابق، ص ١٧٩.

الشعبية العريضة المتمسكة بدينها وقوميتها»^(١). «إن تفكك التيار القومي من الداخل بسبب تردي العلاقات الديموقراطية وتغليب الخلافات الجانبية على المصالح الأساسية للأمة، أفضى إلى تراجع حركة الوحدة وصعود حركة الانفصال التي ما زلنا نعيش حتى اليوم مرحلتها، بحيث ألحقت العقيدة القومية بالنظام القطري، وتركزت التنمية على أسس قطرية عاجزة، وأصبحت القضية الفلسطينية بنداً من السياسة الخارجية لكل قطر...»^(٢).

لعل ما تقدم من ملاحظات ومراجعات هي التي جعلت أحد أبرز وجوه هذا الاتجاه يدعو إلى «حركة قومية جديدة» في إطار «مشروع حضاري عربي جديد» يتجنب كل السلبات السالفة. وإن لم تكن هذه الدعوة تعني الانفصال عن المشروع القديم، فإنها ترفض أن تكون بعض الاتجاهات - كالاتجاه «الناصرى» - أساساً لهذه «الحركة القومية الجديدة» كي لا تتحمل سلبات وتبعات تاريخية ارتبطت بهذا الاتجاه أو ذاك^(٣). وهي التي جعلت وجهاً آخر يقترح «أن نستبدل كلمة «قومي» بكلمة «وحدوي»، لأن المضمون الحقيقي للحركة هو العمل لتحقيق الوحدة العربية. وبهذا نضعف أولاً التبعئة السلبية ضد الفكر القومي لدى بعض الأوساط التي ترى في القومية عصبية، كما نعطي هذا التيار مهمة تتجاوز التأكيد على الذات لتتناول وجهة السير الاستراتيجية نحو الوحدة»^(٤).

(١) بشارة مرهج: تعقيب في ندوة الحوار القومي الديني، ص ٢٩١.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٩١.

(٣) خير الدين حسيب: تعقيب في ندوة الحوار القومي الديني، ص ٢١١ - ٢١٢. وهو أمين عام مركز دراسات الوحدة العربية، ونذكر من العناصر التي انتقدها بدوره في مسار هذا الفكر: (١) تخلف العمل الفكري القومي عن العمل السياسي، (٢) عدم الاطلاع والاهتمام الكافي بالتراث العربي الإسلامي، (٣) قضية الديموقراطية السياسية وأولوية التنمية والتغيير الاجتماعي، (٤) قضية الاشتراكية ومدى التوسع في دور الدولة الاقتصادية، (٥) التناقض بين أولويات بعض الأهداف، (٦) موضوع طريق الوصول إلى السلطة، (٧) العمل السري في التنظيمات القومية (٨) المعايير الذاتية في تقويم النظم العربية... إلخ، ص ٢٧٤ - ٢٨١.

(٤) معن بشور: تعقيب في ندوة الحوار القومي الديني، ص ٣٤٥.

وعلى كل فإن «الخطر المقبل يتهدد الكيان بجميع مقوماته الوطنية والقومية والدينية، إن الفكر القومي مطالب بإحلال الإسلام ديناً وتاريخاً وحضارة في محله اللائق به ضمن تحليلاته وتطلعاته وسلوكه. كما أن الحركة الإسلامية في العالم العربي مطالبة بأن تحتفظ لنفسها بخصوصية خاصة بها وهي كونها عربية. وإن لم يكن بالنسب الجسماني فبالنسب القرآني. والقرآن عربي وسيبقى عربياً أبداً الدهر. وكما كان العرب «مادة الإسلام» حسب تعبير الخليفة عمر بن الخطاب، فإن بإمكانهم أن يكونوا اليوم كذلك، إذا وعى المسلمون منهم وهم الغالبية العظمى هذه الحقيقة (...). إن الإسلام والعروبة والديموقراطية أركان ثلاثة لا يمكن أن يقوم لسكان هذه المنطقة العربية أي شأن في المستقبل بدونها مجتمعة»^(١).

ولننظر الآن في الفكر الإسلامي ونظراته التقويمية للفكر القومي، انطلاقاً من كون مبادئ وأسس القومية العربية هي نفسها - أو معظمها على الأقل - مبادئ ومطالب الفكر الإسلامي. لكن مع فارق جوهري واحد، هو المرجعية المحددة لمضامين تلك المبادئ والأسس. ففي الوقت الذي يعتبر فيه الفكر القومي - في عمومه - الإسلام مكوناً ثانوياً من مكوناته، ويذهب في تحديد مضامين تلك الأسس مذاهب شتى من هنا ومن هنالك، نجدتها تصاغ في الفكر الإسلامي انطلاقاً من المرجعية الدينية المستوعبة لها جميعاً، بحيث تنزع عنها أشكال التعصب والأنانية والاستعلاء... وتزودها بمضامين أكثر استجابة لمطالب الفكرين معاً.

نجد تعبيراً أولاً في هذا الاتجاه عند جمال الدين الأفغاني وإن كان أحد أبرز دعاة «الجامعة الإسلامية»، الذي استنكر عملية التتريك التي كانت سبباً مباشراً في ظهور الفكر القومي والنزعة العروبية المناهضة لها. يقول:

(١) انظر: حواراً أجريناه معه نشر بمجلة: قضايا إسلامية، ع ٢٤ - ٢٥ / صيف وخريف ٢٠٠٣. ص ٣٦ وما بعدها. وانظر: فيه حديثه كذلك عن «الكتلة التاريخية» والإجماع الثقافي والفكري بين مختلف المكونات، وتأجيل المشاريع الجزئية الخاصة لتحقيق هذا الإنجاز.

«لقد أهمل الأتراك أمراً عظيماً، وهو اتخاذ اللسان العربي لساناً للدولة، ولو أن الدولة العثمانية اتخذت اللسان العربي لساناً رسمياً، وسعت لتعريب الأتراك، لكانت في أمنع قوة، ولكنها فعلت العكس، إذ فكرت بتتريك العرب، وما أسفها سياسة وأسقمه من رأي؟ إنها لو تعربت لانتفت من بين الأمتين النعرة القومية، وزال داعي النفور والانقسام، وصاروا أمة عربية بكل ما في اللسان من معنى، وفي الدين الإسلامي من عدل، وفي سيرة أفاضل العرب من أخلاق، وفي مكارمهم من عادات، ولكن مع الأسف كان عدم قبول فكرة تعميم اللسان العربي خطأً بيناً (...). لقد كاشفت السلطان عبدالحميد في أكثر هذه المواضيع في خلوات عديدة، لكنه كان قليل الاحتفاء بكل ما قلته له»^(١). يوضح الأفغاني الذي تحدث عن الجنس والقوم كثيراً، مفهوم «العصبية» أيضاً كرابط اجتماعي ضروري لبقاء الجماعة وتماسكها، وحدود الاعتدال والإفراط والتفريط فيها. فـ «التعصب قيام بالعصبية، والعصبية من المصادر النسبية، نسبة إلى العصب، وهي قوم الرجل الذين يعززون عصبته ويدفعون عنه الضيم والعداء. فالتعصب وصف للنفس الإنسانية تصدر عنه نهضة لحماية من يتصل بها والذود عن حقه...»^(٢).

و«كلما ضعفت قوة الربط بين أفراد الأمة بضعف التعصب فيهم، استرخت الأعصاب ورثت الأطناب وركت الأوتار وتداعى بناء الأمة إلى الانحلال كما يتداعى بناء البنية البدنية إلى الفناء. بعد هذا يموت الروح الكلي وتبطل هيئة الأمة وإن بقيت أحادها، فما هي إلا كالأجزاء المتناثرة، إما أن تتصل بأبدان أخرى بحكم ضرورة الكون، وإما أن تبقى في قبضة الموت إلى أن ينفخ فيها روح النشأة الأخرى»^(٣). فـ «التعصب وصف كسائر الأوصاف، له حد اعتدال وطرفا إفراط وتفريط. واعتداله هو الكمال الذي بيننا مزاياه، والتفريط فيه هو النقص الذي أشرنا إلى رزاياه، والإفراط فيه مذمة تبعث على الجور

(١) جمال الدين الأفغاني: الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق: محمد عمارة. طبعة القاهرة

الأولى، ١٩٦٨، ج ١ / ٢٢٤ - ٢٣٧.

(٢) الأفغاني: الأعمال الكاملة، ج ٢ / ص ٤٠.

(٣) المرجع السابق، ج ٢ / ص ٤١.

والاعتداء . فالمفرط في تعصبه يدافع عن الملتحم به بحق وبغير حق، ويرى عصبته منفردة باستحقاق الكرامة (. . .) فيخرج بذلك عن جادة العدل، فتقلب منفعة التعصب إلى مضرة، ويذهب بهاء الأمة، بل يتقوض مجدها . فإن العدل هو قوام الاجتماع الإنساني، وبه حياة الأمم (. . .)، وهذا الحد من الإفراط في التعصب هو الممقوت على لسان الشارع ﷺ في قوله: «ليس منا من دعا إلى عصبية» .^(١)

إذا ما انتقلنا إلى مدرسة أخرى ورثت تراث «الحركة السلفية الإصلاحية»، فإننا نجد حسن البنا يوضح «موقف الإخوان المسلمين من الوحدة القومية والعربية والإسلامية». وهو توضيح يكاد يكون مستوعباً لأهم أسس الاتجاه القومي، يذهب بها إلى أبعد مما يمكن أن يفعله أصحاب هذا الاتجاه إذا سلمت المنطلقات طبعاً . فعنده «أن الإسلام قد فرضها فريضة لازمة لا مناص منها، أن يعمل كل إنسان لخير بلده، وأن يتفانى في خدمته، وأن يقدم أكبر ما يستطيع من الخير للأمة التي يعيش فيها، وأن يقدم في ذلك الأقرب رحماً وجواراً، حتى أنه لم يجز أن تنقل الزكوات أبعد من مسافة القصر إلا لضرورة، إيثاراً للأقربين بالمعروف . فكل مسلم مفروض عليه أن يسد الثغرة التي هو عليها وأن يخدم الوطن الذي نشأ فيه، ومن هنا كان المسلم أعمق وطنية وأعظمهم نفعاً لمواطنيه لأن ذلك مفروض عليه من رب العالمين»^(٢) . «ثم إن هذا الإسلام الحنيف نشأ عربياً ووصل إلى الأمم عن طريق العرب وجاء كتابه الكريم بلسان عربي مبين، وتوحدت الأمم باسمه على هذا اللسان يوم كان المسلمون مسلمين . وقد جاء في الأثر: إذا ذل العرب ذل الإسلام . وقد تحقق هذا المعنى حين ذل سلطان

(١) المرجع السابق، ج ٢ / ص ٤١، وتمام الحديث المذكور: «ليس منا من دعا إلى عصبية، وليس منا من قاتل على عصبية، وليس منا من مات على عصبية» رواه أبو داود . وعندما سأله واثلة بن الأسقع أمن العصبية أن يحب الرجل قومه؟ قال ﷺ: «لا ولكن من العصبية أن ينصر الرجل قومه على الظلم» رواه ابن ماجه وأحمد . وهو المعنى المراد في قوله ﷺ: «دعوها فإنها منتنة» رواه البخاري والترمذي .

(٢) حسن البنا: مجموعة رسائل الإمام الشهيد، دار الشهاب، القاهرة، ص ٢٧٩ - ٢٨٠ .

العرب السياسي، وانتقل الأمر من أيديهم إلى غيرهم من الأعاجم والديلم ومن إليهم. فالعرب هم عصبة الإسلام وحراسه. وأحب هنا أن ننبه - [يقول] - إلى أن الإخوان المسلمين يعتبرون العروبة كما عرفها النبي ﷺ فيما يروي ابن كثير عن معاذ بن جبل رضي الله عنه: «ألا إن العربية اللسان، ألا إن العربية اللسان»^(١). ومن هنا كانت وحدة العرب أمراً لا بد منه لإعادة مجد الإسلام وإقام دولته وإعزاز سلطانه، ومن هنا وجب على كل مسلم أن يعمل لإحياء الوحدة العربية وتأييدها ومناصرتها. وهذا هو موقف الإخوان المسلمين من الوحدة العربية»^(٢).

بالرغم مما يمكن أن يلاحظه البعض^(٣) من تراجعات عن مثل هذه المواقف في الفكر الإسلامي المعاصر، فإن الموقف العام والقار المستند إلى أصول مرجعية واضحة في تبني هذه الأسس لا يمكن إغفاله ولا تجاوزه. والواقع أن ما يمكن تسجيله من تحولات في بعض اتجاهات الفكر الإسلامي إزاء الفكر القومي، إن كانت من جهة ترجع إلى ضيق نظر، وعدم استيعاب شروط وآليات التعاون والعمل المشترك، فإنها من جهة أخرى ترجع إلى مواقف الفكر القومي نفسها المترددة بين الرفض الصريح للمرجعية الإسلامية والتبني الغامض لها، المترددة بين المفهوم المغلق والضيق لعروبة قطرية أو إقليمية وبين انفتاح على مفهوم الأمة التي شكلها

(١) إشارة إلى حديث «.. ليست العربية بأحدكم من أب ولا أم، وإنما هي اللسان، فمن تكلم العربية فهو عربي». ذكره ابن عساکر في (تهذيب تاريخ دمشق)، ط دمشق، ج ٢ / ص ١٩٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٨١.

(٣) انظر محمد شومان: الفكر الإسلامي المعاصر والقومية العربية. (في إشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر سابق) حيث يسجل أنواعاً من هذه التراجعات. لكن سجل مواقف إيجابية أخرى كموقف الإخوان المسلمين بسوريا الذي ضمن برنامجهم مطلب «تقوية القومية والوحدة العربية ضمن إطار التضامن الإسلامي الأوسع» وكذا جهود مصطفى السباعي في ذلك. وعلى الضفة الأخرى في الغرب الإسلامي جهود مماثلة لراشد الغنوشي... كما لا تخفى جهود الترابي في ذلك أيضاً...، ص ٣٢٦ - ٣٢٩.

وصاغها الإسلام. هذا فضلاً عن المواقف من القضايا والمشكلات السياسية والفكرية والاقتصادية المطروحة في الساحة الدولية، وأيضاً من شروط وأشكال العلاقات والتعاون مع الغرب. إذ لعب كل ذلك دوراً كبيراً في التأثير على تلك المواقف المترددة بين المصالحة والمخاصمة والتقارب والتباعد بين الفكرين^(١).

فمرة أخرى تطفو إلى السطح وبسرعة المسألة العلمانية ولواحقها، باعتبارها المسألة الأكثر حساسية بين الفكرين. فمن «أهم وجوه التنافي (...). الوضع «العلماني» الذي قامت عليه وروجته «عروبة الشام» و«مصرية عام ١٩١٩». محك الصدام بين الإسلام والعروبة هو في الجانب العلماني. والعروبة قريبة من الإسلام ما ابتعدت عن العلمانية، وهي بعيدة عنه ما اقتربت من العلمانية، ولا تجتمع علمانية وإسلام إلا بطريق التلفيق وبطريق صرف أي منهما إلى غير حقيقة معناه^(٢). ف«لو جردنا مصطلح القومية العربية من المضامين والمفاهيم الغربية، مثل العنصرية والعلمانية... فسند أن المغايرة في واقعنا قد انتفت. إن القومية في التطور الحضاري الغربي لم تكن حركة توحيد ووحدة، بل كانت حركة انسلاخ وتجزئة للرابطة المسيحية، ومن هنا تأتي عنصريتها، (...). كذلك فإن المضمون العلماني لمصطلح القومية هو ذو خاصية غريبة. فالقومية الغربية كانت لا بد أن تكون

(١) مهما يكن من ذلك كله فإن فرص نجاح الحوار القومي الديني تبقى أوفر من غيرها من أشكال الحوار الأخرى (العلمانية واليسارية). وقد عبر غير واحد من الاتجاهين في ندوة الحوار المتقدمة عن هذا الشعور. فمتى كان خط الاعتدال في الفكرين قوياً، ومتى كانت محاوره وقضاياها أساسية وجوهرية، كانت فرص النجاح أوفر. انظر مثلاً: محاور الندوة التي كانت موضوعات للنقاش: (١) الوحدة العربية في مواجهة الاستبداد بكل صوره ومستوياته... (٢) التنمية المستقلة في مواجهة التخلف أو النمو المشوه والتابع... (٣) العدالة الاجتماعية في مواجهة الظلم والاستغلال... (٤) الاستقلال الوطني والقومي في مواجهة الهيمنة الأجنبية الإقليمية والدولية... (٥) التجدد الحضاري في مواجهة التجرد التراثي من الداخل والمسح الثقافي من الخارج... ص ٢٣.

(٢) طارق البشري: تعقيب في ندوة الحوار القومي الديني، ص ٣٥.

علمانية لأنها كانت تواجه الكهنوت الكنسي..»^(١). «إن المكسب كبير للعروبة إذا أسلمت، فأصبحت درجة في سلم الإنتماء الإسلامي، وغدت لسان الإسلام في كل مكان. بينما الخسارة كبيرة ومحقة إذا تعلمت هذه القومية..»^(٢). إن القومية إذا «كانت تعني أن يحب الرجل قومه ويسعى إلى خيرهم ونهضتهم ورفيهم، وأن يتحد القوم ويقفوا صفاً واحداً في قضاياهم ويتعاونوا على البر والتقوى ويتكتلوا ضد هجمات الغاصبين وعدوان المعتدين، فهذا أمر مشروع يباركه الدين ويؤيده ويدعو إليه.. إلا أن معارضتنا - [يقول يوسف القرضاوي] - للقومية متأية من كون دعاة القومية يتمسكون بأمور جوهرية ينكرها الإسلام. وتمسكهم بها - فيما يبدو - أمر حتمي لأنها مقتضى فكرتهم ولازم من لوازم دعوتهم»^(٣). وذكر من العناصر المتقدمة عليهم، أي: على القومية في تشكلها الأول، والذي ما زال يغذي بعض اتجاهاتها بالرغم من المراجعات الأخيرة. (١) «اعتبارهم القومية «عقيدة» يجب الإيمان بها والولاء لها والدعوة إليها والتعصب لها (...). وأن ينبثق منها نظام الحكم وسياسة الدولة ومناهج التربية والتعليم ووسائل التثقيف والإعلام»، (٢) «إعلاء الرابطة القومية على الرابطة الدينية، لهذا تراهم... يفضلون العربي غير المسلم على المسلم غير العربي... ويجحدون رابطة الإيمان ولا يعترفون بأثرها في العلاقات والسلوك...»، (٣) «عزلهم الدين عن المجتمع والدولة... ومناداتهم بدولة علمانية «لا دينية»...»، (٤) «تفتيتهم للأمة الإسلامية التي أرادها الله أمة واحدة...»^(٤)... إلخ.

ثم هناك من يطرح عقبات حقيقية تعترض سبيل هذا الإنجاز الوجداني «عندما يرى كل طرف في الآخر طرفاً مقابلاً، له ثوابته ومتغيراته». فأولوية القومي... «الوحدة العربية من المحيط إلى الخليج» وأولوية الإسلامي «قضية تطبيق الشريعة». وإذا آتت سلسلة الحوار ثمارها لإقامة «دولة عربية موحدة

(١) محمد عمارة: تعقيب في ندوة الحوار القومي الديني، ص ١٢١.

(٢) المرجع السابق، ص ١٢٢.

(٣) يوسف القرضاوي: من أجل صحوة راشدة، ص ٩٧ - ١٠١.

(٤) المرجع السابق، ص ١٠١.

تتخذ الشريعة الإسلامية نظاماً للحكم»، فإنه ستثور بوجهها مشكلة الأقليات العربية غير المسلمة بوجه الإسلامي، والأقليات المسلمة غير العربية بوجه القومي، فلا يستطيع كل منهما تمثيل الأقليات غير المنضوية تحت لوائه في هذا الإطار المحدود للأمة الكائنة جغرافياً وسياسياً بين المحيط والخليج. والمخرج من ذلك هو «أن تمتد أبصار الإسلاميين إلى «العالم الإسلامي» الذي يمثل الكيان الأوسع، ودون أن تقصر أطراف القومييين على العرب وحدهم في هذا الكيان فيستبعدون البربر والنوبة والزنوج والأكراد..»^(١). ولا شك في أن هذا هو الحل الأمثل للوحدة والتعاون الشامل والمستوعب. وهو المطلوب شرعاً وواقعاً. لكن ما دونه من أشكال الوحدة غدا بدوره في ظل الواقع الحالي مطلوباً ولو على مستوى قطرين. بل إنه في ظل الإمعان في التجزئة وخلق بؤر التوتر التي تمارسها بإحكام قوى الاستكبار العالمي، فإن مطلب الوحدة يصبح ضرورياً على مستوى القطر الواحد المهدد بالانفجار. ثم إن من أخطر الآفات المثيرة لمشكل الأقليات، آفة التعصب إلى العرق أو إلى اللغة أو غيرها.

لقد قدم الإسلام نموذجاً تاريخياً حياً لاستيعاب الأقليات ودمجها، بل والانفتاح على أمم وشعوب وتحويلها إلى نسيج من لحمته بما تحويه من أعراف وعادات وتقاليد. فعل ذلك لما انطلق فاتحاً ينشر قيم التوحيد والوحدة، والإيمان والإخاء، والتسامح والمحبة، والتعاون والتكافل.. إلخ. القيم التي لا تعرف معنى للغلو ولا للتطرف ولا للتعصب، لا إفراطاً ولا تفريطاً. فقد وقف نبي الإسلام يوماً «فخطب في الناس عندما بلغه أن منهم من ينكر على الذين لم ينحدروا من أصلاب عربية، مثل بلال الحبشي وصهيب الرومي وسلمان الفارسي.. رغم بلوغهم في الاستعراب درجة الفقه للقرآن المعجز والوعي بأسراره البلاغية، ورغم أنهم قد محضوا ولاءهم للعروبة، وأخلصوا انتماءهم لمجتمعها الإسلامي. عندما أنكر البعض عروبة الذين استعربوا حضارياً، غضب الرسول ﷺ وخطب في الناس فقال: «أيها

(١) طه جابر العلواني: آفاق التغيير (مجلة الاجتهاد، سابق)، ص ٢١٦ - ٢١٧.

الناس.. ليست العروبة بأحدكم من أب ولا أم، وإنما هي اللسان، فمن تكلم العربية فهو عربي». فمنذ ذلك التاريخ، ووفقاً لهذا المعيار الحضاري والثقافي «للعروبة» اتسعت دائرة الأمة العربية والجماعة، لتضم وعلى قدم المساواة، كل الذين تعربوا بالفكر والحضارة والانتماء والولاء مع الذين انحدروا من أصلاب عربية صريحة.. فكما انفتح معيار الأمة ومفهومها ليضم العرب من غير المسلمين، انفتح كذلك ليضم عرب الحضارة والثقافة من ذوي الأصول العرقية غير العربية. (. . .) فالمد الذي بدأ من قريش فألف بين القبائل على اختلاف دينها، ودمج فيها كل من استعرب على اختلاف أصولهم العرقية، هذا المد قد امتد بالفتوحات إلى ما هو أبعد من القبائل عندما ضمت الدولة «الشعوب» من أهل العراق وفارس والشام ومصر وغيرها من البلاد.. اتخذ معياراً قرآنيّاً، [هو] معيار «التعارف» الذي يعني التفاعل القائم في إطار الوحدة التي لا تنكر ولا تتجاهل التمايزات^(١).

المبحث الثالث:

الفكر العلماني.. خطاب دائم الالتباس

إذا كان لفظ القومية يرجع إلى مادة - (قوم) - أصيلة في اللغة، ولها من الاستعمال ما لها قبل الإسلام وبعده، حتى إن القرآن الكريم قد استعملها ما يقارب أربعمئة مرة وقرنت في كثير منها بدعوات الأنبياء. ثم هو لا يثير، كمصطلح، أي إشكال في فكرنا المعاصر. بالرغم من ذلك اقترح بعضهم استبدال هذا المصطلح بأحد مضامينه المعبرة بوضوح عن أهدافه وغاياته الكبرى، كمضمون الوحدة. لما يثير من مشكلات على مستوى المفهوم والمعنى أو المبادئ والأسس المحددة، كما اقترح البعض الآخر لمحاصرة هذا الخلاف، بعث وتجديد الحياة في المضامين الإيجابية،

(١) محمد عمارة: مفهوم الأمة (مجلة الوحدة، سابق)، ص ٢٢.

وتجاوز كثير من المضامين السلبية التي رافقت المفهوم منذ ظهوره. إذا كان الأمر كذلك بالنسبة للقومية وهي على ما ذكرنا، فما عساه يكون بالنسبة لمصطلح لا يحظى بأي من المواصفات المذكورة، بل بنقيضها وعكسها، كمصطلح العلمانية. وإنه ليخطر بذهني مراراً تشبيه للمسألة العلمانية في الفكر العربي المعاصر بمسألة التثليث في الفكر المسيحي، من حيث الغموض والاضطراب وعدم الاستقرار على رأي محدد واضح. إذا كان النصارى يعتقدون بالتثليث دون أن تستسيغ عقولهم ذلك السؤال المحير «كيف يكون الثلاثة واحداً؟»، فإن لفيماً من العلمانيين حريص على تأكيد «أصالة» و«إسلامية» العلمانية مع تشبته بمضامينها ودلالاتها الغربية، ومع كون المعطيات الدينية والتاريخية للتجربة الإسلامية تناقض دعواه وتبطلها من الأساس. ثم إذا كان النصارى يلتفون حول الإجابة الصريحة على السؤال المتقدم بتبريرات وتفسيرات واهية أغلبها متكلف، فإن العلمانيين لا يبتعدون عن هذا النهج من اللف والدوران بتصيد وانتقاء الأدلة من حالات أو واقعات شاذة واستثنائية، أو غاية في السطحية والجزئية ليجعلوا منها عماد ومرتكز دعوتهم.

مطلب ١: في المصطلح والمفهوم:

إن كلمة «سيكولاريزم Secularism»^(١) كلمة إنجليزية لها نظائرها في اللغات الأوروبية، وهي مشتقة من الكلمة اللاتينية «سيكولوم Seculum» وتعني «العصر» أو «الجيل» أو «القرن»، أما في لاتينية العصور الوسطى (التي تهمنا في هذا المدخل)، فإن الكلمة تعني «العالم» أو «الدنيا» (في مقابل الكنيسة). . وقد أورد قاموس أوكسفورد تعاريف عديدة لكلمة «سيكولار Secular» أي: علماني. منها: أنه يستخدم للإشارة إلى أعضاء الكهنوت

(١) أعتمد بشكل أساسي في تحديد المفهوم اللغوي والاصطلاحي للعلمانية هنا على: عبد الوهاب المسيري: مقدمة لتفكيك الخطاب العلماني، نموذج تفسيري وتصنيفي جديد، (سابق)، ج ١ / ص ٢٤٤ وما بعدها. (صدر الكتاب مع تعديلات عليه أغلبها اختصارات تحت عنوان: العلمانية الجزئية والشاملة).

الذين يعيشون في الدنيا لا في عزلة الأديرة، وأنه ينتمي للحياة الدنيا وأمورها (ويتميز في ذلك عن حياة الكنيسة والدين). . وهو مدني وعادي وزمني، (ويلاحظ هنا ترادف هذه الكلمات)، والواضح أنها تحمل دلالات سلبية مخالفة، فهي تعني «غير كهنوتي» و«غير ديني» و«غير مقدس». ولهذا استخدمت كلمة علمنة للإشارة إلى عضو الكهنوت الذي يتحلل من قسمه ويقرر أن يترك الكنيسة وينتقل إلى الدنيا. وفي دائرة المعارف البريطانية أن العلمانية «حركة اجتماعية تهدف إلى صرف الناس وتوجيههم من الاهتمام بالآخرة إلى الاهتمام بهذه الدنيا وحدها. ذلك أنه كان لدى الناس في العصور الوسطى رغبة شديدة في العزوف عن الدنيا والتأمل في الله واليوم الآخر. وفي مقاومة هذه الرغبة طفقت العلمانية تعرض نفسها من خلال تنمية النزعة الإنسانية حيث بدأ الناس في عصر النهضة يظهرون تعلقهم الشديد بالإنجازات الثقافية والبشرية (. . .) وظل هذا الاتجاه إلى العلمانية يتطور باستمرار خلال التاريخ الحديث كله باعتبارها حركة مضادة للدين ومضادة للمسيحية».

كانت الكلمة تطبق على الأدب والتاريخ والفن. . . ومن ثم على الكتاب والفنانين، وكانت تعني أيضاً «غير معني بخدمة الدين. . . وكانت تستخدم إلى الإشارة إلى المباني، ف «المباني العلمانية» هي «المباني غير المكرسة للأغراض الدينية». أما في مجال التعليم، فإن الكلمة تشير إلى الموضوعات غير الدينية. (وأصبحت الكلمة مؤخراً تعني استبعاد تدريس المواد الدينية في المعاهد التي ينفق عليها من المال العام) ومن هنا فإن تعبير «مدرسة علمانية» يكون بمعنى «مدرسة تعطي تعليماً غير ديني». والعلماني جملة هو الذي ينتمي إلى هذا العالم الآني والمرئي تمييزاً له عن العالم الأزلي والروحي الآتي غير المرئي».

إنها «اللا دينية» «Unreligious» أو «Laïcisme». . . التي لا تعبر اهتماماً للدين ولا للآخرة في شؤون الحياة العامة وحتى الخاصة، تهمشهما وتسقطهما من الاعتبار في أحسن الأحوال، إن لم تتنكر لهما جملة كما يوجد لدى بعض أجنحتها المتطرفة.

وقد استخدم المصطلح «سكيولار Secular» لأول مرة (عام ١٦٤٨) عند توقيع صلح «وستفاليا» وبداية ظهور الدولة القومية (أي: الدولة العلمانية الحديثة). وهو التاريخ الذي يعتمد كثير من المؤرخين بداية لمولد الظاهرة العلمانية في الغرب. وكان معنى المصطلح محدود الدلالة في البداية إذ تمت الإشارة إلى «علمنة» ممتلكات الكنيسة بمعنى نقلها إلى سلطات سياسية غير دينية، أي: إلى سلطة الدولة أو الدول التي لا تخضع لسلطة الكنيسة. وفي فرنسا في (ق ١٨) أصبحت الكلمة تعني (من وجهة نظر الكنيسة الكاثوليكية) المصادرة غير الشرعية لممتلكات الكنيسة، أما من وجهة نظر المفكرين الفرنسيين المدافعين عن مثل الاستنارة والمعروفين باسم الفلاسفة. . (الموسوعيين). . فإن الكلمة كانت تعني المصادرة الشرعية لممتلكات الكنيسة لصالح الدولة. . ويبدو أن جون هوليوك (John Holyooke) (١٨١٧ - ١٩٠٦) هو أول من نحت المصطلح بمعناه الحديث الأكثر شمولاً. وقد حاول أن يجعله مصطلحاً محايداً تماماً، يصف «الإيمان بإمكانية إصلاح حال الإنسان من خلال الطرق المادية ودون التصدي لقضية الإيمان سواء بالقبول أو بالرفض. فهو لا يرفض الدين وإنما يتجاهله. وقد أسس هوليوك حركة علمانية للدفاع عن هذه الرؤية. وقد تمّ تبسيط مصطلح هوليوك فأصبح «فصل الدين عن الدولة»، أي: فصل العقائد الدينية عن رقعة الحياة العامة. وقد أصبح هذا التعريف (المرتبط بالمراحل الأولى لتطور العلمانية الغربية) من أكثر التعريفات شيوعاً في الشرق والغرب. وهو تعبير عن الفشل في التوصل إلى خطاب فلسفي مركب لوصف ظاهرة العلمانية. فهذا التعريف يقتصر على الإشارة إلى أوضاع جوانب العلمنة وأكثرها ظهوراً، أي: علمنة المجال السياسي وربما الاقتصادي. أما المجالات الأكثر عمقاً وتأثيراً في حياة الإنسان، فإن هذا التعريف لا يمتد إليها أبداً، ومن ثم فإن المقدرة التفسيرية والتصنيفية للمصطلح السائد ضعيفة إلى أبعد حد. خاصة بعد أن ظهرت أدبيات في الغرب في غاية العمق تتناول هذه القضية، وبعد أن تصاعدت معدلات العلمنة بحيث تجاوزت مجالات الاقتصاد والسياسة والأيدولوجيا، وأصبحت ظاهرة اجتماعية كاسحة وتحولاً بنوياً

عميقاً يتجاوز عملية فصل الدين عن الدولة.. وأي تعريفات معجمية.. وأي
تصورات فكرية قاصرة محدودة. فلم يعد هناك رقعة للحياة العامة مستقلة
عن الحياة الخاصة..

وقد أدرك هذا كثير من المفكرين الغربيين الذين تناولوا ظاهرة
العلمانية، أنها عملية تغطي كل مجالات الحياة الإنسانية ظاهراً وباطناً،
وتشمل ظواهر غير متجانسة.. ومع هذا لم يتم إعادة تعريف «العلمانية»
وتوسيع الحقل الدلالي للمصطلح ليشير إلى المجالات الجديدة والمشكلات
الناجمة عن تصاعد معدلات العلمنة وتغلغلها في كل جوانب الحياة. وبدلاً
من هذا أخذ علم الاجتماع الغربي يرصد الظواهر المختلفة مستخدماً
مفردات واصطلاحات وعبارات مختلفة، حاول عن طريقها التعامل مع
الجوانب المختلفة للظاهرة كما لو كانت ظواهر متنوعة ومستقلة. وقد
تزايدت المصطلحات وتكاثرت، وهي مصطلحات ذات مجال دلالي مشترك
أو متداخل، ومع هذا لم يتم علم الاجتماع الغربي بالربط بينها وتكوين
نموذج للعلمانية أكثر تركيباً وشمولاً وتفسيرية من نموذج فصل الدين عن
الدولة^(١).

إن العلمانية في العالم الغربي كانت حدثاً منسجماً ونتيجة طبيعة
للأحداث هناك، ولعل الناظر إلى ما كانت تمارسه الكنيسة باسم الدين من
وصاية على الدين نفسه وعلى الدولة، ليدرك أن حجم الرد بالتطرف ضد
الدين في كل التيارات المادية والإلحادية التي ظهرت، إنما كان بحجم
الاستبداد والطغيان والتسلط.. أو باختصار، بحجم التطرف الكنسي نفسه.

التطرف في الوصاية على الدين واحتكار فهمه وتفسيره، وزعم
الاستمداد المباشر من الله أو من المسيح، وتخويل الذات صلاحيات مطلقة
«تفويضية» في الغفران وتكفير الخطايا وحجز مقاعد في الجنة..

(١) انظر: قائمة طويلة بالمصطلحات ودلالاتها التي تشترك أو تتداخل مع العلمانية في
نفس الحقل الدلالي، أو قل هي إحدى تجلياتها، المسيري: مقدمة لتفكيك الخطاب
العلماني، ج ١ / ص ٢٤٧ - ٣٠٠.

التطرف في السياسة بامتلاك حق تعيين الملوك أنفسهم أو تنحيتهم، وإقرار النظم والتشريعات التي تخدم مصالح الكنيسة أولاً..

التطرف في الإقطاع، بامتلاك الأراضي الشاسعة والقصور الضخمة وآلاف الرقيق والأقنان وفرض الضرائب والمكوس والإتاوات..

التطرف في قمع حرية الفكر والإبداع العلمي، إلا في حدود ما تسمح به، كي لا يظهر العلم على الخرافة، ومتابعة وتصفية كل من يخالف أو يخرج عن الطوق..

التطرف في الانحلال الخلقي وشيوع مظاهر الإدمان والشذوذ في صفوف القيمين الدينيين، لدرجة جعلت ناقداً مؤرخاً مثل ول ديورانت يقول: «إن رجال الجيش أرقى خلقاً من رجال الدين».. إلخ.

ثم لحماية هذه الأشكال من التطرف عمدت الكنيسة إلى رصد مؤسستها الضخمة المعروفة بـ «محاكم التفتيش» المجهزة بكل أنواع التصفية والتعذيب، لمتابعة وملاحقة المخالفين من رجال الفكر والعلم والدين أيضاً، وعلى رأسهم «المحتجون» المنشقون كلوثر وكالفن وغيرهما. كل ذلك بوحشية وهمجية جعلت هذا الناقد يعبر عنها بقوله: «إذا ما عفونا عن بعض هذا الشذوذ الجنسي (المذكور سابقاً) والانهماك في ملاذ المأكول والمشرب فإننا لا نستطيع أن نعفو عن أعمال محاكم التفتيش»^(١).

فهذا بعض مما كانت تقوم به الكنيسة باسم الدين في الغرب، وهو الذي جعل العلمانية تكون في جوهرها عزلاً للدين والكنيسة معاً عن شؤون الحياة، وفسحاً لمجال العقل والفكر والذات التي كانت مقهورة في «ظلام العصور الوسطى» كي تنطلق من جديد. وكي يولد العقل الغربي ميلاداً ثانياً بعد الميلاد اليوناني الأول ليحقق «الاستنارة» أو «الأنوار»، وكل ما من شأنه أن يبديد تلك

(١) انظر: بهذا الصدد الكتب التي أرخت لهذه المرحلة، وعلى سبيل المثال: ول ديورانت: قصة الحضارة، ج ١٤ و ج ٢١. ولم أشأ التطويل بنماذج ونصوص لكل حالة من حالات التطرف المذكورة، فلتنظر في مظانها، وإن كان أغلبها قد غداً معروفاً ومكشوفاً.

الظلمة. حيث استطاع الغرب فعلاً أن يحقق المعجزة مرة أخرى، وأن يصعد مدارج الرقي الصناعي والتقني والإعلامي. . إلى درجة الاستفراد والقدرة على التحكم بـ «مصائر» الشعوب وفرض نظامه العالمي «الوحيد».

ولا شك في أن تأثر الذات العربية الإسلامية التي وصلت في هذه المرحلة من التحولات الغربية الكبرى درجة من الانحطاط والتخلف، قد كان كبيراً بهذه المنجزات في مختلف مجالات الحياة. التأثر بالأنماط الثقافية والاجتماعية والسياسية والتقنية. . التي مررت إليها عبر ثلاث قنوات أساسية:

- قناة الاستعمار الغربي الذي اجتاحت البلاد الإسلامية وما رافقه من مؤسسات تبشيرية واستشراقية. .
 - قناة البعثات الطلابية الأولى التي زامت بعضاً من هذه التحولات والتي عادت تصف أحوال الممالك «الأورباوية»، وتلخص «إبريز الحياة الباريزية» . .
 - قناة المؤسسات التعليمية المسيحية في البلاد العربية والإسلامية والتي كان يديرها مسيحيون عرب خاصة في لبنان وسوريا ومصر. . وما كانت تصدره من إعلام يدعو ويشير بهذا الاتجاه... (١).
- كانت الرغبة جامحة في اللحاق بهذا الركب، وفي النهضة عموماً، أما كيف يكون ذلك؟ فقد كان هذا مفترق الطرق بين اتجاهات ومدارس الفكر العربي والإسلامي، والتي كما تقدم يمكن حصرها في ثلاث كبرى:

(١) كمجلة «الجنان» لبطرس البستاني، و«المقتطف» ليعقوب صروف وفارس نمر، و«الهلال» لجرجي زيدان، و«الجامعة» لفرح أنطون. . ودعوات شبيلي شميلي الأولى للداروينية. . وغيرها. ويرجع د. الجابري بعض عوامل تبني المسيحيين العرب للعلمانية إلى كونهم أقلية دينية ترغب في حماية حقوقها السياسية والمدنية. وبالرغم من أن تلك الحقوق «لا يمكن ممارستها إلا في ظل الديمقراطية»، فإن الليبرالي العربي (المسيحي خصوصاً) فضل آنذاك توظيف شعار «العلمانية» (.. .) ليس فقط لأنه كان يريد فصل أو انفصال العرب عن الترك وبناء الدولة القومية بدلا من الخلافة الإسلامية، بل أيضاً - ولعل هذا هو السبب الدفين - لأن الديمقراطية تعني حكم «الأغلبية» وبالتالي تهمش «الأقلية» التي كان منها وينطق باسمها»، الخطاب العربي المعاصر. ص ٩٣.

- اتجاه الدعوة إلى الانخراط الكلي والشامل في النموذج الغربي والقطيعة مع التراث.
 - اتجاه يدعو إلى التحديث حسب «قواعد» وخطوات التجربة الغربية، لكن من داخل قارة التراث والتاريخ الإسلامي.
 - اتجاه يدعو إلى التجديد والنهضة من داخل التراث وبأدوات التراث نفسها أو بما يناسبها مما يمكن استعارته.
- وداخل كل اتجاه تكمن اتجاهات فرعية قد تقترب أو تبتعد قليلاً أو كثيراً من بعضها دون أن تخرج عن إطاراتها العامة المذكورة. وحوارنا هنا طبعاً هو مع الاتجاه الثاني الذي وجد نفسه أمام أول صعوبة حقيقية وكبيرة تتجلى في نقل المصطلح نفسه إلى المجال التداولي العربي الإسلامي، وإيجاد «مرجعية» وأرضية للانطلاق منها والبناء عليها.

وهكذا تأرجحت تعريفاته للمصطلح بين كون ما يدعو إليه هو:

- «العلمانية»، بكسر العين نسبة إلى العلم..
- «العلمانية»، بفتح العين نسبة إلى «العلم» أي: العالم..
- «الديوية»، أي: «الإيمان بأنها هي الحياة الدنيا ولا يوجد سواها»..
- «الزمنية»، أي: «أن كل الظواهر مرتبطة بالزمان وبالدنيا ولا علاقة لها بأي ما وراثيات..»^(١).
- «اللادينية»، بمعنى عزل واستبعاد الدين عن مجالات الحياة بأن لا يكون له دور في توجيه أي منها.
- «الديموقراطية»، «العقلانية»، «الاستنارة»، «الحرية».. وغيرها من المفاهيم «الإيجابية» التي تُضفى على المصطلح من أجل تبرير حضوره ووجوده... إلخ.

(١) المسيري: مقدمة لتفكيك الخطاب العلماني، ج ١ / ص ٢٤٦.

إن المصطلح على العموم كان وما يزال غامضاً ملتبساً، عصياً على «التبيئة»^(١) لا في مجال اللغة ولا في مجال الحياة الاجتماعية العامة القائمة أساساً على التدين العميق تاريخياً ووجدانياً. وهذا ما نجد تعبيراً واضحاً عنه عند أبرز دعاة العلمانية، وعند بعض المتحفظين عليها. إن «هذا المصطلح ما فتئ يعامل منذ لحظة اكتشاف وجوده معاملة الغريب الفقير (...). وبغض النظر عن اللفظ بحد ذاته، فإن المفهوم لم يفلح قط في أن يفوز بحقوق المواطنة، فقد بقي على امتداد عقود بكاملها منبوذاً متجاهلاً متحاشى مستبعداً من أي تأسيس نظري حتى من قبل العلمانيين أنفسهم»^(٢). ف «العلمانية بالمعنى الأوروبي لا تقبل التبيئة في الحقل الإسلامي، تماماً مثلما أن الخلافة أو الإمامة بالمعنى الإسلامي، أو العصبية بالمعنى الخلدوني... لا تقبل التبيئة في الحقل الثقافي الأوروبي»^(٣). إن «العلمانية مصطلح محدث... لا يوجد في العربية ولا يوجد في المعجم الإسلامي، معنى هذا أن اللفظ ليست له أرضية معرفية تمكن القارئ العربي والمستمع العربي لهذا اللفظ بأن يربطه بجميع المحتويات الفلسفية والشرعية والنظرية والتاريخية التي يحتوي عليها (...). وهو مفهوم يخص المجتمعات الغربية، لأنه يدل على جدلية تاريخية كونت وأثرت في النزاع الطبقي الاجتماعي بين البرجوازية من جهة، وأهل الدين والأرستقراطية والأشراف... من جهة أخرى». يدرك د. أركون هنا الأبعاد الشمولية للفلسفة العلمانية لكن في سياق مغاير لما تقدم مع د. المسيري وإن كان يشترك معه في بعض المقدمات. فالعلمانية «ليست فقط جدلية اجتماعية من أجل استلام السلطة، بل أهم من ذلك العلمانية تدل على جدلية فكرية أساسية جذرية بين وضعين نفسانيين للعقل البشري. وضع يكون فيه العقل البشري خاضعاً مسلماً (لدين

(١) انظر: تفسير هذا المصطلح عند الدكتور الجابري الذي يستعمله بكثرة في تمهيدته لكتاب: العقل السياسي العربي. وفي حوارنا معه بمجلة قضايا إسلامية (سابق).

(٢) جورج طرابيشي: عرض لكتاب «العلمانية» لموريس باربييه. مجلة أبواب، ع٧٤ / ١٩٩٦. ص١٣١.

(٣) الجابري: حوار سابق.

أو عقيدة أو فكرة) (...). ووضع ثان هو الوضع الذي لم يدركه العقل البشري ولم يفكر فيه في أي ثقافة معروفة في التاريخ... ويحدد الكاتب ميلاد هذا العقل الناقد الفعّال بظاهرة الفلسفة اليونانية، وتجده في (ق ١٦) في أوروبا حيث «العقل يتكلم بالأنا، أنا العقل ومن أنا العقل ينطلق الفرد كفرد مستقل عن المعطى... المعطى المنزل أو المعطى التقليدي (...). [الذي] يريد أن يفرض... مقدماته وعقائده ونظمه...»^(١).

إن غرابة مصطلح ومفهوم العلمانية عن المجال الدلالي اللغوي والثقافي للحضارة العربية الإسلامية، فضلاً عن «الحساسية» التي ارتبطت به كحامل لمضمون تجربة مغايرة أصولاً وفروعاً، وليست بذات موضوع في العالم الإسلامي، هي التي جعلت نفرأ من المفكرين من دعائها وغيرهم يدعون إلى الاستغناء عنه واستبداله بغيره من المضامين التي يمكن «تنزيلها» في البيئة الإسلامية دون أن تثير من الضجيج والالتباس ما تثيره العلمانية. ف «بما أن العلمانية تعني ثلاثة أشياء في المرجعية الأوروبية، فصل الدين (الكنيسة) عن الدولة، والعقلانية، والديموقراطية. وبما أن فصل الدين (الكنيسة) عن الدولة غير ذات موضوع في الإسلام، فإنه يمكن إرجاع العلمانية بالنسبة لنا إلى العقلانية والديموقراطية. وبما أن هذا المصطلح، أعني «العلمانية» ملتبس لكونه يحيل إلى فصل الكنيسة عن الدولة، مما يجعله لا يقبل التبيئة عندنا، فأنا أرى - يقول د. الجابري - الاستغناء عنه والاحتفاظ بالديموقراطية والعقلانية مع تأصيلهما في ثقافتنا وهو شيء ممكن»^(٢). ويذهب آخر - مؤكداً نفس الخيار - إلى أن «الديموقراطية كإطار

(١) محمد أركون: حوار أجريناه معه نشر بمجلة: قضايا إسلامية، العددان ٢٠ - ٢١ / ١٤٢٣ - ٢٠٠٣، ص ٣٨ وما بعدها... وانظر: استدراكه حين تذكيره بالحقبة الإسلامية الأولى والإنجاز العقلي فيها.

(٢) الجابري: حوار سابق. ويذهب الكاتب إلى أن «التجربة العلمانية الوحيدة الصريحة والمعلنة في العالم الإسلامي هي التجربة التركية، وهي تجربة لم تسفر عن شيء يختلف عما عليه الأمر في باقي الدول العربية الإسلامية. فتركيا لم تتقدم كالدول الأوروبية، والإسلام في تركيا قائم حي بما في ذلك الإسلام السياسي».

نظري وعملي لتحقيق قيم العقل والحرية والثورة السياسية عامة قد جبت العلمانية كإشكالية مذهبية^(١). بل عنده أنه «ليس من الضروري وجود فلسفة علمانية ونجاحها حتى تتحقق الديمقراطية، ولا العكس أيضاً. فليس بينهما علاقة وجوب، كما أنه ليس من الضروري أيضاً لقيام الأمة وتوحيد الدولة فلسفة علمانية خاصة»، ف «يمكن أن توجد القيم الدنيوية وتتطور بقوة في المجتمع من دون حاجة للعقيدة العلمانية ولمفهوم العلمانية. بل إن القضايا التي كانت تركز عليها العلمانية كنظرية تسعى إلى تسريع دونة النشاطات الاجتماعية، قد أصبح من الممكن حلها من دون اللجوء إلى النظرية العلمانية، فالديموقراطية على صعيد نظرية الدولة أهم وأغنى كمفهوم للدوننة. (...). والعقلانية مفهوم أوسع على مستوى دراسة وتطوير منهجيات الفكر والتفكير والتربية العقلية والنظم العلمية من مفهوم العلمانية كموقف فلسفي مناقض للفلسفة الدينية. فالديموقراطية تضمن عدم استخدام معاداة الدين للتغطية على الاضطهاد الديني أو لتبرير هذا الاضطهاد. كما تضمن العقلانية أن لا يكون العقل في حريته النقدية تابعاً لموقف العداة الديني للدين. فالدين وكل البنية الرمزية والقيمية عنصر من العناصر الأساسية التي ينبغي على كل عقلانية اجتماعية ناجحة أن تستوعبها وتضمنها في رؤيتها الذاتية^(٢). وإن كان هذا عنده «لا يعني أن الديمقراطية الحديثة والأمة العصرية بمعنى المواطنة الواحدة لجميع السكان تقوم بالدين ولا تستدعي التغيير الفكري والبنوي^(٣). ولا يرى الكاتب إلا ترجمة واحدة للكلمة بمعناها العميق «هي حرية الاعتقاد والتعبير، [وأنها] طالما اعتبرت مذهباً بحد ذاتها يفرض نفسه على الآخرين، فقدت جوهرها وأصبحت مناقضة في قيمها الأساسية لما تدعي هي نفسها التعبير عنه. وهذا يفسر

(١) برهان غليون: نقد السياسة، الدين والدولة، ص ٤٠٢.

(٢) برهان غليون: المحنة العربية، الدولة ضد الأمة (حوار)، مجلة النهج، ع ٣٨، ص ١١ - ٢ / ١٩٩٥، ص ٢٨٠.

(٣) برهان غليون: المسألة الطائفية، ص ٦٧.

أيضاً مأزقها في العالم العربي»^(١). ويميز بين «العلمانية كفلسفة حديثة متعارضة مع اللاهوت ومكونة للقيم التي يقوم عليها النظام الحديث، نظام الدولة القومية أو دولة الأمة وحرية الفكر» والعلمانية «كحركة سياسية جوهرها مناهضة الدين والكنيسة». «وفي العالم العربي لم تظهر العلمانية إلا كدعوة دهرية سياسية متمثلة في معاداة الدين»^(٢). و«لو كان الأمر بيدنا - على حد تعبير د. المسيري - لاستغنيا تماماً عن مصطلح «العلمانية» ولاستخدما بعض المصطلحات الأخرى.. [ك] مصطلح «نزع القداسة» [لأنه] أكثر شمولاً وأكثر عمقاً ودقة»^(٣)، وتعبيراً عن المضمون في المجال التداولي العربي خصوصاً. ف «مصطلح علمانية من أكثر المصطلحات غموضاً وإبهاماً واضطراباً في اللغة العربية رغم شيوعه في الآونة الأخيرة. ويرجع ذلك إلى عدة أسباب: فهو.. مصطلح منقول من المعجم الأجنبي ومن التشكيل الحضاري الغربي.. ويوجد داخل هذا التشكيل الحضاري عدة تشكيلات فرعية.. التشكيل الكاثوليكي.. التشكيل البروتستانتى.. التشكيل الأورثوذكسي.. وقد عرف كل تشكيل هذا المصطلح بطريقة مختلفة من خلال تجربته الخاصة. [و] خاضت هذه التشكيلات الحضارية تحولات مختلفة وتزايدت فيها معدلات العلمنة، واختلفت المواقف من العلمانية باختلاف المرحلة التاريخية»^(٤). وعند باحث آخر أنه «إذا ما كان مصطلح علمانية يثير حساسية خاصة، فيمكن أن نستبدل به الوصف «مدني» فهو أقرب إلى دلالاته الأصلية ووظيفته المشروعة، وليس هناك ما نخشاه على الدين..»^(٥).

لم يتردد عن الدعوة إلى التخلي عن المصطلح كذلك أحد منظره

(١) برهان غليون: المسألة الطائفية، هامش ص ٦٩ - ٧٠، وانظر: قريباً من هذا التمييز أيضاً بتعبير مخالف، الحوار المتقدم معه في مجلة النهج. ص ٢٨٠.

(٢) المسيري مقدمة.. ج ١ / ص ٢٣٧.

(٣) المرجع السابق، ج ١ / ص ٢٣٧.

(٤) صلاح قنصوة: المثقف المصري إزاء المشكلة الزائفة للهوية (مجلة الاجتهاد، سابق) ص ٣٣.

(٥) محمد أركون: الإسلام: أوروبا والغرب، ص ١٠٢.

الكبار، بعد أن يضع بين يدي هذا التجاوز جملة شروط يعتبرها «قواعد» و«روحاً» للعلمانية بمعناها «الواسع والمنفتح». فعن طريق:

● «بلورة المعرفة النقدية التي «تفترض أن نقف موقفاً حيادياً تجاه كل الأديان والعقائد والنظريات المتشكلة سابقاً فلا نتحيز لواحدة منها ضد الأخريات بشكل مسبق..»

● مقدرتنا على توصيل المعرفة المكتسبة على هذا النحو إلى الآخرين (...). [مع] الحرص على أن لا نُؤطر عقول الناس عن طريق التلاعب الخفي بواسطة الأساليب البلاغية والحيل الكلامية..

● صحة المعلومات التي تلقن للطلاب.. الاحترام الصارم لكل العقائد الدينية.. ولكل الآراء والحساسيات..^(١)، وهذان - عنده - مكتسبان ثمينان للمبدئين السابقين. «تصبح العلمنة عندئذ بالمعنى الواسع والمنفتح للكلمة موقفاً حراً للروح أمام مشكلة المعرفة، ثم محاولة إيجاد القواعد أو الوسائل الملائمة لتوصيل هذه المعرفة إلى الآخرين. هذه هي العلمنة وهذا هو تحديدي لها، بل ويمكن عندئذ أن نتخلى عن كلمة العلمنة إذا شئنا دون أن يؤدي ذلك إلى أي خطر (...). [ف] العلمنة مفهوم عرضي أو تاريخي، وليس أزلياً أو سرمدياً كما يتوهم البعض..»^(٢).

نجد عند الكاتب أيضاً تقسيماً للعلمانية ضمن توجهات الحداثة إلى «العلمانية الأيديولوجية Laïcisme Militant» وهذه تعكس الجانب السلبي للحداثة، ثم «العلمانية بالمعنى الإيجابي والمنفتح للكلمة» وهي إحدى منجزات الحداثة الكبرى. وبلفظه «أفضل العلمانية المنفتحة الواسعة على العلمانية الضيقة والمتعصبة»^(٣).

(١) المرجع السابق، ص ١٠٣. هذا بغض النظر عما يمكن توجيهه من تساؤلات حول مقدمات الكاتب، كالتساؤل مثلاً حول «الموقف الحيادي» وعلاقته بـ «المعرفة النقدية» والتساؤل حول «التوصيل» و«التأطير» وحدود العلاقة بينهما.. فهل ذلك ممكن فعلاً؟ وما نسبة إمكانه؟ وماذا قدمت التجارب المختلفة؟

(٢) أركون: الإسلام والحداثة (ندوة مجلة مواقف، سابق)، ص ١٦.

(٣) أركون: الإسلام: أوروبا والغرب، ص ١٠١.

وعلى العموم فإن «المصطلح سواء كان بالعربي أو مترجماً تظل الإشكالية ملازمة له، أما الحقل الدلالي فمحصور في قضية فصل الدين عن الدولة.. مقصور على الحقل السياسي فحسب، لأن فيه إشكالية كبرى. [لكن] ماذا يحدث في بقية مجالات الحياة؟ (...). [ف] كلمة علمانية بعد أن نوسع من معناها الدلالي ستشمل كل المصطلحات الأخرى مثل: التشيؤ، الاغتراب، التكميم، الإباحية، وهكذا (...). [إنها] فصل كل القيم سواء كانت إنسانية أو أخلاقية أو دينية عن العالم، والعالم هنا يعني الإنسان والطبيعة وكل شيء.. هي نزع القداسة عن كل شيء بحيث تصبح الأمور متساوية. العلمانية بدأت بسحب الأشياء من عالم الإنسان ووضعها في عالم الأشياء حيث يسود منطق الأشياء، ثم انتهت بسحب الإنسان من عالم الإنسان ووضعها في عالم الأشياء بحيث يسود على الإنسان منطق الأشياء. والعلمانية من هذا المنظور هي سيادة منطق الأشياء»^(١).

إن «المتتالية النماذجية العلمانية بدأت بعلمنة الاقتصاد أولاً في العصور الوسطى، ثم انتقلت إلى الدولة في عصر النهضة، وانتقلت بالتدريج من البروتستانتية إلى الكاثوليكية، وتمت علمنة العلوم، كالعلوم الطبيعية في (ق ١٧)، وعلمنة الفلسفة في (ق ١٨) (...). وعملية العلمنة هي فصل القطاع عن أي منظومة قيمية (دينية، أخلاقية..). [بحيث] يصبح كل شيء مرجعاً في حد ذاته. يصبح الإنسان مرجع ذاته وتظهر الأنانية ويبدأ التفكك.. تفكك الأسرة.. الحمل غير الشرعي.. الهروب من المنزل..»^(٢).

فعندما «تحررت العلوم الطبيعية في الغرب من الأخلاق المسيحية، ومن الغائيات والمطلقات الإنسانية، ومن أي مرجعية متجاوزة تؤكد الهدف والغرض والمضمون المتجاوز للمادة.. أصبحت العلوم محايدة ومنفصلة عن أي قيم، تنظر للعالم من خلال النموذج المادي الرياضي العلمي باعتباره

(١) المسيري: مرجع سابق، ج ١ / ص ٣٢٣ - ٣٢٨.

(٢) المرجع السابق، وانظر فيه: نماذج من علمنة قطاعات الحياة المختلفة: السياسة، الاقتصاد، التعليم، الأسرة، الطعام، الملابس، الجسد، الجنس، الأحلام والرغبات، الرياضة.. أيضاً علمنة العلوم الاجتماعية والإنسانية والطبيعة.

مادة صماء خالية من أي معنى داخلي، وباعتباره آلة دقيقة تتبع قوانين صارمة لا علاقة لها بالأخلاق أو القيم، وباعتباره كماً خاضعاً للقياس والرصد الخارجي..»^(١). و«النظام العالمي الجديد هو تصعيد لعمليات العلمنة، ومحاولة لإعادة صياغة العالم بأسره حتى يصبح جزءاً من الآلة التي ستستمر في الدوران إلى أن ترتطم بحائط كوني (مثل الإيدز وثقوب الأوزون والفشل الذريع في التخلص من النفايات النووية وغير النووية..)، ويمكننا اليوم الحديث عن «الاستهلاكية العالمية» بدلاً من «الاشتراكية العالمية» أو «الرأسمالية العالمية» أو «الإمبريالية العالمية»..»^(٢). ف «إعلان فوكوياما نهاية التاريخ، هو إعلان نهاية الإنسان، وانتصار الطبيعة /المادة، أي: الموضوع (اللاإنساني) على الذات (الإنسانية). ومعناه؛ تحول العالم بأسره إلى كيان خاضع للقوانين الواحدية المادية (...). والتي تحوّل العالم إلى مادة استعمالية»^(٣).

إن الوجه الأساس والحقيقي للعلمانية، أي: اللادينية، هو عند باحث آخر «نظام سياسي كامل يقوم على الأسس التالية:

- تجريد الدولة من صبغتها الدينية، ولا يتحقق ذلك إلا بقلب نظامها السياسي مثلما حدث في الدول المسيحية وفي تركيا الإسلامية.
- إلغاء وإغلاق جميع المعاهد والمؤسسات الدينية.
- إلغاء المحاكم الشرعية وتعويض جميع القوانين والأحكام الدينية بالقوانين المدنية الغربية.
- إلغاء التعليم الديني من مدارسها إلغاء تاماً.
- إلغاء وزارة الأحباس وتعويضها بمديرية عامة وتنمية أموالها وفقاً لأصول المصارف.

(١) المسيري: مقدمة..، ج ٢ / ص ٤٤٨.

(٢) المرجع السابق، ج ٢ / ص ٤٥٥.

(٣) المرجع السابق، ج ٢ / ص ٤١٦.

- تقليد الغرب في لباسه وعاداته وتقاليده وعطلته الأسبوعية وتقويمه التاريخي والتقرب إليه وأخيراً الاندماج فيه .
- اعتبار الدين عاطفة وجدانية لا علاقة له بالسياسة والدولة ونظامها^(١) .

مطلب ٢: نماذج من التفسير العلماني الملتبس:

لعل ما تقدم حول إشكال العلمانية مصطلحاً ومفهوماً قد غدا واضحاً ولو بنسبة معينة في شقه الغربي على الأقل . وبالرغم من ذلك فإننا نجد دعوات عديدة لعمليات الإسقاط والتنزيل الآلي والحرفي لهذه التجربة في أقطار من العالم الإسلامي، بل والغلو فيها إلى أبعد نقطة ممكنة من حيث الموقف من الدين خصوصاً. نجد هذا عند القادة السياسيين كما نجده عند القادة الفكريين. فإذا كان الغرب الاستعماري قد فهم العلمانية على أنها فصل بين سلطتين واختصاصيين مع اعترافه سلفاً بوجودهما واستمرار نفوذهما^(٢)، وجند جيوشاً من المبشرين المنصرين في حركته الاستعمارية وقدم لهم إمكانات هائلة من الدعم المادي لبناء الكنائس والمدارس

(١) إدريس الكتاني: المغرب المسلم ضد اللادينية، مطبعة الجامعة بالدار البيضاء، ١٣٧٨ - ١٩٥٨، ص ١٠١ - ١٠٢.

(٢) نقرأ في هذا المعنى لبرهان غليون «إن العلمنة نفسها لا تفترض ولم تفترض في أي مكان فصل الدين عن السياسة، أو المعارضة في قيمها، فقيم السياسة لا يمكن أن تصدر عن شيء آخر غير معتقدات المجتمع وإيمانه، وإلا أصبحت السياسة نفياً لهويته الوطنية. إنها التمييز بين مهام رجال الدين ومهام رجال الدولة. وهم جميعاً يخضعون من حيث المبدأ، أو المفروض أنهم يخضعون في مجتمع سيد للقيم ذاتها والأهداف والتربية والتكوين العام الجماعي والقومي ذاته. أي: أنه فصل (أي: تحديد أيضاً) بين صلاحيات لا بين أنماط قيم وعيش». (نقد السياسة، الدين والدولة، ص ٣٣٢ - ٣٣٣). والحق أن كلام غليون إن كانت له بعض المصادقية على المستوى النظري، وفي المراحل الأولى للعلمانية، فإن القيم الموجهة للعلمانية الحالية الآن لا علاقة لها بالمعتقد، القيم المادية النفعية اللحظية التي تحولت هي نفسها إلى عقائد لدى أصحابها. أما التمييز بين الاختصاصات فهذا أمر عرفته وتعرفه كل المجتمعات تقريباً.

والمستوصفات والأندية.. . وتقديم الخدمات.. .، فإن بعض الحكام العرب فهموا من العلمانية أنها محاربة الدين والقضاء على سلطته ونفوذه، والقيام لا إلى جنبه بل على أنقاضه، فتبعوا منابعه يجففونها مهما صغرت ولو كانت «روض أطفال» أو «كتاب ديني»^(١).

أما القادة الفكريون، فبالرغم من إيمانهم بكون التجربة غربية خالصة، فإنهم يدعون إلى جعلها نموذجاً في «التحرر» و«الانعتاق» من «سلطة الدين»، وسبيلاً إلى «التطور» و«الرقى» كما حدث في الغرب تماماً. هذا دون أن يلزموا أنفسهم بمعطيات الواقع الديني والتاريخي للأمة، المخالفة أصولاً وفروعاً للتجربة الغربية.

ولا نحتاج أن ندخل في مسلسل من المقارنة الجزئية بين الواقع الديني هنا وهناك، والتجربة التاريخية هنا وهناك، والخلاصات هنا وهناك.. . لكن يكفي أن نسجل ثلاث ملاحظات عامة تصلح مؤشرات واضحة وقوية على استحالة تنزيل هذا المشروع وتحقيقه بالكامل في البلاد الإسلامية، الأولى دينية، والثانية علمية، والثالثة حقوقية.

● **أولاًها:** كون الاستبداد الذي مورس طوال قرون سميت بالمظلمة في الغرب كان باسم الكنيسة ورجالها الممثلين للدين المسيحي بعد تحريفه والانحراف عنه، لم يعرف له نظير في التاريخ الإسلامي. بل مورس الاستبداد باسم الدولة ورجالها حكاماً وولاة بقدر بعدهم وانحرافهم عن الإسلام. ولم يكن للجهاز الكهنوتي الغربي بصلاحياته المطلقة نظير في الإسلام أبداً، ولا معنى إطلاقاً لمقارنته - كما تفعل بعض القراءات العلمانية التبسيطية - بأهل الحل والعقد، فوظيفة هؤلاء شورية بدرجة أولى يختارهم الجمهور أو الحاكم، ولا يزعمون وصاية على كتاب ولا استمداداً من رب أو إله ولا استبداداً أو طغياناً في الأرض. وتجاوز مخالفتهم في اجتهاداتهم لأي

(١) انظر: في هذا التجربة التركبة خصوصاً.

كان في الأمة من أهل العلم وطلابه، ويمكن عزلهم في أية لحظة.. كما أنه ليس في الإسلام سلم طبقي للتدين، ولا فيه إلزام أو إكراه على التدين أصلاً.

● ثانيها: أن من أظهر عناصر الطغيان والاستبداد الذي مارسه الكنيسة محاصرتها لرجال العلم والفكر والإبداع.. واحتكارها النظر في الكتاب المقدس وتفسيره، وإقامتها المحاكم والمشائخ والمحاكم للمخالفين في ذلك.. كان هذا أيضاً من أظهر العوامل للتمرد عليها وإقصائها وتنحيها باعتبارها عرقلة حقيقية في سبيل نهضة الغرب وتقدمه. ولا يخفى على الناظر في التجربة الإسلامية بدءاً من نصوصها المقدسة قرآناً وسنةً أنها إنما قامت على العلم، بالدعوة إليه والترغيب فيه بل والترهيب من التخلي عنه وإهماله أو كتمانها، سواء تعلق الأمر بالعلم الشرعي أو العلم الوضعي، ومن أي وعاء خرج هذا الأخير. ولعل تجربة الغرب نفسه في الإفادة من العلم التجريبي الإسلامي غنية عن التذكير. فإذا كانت الكنيسة هناك باسم الدين قد أقامت المحاكم لأمثال غاليلي وبرونو وكوبرنيك.. لإدانتهم وتخطئة نظرياتهم العلمية.. فإن الدين هنا يجعل من معجزاته المفتوحة الموجبة للإيمان به، النظر في الآفاق وفي الأنفس ليتبين الإنسان أنه الحق. وكل شيء ناطق فيه بالدعوة إلى التدبر والتفكير والتعقل والنظر والتعلم.. كما أنه إذا كان مصدر المعرفة يسعى لأن يكون عقلياً صرفاً هناك، لأنه إما أن يكون كذلك وإما أن تسود الخرافة ويسود الجهل، فإن مصدر المعرفة هنا وإن كان دينياً فإنه يعتمد أول ما يعتمد سلطة العقل في هذه المعرفة تماماً كما يجعل العلم الصحيح طريقاً إليها.

● ثالثها: أن إقرار حقوق الإنسان وضمانيته: الدينية الاعتقادية، والعقلية الفكرية، والسياسية الوطنية.. التي هضمتها له الكنيسة هناك باسم الدين يمنحها له الدين هنا، ففلسفة التكريم والتسخير والاستخلاف.. التي تفرد بها الإسلام، كلها إعلاء من شأن الإنسان

وقيمته وجعله محوراً سيداً في هذا الوجود. ثم ليس هناك ما يبرر إطلاقاً حيلولة هذا الدين أمام ما يمكن سنه من تشريعات ونظم وقوانين تضمن حرية الإنسان وكرامته، وتنظم اجتماعه، وتحقق تطوره.. إلا أن يكون ذلك على أساس من الظلم والقهر والاستعباد لأفراد أو شعوب. إن الإسلام يقدم أصولاً أخلاقية وفلسفة مرجعية يمكن بالاستناد إليها الذهاب إلى أبعد حد من أشكال التنظيم والتقنين والتشريع، سواء تعلق الأمر بالنسبة للذات كذات، أو في علاقتها مع الآخر.

لعلّ عدم الإجابة بشكل صريح وواضح على سؤالين جوهريين، يحددان أصل هذا الإشكال، هي التي فاتت دعاة هذا الاتجاه، وكانت سبباً كبيراً في تناقضات مواقفهم وهم يحاولون تبرير العلمانية بجذورها الغربية، ثم إسنادها من الداخل الإسلامي بشكل أو بآخر. وبما أن الغاية والقصد من وراء كل هذا هو النهضة والتحديث والتقدم... فإن السؤال الأول المُتَوَجَّه هو: هل الإسلام فعلاً يحول دون تحقيق التحديث والتعددية والحرية وحقوق الإنسان.. وأنه لا يمكن إنجاز هذه المطالب إلا بالإنفصال عنه وتهميش دوره أو تغييبه في ذلك كله؟ ألا يمكن للإسلام أن يكون أرضاً حقيقية بمادته التشريعية والأخلاقية ورصيده النفسي والتاريخي.. نحو هذا الإنجاز؛ إذا ما تضافرت الجهود وتوحدت الرؤى وصدقت النيات؟ السؤال الثاني: هل التجربة الغربية في الفصل بين السلطتين الدينية والسياسية، والذهاب بالعلمانية إلى أقصى حد، إلى التنكر لكل القيم والمطلقات والتمركز حول الذات وطغيان واستبداد الأنا الفردية والجماعية وتسلمتها على الإنسان والطبيعة والكون.. بالتفكيك والتخريب الجزئي.. ما تزال صالحة فعلاً لأن تكون نموذجاً عالمياً لا يتحقق التقدم والنهضة والتحديث... إلا بسلوك سبيلها والمرور عبر محطاتها؟

ألم يحن وقت الاستفادة والحسم من التجارب والدروس التي تُقدّم وتتكرب هناك في الغرب، أو التي تقدم وتتكرب هنا في أرض العروبة

والإسلام، باسم العلمانية، قروناً هناك وعقوداً من السنين هنا؟

ليس المراد عندي الإجابة عن هذه التساؤلات ولعلها تُمَّتْ بشكل أو بآخر، وهي على كل حال أسئلة مفتوحة للراغب في الإجابة عنها من دعاة العلمانية، من أجل رفع القلق والالتباس عن الخطاب العلماني، خاصة الذي يريد أن يقدم نفسه في زي إسلامي. وما لم يتم هذا، فستبقى العلمانية مصطلحاً لقيطاً، وسيبقى الخطاب العلماني دائم الالتباس والاضطراب، متناقضاً بين نموذج «مثالي» هو ملك للذات الغربية، وبين نموذج مستعص على الذوبان والإلحاق متشبه بمقوماته الذاتية الدينية خصوصاً، مهما كان وضع الانهيار فيه، ومهما كان نفوذ الغزو العلماني قوياً ومؤثراً، ومهما تبدى من نجاحات شكلية سطحية أو حتى عميقة هنا وهناك، فلا تعدو أن تكون جزئية. إذ المراهنة الحقيقية هي على القيم الثقافية الاجتماعية العامة التي تؤطر المجتمع، الثقافة التي صيغت عبر قرون وأجيال ولها قابلية الحياة والاستمرار مهما اعترها من عوامل الضعف والانحطاط، لأنها تتغذى أساساً من مرجعها الأول والأعلى، الوحي الإلهي المنزه، المتجلي في الرسالة الخاتمة المحفوظة والموجهة إلى الغرب نفسه.

ولنقرأ في توضيح هذه الازدواجية والاضطراب في الخطاب العلماني بين النموذجين النصوص والأمثلة التالية: «راحت المجتمعات المسيحية قبل المجتمعات الإسلامية بوقت طويل جداً تقوم بتجربة تاريخية أكثر حيوية وأكثر محسوسية، وذلك تحت تأثير الحداثة العقلية.. والمادية.. راحت تنبثق سلطة روحية علمانية تؤكد على إمكانية العقل البشري في أن يفتح المعنى والقوة باستقلالية كاملة (...). إن النقاش الذي أثاره دخول الحداثة في الإسلام لا يختلف في شيء عن ذلك الذي واجهته المسيحية بدءاً من حركات الإصلاح والنهضة»^(١). ورغم تقرير آخر بأن «العلمانية لفظ غربي

(١) أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص ١٣٥. لاحظ تبسيط الكاتب في التقريب بين النموذجين، علماً بأن الفروق بينهما عميقة، والمواقف تجاه الحداثة متباينة جداً، خاصة بمفهومها العلماني.

خالص يعبر عن مسألة غربية خالصة، وهو رفض سلطة رجال الدين»^(١)، نجده يؤكد أن «الإسلام دين علماني منذ البداية، علمانيته معطاة من الداخل بوضع إلهي وليست مكتسبة من الخارج بجهد إنساني»^(٢)، «والعلمانية هي أساس الوحي، فالوحي علماني في جوهره والدينية طارئة عليه من صنع التاريخ في لحظة تخلف المجتمعات»^(٣). فبداية اللبس في كلام الكاتب حصره العلمانية في «رفض سلطة رجال الدين»، لتمرير كون الإسلام «دين علماني» لأنه ليست به هذه السلطة. ثم لا يلبث الكاتب يتقدم لتبرير كون أساس الوحي نفسه «علماني» وأن «الدينية طارئة عليه»، ومعناه بشيء من الوضوح أن الوحي شيء رباني منزه خاص بالإله وهو مفصول عن البشر وديناهم، يتصرفون فيها بمحض إرادتهم وعقولهم، وأن أشكال تدين المجتمعات هي طارئة في حالات التخلف خصوصاً. هذا معنى «علمانية الوحي» بالمعنى الأصلي «المصدرية» للعلمانية أي: كونها «فصل الدين عن الدولة»^(٤).

وفي شيء يشبه «حتمية التفسير العلماني للتاريخ الإسلامي»، نجد عند البعض أن «الخلافة قد كانت منذ نشوئها مؤسسة دنيوية مدنية، وهي لم تحسم مرة إلا وكان الله غائباً عن مسرح الأحداث، وليحل محله الإنسان بأهوائه ولعبه بفضائله ورذائله» ويستشهد الكاتب بمقتل ثلاثة من الخلفاء،

(١) حنفي: التراث والتجديد، دار التنوير، بيروت، ط ١ / ١٩٨١، ص ١٥٥.

(٢) المرجع السابق، ص ١٥٥.

(٣) المرجع السابق، ص ٥٥.

(٤) علق د. الجابري على مقولة «الإسلام دين علماني» بأنها لا تختلف عن عبارات مثل «الإسلام دين اشتراكي» و«الإسلام دين رأسمالي».. إلخ، «فهذه العبارات ومثيلاتها لا تحل المشكل ولا تدفع إلى التفاهم». وأكد بعدها أن الإسلام دين ودنيا و«أنه قد أقام دولته منذ زمن الرسول ﷺ، وأن هذه الدولة توطدت أركانها زمن أبي بكر وعمر.. وإذن فالقول بأن الإسلام دين لا دولة.. قول يتجاهل التاريخ. فالعلمانية بمعنى فصل الدين عن الدولة غير ذات موضوع في الإسلام، لأنه ليس فيه كنيسة حتى تفصل عن الدولة أو تفصل الدولة عنها». مجلة اليوم السابع (حوار المشرق والمغرب)، العلمانية والإسلام، ع ٢٥٦، س ٣ / ١٩٨٩، ص ٢٠.

والصراعات والفتن اللاحقة، والملك العضوض.. في جميع العصور وكل العهود.. «ولا غرابة فالأمر الإلهي لا بد أن يترجم إلى أمر إنساني، ولا ترجمة من دون نسخ أو تبديل..»، «ولا نجد دولة من الدول التي تعاقبت على الحكم قد سميت «دولة إسلامية»، بل نسبت تلك الدول إلى أصحابها ومؤسسيها.. فقليل: الخلافة الأموية، الدولة السلجوقية، السلطة العثمانية، عهد الرشيد (...). هكذا فالدول الإسلامية ترتبط كغيرها من الدول بالشاهد لا بالغائب، بالذين يستولون عليها، لا بالشرعية التي تستند إليها»^(١). «صحيح أن الشريعة هي إلهية في الأصل والمبتدى، لكنها تؤول عند التفسير والتطبيق أناسية دنيوية، لأن المجتهد أياً كان مبلغ علمه وفهمه يصدر عن ظن فيما يراه أو يستنبطه، ولا يمكن له أن يبلغ اليقين»^(٢). ولا أجد أمام هذه التقارير السطحية التي لا تعبر عن مضمون معين بقدر ما تعكس منهجاً في التبرير والتبسيط والإسقاط، إلا التساؤل عن الصور والمواقف المقابلة لما يعتبره الكاتب علمانية. نتساءل أولاً هل نزل هذا الوحي إلى بشر إنسان مكلف مستخلف، أم نزل إلى عدم حيث لا تكليف ولا استخلاف؟ هل جاء الوحي يدعو الإنسان إلى البناء والتعمير والاختيار الراشد إلى الصلاح والفلاح في الحال والمآل، أم جاء يجرده عن عالمه المحسوس ليزج به في عالم المثاليات والرهينة والانقطاع؟ إذا تم التسليم بهذه المعطيات المعلومة من الدين بالضرورة علمنا أن القول بأن الخلافة «مؤسسة دنيوية مدنية» هي كذلك بإرادة الشرع لها أن تكون كذلك وفق مبادئه، موكلاً ذلك إلى بشر يؤمنون به ويؤاؤونه، يلتزمون قطعيته وکلياته ويجتهدون في ظنيته وفروعه وما ترك لهم حق إعمال الرأي والنظر فيه، ومعظمه من أمور تدبير المعاش وتنظيم الاجتماع. أما أن لا يلتزم الناس هذا الشرع أو ينحرفون عنه فهذه مسألة أخرى لا علاقة لها بالأولى من حيث النفي أو الإثبات، من حيث بقاء الشرع أو ارتفاعه، أو بتعبير الكاتب من

(١) علي حرب: النص والحقيقة! نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، ط ١ / ١٩٩٣، ص ٦٢.

(٢) علي حرب: النص والحقيقة، ص ٦٥.

حيث «غياب الله» أو «حضوره». فالشرع باق دائماً على حاله حاضراً كما نزل، والإنسان يتفاعل معه سلباً أو إيجاباً، كل تجربة تنال حظها من الاقتراب منه أو الابتعاد عنه. وتلبس الإنسان بالوحي لا يسلب عنه صفته الإلهية ويحوّله إلى شيء إنساني محض، بل الشرع نفسه يسمح بهذا القدر من الالتزام الذي يطيقه الإنسان شرط بذل الجهد أولاً والإخلاص فيه. فصاحب الشرع يقول: ﴿فَأَنفِقُوا لِلَّهِ مَا أَسْطَعْتُمْ...﴾ [التغابن: ١٦]، وهو لا يكلف نفساً إلا وسعها، والمؤمنون يقولون: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِمْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ ۗ وَاعْفُ عَنَّا وَارْحَمْنَا إِنَّكَ مَوْلَانَا...﴾ [البقرة: ٢٨٦]. ورسولهم الكريم يقول لهم: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه»^(١). وليس هذا تسويغاً وتبريراً للتهاون في الالتزام وعدم طلب درجات عليا فيه، لكنه الواقع الذي يكون شرعياً باعتبار الشرع نفسه عندما يقف الإنسان، بعد بذل الجهد والعمل وإخلاص النية والقصد، عند حد معين من الالتزام. إذ ذلك المطلوب شرعاً منه. ثم ليس معنى هذا أن الشرع ما لم يطبق كاملاً فقد ارتفع وحل محله الإنسان بنواذعه المختلفة، فهذا العمل هو شرعي وإنساني معاً، شرعي من جهة الأمر به، وإنساني من جهة القائم به، ولا معنى لفصل أحدهما عن الآخر^(٢). بل إن الشرع يؤطر الخلاف نفسه الذي يقع باسمه، بدءاً من

(١) انظر: تمام الحديث في: صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الحج، باب فرض الحج مرة في العمر، ج ٩ / ص ١٠٠ - ١٠١. أخرجه أيضاً ابن ماجة وأحمد.

(٢) لم يسلم من هذا اللبس حتى بعض نقاد العلمانية في زبدها العربي، انظر في هذا: ما ذهب إليه برهان غليون حين اعتبر «أن الذي يعاقب على الأرض عند تطبيق الأحكام هو الحاكم البشري (...). وهو لا ينفذ بأي شكل إرادة الله، ولا يعيره ذراعه ولا يقوم في مكانه لتطبيق قضاياه، فقصاص الله مكانه وموعده يوم القيامة (...). وقصاص المجتمع قصاص مدني وأرضي سواء أكان مستوحى من تعاليم الله أو العقل»، (نقد السياسة: الدين والدولة، ص ٣٦٨). ويتوجه عليه ما توجه على سابقه. فقصاص الله هو في الحياة الدنيا وفي الآخرة معاً، والإنسان مكلف بتنفيذ الشق الأول وفق مقتضيات الشريعة نفسها، فهو «مدني وأرضي» بهذا الاعتبار، =

الخلاف العادي البسيط في الرأي إلى الخلاف العالي في أنواع من الاجتهاد،

= وحكم الحاكم إذا استوفى شروطه في نازلة أو قصاص هو حكم شرعي بالاعتبار نفسه (انظر في هذا: مبحث الخطأ والصواب في الفكر الاجتهادي). وفرق كبير بين هذا الذي ذهب إليه برهان غليون وبين مراده في التمييز بين «الشريعة بما هي دين منسوب إلى الله أي نابع منه، وبين الشريعة بما هي مذهب فقهي واجتهاد منسوب للمجتهد، [وكون].. الخلط بينهما.. يهدد بأن يحول البشري والمدني والإنساني إلى الإلهي». قريباً من هذا أيضاً ما ذهب إليه د. الجابري في تمييزه بين عمل «الزعيم السياسي والفتاح العسكري» وبين عمل «النبي الرسول». ففي شيء من الغموض والالتباس الكبيرين يقرر الكاتب أولاً أن «الرسول كان بالفعل رئيس الجماعة الإسلامية وقائدها (...). خاض حروباً وقاد حملات ونظم شؤون الجماعة وسهر على وحدتها وبعث بعوثاً وعين عمالاً، لكنه فعل ذلك كله لا بوصفه زعيماً سياسياً أو قائداً عسكرياً، بل بوصفه صاحب دعوة وناشر دين جديد». والأغرب من هذا قوله ثانياً في الفرق بين الوضعين: «أن الزعيم السياسي والفتاح العسكري يقصران اهتمامهما على شؤون الدنيا وحدها، شؤون الحكم والسياسة (...). أما النبي الرسول فهو يركز اهتمامه ودعوته على المصير بعد الدنيا، على شؤون الآخرة..» (الدين والدولة، ص ١٤ - ١٥). فانظر كيف يناقض آخر الكلام أوله، وكأن الفتوحات التي استمرت بعد الرسول ﷺ والتي ترأسها قادة وزعماء وهم قبل ذلك دعاة، لم تكن لنشر الدين الجديد وتعاليمه في الدنيا والآخرة، وكأنها كانت من قبيل الحركات الاستعمارية الغربية ذات الطبيعة المادية المحض. ولا أدري معنى لهذا التكلف في التمييز بين العاملين بالرغم من وضوح النصوص والدلالات والمعطيات إلا أن يكون معني واحداً، وهو الاضطراب النابع من أصول التفسير العلماني نفسها حين تنزيلها على تاريخ ومجتمع وثقافة مغايرة.

وفرق كبير أيضاً بين ما ذهب إليه الجابري هنا، وما أراده، في مكان آخر، من جمع الصفتين «العلمية والسياسية» في شخص واحد: «أن يكون الحكام «علماء» بالدين مخلصين له قائمين بأمره»، «والعلم بالدين هنا لا يعني مجرد المعرفة بأحكامه، بل أيضاً، وهذا أهم، امتلاك القدرة والصلاحية على الاجتهاد فيه اجتهاداً يجعل أحكامه تستجيب للتطور وتعتبر وجه المصلحة العامة في كل وقت وعصر»، وأن هذا الجمع «إن تحقق على عهد الخلفاء الراشدين، فقد تعذر بعدهم ولم تزده الأيام والسنوات إلا صعوبة وندرة» (نفس المرجع، ص ٣٤). فالجمع بين السلطتين واضح، كما تقدم، في حديث «إذا اجتهد الحاكم فأصاب»، وفي شروط المجتهد.. ولا علاقة تبعية ولا لزومية بين انفصال العلم عن الحكم، وانفصال الدين عن الدولة. فقد كان الخلفاء الراشدون وهم علماء حكام يستشيرون وتفوتهم من العلم أشياء، وإنما على من لم =

إلى الخلاف المفضي إلى القتال، وتأمل في ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتَ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ﴾ [الحجرات: ٩]. كيف سمى كلاً مؤمنين وأمر بالإصلاح ثم قتال التي تبغي بعد ذلك.

إن الوحي أو الشرع قد نزل فعلاً ليتلبس به الإنسان لا أن يبقى مجرد نظريات مثالية جوفاء، وإذا أضفنا أنه الشرع الخاتم للناس كافة، علمنا قدرته الاستيعابية التجاوزية لمختلف التشكلات الاجتماعية، والتي قدمت تجربته التاريخية «العالمية الأولى» نموذجاً حياً عنها.

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

لم تسلم النبوة بدورها من هذا التفسير، فـ «صحيح أن النبوة بما هي وحي يوحى، مبتدى الإسلام ومبدأه، (...) لكن النبوة بما هي وحي يتلقاه الإنسان، ذات طبيعة ناسوتية وصفة دنيوية. والحق أن الأنبياء قد انخرطوا في الواقع المعاش وتملكوا الحياة الدنيا، إذ كانوا يقودون الجيوش ويفتحون الفتوح ويدخلون البلدان ويدبرون الأمور...»^(١). وكأني بالكاتب يقصد أن الأنبياء كي لا يكونوا «علمانيين» عليهم أن يتخلصوا من ناسوتيتهم وبشريتهم وأن لا يزاولوا أعمال دعواتهم ومعاشهم! بل وفي حتمية علمانية تقريرية نجد عند الكاتب أن «العالم بأحوال دنياه البصير بشؤونها، القادر على مجابهة صروفها وتصريف أمورها، هو علماني دون ريب وإن لم يع علمانيته ويسعى

= يضم إلى سلطة الحكم سلطة العلم، أن يُوسَّع دائرة الشورى من أهل الشرع والرأي حتى تدار أمور الحكم والدولة على مدار الإسلام. فهذا المهم والجوهري لا الأشكال والرسوم والأسماء. صحيح أن هذا الانفصال قد خلف نتائج وأثار سيئة في تاريخ الأمة تتجلى في تهيمش كثير من العلماء واستبداد كثير من الحكام، وأن الجمع بينهما يوفر كثيراً من هذه المتاعب وهو المطلوب شرعاً، لكن مهما كان الأمر فإن ذلك لا يعني بالضرورة فصل الحكم والدولة عن الشرع والدين.

(١) علي حرب: النص والحقيقة، ص ٦١.

إلى التنظير لها أو تأسيسها عقلاً، ولهذا يمكن القول بأن المسلمين كانوا علمانيين بهذا المعنى ولا يمكن أن يكون الأمر غير ذلك»^(١)!!

والعجيب من أمر الفكر العلماني، أن هذا «التفسير الجديد» للعلمانية من خلال تأكيد وإبراز ألفاظ من قبيل (مدنية، دنيوية، أرضية، بشرية، إنسانية، تلبس الوحي بالإنسان، انقطاع الوحي، النسخ فيه...)، والذي يجعل الإنسان المؤمن المكلف بدءاً من الأنبياء مرتبطاً أشد الارتباط بواقعه ومجتمعه تنظيمياً وتحديثاً، وفق منهج شديد الالتواء يبتدىء بالإقرار بربانية الوحي والشريعة ثم لا يلبث ينزعها عنهما حين تلبسهما بالإنسان المخاطب المكلف، هذا التفسير كان هو المرفوض والمحارب بكل أشكال التبرير الممكنة لدى فئات علمانية أخرى تحرص كبير الحرص على أن تجعل وظيفة الرسالة والنبوة والشريعة الأولى هي دعوة روحانية تبشيرية تبليغية دينية خالصة، أما شؤون الحياة والدنيا والأرض والسياسة.. فلا دخل للدين فيها، فتلك دعوة زمنية من أجل الدنيا، وهذه دعوة روحانية من أجل الآخرة. ويعمد هذا الاتجاه إلى تجميع الآيات والأحاديث والآثار التي يدعم بها وجهة نظره (آيات التبشير والإنذار والرحمة واليوم الآخر...)، في الوقت الذي يغض فيه الطرف عن «آيات وأحاديث وآثار تشكل الشق الثاني لعموم الرسالة (آيات الحكم والقضاء والسلم والحرب والبيع والشراء...) وما يتعلق بالإنسان المكلف في حياته الدنيا، أو يتم تأويلها تأويلاً يصرفها عن الوجه الذي يناقض مراده»^(٢).

لتأكيد مبدأ العلمانية من الداخل ودائماً في سياق من الالتباس، يعلمنا الكاتب مبدأ الاجتهاد باعتباره الآلة المتحركة بين النص والواقع والعقل البشري. يتساءل «ما هي حقيقة الاجتهاد إن لم يكن ممارسة عقلانية ذات طابع علماني تنويري. والحال، فإنه بالاجتهاد بما هو إعمال للعقل أي: بما

(١) المرجع السابق، ص ٦٨.

(٢) انظر: كتابات من هذا القبيل في: علي عبدالرزاق، الإسلام وأصول الحكم، وسعيد العشماوي: الإسلام السياسي، والخلافة الإسلامية.. وغيرها. وإن كانت هذه الكتابات عموماً تشترك مع غيرها في أصل الدعوى وفي كثير من القضايا الأساسية والثانوية.

هو رأي وقياس أو استدلال، إنما يستعيد العقل دوره المعطل ويتحرر من سطوة النص. صحيح أن العقل في الممارسة الاجتهادية مرتبط بالنص محكوم له، ولكن للمسألة وجهها الآخر، ذلك أن مَنْ يسلك طريق العقل، أو يلعب لعبته [!]، أو يتبنى استراتيجيته [!] في الدفاع عن النص أو استثماره لا بد أن ينقلب به الأمر، وعندها يصير العقل مؤسساً للنص^(١). فانظر إلى الاضطراب والغموض في مواطن التشديد: «يتحرر من سطوة النص»، «مرتبط بالنص محكوم له»، «ينقلب به الأمر»، «يصير مؤسساً للنص»، وكل ذلك عن طريق «لعبة يلعبها» أو «استراتيجية يتبناها!!» ولست أدري ما الذي يمنع من تأسيس عقلانية الاجتهاد في الفضاء الرحب والمسؤول والمنضبط الذي يقدمه الإسلام، ولعل مراجعة متأنية لباب الاجتهاد المتقدم، تكشف عن آفاق واسعة للفكر الاجتهادي بما هو أعمال للعقل، وإفشاء للحوار والشورى وتداول الرأي، وتربية وتعليم، والتزام وعمل.. من غير احتياج إلى مصطلح ملتبس من مرجعية ثقافية أخرى وإقحامه في كل شيء وكأنه المفتاح السحري لحلم النهضة والتغيير والتقدم.. إذا كان الغرض هذه المطالب فعلاً.

كاتب آخر يأخذ على نفسه أن حديثه سيكون «حديث تاريخ وسياسة وفكر، وليس حديث دين وإيمان وعقيدة.. حديث مسلمين لا حديث إسلام^(٢)»، معتبراً أنه «بوفاة الرسول استكمل عهد الإسلام وبدأ عهد المسلمين». ثم لا يلبث يخوض في تاريخ الإسلام يتصيد الأحداث والوقائع الشاذة والنادرة ليجعل منه تاريخ حروب ودماء وخلاعة ومجون على طريقة المنهج الاستشراقي المتحامل، جاعلاً من كتب: الحيوان للدميري، ومروج الذهب للمسعودي، والفتنة الكبرى لظه حسين.. وما إليها مصادر «أصيلة» لرواياته ومنقولاته. ومعلوم أن ما حوته تلك الكتب من ضعيف الروايات والأخبار وموضوعها وسقيمها ومنتحلها.. مما لا يمكن

(١) علي حرب: النص والحقيقة، ص ٦٣.

(٢) فرج فودة: الحقيقة الغائبة، عيون المقالات ط ٢، ١٩٨٩. ص ٦.

الوثوق به فضلاً عن اعتماده دليلاً يبنى عليه. وإذا ما تم اعتماد مصدر في المادة كتاريخ الطبري، نجده ينتقي من الروايات والوقائع ما يخدم توجهه دون نقد وتمحيص ولا معرفة بمنهج الطبري في جمع مادة كتابه بما صح وضعف من الأسانيد ليبرئ ذمته من نقل المادة ويبقى تمحيصها ونخلها على من يأتي بعده. وهذه من أكبر آفات الفكر العلماني عموماً، لا في توثيق الأحاديث وأحياناً الآيات - إذا سلم نقلها كما هي - في كتب الآداب والفنون متقدمها أو متأخرها، بل أيضاً في ضعف الإلمام بالثقافة الشرعية والعلوم التراثية عموماً بالمقارنة مع ما يسعون إليه من معارف الغرب، وقسط كبير من معاداتهم لهذه العلوم نابع عن الجهل بها.

إنه من التعصب الأعمى أن نسمو بتاريخنا من أن توجد فيه سلبيات اقترفها بعض الأسلاف وصلت حد الاقتتال ومظاهر الجور والاستبداد لدى كثير من الحكام، لكن من الحيف والجور أن نجعلها هي التاريخ كله، ونضرب صفحاً عن حضارة حققت ما لا نكاد نحلم به الآن، فنفرغها من كل محتوى إيجابي وفي كل مراحل تاريخها.

ينتهي الكاتب من خلال جولته في أوراق الراشدين والأمويين والعباسيين إلى أن «الفصل هو السبيل الوحيد للحفاظ على الوحدة الوطنية، وأن الوصل هو السبيل الأكيد لهدم صرحها العتيد»، ذلك لأن «وقائع التاريخ التي سردناها في الكتاب تنهض دليلاً دامغاً [!] على ضرورة الفصل وعلى خطورة الوصل»^(١). . . ينتهي إلى القفز عبر المسلمين إلى الإسلام وأنه يصلح ديناً لا دنياً، وأن تجاربه الخالفة قد جبت تجاربه السالفة، ولا مطمع في العودة إلى الأمجاد إلا من خلال ما يراه الكاتب من استبعاد للدين! وكأن ما تحقق كان بالانفصال عنه لا بالاتصال به. لم يكلف الكاتب نفسه الإجابة عن ماذا فعلت لبلدانها النماذج العلمانية الحاكمة وكل ما بين يديها من إمكانات مسخر لذلك، والغرب من ورائها وأمامها وعن أيمانها وشمائلها يمدّها من وراء بر وبحر.؟! وإنما تساءل عما قدمت حركات ناهضة أو

(١) فرج فودة: الحقيقة الغائبة، ص ١٤٥.

تحاول النهوض باسم الإسلام والعقبات حافة بها من كل جانب. اعتقد الكاتب أنه بتشويه الرصيد التاريخي للأمة قد لحن على مخالفه بالحجة، وفاته أن ما ذكره من تاريخ، هو تاريخ «خاص» بحتمية «أزلية» للخطابات العلمانية وتلويقاتها المتعددة الملتبسة مهما حاولت دفع ذلك عنها. ويكفي أن هَمَّ التأريخ للخلاعة والمجون والدماء.. قد فوت عليه النظر إلى الواقع العلمي والحركة المنهجية التي عرفتها الحقبة التاريخية موضوع دراسته في مختلف العلوم. وهو لو فعل لاستطاع بذلك على الأقل معرفة تنقيد مروياته التاريخية كي تكون دامغة فعلاً.

إنها أزمة فكر حقيقية وعميقة تلك التي يعاني منها الفكر العلماني. أزمة تعكس نوعين من مظاهر اغتراب هذا الفكر، اغترابه الأول في توليه الكلي نحو الغرب لاقتباس هذا المفهوم من بيئة دلالية مغايرة مع تحريف لكثير من مضامينه ومعانيه التي حملها في بيئته. واغترابه الثاني عن ثقافته المحلية التي ترفض خصوصياتها الدينية والتاريخية والاجتماعية وقبول هذا المصطلح الملتبس. وأزمته، أنه يحاول منذ عقود خلت تمرير هذا الفكر بتجريب مختلف الوسائل والأساليب، أسلوب «المواجهة» أولاً: بحمل لواء الدعوة التغريبية الصريحة والعداء للإسلام، أسلوب «المصالحة» ثانياً: بعدم الجهر بالعداء للإسلام والإقرار بدين وتراث الأمة، أسلوب «النفاد» ثالثاً: إلى هذا الدين والتراث والمناورة من داخلهما^(١).

ونقرأ لمزيد من توضيح هذا الاضطراب في تناول اللفظ ومفهومه

(١) ليس من الضروري أن تكون هذه الخطوات دائماً بهذا الترتيب، فهناك من اختار منذ البداية الانطلاق من قلعة التراث محاولاً استيعابه على تشعباته، والنظر في الوقت نفسه إلى قلعة الآخر علوماً ومناهج وتجارب وتنزيلها بشكل أو بآخر على التراث.. وإن كانت كلها محكومة بمنطق لا تخفى تداعياته العلمانية تصريحاً أو تلميحاً. ويكفي أن نشير إلى نموذجين كبيرين استجمعا هذه الشروط «الشمولية» في التناول: أعمال محمد أركون، ومشروع حسن حنفي خصوصاً. أما الترتيب المذكور فهذا يمكن لمسه في الخطاب العلماني بمختلف توجهاته القومية واليسارية والليبرالية، والناظر في سيرورتها التاريخية عملياً وتنظيرياً يلمس دون شك تلك التحولات عند معظمها.

وتأكيد اللبس فيه - مع التركيز على مواطن التشديد - : «نقترح العلمانية بصورة من الصور، علمانية غير معادية للإسلام، بحيث لن تستمد دافعها من شعور لا إسلامي (...). نحن ندعي العلمانية بمعنى أننا نعتقد ضرورة الفصل الجذري بين التشريع الديني والمؤسسات الاجتماعية والقانونية والأخلاقية الممارسة. لكن هذه العلمانية لها حدود حيث نعترف بالعلاقة الجوهرية بين الدولة وبعض عناصر السلوك الأخلاقي والاجتماعي وبنية الشخصية الجماعية والعقيدة الإسلامية. ونحن نؤيد بقاء هذه العقيدة ونؤيد إصلاحها. لا يجب أن يتم [الإصلاح] على حساب الدين، بل يقع في الوقت نفسه بواسطة الدين وفي الدين ومستقلاً عنه»^(١). إنها أزمة فكر مضطرب لم يجد له مشروعية، هي التي تجعل كاتباً مثل هشام جعيط يجمع في نص واحد قصير بين «ضرورة الفصل الجذري» بين التشريع والمؤسسات، وبين «العلاقة الجوهرية» بينهما. بين أن يقع الإصلاح في الوقت نفسه «بواسطة الدين وفي الدين» وبين أن يقع «مستقلاً عنه»!! ثم إنها أزمة منهج أيضاً يقوم على إسقاط فكر حديث ومعاصر، بأسماء ومصطلحات ومضامين حديثة ومعاصرة، على فكر قديم ليس من الضروري أن يتطابق وتلك الأسماء والمضامين، بل له القدرة على توليد أسمائه وتجديد مضامينه وفق منظومته الخاصة.

ف «إذا كانت إشكالية العلمانية.. لم تطرح من قبل في الفكر العربي والإسلامي، فذلك لأن الإسلام الديني كان هو الذي أسس بنفسه للحيز المدني وأكد عليه وشرع له، منذ أن جعل الرسالة المحمدية خاتمة النبوة وكل وحي في العالم، وأعطى للعقل بدءاً من ذلك الوقت الدور الوحيد في تسيير المجتمع والتاريخ حتى قيام الساعة (...). وهو ما يعنيه الاجتهاد، وهذا ما فهمه المسلمون الذين سئوا مبدأ التأمل العقلي والتفكير البشري في معاني القرآن. ولم يدع أحد منهم الوحي أو الإلهام الرباني، ولم يقبل

(١) هشام جعيط: الإصلاح والتجديد في الدين. (مجلة الاجتهاد، سابق)، ص ٢٢٢.

لأفكاره أن تكون أكثر من اجتهادات فردية وإنسانية»^(١). و«لو أردنا استخدام اللفظ الحديث لقلنا: إن الدولة في المجتمعات الإسلامية، بمعنى الدستور العميق الفاعل الضامن لوحدها وتضامنها المقوم لوجودها، لم تكن شيئاً آخر سوى الدين. ولكن ذلك لم يكن ليتحقق إلا بتطوير مفهوم الدين نفسه في اتجاه شموله العقل الإنساني وليس الوحي فحسب»^(٢). فد «الإسلام كدين لا يضمن تحققه التاريخي تماماً دون الدولة، ولهذا فقد كان مؤسساً لدولة، وجاءت الدولة كتتويج طبيعي للجماعة والروح الجمعية التي أنشأها»^(٣). و«لا يكفي أن ندمر الدين في مجتمع ما، أو نبعده عن الحياة المدنية حتى يتجلى العقل بقيمه المذكورة، ولو فعلنا ذلك لن نجد أمامنا إلا الأمية والفراغ والهمجية، فالعقل بيني ويربي ويكوّن، وإذا فشل هذا التكوين فليس السبب مقاومة الدين، ولكن خطأ الاستراتيجيات والسياسات التي أخذت على عاتقها بناءه (...). وفي هذه الحالة ينبغي الرجوع إلى هذه النظريات ورؤية العطب الذي تعاني منه. إن التهجم على الدين غالباً ما يتحول إلى تعويض عن إخفاق العقل وفدية له»^(٤).

إن «مسألة العلمانية في العالم العربي مسألة مزيفة، بمعنى أنها تعبر عن حاجات بمضامين غير متطابقة مع تلك الحاجات، إن الحاجة إلى الاستقلال في إطار هوية قومية واحدة، والحاجة إلى الديمقراطية التي تحترم حقوق الأقليات، والحاجة إلى الممارسة العقلانية للسياسة، هي حاجات موضوعية فعلاً. إنها مطالب معقولة وضرورية في عالمنا العربي، ولكنها تفقد معقوليتها وضرورتها بل ومشروعيتها عندما يعبر عنها بشعار ملتبس كشعار «العلمانية»^(٥). والعصر والواقع إنما يعملان على إظهار وإبراز الحاجة إلى تلك المطالب في الوقت الذي تزداد فيه العلمانية انحساراً

(١) برهان غليون: نقد السياسة الدين والدولة، ص ٢٨٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٩٨.

(٣) المرجع السابق، ص ١٢٤.

(٤) المرجع السابق، ص ٣٤٦.

(٥) الجابري: وجهة نظر، ص ١١١.

وتتحول إلى غطاء تبريري «يستخدم في العديد من الحالات للتغطية على قيم الاستبداد والتمييز الاجتماعي والسياسي. وهذا في الواقع مصير كل عقيدة تجاوزتها الحقيقة الاجتماعية والتاريخية..»^(١). ف «ليس المطروح أن نتناول العلمانية في موطنها الغربي، بل أن نتناولها في تطبيقها العربي، وأن ندرك جيداً الفرق بين العلمانية هناك حيث أنتجت مجتمعاً وحضارة، والعلمانية هنا حيث أنتجت التبعية والانحطاط. بين العلمانية هناك حيث عنت الصراع بين الثورة والكنيسة (كمؤسسة سياسية «دينية»)، وبين العلمانية هنا حيث عنت الصراع ضد الدين»^(٢). إن «العلمانية لم تنبثق هنا من الصراع الاجتماعي الداخلي (...). ولكنها نشأت عن طريق التبني من قبل نخبة محدودة العدد وغالباً معزولة عن الشعب»، حيث «تحولت إلى دين جديد لفئة اجتماعية جديدة»، و«أداة قمع اجتماعي وسياسي» بيد هذه الفئة النخبوية ضد الغالبية الشعبية، و«أيديولوجيا تبرير» لضرب حرية الاعتقاد الأساسية «حرية الرأي والصحافة والتنظيم الحزبي»، و«وسيلة للتغطية على انعدام هذه الحرية في الواقع والممارسة». «جاءت العلمانية العربية كوسيلة لتقوية النظام السياسي القائم وتدعيم الطبقة المسيطرة» و«كاستمرار وتطوير لسياسة فصل الجمهور المتزايد عن السلطة وتحرير الدولة من سلطة الدين آخر مرجع شعبي ووسيلة الضغط الوحيدة بيد المعدمين من السلطة والعلم»^(٣).

إن فصل دين قائم في معظم مادته على التشريع أصلاً للمجتمع، عن

(١) برهان غليون: نقد السياسة...، ص ٤٠٥ - ٤٠٦. وانظر: حديثه عن نماذج من العلمانية حكمت فتحكمت ولم تنجز شيئاً من وعودها، كحكم الشيوعية العلمانية الأكثر تشدداً التي «لم تحل بعلمانيتها أي شيء». ولكنها أنتجت (...). أكثر النظم استبداداً وتعصباً وضيقاً مذهبياً، فلم تكفل حرية الاعتقاد المذهبي والفكري ولا ضمنت قيام الحريات الأساسية والمساواة الفعلية بين المواطنين. ويمكن تكرار الفعل نفسه بالنسبة لبعض الأنظمة العربية التي لم تمنعها علمانيتها المعلنة، وهو ما يجعلها مقبولة لدى الغرب، من ممارسة أقصى السياسات طائفية».

(٢) عبد الإله بلقزيز: تعقيب في ندوة الحوار القومي الديني، سابق، ص ٢٠٢.

(٣) برهان غليون: المسألة الطائفية، انظر: في النقول المتقدمة ص ١١ - ١٢ - ٥٢ - ٥٣ -

توجيه قطاعات هذا المجتمع، هو تنكر بشكل أو بآخر لهذا الدين الذي لا يقبل تجزئياً أو تبعياً، والتفاف بشكل أو بآخر على تعاليمه في مجالات الحياة المختلفة. أما نقد التطبيقات السلبية أو الفاشلة فهذا أمر مطلوب باسم الدين نفسه، ولا يمكن أن تعود عليه بالإبطال والإلغاء مهماً كانت ومهما تلبس بها الإنسان. فدعوة الشرع إلى النقد والتقويم والمراجعة والاعتبار من التجارب الماضية أو الحاضرة وتشديده في ذلك، حتى في حق الرسول الذي يوحى إليه، دليل على أن استيعاب تلك التجارب وتجاوزها نحو الأفضل والأمثل مطلوب شرعاً، وإذا بذل الجهد وتوقف الإنسان عند حد معين من الإنجاز فذلك المطلوب شرعاً منه. إن الشرع الموجه لقيم الثقافة والحضارة حاضر دائماً في كل تجربة، سلبية بتقويمها وتسديدها وله فلسفته وأحكامه في الإصلاح والتقويم، وإيجابية بتشجيعها وتأييدها وله كذلك منطقته في التجديد والبناء. إنه الشرع الخاتم الذي نزل للحياة الدنيا والحياة الآخرة معاً، يقيم بينهما نسباً من الاتصال والارتباط لا تنفصم عراه إلا بمفارقة الإنسان للدين أو للدنيا. وقد ذهب الشيخ محمد عبده إلى «أن فصل الدين عن الدولة ليس غير مرغوب فيه فحسب، بل هو مستحيل، ذلك أن الحاكم لا بد له من أن ينتمي إلى دين معين، فكيف يمكنه أن يتحرر في أفعاله من تأثير هذا الدين. فالإنسان وحدة، لا مجرد شيئين يتصل أحدهما بالآخر، وهي الجسد والروح اللذان لا انفصال بين وظائفهما، فكيف يمكن إذن فصل السلطات التي تهيمن عليهما»^(١). و«ليس صحيحاً أن يقال: إن الدين والدولة جانبان أو وجهان لشيء واحد. فالإسلام حقيقة مفردة لا تقبل التحليل، وهو يبدو في صورة أو أخرى بحسب نظرك إليه»^(٢). «إن تجزئة ما أنزل الله إلى ديني وغير ديني تجزئة مضللة ولا تقوم على أساس سليم»، وهي كمن يقبل قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾^(٣) [البقرة: ٤٣]. ويرفض قوله: ﴿وَأَتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣]. يقبل

(١) حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، ص ٣٠٩.

(٢) محمد إقبال: تجديد التفكير الديني، ص ١٧٧.

(٣) وتكررت بهذه الصيغة المزدوجة مرات عديدة.

قوله: ﴿وَاللَّهُ وَحْدَهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ١٦٣]،
ويرفض قوله: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ
لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [المائدة: ٩٠]^(١).

(١) القرضاوي: من أجل صحوة راشدة، ص ٧٧ - ٧٨.

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

المبحث الأول: في عوامل الانهيار التاريخية

لا يخفى أن بعض ما رصد للنظر في علل الأمة وأسباب انحطاطها من كتب وأبحاث هو شيء مهم دون شك، لكنه يبقى في جميع الأحوال دون المطلوب كما وكيفاً. إذ لا يعدو في معظمه منهج التساؤل والاستفسار، ولا يتعمق بحث الأسباب ومحاورة الأطراف وتقديم المقترحات والحلول والإقناع بذلك كله للتأطر حوله والعمل في سبيله. وقد حمل هذا الهم الجسيم، هم البحث في علل الأمة، في كل جيل من أجيالها زمرة من علمائها الغيورين، تعددت أساليب نظرهم وطرق ومجالات إصلاحهم حسب اهتماماتهم وحسب معطيات زمانهم ومكانهم.

ويمكننا أن نختزل شيئاً من ذلك مع ابن عاشور في قوله: «جاء الإمام الغزالي يندب موت علوم الدين ويعمل على إحيائها، والإمام الطرطوشي يستنكر البدع ويعمل على تطهير الدين منها، والقاضي أبو بكر يبنى العواصم من القواصم، والإمام الشاطبي يحمل على البدع ويدعو إلى الاعتصام ويأنس بغربته في الثبات على حقيقة الإسلام، إلى الثورة الكبرى التي ظهرت بآبن

تيمية وأصحابه وأثارها التي استرسلت حتى بدت في الحركة الوهابية أواخر (ق١٢) والحركات السلفية التي تجاوزت بها ما بين المشرق والمغرب، ثم الدعوة الإصلاحية التي جعل السيد جمال الدين الأفغاني شعارها ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١]، وصدع الإمام محمد عبده بأن المسلمين فيما هم عليه لا ينبغي أن يتخذوا حجة على الإسلام. ولكن ينبغي أن يتخذ الإسلام حجة على المسلمين^(١). وفي تحديد الجهة التي أتى منها الفساد نجد «منهم من يرجع به إلى الفردية المطلقة، ويتنكب المجتمع والحضارة والثقافة وهؤلاء هم الصوفية. . . ومنهم من يرجع إلى الفكر كالغزالي في الإحياء وابن العربي. . . ومنهم من يرده إلى السلوك الجماعي من حيث ما يتصل بالعقيدة كابن تيمية وسائر السلفيين. أو من حيث ما يتصل بكيان الأمة وصورتها السياسية كالأصلاحيين أتباع السيد جمال الدين. وما من هؤلاء كلهم إلا من حاول أن يقوم الوضع من حيث يرى أن الاختلال قد تطرق إليه، فما كانت تجربة من تلك التجارب لتجدي في رد الوضع إلى أصله وإزالة الانحراف الذي طرأ عليه والخلل الذي اعتراه»^(٢).

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

نذكر هذه النماذج مع الاعتذار عن طول النقل فيها أحياناً، ولا مهرب

(١) محمد الفاضل بن عاشور: روح الحضارة الإسلامية. ضبطها وقدم لها عمر عبيد حسنة، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ٢ / ١٤١٣ هـ - ١٩٩٢ م، ص ٤٣ - ٤٤.

(٢) الفاضل بن عاشور: روح الحضارة الإسلامية، ص ٤٥.

من ذلك إذا ما اعتبرناها أسسا تنطلق من رؤية ومنهج، وتحدد عناصر «برامج» في الانهيار أو القيام.

ولنستمع أولاً إلى محاولة تنتمي إلى (ق ٥ هـ) في تحديد عوامل الانهيار في الأمة، يقول الإمام الغزالي: «.. فلما أفضت الخلافة بعدهم (أي: بعد الخلفاء الراشدين) إلى أقوام تولوها بغير استحقاق واستقلال بعلم الفتاوى والأحكام، اضطروا إلى الاستعانة بالفقهاء وإلى استصحابهم في جميع أحوالهم لاستفتائهم في مجاري أحكامهم. وكان قد بقي من علماء التابعين من هو مستمر على الطراز الأول وملازم صفو الدين ومواظب على سمة علماء السلف، فكانوا إذا طلبوا هربوا وأعرضوا، فاضطر الخلفاء إلى الإلحاح في طلبهم لتولية القضاء والحكومات. فرأى أهل تلك الأعصار عز العلماء وإقبال الأئمة والولادة عليهم مع إعراضهم عنهم، فاشربأبوا لطلب العلم توصلًا إلى نيل العز ودرك الجاه من قبل الولاة، فأكبوا على علم الفتاوى وعرضوا أنفسهم على الولاة (...). فأصبح الفقهاء - بعد أن كانوا مطلوبين - طالبين، وبعد أن كانوا أعزة بالإعراض عن السلاطين أذلة بالإقبال عليهم، إلا من وفقه الله تعالى في كل عصر من علماء دين الله (...). ثم ظهر بعدهم من الصدور والأمراء من يسمع مقالات الناس في قواعد العقائد ومالت نفسه إلى سماع الحجج فيها، فغلبت رغبته إلى المناظرة والمجادلة في الكلام. فأكب الناس على علم الكلام وأكثروا فيه التصانيف وثبتوا فيه طرق المجادلات واستخرجوا فنون المناقضات في المقالات وزعموا أن غرضهم الذب عن دين الله (...). ثم ظهر بعد ذلك من الصدور من لم يستصوب الخوض في الكلام والمناظرة فيه (...). ومالت نفسه إلى المناظرة في الفقه، وبيان الأولى من مذهب الشافعي وأبي حنيفة رضي الله عنه على الخصوص، فترك الناس الكلام وفنون العلم وانهالوا على المسائل الخلافية بين الشافعي وأبي حنيفة على الخصوص، وتساهلوا في الخلاف مع مالك وسفيان وأحمد رحمهم الله تعالى وغيرهم، وزعموا أن غرضهم استنباط دقائق الشرع وتقرير علل المذاهب وتمهيد أصول الفتاوى، وأكثروا فيها التصانيف والاستنباطات ورتبوا فيها أنواع المجادلات والتصنيفات، وهم

مستمرون عليه إلى الآن، ولسنا ندري ما الذي يحدث الله فيما بعدنا من الأعصار؟»^(١).

إن الغزالي من خلال هذا النص يختزل الأزمة في المسألة الفكرية^(٢)، والتي يمكن أن نلاحظ فيها مستويات عدة من مستويات الانحراف والشذوذ عن الخط الفكري الأصيل كما دشنه جيل الصحابة والتابعين وأتباعهم، من حيث القدرة على الفهم والاستمداد من النص.. من حيث منهج الاستيعاب وتداول الرأي والخلاف.. من حيث محاجة الخصوم وإفحامهم.. وغير ذلك. ولعل أعلى هذه المستويات عنده انفصال العلم عن الحكم في شخص الخليفة والحاكم، أو بتعبير بعض الدارسين «انفصال السلطان عن القرآن». ولعل آثار هذا الانفصال كانت ضعيفة في المرحلة الأولى لما كان يوجد من العلماء والفقهاء غالبية «على الطراز الأول» وعلى «سمت علماء السلف» يستطيعون التوجيه والتأثير وتعويض النقص الحاصل. لكن لما آل الأمر إلى «علماء وفقهاء» «طالبين لا مطلوبين»، كانت آثار ذلك وخيمة في

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين، ج ١، ص ٤١ - ٤٢.

(٢) انظر: خلاصة عن تشخيص الإمام الغزالي لأمراض عصره وعلى رأسها «فساد رسالة العلماء» في: ماجد عرسان الكيلاني: هكذا ظهر جيل صلاح الدين وهكذا عادت القدس، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م. حيث ذكر من آثارها: (١) انتشار الشكليات الدينية في المجتمع الإسلامي بالبعد عن قضايا المجتمع والاشتغال بقضايا هامشية.. (٢) التعصب المذهبي واختفاء الفضائل العلمية.. (٣) تفتت وحدة الأمة بظهور الجماعات والمذاهب.. (٤) انتشار التدين السطحي.. إلخ. (ص ١١٩ وما بعدها). وحيث ذكر من ميادين الإصلاح عند الغزالي: (١) العمل على إيجاد جيل جديد من المرين والعلماء.. (٢) وضع منهج جديد للتربية والتعليم (٣) إحياء رسالة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (٤) نقد السلاطين الظلمة (٥) محاربة المادية الجارفة والسلبية الدينية وتصحيح التصور عن الدنيا والآخرة (٦) الدعوة للعدالة الاجتماعية (٧) محاربة التيارات الفكرية المنحرفة.. إلخ. (ص ١٤٥ وما بعدها). هذا بغض النظر عما لابس حركته من أمور انتقدت عليه، كصمته إزاء الغزو الصليبي، تأصيله وتميريه للزرعة الصوفية في إحيائه وتجديده لعلوم الدين، «تعطيله» لمبدأ السببية.. إلخ. وبغض النظر أيضاً عن فكرة «الانسحاب والعودة» عند د. الكيلاني وما رصد لتبريرها من شواهد وأدلة.

فساد الحكام والفقهاء والعامّة.. إلا من وفقه الله تعالى . المستوى الثاني عنده يتجلى في انحراف الجدل الكلامي وتجاوزه حدود البيان أو الرد المطلوب، كما يتجلى المستوى الثالث عنده في الإغراق كذلك في الجدل الفقهي وتجاوزه كذلك حدود البيان أو النقد المطلوب، بحيث تحول العلمان معاً عن تأطير قضايا الأمة وعلى رأسها الحكم والمجتمع، والنظر في آلياتهما بتأصيلها وتجديدها لتواكب عصرها وتحدياته، إلى أنفاق وسرايب مظلمة من الخلافات والمناقضات والمجادلات كانت ملهاة حقيقية جعلت الأمة تنسحب وتسلم زمام الريادة إلى غيرها. وللناظر أن يتأمل في شكوى الغزالي وتساؤله عن مصير هذه الآفات المستمرة إلى عصره وهو في القرن الخامس، كيف ستكون بعده؟! وأن يتساءل (الناظر) بدوره، ماذا عساه (الغزالي) يقول لو بعث بعد عشر قرون آخر من حياة الأمة!

إن النفس الإصلاحية للغزالي ولمن حمله بعده لم ينقطع لحظة في تاريخ الأمة بالرغم من الظلام الجاثم والخانق للجهل والاستبداد والتعصب... وغير ذلك، بحيث كان يتجدد ويستعيد قواه كلما سنحت الفرصة لذلك، ومن غير حاجة إلى «بعث» الغزالي من جديد، فإننا نجد عصرنا الحديث والراهن لم يبخل بمصلحين ورثوا ذلك النفس وأفادوا من التجارب السابقة. ونقف هنا عند أحد أبرز هؤلاء الأعلام في تعبيره ومحاولة رصده لعلل الأمة، السيد جمال الدين الأفغاني في (ق ١٣ - ١٤ هـ)، الذي يكاد ينطق بلسان الغزالي نفسه وبألسن غيره من المصلحين ممن تقدموه. وإن دل هذا على عمل إيجابي يتمثل في حمل نفس الهم والاجتهاد في الإصلاح والتغيير انطلاقاً من القرون الأولى للأمة إلى وقتها الراهن، فإنه - في تقديري - قد انطوى على وجه آخر جد سلبي، وهو كون تحديدات هذه الحركات الإصلاحية لعلل الأمة وبرامج إصلاحها تكاد تكون واحدة توارثتها الأجيال، حتى إنه ليتمكن في حالات معينة المطابقة بينها. وإن دل هذا بدوره على شيء فإنما يدل على عجز هذه الحركات عن تحقيق النهوض والتغيير بالرغم من كونها قد حددت العلل والأمراض منذ وقت مبكر، وأن التساؤل كان ينبغي أن يوجه وبدرجة أكبر إلى هذه الحركات

نفسها، إلى أسسها المرجعية التي تنطلق منها، إلى مناهج عملها وطرق تشخيصها وعلاجها، إلى حركتها وأثرها في الواقع، إلى نسبة تمثيلها للجمهور واستيعاب قضاياها، إلى نوع الفكر ونمط التربية التي تقدمها... إلخ. ولعل إجابة ولو محدودة عن هذه التساؤلات هي ما ستحاول المباحث المقبلة تقديمه في هذا الفصل والذي يليه.

يذهب الأفغاني إلى أن الملة كانت «كجسم عظيم قوي البنية صحيح المزاج، فنزل به من العوارض ما أضعف الالتئام بين أجزائه، فنداعت للتناثر والانحلال، وكاد كل جزء يكون على حدة وتضمحل هيئة الجسم. بدأ هذا الانحلال والضعف في روابط الملة الإسلامية عند انفصال الرتبة العلمية عن رتبة الخلافة، وقتما قنع الخلفاء... باسم الخلافة دون أن يحوزوا شرف العلم والتفقه في الدين والاجتهاد في أصوله وفروعه كما كان الراشدون عليهم السلام. كثرت بذلك المذاهب وتشعب الخلاف من بداية (ق ٣ هـ) إلى حد لم يسبق له مثيل في دين من الأديان. ثم انشلت وحدة الخلافة وانقسمت إلى أقسام، خلافة عباسية في بغداد وفاطمية في مصر والمغرب وأموية في أطراف الأندلس، وانشقت عصاها^(١) (...). فسقطت هيبتها من النفوس (...). وتقطعت الوشائج بينهم بظهور جنكيزخان وأولاده وتيمورلنك وأحفاده وإيقاعهم بالمسلمين قتلاً وإذلالاً (...). فتفرق الشمل... وانفصمت عرى الالتئام بين الملوك والعظماء والعلماء جميعاً. وانفرد كل بشأنه إلى ما يليه، فتبدد الجمع إلى آحاد وافترق الناس فرقاً كل فرقة تتبع

(١) يشير الأفغاني إلى آفة أخرى «زاد [ت] في ضعف الخلفاء [هي] بلية الإكثار من الأعراب، وجعلهم قوة استعاضوا بها عن قوة عصبيتهم وجنسهم، فارتقى كثير من المماليك إلى أعلى مراتب القواد، وترأسوا الدواوين ومدوا أيديهم إلى الأموال، واستبدوا بالقرى والسواد وتصرفوا بأموال الدولة حسب الهوى، فوقع الخلفاء بين فقدان قوة الدين وقوة الجنس ولا يكون مع هذا إلا الانحطاط وبالتالي الانقراض كما حصل...». الأعمال الكاملة: دراسة وتحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٧٩، ج٢، ص٣٨، وانظر أيضاً: محمد باشا المخزومي: خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني، ص٢٣٩.

داعياً إما إلى ملك أو مذهب، فضعفت آثار العقائد التي كانت تدعو إلى الوحدة وتبعث على اشتباك الوشيحة^(١). وفي تحديد آخر له يقول: «استلقت نظرك إلى سبب يجمع الأسباب ووسيلة تحيط بالوسائل، أرسل فكرك إلى نشأة الأمة التي خملت بعد النباهة وضعفت بعد القوة واسترقت بعد السيادة وضيقت بعد المنعة، وتبين أسباب نهوضها الأول حتى تتبين مضارب الخلل وجراثيم العلل. فقد يكون ما جمع كلمتها وأنهض همم أحادها ولحم بين أفرادها وصعد بها إلى مكانة تشرف منها على رؤوس الأمم وتسوسهم وهي في مقامها بدقيق حكمتها، إنما هو دين قويم الأصول محكم القواعد شامل لأنواع الحكم باعث على الألفة داع إلى المحبة مزك للنفوس منور للعقول، كافل لكل ما يحتاج إليه الإنسان من مباني الاجتماعات البشرية وحافظ وجودها، وينادي بمعتقديه إلى جميع فروع المدنية.

فإن كانت هذه شرعتها وبها وردت وعنها صدرت فما تراه من عارض خللها وهبوطها عن مكانتها إنما يكون من طرح تلك الأصول ونبذها ظهيراً وحدوث بدع ليست منها في شيء، أقامها المعتقدون مقام الأصول الثابتة وأعرضوا عما يرشد إليه الدين وعما أتى لأجله، وما أعدته الحكمة الإلهية له، حتى لم يبق منه إلا أسماء تذكر وعبارات تقرأ، فتكون هذه المحدثات حجاباً بين الأمة وبين الحق الذي تشعر بندائه أحياناً بين جوانحها. فعلاجها الناجح إنما يكون برجوعها إلى قواعد دينها والأخذ بأحكامه على ما كان في بدايته وإرشاد العامة بمواعظه الوافية بتطهير القلوب وتهذيب الأخلاق وإيقاد نيران الغيرة وجمع الكلمة وبيع الأرواح لشرف الأمة. ولأن جرثومة الدين متأصلة في النفوس بالوراثة من أحقاب طويلة والقلوب مطمئنة إليه، وفي زواياها نور خفي من محبته، فلا يحتاج القائم بإحياء الأمة إلا إلى نفخة واحدة يسري نفثها في جميع الأرواح لأقرب وقت (...). ومن طلب

(١) جمال الدين الأفغاني (محمد عبده): العروة الوثقى، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ٢ / ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م، ص ٧٣ - ٧٤.

إصلاح أمة شأنها ما ذكرنا بوسيلة سوى هذه فقد ركب بها شططاً وجعل النهاية بداية وانعكست التربية وخالفت فيها نظام الوجود، فينعكس عليه القصد ولا يزيد الأمة إلا نحساً ولا يكسبها إلا تعساً^(١). وفي تخصيصه لأنواع من هذه البدع بالذكر، البدع التي حلت محل أصول الدين نفسها أو اختلطت بها، نجده يقول: «فانتشرت بينهم قواعد الجبر وضربت في الأذهان حتى اخترقتها، وامتزجت بالنفوس حتى أمسكت بعنانها عن الأعمال. هذا إلى ما أدخله الزنادقة فيما بين (ق ٣ و٤)، وما أحدثه السفسائية الذين أنكروا مظاهر الوجود وعدوها خيالات تبدو للنظر ولا تثبتها الحقائق، وما وضعه كذبة النقلة من الأحاديث ينسبوننها إلى صاحب الشرع ﷺ». إلى أن قال - وهذا نغطن قوي منه، ومحاولة لسبر العلل الكامنة الحقيقية والمؤثرة، وهو النظر المنهجي للإصلاح الذي نروم تأصيله وتأكيد هـنا :- «وتحقيق أهل الحق وقيامهم ببيان الصحيح والباطل من كل ذلك لم يرفع تأثيره عن العامة خصوصاً بعد حصول النقص في التعلم والتقصير في إرشاد الكافة إلى أصول دينهم الثابتة التي دعا إليها النبي وأصحابه، فلم تكن دراسة الدين على طريقها التويم إلا في دوائر مخصوصة وبين فئة ضعيفة. لعل هذا هو العلة في وقوفهم، بل الموجب لتقهقرهم، وهو الذي نعاني من عنائه اليوم»^(٢).

ولو أردنا أن نختزل هذه العناصر المتقدمة في نقاط كبرى لكانت كالتالي:

- أصل جامع في الانحراف، هو الابتعاد عن الدين بأحكامه وشرائعه ومبادئه وقيمه الأخلاقية... وما ترتب عن ذلك من ظهور البدع والضلالات وانتشار الجهل والخرافة.. بحيث إن العلل الأخرى هي تابعة لهذا الأصل ونابعة منه بشكل أو بآخر.
- انفصام عرى الوحدة الفكرية في الأمة بانفراط عقدها الناظم وتوزعها

(١) الأفغاني: العروة الوثقى، ص ٦٠ - ٦١.

(٢) الأفغاني: العروة الوثقى، ص ٦٨ - ٦٩.

إلى فرق ومذاهب، زادها إغراقها في الفروع والجزئيات والجدل النظري الصوري تشعباً في الخلاف وإهمالاً لتأطير قضايا الأمة واحتياجات واقعها الفقهية والاعتقادية..

فساد نظام الخلافة والملك، بانفصال السلطتين العلمية عن السياسيّة، وطغيان الجور والاستبداد وإيثار المصالح الفردية على الجماعية، مما أدى أيضاً إلى تجزئة مماثلة لعرى الوحدة الفكرية على المستوى السياسي، وذلك بانقسام الخلافة وانفراط وحدتها، وبروز العصبية الجنسية من جديد بعد أن أذابها الإسلام، حيث فقدت وحدة الدين ووحدة الجنس معاً..

النفوذ الخارجي الأجنبي، سواء تجلى في عدوان استعماري قديم أو حديث وما ألحقه من دمار وخراب باقتصاد الأمة ومقوماتها المادية، أو في غزو فكري قديم أو حديث وما ألحقه بنظام الأمة الفكري من تحريف وتشويه وتبعية واستلاب، أو في تحكّم سياسي بوجود «الأغراب» بمراكز القرار وتلاعبهم بمصالح الأمة وأموالها...^(١).

إن ما يمكن استخلاصه من هذه البنود سواء عند الأفغاني أو الغزالي

(١) انظر: في محسن عبدالحميد: جمال الدين الأفغاني المصلح المفترى عليه. تحديداً للأسس الفكرية لحركة الأفغاني التي يمكن اقتضاها في: (١) الدعوة إلى العودة إلى الكتاب والسنة والاستئناس بالتراث وتجاوزه متى عارضهما (٢) نبذ التعصب المذهبي وإنكار البدع.. (٣) معالجة أوضاع التخلف في العالم الإسلامي، وذلك ب: (١) حسن فهم الكتاب والسنة والتحرر من أسر الفهم الخاطئ، وهو أمر لا يتم ما لم تحدث حركة دينية علمية قوية تضع المسلمين على الطريق الصحيح للفهم.. (٢) تجاوز داء الفرقة بين المسلمين.. (٣) صد الهجوم الفكري الشامل الذي يشنه المستعمرون ودوائرهم الثقافية.. (٤) حسن الاستفادة من الغرب في مجالات العلوم والتقنية مع المحافظة على الشخصية الإسلامية.. (٥) كون الاستبداد في الحكم من أهم مظاهر التأخر السياسي والاجتماعي في البلاد الإسلامية.. (٦) كون الاستعمار العدو الغاشم للمسلمين وضرورة جهاده حتى يخرج.

قبله، ونستعجل هذا الاستخلاص هنا قبل اتمام النماذج^(١) لأنه المنطق الذي سيحكم هذه النماذج نفسها، وأيضاً لاستصحابه في معرفة التطور على مستوى منهجية التشخيص والعلاج داخل خط يكاد يشكل مدرسة واحدة.

خلاصتان مهمتان إذن:

● تتجلى الأولى في كون عنصر التجزيء والتفتيت وما يترتب عنه من فساد وانحلال.. حاضر وبقوة في كل المستويات: عقائدي، فكري، فقهي، سياسي.. وهو أصل البلاء كله، بل هو «الشرك» الناقض للتوحيد الذي بني عليه الدين جملة. إذ لا تختلف مظاهر تعدد الآلهة المعبودة النافية للتوحيد في العبادة، عن مظاهر تعدد المذاهب والفرق والأحزاب.. النافية للوحدة الفكرية في الأمة وقوة صنفها وتماسك ذاتها. وإذا علم أن أشكال الوحدة هذه هي امتداد أصيل لمفهوم التوحيد ذاته، تأكد أن المسلمين واقعون في محذور عظيم، أدركوا ذلك أم لم يدركوه.

● أما الثانية فتتعلق بمستوى منهجي في التشخيص، ذلك أنه - كما سنلاحظ فيما بعد كذلك - أن جميع العلل المشخصة هي نفسها تتحول إلى وسائل علاج، وأنها قابلة لأن تقلب من داء إلى دواء. يكفي في ذلك تغيير الفعل أو الاسم إلى الضد أو النقيض، فالانفصال عن الدين كداء يعالج بالاتصال به كدواء، والتجزئة كداء تعالج بالوحدة كدواء وهكذا، وهذا درجت عليه كثير من مناهج وبرامج الإصلاح. لكن كفاءات المعالجة الجزئية المحلية والمرحلية في مواطن الداء الذي لا يندمل كما هو معلوم لا حسياً ولا معنوياً بقلب الأفعال والأسماء، فهذا غائب في كثير منها خلا بعض

(١) ليس المقصود هنا استقراء النماذج الحديثة في الإصلاح، وإنما التمثيل ببعضها فقط على مستوى «أشخاص» في مجال تحديد علل الأمة واقتراح وسائل علاجها. وسنخصص المبحث الموالي لنماذج من مدارس لمعرفة مناهجها وتصوراتها الإصلاحية.

الإشارات، منها إشارة الأفغاني السابقة، وهي موجودة عنده في أماكن أخرى وبشكل أكبر عند خلفه محمد عبده. أقصد الجانب التعليمي التكويني التربوي، لكن الناهض بالامة لا بنخبة فيها. وهذا ما جعلنا نخصص حيزاً مهماً إن لم يكن محورياً في البحث كله لهذا الجانب، خاصة أثناء الحديث عن الاجتهاد والتجديد، والاتباع والتقليد ومفهوم الأمة. . بردها إلى أصولها المستوعبة والمنفتحة، قبل أن تحصر دلالاتها في «أصول» تاريخية تحددت في واقع انحطاط وضعف الأمة.

هناك أيضاً العديد من الكتابات التي لا يسع الناظر في الموضوع إلا التعرّيج عليها، وخاصة تلك التي أفردت الموضوع بالكتابة، نخص منها بالذكر رسالتين، الأولى تحاول الإجابة عن سؤال «لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم»، والثانية «نصيحة» لأهل الإسلام تبين لهم مواطن السقوط وأسباب النهوض. وهما رسالتان متزامنتان، إحداهما بالمشرق والأخرى بالمغرب، وقد كان بين مؤلفيهما لقاء بالمدينة المنورة. الأولى كانت إجابة على سؤال أرسله «الشيخ محمد عبده بسيوني عمران من جاوة إلى صاحب مجلة المنار السيد رشيد رضا. ليقدم[ه] إلى الأمير شكيب أرسلان، يقترح عليه. . أن يبين لقراء المنار أسباب ما صار إليه المسلمون من الضعف والانحطاط والذل. وأن يبين أسباب رقي أهل أوروبا وأمريكا واليابان. .» وبعد انتهاء الأمير من رحلته إلى الأندلس «انكب على إعداد الجواب خلال ثلاثة أيام. وانفعالات الزيارة إلى بلاد المجد المفقود وعواطفها ما زالت مشوبة في نفسه. .»^(١). والثانية «نصيحة أهل الإسلام في مشارق الأرض ومغاربها الخاص منهم والعام»: فكانت موجهة أولاً إلى السلطان عبدالعزيز، والتي «لما اطلع عليها بعض أعيان العلماء العارفين قال عنها: ما أحقها أن تسمى «الدين الخالص»، ضمّنها. . [صاحبها] أحد عشر

(١) شكيب أرسلان: لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم. تقديم محمد رشيد رضا، مراجعة خالد فاروق، دار البشير للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ص ٢٠.

سبباً من الأسباب التي استوجبت انحطاط المسلمين وتدهورهم، ثم أعقب ذلك بأضدادها من أسباب النجاح. «^(١)».

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

يذكر الأمير شكيب أرسلان أن «أسباب ارتقاء المسلمين الماضي: كانت عائدة في مجملها إلى الديانة الإسلامية التي دانت بها القبائل العربية وتحولت بهدايتها من الفرقة إلى الوحدة ومن الجاهلية إلى المدنية ومن القسوة إلى الرحمة، ومن عبادة الأصنام إلى عبادة الواحد الأحد. .»، وأن ضعف المسلمين اليوم راجع إلى «فقدان المسلمين السبب الذي ساد به سلفهم» حيث «لم يبق من الإيمان إلا اسمه ومن الإسلام إلا رسمه ومن القرآن إلا الترنم به دون العمل بأوامره ونواهيه. .»^(٢). وذكر من عوامل تأخر المسلمين وانحطاطهم: (الجهل، العلم الناقص، فساد الأخلاق، العلماء المتزلفون، الجبن والهلع، ضياع الإسلام بين الجامدين والجاحدين. .)^(٣). ويتوقف

(١) محمد بن أبي الفيض جعفر الكتاني: نصيحة أهل الإسلام، تحليل إسلامي علمي لعوامل سقوط الدولة الإسلامية وعوامل نهوضها. تقديم محمد إبراهيم الكتاني، تحقيق ودراسة إدريس الكتاني، مكتبة بدر، الرباط، ص ٢٨ - ٢٩.

(٢) أرسلان: لماذا تأخر المسلمون. .، ص ٤٢.

(٣) لاحظ أن كل عنصر من هذه العناصر يحتاج إلى دراسة عميقة تحدد أسباب ظهوره في الأمة وكيفية انتشاره فيها وطرق علاجه ومقاومته. على نحو ما بيّنا مثلاً في آفتي الجهل والعلم الناقص في الأمة من خلال تتبع مباحث الاجتهاد والتجديد والتقليد والاتباع. . . ولم يكن هذا بوسع الكاتب وقد خصص للرسالة ثلاثة أيام وبالرغم من ذلك فهي لا تخلو من فوائد وإشارات عميقة.

الكاتب قليلاً عند نقاط جوهرية في الموضوع، فنجده يفصل كيف «أضاع الإسلام جاحد وجامد»، «أما الجاحد فهو الذي يأبى إلا أن يفرنج المسلمين وسائر الشرقيين، ويخرجهم عن جميع مقوماتهم ومشخصاتهم ويحملهم على إنكار ماضيهم..»^(١). هذا في الوقت الذي تستعصي فيه دول وشعوب عديدة إفرنجية على الذوبان والاندماج حتى في أقرب الدول أو الحضارات إليها، والتي تشترك معها في خصائص تاريخية وجغرافية بل وفكرية ولغوية وغيرها.. ومثّل لذلك بمحاولات الإنجليز استيعاب ودمج الإيرلنديين وامتناع هؤلاء.. وكذلك شعوب أخرى ودول صغيرة استعصت على الذوبان في كيانات كبيرة كفرنسا وألمانيا وروسيا^(٢).. أما الجامد وإن كان لا يشترك مع الجاحد في الخبث وسوء النية فإنه «مهد لأعداء المدنية الإسلامية الطريق لمحاربة هذه المدنية. محتجين بأن التأخر الذي عليه العالم الإسلامي إنما هو كثرة تعاليمه». فالجامد - عنده - هو «سبب الفقر الذي ابتلي به المسلمون، لأنه جعل الإسلام دين آخرة فقط، والحال أن الإسلام هو دين دنيا وآخرة». وهو (الجامد) «الذي شهر الحرب على العلوم الطبيعية والرياضية والفلسفية وفنونها وصناعاتها بحجة أنها من علوم الكفار فَحَرَمَ الإسلام ثمرات هذه العلوم..»^(٣)، ورصد الكاتب لتفنيد ظاهرة الجمود حوالي أربعين آية تحث على العمارة والاستخلاف والعمل ونبد التقليد والآبائية..

(١) أرسلان: لماذا تأخر المسلمون..، ص ٨٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٨٩ - ٩١.

(٣) المرجع السابق، ص ١٤١. نذكر من منهجية الكاتب في الحوار والإقناع طرفاً من جداله مع من يقول بأن العودة إلى الدين «رجعية»، قال: «تتقدم اليابان هذا التقدم السريع المدهش وتصير هذه الأمة أمة عصرية يضرب بريقها المثل، وهي تضرب بأعراقها إلى عقائد وعادات ومنازع مضى عليها ألفا سنة ويكون إمبراطورها هو كاهنها الأعظم، ولا يقال عنها (رجعية) و(مرتجعة) و(ارتجاعية) ومتأخرة..» (ص ٩٥). «و.. كانت القارة الأوروبية كلها مسيحية مفتخرة بمسيحيتها تتباهى بذلك في كل فرصة، متحدة في هذا الأمر على ما بينها من عداوات ومنافسات، ولا ننبذها حتى بقولنا (رجعية أو - ارتجاعية)..» (ص ٩٧). «ولماذا نرى أعظم شبان اليهود رقيقاً عصرياً يجاهدون في إحياء اللغة العبرية التي لا يعرف مبدأ تاريخها لتوغلها في القدم، ولا يقال عنهم أنهم رجعيون ومتأخرون وقهقريون؟» (ص ٩٨).

عنده أيضاً أن «من أعظم أسباب انحطاط المسلمين في العصر الأخير، فقدهم كل ثقة بأنفسهم، وهو من أشد الأمراض الاجتماعية وأخبث الآفات الروحية، لا يتسلط هذا الداء على إنسان إلا أؤذي به ولا على أمة إلا ساقها إلى الفناء، وكيف يرجو الشفاء عليل يعتقد بحق أو بباطل أن علته قاتلته. وقد أجمع الأطباء في الأمراض البدنية أن القوة المعنوية هي رأس الأدوية، وأن من أعظم عوامل الشفاء إرادة الشفاء. فكيف يصلح المجتمع الإسلامي ومعظم أهله يعتقدون أنهم لا يصلحون لشيء ولا يمكن أن يصلح على أيديهم شيء، وأنهم إن اجتهدوا أو قعدوا فهم لا يقدر أن يضارعوا الأوروبيين في شيء...». وإشارة الكاتب هنا تعكس واقعاً ملموساً هو من جهة إرث من مخلفات عصور الجمود والانحطاط وسيادة فكر الجبر والتعطيل والإرجاء.. كما أنه من جهة أخرى يعكس «تحقق» إرادة الغزو الغربي في الهزيمة النفسية للمسلمين وتشكيكهم في كل قدرة ذاتية أو إرادة للنهوض بمعزل عنهم.

هكذا إذا استثنينا العلة الأم أو الأصل التي كانت السبب في السيادة الأولى، أي: الدين وما تفرع عنه، نجد شكيب أرسلان يكاد يحصر العلل المتبقية فيما تمت الإشارة إليه: (١) علة الجحود والجمود، (٢) وعلة فقدان الثقة بالنفس. أما خلاصة جوابه في النهوض فهو يعتقد «أن المسلمين ينهضون بمثل ما نهض به غيرهم». قال: «إن الواجب على المسلمين - لينهضوا ويتقدموا ويتعرجوا في مصاعد المجد وترقوا كما ترقى غيرهم من الأمم - هو الجهاد بالمال والنفس الذي أمر الله به في قرآنه مراراً عديدة، وهو ما يسمونه اليوم (بالتضحية)». وبخصوص الأخذ بالعلوم والمعارف الحديثة قال: «والحقيقة أن هذه الأمور إنما هي فروع لا أصول وأنها نتائج لا مقدمات، وأن (التضحية) أو الجهاد بالمال والنفس هو العلم الأعلى الذي يهتف بالعلوم كلها. فإذا تعلمت الأمة هذا العلم وعملت به دانت لها سائر العلوم والمعارف ودنت منها جميع القطوف والمجاني...»^(١).

(١) المرجع السابق، ص ١٦٣.

والحق أن الكاتب قد وضع يده على خلل وعلاج حقيقيين، لكن التساؤل، هو كيف يمكن لمن عملت فيه قرون من التقاليد الراكدة والوافدة حتى قعد عن الجهاد بماله ونفسه أن يقوم من جديد وينهض ملبياً داعي الجهاد؟ أيكون ذلك «بنفخة واحدة يسري نفثها في جميع الأرواح» كما عبر الأفغاني، لكون «جرثومة الدين متأصلة في النفوس بالوراثة»، أم أن الأمر يتطلب قروناً آخر أو أجيالاً أو أقل من ذلك، تنشأ على نمط من التربية والتكوين جديدين تصحح فيهما هذه العلل، وتتدارك تلك الثغرات، وعلى رأسها طبعاً العود إلى الدين والجهاد في سبيله؟

أما مع الإمام أبي الفيض جعفر الكتاني، فيمكن اختزال عوامل السقوط وأسباب النهوض عنده كالتالي^(١):

١ - اختلاف كلمة أهل الإسلام، بضعف الأخوة الدينية واجتهاد الأعداء في تحريك أسباب الخلاف وحصول الفرقة بين المسلمين . . ومن عوامل النهوض والتصحيح في هذا الجانب، وجوب نصرته المسلمين في كل مكان والتنديد بخلافهم . .

٢ - ترك الاستعداد الحربي، فالنصر لا يتأتى من غير استعداد، والله تعالى يقول: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [الأنفال: ٦٠]، وهو شامل لكل ما في طاقة البشر ومقدورهم، وجميع ما يدخل تحت كسبهم، وقوله: ﴿مِنْ قُوَّةٍ﴾ . . جميع ما يتقوى به في الحرب على العدو . . ومن فوائد الاستعداد: حصول التقوية به على الجهاد . . وحصول الإرهاب والخوف به في قلوب الأعداء، والواجب فيه إشراك الشعب كله وعدم الاكتفاء بعسكر السلطان . .

٣ - ترك الجهاد، وهو وإن كان ملازماً للأول فقد أورد فيه إنذار تاركه فريضة الجهاد بالعذاب الشديد من الكتاب والسنة، وأنه مستمر إلى يوم الدين لا ينبغي تعطيله .

٤ - إسناد أمور الدين إلى غير أهلها، وبتفويضها إلى من لا خبرة له

(١) الكتاني: نصيحة أهل الإسلام، ص ٩٣ وما بعدها.

بفرعها وأصلها، «وقد سرى هذا الداء في جميع الأقطار وعمّ سومه النواحي كلها والأمصار، وصارت المناصب الشرعية كلها بالتوارث والتجالد والمحمية لا بالاستحقاق والأهلية..».

٥ - مضافة الكفار واتخاذهم أصدقاء، «مودتهم والركون إليهم والتعويل في أمور المسلمين عليهم، وهذه هي الداهية الكبرى والمصيبة التي أبادت الإسلام وأهلكته دنيا وأخرى». . . وأشار الكاتب إلى عمق موالة الكفار والتبعية لهم، حيث جعل أصله في التعليم والتربية وحذر من رياض الأطفال ومدارس النصارى اللادينية..

٦ - اتباع عوائد الكفار والتمذهب بمذاهبهم والعمل بقوانينهم، ومنه تقليدهم مفاهيم عديدة كالحرية، وهي قرينة التحلل عندهم من الشرائع. والحكم، القائم على غير أسس دينية.. وهذا البند مكمل لسابقه.

٧ - الإضرار بالمسلمين بالتسلط والظلم والإفساد، خصه بالحديث عن معاني الظلم والإفساد وآثارهما وضررهما على المسلمين، والوعيد الإلهي في ذلك..

٨ - الاشتغال باللهو والطرب ومفاسد الحياة المادية، وكونها سبباً في هلاك مَنْ هلك من الأمم وظهور الأعداء عليهم..

٩ - الإعراض عن العمل بالكتاب والسنة، «واتباعنا لعوائدنا الرديّة وأهوائنا الذميمة المرديّة جهلاً منا بشؤم ذلك وما ينشأ عنه من البلايا والمحن والمهالك. وما علمنا أن طاعة الله وطاعة رسوله ﷺ أصل جميع الخيرات وسبب في نيل كل المبرّات..».

١٠ - التجاهر بالمنكرات، و«رفع أستار المعاصي والمحرمات من قتل وجرح وغضب ونهب وفجور وغيبة ونميمة وبهتان وكذب وزور وزنى وربما وغش ومكر وخداع (...). وغير ذلك مما لا يحصى ويحصر.. حتى انتكست الأمور الدينية انتكاساً، وتحول الحال فيها تحولاً وانعكس انعكاساً، وصار المعروف فينا منكراً والمنكر معروفاً، والطاعة معصية والمعصية أمراً مألوفاً، بل والإيمان كفر والكفر إيمان بضرب من القهر والخذلان..» والله

تعالى يقول: ﴿فَلَمَّا ءَاسَفُونَا اَنْتَقَمْنَا مِنْهُمْ﴾ [الزخرف: ٥٥].. أي: فلما أغضبونا بارتكاب ما حرمانه عليهم..

١١ - ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، «لما فيه من نبد الدين وترك القيام بما هو من أعظم قواعده بيقين».. «وقد سُدَّ هذا الباب عندنا منذ أزمان وحال دونه الشيطان، فلا من يقوم به أتم قيام، ولا من يعتني بوظائفه على الدوام. وقد كان مالك بن دينار رَضِيَ اللهُ عَنْهُ يقول: ذهب المعروف يكي وجاء المنكر يضحك، ثم ينشد:

ذهب الرجال المقتدى بفعالهم والمنكرون لكل فعل منكر
وبقيت في خلف يزين بعضهم لبعض ليسكت معور عن معور

قال ابن الفاكهاني: وأعجب ما في زماننا هذا أن الذين يظن بهم العلم والدين ممن يتعين عليهم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ملتبسون بمنكر شتى يجب إنكارها عليهم شرعاً. وقال المؤلف متعقباً: هذا في زمانهم، فكيف لو شاهدوا هذا الزمن الذي كثرت فيه البلايا والمحن وعظمت فيه المنكرات واشتدت الخطوب والكربات (...). ومن العجب العجيب أنه كما قلَّ مَنْ يأمر وينهى قلَّ مَنْ يسمع ويجيب، حتى لا تكاد تجد مَنْ يقبل النصيح ويرجع عن هواه أو يلتفت إلى مَنْ يدلله على ما فيه رشده وهداه..».

هذه هي العلل التي حددها الكاتب، وكلها ناطقة بوضوح بما تعانيه الأمة من أمراض في مختلف مجالاتها بما يغني عن أي تعليق. وبالرغم من كون بعضها قد جاء مكتملاً لبعض يمكن دمجها فيه وبالتالي اختزالها إلى علل ثلاث أو أربع كبرى كما يمكن إعادة ترتيبها حسب أهميتها، خاصة البند التاسع الذي هو أصل أصول الانحراف والسبب الجامع له، وكونها لم تسلم - في مواطن - من «منهج» العرض الضدي أو المقابل، أي «كون العلة علاجاً»، فإن كثافة شواهدنا النقلية والتاريخية الدقيقة والمناسبة، قد جعلتها غنية في تحديد جملة من العلل الجوهرية والعميقة وإبراز خطورتها بمقاييس الشرع والواقع، والتي تستفز إحساس قارئها وتنبه فكره وتدفعه إلى البحث

والتساؤل، أو على أقل تقدير، إلى معرفة ما هو واقع فيه. يضاف إلى ذلك أيضاً كونها جاءت جامعة بين عوامل الوهن المتعلقة بالذات وهي الغالبة (العناصر: ١ - ٤ - ٧ - ٨ - ٩ - ١٠ - ١١)، وعناصر الوهن المتعلقة بالعلاقة مع الآخر (العناصر: ٢ - ٣ - ٥ - ٦).

عرض عبدالرحمن الكواكبي كذلك لانحطاط المجتمع الإسلامي في كتابه «أم القرى» مركزاً على العوامل الذاتية خصوصاً حيث أرجعها في تصنيف منهجي إلى ثلاثة أسباب رئيسية يضم كل واحد منها جملة من العلل والانحرافات جعل بعضها أصولاً وبعضها فروعاً، وجعلها في ست وخمسين سبباً نذكر بعضاً منها لأهميته وعمقه كالتالي:

١ - أسباب دينية:

- ١ - تأثير عقيدة الجبر على فكر الأمة، وتأثير فن الجدل في العقائد الدينية.
- ٢ - تأثير المزهديات في السعي والعمل وزينة الحياة.
- ٣ - تأثير فتن الجدل في العقائد الدينية.
- ٤ - الذهول عن سماحة الدين وسهولة التدين به.
- ٥ - تشديد الفقهاء المتأخرين في الدين خلافاً للسلف.
- ٦ - تشويش أفكار الأمة بكثرة تخالف الآراء في فروع أحكام الدين.
- ٧ - إدخال العلماء المدلسين على الدين من البدع والضلالات والشركيات وخرافات كتابية ما أضر بالدين وفكر المسلمين.
- ٨ - تهوين غلاة الصوفية الدين وجعلهم إياه لهواً ولعباً.
- ٩ - إيهام الدجالين والمداجين أن في الدين أموراً سرية وأن العلم حجاب.
- ١٠ - الاعتقاد بمنافاة العلوم الحكمية والعقلية للدين.

١١ - التعصب للمذاهب وآراء المتأخرين وهجر النصوص ومسلك السلف . .

١٢ - الغفلة عن حكمة الجماعة والجمعة وجمعية الحج .

١٣ - تكليف المسلم نفسه ما لا يكلفه به الله وتهاونه فيما هو مأمور به .

٢ - أسباب سياسية:

١ - تفرق الأمة إلى عصبيات وأحزاب سياسية . .

٢ - حرمان الأمة من حرية القول والعمل وفقدانها الأمن والأمل .

٣ - فقدان العدل والتساوي في الحقوق بين طبقات الأمة . .

٤ - ميل الأمراء . . للعلماء المدلسين وجهلة المتصوفين .

٥ - إبعاد الأمراء والنبلاء الأحرار وتقريبهم المتملقين والأشرار .

٦ - فقد قوة الرأي العام بالحجر والتفريق .

٧ - إصرار أكثر العلماء على الاستبداد عناداً واستكباراً .

٨ - انغماس الأمراء في الترف ودواعي الشهوات وبعدهم عن المفاخرة بغير الفخفخة والمال .

٩ - حصر الاهتمام السياسي بالجباية والجنديّة فقط . .

٣ - أسباب أخلاقية وتربوية:

١ - الاستغراق في الجهل والارتياح إليه . .

٢ - استيلاء اليأس في اللحاق بالفائزين في الدين والدنيا .

٣ - فقد التناصح وترك البغض في الله . .

٤ - انحلال الرابطة الدينية الاحتسابية . .

٥ - فقدان التربية الدينية والأخلاقية . .

٦ - فساد التعليم والوعظ والخطابة والإرشاد . .

- ٧ - إهمال طلب الحقوق العامة جبناً وخوفاً من التخاذل.
- ٨ - غلبة التخلف بالتملق تزلفاً وصغاراً..
- ٩ - تفضيل الارتزاق من الجندية والخدمة الأميرية على الصنائع..
- ١٠ - معاداة العلوم العالية ارتياحاً للجهالة والسفالة.
- ١١ - التباعد عن المكاشفات والمفاوضات في الشؤون العامة^(١).

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

وننتهي إلى حركة أخرى وريثة بدورها للإصلاح التاريخي الذي تقدمها بما في ذلك «الحركة الإصلاحية السلفية» للأفغاني وعنده، بل تعتبر امتداداً لها على نفس الخط في العموم، «حركة الإخوان المسلمين» مع مؤسسها حسن البنا، إذ ذهب بدوره إلى تحديد «عوامل التحلل في كيان الدولة الإسلامية والشعب الإسلامي»، ذكر من أهمها:

- ١ - الخلافات السياسية والعصبية، وتنازع الرياسة والجاه مع التحذير الشديد الذي جاء به الإسلام في ذلك..

(١) عبدالرحمن الكواكبي: أم القرى، وهو ضبط مفاوضات ومقررات مؤتمر النهضة الإسلامية المنعقد في مكة المكرمة سنة ١٣١٦هـ. دار الرائد العربي، بيروت، ط ٢ / ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م، ص ١٥٨ - ١٦١. والمؤتمر خيالي كما هو معروف، «تخيله» الكاتب ليعرض فيه آراءه الإصلاحية في قالب جذاب يستهوي النفوس». وانظر للكاتب: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، تقديم محمد خالد، موفم للنشر، ١٩٨٨م. حيث تمحّص عند الكاتب أن «أصل هذا الداء هو الاستبداد السياسي ودواؤه دفعه بالشورى الدستورية» (ص ٢). وحيث عرض الكاتب لأشكال من الاستبداد في الدين والعلم والمجد والمال والأخلاق والتربية والترقي. . وأيضاً: الاستبداد والتخلص منه حيث ذكر خمساً وعشرين مبحثاً قال في آخرها: «الأمة التي لا يشعر كلها أو أكثرها بالآلام الاستبداد لا تستحق الحرية»، «الاستبداد لا يقاوم بالشدة إنما يقاوم باللين والتدرج»، «يجب قبل مقاومة الاستبداد تهيئة ماذا يستبدل به الاستبداد». (ص ١٧٧ وما بعدها) حيث يوضح هذه العناصر.

٢ - الخلافات الدينية والمذهبية، والانصراف عن الدين كعقائد وأعمال إلى ألفاظ ومصطلحات ميتة لا روح فيها ولا حياة، وإهمال كتاب الله وسنة الرسول ﷺ، والجمود والتعصب للآراء والأقوال والولع بالجدل والمناظرات والمراء..

٣ - الانغماس في ألوان الترف والنعيم، والإقبال على المتعة والشهوات..

٤ - انتقال السلطة والرئاسة إلى غير العرب، من الفرس تارة والديلم تارة أخرى والمماليك والأتراك وغيرهم ممن لم يتذوقوا طعم الإسلام الصحيح..

٥ - إهمال العلوم العملية والمعارف الكونية، وصرف الأوقات وتضييع الجهود في فلسفات نظرية عقيمة وعلوم خيالية سقيمة..

٦ - إهمال النظر في التطور الاجتماعي للأمم، من غيرهم حتى سبقتهم في الاستعداد والأهبة وأخذتهم على غرة..

٧ - الانخداع بدسائس المتملقين من خصومهم، والإعجاب بأعمالهم ومظاهر حياتهم والاندفاع في تقليدهم فيما يضر ولا ينفع مع النهي الشديد عن التشبث بهم والأمر الصريح بمخالفتهم والمحافظة على مقومات الأمة الإسلامية...^(١)

وفي المدرسة نفسها عند أحد أبرز «خريجها» وتلامذة الشيخ حسن البنا، نجد محمد الغزالي الذي كانت تلك العلل والأسقام بالنسبة له هواء يتنفسه، ويصدر عنه في كل لحظة وحين شاكياً وباكياً، يلخصها بدوره - مؤكداً في عناصر منها ما ذكره البنا وغيره ومضيفاً إليها عناصر أخرى - في:
١ - سوء الفهم للإسلام، وتقديم ما حقه التأخير وتأخير ما حقه التقديم وشيوع خرافات باسم الدين..

(١) حسن البنا: مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، دار الشهاب، القاهرة، ص ٢٠٨

٢ - وقوع الخلل الكبير في الثقافة الإسلامية، التي هي الغذاء الفكري والروحي للأمة والتي تصنع عقولها وأذواقها وإرادتها..

٣ - جهل المسلمين بالدنيا، وهذا ناشئ عن اختلال الثقافة، ف «قد استطاع ناس كثيرون أن يعرفوا من دراسات الأرض والسماء ما جعل أيديهم باطشة، وأسلحتهم فتّاقة، فأين منزلة المسلمين من هؤلاء؟»، إن «العلم الواسع بالدنيا والقدرة التامة عليها كانت أموراً بديهية عند أسلافنا».

٤ - انتشار الجبرية في العالم الإسلامي، فالإنسان مسير لا مخير والمرء لا حول له ولا طول ولا قدرة ولا إرادة.. وسبب ذلك علم الكلام والتصوف وبعض مفسري القرآن وشراح السنن.. وانتشار فكر الكرامات وخارق العادات حتى كادت تبطل السنن الإلهية..

٥ - تقاليد الرياء في المجتمعات الإسلامية، فقد «كان السلف أسلم الناس فطرة وأصفاهم طبيعة، جعلوا الله ورضونه غايتهم والرسول ﷺ أسوتهم»..

٦ - وضع المرأة في عصور الضعف.. منعها من التعلم وكل أشكال المشاركة.. وبذلك «أصبحت المرأة المسلمة دون غيرها من نساء العالم أقل ارتباطاً بالدين واتصالاً بالمجتمع»..

٧ - ذبول الأدب العربي، فعندما ضعف المسلمون أصاب ملكاتهم الأدبية ضمور شائن فانحط الشعر والنثر.

٨ - سياسة المال في المجتمع.. «اضطرب وساء تداولها في المجتمع الإسلامي، ونشأ عن ذلك فقر مدقع وترف مفسد، وعلى الرغم من أن الإسلام هو أول من سير الجيوش لأخذ حقوق الفقراء من الأغنياء الباخلين، فإن أغلب الحكام، لم يهتموا بهذا الجانب وتعرضت جماهير الفقراء لضيم كبير، كما انتشرت الرشوة والبطالة الصريحة والمقنعة»..

٩ - الفساد السياسي، ففي الحديث: «إذا وسد الأمر إلى غير أهله

فانتظر الساعة»^(١). وما وُسِّدَ الأمر إلى أهله، وما حاول الذين وُسِّدَ إليهم الأمر أن يرتفعوا إلى مستواه...^(٢).

والظاهر من تحديدات البنا والغزالي تركيزهما على العوامل الذاتية في الأمة وأنها المتحكم الأكبر في الانهيار، وأن استعلاء الآخر واستعمارها إنما كان لضعف في هذه الذات، لخواء في روحها ونخر في بدنها. ونجد هذا صريحاً في مواطن أخرى لدى الغزالي، كقوله: «لا أعتبر التتار هم مسقطوا الخلافة في بغداد، إن الخلافة أسقطتها من قبل قصور مترعة بالإثم!!... متخمة بالملذات والحرام...!»، «لا أعد الصليبيين هم مسقطوا دولتنا في الأندلس، إن المترفين الناعمين هم الذين أنزلوا راية الإسلام على هذه الربوع الخضرة. إن ملوك الطوائف في الأندلس لم يكونوا أبناء شرعيين لطارق بن زياد ولا لغيره من الأبطال الذين باعوا لله أنفسهم فأورثهم الأرضين...»^(٣).

(١) البخاري: الصحيح مع الفتح، كتاب العلم، باب من سئل علماً وهو مشغول...، ج ١ / ص ١٤٢.

(٢) محمد الغزالي: سر تأخر العرب والمسلمين. انظره مع تعليق عليه في: يوسف القرضاوي: نظرات في تراث الشيخ محمد الغزالي. مجلة إسلامية المعرفة، ع ٧، س ٢ / ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م، ص ٣٨ وما بعدها. وانظر كذلك: ما ذهب إليه الشيخ أبو الحسن الندوي من إجمال الزعامة الإسلامية في «الجهاد» و«الاجتهاد». وما ذكره تحت عنوان «تحريفات الحياة الإسلامية» من: زعامة غير الأكفاء، انفصال الدين عن السياسة، قلة الاحتفال بالعلوم العلمية المفيدة (الطبيعية والتجريبية والعملية...)، فشو الضلالات والبدع والجهل... إلخ. وذكر من عوامل النهوض أن «المسلمين على علاقتهم موئل الإنسانية وأمة المستقبل»، وذلك مشروط ب: عودة العالم الإسلامي إلى رسالته ووعيه بها... باستعداده الروحي وقوته المعنوية الكامنة التي نضب معينها في قلبه... إذ بها صموده في خوض المعارك المختلفة...، استعداده الصناعي والحربي والعلمي، بالشكل الذي «يستغني عن الغرب في كل مرفق من مرافق الحياة وفي كل حاجة من الحاجات...». ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين. دار الكتاب العربي، ط ٨ / ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م، ص ١٣٠ وما بعدها، وص ١٦٤ وما بعدها.

(٣) محمد الغزالي: دستور الوحدة الثقافية، ص ١١.

وتأكيده على الذات هنا ليس نفيًا للآخر، وعدم الاهتمام به وبدوره الخطير في هذا الانهيار، بقدر ما هو بناء لها وتحصين ضد هذا الآخر كما تشهد لذلك كتاباته العديدة في هذا المجال. بل إنه يجعل من «خطورة الجهل بالآخرين» عاملاً من عوامل الانهيار نفسه. ولإدراك ما حولنا واستجماعاً لشروط النهوض يقترح توفر العوامل التالية:

١ - نشاط خارجي يقوم على الأسس الآتية:

- سبر الارتقاء الثقافي والإحاطة بالآماد التي بلغها غيرنا حتى نعرف مَنْ نخاطب؟ وماذا نقول؟
- إدراك المستوى العمراني والصناعي والحضاري الذي يسود العالم من حولنا، فمن الهزل أن تعرض الإسلام أمم متخلفة ينظر إليها غيرها شزراً..
- دراسة التيارات السياسية والقوى العسكرية التي حظي بها غير المسلمين..

٢ - نشاط داخلي يتحرك في دار الإسلام ويقوم بما يأتي:

- محاربة الغش الثقافي والانحراف الفكري اللذين أبعدا الأمة الإسلامية عن كتاب ربها وسنة نبيها.
- إعادة بناء الأمة الإسلامية على أساس أن الوحي حياة، وأن دراسة الكون أهم ينابيع الإيمان، وأن حسن استغلاله سلاح اقتصادي وعسكري خطير..
- تلاوة آيات الله على أنها منهج العمل، وتربية الأمة على الأخلاق المتينة والتقاليد الظاهرة..
- غربلة التراث الإسلامي الذي آل إلينا في هذا العصر لاستبقاء ما يوافق الكتاب والسنة واستبعاد ما عداه... (١).

(١) محمد الغزالي: تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل، ص ٣٧ - ٣٨.

جبهتان إذن كبيرتان ينبغي العمل فيهما أو من خلالها معاً للقيام بالذات، وجعلها في مستوى مواجهة الآخر والصمود أمام التحديات.

نختم هذه النماذج بنموذج أخير يعبر بدوره عن توجه في الإصلاح وتحديد لمواطن الخلل انطلاقاً من اعتبار «أزمة هذه الأمة هي أزمة فكرية تندرج تحتها سائر الأزمات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. والأزمة الفكرية إما أن تحدث نتيجة لاضطراب مصادر الفكر، أو اختلال طرائقه أو مناهجه، أو عن كليهما معاً»^(١). وإذا كانت حركة الإخوان المسلمين قد آلت إلى نوع من الضعف والمحدودية والتراجع عن كثير من المنطلقات التي كانت مع مؤسسها الأول لظروف موضوعية محيطة بها، فإن رسالة المعهد العالمي للفكر الإسلامي كمؤسسة. تكاد تكون المعبر الأول إن لم نقل الوحيد، عن أعمال المصلحين والمجددين ببعث تراثهم والكشف عن مناهجهم، وأيضاً البحث والنظر في علل الأمة والوقوف على ثغراتها باستكتاب الأقلام المختلفة لذلك والسعي نحو تصحيح الفكر السائد ومناهجه عن طريق نظام معتمد في التربية والتكوين..

ففي تأكيده على حدة التدهور والتمزق الذي أصاب الأمة في المرحلة الأخيرة (الحديثة والمعاصرة)، يذهب د. العلواني إلى أن المرحلة التي قبلها (المتقدمة)، كان وضع التدهور فيها أحسن حالاً بالنسبة للأمة. ويتجلى ذلك عنده في:

- أن الأمة لم تبحث عن بدائل خارج إطار الهوية الإسلامية..
- أن قوى التجديد تواصلت في ظروف تاريخية مختلفة وتعددت المراكز الحضارية الإسلامية..
- لم تقع مفاصلة أو تمايز كامل بين الشعوب المكونة للأمة القطب.. العربية وغيرها..

(١) طه جابر العلواني: خواطر في الأزمة الفكرية والمأزق الحضاري للأمة الإسلامية. (المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية، ج١، المعرفة والمنهجية، سابق) ص١٤٠.

«أما هذه المرحلة التي نحن فيها فقد برزت فيها الظواهر التالية»:

- تمزق الكيان الحضاري الاجتماعي للأمة الإسلامية القطب ..
 - التخلّي عن المنهاج والشرعة الإسلاميين واتخاذ بدائل وضعية ..
 - الارتداد للأصول الحضارية - الجاهلية - قبل الإسلام ..
 - التمايز والمفاصلة بين العربي وغيره في جسد الأمة ..
 - قيام دولة إسرائيل بطموحاتها التسلطية ..
 - الهيمنة الغربية الشاملة على المنطقة في المشرق والمغرب .. بتفتيتها وفرض أنظمة غربية ليبرالية عليها في المجالات كافة .. (١).
- وفي تحديده للجذور التاريخية للأزمة يذكر د. عبد الحميد أبو سليمان:
- ١ - تغير القاعدة السياسية .. لتنتهي الأمة إلى قيادة ونظام هو خليط من إسلام وجاهلية ..

٢ - الفصام بين القيادة الفكرية والقيادة السياسية .. ومن مخلفاته:

- عزل القيادة الفكرية عن المسؤولية الاجتماعية والممارسة العملية ..
 - جهل القيادة السياسية وحرمانها من وجود قاعدة فكرية تخدمها وتمدها بالفكر السليم ..
- ٣ - أزمة فكر لا أزمة عقيدة^(٢)، حيث تمّ الخلط بين العقيدة والفكر

(١) العلواني: آفاق التغيير ومنطلقاته، الأزمة الفكرية ومناهج التغيير .. (مجلة الاجتهاد، سابق)، ص ٢٠٧ وما بعدها.

(٢) يذكر الكاتب في موطن آخر أن «ما أصاب مسيرة الإسلام من نكسة وأدى إلى سقوط الخلافة الراشدة، لا يرجع في جوهره إلى الفكر الإسلامي أو إلى أخطاء وتجاوزات القيادات الإسلامية، وإنما يرجع في الدرجة الأولى إلى تدفق الأمم والشعوب من كل أرجاء المعمورة في دفعة هائلة إلى الإسلام ومجمعه بكل ما علق في نفوسهم من ثقافات وجاهليات استحاله معه إيجاد المؤسسات والطاقت =

وتقديسهما معاً، وحيث ظل العقل المسلم حتى اليوم أسير مفاهيم ومنطلقات تجعله حبيس أخطاء الماضي وانحرافات. وما لم يتغير منهج التفكير وتصحيح منطلقاته، فسوف يبقى العقل المسلم عاجزاً عن النظر الناقد والرؤية النافذة. وليست القضية عنده، في سياق التعامل مع الموروث تنحصر في: «ما الذي نأخذ وما الذي ندع؟ ولكن السؤال: ما هو موضع كل مفردة من مفردات مقوماتنا وتاريخنا من نفوسنا وعقولنا؟». وينتقد الكاتب كلاً من الحليين: التقليدي التاريخي والأجنبي الدخيل، والمناهج التي يقوم عليها كل منهما بكونها لا تسعف في النهضة والقيام، فهي إما تركز الإبقاء على وضع الانحطاط، أو الالتحاق بالآخر.

ومقترح الكاتب في الحل عموماً هو «الأصالة الإسلامية المعاصرة» أي: «التعامل مع الواقع المعاصر من منطلقات الأمة وذاتيتها الإسلامية.. [ب] إعادة ترتيب الأولويات، وصياغة المنهج والفكر، بحيث تتوفر وسائل التربية الإسلامية السليمة، ويعاد بناء المؤسسات والأنظمة والإجراءات السياسية والاجتماعية وغيرها، على أساس قيم الإسلام ومقاصده السياسية..»^(١).

سبق أن لخصنا في نقاط ثلاث أو أربع أصول هذه العلة الكبرى،

= اللازمة حتى يمكن أن تستوعب الأمة الإسلامية هذه الأفواج من القبائل والشعوب، وتؤهلهم على ما كان للأولين من تربية والتزام. وهكذا تضافرت آفات تلك العصور والأحقاب وجاهليتها في إيقاف المسيرة وحجب العطاء..». (المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية، ج ١، المعرفة والمنهجية - سابق - ص ١١٣). وهو موقف غريب من الكاتب لا ينسجم مع مقرراته السابقة، خاصة وأن ما ذكره هو في مرحلة انهيار الأمة وليس سبباً مباشراً في الانهيار، فلما كانت أجهزة الفكر في الأمة حية فاعلة والقرارات فيها مسؤولة كان الانفتاح والاستيعاب والدمج، ولما تعطل كل ذلك أو جله آل الوضع إلى الانهيار والعجز عن التأطير الفكري وحتى السياسي وبعثت العصبية الجاهلية من جديد.

(١) عبدالحميد أبو سليمان: أزمة العقل المسلم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص ٤٣ وأيضاً، ص ٣٤ وما بعدها، وص ٥١ وما بعدها. مع بعض التصرف في الاختزال.

المندرجة تحت علة «الابتعاد عن الدين» الذي كانت به العزة والمنعة..
وجعلناها عموماً في:

- انفصام عرى الوحدة الفكرية..
- فساد نظام الخلافة والحكم..
- النفوذ الخارجي الأجنبي..

ويمكننا إعادة ترتيب هذه العلل بعد عرض قسط وافر منها مع شخصيات إصلاحية أخرى، روعي في ذلك بعض الإضافات الجديدة التي أملتتها في الغالب تحديات ومعطيات الظرفية التي عاشها كل مصلح. كبعض التحديدات السياسية والمالية والاقتصادية وأنماط من الحكم.. إلخ، كما روعي في ذلك أيضاً تفصيل لإضافات سابقة بالتفطن إلى علل أخرى جزئية ومؤثرة، وأيضاً التركيز على جانب العلوم العملية والمعارف الكونية أو «علوم الدنيا» التي تكاد تشكل بدورها شقاً مستقلاً في مسلسل الانهيار والتبعية إلى جانب العلوم والمعارف الدينية والشرعية.

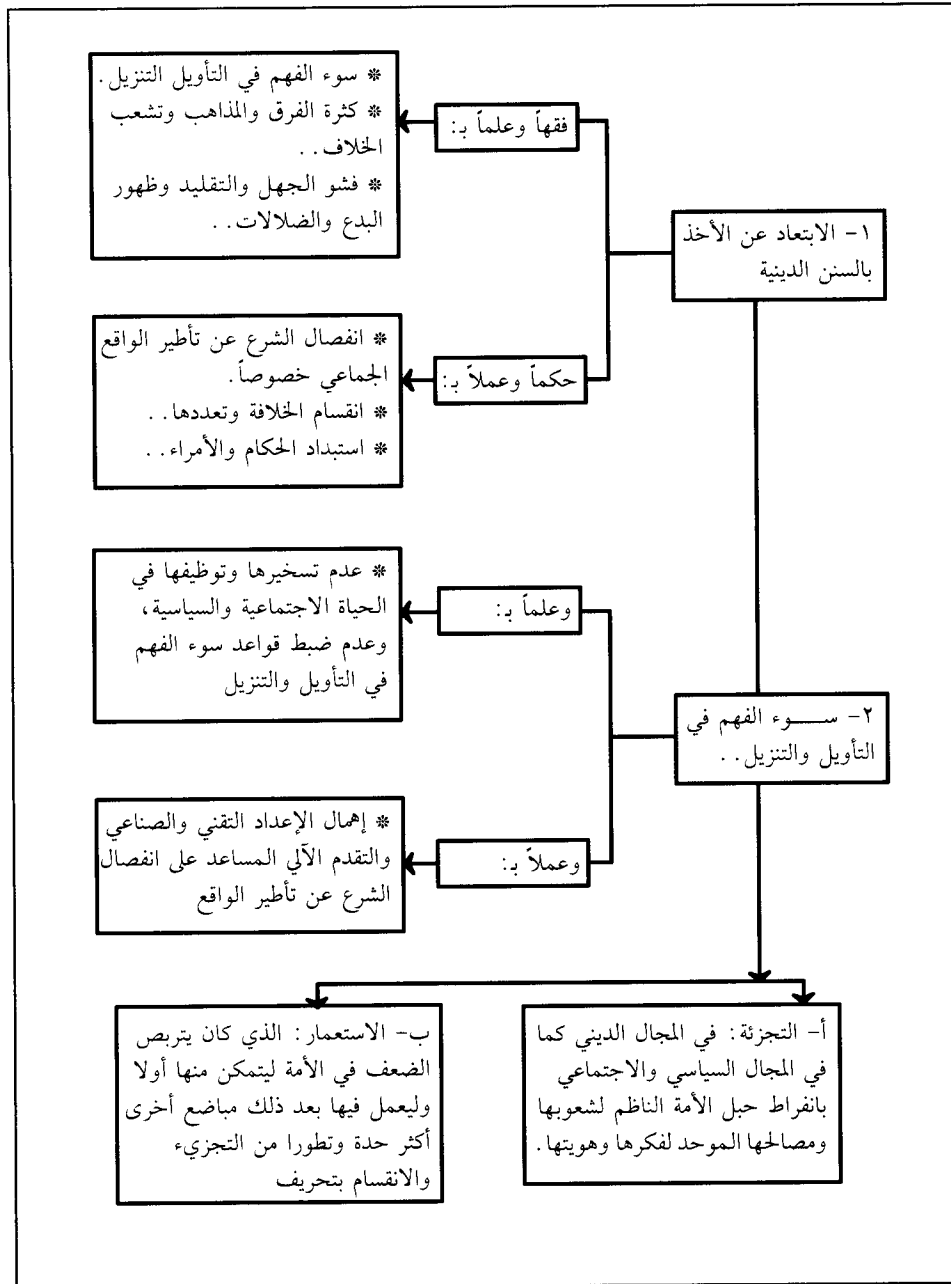
وليس الغرض من الحرص على إيراد هذه البنود المختلفة أو المتفقة رغبة في الإطناب أو التسويد، فمع كل بند يشعر الناظر والباحث لا محالة بوخز في عقله أو قلبه أو كيانه كله. الغرض من ذلك هو تعميق النظر فيها وجعلها جزءاً من الحياة الخاصة للإنسان، فإذا كانت هذه العلل والأسقام تعاني منها الذات الإسلامية جملة، فإنه ينبغي أن تتجسد ويتم الشعور بها في آحاد أفرادها، وأن يكون تأثيرها وفعالها إيجابياً بالإيقاظ والتحفيز لا سلبياً بمزيد من التنويم والتخدير والتشيط، وهذا أول الطريق في الإصلاح والتغيير والنهضة. وليس ما قيل بكثير ولا هو جامع لكل العلل والأمراض، وكما قال الكواكبي: كلما توهم «الباحث عند النظرة الأولى أنه ظفر بأصل الداء أو بأهم أصوله.. لا يلبث أن يكشف له التدقيق أنه لم يظفر بشيء أو هو نتيجة لا وسيلة. فالقائل مثلاً: إن أصل الداء التهاون في الدين، لا يلبث أن

يقف حائراً عندما يسائل نفسه، لماذا تهاون الناس في الدين؟ والقائل: إن الداء اختلاف الآراء، يقف مبهوراً عند تعليل سبب الاختلاف. فإن قال: سببه الجهل، يشكل عليه وجود الاختلاف بين العلماء بصورة أقوى وأشد. وهكذا يجد نفسه في حلقة مفرغة لا مبدأ لها، فيرجع إلى القول: هذا ما يريد الله بخلقه، غير مكثرت بمنازعة عقله ودينه له بأن الله حكيم عادل رحيم..»^(١).

وبالرغم من ذلك، وكما حدد الكواكبي نفسه أصل الداء في «الاستبداد السياسي»^(٢). المنتشر في كل المجالات، يمكننا أيضاً تحديد أصول جامعة لهذا الانهيار، لا أصلاً واحداً. أسباب ومظاهر أو نتائج من خلال ما تقدم عموماً، تعكس بمجموعها وضع الانحطاط في الأمة. ويمكن حصر الأسباب هذه المرة في أصليين جامعين، هما: الابتعاد عن الأخذ بالسنن الدينية، والابتعاد عن الأخذ بالسنن الكونية. كما يمكن حصر المظاهر أو النتائج كذلك في أصليين جامعين، هما: التجزئة، والاستعمار. ويمكن توضيح ذلك كالتالي:

(١) الكواكبي: طبائع الاستبداد، ص ٢.

(٢) يمكن توجيه نفس التساؤل هنا على هذا التحديد، أي: لماذا كان الاستبداد السياسي؟ ليتحول بدوره إلى مظهر ونتيجة وليس سبباً. وهذا موقع كما قال في حلقة مفرغة من التسلسل الدائر حول نفسه. والواقع أن الأمر محتمل لأن يكون هذا وذاك، سبباً ونتيجة في ذات الوقت، سبباً لما سيأتي بعده ونتيجة لما كان قبله وبينهما على العموم تداخل كبير، وهذا الذي يحكم كذلك ما اخترناه كأصول في شكل أسباب، وأخرى في شكل مظاهر ونتائج.



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

المبحث الثاني: نماذج حركية إصلاحية.. منطلقات ومناهج

إذا كنا ركزنا في المبحث السابق على عوامل الانهيار في الأمة وبعض مقترحات علاجها على مستوى أفراد، فإننا نود هنا النظر في منطلقات ومناهج الإصلاح لتلك العلة على مستوى بعض الحركات الإصلاحية التي عرفها تاريخ الأمة. وللأسف فإن معظم الدراسات التي تناولت هذه الحركات تناولتها من زاوية التأريخ المحض لأحداثها ووقائعها وأشخاصها، ولم تتناولها من زاوية البحث السنني الذي يستخلص العبر والقوانين ويفيد من التجارب السابقة للأحقة كما فعلت بعض الدراسات التي سنعتمد، وهي قليلة على كل حال بالمقارنة مع ما ينبغي رصده لهذه التجارب واستخلاصه منها لدعم مسار النهضة والإصلاح والتغيير في الأمة.

ولعل أول تجربة إصلاحية تصحيحية يمكن الوقوف عليها في تاريخ الأمة، هي تجربة الخليفة الراشد الخامس عمر بن عبدالعزيز رضي الله عنه. وقد كنت أعرضت عن هذه التجربة باعتبار أنها تلتحق بالتجارب الراشدة وتعد خامستها، لكن الذي جعلني أرجع إليها هو فرق جوهرى بينها وبين التجارب السالفة (الراشدة). ذلك أنه إذا كانت هذه التجارب وريثة عهد النبوة، وأنها انتقلت من راشد إلى راشد، فإن تجربة عمر بن عبدالعزيز لم تكن كذلك، إذ ورثت حملاً ثقيلاً من الانحراف والفساد والابتعاد عن الخلافة على منهاج النبوة.. فكانت فعلاً عملاً إصلاحياً تصحيحاً لوضع مختلف، عمل ينطلق من تصور ومنهج في الإصلاح والتقويم، وإن كان يختلف عن غيره من الأعمال الإصلاحية اللاحقة، في كون القائم به خليفة المسلمين، استجمع سلطات القرار السياسى والعسكرى والعلمى، وفي كون الأمة ما تزال حية تنبض بتعاليم الوحي التي ركزتها التجربة الراشدة لقرب العهد بها، وأيضاً في نجاحها الباهر من حيث استقرار الأمة وكفافها ونشر قيم العدل والحرية ورفع الظلم والجور فيها. على الرغم من قصر مدتها، الشيء الذي جعل وجودها في العصر الأموي يعتبر استثناء، وأن وضعها

الطبيعي هو أن تلحق بالخلافة على الخط النبوي والراشدي، وخاصة خلافة عمر الجد ابن الخطاب رضي الله عنه. ولننظر باختصار في الجبهات التي عمل من خلالها عمر بن عبدالعزيز رضي الله عنه ^(١) علماً بأن روح هذا العمل كان متمحوراً حول جملة مبادئ موجهة نستخرجها كالتالي: «الهداية قبل الجباية»، «الدعوة قبل الحرب»، «تسخير الأموال لخدمة المبادئ لا المبادئ لجمع الأموال»، «إيثار المصلحة الجماعية (الأمة) على الفردية (البيت أو العصبية)»، «الانفتاح على الناس وإشراكهم في الاختيار الحر..»، «فتح باب التظلم للكل ضد أية جهة كانت»، «إشاعة العلم والمعرفة وجعلها قاعدة العمل السليم»، «الحوار والإقناع مع المخالفين حقناً للدماء».

● قهر نزعة الاستبداد والتملك: التي لم يسلم منها حاكم في عصور انحطاط الأمة. ينطلق عمر بن عبدالعزيز في ذلك من نفسه أولاً، التي تقلبت في نعيم وحلل وطيب مأكلاً، لتتحول إلى خشونة لباس ومطعم، ويعمم ذلك على أهله والمحيطين به. ينزع الخلافة عن نفسه ويحلل الناس من بيعته ولا يرضأها إلا بعد مبايعتهم له مختارين. يكتب إلى عامله على المدينة: «إياك والجلوس في بيتك (...). أخرج للناس فأس بهم في المجلس والمنظر، ولا يكن أحد من الناس أثر عندك من أحد، ولا تقولن هؤلاء من أهل بيت أمير المؤمنين، فإن أهل بيت أمير المؤمنين وغيرهم عندي اليوم سواء» ^(٢). يختار عماله على أساس الكفاءة والعلم والإيمان والقبول لدى جماهير المسلمين، بل يضعهم «جميعاً تحت مراقبة شديدة دائبة كي يظلوا يحملون مسؤوليتهم إزاء الأقاليم والعمال التي ولوا عليها» ويـ «رفع أجورهم إلى الثلاثمائة دينار سنوياً ليحقق لهم الكفاية ويغنيهم عن الخيانة في الوقت الذي لم يفرض لنفسه فيه سوى نفقة

(١) نعتمد هنا العمل الذي قام به عماد الدين خليل في: ملامح الانقلاب الإسلامي في خلافة عمر بن عبدالعزيز. مؤسسة الرسالة، ط ٧ / ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.

(٢) عماد الدين خليل: ملامح الانقلاب الإسلامي في خلافة عمر بن عبدالعزيز، ص ٧٣.

يومية لا تزيد على الدرهمين، وحرّم على العمال قبول أية هدية من الهدايا كي لا تكون باباً لتقديم الرشاوى من قبل ذوي الحاجات»، بل ويـ «منع عماله من مزاوله أي نشاط تجاري كي لا يصرفهم عن مهامهم الإدارية من جهة، ولا يدفعهم إلى استغلال مناصبهم خلال هذا النشاط من جهة أخرى..»^(١).

فهذه باختصار كبير وصفة مثلى في تجربة ناجحة لتلك العلة التي جعلها الكواكبي على رأس العلل، والتي انتقلت بالوراثة كما ينتقل الداء الخفي في الجسم، عند معظم الخلفاء والحكام في تاريخ الأمة.

- محاصرة العصبية القبلية: كمظهر من مظاهر التجزئة في الأمة، فقد «كانت العصبية القبلية تشكل أشد الأخطار السياسية التي تهدد الدولة الأموية بالانهيار والزوال. ذلك أنها كانت تمثل تمزقاً داخل القاعدة العربية الشامية التي اعتمدها الأمويون في إقامة دولتهم وتثبيت ملكهم. فكل الانشقاقات التي حدثت في كيان الدولة كثورات الخوارج والعلويين والزبيريين وبعض القادة الطموحين لم تكن تشكل الخطر الذي يوازي خطر العصبية القبلية (...). وكان لهذا التمزق الداخلي أكبر الأثر.. في سقوط الدولة الأموية»^(٢) فيما بعد. يجيء عمر بن عبدالعزيز فيتصدى لهذه المشكلة السياسية (...). فيؤكد على ضرورة الوحدة بين جميع المسلمين، ويتشدد إزاء كل محاولة من شأنها أن تؤدي إلى تمزق من أي نوع كان في كيان المجتمع الإسلامي...^(٣)، ويرسل إلى عماله هنا وهناك يحثهم على التمسك بعري التوحيد ونبذ كل تعصب ذميم.. والأخذ على يد كل مخالف.
- الهداية والحوار قبل الجباية والحرب: حيث عمد إلى إسقاط الجزية على من أسلم، ورفع شعار «الهداية قبل الجباية»، ويكتب إلى عماله

(١) المرجع السابق، ص ١٦٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٩٨ - ٩٩.

(٣) المرجع السابق، ص ٩٨ - ٩٩.

في ذلك، فيجيئه من عامله على البصرة.. «.. [أن] الناس قد كثروا في الإسلام، وخفت أن يقل الخراج (..). فيجيئه عمر، فهمت كتابك.. والله لوددت أن الناس كلهم أسلموا، حتى نكون أنا وأنت حراثين نأكل من كسب أيدينا»^(١). يكتب أيضاً، نشرأ لدعوة الإسلام في أقطار الأرض، إلى ملوك الهند يدعوهم إلى الإسلام والطاعة على أن تبقى أملاكهم وإماراتهم بأيديهم ولهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم.. وكذلك إلى ملوك ما وراء النهر يدعوهم إلى الإسلام. وكانت حروبه تقوم على السلم والمهادنة والحوار أولاً حتى ينقطع ذلك ليعمل السيف، كان هذا واضحاً في تعامله مع الخوارج مرات عديدة، ومع من زعم التكذيب بالقدر وغيرهم..

● سياسة المبادئ في المال والاقتصاد: «يبدأ عمر من الداخل، كأى حاكم راشد، من داخل نفسه ووجدانه أولاً، وداخل أهله وبيته ثانياً، وداخل بلاطه ثالثاً (..). ثم ينتقل بعد هذا إلى الخارج لينشر العدل على الجميع..»^(٢). ف «يبدأ أول ما يبدأ بعماله وموظفيه، فهم من جهة القدوة التي يحذو حذوها أبناء الأمة جميعاً وهم من جهة أخرى المسؤولون الذين يجب أن يتحملوا مسؤوليتهم كاملة وأن لا يستغلوا مناصبهم لحسابهم الشخصي مهما ضوّلت قيمة هذا الاستغلال..»^(٣)، حتى إنه ترشيداً لسياسة الإنفاق والاستعمال، ليوجه إليهم تعاليمه في استعمال القراطيس والشمع وغير ذلك.. وعمل في هذا القطاع عموماً على:

إزالة كل الضرائب المجحفة التي كانت قد فرضت على الأمة الإسلامية من أجل تنمية موارد الدولة دون وجه حق.. وأتى العشور عن الفئات كافة من غير المزارعين..

(١) المرجع السابق، ص ٨٥.

(٢) المرجع السابق، ص ١١٣.

(٣) المرجع السابق، ص ١٢٠ وما بعدها.

اتباع أكثر الأساليب عدلاً في جباية الضرائب المشروعة..

تطبيق وتوسيع فكرة الضمان الاجتماعي بحيث تشمل طبقات الأمة كافة رجالاً ونساءً وأطفالاً وفقراء وعاجزين ومرضى ومسافرين، مسلمين وغير مسلمين، عرباً وموالي.. وجعل تبادل المعونات المالية بين الأقاليم والمركز أمراً مفتوحاً لسد العجز المالي في أي من الطرفين في حالة حدوثه..

فتح باب التجارة الحرة في البر والبحر..

ضبط الزكاة، الضريبة التي لم يتهاون عمر في جبايتها وتنظيمها وتوزيعها وفق ما أمر الله به ورسوله.

اتباع سياسة زراعية سليمة.. حيث أشار على عماله بالإصلاح والإعمار وإحياء الأراضي وإقامة المشاريع..

سياسته في الحوار والإقناع للمخالفين والخارجين مكنته من توفير مبالغ طائلة لمالية الدولة كانت الحكومات السابقة تستنفدها في القضاء على الفتن والمنازعات الداخلية والحروب.

أوقف بشكل جاد أعمال الابتزاز التي كان يتعرض لها بيت مال المسلمين ابتداء من الخليفة وحتى صغار الجباة وما بين هذين من حشد هائل من العمال والموظفين..

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

● تمتين قاعدة «العلم والعمل» بالتربية والتكوين: حيث أولى قسطاً مهماً لهذا الجانب، وقد كان الخليفة منذ شبابه طالباً للعلم متفهماً في الدين راوياً للحديث عاكفاً على دراسة الأدب ونظم الشعر.. «ولولا الخلافة وتكاليها، لكان عمر قد قطع خطوات واسعة أخرى في هذا

الميدان، ولأصبح من العلماء المعدودين ومن الفقهاء المشهورين»، وقد أمر رسمياً بتدوين الحديث النبوي الشريف وبعث إلى العلماء وعماله بذلك. وسن للمشتغلين بالعلم عموماً ما يسمى اليوم بـ «قانون التفرغ»، «حيث تتولى الدولة كفالة عدد من العلماء والمفكرين كي تتيح لهم التفرغ الكامل لإنجاز المشاريع الفكرية التي يعكفون عليها اختياراً أو بتوجيه من الدولة..»، «فكان يمنح من بيت المال مبلغاً قدره مائة دينار لكل من انقطع إلى مسجد جامع في أي بلد إسلامي لغرض التفقه ونشر العلم وتدريس القرآن وتلاوته..». «وكان يقتطع من أوقات راحته في الليل ساعات لإقامة الندوات العلمية وفتح باب النقاش الحر..»، كما كان حريصاً على قرن العلم بالعمل، فإذا كان «العمل دون قاعدة علمية توجيهية لا يأتي بأية نتيجة جادة» فإننا نجد عمراً يدعو عماله وغيرهم إلى «أن العلم والعمل قريان، فكن - [قائلاً لأحد عماله:] - عالماً بالله عاملاً له، فإن أقواماً علموا ولم يعملوا فكان علمهم عليهم وبالاً»، وأن «من عمل على غير علم كان ما يفسد أكثر مما يصلح.. ومن لم يعدّ كلامه من عمله كثرت ذنوبه»^(١).

● إفشاء قيم العدل والحرية والرحمة والإنسانية: «ينظر عمر بن عبدالعزيز فيرى أهرامات مصر، ويسمع عن مباني روما العظيمة، أن مئات الألوف من العبيد المسخرين أجبروا على إقامتها وبنائها دون أجر، والسياط التأديبية تلهب ظهورهم لتسوقهم إلى مواقع العمل.. وألوف من هؤلاء ماتوا عبر سنين طويلة من الكدح والتعب المرير.. وآخرون فقدوا أيديهم وأرجلهم»^(٢)، وأي ظلم أفضح من أن يسخر الإنسان لخدمة ملوكه وأباطرته؟ وأي ظلم أقصى من أن يموت آلاف الأحياء لكي يدفن جسد ميت في مكان أمين؟ أو لكي تتاح

(١) المرجع السابق، ص ١٨٢ - ١٨٩.

(٢) قارن هذا بما تقدم مع الغرب الاستعماري الحديث، بخصوص «سود إفريقية» و«هنود أمريكا».

لإمبراطور أصابه الملل فرصة ترفيهية لمشاهدة العروض الرياضية الدموية في ملعب فسيح. فيصدر عمر أمره «نرى أن توضع السخر عن أهل الأرض، فإن غايتها أمور يدخل فيها الظلم...»، ثم يلتفت حوله فيرى عدداً من رجال الأسرة الحاكمة قد استحذوا على قطع واسعة من الأرض واتخذوها حمى، وحرّم منها أبناء الأمة، فيعلن «إن الحمى يباح للمسلمين عامة.. وإنما الإمام فيها كرجل من المسلمين، وإنما هو الغيث ينزله الله لعباده فهم فيه سواء...»^(١). ثم «يتقدم عمر بنا خطوات أخرى صوب قيم الحق والعدل، فنجده يكتب إلى عماله ألا يهدموا كنيسة ولا بيعة ولا بيت نار صولحو عليه (...). وألا يجروا الشاة إلى مذبحها ولا يحدوا الشفرة على رأس الذبيحة، ذلك أنه مسؤول.. مسؤول عن الإحاطة بكل ما يومية بتخويف أو ظلم لأي من الخلائق (...). أصدر عمر أوامره بمنع استخدام اللجم الثقيلة مع الخيول والبغال كما منع استخدام المناخس ذات الرؤوس الحديدية، وحدد حمولة البعير بستمائة رطل مما هو فوق طاقتها...»^(٢).

ثقافة عالية دون شك من الوعي بالمسؤولية ونشر قيم الحق والعدل والرحمة ومجافاة الظلم والعدوان والقسوة أيا كانت أشكاله ولو في صورته التي يعتقد أنها بسيطة أو ثانوية، فهي لا تلبث أن تتحول إلى جزء من نسيج ثقافة الإنسان.

إن الوقوف على هذه الجبهات المختلفة والحاسمة في أية نهضة حضارية، بهذه الروح المشبعة بتلك المعاني التي كان عمر حريصاً على تعديتها إلى عماله وعامة الناس حرصه على تمسكها بها، لا يمكنها إلا أن تثمر ما أثمرته تجربة عمر بن عبدالعزيز. عمر الذي بنى «دولة العقيدة (...). عن طريق صنع القاعدة المسلمة وصياغة الإنسان المسلم»، مؤكداً

(١) المرجع السابق، ص ٧٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٧١.

أخيراً «أن النصر الخارجي فوق الأرض لا يتحقق إلا بعد انتصار المسلم في الداخل.. في كيانه ووجدانه..»، «إذا ما تنازل المسلم عن غنائه الداخلي هذا، عن كنزه الذاتي وإيمانه ويقينه، فسوف يخسر حتماً معركة على الأرض لا يمتلك فيها من الوسائل ما يصمد به إزاء جيروت الأعداء»^(١). وهذا ما حصل فعلاً، فما إن توفي عمر بن عبدالعزيز حتى عاد مسلسل الانحدار في الأمة لأن من وليها لم يسر على نهجه في التمسك بتلك القيم والمعاني والسير على هديها في سياسة وتدبير الحياة، ويرجح أن وفاته كانت قتلاً بالسم، وأنه كان سيتخذ قراراً حاسماً بشأن نظام الوراثة في الخلافة بعد محادثة مع الخوارج وإحراجهم له بولاية سليمان ليزيد من بعده، فاستمهلهم ثلاثاً كانت وفاته فيها.

نتقدم شيئاً قليلاً إلى الأمام، أوائل (ق ٦ هـ)، لنقف على تجربة أخرى حققت بدورها نجاحاً، «تجربة الإصلاح في حركة المهدي بن تومرت»^(٢). والغرض بالدرجة الأولى في هذه النماذج كلها، الوقوف على عوامل النجاح منطلقات ومناهج، وعلى عوامل الانحسار والتراجع، وعلى المبادئ والقيم والمعاني الموجهة والفاعلة في التغيير والإصلاح، الباعثة على النهضة والحياة من جديد.

يذهب صاحب الدراسة أولاً إلى تحديد خصال شخصية ابن تومرت التي رشحته للقيام، بمهمة التغيير هاته والنجاح فيها، والتي جعلته يتفاعل بعمق مع الواقع الذي عاش فيه بمظاهره المختلفة وانخراطه الكامل في مختلف قضاياها في:

- العلم وحرية الفكر، إذ «كان فقيهاً فاضلاً عالماً بالشريعة حافظاً للحديث عارفاً بأصول الدين والفقه متحققاً بعلم العربية...».

(١) المرجع السابق، ص ١٠١ - ١٠٤.

(٢) عنوان الدراسة التي سنتمدها، لعبدالمجيد النجار، المعهد العالمي للفكر الإسلامي. ط ٢، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م. وقد كانت هذه الدراسة في أصلها «المهدي بن تومرت: حياته وآراؤه وأثره بالمغرب» أطروحة لنيل دكتوراه الدولة من طرف الكاتب بجامعة الأزهر عام ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م.

- الإخلاص والحركية، ف «كثيرون هم الذين يصلون إلى مرتبة العلماء، ولكن القليل منهم من يخلص لأمانة العلم، ويتحرك لتنزيله في واقع الناس تعليماً وأمراً بالمعروف ونهياً عن المنكر...».
 - الفطنة والحنكة، إذ «الخبرة بالناس والحنكة في معاملتهم هي التي مكنته من تخير مجموعة من الرجال الذين أثبت التاريخ كفاءتهم العالية، وعلى رأسهم عبدالمؤمن بن علي الذي أصبح في المغرب عديلاً لصلاح الدين في المشرق...»^(١).
 - القسوة والعنف، «.. في تغيير المنكر، متمثلاً في تحطيم أواني الخمر وآلات الطرب واللهو، واقتحام مجالس الفسق ومواكب الاختلاط بين الرجال والنساء وتبديدها بالعصي...»^(٢).
- وقد «انتهى المهدي في تحليل الواقع المغربي إلى أن ما طرأ عليه من الفساد من ميادين مختلفة إنما أفضت إليه تصرفات ثلاث من الطوائف تعاونت على إشاعة البغي والفساد» هي:
- طائفة الحكام من المرابطين، (فساد عقدي.. بغي وظلم في حق الرعية.. ابتزاز الأموال وأكلها بالباطل، كبت لحرية الرأي والعبادة...).
 - طائفة العلماء والفقهاء، (وقد كانت من شر الطوائف بتضليلهم الطائفتين الآخرين بإعانة الحكام على الباطل والإفتاء بغير حق... والتمسك بالفروع وإهمال الأصول...).
 - طائفة المنافقين الانتهازيين، (التي تُعين الحكام على تنفيذ سياستهم

(١) أصبح عبدالمؤمن الرجل الأول بعد وفاة ابن تومرت، بايعه الموحدون واختاروه لما عرفوا من تقرب المهدي له، وتقديمه في الصلاة وغيرها، ولما لمسوه من فضله وعلمه ودينه وقوة عزمته ورجاحة عقله وشجاعته.. وعلى كل فهو صانع الدولة الموحدية وقائد أمجادها بعد سلفه ابن تومرت الذي مهد الأرضية لذلك..

(٢) عبدالمجيد النجار: تجربة الإصلاح في حركة المهدي بن تومرت، ص ٦٧ - ٧٣.

ابتغاء مرضاتهم وطمعاً في عطائهم.. يبيعون دينهم بعرض من الدنيا، ويساهمون في إفشاء الفساد بين الناس ونصرة البغي والظلم من قبل الحكام..^(١).

أما مضامين التغيير في هذا المشروع فهي تقوم على دعائم ثلاث أساسية: مضمون عقدي، مضمون منهجي أصولي، مضمون سياسي اجتماعي.

١ - مضمون عقدي: يقوم على حقيقة التوحيد، سمي أصحابه بالموحدين وعرفت دعوته بالدعوة الموحدية. لم يطرح قضية التوحيد طرحاً تصورياً ذهنياً فحسب.. بل أعطاها بعداً آخر اجتماعياً وسياسياً حتى أصبحت عنصراً أساسياً في خضم المواجهة السياسية. يقول: «التوحيد هو إثبات الواحد ونفي ما سواه من إله أو شريك أو ولي أو طاغوت، كل ما يعبد سواه يجب نفيه والكفر به والتبرؤ منه». وسلك في شرحه مسلكين: أولهما: خص به الخاصة من العلماء واستعمل فيه الاستدلال العقلي والمحاكمة المنطقية العميقة. والثاني: خص به عامة الناس وتوخى فيه اليسر مكتفياً بالبيان والتوضيح..

٢ - مضمون منهجي أصولي: إذ كانت الصبغة الغالبة على أهل المغرب في الفكر الشرعي التقليد والاجترار لما ورد في كتب فروع الفقه المالكي من تقارير فقهية، وأن الصلة بين هذا الفكر وبين الأصول النصية من القرآن والحديث قد قطعت أو تكاد، ف «لم يكن يقرب من أمير المسلمين ويحظى عنده إلا من علم الفروع (فروع مذهب مالك)، فنفتت في ذلك الزمان كتب المذهب وعمل بمقتضاها ونبت ما سواها، وكثر ذلك حتى نسي النظر في كتاب الله وحديث رسول الله ﷺ، فلم يكن أحد من مشاهير ذلك الزمان يعني بهما كل الاعتناء..» تنبه إلى مساوئ هذا المنهج (الفروعي) من خلال احتكاكه بالفقهاء ومناظراته معهم، فقام التغيير المنهجي عنده على الرجوع الأساسي والمباشر إلى أصول الدين المتمثلة في نصوص

(١) المرجع السابق، ص ٨٠ - ٨٦.

القرآن والحديث، دراسة وتفهماً واقتباساً للأحكام.. وسلك في ذلك أساليب ترجع إلى طريقتين أساسيتين:

- طريقة نظرية استدلالية، اتجه بها إلى الخاصة، يَبِّن فيها مزايا المنهج الأصولي وفساد منهج الفروع.. ودوّن في ذلك رسائل..
- طريقة عملية تطبيقية، تتمثل فيما قام به من تنشيط دائم لدراسة القرآن والحديث وحفظ أجزاء منهما خاصة تلك المتعلقة بالجهاد والعبادات.. وألف في ذلك مختصرين، للموطأ وصحيح مسلم..

٣ - مضمون سياسي اجتماعي: من مظاهره السائدة في عصره، قيام الحكم على الشورى بإقامة ثلاثة مجالس استشارية (مجلس العشرة والخمسين والسبعين)، تحري العدل والمساواة، حرية الرأي، التآخي والتناصر، التقشف ونبد الترف.. ولم يترك هنا آثاراً مكتوبة أو مضموناً مقررأ على وجه الضبط والوضوح كما في المجالين السابقين. وسيكون هذا النقص في التأطير العلمي (الشرعي والفكري) للممارسة السياسية والاجتماعية سبباً في أيلولتهما إلى الفساد بل وتحولهما إلى عاملين من عوامل سقوط الدولة الموحدية فيما بعد^(١).

أما منهج التغيير عنده، فهو منهج شامل يمكن النظر فيه إلى ثلاثة مناهج متكاملة: منهج تربوي، منهج تنظيمي سياسي، منهج ثوري عسكري.

١ - منهج تربوي: يقوم على تربية دعوية بتبصير الناس بالمناكير التي يأتونها وحملهم على تركها وتبصيرهم بالمعروف وحملهم على إتيانه.. على محادثة الفقهاء والعلماء ومناظرتهم وتبصيرهم بالمنهج الصحيح في العلم.. يقوم أيضاً على تربية علمية روحية إذ «بنى رابطة للعبادة، فاجتمعت إليه الطلبة والقبائل يعلمهم (المرشدة) في التوحيد باللسان البربري»، وفيها إلزام بحفظ أجزاء من القرآن والحديث الشريف إثر صلاة الصبح من كل يوم..

(١) المرجع السابق، ص ٨٩ - ١٠٥.

مع نظام صارم في المتابعة والدأب على ذلك.. ويقوم على تربية اجتماعية، إذ كان يرعى طرق التعامل مع أتباعه الذين كونوا المجتمع الناشئ، ووضع في ذلك قواعد للتأخي والتعامل وإغاثة المظلوم واحترام الممتلكات.. حمل عليها الكافة ووضع تعازير قاسية لمن يتعدها.. ويقوم على تربية سياسية، ابتدأها بالنصح والوعظ وانتهى إلى الأسلوب الثوري المنظم، ابتدأها بحملة نقدية ضد المرابطين يبرر للناس فيها أسباب ما عزم عليه من الإطاحة بالنظام السياسي للمرابطين، وفسح ولاء القبائل المرتبطة بهم.. تعبئة إعلامية لصالحه قبل خوض المعركة..

٢ - التنظيم السياسي: يقوم على ترتيب الأتباع في دوائر مختلفة تكون أربعة أجهزة أساسية تختلف بحسب مهماتها، جهاز سياسي ضمنه مجالس العشرة والخمسين والسبعين، جهاز علمي ثقافي، جهاز عسكري (جند، رماة، غزاة..)، جهاز شعبي يضم مجموعة من القبائل، تعبئة الأنصار وتثبيت الثقة في النفس، توظيف العقيدة المهدية والإمام المنتظر واستغلال الظرفية المناسبة لذلك.. وقد اعتبرت هذه الأخيرة من أهم الأخطاء الشرعية للحركة..

والواقع أن تشغيل هذه الأجهزة جميعها لأداء وظائفها في سياق متكامل، هو من أضمن وأقوى عوامل نجاح التجربة.

٣ - المنهج الثوري العسكري: يقوم على ترسيخ وتحبيب عقيدة الجهاد لدى أتباعه، وجعل جهاد المرابطين فرضاً عليهم.. مع إعداد العدة المادية، وانتقاء الجند الأقوياء والمخلصين واستبعاد الضعفاء والمشبهين.. حيث وظف خبرته العسكرية الكبيرة هنا..^(١).

وقد «انتهت ثورة المهدي على يد أتباعه إلى تأسيس دولة شملت كامل المغرب والأندلس وهي دولة الموحدين، وقد بلغت هذه الدولة من القوة والمنعة ومجاهدة النصارى وتوفير العدل والرخاء للأمة مبلغاً عظيماً

(١) المرجع السابق، ص ١١٤ - ١٢٩.

حتى عدّها المؤرّخون إحدى أعظم الدول الإسلامية . .»^(١).

(١) المرجع السابق، ص ١٣٨. ولاحظ هنا أن مالك بن نبي يجعل من «إنسان ما بعد الموحدين» إنسان اللاحضارة، وكان الحضارة الإسلامية انتهت وتوقفت عنده مع توقف الموحدين .
قريباً من حركة ابن تومرت هذه، بل من شخصه، ومنهجه في التكوين والإعداد، نجد في العصر الحديث حركة مماثلة إلى حد ما، هي الحركة السنوسية، خاصة مع محمد المهدي السنوسي ابن محمد بن علي السنوسي، ورثته في الإصلاح وتمم إشعاع الحركة الديني والسياسي والثقافي. فكما اتخذ ابن تومرت نظام الربط للتربية والتكوين والإعداد، نجد السنوسي يتخذ نظام الزوايا للغرض نفسه، إلا أنه شق فيها طريقاً جديداً جمع فيه بين «البرهانية» و«الإشراقية»، واعتمد التصوف الموافق للكتاب والسنة، وكما جاء على لسانه «فاعلم أن سبيل القوم اتباع النبي ﷺ في الجليل والحقير، وأعمالهم موزونة بميزان الشريعة»، (ص ٢٤٦ من: الحركة السنوسية، نشأتها ونموها في القرن التاسع عشر (١٢٠٢هـ - ١٢٠هـ). ط / ١٩٨٨. أحمد صدقي الدجاني).
وبخصوص تنظيمها يقول: «رتبنا لكل واحدة (من الزوايا) خليفة يقوم فيها بما ذكر من الجمعة، وتعليم القرآن ودرس العلم ودلالة الخلق على دينهم وعودتهم إلى ربهم . .» (ص ٢٣٧). وكان يختار لها أخصب الأرض وأكثرها ماء. يقول أحد دارسي الحركة من الغرب، بريشارد: «فقد خدمت الزوايا السنوسية أغراض أخرى كثيرة إلى جانب الغرض الديني، فقد كانت مدارس واستراحات للقوافل ومراكز تجارية اجتماعية، وحصوناً ومحاكم ومصارف ومخازن وبيوتاً للفقراء وحرماً آمناً ومدافن، إلى جانب كونها قنوات يجري فيها جدول من بركات الله . .» (ص ٢٤٠).
وكابن تومرت كان السنوسي يشدد على قرن العلم بالعمل. و«يعلم أن أحكام القرآن محتاجة إلى السلطان، فكان يحث إخوانه ومريديه دائماً على الفراسة (ركوب الخيل) والرماية ويبث فيهم روح الأنفة والنشاط ويحملهم على الطراد والجلاد ويعظم في أعينهم فضيلة الجهاد. وقد أثمر غراس وعظه في الحرب الطرابلسية، وقبلها حرب الفرنسيين في كانم ووداي (. . .). كان يوم الخميس من كل أسبوع مخصص عندهم للشغل بالأيدي يتركون في ذلك اليوم الدروس كلها ويشغلون بأنواع المهن (. . .) والسيد المهدي نفسه يعمل بيده حتى ينه فيهم روح النشاط للعمل (. . .) ويقول لهم وهو يشتغل معهم: يظن أهل الوريقات والسبيحات أنهم يسبقوننا عند الله، لا والله ما يسبقوننا . .» (ص ١٩٢ - ١٩٣). وقد اتصل عرابي بالسنوسي مستنجداً وطالباً العون لما قام بثورته عام ١٨٨٢، كما كانت علاقة السنوسي طيبة بالخلافة العثمانية حتى أفسدها المفسدون، خاصة التدخل الغربي وضغطه على الباب العالي للحد من نشاط السنوسي.
وكان للسنوسي الأب (محمد بن علي) كتابات كثيرة مختلفة واجتهادات، وكان من أبرز معارضيه «الشيخ محمد عليش صاحب الفتاوى المالكية وأحد علماء الأزهر الشريف»، وقد ذكر محمد عبده هذه العداوة بينهما في معرض حديثه عن معارضة =

.....

= علماء العصر للعلوم في كتابه «الإسلام والنصرانية»، قال: ألم يسمع السامعون أن الشيخ السنوسي كتب كتاباً في أصول الفقه زاد فيه بعض المسائل على أصول المالكية، وجاء في كتاب له ما يدل على دعواه أنه ممن يفهم الأحكام من الكتاب والسنة مباشرة، وقد يخالف رأي مجتهد ومجتهدين. فعلم بذلك أحد مشايخ المالكية وكان المقدم في علماء الجامع الأزهر. فحمل حربته وطلب الشيخ السنوسي ليطعنه، لأنه خرق حرمة الدين واتبع سبيلاً غير سبيل المؤمنين! وربما كان يجترئ الأستاذ على طعن الشيخ السنوسي بالحربة لو لاقاه. وإنما الذي خلص السنوسي من الطعنة ونجى الشيخ المرحوم من سوء المغبة وارتكاب الجريمة باسم الشريعة هو مفارقة السنوسي للقاهرة قبل أن يلاقه الأستاذ المالكي» (ص ١٠٨) وانظر: بخصوص مؤلفاته (ص ١٣٣ وما بعدها) حيث زادت عن الثلاثين كتاباً.

أما مسألة «مهدي» محمد المهدي فكان - خلافاً لابن تومرت - ينفيها عن نفسه ولا يقر أتباعه على مناداته بها، وفهم أن تسمية والده إياه بها تشجيع له وتحفيز. كما رفض دعوة مهدي السودان الذي رصد جملة من الأساطير والرؤى الخيالية لإضفاء المشروعية على «مهديته» والذي كتب إليه يعرض عليه منصب الخليفة الثالث كما كان عثمان من الرسول، فكان من رد السنوسي عليه: «إنني لم أبلغ منزلة الغبار الذي ثار في أنف فرس عثمان بن عفان في إحدى غزواته مع الرسول ﷺ، ولا جواب عندي على هذا الكتاب». (ص ١٩٠). ونص الرسالة بالكامل في (ص ١٨٨ - ١٨٩)، أحمد صدقي الدجاني: الحركة السنوسية). وكان من أهم عوامل ضعف الحركة وتوقفها، وفاة المهدي السنوسي، والحروب الطويلة التي خاضتها مع الاستعمار الفرنسي (حوالي عشر سنوات) الذي كان يتتبع الزوايا للقضاء عليها بعدما وعى خطرها الدعوي في أوساط إفريقيا، وكذلك الحروب على الواجهة الشمالية إبان الغزو الإيطالي، استمرت حوالي عشرين سنة. ومع إمكانات العدو المتفوقة وقلة ذات اليد والعون للحركة، كانت كفة الغرب راجحة في معاركه.

وقد كانت ثورة مهدي السودان (محمد أحمد بن عبدالله) في المجال الحربي خصوصاً على قدر كبير من المناورة والذكاء والتخطيط، كما تشهد لذلك حروبه مع الحكم المصري التركي ومع جنود بريطانيا واستيلائه على الخرطوم. . وإن كانت برامجه التربوية والسياسية والاجتماعية. . غير وافية بأغراض التأطير لأتباعه المتزايدين من مختلف القبائل. . وكان هذا عامل ضعف في الحركة ومن أسباب انهيارها بالإضافة إلى تطلعات «الأشراف» إلى الرئاسة، وعمل الاستعمار (إنجليزي وفرنسي وإيطالي. .) على القضاء عليها.

انظر: محمد إبراهيم أبو سليم: الحركة الفكرية في المهديّة، دار جامعة الخرطوم، ط ٣/ ١٩٧٩. ومحمد سعيد القدال: الإمام المهدي، لوحة لثائر سوداني، مطبعة جامعة الخرطوم،

١٩٨٥.

وبالرغم من كل ذلك لم تخل التجربة من أخطاء منهجية أو تصورية، ولترك صاحب الدراسة يحدد لنا بعضاً من هذه المزالق.

● فعلى المستوى السياسي أدى مسلك الحكم الوراثي إلى الاستبداد بالرأي وانعدام الشورى، ثم في أواخر الدولة إلى التناحر على الإمارة مما عجل بانحطاطها وانقراضها. «ولعل هذا الخلل ناشئ في جزء كبير منه على ذلك الضعف في تفصيل العنصر السياسي في البديل الذي طرحه ابن تومرت، فخلو ذلك البديل من النهي عن الوراثة في الحكم ومن التنظير للشورى طريقاً لاختيار الحاكم وجعل ذلك ركناً أساسياً في البديل السياسي، سهل السقوط في المنهج الوراثي الذي ولد المنهج العضوض. وإذا كان المهدي قد أقام تجربة المجالس الشورية، فإنها لم تكن تجربة منظرة واضحة المدلول، ولذلك فإنها لم تثمر وعياً عميقاً بالشورى، ولم يكن لها من صدى في الدولة من بعده سوى مظهر باهت للشورى تمثل في استشارة يرجع بها الأمراء والحكام إلى الأعيان من الشيوخ والعلماء الموحدين، ليس لها من ضابط ولم تكن لها جدوى تذكر..».

● وعلى المستوى العقدي، وإن حققت دعوة المهدي الهدف المرسوم من التوحيد والتنزيه فإن «عقيدة» المهدي لم يبق لها في المغرب أثر يذكر لما عمت بصفة نهائية العقيدة الأشعرية. خاصة وأن المهدي كانت إجراء سياسياً أكثر منه اعتقادياً بالنسبة لصاحبها على الأقل..

● أما في المجال الأصولي والفقهية وهذا من إيجابياتها، فقد كان الأثر الواضح للدعوة بشيوع الاعتناء بالأصول قرآناً وحديثاً حفظاً ودراسةً بالشرح والتحليل.. وحدثت حركة فقهية على هذا الأساس نشط فيها الحوار بين المذهب المالكي والمذهب الظاهري، وتطورت الحركة على مستوى التنظير للاستنباط متمثلاً في علم أصول الفقه وعلم مقاصد الشريعة الذي بلغ أوجه على يد الإمام الشاطبي.. «ولكن

هذا التوجه التأصيلي في الفكر الشرعي لم يتجاوز طور المحاولة إلى طور النضج، بل سرعان ما انكفأ على أعقابه ليسود من جديد المنهج الفروعي القائم على التقليد..»^(١).

ومهما يكن فإن عوامل نجاح التجربة ما تزال حية قابلة للعطاء، سواء في شمولية منطلقاتها أو طرحها المذهبي الإصلاحية لجوانب الحياة والفكر المختلفة، أو في عودتها للأصول تصحيحاً وتوضيحاً بالعلم والعمل، أو في مراعاة الخاصة من الناس والعامّة معاً في كل خطاب أو تكليف.. أو في غير ذلك من العناصر الحية التي يمكن استخلاصها منها.

ولا يغيب عنا هنا في هذا السياق، وفي كلتا التجربتين مسألة التعامل مع الآخر، سواء في سياق الفتح الإسلامي حيث كانت الكرة للمسلمين، أو في سياق الغزو والاحتلال الصليبي لديار المسلمين. فمشروع الإصلاح الذي نهضت به التجربتان لم تغب عنه هذه المسألة، خاصة الفتح الإسلامي، وكيف تغيب وهي من منجزات الإسلام الكبرى وإشعاعه الخارجي.

فعمر بن عبدالعزیز كان يرسل رسائله باستمرار إلى قادته العسكريين المرابطين على الثغور خاصة المتوغلين في أرض العدو، وقد دعاه واجب الحفاظ على دماء جنده وعدم إراقتها من غير جدوى إلى سحب القوات المرابطة حول القسطنطينية التي كانت تعاني آلام البرد والثلج والجوع.. كما عمل على إرسال الغزوات المنتظمة (الصوفاي والشواتي) إلى الروم.. وغير ذلك مما يدخل في «سياسته الخارجية».

والتجربة الموحدية لم تخل من استئناف مسيرة الفتح، أو على الأقل المحافظة على المكتسبات^(٢). نجد هذا واضحاً في عهد عبدالمؤمن بن علي الذي كتب إلى أهل المغرب وإفريقية والسوس يدعوهم للجهاد ببلاد الأندلس، حيث اجتمع له عدد ضخم جداً من المتطوعين والفرسان

(١) المرجع السابق، ص ١٣٨ - ١٤٠.

(٢) انظر: حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والاجتماعي والديني، ط ١ / ١٩٦٧. ج ٤، ص ٢١٩ وما بعدها.

والراجلين. وفي عهد يوسف بن عبدالمؤمن، الذي أمر أخاه أبا حفص بحرب نصارى الأندلس، فسار على رأس جيش قوامه عشرون ألف جندي.. ثم سار إليها هو نفسه في جيش كبير منظم.. واقتحم عليه النصارى بيته بعد أن فرقوا جيشه بالخدعة وإشاعة أنه غادر وتخلى.. فقاتل حتى قتل من جراحاته.. أما في عهد يعقوب المنصور (ابن يوسف)، فكانت المواجهة الكبرى مع الصليبيين في الأندلس وأطماعهم في أملاك المسلمين في هذه البلاد، خاصة بعد الذي لاحظوه من ضعف وارتخاء وركون إلى المتاع والملاذ وتنازع حول الزعامة والرئاسة بين الأمراء والقواد.. وقد كان جوازه الأول إلى الأندلس في (٥٨٥ هـ). رد فيه أطماع الصليبيين وتعقبهم حتى طلب ألفونس الهدنة خمس سنين. لكنه لم يكد يسترد قوته ويعد العدة للحرب حتى نقض الهدنة، وكتب إلى يعقوب المنصور كتاباً يحمل أكثر من دلالة في عوامل النهضة والسقوط، كما كان رد الخليفة الموحد أيضاً حاسماً في دلالته على تلك العوامل. وأما نص كتاب ألفونس فهو: «اللهم باسمك فاطر السماوات والأرض وصلى الله على السيد المسيح روح الله وكلمته الرسول الفصيح. أما بعد، فإنه لا يخفى على ذي ذهن ثاقب ولا ذي عقل لازب، أنك أمير الملة الحنفية، كما أني أمير الملة النصرانية. وقد علمت الآن ما عليه رؤساء الأندلس من التخاذل والتواكل وإهمال أمر الرعية وإخلادهم إلى الراحة. وأنا أسومهم بحكم القهر وإخلاء الديار وأسبي الذراري وأمثل بالرجال، ولا عذر لك في التخلف عن نصرتهم إذا أمكنتك يد القدرة». وأما يعقوب المنصور فلما تسلم هذا الكتاب مزقه وكتب على ظهر قطعة منه قوله تعالى: ﴿أَرْجِعْ إِلَيْهِمْ فَلَنَأَيِّبَهُمْ بِجُنُودٍ لَّا قِبَلْ لَهُمْ بِهَا وَنَخْرِجَهُمْ مِّنْهَا أَذِلَّةً وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴿٣٧﴾﴾ [النمل: ٣٧]. ثم ذيل هذه الآية القرآنية بهذه الكلمات: «ما ترى لا ما تسمع». ودعا الجند من الأمصار وسار في موكب عظيم إلى الأندلس، وكان جوازه الثاني إليها في (٥٩١ هـ) وكانت معركة «الأرك» الشهيرة التي ألحقت هزيمة كبرى بالنصارى والتي غنموا منها كثيراً، وأسروا كثيراً، وقدر بعضهم أسرى المعركة بأربعة وعشرين ألف أسير أطلق يعقوب المنصور سراحهم فيما بعد، ثم تعقب

النصارى وفتح كثيراً من الحصون والقلاع . . ولولا طلب الصلح من النصارى وموافقته على ذلك لحقق نتائج أهم، وخاصة بعد سماعه بأطماع علي بن إسحاق بن غانية في المغرب وبلاد إفريقية مستغلاً غياب الخليفة الموحد عنها ثلاث سنوات في حربه مع النصارى. أما ألفونس، فلما حلت الهزيمة بجنده ونجا في نحو ثلاثين فارساً من حراسه، فقد «حلق رأسه ونكس صليبه وركب حماراً، وأقسم ألا يركب فرساً ولا بغلاً ولا ينام على فراش حتى تنتصر النصرانية».

إذا كان الغرب الإسلامي يحقق إنجازات مهمة في قلب البلاد الصليبية، فإن الوضع كان مختلفاً في الشرق الإسلامي الذي تعرض لاجتياح الصليبيين، حيث استولوا على سواحل الشام وملكوا بيت المقدس ولم تستطع الدولة الفاطمية أن تخرجهم كما لم يستطع ذلك العباسيون، لأن هاتين الدولتين قد تطرق إليها الضعف والوهن، إلى أن جاء صلاح الدين الأيوبي^(١) ليحيي الجهاد في النفوس ويعد العدة اللازمة ويتمكن من تحرير بيت المقدس في معركة حطين الشهيرة (٥٨٣ هـ)، ويجلي الصليبيين عن

(١) يذكر الكيلاني «من عوامل إخراج جيل صلاح الدين» في إطار سياسة الدولة الجديدة، خلال فترة نور الدين محمود وصلاح الدين، أموراً ستة تميزت بها هذه السياسة:

إعداد الشعب إعداداً إسلامياً وتطهير الحياة الدينية والثقافية من التيارات الفكرية المنحرفة كالباطنية وآثار الفلسفة اليونانية..

- صبغ الإدارة بالصبغة الإسلامية وشيوع العدل والتكافل الاجتماعي..
 - نبذ الخصومات المذهبية وتعبئة القوى الإسلامية وتنسيق جهودها ضمن منهج عمل موحد وقيادة متكاملة متعاونة..
 - ازدهار الحياة الاقتصادية وإقامة المنشآت والمرافق العامة..
 - بناء القوة العسكرية والعناية بالصناعات الحربية..
- القضاء على الدويلات المتناثرة في بلاد الشام وتحقيق الوحدة الإسلامية بين الشام ومصر والجزيرة العربية. . (هكذا ظهر جيل صلاح الدين وهكذا عادت القدس، ص ٢٨٨ - ٢٨٩).

كثير من المواقع التي احتلوها. وقد كتب صلاح الدين إلى يعقوب المنصور يستمده العون من الأسطول البحري الموحدى لدفع الخطر الصليبي على الواجهة البحرية.

لكن وعلى الرغم من تزامن حركتين قويتين عظيمتين في الأمة، إحداهما في المشرق والأخرى في المغرب، وكانتا على قدر كبير من الإحكام والتنظيم الداخلي، والقوة القادرة على إلحاق الهزيمة بالآخر الصليبي، فإن هذا النفس لم يستطع أن يوحد أو على الأقل أن ينسق في درجات عالية وعميقة بين الطرفين. وقلّ مثل هذا لما كانت الأمة تتوزعها ثلاث خلافات عباسية وفاطمية وأموية. وقد اختلفت الروايات التاريخية بخصوص رد يعقوب المنصور على كتاب صلاح الدين، تذهب إحداهما إلى أنه لم يستجب له لأنه دعاه باسم «أمير المسلمين» وليس «أمير المؤمنين». وتذهب ثانية، إلى أنه لم يستجب له لأنه كان منشغلاً بجهاد الصليبيين في الأندلس. وثالثة إلى أنه جهز مائة وثمانين سفينة وحال دون الصليبيين وسواحل الشام. كما أن رغبات الجانبين في التوسع، كلٌّ في الاتجاه الآخر كانت واضحة، وتذكر روايات أن أطماع ابن غانية في إفريقية والمغرب كانت مدعومة بمساعدة بهاء الدين قراقوش قائد صلاح الدين الأيوبي. وأن يعقوب المنصور كان يتوق إلى فتح مصر وأن ذلك لم يزل عزمه حتى مات في مستهل سنة (٥٩٥هـ).

وعلى أي وإن كان هذا لا يفت في إنجاز القائدين أو بالأحرى الدولتين، وفيما حققته من نصر ومكاسب، فإنه لما آل الأمر إلى الخلف، ودب الضعف في هذه القوة بالتنازع على الجاه والرئاسة. ضاعت مصالح وقضايا الأمة الكبرى وعلى رأسها وحدتها ورسالتها في الداخل والخارج. فما ربحته «معركة الأرك» ضيعته معركة «العقاب» (٦٠٩هـ) في عهد الناصر لدين الله (محمد بن يعقوب) في الهزيمة النكراء التي لحقت بالموحدين هناك، والتي اعتبرها المؤرخون نذيراً بنهاية قوة المسلمين بالمغرب والأندلس على السواء، بل نذيراً بسقوط الدولة الموحدية نفسها التي لم تقم لها بعد قائمة. كما أن أنفاس صلاح الدين لم تستمر في المشرق، ومكتسبات

«حطين» كانت عرضة للتآكل الزمني الرديء.. إلى أن عاود الصليبيون الكرة مرة أخرى في صورة احتلال واستعمار قويين في العصر الحديث، اجتاحوا شرق وغرب العالم الإسلامي، واستعادوا فلسطين حيث أسلمتها بريطانيا لليهود.. وبدأ مخطط التقسيم والتجزئة لهذا العالم بما تمليه مصالح وتسويات الاستعمار الغربي، كما بدأ مسلسل تمرير فلسفات وأنماط الحياة والفكر التي وجدت لها سوقاً رائجة في أوساط النخب السياسية والفكرية خصوصاً، التي انبهرت بإنجازاته دون القدرة على الإفادة الإيجابية منها^(١).

(١) تساءل أبو الأعلى المودودي وهو ينظر في الحركة الإصلاحية التي قادها الإمام ولي الله الدهلوي وأبناؤه ومن خلفهم من العلماء الصالحين، «عن الأسباب التي خابوا لأجلها في نيل مقاصدهم» وكيف أنها «فشلت ولم تنجح في إقامة الحكم الإسلامي في القطر الهندي على رغم استفراغها الجهد والسعي لذلك. وبالعكس من ذلك، طرأ على الهند نفر من الإنجليز من ألوف الأميال ونجحوا في إقامة حكم جاهلي خالص فيها..»، ف «ما سبب هذا؟». في إجابته على هذا التساؤل ذكر: (١) أن هؤلاء الأئمة لم يحسبوا كل الحساب لداء المسلمين في باب التصوف بإشاراته ورموزه وأسلوبه ولغته التي أبعدت الناس عن الاهتداء بالتنزيل الحقيقي وشوهت فيهم مفهوم العبادة..». (٢) وأنهم لم يهيئوا لهذا الانقلاب العظيم من ذي قبل، فقد «كان لا بد أن يحدث في أهالي هذه البلاد أنفسهم انقلاب فكري وخلق حتى يكون أولئك المحليون قد استعدوا لفهم نظام الحكم الإسلامي وتجهزوا لنصرته وحمايته (...). فكل انقلاب سياسي لا ترسخ أصوله في العقلية الاجتماعية والأخلاق والتمدن يكون كالنقش على سطح الماء». أما عن سبب تفوق الإنجليز الطارئين، فإنه يلتمس لذلك جذوراً في تاريخ أوروبا نفسها التي تنبعت من سبات القرون الوسطى وأسست مرحلة ازدهارها بثوراتها العلمية والفكرية والصناعية والاجتماعية.. وليس هذا فحسب، بل هناك ما هو أهم وأخطر في نظره، «هو أن أفكار هؤلاء ومنازعتهم انتشرت على أوسع ما يكون من النطاق لاختراع المطبعة وكثرة الطبع والإخراج وندرة أساليب الكلام واستعمال اللغة السهلة الساذجة لإبداء ما في الضمير بدلاً من اللغة الاصطلاحية المغلقة.. [ف] أثروا في الأمم بجملتها، [و] بدلوا العقلية وحولوا الأخلاق وقلبوا نظام التعليم وجددوا نظرية المعاش ومقصد الحياة الإنسانية وجاؤوا بنظام للمدنية والسياسة مستحدث». ويخلص المودودي في عرض مقارن إلى أنه «تنبه عندنا في الشرق آحاد من الرجال، إذ كانت تنبعت في الغرب أمم جمعاء. وبينما تم هاهنا قليل من العمل في جانب من جوانب الحياة المتعددة، إذ حصل هناك ألف ضعف من ذلك العمل=

لا شك أن هناك محطات عديدة أخرى تستحق الوقوف عندها^(١)، لكن التركيز على أقواها وأكثرها نفاذاً وشمولاً وتأثيراً وكذلك دلالة وعبرة من حيث عوامل النهضة والسقوط يغني عما هو دون ذلك.

وتعتبر الحركة الاصلاحية «السلفية» الحديثة إحدى هذه الحركات في العصر الحديث. حركة جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا التي أفادت من رصيد الحركات التي تقدمتها، كما أثرت في الحركات التي تلتها. وقد تقدمت معنا أقوال للأفغاني في تشخيص علل الأمة، سنعمل هاهنا على توضيحها أكثر في سياق الحركة وتوجهاتها. خاصة بعد ظهور المد الاستعماري وتمكين قبضته من جسم الخلافة العثمانية المهلهل، رمز وحدة الأمة الأخير. وبقدر انتشار مظاهر الفساد والانحراف واستحكامها في نفوس العامة والخاصة وتغلغل التقليد الموروث والأجنبي فيها، تكون صعوبة الإصلاح والتغيير ويكون «التوتر الإصلاحي» عند القائمين به. نجد هذا عند الأستاذ والتلميذ على حد سواء وإن اختلفت أشكال وصيغ التعبير عنه. فالأفغاني يصرخ متحدياً: «أروني مملكة أو أمة انغمس ملوكها أو أمراؤها بالسفه والسرف، وعم الجهل طبقات الشعب، وتفرقت كلمتهم، فاستكانوا للذل والهوان، لم تسقط تلك الملوك والأمراء عن عروشها، ولم يستعبدها الاستعمار، ويحل فيها الدمار!! هاتوا مملكة أو قارة اتفقت كلمة أهلها، وأنفت من الذل ورفضت الاستعباد واستلت السيف وطاب لها الحتف، ولم تنل استقلالها والتمتع

= في كل ناحية من نواحي الحياة، بل لم تغادر تلك الأمم شعبة من شعب الحياة الإنسانية بدون أن تركض إلى الرقي فيها أشواطاً..» (موجز تاريخ تجديد الدين، ص ١٢٤ - ١٣٦).

واضح هاهنا الشرط الجماعي والشمولي في الإنجاز، بدءاً من تعميم التكوين والتربية وتيسير وسائل ذلك، إلى تعميم الإصلاح في شتى المرافق والمجالات.

(١) انظر: مختصراً في مصادر الدعوة ومبادئها وآثارها في: محمد بن عبدالله السلطان: رشيد رضا ودعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب. نادي القصيم الأدبي ببريدة، ط ١ / ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.

بحريتها، ولو كان المستعمر أعظم الدول قوةً واقتداراً. هل من حاجة للإتيان بالأدلة وضرب الأمثلة على أن أصغر الأمم ناهضت أعظم الدول وظفرت بحاجتها ونالت حريتها واستقلالها؟^(١). ومحمد عبده يشكو متألماً: «أرقتني الليلة الفكر في حال المسلمين وما ينزل بهم من البلاء ببعدهم عن دينهم واتباع أهوائهم وشهواتهم، وقوي سلطان الفكر فهاج المجموع العصبي ونبهه تنبيهاً شديداً حتى حدثتني نفسي بأن أنزل إلى حيث يكثر اجتماع الناس «كالموسكي» أو «الأزبكية»، لأقف في الطريق أو اتجاه أحد مجامع اللهو (كالمقاهي)، وأنادي: أيها الناس، ماذا رأيتم في دينكم من القبيح حتى تركتموه! وماذا رأيتم فيما اخترتم بديلاً عنه حتى تقلدتموه؟! ثم أخطبهم في حقيقة ما هم فيه وأنذرهم عاقبة ما هم عليه وأبين لهم طريق النجاة منه...»^(٢).

(١) الأفغاني: الأعمال الكاملة، ج ٢ / ص ٧٣ - ٧٤.

(٢) يوازي عمل شيخ الإسلام ابن تيمية - خصوصاً - عمل مدرسة أو مدارس بكاملها، حتى إنه ليصح فيه القول: أنه كان أمة وحده. وتقديري، أنه أول عمل تأصيلي تجديدي شامل في العلوم الإسلامية للأمة، لإعادة بنائها وتقويمها ونخلها خاصة من آفتي: التقليد والجمود، والتأويل والفهم الفاسد عند مختلف الفرق والاتجاهات، كما تدل على ذلك موسوعة «مجموع الفتاوى» و«درء تعارض العقل والنقل» و«منهاج السنّة»... وغيرها. يضاف إلى ذلك عمله على الواجهة الخارجية باستيعاب الوافد والدخيل نقداً وتقويماً خاصة المنطق والفلسفة اليونانية والتحريفات المسيحية... كما تدل على ذلك كتاباته في «نقض المنطق» و«الرد على المنطقيين» و«نصيحة أهل الإيمان...» و«الجواب الصحيح...» وغيرها. ويضاف إلى هذا وذاك حركته الدائبة وجهاده المستميت في قضايا ومصالح الأمة إزاء العدوان الخارجي الذي يستهدفها، ومواقفه مع قائد التتار حول الأسرى وغيرهم... تشهد له بذلك. وعلى كل فإن أعمال ابن تيمية العلمية التي لم يكتب لها الظهور والتوجيه في عصرها بمحاصرة قوى الجمود والانحطاط كشأن كل فكر حي سابق لأوانه، وكذلك أنفاسه الحركية الجهادية... كل ذلك لا يزال حاضراً موجهاً بقوة في كل حركة تجديدية إصلاحية بعده، كالحركة الوهابية والإصلاحية السلفية... ومعظم - إن لم يكن كل - الحركات الإسلامية المعاصرة.

وتجدر الإشارة إلى أن الحركة الوهابية بزعامة الشيخ محمد بن عبد الوهاب كانت «تطبيقاً عملياً» لجوانب من المشروع التيمي، وأنها وضعت ثقلها على مقاومة =

وقد «كان الأفغاني يعتقد أن الدول الأوروبية لم تكن بالفطرة أقوى من الدول الإسلامية، وأن الفكرة السائدة عن تفوق إنجلترا على غيرها لم تكن سوى وهماً، ووهماً خطيراً من شأنه ككل وهم أن يجعل الناس جنباء، فيجر عليهم ما يخشون وقوعه، وقد دلت انتصارات المهدي في السودان على ما يمكن للمسلمين أن يقوموا به ضد البريطانيين فيما لو استفاقوا من غفلتهم»^(١).

يقول الأفغاني منتقداً أنماط التحديث على الشاكلة الغربية في المجال التربوي والفكري والاجتماعي: «شيد العثمانيون عدداً من المدارس على النمط الجديد، وبعثوا بطوائف من شبانهم إلى البلاد الغربية ليحملوا إليها ما يحتاجون من العلوم والمعارف والصنائع والآداب، وكل ما يسمونه تمدناً، وهو في الحقيقة تمدن للبلاد التي نشأ فيها على نظام الطبيعة وسير الاجتماع الإنساني. هل انتفع المصريون والعثمانيون بما قدموا لأنفسهم من ذلك وقد مضت عليهم أزمان غير قصيرة؟ هل صاروا أحسن حالاً مما كانوا عليه قبل التمسك بهذا الحبل الجديد؟ (...). نعم ربما وجد بينهم أفراد يتفهبون بألفاظ الحرية والوطنية والجنسية (القومية) وما شاكلها (...). وسموا أنفسهم

= الضعف الداخلي المتمثل في أشكال من الانحراف العقدي خصوصاً. فبفكر ابن عبدالوهاب وتنظيمه، وبجيش ابن سعود وسلطانه، امتد نفوذ الدعوة واستجابت لها جهات عديدة وقامت دولتها، وبعد ابن عبدالوهاب تمكنت من بسط نفوذها على الحرمين ونجد وتهامة والحجاز... وكان كل هذا باعثاً على تخوفات الدولة العثمانية من الحركة، سواء من مرجعيتها الدعوية خاصة في الخلافة (شرط العربية والقريشية)، أو من امتدادها الجغرافي وقواتها العسكرية التي ألحقت فعلاً هزائم بالجيش العثماني إلى أن استعان هذا الأخير بجيش محمد علي باشا في مصر.

انظر: مختصراً في مصادر الدعوة ومبادئها وآثارها في: محمد بن عبدالله السلطان: رشيد رضا ودعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب. نادي القصيم الأدبي ببريدة، ط ١ / ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.

(١) الأفغاني: الأعمال الكاملة، ج ٢ / ص ٧٣ - ٧٤.

زعماء الحرية، (...) ومنهم آخرون (...) قلبوا أوضاع المباني والمسكن، وبدلوا هيئات المآكل والملابس والفرش والآنية وسائر الماعون، وتنافسوا في تطبيقها على أجود ما يكون منها في الممالك الأجنبية، وعدوها من مفاخرهم وعرضوها معرض المباهاة، فنسفوا بذلك ثروة بلادهم إلى غير بلادهم (...). وأماتوا أرباب الصنائع من قومهم (...) وهذا جدع لأنف الأمة، يشوه وجهها ويحط شأنها وما كان هذا إلا لأن تلك العلوم وضعت فيهم على غير أساسها وفجأتهم قبل أوانها.

علمتنا التجارب ونطقت مواضي الحوادث بأن المقلدين من كل أمة المنتحلين أطوار غيرها يكونون فيها منافذ وكوى لتطرق الأعداء إليها (...) وطلائع لجيوش الغالبيين وأرباب الغارات يمهدون لهم السبيل، ويفتحون الأبواب (...) ولهذا لو طرق الأجانب أرضاً لأية أمة ترى هؤلاء المتعلمين فيها يقبلون عليهم ويعرضون أنفسهم لخدمتهم بعد الاستبشار بقدمهم، ويكونون بطانة لهم ومواضع لثقتهم، كأنما هم منهم! ويعدون الغلبة في بلادهم مباركة عليهم وعلى أعقابهم^(١). «إن الظهور في مظهر القوة لدفع الكوارث، إنما يلزم له التمسك ببعض الأصول التي كان عليها آباء الشرقيين وأسلافهم. ولا ضرورة في إيجاد المنعة إلى اجتماع الوسائط وسلوك المسالك التي جمعها وسلكتها بعض الدول الغربية الأخرى، ولا ملجأ للشرقي في بدايته أن يقف موقف الأوروبي في نهايته، بل ليس له أن يطلب ذلك. وفيما مضى أصدق شاهد على أن مَنْ طلبه فقد أوقر نفسه وأمتة وقرأ أعجزها وأعوزها!...»^(٢).

(١) محمد عبده: الأعمال الكاملة، حققها وقدم لها محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ٢ / ١٩٨٠، ج ٣ (الإصلاح الفكري والتربوي والإلهيات)، ص ١٩٣.

(٢) حوراني: الفكر العربي...، ص ١٤٣.

إذا أضفنا هذا إلى ما تقدم من وقوف الأفغاني على علل الأمة الذاتية، أمكن اختزال دعوته في محورين أساسيين، أحدهما داخلي والآخر خارجي.

● التحرر الفكري من الجمود والتقليد (...). بسلوك طريق العقل لتجديد الدين وغريبة الموروث الثقافي خاصة موروث قرون الانحطاط..

● التحرر السياسي من نفوذ الاستعمار الغربي الزاحف على المنطقة، والتصدي له بالنهضة الحضارية لمغالته. وتجسيد الفكر الإسلامي الشوري في مؤسسات دستورية ونيابية حديثة.. وإطلاق طاقات الجماهير الواسعة في الخلق والإبداع والبناء، كل ذلك بواسطة «الثورة» على المعوقات التي تعترض الجماهير في هذا الطريق...^(١).

إلا أن وسيلة تحقيق هذه الغايات اختلفت بين الأستاذ وتلميذه، ولم يبرز هذا الاختلاف طوال مقام الأفغاني بمصر، وإنما ظهرت ملامحه بعد استقلال محمد عبده بالقيادة، «ذلك أن الأفغاني كان «ثورياً» يرى «الثورة» هي الوسيلة الأجدى والأفعل في بلوغ الغاية التي حددها (...). أما الأستاذ الإمام فقد كان «إصلاحياً» يرى أن التدرج في الإصلاح هو الطريق الأقوم والأضمن في تحقيق هذه الغاية، وأن التربية المستندة إلى الدين بعد تجديده بواسطة المؤسسات التربوية الجديدة.. وكذلك المؤسسات العتيقة بعد إصلاحها.. هي السبيل الوحيد لبلوغ غاية الشرق التحرر الفكري والتحرر السياسي»^(٢). ولهذا لما اقترح محمد عبده على أستاذه أن يذهب إلى مكان بعيد غير خاضع لسلطان دولة تعرقل

(١) الأفغاني، عبده: العروة الوثقى، ص ٥٨ - ٦٠.

(٢) محمد عمارة: أزمة الثقافة العربية الإسلامية. مجلة الاجتهاد، ع ١٠ - ١١، ص ٣ / ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م.

مسيرتهما، ثم ينشأ فيها مدرسة للزعماء، لم يعجب ذلك السيد وقال للشيخ محمد عبده «إنما أنت مثبط»، وذهبا إلى فرنسا حيث أسسا جريدة العروة الوثقى.

كان الأفغاني يركز على العمل الجماهيري كقوة للضغط والنضال، وكشكل من أشكال الثورة، ويدعو إلى الاشتراك الأهلي في الحكم الدستوري الصحيح، وإصلاح المجالس النيابية وإقرار نظام الشورى والانتخابات.^(١) في الوقت الذي يكاد يغيب فيه الشرط الجماهيري عند محمد عبده في العمل التغييرى. «فقد كان قليل الثقة في «الجماهير» و«العامة» وأنهم «كآلات الصماء الموقوفة على الأعمال اليدوية ليس إلا» وأنهم «لا يمنعون تقدماً ويحجزون تمدناً»، أو على الأقل لم يتحقق بعد شرط وجود «الرأي العام» حتى تعطى الجماهير مقاليدها في يدها»^(٢). وكان جهده منصباً على إحداث مؤسسات تربوية جديدة كدار العلوم، وإصلاح المؤسسات العتيقة كالأزهر والأوقاف والمحاكم الشرعية وغيرها.

ولا يعني هذا التمييز في كل الأحوال بين «السياسي الثوري» و«التربوي التعليمي»، فالتمييز العملي بين الجانبين غير ممكن واهتمام كل من الرجلين

(١) محمد عبده: الأعمال الكاملة، (ط٢ / ١٩٧٩) ج ١ (الكتابات السياسية، ص ٣٧). انظر: أيضاً أحمد أمين: زعماء الإصلاح في العصر الحديث. دار الكتاب العربي، بيروت. حيث ذكر المحورين وعلق عليهما بقوله: «فلما مات تفرق العلمان وتداولهما المصلحون بعده، كل منهم يحمل أحد العلمين - هذا أو ذاك - لا يجمع بينهما.. فخلفه محمد عبده في حمل علم العلم الثقافى لا السياسى الذى كان مدفوعاً إليه من طرف شيخه دفعاً. أما الذين رفعوا العلم الآخر، علم مناهضة الحكم الأجنبى فهم عبدالله نديم ثم مصطفى كامل ثم سعد زغلول وغيرهم..»، ص ١٠٦ - ١٠٨.

(٢) المرجع السابق، ج ١ / ص ٣٧.

محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج ١ / ص ٣٨ - ٣٩.

المرجع السابق، ج ١ / ص ٥١.

بالمجال الآخر بَيِّن وواضح، وإنما يتعلق الأمر بالرؤية الإصلاحية عموماً، والمجال الحيوي المؤثر فيها بشكل أخص، ولهذا لم تبتعد دعوة محمد عبده عن أستاذه كثيراً في المجالات التي طرقها وإن أولى بعضها عناية أكثر، ويمكن إجمال دعوته في المحاور التالية كما نص هو أو استنبط دارسوه:

● **تحرير الفكر من قيد التقليد وفهم الدين على طريقة سلف هذه الأمة** قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعه الأولى، والنظر إلى العقل باعتباره من أفضل القوى الإنسانية، بل هي أفضلها على الحقيقة. . ومن مؤاخذاته على الفقهاء، وخاصة الأتباع المقلدة أصحاب التفريعات والحواشي المعقدة. . نذكر قوله: «إن حالة الفقهاء هذه هي التي ضيعت الدين، إن العامي يحتاج إلى الكسب والعمل، لا سعة عنده لصرف سنين طويلة في تعلم أحكام الطهارة وسائر العبادات في الأزهر من هذه الكتب الطويلة الصعبة، وأي حاجة إلى هذه الأبحاث الطويلة؟ والتدقيقات في مسائل المياه والطهارة والصلاة. قال ﷺ: «صلوا كما رأيتموني أصلي»^(١). وشرح صلاته ووضوءه يمكن بيانه في ورقات قليلة، وكل ما يشرب وينقى به البدن يطهر به»^(٢). ثم إنه «ينبغي أن يكون للفقهاء جمعيات يتذكرون فيها ويتفقون على الراجح الذي ينبغي أن يكون عليه العمل، وإن كان بعض المسائل رجح لأسباب خاصة بمكان أو زمان ينبغي لهم التنبيه على ذلك، وأن هذا الحكم ليس عاماً وإنما سببه كذا، لا أنهم يجعلون كل ما قيل عن فقيه واجب الاتباع في كل زمان ومكان»^(٣).

(١) البخاري: الصحيح - مع الفتح - كتاب الآداب، باب الآذان للمسافرين، ج ٢ / ص ١١١.

(٢) محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج ٣ / ص ١٩٦.

(٣) محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج ٣ / ص ١٩٦.

● فهم إصلاح أساليب اللغة العربية في التحرير، سواء كان في المخاطبات الرسمية أو فيما تنشره الجرائد أو في المراسلات بين الناس . .

● فهم التمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب . . وما للشعب من حق العدالة على الحكومة^(١) .

يقول هنا موضحاً: «نعم كنت فيمن دعا الأمة المصرية إلى معرفة حقها على حاكمها . . دعوناها إلى الاعتقاد بأن الحاكم وإن وجبت طاعته هو من البشر الذين يخطئون وتغلبهم شهواتهم، وأنه لا يردده عن خطئه، ولا يوقف طغيان شهوته إلا نصح الأمة له بالقول والفعل!»، «جهرنا بهذا القول والاستبداد في عنفوانه والظلم قابض على صولجانه ويد الظالم من حديد، والناس كلهم عبيد له أي عبيد!!»، «نعم إنني في كل ذلك لم أكن الإمام المتبع ولا الرئيس المطاع!! غير أنني كنت روح الدعوة . . أصبت نجاحات في كثير مما عنيت به، وأخفقت في كثير مما وجهت عزيمتي إليه، ولكل ذلك أسباب، بعضها مما غرز في طبعي . . وشيء منها مما دار حولي . .»^(٢) .

شملت إصلاحات محمد عبده . . بشيء من التفصيل - مراجعة وتصحيح جوانب مختلفة من الحياة الفردية والجماعية يمكن حصرها في التالي:

- الجانب القومي الوطني، وضرورة شعور المواطن بوطنه . .
- الجانب الاجتماعي، بتنمية الروح الجماعية وتجاوز عيوب المجتمع وإصلاح الاقتصاد الوطني . .

(١) محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج ٣ / ص ١٩٦ .

(٢) محمد البهي: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، دار الفكر بيروت، ط ٦، ١٩٧ . ص ١٢٢ - ١٢٣ . والنصوص مأخوذة عن: رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام .

- الجانب الاعتقادي، بتحرير الإنسان من عقيدة الجبر، وتنبيهه إلى نعمة العقل الذي يسير جنباً إلى جنب مع الوحي..
- الجانب التربوي والتوجيه العام، بمحاربة الحزبية المذهبية والتقليد، والدعوة إلى فتح باب الاجتهاد المواكب لتطور المجتمع، وإصلاح المؤسسات وإحياء الكتب المفيدة..

ويهمنا هاهنا أن نقف بعض الشيء مع الرؤية التربوية «مرجعية الإصلاح» عند محمد عبده باعتبارها مستوعبة لكافة المجالات الأخرى. التربية الحية الموحدة لطاقت وأفراد المجتمع. ولنستمع إليه يوضح هذه الرؤية أصولاً وفروعاً بقوله: «إن الإنسان لا يكون إنساناً حقيقياً إلا بالتربية، وليست هي إلا عبارة عن اتباع الأصول التي جاء بها الأنبياء والمرسلون من الأحكام والحكم والتعاليم... تعلم الإنسان الصدق ومحبة نفسه، فإذا تربي الإنسان أحب نفسه لأجل أن يحب غيره، وأحب غيره لأجل أن يحب نفسه»، «إذا تربي الإنسان أحس في نفسه أنه سعيد بوجود الآخر معه، ولكن نحن في وسط لا يحس فيه أحد إلا أنه شقي بوجود غيره، وقد ذهبت الثقة بيننا أدراج الرياح وخلفتها الشكوك والريب والظنون الأثيمة المولدة للوساوس والأوهام...»، «ولو كنا مترين لانبث فينا إحساس واحد، يؤلف بين شعورنا وحاجتنا، وحينئذ يحس كل فرد منا بأن عليه وظيفة يؤديها لنفسه وغيره...»، «إن العلم الحقيقي هو الذي يعلم - الإنسان - العلاقة الموجودة بينه وبين غيره من الأفراد في جامعته، فهو إذن يعلم الإنسان مَنْ هو؟ وَمَنْ معه؟ فيتكون من ذلك شعور واحد وروابط واحدة...»، «إن السبب في فقر البلاد، عدم سريان روح التربية الشرعية العقلية التي تجعل إحساس الإنسان بمنافع بلاده كإحساسه بمنافع نفسه، وشعوره بأضرار وطنه كشعوره بأضرار ذاته إن لم تقل، تجعل الإحساس الأول أقوى من الثاني وتزيد في إحساس الإنسان بمنافعه ومضاره»^(١).

(١) المرجع السابق، ص ١٣٧ - ١٣٨، (عن: تاريخ الإمام).

قال: «ولما تشوقت النفوس لأن تكون التربية في المدارس على هذا النمط المفيد الذي عول عليه جميع الأمم المتمدنة في مبادئ تعاليمهم، فإن من تتبع قوانين التعليم في الممالك الأوروبية رآها بأسرها موجهة للابتداء بالتعاليم الدينية والاستمرار عليها إلى ما تزيد عن ست سنوات تقريباً»^(١). ونحن «إذا أردنا إبلاغ الأفغان مثلاً درجة أمريكا، فلا بد من قرون تبث فيها العلوم، وتهذب العقول، وتذلل الشهوات الخصوصية وتوسع الأفكار الكلية حتى ينشأ في البلاد ما يسمى بالرأي العمومي، فعند ذلك يحسن لها ما يحسن لأمريكا»، «لكن أرباب الأفكار متآيرون أن تكون بلادنا وهي هي كبلاد أوروبا وهي هي، [ف] لا ينجحون في مقاصدهم، ويضرون أنفسهم بذهاب أتعابهم أدراج الرياح، ويضرون البلاد بجعل المشروعات فيها على غير أساس صحيح، فلا يمر زمن قريب إلا وقد بطل المشروع ورجع الأمر إلى أسوأ ما كان (. . .). فمن يريد خير البلاد فلا يسعى إلا في إتقان التربية وبعد ذلك يأتي له جميع ما يطلبه إن كان طالباً حقاً.»^(٢).

المسألة التربوية إذاً هي جوهر العمل الإصلاحى لمحمد عبده، ولبها عنده الانكباب على معالجة داء «الأنانية» وانحلال معنى «الجماعة» في نفوس الأفراد، «إما بسبب الجهل المطلق، أو بسبب سوء فهم الإسلام والحياة»^(٣). هذا فضلاً عما ينبغي أن يضاف إلى هذا التعليم من العلوم والصنائع التي تنفع الناشئ في حياته وتجعله لا يقل عن الغربي في سيطرته على الحياة. وقد «رسم محمد عبده خطة لمنهج تخريج الدعاة وتخريج المؤلفين وتخريج العلماء الباحثين، ونفذ هذه الخطة في دروسه وتوالياً للخاصة والجمهور وفي إحيائه للتراث القديم. . .» و«مات وهو صريع الكفاح من أجل الأزهر وكتاب الله»^(٤).

(١) المرجع السابق، ص ١٣٩.

(٢) محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج ١ / ص ٤٥ - ٤٦.

(٣) محمد البهي: الفكر الإسلامى الحديث، ص ١٣٩.

(٤) المرجع السابق، ص ١٧٩.

لم يغب هذا الجانب التعليمي التربوي عن الأستاذ أيضاً، إذ كان حاضراً وبقوة في أبسط مستوياته وفي أكثرها وأشدّها تعقيداً، كتلك المتعلقة بسيادة الخلافة العثمانية واستقرارها. ولتقرأ له - بالإضافة إلى ما تقدم - أن «.. حياة الشرقيين بالعلم الصحيح موت لحكم الغرب فيهم وفك الحجر عنهم، والعكس بالعكس. إذاً فلا بد من تمام اليقظة والعمل بكمال الحكمة.. أما الرجال والكهول ومن شب منهم عن دور التعلم، واستقام على عوج فيما تلقفه، هؤلاء تعلمونهم بالمحاضرات وفتح نواد وطنية للاجتماع، واختلاط أبناء الطوائف مع بعضهم، ورؤيتهم طرق العمل للنهوض بالوطن عن طريق الخطب والمثال الحسن والتذكير والتحذير. أما الأطفال والصبيان، فأحسنوا للأول تربية المرأة، وأما الثاني (وهم الصبيان) فأغلقوا في وجوههم مدارس الحكومة وافتحوا لهم أبواب المكاتب الأهلية، لأنه لو سلم برنامج دروس المدارس الحكومية من سموم تدس في الدسم للوطن، لا تسلم من ضرر ما تشحنه فيها من علوم قد لا يحتاجها المتعلم في عمله، وفنون لا فائدة متحققة لمن تلقاها، ولكنها بلا ريب تترك التلميذ عليل الجسم، فيخرج عليل العقل، أليفاً للنظر في الكتب، خيالياً واهماً، نفوراً من العمل، جامداً فيما تعلم، بليداً في كل ما يحاوله من العمل..»^(١). فواضح هنا المنحى العملي الحركي في تصوره التربوي، وفي صورة أكثر عمقاً نجده يركز على البعد الثقافي الموحد لأطراف الأمة (الخلافة العثمانية)، في العمل التربوي والدعوي والسياسي.. ويقدم في ذلك رؤية «مستقبلية» فات العثمانيين الأخذ بها لضمان حماية وتبعية البلدان التي فتحوها لهم.

ولنستمع إليه في نص - طويل نسبياً - غني بدلالاته المتنوعة، يقول: «هذه هي شبه جزيرة البلقان التي افتتحها العثمانيون وبقيت في حوزتهم وتحت سلطانهم الأجيال، فماذا أحدثت في تلك الممالك من

(١) الأفغاني: الأعمال الكاملة، ج ٢ / ص ٣٢٤ - ٣٢٥.

آثار العمران؟ وماذا تركت في تلك الشعوب من الذكرى؟ وماذا أعدت من الحزم والرأي والتدبير لبقاء تلك المقاطعات والإمارات التي في حوزتها؟

وإذا كان الجواب «لا شيء» حيثئذ يضطرننا الإنصاف إلى أن نقول: إن الدولة العثمانية في فتوحاتها وما شاهدناه من تفریطها لم تكن لتحسن الاستعمار^(١)، بل بقيت سداً منيعاً للأمم المحكومة منها، يحول بينها وبين الأخذ بأسباب الحضارة ومجاراة الأمم الراقية في مدنيّتها وعلومها وصنائعها، ولكل أمة ومملكة جامعات ومميزات من تاريخ ولسان ودين وعادات وأخلاق (...). فلو أخذت الدولة بالحزم بعد الفتح، وعملت بصائب الفكر والرأي، لعلمت أن بقاء تلك الممالك في حوزتها يحتاج لإيجاد جامعات تجمعها مع شعوبها، فتعمد إلى وسائل تعميم لسانها بإحداث دور علم وغيرها، حتى إذا استطاعت وتسنى لها في ظرف جيل أو جيلين أن تعمم لسانها، كان لها إحدى العوامل الكبرى للبقاء، ولعدم سرعة الانفصال والتفكك (...). فإذا انتشرت الدعوة الدينية وقبلتها الأمة المستعمرة، اشتركوا بجامعة ثانية، وهي اللسان والدين، فكان الارتباط أشد وأوثق. وهكذا إذا فازت على أربعة أجيال أن تعم الجامعات التي لها بين تلك الشعوب، اشتدت عرى الاتحاد وانتفى التباين وأسباب النفرة. أما والدولة العثمانية لم تفعل في ممالك البلقان ما ذكرنا، ولم تفكر فيه فضلاً عن أن تسعى إليه... كان خروج تلك الممالك من حوزتها واستقلالهم أمراً محتملاً وقوعه لا مرد له...»^(٢).

والواقع أنه بالرغم من الإنجاز العسكري للدولة العثمانية، المتجلي في امتداد الفتح الإسلامي خصوصاً، فإنها على الواجهة الأخرى، الداخلية،

(١) مراد الكاتب هنا طبعاً المعنى الإيجابي، أي: طلب التعمير.

(٢) المخزومي: خاطرات جمال الدين الأفغاني، ص ٢١٥ - ٢١٦. وقد تقدمت معنا أيضاً دعوته إلى «تعريب الترك» بدل «تتريك العرب» تقوية لعامل آخر في الوحدة هو اللسان.

نجدها ساهمت بشكل كبير في تفجير بنيتها بدل العمل على وحدتها وتعميق أوامر تلك الوحدة. نجد على الواجهة السياسية العسكرية صراعاً قوياً بين محاولات بسط النفوذ التركي في مقابل الرغبة في التحرر والاستقلال للدول والمناطق المنضوية تحت لوائه. ومرآة الأطراف المتصارعة على الغرب بإبرام التحالفات والتحالفات المضادة. مما سمح للغرب بالنفوذ إلى أعماق الخلافة والتمكن من السيطرة على مقوماتها، واقتسام تركتها فيما بعد.

يضاف إلى هذا وقوف الحكم التركي ضد كل أشكال الإصلاح والتجديد والوحدة التي يرى فيها خروجاً عنه وتهديداً له.. أو تلك التي يدفع إلى مواجهتها من طرف الغرب الذي يرى فيها تهديداً لمصالحه وسياسته.. نجد هذا واضحاً - في الحاليتين معاً - في مقاومة الحركة الوهابية، والسنوسية، والمهدية، وتجربة محمد علي.. وغيرها من الحركات، سواء تلك التي انطلقت من مرجعية قومية عربية، أو من مرجعية دينية إسلامية. هذا فضلاً أيضاً عن حيلولته دون حرية الاجتهاد الفكري والفقهي المواكب بما ساهم في شيوع كثير من الأمراض الفكرية سواء على المستوى العقلي التصوري (كالجبرية والتواكلية..)، أو السلوكي العملي (كالنصوف والاسترخاء والخمول..). ولم تسمح في ذلك إلا بما تراه خادماً لها في المقام الأول.

إن الحركة «الإصلاحية السلفية» كانت بحق منبهاً من المنبهات القوية لفكر الأمة، لمواجهة مشكلاته الداخلية من جهة ومشكلاته الخارجية تجاه الاستعمار من جهة أخرى. ومهما يكن القول في بعض أعمال روادها^(١)، فإن المنجز من أعمال الحركة وأثارها يَجِبُ كل ذلك - إن صح - ويحسم الخلاف حول الدور الإصلاحي الكبير الذي اطلعت به، سواء تمثل ذلك في الآثار التي خلفها الزعيمان - على قلتها - الغنية بالعبير والدلالات ومناهج

(١) تجنبت هنا الخوض في جدل التهم الموجهة للأفغاني وعبده والردود عليها.. اكتفاء بما هو نص صريح أو عمل صحيح واضح، عما هو مُحتمل لتأويلات عدة من هذه الجهة أو تلك.

وبرامج الإصلاح والأخذ بأسباب النهضة. . أو تلك التي أثمرت شخصيات فذة كرشيد رضا، سواء في «المنارين» المجلة والتفسير، أو في غيرها من كتبه وجهوده الإصلاحية. يقول هذا الأخير ملخصاً منهج أستاذه الإصلاحي من خلال مقالات العروة الوثقى: «وأعجبت جد الإعجاب بمنهج تلك المغالاة في الاستشهاد والاستدلال على قضايا بآيات من الكتاب العزيز وما تضمنه تفسيرها مما لم يحم حوله أحد من المفسرين على اختلاف أساليبهم في الكتابة ومداركهم في الفهم، وأهم ما انفرد به منهج العروة الوثقى في ذلك ثلاثة أمور:

١ - أحدها: بيان سنن الله تعالى في الخلق ونظام الاجتماع البشري وأساليب ترقى الأمم وتدليها وقوتها وضعفها.

٢ - ثانيها: بيان أن الإسلام دين سيادة وسلطان وجمع بين سعادة الدنيا وسعادة الآخرة. ومقتضى ذلك أنه دين روحاني اجتماعي، ومدني عسكري، وأن القوة الحربية فيه لأجل المحافظة على الشريعة العادلة، والهداية العامة، وعزة الملة، لا لأجل الإكراه على الدين بالقوة.

٣ - ثالثها: أن المسلمين ليس لهم جنسية إلا دينهم، فهم إخوة لا يجوز أن يفرقهم نسب ولا لغة ولا حكومة.

تلك المقالات التي حببت إلي حكيمة الشرق ومجددي الإسلام ومصلحي العصر، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، والشيخ محمد عبده المصري^(١). إن مدرسة المنار عموماً، «صالحت بين السلف والخلف، والعقل والنقل، والاجتهاد والتقليد، ورسمت أهدافاً واضحة للنهوض بالعقل

(١) رشيد رضا: تفسير المنار، ج ١ / ص ١١. ولا تضر في ذلك إشارته إلى مخالفته له في المنهج بعد استقلاله عنه بالتوسع في الجانب التأصيلي خاصة، كما لم يضر ذلك محمد عبده في مخالفته لأستاذه بعد استقلاله عنه في المسألة التربوية. . فهي كلها حلقات متواصلة يكمل بعضها أداء البعض الآخر.

الإسلامي، والطب لأمة عليلة»^(١). وقد قوي هذا التيار «إلى أن أصبح تياراً يتبناه الكثير من المفكرين الإسلاميين وأثمر حركات تكتسي صبغة الشمول فكرياً وثقافةً واجتماعاً وسياسةً على نحو ما تحقق خاصة في حركة الإخوان المسلمين بمصر، وحركة الجماعة الإسلامية بباكستان، وهو الذي كان منشأً للحركة الإسلامية الواسعة التي تستقطب اليوم جحافل الشباب في مختلف أنحاء العالم الإسلامي فيما يعرف بـ «الصحوة الإسلامية»^(٢).

ويتحدث علال الفاسي عن دخول «السلفية المشرقية» إلى المغرب والمعاني الجديدة التي أصبحت تحملها.. واما كان لمحمد عبده من اتصال بنخبة من المثقفين بالمغرب العربي كله، ومناقشاتهم بخصوص بعض الفتاوى والمراسلات بينهم.. قال: «ولكن هذا كله لم يكن له من الأثر ما أحدثه رجوع المصلح الكبير الشيخ أبو شعيب الدكالي، فقد عاد وكله رغبة

-
- (١) محمد الغزالي: تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل، ص ٥٣.
- (٢) عبدالمجيد النجار: مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، ص ١٨٨. وانظر: أيضاً إشعاعها وامتداد تأثيرها في الهند وأندونيسيا والجزائر وغيرها.. محمد البهي: الفكر الإسلامي الحديث، ص ١١٣ وأيضاً: محسن عبدالحميد: تجديد الفكر الإسلامي، ص ١٠٩ وما بعدها.. وقد تناولت مسألة الامتداد والتأثير هذه كثير من الدراسات الأجنبية وعربية. انظر: مثلاً: آدمس تشارلز: الإسلام والتجديد في مصر. تقديم مصطفى عبدالرزاق، نقله إلى العربية عباس محمود، لجنة ترجمة دار المعارف الإسلامية، ص ٢٤٥ وما بعدها. وكذلك ص ٢٢٣ وما بعدها. وحوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، ص ١٩٩ وما بعدها. ومن القراءات العربية التحريفية الانتقائية التي تحاول ربط التيار العلماني التغريبي بالحركة، واستنبات جذوره فيها، نذكر على سبيل المثال ما ذهب إليه نصر حامد أبو زيد: أن أحسن من استكمل بذور مشروع محمد عبده، الطاهر الحداد في تونس، وقاسم أمين في مصر وعلي عبدالرزاق، وطه حسين.. وخلف الله.. وغيرهم ممن على منوالهم. (النص، السلطة، الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة. المركز الثقافي العربي، ط ١ / ١٩٩٥، ص ٩ - ١٠) وانظر: بشكل أخف حدة مع التركيز على المضامين الاجتماعية والفكرية في التغيير، ما ذهب إليه حسن حنفي في مجلة «اليسار الإسلامي» من كونها استمراراً لـ «العروة الوثقى» و«المنار» والقضايا التي عالجها الأفغاني، كالاستعمار والتخلف والحرية والعدالة الاجتماعية ووحدة المسلمين في الجامعة الإسلامية.. إلخ. (اليسار الإسلامي، كتابات في النهضة الإسلامية، ع ١ / ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م، ص ٥).

في الدعوة لهذه العقيدة والعمل على نشرها. والتف من حوله جماعة من الشباب النابغ يوزعون الكتب التي يطبعها السلفيون بمصر، ويطوفون معه لقطع الأشجار المتبرك بها، والأحجار المعتقد فيها (...). غير أن هذا نفسه لم يكن إلا مقدمة أولى للحركة السلفية التي دعا إليها وبثها وخرّج رجالها أستاذنا العلامة المصلح السيد محمد بن العربي العلوي حفظه الله. وقد كان لهذا الرجل من الجرأة والإقدام والثبات ما جعله يلاقي في دعوته نجاحاً كبيراً وإقبالاً عظيماً». «وليس من الممكن لمؤرخ الحركة الاستقلالية بالمغرب أن يتجاهل هذه المرحلة العظيمة ذات الأثر الفعال في تطوير العقلية الشعبية ببلادنا. ومن الحق أن نؤكد أن امتزاج الدعوة السلفية بالدعوة الوطنية كان ذا فائدة مزدوجة في المغرب الأقصى على السلفية وعلى الوطنية معاً، ومن الحق أن نؤكد أن الأسلوب الذي اتبع في المغرب أدى إلى نجاح السلفية لدرجة لم تحصل عليها حتى في بلاد محمد عبده وجمال الدين»^(١).

وفي حديثه عن الاتجاهات السياسية التي شغلت السلفيين بعد الحرب الكبرى.. يتحدث عن المضمون المقصدي والمصلحي الذي أصبحت تطلع به السلفية، والأبعاد الدينية والحضارية التي غدت من مهماتها، في الوقت الذي كان يسود فيه تصور واعتقاد قاصر عن الاتجاه السلفي باعتباره دعوة تنحصر في محاربة البدع والخرافات ومتابعة المشعوذين.. وبغض النظر عن مصدر هذا التصور الوافد مع السلفية من المشرق، بسبب من أخطائها الذاتية، أو بدعاية من الاستعمار، أو من خصومها ومخالفها دعاة الحداثة والمعاصرة.. فإن السلفية في روحها الجديدة، استطاعت أن تصوغ نموذج رجل الإصلاح السلفي والوطني والقومي الناهض بمهمة التحرير لوطنه، والتمكين لقيمه ومبادئه. يقول: «لئن كانت السلفية في باعثها الحنبلي ترمي لتطهير الدين من الخرافات التي ألصقت به والعودة إلى روح السنّة المطهرة،

(١) علال الفاسي: الحركات الاستقلالية في المغرب العربي. مؤسسة علال الفاسي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء. ط ٥ / ١٩٩٣، ص ١٥٣ - ١٥٤.

فإنها لا تقصد من وراء ذلك إلا تربية الشخصية الإسلامية على المبادئ التي جاء بها الإسلام بصفته المتكفل بصلاح الأمة في دينها ودنياها (. . .) وبذلك فهي حركة تتناول نواحي المجهود الفردي لصالح المجتمع، وتتطلب فتح الذهن البشري لقبول ما يلقي إليه من جديد، وقياسه بقياس المصلحة العامة لإرجاع المجد العظيم الذي كان للسلف الصالح في حظيرة الإيمان وحظيرة العمل، و.. تقوية التضامن بين الجماعة الإسلامية على أساس الإخاء الإسلامي أولاً والإنساني ثانياً^(١).

قد لا يكون مهماً الاسترسال في ذكر منجزات الحركة وامتداداتها، ولعلنا أتينا على أهم عناصرها الإصلاحية، لكن من المهم جداً أن نقف على جملة من عوامل انحسارها، التي عاقت مسيرتها وحالت دون بلوغها ما سطرته من أهداف.. ولنترك المؤسس الثالث يحدثنا عن عوائق انتشار مدرسة المنار، وهي نفسها - أو معظمها - عوائق الحركة نفسها مع مؤسسيها الأولين. يذكر رشيد رضا من ذلك:

● الدولة العثمانية التي اصطدمت بأفكاره الإصلاحية.. كما اصطدمت بأفكار الأفغاني أولاً، وحالت دون تحقيق كثير من اقتراحاته في المجال السياسي والتربوي، وحاصرت جهوده الإصلاحية، حتى قضى بين «قضبانها الذهبية»..

(١) علال الفاسي: الحركات الاستقلالية، ص ١٥٦ وما بعدها، وانظر: في الموضوع أبحاثاً من مثل: محمد عابد الجابري: تطور الأنتلجنسيا المغربية، الأصالة والتحديث في المغرب. ضمن الأنتلجنسيا في المغرب العربي، مجموعة من الباحثين بإشراف د. عبدالقادر جغلول - دار الحداثة ط ١ / ١٩٨٤. وانظر: له أيضاً: الحركة السلفية والجماعة الدينية المعاصرة في المغرب، ضمن: الحركة الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، جامعة الأمم المتحدة، ط ٢ / ١٩٨٩. هذا مع ما لوحظ على الكاتب من إضفاء مصطلحات غربية وغريبة على السلفية ك «السلفية الليبرالية» وغيرها. انظر: تعقيب، د. عبدالكريم غلاب على الموضوع، نفس المرجع. والباحثان معاً (للجابري) - مع إضافات وتكرار - نشر في: المغرب المعاصر.. الخصوصية والهوية، الحداثة والتنمية. المركز الثقافي العربي، ط ١ / ١٩٨٨.

- الخرافيون الجامدون - كما سماهم رشيد رضا نفسه - أصحاب البدع والخرافات، ودعاة الجمود والتقليد، الفئة التي واجهها وبعنف أيضاً جمال الدين ومحمد عبده وحملاًها مسؤولية ما أصاب فكر الأمة من انحطاط وتخلف.. وانفلات قطاعات الحياة عن توجيه الشرع..
 - الشيعة الذين كان له معهم صلوات وجولات، رغم تبنيه مبدأ الوحدة على قاعدة المنار الرئيسية «أن نتعاون في المسائل المتفق عليها، وأن يعذر بعضنا الآخر في المسائل المختلف فيها». وهو استمرار لمبدأ «الجامعة الإسلامية» التي دعا إليها الأفغاني وكرس جهوده لأجلها.. ولم يكن هذا العامل من العوامل المعرقة لعمله..
 - المتفرنجون، الدعاة إلى الحضارة الغربية وقوانينها الوضعية، واستبدالها بالقوانين الإسلامية، أو دعاة فصل الدين عن الدولة..
 - الصليبية والاستعمار الذين عز عليهم أن يكون للمسلمين في مصر صحيفة إسلامية واحدة ترد عليهم وتدافع عن الإسلام.. خاصة منهم نصارى الأقباط.. وغيرهم من المسيحيين العرب.. وكان هذا أيضاً شأن «العروة الوثقى» والحيث الاستعماري أو «الإسلامي» الممالي له، الذي طالها وحجبها عن كثير من البلدان العربية والإسلامية..^(١)
- وإذا جاز أن نعتبر هذه من التحديات والعراقيل الخارجية التي واجهت الحركة وامتدادها، فإن هنالك ملاحظات نقدية متوجهة إلى داخلها، إلى منهجها وطريقتها في العمل، بل أيضاً إلى رؤيتها وتصورها لموضوع الإصلاح ومجالاته، ويمكن إجمال هذه الملاحظات في:
- انعدام الشمولية في تحديد مواطن الخلل وفي علاجها..

(١) محمد بن عبدالله السلطان: رشيد رضا ودعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، ص ٢٧٨ - ٢٨٢. وانظر: بشيء من التوسع في هذه المواقف، أنيس الأبيض: رشيد رضا تاريخ وسيرة، تقديم عمر مسقاوي، جروس برس، ط ١ / ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م.

- طغيان الجزئية والنخبوية في الإصلاح، وعدم ضم الجهود إلى بعضها..
- عدم النظر إلى آليات التجديد نفسها، إذ بقيت في معظمها «تقليدية» موروثة..
- عدم التعمق في مشكلة الإصلاح بوصفها ظاهرة اجتماعية فكرية.. والتركيز على المظهر أكثر من التركيز على الجوهر..

فرغم كون جمال الدين «رجلاً ذا ثقافة فريدة عدت فاتحة عهد (...). دفعت الشبيبة المثقفة على أثره في إسطنبول وفي القاهرة وفي طهران، وهي الشبيبة التي سيكون من بينها قادة حركة الإصلاح..»، فإن دوره «لم يكن دور مفكر يتعمق المشكلات لينضج حلولها، فإن مزاجه الحاد لم يكن يسمح بذلك. لقد كان قبل كل شيء مجاهداً ولم تكن ثقافته النادرة سوى وسيلة جدلية مهماً هبطت أحياناً إلى مستوى الجماهير فأصبحت وسيلة نشاط ثوري». إنه «وإن كان قد قصد (...). تنظيم جموع الشعب وإصلاح القوانين..» لم «يقصد إلى إصلاح الإنسان الذي صاغه عصر ما بعد الموحدين» ولم «ينصرف إلى دراسة العوامل الداخلية التي أدت إلى هذا الوضع». إذا غاب هذا - حسب الكاتب - عن السيد جمال الدين، فإن محمد عبده بحكم تكوينه الأزهري والاجتماعي «وجد من الضروري أن ينظر إليها (مشكلة الإصلاح) بوصفها مشكلة اجتماعية»، وأنه «لكي يتحقق الإصلاح، يجب أن يبدأ خطوته الأولى من الفرد، ولقد وجد أساس هذه الفكرة في كتاب الله حيث قال: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١]»، «وتغيير ما بالنفس معناه: إقدارها على أن تتجاوز وضعها المؤلف»^(١). وفي سياق نقده للإصلاح الجزئي يقول: «وربما لم تكن هذه الاعتبارات (سאלفة الذكر) لتخفى على أعين القائمين على المدرسة الإصلاحية لو أنها استطاعت أن تقوم بتركيب أفكارها وتجميع عناصرها

(١) مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، ص ٤٩ - ٥٤.

لتوحد ما بين الأفكار والأصول التي ذهب إليها الشيخ محمد عبده، وبين الآراء السياسية والاجتماعية التي نادى بها جمال الدين، الأمر الذي كان يؤدي حتماً إلى طريق أفضل من مجرد إصلاح مبادئ العقيدة..». «ولقد نتج عن هذا أن الحركة الإصلاحية لم تستطع تغيير النفس الإسلامية، بل لم تستطع أن تترجم إلى لغة الواقع فكرة (الوظيفة الاجتماعية) للدين، ولكنها - على أية حال - نجحت في إزالة الركود الذي ساد مجتمع ما بعد الموحدين حين أقحمت في الضمير الإسلامي فكرة مأساته المزمته، وإن كان ذلك قد اقتصر على المجال العقلي. فإذا ما أريد للنهضة أن تبرز إلى عالم الوجود فإن علينا أن نواجه مشكلة الثقافة في أصولها»^(١).

وفي السياق نفسه، نجد أن الحركة - وغيرها من الحركات المماثلة - «.. لم ينقصها «الحماس» للتغيير.. ولكنها افتقرت إلى «الاجتهاد في الفكر» المتفقه في «الواقع» والقادر على إعادة صياغته صياغة إسلامية، وضبط حركته بالمعايير الإسلامية.. أي: أنها افتقرت إلى وضوح الرؤية الفكرية»^(٢).

وأخذ الأفغاني على «اقتصاره - في توجيه دعوته - على القادة وكبار القوم، دون توجيهها إلى جماهير الشعوب. فقد جعل نجاح الدعوة أو فشلها متوقفاً على مزاج هؤلاء القادة والكبراء.. وهؤلاء غالباً ما يكونون مرتين للمستعمر بمصالح ومناصب. والطمع في هدايتهم لهداية من ورائهم منهج عابه القرآن الكريم حتى على رسول الله ﷺ في سورة عبس». كما أخذ أيضاً محمد عبده في اعتباره «أسلوب التعليم والتثقيف الوسيلة الوحيدة للنهوض بأعباء الدعوة الإسلامية» والتهوين من شأن الأساليب الأخرى^(٣).

(١) المرجع السابق، ص ٦١ - ٦٢.

(٢) محمد عمارة، في المنهج الإسلامي، ص ١١ - ١٢.

(٣) محمود عبدالحليم: الإخوان المسلمون، أحداث صنعت التاريخ، رؤية من الداخل. دار الدعوة، ج ٢ / ص ٣٩٧ - ٣٩٨. والمؤاخذة المتوجهة على الشيخين الأفغاني وعبده هي للإمام حسن البنا الذي حاول تجاوز هذه «الجزئية» في العمل، وجعل حركته «تضم كل المعاني الإصلاحية» وتتمثل «فيها كل عناصر غيرها من الفكر =

اعتبرت «صرخة» جمال الدين الأفغاني «محدودة»، ذلك أنه «ظن أن إثارة الثورة في نفوس المسلمين على الحكام هو منطلق التغيير، وعلى الرغم من أنه كان يؤمن فعلياً بالتغيير الشامل في حياة المسلمين، غير أنه ركز جهوده على الأول وأهمل التركيز على الثاني، فانتهى به ذلك المنهج إلى عدم التخطيط لبناء قاعدة قوية.. فتبعثرت جهوده وعبقريته، ولم يكن بمقدور أي مجتمع إسلامي يومئذ أن يستفيد منها..»^(١).

واعتبر أيضاً «مشروع عبده الإصلاح» محدوداً، ف«الحقيقة التي لم يدركها محمد عبده، والتي لا زالت في حاجة إلى مَنْ يقنع بها ويناضل في سبيل تطبيقها، أن آراء محمد عبده في الإصلاح الديني والتحرر الفكري لا يمكن أن تنتصر تماماً إلا بواسطة نضال ثوري ينهض بعبئه مجتمع ثوري، أي: أن هذه الآراء لن يكتب لها النجاح الحقيقي إلا إذا كانت جزءاً من برنامج ثوري متكامل يناضل أصحابه على مختلف الجبهات..»^(٢). ثم «إن المدرسة السلفية التي كانت مدرسة التجديد الفكري الوحيدة في الإسلام المعاصر، لم تجدد في منهج التجديد أبداً، إن جوهر ما قامت به هو إعادة النظر إلى قيم ومفاهيم إسلامية أصيلة من زاوية حاجات العصر، وبذلك أضفت عليها صفة الجدة والحدثة وقدمت للمجتمع أرضية نظرية مقبولة لقبول وفهم واستيعاب القيم والأفكار العصرية»، وهي «لم تراجع التفكير في منهج التفكير نفسه»، و«لم تعد النظر بالمفاهيم الغربية أو الحديثة التي قربت معانيها من أذهان العرب والمسلمين ولا فكرت في تنقيحها»، وذلك «لأنها لم تكن تملك منهجاً نظرياً يختلف عن المنهج التقليدي السائد في العالم

= الإصلاحية (...). وتستطيع أن تقول ولا حرج عليك، إن الإخوان المسلمين: دعوة سلفية، وطريقة سنية، وحقيقة صوفية، وهيئة سياسية، وجماعة رياضية، ورابطة علمية ثقافية، وشركة اقتصادية، وفكرة اجتماعية.. إلخ. وهكذا ترى أن شمول معنى الإسلام قد أكسب فكرتنا شمولاً لكل مناحي الإصلاح». حسن البنا: مجموعة الرسائل، ص ٢٤٨ - ٢٥٠.

(١) محسن عبد الحميد: تجديد الفكر الإسلامي، ص ١٩٤ - ١٩٥.

(٢) محمد عمارة: الأعمال الكاملة لمحمد عبده (تحقيق)، ج ١ / ص ٨١.

الإسلامي في ذلك الوقت». فأخذت المفاهيم العصرية «باعتبارها مكتسبات أو اكتشافات إنسانية وعقلية نهائية.. ولم تنظر إلى ما يمكن أن تنطوي عليه من محدودية تاريخية أو تناقضات داخلية، ولذلك بقدر ما كانت المدرسة السلفية تفرض نفسها على الفكر الإسلامي، وقد فرضت نفسها عليه بالفعل، كانت تقود إلى إخفاؤها التاريخي»^(١).

هذه بعض الملاحظات النقدية الموجهة إلى أداء الحركة منهجاً تصورياً، تصدق من حيث الجملة على أداء الحركة، بالرغم مما يمكن ملاحظته عليها من نقد جزئي يركز على جانب أو جوانب ويهمل أخرى.. وقد أوضحنا بما يكفي، وكان هذا بقصد، جوانب عديدة من مجالات الإصلاح التي تحرك فيها رواد الحركة، بل وكان هذا «شرطاً» في اختيار الحركات (النماذج) التي تناولناها، تأكيداً على أهمية الشرط الشمولي التكاملي المستوعب في العمل.

ولنتقل الآن إلى النظر في أمهات العلل التي عانت منها الحركات الإصلاحية عموماً وهي تروم إصلاح علل الأمة التي لازمتها في تاريخها الطويل. وما أتينا على ذكره إلى الآن بخصوص الحركات المتقدمة، هو تركيز في معظمه على الجوانب الإيجابية فيها في مختلف المجالات. والتي حققت، ولو في حدود، نجاحات مليئة بالعبء والدروس بالنسبة للفكر الإصلاحي المعاصر.

المبحث الثالث: في تقويم التجارب وعوامل انحسارها

إن تجربة الإصلاح في العصر الحديث على الأقل منذ أواخر (ق ١٩) وأوائل (ق ٢٠)، باعتبارها وريثة تجارب الإصلاح التاريخية، ما تزال تشكل - في تقديري - مرجعاً صالحاً لدعم مسيرة الإصلاح المعاصرة فمقولاتها ما

(١) برهان غليون: فلسفة التجدد الإسلامي (مجلة الاجتهاد، سابق)، ص ٣٢٤ - ٣٢٥.

تزال تشكل أرضية صلبة تعكس بدقة الوضع العربي والإسلامي الراهن، إذ حددت «ثوابت» مرضية في جسم الأمة تنخر كيانها إلى اليوم. بل يمكن القول ومن غير تردد، أنها تحدد «المرجعية القريبة» لبدايات الانحلال والفساد المعاصر في الأمة في مختلف مجالاتها خاصة في احتكاكها بالاستعمار الغربي الحديث. لذا فالإعراض عن تجارب هذه المرحلة في الإصلاح، هو قفز على مرحلة جد حاسمة، وتحولات عميقة في بنى الأمة السياسية والاجتماعية والثقافية..

والمقصود طبعاً من دراسة هذه التجارب، الإفادة من إيجابياتها وتجاوز سلبياتها في الفهم والتصوير وفي أشكال العمل والتنزيل، وليس فشلها في تحقيق أهدافها وطموحاتها بمانع من ذلك، بل هو من أكبر الدوافع إليه. وقد تساءلنا في مطلع هذا الفصل عن سر هذا الانحسار والمحدودية بالرغم من تزامنها وتقاربها على امتداد جغرافية العالم الإسلامي. وحاولنا الإجابة على هذه التساؤلات من خلال عرض وتقويم موجز لأداء وأعمال نماذج من هذه الحركات.

وسنحاول الآن أن نركز بشكل أكثر توسعاً على مراجعات الفكر المعاصر لأهم جوانب القصور والخلل التي وقعت فيها هذه الحركات، والتي كانت بالإضافة إلى العوامل الخارجية، من أهم عوامل انحسارها وفشلها:

١ - إهمال النظر في سنن وقوانين التغيير: وقد أجملها القرآن الكريم في قانونين كبيرين من قوانين التغيير الاجتماعي. في الاتجاه الإيجابي في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١]، وفي الاتجاه السلبي في قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الأنفال: ٥٣]. ويذكر عرسان الكيلاني من معاني الآيتين:

● «أن يبدأ التغيير في محتويات النفس، ثم يعقبه التغيير في ميادين الحياة الخارجية.. ومحتويات الأنفس ذات معنى واسع يشمل الأفكار

والقيم والثقافة والاتجاهات والعادات والتقاليد كما يشمل التصور عن المنشأ والكون والحياة والمصير . .

- أن التغيير إلى الأفضل أو الأسوأ لا يحدث إلا إذا قام «القوم» مجتمعين وليس «الأفراد» بتغيير ما بأنفسهم، وإن آثار هذا التغيير الجماعي تنعكس على ما بالقوم من أحوال سياسية واجتماعية واقتصادية وعسكرية بالقدر نفسه الذي يحدث به تغيير ما بالأنفس . .
- أن التغيير المثمر يحدث حين يبدأ «القوم» بقسطهم من تغيير ما بأنفسهم، فإذا أحسنوا هذا التغيير التربوي والفكري تبعه التغيير المثمر في (المجالات الأخرى) . .»^(١).

كما يستنتج هنا استنتاجان:

- «أن فترات القوة والمنعة في التاريخ الإسلامي إنما ولدت حين تزوج عنصران هما: الإخلاص في الإرادة، والصواب في التفكير والعمل . .».
- «أن التاريخ كله - الإسلامي وغير الإسلامي - برهن على أنه حين تقوم شبكة العلاقات الاجتماعية على أساس الولاء الشامل لـ «أفكار الرسالة» التي تتبناها الأمة وتعيش لأجلها، فإن كل فرد في المجتمع يصبح مصاناً ومحترماً . . وتتوحد الجهود وتثمر . .»^(٢).

ويذكر الكاتب جملة من «القوانين» التاريخية وبعض تطبيقاتها . . نختزلها في: (١) الولاء للمبادئ كما تقدم، (٢) المراجعة التربوية الشاملة الجريئة والصريحة أمام فشل محاولات الإصلاح، (٣) أن يتولى فقه الدين أولو الأبواب النيرة والإرشادات العازمة النبيلة، (٤) إحكام خطوات عرض الدين وتطبيقه حسب نظام خاص ومنهجية معينة مثل (التركيز على القيم والمبادئ قبل الحدود والعقوبات، قرن المظهر الديني للعبادة بالمظهر

(١) عرسان الكيلاني: هكذا ظهر جيل صلاح الدين . . ص ١٩ - ٢٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٢١.

الاجتماعي، تأطير العامة وإشراكها..)، (٥) تجاوز الفتوية والنخبوية وكذلك الجزئية في العمل والتركيز على التنسيق والتوحيد والتكاملية، (٦) قرن الإخلاص بالقدرة والمهارة في تعبئة الموارد والقوى البشرية، (٧) التدرج والتخصص وتوزيع الأدوار في العمل الإصلاحي مثلاً: الانتقال من الغياب إلى الحس الاجتماعي (الحضور) ومن الحس إلى الوعي الاجتماعي (الفهم)، (٨) ومن الوعي إلى التطبيق الاجتماعي (العمل)، (٩) نقل النظري إلى مجال العمل وتجاوز المنطق التجريدي، مراعاة قوانين الأمن الجغرافي ك (مناطق الاحتكاك مع الخارج، مراكز التفاعل الاجتماعي..)^(١).

وباحث آخر يرى أن الفكر الإسلامي السليم الذي ينبغي أن يواكب ويؤطر العمل الإصلاحي، ينبغي أن تتوفر فيه جملة «خصائص»، يمكن اعتبارها على كل حال تمييزاً لما تقدم من «قوانين» أو بنود منهجية ضابطة لحسن الفهم والعمل التغييري.

- الفهم الصحيح لمسائل العقيدة والشريعة الإسلامية لا بد أن يستند إلى القرآن الكريم والسنة النبوية.
- كون تيارات الفكر الإسلامي القديم اجتهادات جابهت الصراع الفكري في زمانها، وليس من المصلحة اليوم إحيائها لأنها ستعيد التمزق والفرقة إلى أجيالنا الجديدة. ومادتها المعرفية مادة قديمة في شكلها ومضمونها، ونحن اليوم نجابه فلسفات وأفكار تختلف في مصطلحاتها ومنطلقاتها ومضمونها عن التيارات الفكرية القديمة..
- الفقه الإسلامي فقه متجدد، يستجيب بأصوله وقواعده ومقاصده لمتغيرات حياة المسلمين..
- الانطلاق في بيان مذهبية الإسلام في الكون والحياة والإنسان انطلاقاً موحداً قائماً على أساس الفهم المعتمد على القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة..

(١) المرجع السابق، ص ٣٦٩ وما بعدها.

- فهم السنن الإلهية في الكون واستغلالها لصالح إنشاء الحضارة والإفادة من العلوم والتقنيات والنظم المعاصرة..
- محاربة البدع والعقلية الخرافية والتواكلية المميتة التي حطمت قوى الحركة والتغيير في حياة المسلمين..
- عدم الاكتفاء بدراسة الشريعة الإسلامية دراسة مجزأة، بل دراسة المفاهيم الكلية في النظم العامة في الشريعة؛ كنظام الحكم والاجتماع والاقتصاد.. كبداية إسلامية عن الأنظمة الغربية المهيمنة..
- محاربة القوى الاستعمارية المتنوعة وإعلان الجهاد العام والشامل عليها^(١).

ومهما تتبعنا ملاحظات الفكر المعاصر على أداء هذه الحركات وتحديده لعناصر وعوامل انحسارها، فإنها لا تكاد تخرج عما سلف، ويمكن تركيز هذه الملاحظات، وهي جزء لا يتجزأ من علل الأمة الكبرى التي تم الإلماح إليها، في العناصر المنهجية التصورية والعملية التالية:

أ - التحقق النفسي من إرادة التغيير وعزيمة الإصلاح.. (تحري الإخلاص في العمل).

(١) محسن عبدالحميد: تجديد الفكر الإسلامي، ص ١٣٤ وما بعدها. وانظر في السياق نفسه، البوطي: حوار حول مشكلات حضارية، ص ٧٣ وما بعدها.

(٢) والواقع أن هذه الخصائص المنهجية في العمل - الأربعة الأولى على الأقل - تعكس أحد أبرز عناصر تراجع حركات التجديد والإصلاح، ذلك أنها تدعي وتزعم حين قيامها أن إصلاحها سيكون منطلقاً من الكتاب والسنة محكوماً بهما بدرجة أولى، وتجعل ذلك منطلقاً وغاية في نفس الوقت، أي: الانطلاق منهما والوقوف عند أحكامهما وتوجيهاتهما، لكن على المستوى العملي نجد الانطلاق يكون محكوماً في الغالب بالتراث وتجاربه ومشكلاته، بالوقوف عند رسومه وتحسيماته القديمة، لا استخلاقاً لعبره واستنباطاً لقوانين حركته، فتنحول معارك التراث القديمة وخلافاته إلى الحاضر، فتكون عامل تجزيء وتفرقة لا وحدة وانسجام، فضلاً عن عجز التراث المنقول بآلياته الجامدة عن استيعاب مشكلات الحاضر المستجدة وتأطيرها.. ومن ثم يكون ضعف وعجز هذه الحركات وبالتالي فشلها وتراجعها.

ب - الانطلاق من أحكام وعبر «الكتابين» المقروء والمشهود، مع تصحيح منهج الفهم لهما والاستمداد منهما.. (تحري الصواب في العمل).

ج - الاستئناس والاستفادة بمنجزات التجارب والخبرات التاريخية أو الحاضرة داخل الأمة وخارجها.. (تحري المناسبة في التنزيل).

د - الحرص على تكاملية الإصلاح وشموليته واستيعابه لمختلف مناشط ومناحي الحياة.. (تجنب آفة التجزيء).

هـ - الحرص على جماعية ومؤسسية الإصلاح وتأطيره الاجتماعي لجمهور الأمة.. (تجنب آفة النخبوية).

و - اعتبار المكون الخارجي ودوره المؤثر في التوجيه بالفكر أو القوة.. (الإعداد لأشكال المواجهة).

وإذا كانت العناصر الثلاثة الأولى قد حظيت بشيء من التوضيح فيما تقدم فإن العناصر الثلاثة الأخيرة تحتاج منا إلى مزيد بيان وتوضيح من خلال اهتمامات الفكر المعاصر طبعاً.

٢ - آفة «الجزئية» أو «التجزئية» في الفكر والعمل: وليست هذه الآفة حديثة حدوث هذه الحركات، بل هي من «الانحرافات التي منيت بها الأمة الإسلامية، [والتي] اتخذت أشكالاً مختلفة عبر التاريخ، والقاسم المشترك لهذه الانحرافات يتمثل في النظرة التجزئية إلى الإسلام كوسيلة لتحقيق مصالح فئة معينة..»^(١). ولهذا كان تضخم جوانب فكرية معينة على بقية الجوانب الأخرى، خروجاً عن حد الوسطية والاعتدال وتطرفاً إلى تفريط أو إفراط.. سواء تجلى ذلك في مذاهب فقهية أو فرق كلامية أو أحزاب سياسية أو اتجاهات فكرية أو غيرها. فقد «كان الفساد يطرأ سابقاً على المجتمع الإسلامي في منحى معين من مناحي الحياة، فتتوجه الحركة الإصلاحية إلى معالجة ذلك المنحى المعين قاصرة الجهد عليه مستعينة بما

(١) محمد عمارة: في المنهج الإسلامي، ص ٢٠٥.

بقي سليماً من مناح أخرى، إلا أن هذا المجتمع آل في عهد الانحطاط والتبعية إلى وضع آخر أكثر سوءاً من كل الأوضاع السابقة، حيث عمّ التناقض بين التصور والسلوك جوانب كثيرة من الحياة ولم يبق للإسلام في الحياة الاجتماعية إلا صورة باهتة بعيدة عن موقع الدفع الحضاري الذي هو الهدف الأسمى في تحقيق مصلحة العباد^(١). ولهذا كان «سبب إخفاق حركة الإسلام مهما صدقت نياتها المؤمنة، في تحقيق الإصلاح الداخلي والعز الخارجي، هو أنها لم تجعل منهج التجديد شاملاً شمول الدين التوحيدي، حيث يحيي الإيمان منبعثاً ليلد علماً متفجراً ويثمر عملاً مباركاً، ويتمثل جماعة فاعلة»^(٢). وأيضاً في عدم إحاطتها «بجميع الخصوصيات الذاتية لطبيعة بناء وتركيب هذه الأمة»، وفي كون التجديد أو الإصلاح الذي تقوم به جزئياً، «يطال بعض المؤسسات التاريخية أو بعض الاتجاهات الفكرية أو بعض الأفكار والأطروحات»، في حين يقتضي التجديد «إعادة الصلة بالأصول البانية نفسها (القرآن والسنة) وتجديد العلاقة بها وبناء مناهج للتعامل معها.. وكذلك فهم الواقع ودراسته.. وقراءة الكون وسننه الحاكمة فيه..»^(٣). وقد كان القصور أيضاً «في تمثل الواقع الإنساني الذي تهدف إلى إصلاحه، وفي امتلاك تصور عميق لطبيعة ولعناصر تكوينه وتفاعلاته»^(٤) أحد أهم عوامل الانحسار والتراجع.

إن خطورة آفة التجزئ لا تنحصر في المستوى الفكري التصوري فقط، وفي أشكال المعالجة الواقعية الجزئية، ولكنها تمتد إلى المجال السياسي حيث تتحول إلى أنماط من الاستبداد والاستفراد الذي يجرى كيانات الأمة ويعزل أقطارها عن بعضها، وتضرب بينها بحدود من الأنانيات والمصالح الضيقة التي تزيد من تمكين النفوذ الخارجي فيها. فآفة التجزئ آفة كبرى، هي نقيض مفهوم الوحدة والتوحيد في الأمة كما تقدم، تطرقت

(١) عبدالمجيد النجار: تجربة الإصلاح في حركة المهدي بن تومرت، ص ٣٧ - ٣٨.

(٢) حسن الترابي: تجديد الفكر الإسلامي، ص ١٧٨ - ١٧٩.

(٣) طه جابر العلواني: في تصديره لكتاب تجربة الإصلاح للنجار، ص ١٠ - ١١.

(٤) النجار: في فقه التدين فهماً وتنزيلاً، ج ١ / ص ١٢١.

إلى منهج الفهم للكتاب والسنة، وإلى منهج الحكم، وإلى منهج طلب العلم، وإلى منهج الإصلاح... وعاكست في ذلك كله مراد الشارع من وحدة الأمة وتماسكها وقوتها.

٣ - آفة النخبوية في الفكر والعمل: أو غياب الشرط الجماعي في العمل وتأطير جمهور الأمة. فالفكرة «إنما تنجح.. إذا قوي الإيمان بها، وتوفر الإخلاص في سبيلها، وازدادت الحماسة لها، ووجد الاستعداد الذي يحمل على التضحية والعمل لتحقيقها»^(١). و«تفيد الدراسات المتخصصة في علم الاجتماع السياسي، أن الجمهور لا يتحمس لمساندة أي تيار إلا إذا تحقق فيه شرطان: الأول: أن يفهم الجمهور مقاصد التيار وأهدافه، والثاني: أن يجد الجمهور لدى التيار حلاً لمشكلاته الحقيقية التي يعاني منها..»^(٢). وهذا يقتضي جملة أشياء من أهمها، تجاوز مقولة «القائد الزعيم» أو «المصلح البطل» الذي يكون محور الإصلاح وعموده الفقري، دون أن يخلف لذلك مؤسسات أو هيئات تستكمل المشروع. فهذا عمل آيل إلى الانهيار لا محالة بعد وفاة صاحبه مباشرة أو بعد حين، مهما يكن اعتماده هو كفرد لمبدأ الشورى ومنهج الحوار والمشاركة.. أما إذا أضيفت إلى ذلك آفة الاستفراد والاستبداد فإن الأمر يخرج جملة عن كونه إصلاحاً إلى شيء آخر. كما أن العمل المؤسسي إذا لم يكن مستوعباً لمناحي الحياة المختلفة ملماً بجوانبها الخفية والظاهرة مندمجاً في سياق الحياة الاجتماعية، فإنه لن يفيد شيئاً ولن تكون مردوديته أكثر من مردودية العمل الفردي. كما أنه إذا لم تسده روح وأخلاقيات التشاور والحوار وجماعية القرار والإنجاز.. فإنه لن يعدو كونه ضرباً من النخبوية بمختلف آفاتها المتقدمة.

لقد كان الشرع حريصاً أشد الحرص على تأكيد شرط «الجماعة» في معظم تشريعاته - إن لم يكن كلها - عادية أو تعبدية، فإذا «استثنينا بعض

(١) حسن البنا: مجموع الرسائل.. ص ٤١٣.

(٢) عبدالله فهد النفيسي: الحركة الإسلامية رؤية مستقبلية، أوراق في النقد الذاتي (عمل جماعي)، دار البراق للنشر، ط ٢/ ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م، ص ١٤.

الواجبات التعبدية التي يتحمل المسلم مسؤوليته فردية في أدائها، فإننا سنلفي سائر الأحكام الأخرى لا يتم إنجازها على الوجه المطلوب إلا بمسؤولية جماعية من قبل عموم الأمة، أو من قبل المجموعات المختلفة من الأمة. ولنا أن نتصور ما يصيب الدين من تعطيل لو تخلت مجموع[ات] الأمة عن إنجاز الفروض الكفائية التي تنتظم أكثر ما تقوم به الحياة في المجال الاقتصادي والثقافي والاجتماعي. وقد شرع في الإسلام مبدآن أساسيان لضمان هذه المسؤولية الجماعية في تطبيق الأحكام الدينية: مبدأ الخلافة التي هي جمع بين الدين والدولة (...). [و] مظهر للإرادة الجماعية للأمة إذ هي إنابة من قبلها بالاختيار الحر (...). والثاني: مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي أنيط بعهدة مجموع الأمة (...). وهي مسؤولية مباشرة للجماعة الإسلامية في إنجاز التشريعات الإسلامية...^(١). ف«الأمة الإسلامية عبر تاريخها كانت تمارس صلاحية شعبية جماعية في الإشراف على إنجاز الأحكام الشرعية في كثير من ميادين الحياة، وأنها لم تكن تعتمد على الدولة إلا فيما هو مظهر للسيادة الجامعة. وقد كان لهذه الجماعية الشعبية في الإنجاز رغم تلقائيتها وبساطة مؤسساتها أثرها الإيجابي في المحافظة على سريان الشريعة في حياة المجتمع»^(٢). إلا أن «هذا الوضع اختلف كثيراً في الدولة الحديثة، فهذه الدولة أحكمت سيطرتها على مجالات الحياة العامة كلها، فتقلصت المهام التي كانت تقوم بها الأمة إلى حد كبير، وبمرور الزمن نشأت في عموم المسلمين صفة من الاتكال على الدولة وانسحبوا انسحاباً يكاد أن يكون كاملاً من العمل الجماعي الشعبي، معتقدين أن كل شيء يهم الحياة الاجتماعية هو من مشمولات الدولة وحدها وهي المطالبة بإنجازه»^(٣).

ولا يقف الأمر عند هذا الحد، فإذا كان مطلب التأطير الاجتماعي من أجل الإصلاح ضرورة لا بد منها لنجاح هذا العمل، فإن مطلباً آخر مكماً

(١) النجار: فقه التدين، ج ٢ / ص ١٤٦ - ١٤٧.

(٢) المرجع السابق، ج ٢ / ص ١٤٨ - ١٤٩.

(٣) المرجع السابق، ج ٢ / ص ١٤٩.

لا يقل أهمية يتجلى في التأطر الجماعي أيضاً مع مختلف القوى التي توحيها مطالب العدالة والحرية والاستقلال والدفاع عن الذات الوطنية ومقاومة مظاهر الاستلاب والتغريب.. وغير ذلك. ف«الشروط التي اقتضت ما تقدم لا تقتصر على الجبهة التي تضم القوى الإسلامية المتفقة على المرجعية، وإن اختلفت في كل شيء بعد ذلك، وإنما على الجبهة التي تضم القوى العروبية والوطنية - وبعض هذه يجب أن لا ينكر عليها مرجعيتها الإسلامية - والقوى العلمانية التي تدعو إلى الديمقراطية وتشارك في الموقف الأساس من التحدي والتحديات المطروحة. فالدافع الموجب للتعاون (...) هو أن العمل في مواجهة التحدي المذكور يحتاج إلى تضافر الجميع ولا يقوى عليه طرف واحد أو حتى عدة أطراف دون غيرها»^(١).

ثم «إن التركيز على تأسيس أوسع جبهة شعبية داخلية تحت راية الإسلام ضد العدوان الخارجي يشكل شرطاً أساسياً من شروط الصمود في مواجهة ضد الحصار والعدوان العسكري، لأن القطر الناهض سيتحمل ضغطاً عالياً حين يواجه بالتحالف العالمي ضده، ومن ثم لا يستطيع أن يواجه مواجهة ناجحة من خلال القيادة والدولة والجيش فقط، وإنما من خلال وقفة الشعب كله مع الجيش وخوضه المعركة إلى جانبه، لا سيما حين تقتحم الديار ويصبح الغزو في عقر الدار»^(٢). و«بكلمة لا يقوم مشروع نهضة في بلادنا على الدولة والجيش فقط، واستبعاد الشعب عن المشاركة والاكتفاء منه بالسكوت أو التصفيق والتعاطف (...) وهذا ما يجعل بناء أوسع جبهة شعبية في قلب كل مشروع نهضة مسألة ضرورية. ولكن شرطاً كهذا يتطلب الابتعاد عن الفتوية والاستبداد والقمع وتسلط أجهزة الدولة، ويتطلب تكريساً للشورى والعدل والمشاركة واحترام كرامة الإنسان...»^(٣).

(١) منير شفيق: تجربة محمد علي الكبير، ص ٨٠، ويذهب الكاتب إلى أبعد من هذا تحت الدافع نفسه، إلى التعاون أيضاً مع العلمانيين.

(٢) المرجع السابق، ص ١٣٤.

(٣) المرجع السابق، ص ١٣٥.

وهكذا تكون مسألة التأطير الاجتماعي، أو التأطر الجماعي، بالإضافة إلى كونها مطلباً شرعياً وضرورة واقعية، ذات فائدة مزدوجة، فهي من جهة تسند العمل الإصلاحي وتحتضنه وتيسر أمر تنزيله وتداوله. . ومن جهة أخرى تحميه وتدفع الأذى عنه وتكون ذراعاً واقية له من العدوان الذي يترتب به الدوائر. وكلتا الفائدتين تنطويان على فوائد فرعية جملة سبق التنويه إلى أغلبها.

٤ - العامل الخارجي وقوة تأثيره: وهو «العقبة الخارجية» المتمثلة في «تفوق الدول الكبرى الأوروبية وتحكمها في عملية الاستنهاض المنشودة، وقرارها بالتدخل العسكري حين يتم تجاوز السقف المسموح به..»^(١). وليست هذه العقبة «عادية» كباقي العقبات الداخلية، بل هي - حسب منير شفيق مثلاً - تعدل تلك العقبات جميعها، وعنده أن «تجارب الإصلاح. . لم تسقط بفعل نواقصها الداخلية، أو صراعها مع الداخل أو اهترائها الداخلي (. . .) وإنما سقطت في نهاية المطاف بفعل التدخل العسكري الخارجي المباشر، والمتفوق بالعدة والعتاد والإمكانات والحشد والعالمية. ومن ثم فإن البحث عن أسباب عدم القدرة على الصمود في وجه هذا التدخل الخارجي يتطلب أن يركز بصورة خاصة على إشكال الوقوف المنفرد في وجه قوى عالمية متحدة ضمن إطار التجزئة ككل موضوعياً وفي حالة الوضع العالمي»^(٢). «علة العلل [إذن] التي واجهت كل مشاريع الإصلاح، تمثلت في الحصار في الميدان العسكري الخارجي (. . .) من خلال اتحاد القوى الكبرى العالمية ضدها والاستفراد بها، بينما لم تلق في الآن نفسه

(١) منير شفيق: في تقويم تجارب النهوض، مجلة المنعطف، ع ٣ - ٤ / ١٩٩٢، ص ١٢٩ وما بعدها.

(٢) منير شفيق: تجربة محمد علي...، ص ٨٥ - ٨٦، وتأكيدات الكاتب على اعتبار العامل الخارجي متأية من كون كثير من «حركات التغيير» ما تزال تسقطه من حساباتها وكأنها «جزر منعزلة» عن سياق الوضع العالمي وميزان القوى المتصارعة فيه. وقد ذهب مالك بن نبي إلى «أن الاستعمار هو أفظع تخريب أصاب التاريخ». وجهة العالم الإسلامي، ص ١١٢.

الدعم الكافي والمشاركة الملموسة من بقية أجزاء الأمة (. . .) وهذه العلة ما زالت قائمة وستهدد مصير أية حركة إصلاح مهماً كانت مرجعيتها وهويتها وبرنامجها، أكانت حركة إسلامية أو حركة وطنية أو قومية أو ديموقراطية. وذلك إذا تركت وحيدة أمام الدول الكبرى وجيوشها وشركائها متعددة الجنسية ليستفردوا بها. ولهذا فسيكون من الخلل المنهجي هنا عدم وضع اليد على تلك الأسباب الأشد فعالية في التأثير على الوضع^(١).

لابد إذن «من أن يرتفع الفقه والوعي المعاصران إلى مستوى تغليب أولوية مواجهة العدوان الخارجي على نزاعات الحكام فيما بينهم أو على الخلافات ذات الطابع الفكري أو المذهبي أو الفقهي أو السياسي أو الإقليمي أو القومي . . .»^(٢). ف «يجب أن يبقى الدافع الأول وراء المنطق الذي يدعو إلى ترسيخ فقه الاتفاق والتعاون والجمهبة وتغليب مواجهة التحديات الكبرى التي تواجه الأمة على الصراعات الحركية والحزبية أو الصراعات الداخلية عموماً، يقوم على أساس الوعي الدقيق بالمعادلة الدولية الراهنة واستراتيجيات الدول الكبرى إزاء البلدان العربية والإسلامية منفردة ومجتمعة، كما يقوم على أساس الوعي الدقيق لحال الأمة وما تعانيه من نقاط ضعف . . .»^(٣).

اعتبار العامل الخارجي ينبغي أن يستحضر أيضاً شمولية الحرب والجوانب المتعددة التي يحكم من خلالها سيطرته، وخاصة تلك الدقيقة والخفية التي يمرر عبرها قيمه وأنماط سلوكه وتفكيره . . . ف «كل من لا يرى في الاستعمار أبعاداً تتعدى الجوانب الاقتصادية والسياسية والعسكرية لن يستطيع أن يشن حرباً شاملة ضده، ومن ثم لن يتمكن من تحقيق النصر عليه. ولكن هذه العملية تحتاج إلى موقف جذري حقيقي، وهذا لا يكون إلا إذا استندنا إلى أبعاد شاملة مقابلة، لأننا لا نستطيع أن نحارب الغرب

(١) المرجع السابق، ص ٨٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٩٧.

(٣) المرجع السابق، ص ٨٢ - ٨٣.

ونحن في حضنه وعقلنا عنده، نحمل مقاييسه وقيمه ومعاييره، ونسعى إلى تقليده واقتفاء آثاره، مما يجعلنا نخوض جزءاً من المعركة بينما نهزم في الأجزاء الأخرى، وبهذا يعود فيسلب النصر الذي نحققه في ذلك الجزء. بكلمة، إن معالجة جزئية لحرب شاملة تؤدي إلى خسارة الحرب مهما أحرز من نجاح في هذه المعركة أو تلك، فالحرب الشاملة التي شنت ضدنا لا تواجه إلا بالحرب الشاملة»^(١).

و«ما فرض الاستعمار رقابته على الحياة الدينية إلا لعلمه بأن الدين وحده هو الوسيلة النهائية لتصحيح أخلاق الشعب الذي فقد في غمار أزمة تاريخه كل هم أخلاقي»^(٢). ومع مقولة ابن نبي الخالدة «إنه لكي نتحرر من (أثر) الاستعمار، يجب أن نتحرر أولاً من (سببه) وهو القابلية للاستعمار»^(٣). وإن «المستعمر يمكنه أن يتحرر من قابليته في الوقت الذي يستخدم فيه ذكائه وجهده لتذليل العقبات وتخطي العوائق وتحطيم القيود. ولقد رأينا وما زلنا نرى في الجزائر - [وقلّ مثل ذلك في غيرها من البلاد الإسلامية] - أن المسلم - حتى في مرحلة ما بعد الموحدين - لا يطبق المساس بدينه، فهو يصدف عن المساجد والمدارس التي يسيطر عليها الاستعمار بواسطة عملائه ليرفع بنفسه مساجد جديدة يعبد الله فيها دون قيود، وليشيد بيديه مدارس جديدة يتابع فيها أطفالهم.»^(٤).

(١) منير شفيق: الإسلام في معركة الحضارة، ص ٩.

(٢) مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، ص ١١٦.

(٣) المرجع السابق، ص ٩٥.

(٤) المرجع السابق، ص ١١٧.

الفصل الثالث

الفكر الإسلامي المعاصر

والحلقات المنفصلة: محاولة في التركيب

إننا ومن خلال التتبع الجزئي - ولو نسبياً - لمظاهر الانهيار في الأمة من خلال تشخيصات مختلفة لعوامل انحسار وفشل حركات الإصلاح فيها . . . ولعديد من المبادئ والخطوات الإصلاحية التغييرية، اتضح أن هنالك من العلل العميقة والمؤثرة ما لا تغني معها الإشارة العارضة والسريعة، وما يحتاج فيها إلى وقفات تصحيحية موسعة في الكشف عنها ورد الاعتبار إلى المعاني والدلالات الإيجابية التي كانت سائدة في مرحلة فاعلية وحركية الفكر المجتهد، واعتباراً أيضاً لما تمّ انتقاده من مظاهر تجزئية في الفكر الإصلاحي عموماً. فإننا لا نرى الحديث عن علّة أو علاج إلا مرتبطاً بسياقات أخرى من أنواع العلل والعلاج أصولاً كانت أم فروعاً . . .

ومن خلال التأمل في قضايا الفكر الإسلامي الراهن وحاجاته في العمل الاجتهادي التجديدي والإصلاحي التغييري، يبدو أنه في حاجة بالإضافة إلى تصحيح مفاهيمه نفسها، إلى الوقوف على ثلاث حلقات كبرى منفصل بعضها عن بعض، وكل واحدة منها تعاني أنواعاً من التحريف التاريخي أنتج العديد من المظاهر السلبية في الأمة على مستوى الفكر والعمل. وهذه محاولة لإعادة تركيب هذه الحلقات المنفصلة وإبراز معاني القوة الأصيلة فيها، علماً بأن عطاء الفكر الإسلامي المعاصر في هذه

الجوانب شحيح جداً إذا ما استثنينا كتابات قليلة في الموضوع واهتمامات تكاد تكون فردية في غياب اجتهاد إصلاحي مؤسسي جماعي كما سنبرز من خلال المباحث التالية.

- التأطير العقدي للفكر والعمل، إذ كان من آفات الأمة التاريخية أن نما الفكر وتشعب واستمر العمل من غير تأطير عقدي مواكب وموجه . .
- الوسطية وخط الاعتدال، إذ كان من آفات الأمة التاريخية كذلك ان انتفخت وتورمت بعض قضاياها . . . فقهية وسياسية كلامية . . حتى خرجت عن خط الوسطية والاعتدال إلى أشكال مختلفة من الإفراط والتفريط والغلو والتشدد . .
- الواقعية وفقه التنزيل، إذ نشأ ونما في تاريخ الأمة - بسبب ما تقدم، وبالإضافة إلى التحديات الخارجية قديماً وحديثاً - فقه غير واقعي وواقع شديد التعقد والتركيب يستلزم إدراكاً عميقاً لمكوناته ومهارة في تنزيل الأحكام وفهماً عميقاً لنسيجها وارتباطها الشبكي في أصولها بما يحقق مقاصد الشرع وغاياته .

المبحث الأول: التأطير العقدي للفكر والعمل

العقد في اللغة نقيض الحل، ومن ذلك عقدت الحبل فهو معقود . . ومنه العهد، وعقدة النكاح، والبيع . . وغير ذلك. والجمع عقود وهي أوكد العهود^(١). وقد يكون العقد بين طرفين أو أطراف متعددة، كما يكون من طرف واحد بينه وبين نفسه.

وقبل أن تكون العقيدة عهداً أو ديناً فيه من معاني الالتزام والالتزام ما

(١) انظر: ابن منظور: لسان العرب، ج ٣ / ص ٢٩٦.

فيه، فإن مبتدأها مبني على الاقتناع وحرية اتخاذ القرار . ولا يكاد يخلو إنسان من أن يعقد القلب والنية على «شيء» معين، يجعله إماماً وقُدوة، فيكون هو المرجع الأول الموجه له في كل ما يأتيه من أفعال وأعمال، والطاقة الكامنة المحركة له في ذلك كله. بل إنه ليحارب ويقاوم من أجل اعتقاده واختياره الحر هذا.

إذا فهمنا هذا، على الأقل في جانبه النفسي، فهمنا لماذا عكف الرسول ﷺ على ذلك التكوين العقدي للصفوة الأولى التي التحقت برسالته عقداً ونيفاً من السنين، التكوين القائم على تعاليم أصل التوحيد في صفائه وكمال تجليه بشموله لمختلف مناحي ومناشط الحياة، يوحد وجهتها وقصدها، كما يوحد مناهج عملها ورؤاها وتصوراتها. وفهمنا أيضاً سر تلك التضحيات والبلاء الحسن في بناء المجتمع الإسلامي الأول، والنشاط في نشر الدعوة بفتح مختلف الأقطار والأمصار.

وبالمنطق نفسه، وهذه المرة في سياق «الحل» لا «العقد»، نفهم كذلك أنه لما بدأت تنحل عقد ذلك الأصل، وتنقسم عراه، وتشوبه الشوائب المختلفة.. بانحساره عن توجيهه وتأطير قطاعات الحياة والمجتمع، وانطوائه في نفوس حامليه لينزوي في ركن «إيماني» نظري محض، نفهم لماذا أسرع الوهن إلى جسم الأمة ودبَّ فيها الانهيار بفقد تلك الروح والطاقة الكامنة لفاعليتها وتعطيل لدورها. ولتحل محلها مباشرة العصبية الخاصة والضيقة، والأنانية والمصالح الفردية، والخلاف المفرق والمجزئ، والاستبداد والطغيان.. وغير ذلك مما أتينا على ذكر قسط وافر منه.. مما يمكن اختزاله مع ابن نبي في «سيادة منطق الغرائز».

يضاف إلى هذا أن «العلم» الذي من شأنه أن يقوم بالعمل التصحيحي والتأطيري لفهم تجليات هذا الأصل العظيم وامتداداته المختلفة وقدرته الاستيعابية.. قد تخلف عن القيام بهذا الدور واستغرقته خلافات وجدالات نظرية لا عمل تحتها، سواء فيما أملاه التحدي الوافد من مفاهيم وتصورات، أو فيما تشعب فيه الخلاف وتفرع من جزئيات الكلام التي

أوقف الشرع نفسه الخوض فيها. والواجب ليس إلغاء هذا العلم وتجاوزه بالمرّة، بل استعادة دوره الأول وتفعيله بما يناسب التأطير العقدي للفكر والعمل في الوقت الراهن. «إن علم التوحيد ليس علماً ثانوياً يمكن الاستغناء عنه أو تأجيله إلى حين اقتناع الناس بالأمور العملية في الإسلام (...). إنه قضية مصيرية، لا يجوز تأجيلها أو تأخيرها أو التصغير من شأنها حتى نقدم للناس تصوراً إسلامياً أو نظاماً إسلامياً. إنما نقدم التصور الفكري، ونقدم التفهم العملي للإسلام من خلال فهمنا الصحيح للتوحيد والمصاحبة الكاملة له. (...). قد نظن أو نجزم أن الناس كلهم موحدون لله، لكن هل يفهمون ما يريد منهم التوحيد؟ وأين يريد أن يقودهم؟ وما الفرق بينهم في التوحيد وبين غيرهم؟»^(١).

نجد الإجابة عن هذه التساؤلات العميقة والبعيدة في استكناه دلالات مفهوم التوحيد بالنسبة لحامله عند «نخبة» من العاملين في الحقل الإسلامي الإصلاحي أو المنظرين له، ولا تكاد تتجاوزهم لتتحول إلى هواء عام يتنفسه كل من في الحقل إلا بأقدار محدودة ويسيرة جداً. لكن تبقى المادة التي تقدمها تلك «النخبة» غنية أيضاً بدلالاتها وإنما تحتاج إلى استثمار وحسن تفهم وتنزيل^(٢).

«إن العقيدة الإسلامية في تحديدها لحقيقة الوجود والإنسان والكون هي «الفكرة» التي صنعت الحضارة الإسلامية، إذ كل حضارة هي ثمرة فكرة تحدد هذه الحقيقة، وستبقى على مر الدهر هي التي تحرك الأمة إلى هذه الحضارة، استثناءً وتعديلاً وترشيداً، كما حركتها لصناعتها ابتداءً. ولكن هذه العقيدة يتوقف عملها في الدفع الحضاري على كيفية تحمل المسلمين لها، فإن كان تحملها يجري على حال صفائها وصحتها كما جاءت عليه في حقيقتها من جهة، وكان يجري من جهة أخرى على عمق في النفوس بحيث

(١) محمد أمين السماعيل: التوحيد في مدارج السالكين. جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م، ص ٣ - ٤.

(٢) سنركز هنا في هذا المبحث على كتابات د. عبدالمجيد النجار بالخصوص كنموذج تصحيحي تقويمي.

تأخذ بمجامعها وتحشد قواها، أفضى ذلك إلى الدفع الحضاري. وإن كان ذلك التحمل يجري على حال تكون فيه صورة العقيدة على انحراف وتشويش أو تجزئة أو اختصار، وكان من جهة أخرى يجري على حال لا تتجاوز فيه العقيدة مجرد أفكار وخواطر ومعلومات تقع في الأذهان ولا تنفذ لتأخذ بمجامع القلوب، فإنها حينئذ تتعطل دافعتها للنفوس فلا يكون لها أثر يذكر في الفعل الحضاري، ويكون إذن التراجع والانحسار في التحضر، ويكون العجز عن النهوض لاستثنافه من جديد. وقد كان الخلل الذي أصاب الأمة الإسلامية في تحملها لعقيدتها عاملاً حاسماً في انحسارها الحضاري، سواء ما آل إليه الأمر من انحراف في التصور العقدي أو من سطحية في التحمل الإيماني (...). وهذا الخلل بمظهره الذي يعوق الأمة اليوم من الانطلاق من جديد للنهوض الحضاري (...). فيكون إذن إصلاح هذا الخلل عاملاً أساسياً من عوامل النهضة...»^(١).

ومن مشكلات الوضع العقدي الراهن، يمكن الحديث عن مشكلتين تولدتا من:

- عهد الانحطاط الذي تجمد فيه الفكر الإسلامي وانفصل عن مجريات الواقع ..
- التحدي الثقافي والحضاري الغربي الذي واجه الأمة الإسلامية منذ قرنين من الزمن ..

ف «المشكلة الأولى هي الانفصال أو شبه الانفصال الذي وقع بين المرجعية العقدية وبين المظاهر التطبيقية في مختلف وجوه الحياة، فالدين الإسلامي هو عقيدة تتفرع عنها شريعة تشمل كل أوجه التصرف الإنساني»^(٢)، لكن «وقع في نفوس كثير من متأخري المسلمين بأن مدلول

(١) عبدالمجيد النجار: دور الإصلاح العقدي في النهضة الإسلامية. مجلة إسلامية المعرفة، ع ١٤، س ١ / ١٤١٦ هـ - ١٩٩٥ م، ص ٨٥.

(٢) النجار: مباحث في منهجية الفكر الإسلامي. دار الغرب الإسلامي، ط ١ / ١٩٩٢. بيروت، لبنان، ص ١٥٠.

العقيدة الإسلامية إنما هو محدود بحدود المسائل التي انتظمها علم العقيدة وانغلق عليها بحكم توقفه عن النمو قروناً طويلة^(١). فمسائل من قبيل «حاكمية الشريعة الإسلامية، وموالات الكفار، والروح كجزء من التركيب الإنساني، ومهمة الخلافة في الأرض كغاية لحياة الإنسان، والعدالة الاجتماعية كقاعدة في بناء المجتمع، فهذه المسائل وأمثالها رغم ما لها من مدخل في تحقيق الإيمان وعدمه، إلا أنها لم تدخل اليوم ضمن دائرة المدلول العقدي عند كثير من المسلمين، وإنما هي عندهم مسائل شرعية لا ترقى إلى درجة الاعتقاد..»^(٢).

و«المشكلة الثانية هي الغزو الأيديولوجي الذي استهدف منذ زمن العقيدة الإسلامية أساساً ومظاهرها السلوكية في مختلف مظاهر الحياة (...). هذا التأثير الأيديولوجي وسع الشقة بين تلك الحياة ومرجعيتها العقدية سواء على المستوى الفكري الثقافي أو على المستوى السلوكي العام»^(٣).

وتبقى المشكلة الأولى، لا في شكلها التاريخي الموروث ولا الراهن، في تفككها وانعدام توجيهها وتأطيرها مدخلاً كبيراً من مداخل الفساد والانحراف في التصور والعمل، سواء طراً ذلك على الأمة من خارجها، أو نبت فيها من الداخل. فالمنهج التعليمي الذي ميز بين العقيدة باعتبارها «تصديقاً قلبياً»، وبين الشريعة باعتبارها «إنجازاً سلوكياً»، واستحدث لكل منهما علماً خاصاً، «علم الكلام» أو أصول الدين للعقيدة، و«علم الفقه وأصوله» للشريعة. لم يدرك أن هذا التمييز أو الترتيب قد أدى «إلى تباعد بين أحكام العقيدة وبين أحكام الشريعة، حتى إنك لا تكاد تعثر على صلة بينهما في كتاب أو في تقرير إلا في القليل.. [كما] انتهت الأحكام الشرعية في عهد الجمود إلى أوامر قانونية جافة غافلة عن مرجعيتها العقدية الإيمانية..»^(٤).

(١) النجار: دور الإصلاح العقدي.. (سابق)، ص ٦٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٧.

(٣) النجار: مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، ص ١٥١.

(٤) النجار: في المنهج التطبيقي للشريعة الإسلامية تنزيلاً على الواقع الراهن، الزيتونة للطباعة والنشر. دار النشر الدولي، الرياض، ط ١ / ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م، ص ٥١.

وإن الناظر إلى حركية الصدر الأول، ما قبل (ق ٥ هـ)، يدرك ولا شك حيوية متبقية من هذا الاتصال وامتزاج المعارف بعضها ببعض، والوقوف على ثغور الإسلام جميعها من طرف علماء الأمة، ما تعلق منها بالاعتقاد وما تعلق بالعمل، وخاصة تلك التي يشوش بها الفكر الدخيل، الوافد اليوناني المادي أو المسيحي أو اليهودي الغنوصي والباطني، أو الفكر الغالي في الأمة نفسها.. حيث نجد أكابر علماء الأمة من فقهاء ومحدثين ومفسرين منذ (ق ٢ هـ) بعدما شاع الكلام والتفلسف وظهر الإلحاد والتزندق يتصدون للذود عن العقيدة الصحيحة والرد على مظاهر الغلو والانحراف. وذكر ابن تيمية من مؤلفات هؤلاء وردودهم: «الأسماء والصفات» لليهقي، «التوحيد» لابن خزيمة، «الرد على الجهمية» للدارمي، ومثله أيضاً لابن قتيبة، وذكر للبخاري كذلك، ولهذا الأخير «خلق أفعال العباد». وذكر ممن تكلم (أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهوية ويحيى بن سعيد ويحيى بن يحيى النيسابوري..)، وذكر «الفقه الأكبر» المشهور عند أصحاب أبي حنيفة الذي رووه بإسناد عن أبي مطيع الحكم بن عبد الله البلخي^(١). وقد اعتبر النشار أبا حنيفة «الفيلسوف الأول للإسلام المنبثق عن روح الإسلام وحقائقه»، فأبو حنيفة «وهو يتصدر الإمامة العظمى للمسلمين ويكتب لهم قانونهم العملي - لم يستطع - أن يتركهم وهم في معترك الفرق والفلسفات نهياً للقلق العقائدي يتخطفهم ويمزق عقولهم وقلوبهم، فعرض في حلقاته المتعددة آراءه الكلامية والعقائدية»^(٢). وذهب البغدادي إلى أنه أول متكلم من الفقهاء وأن له رسالة في نصره قول أهل السنة، فله «الفقه الأكبر» وذكروا له أيضاً كتاب «العالم والمتعلم» و«رسالة في الأرجاء» وكذلك «الفقه الأبسط».. وكذا «كتاب الرد على القدرية».

ويذهب النشار إلى حد تقرير أن هذه «هي المدرسة الكلامية السنية الأولى التي وقفت في العراق، موطن الفرق المختلفة، وحاربتها أشد حرب.. وأن

(١) ابن تيمية: الفتوى الحموية الكبرى، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ص ١٥ - ٢٨.
(٢) علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، ط ٧ / ١٩٧٨، ج ١ / ص ٢٣٣ - ٢٣٤ وما بعدها.

أبا حنيفة هو أول من استخدم مصطلح «الفقه الأكبر» للاعتقادات مقابلاً «للفقه الأصغر» للعبادات^(١). وذكروا للإمام مالك رسالة «الرد على القدرية»، وللشافعي كتابان «أحدهما: في تصحيح النبوة والرد على البراهمة والثاني: في الرد على أهل الأهواء.. ومحنة الإمام أحمد مشهورة في «خلق القرآن»... إلخ^(٢).

يضاف إلى آفة التخلف عن التأطير، آفة أخرى تتجلى في منهج الاستمداد ومرجعيته، فإذا كانت نصوص القرآن والسنة هي المصدر الوحيد لمعاني العقيدة، فإن هذه النصوص «تختلف في إخبارها بحقائق هذه العقيدة، فبينما بعضها يخبر بطريق القطع في الدلالة وفي الثبوت، فإن بعضها الآخر يخبر بطريق الظن في أحدهما أو فيهما معاً^(٣)، ونتج عن هذا أن اختلفت أفهام المسلمين فيما ورد من هذا القبيل، فضلاً عما لا بس ذلك من مؤثرات سياسية واجتماعية وعقائدية.. سلبت عنه روحه العلمية. ثم «لما تطاول الزمن وآل أمر الأمة إلى الجمود والتقليد في الفكر بما فيه الفهم العقدي، استقرت الأفهام العقدية المختلف فيها على وجوه اختلافها منسوبة إلى أصحابها من الفرق والأشخاص، وكان استقرارها متضمناً للملابسات التي أدت إلى الاختلاف فيها (...). وكان التقليد صارفاً عن النظر في تلك

(١) انظر: النشار: نشأة الفكر، ج ١ / ص ٢٤٦ وما بعدها. وأيضاً، النجار: مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، ص ١١١. وانظر: إشارته إلى منهج الإمام الغزالي في تصديره كتاب الإحياء «الفقهي» بمبحث عقدي عام شامل ترجم له بـ «كتاب قواعد العقائد»، وكونه «يتعهد كل محور فقهي بعد ذلك، وأحياناً كل حكم شرعي (...). بالوصل بينه وبين مغاز عقدي، فإذا الكتاب ذو الصبغة الفقهية مضمخ بالمعاني العقدية لتحاشي ما تصير إليه أحكام الشريعة من خطأ في تحقيق أغراضها حينما تنفصل عن سندها العقدي، وهو ما رآه (الغزالي) متحققاً في عهده من «ميل أهل العصر عن شاكلة الصواب، وانخداعهم بلامع السراب واقتناعهم من العلوم بالقشر عن اللباب». هذا بالرغم مما لاحظته من نزعة فردية وصوفية في فقه الغزالي. (النجار: في المنهج التطبيقي، ص ٥٥ - ٥٦، وانظر: الغزالي: الإحياء، ج ١ / ص ٢).

(٢) النجار: دور الإصلاح العقدي، ص ٥٩.

(٣) المرجع السابق، ص ٥٩ - ٦٠.

الأسباب والملابس التي وقع تناسيها (...). هذا الوضع الذي آل إليه الفهم العقدي أصبح فيه المسلمون كأنما يتخذون لفهم عقيدتهم مصدرين ملزمين: الوحي من جهة، وأفهام الفرق والعلماء وتفسيراتهم من جهة أخرى، وذلك بمقتضى التقليد والمذهبية الضيقة المتعصبة..»^(١).

وإن «أول مظاهر الترشيح في تحمل الأمة لعقيدها هو أن تؤوب في هذا التحمل إلى المصدر النصي مصدراً وحيداً لفهم العقيدة»^(٢)، «إن العكوف على النص القرآني والحديثي عكوفاً متأنيماً خالصاً من نزعات الهوى والعصبية من شأنه أن يبصر بوجوه الحق من مدلولاته العقدية، فكثير من موارد تلك المدلولات قاطع في الدلالة والثبوت وما كان فيها ظنياً لا يلبث أن يتبين مدلوله برد بعضه إلى بعض لدراسته ضمن وحدة موضوعية متكامل فيها المعاني الجزئية لتكون المعنى الكلي»^(٣).

ثم إن «تحمل العقيدة الإسلامية يكون على درجات متعددة:

- أولها: الفهم، وذلك بتصور هذه العقيدة على حقيقتها كما ورد بها الوحي.
 - ثانيها: التصديق بحقيقتها، سواء في نسبتها إلى مصدرها، أو في قيمتها الذاتية مطابقة للواقع وتأدية إلى الخير والصلاح.
 - ثالثها: صيرورتها مرجعاً موجهاً للفكر في كل ما يتجه إليه بالبحث وينتهي إليه من النتائج.
 - رابعها: صيرورتها دافعة للإرادة كي تنطلق في سبيل الفعل والإنجاز..»^(٤).
- والعقيدة لا يحصل الغرض المطلوب منها ولا حقيقة تحملها، مهما

(١) المرجع السابق، ص ٦١.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٢.

(٣) المرجع السابق، ص ٥٨.

(٤) المرجع السابق، ص ٧٣.

صح الفهم لها والتصديق بها وتوجيهها للفكر، ما لم يقترن ذلك بتأطيرها أيضاً للعمل والسلوك، بحيث لا يصدران إلا عنها ولا يتحركان إلا بتوجيهها. ف «ليست العقيدة الإسلامية مفاهيم تنحصر قيمتها في التصديق القلبي بها في حد ذاتها فحسب، وإنما هي جزء من الإيمان بها فحسب، باعتبار أن معرفة الحق والإيمان به فضيلة مطلوبة في نفسها، والجزء الثاني من تلك القيمة هو ما يحدثه الإيمان بالعقيدة من أثر شامل في حياة الإنسان الفكرية والعملية، وتلك نقطة فارقة بين العقيدة الإسلامية وسائر العقائد في المذاهب والأديان»^(١). إن «مبحث التوحيد على سبيل المثال يجنح إلى الإقفال في بيانات واستدلالات على وحدانية الذات الإلهية، دون أن يمتد امتداداً ذا بال إلى الوحدانية في الأفعال، والوحدانية في الحكم، والوحدانية في المعبودية، وهي التي من شأنها أن تجعل المؤمن بالتوحيد يظهر توحيدَه في تفكيره وأعماله..»^(٢).

ولا يخفى أن تخلف العقيدة عن تأطير الفكر والعمل معاً، كان سبباً في ظهور كثير من مظاهر الانحراف وسوء الفهم التي أفعدت المسلمين - ولا زالت - عن العمل والمبادرة. فمظاهر الإرجاء وتعطيل الأسباب والتواكلية والجبر وانطفاء جذوة المبادرة والفاعلية وغياب الحس الإرادي.. والتدين السطحي، كل ذلك وغيره مما أسهم فيه علم الكلام - بعد أن خرج عن أغراضه - بحظ وافر، كان بسبب من غياب وانفصال التأطير العقدي الصحيح. وشيء طبيعي أن تنتج أفكار عقديّة محرّفة، وأعمال موجهة بها نازعة نحو الفردية، مهملة للروح الجماعية، مجتمعاً كمجتمع عصور الانحطاط والضعف والوهن.. الممتد إلى زماننا هذا. ف «المسلم اليوم يقوم بشعائر الصلاة والزكاة والصيام باعتبارها تحقيقاً خارجياً لعقيدته في توحيد الله ووجوب عبادته، فإذا ما جاء أمر الكفالة الاجتماعية والعدالة بين الناس والنهوض بتبليغ الدين إلى العالمين رأيتَه يقعد عن ذلك، إذ هو لا يجد

(١) المرجع السابق، ص ٧٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٨٩.

تلك المعاني في وعيه العقدي فيحسب أنها مما لا يضر كثيراً التقاعس عنه..»^(١). و«إن كثيراً من المسلمين لما انفصل الفكر السياسي عندهم عن الإطار العقدي في قيم العدل الاجتماعي وحقوق الإنسان السياسية، جعلوا يفكرون تفكيراً يُشْرَع للاستبداد، فظهرت مقولات «المستبد العادل» «ظالم غشوم أحسن من فتنة تدوم»..».

ويقترح د. النجار خطوات منهجية بين يدي الفكر الإسلامي الإصلاحية المعاصر^(٢)، جديرة بالاعتبار لتصحيح وتقويم التعامل مع «المشكل العقدي». فعنده أن تأطير العقيدة للفكر الإسلامي يتم بأن: «يكون المسلم في كل ما يفكر فيه لإنتاج الرؤى والتصورات والمخططات والمشاريع مستحضراً للعقيدة الإسلامية استحضاراً تكون به تلك العقيدة حالاً له لا مجرد مفردات يحملها في ذهنه»^(٣). وأن الوصل بين العقيدة والشريعة يتم بصورتين متكاملتين:

● **الصورة الأولى:** «أن يعمد الفكر الشرعي إلى كل محور من المحاور الأساسية للشريعة فيدرج بين يديه مبحثاً عقدياً يتعلق به ويكون ذلك المبحث كالسند لقضايا المحور كافة يوجه بناءها وترتيبها والاجتهاد فيها عن قرب. فإذا محور العبادات على سبيل المثال يتقدمه مبحث

(١) المرجع السابق، ص ٩٠.

(٢) كثيرة هي الأعمال المهمة المنجزة من طرف باحثين ومفكرين في المجال الفكري الإصلاحية العربي والإسلامي، لكنها للأسف لا تلقى من الدعم والمتابعة والبلورة ما يكفي لإحلالها محل «الإجماع الفكري العلمي والعملي». فلا يكاد يمضي عليها وقت طال أم قصر حتى تطوى في ملف النسيان ولا يكاد يعثر عليها إلا باحث منقّب. بل نادراً أيضاً ما نجد من يعتمد هذه الأعمال ليتم البناء عليها، تقريراً أو تقويماً، إذ ما تزال مشكلة «البدء من الصفر» من أخطر المشكلات المنهجية التي تجعل الفكر المعاصر يراوح مكانه ويعيد إنتاج نفسه ولو بصور وأشكال مختلفة دون تقدم ملموس.

(٣) المرجع السابق، ص ٧٥، وانظر له أيضاً: مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، ص ١٥٥.

عقدي في العبادة في المفهوم الإسلامي وخصائصها وأبعادها الروحية والتربوية. ومحور المعاملات الاقتصادية يتقدمه مبحث في المال من الناحية العقدية من حيث حقيقة الملكية في المفهوم الإسلامي وأهميتها في الخلافة في الأرض.. وهكذا».

● **الصورة الثانية:** «أن تقرن القضايا والأحكام الشرعية المندرجة في محاورها العامة بمغازيها العقدية القريبة المندرجة في مباحثها الكلية المصدرة بين يدي المحاور، بحيث لا يقرر حكم في النظر أو في التطبيق إلا وهو مرتبط بسند عقدي جزئي بالإضافة إلى استناده العام في نطاق محوره إلى السند العقدي العام للمحور كله (...). [ف] حكم منع الاحتكار مرتبط عند تقريره بمغزى عقدي تربوي هو محاربة الأنانية والجشع والبغي وذلك في نطاق ارتباطه ضمن محوره بمبدأ عقدي عام هو أن الملكية الحقيقية للمال هي ملكية الله. وإذا حكم الوجوب في بعض وجوه الإنفاق التي يلزم بها وليُّ الأمر أثرياء الأمة مستنداً إلى مغزى عقدي هو حق كفالة المحتاج في المجتمع وذلك في نطاق ارتباطه ضمن محوره الاجتماعي بمبدأ عقدي عام هو: تكريم الإنسان وحفظه من الهوان، وهكذا الأمر في سائر أحكام الشريعة حينما يباشرها الفكر بالتقرير والصياغة والتطبيق...».

إنه «بالتكامل بين هاتين الصورتين يكون الفكر الشرعي وهو يعالج واقع الأمة بأحكام الشريعة موجَّهاً بالعقيدة في كل حال، فإذا ثمار الأحكام تنتظم في سياق عقدي انتظاماً محكماً، فما من حكم شرعي يتقرر إلا وقد توجه بمغزى عقدي كلي عام، ثم أحكم توجيهه بمغزى عقدي جزئي في نطاق ذلك الكلي، فتصبح الشريعة بذلك في توجيهها لمناشط الحياة كافة موصولة بالعقيدة لما كان من تأطير عقدي دائم للفكر الذي يقررها، فتسري إذن روح العقيدة على كل خاطرة فكر وفي كل حكم شرعي»^(١).

(١) المرجع السابق، ص ٧٦ - ٧٧، وانظر: له أيضاً في المنهج التطبيقي...، ص ٤٦ - ٥٣ - ٥٤، وللكتاب محاولة تطبيقية لهذا المنهج في مبحث الإنسان في الفكر العقدي. انظر: =

إن استئناف «فقه الاعتقاد» لمساره من جديد وبشكل مستوعب ومؤطر للفكر والعمل، أمر ضروري ولا محيد عنه في سبيل النهوض السليم المنضبط بموازين الشرع، وهو أمر من شأنه أن يبعث أيضاً استئناف الحياة في مجالات أخرى كثيرة توقفت عن النمو والاستمرار ويجعلها أقدر على الإجابة على أسئلة العصر ومواجهة تحدياته الراهنة. فقد «توقف فقه الاعتقاد منذ ظهور علم الكلام الذي نشأ يدرأ فتنة المنطق والفكر الهليني بشرح جديد للعقيدة يُسخر أدوات المنطق نفسها (...). [ثم] طرأت على المجتمع المسلم أمراض تضاهي شرك الجاهلية، فتجددت شروح العقيدة من تلقاء المذهب السلفي لتعالج تلك العلل الطوارئ. ولكننا في وجه التيارات المذهبية الحديثة بماديتها وإحادها ودهريتها نفتقد البيان الشافي لعقيدة التوحيد. توقف [أيضاً] الاجتهاد الفقهي بعد عصر الأئمة وتلامذتهم، إلا محاولات تجديد في (ق ٧ هـ) حوصرت واستسلم الفقهاء للتقليد (...). توقف [كذلك] المدد الحركي الإسلامي بتوقف حركة الفتح التي بسطت سلطان الإسلام السياسي في أرجاء الأرض، وجمد المد الحضاري الذي بسط ثقافة الإسلام وعمر الحياة بالدين. ومن كل ذلك ارتد على المسلمين غزو عقدي وفكري وسياسي هائل لم يدركوا قدره وخطره حتى هبت عليه نفحة الصحو الحالية»^(١).

المبحث الثاني: اتجاه الوسطية وخط الاعتدال

عند ابن فارس في بيان الأصل اللغوي لمادة (وسط) أن: «الواو والسين والطاء: يدل على العدل والنصف وأعدل الشيء أوسطه ووسطه،

= له: «مبدأ الإنسان» و«قيمة الإنسان» ضمن سلسلة «الإنسان في العقيدة الإسلامية». وأيضاً بحوث في نفس السياق: «عقيدة تكريم الإنسان وأثرها التربوي» مجلة المسلم المعاصر، ع ٧٣ - ٧٤، س ١٩ / ١٤١٦ هـ - ١٩٩٤ م - ١٩٩٥. وأيضاً «الإنسان والكون في العقيدة الإسلامية» المسلم المعاصر، ع ٧٧، س ٢٠ / ١٤١٦ هـ - ١٩٩٥ م.
(١) الترابي: تجديد الفكر الإسلامي، ص ١٧٢ - ١٧٣.

قال **عَلِيٌّ**: ﴿أُمَّةٌ وَسَطًا﴾ [البقرة: ١٤٣] ^(١). ويقولون: ضربت وَسَطَ رأسه بفتح السين، ووسط القوم بسكونها، وهو أوسطهم حسباً، إذا كان في واسطة قومه وأرفعهم محلاً.. ^(٢). و«وَسَطُ الشيء ما له طرفان متساويا القدر (...). والوسط تارة يقال فيما له طرفان مذمومان، يقال: هذا أَوْسَطُهُم حسباً إذا كان في واسطة قومه وأرفعهم محلاً.. كالجود الذي هو بين البخل والسرف فيستعمل استعمال القصد المصون عن الإفراط والتفريط فيمنح به، نحو السواء والعدل والنصف، نحو: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾، وعلى ذلك، ﴿قَالَ أَوْسَطُهُمْ﴾ ^(٣) [القلم: ٢٨] ^(٤).

وقيل في تفسير ﴿أُمَّةٌ وَسَطًا﴾: أن «الوسط هاهنا الخيار الأجود، كما يقال: قريش أوسط العرب نسباً وداراً أي: خيرها. وكان رسول الله ﷺ وسطاً في قومه أي: أشرفهم نسباً، ومنه الصلاة الوسطى التي هي أفضل الصلوات» ^(٥). ف «الوسط من كل شيء خياره، والحكيم لا يخبر بخيرية قوم ليشهدوا وهو عالم بأنهم كلهم يقدمون على كبيرة في تلك الحال فيما يشهدون به. بل لا يجوز ذلك إذا علم أنهم يقدمون فيما يشهدون على قبيح صغير أو كبير، فصح أن ما شهدوا به أنه من الدين فهو صواب» ^(٦).

(١) ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِنَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾.

(٢) ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، مج ٦ / ص ١٠٨.

(٣) وهناك آيات أخرى كثيرة يستفاد منها معنى الوسطية دون إشارة إلى اللفظ مثل قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا﴾ [الفرقان: ٦٧]. ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسِطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾ [الإسراء: ٢٩]. ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ...﴾ [القصص: ٧٧]. ﴿رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ [البقرة: ٢٠١].. وغيرها.

(٤) الأصفهاني: معجم مفردات ألفاظ القرآن. وأيضاً، ابن منظور: لسان العرب، ج ٧ / ص ٤٢٦.

(٥) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ج ١ / ص ١٩٢.

(٦) أبو الحسين البصري: المعتمد في أصول الفقه، ج ٢ / ص ٤٥٩.

وقيل أيضاً: «الوسط اسم للمكان الواقع بين أمكنة تحيط به، أو للشيء الواقع بين أشياء محيطة به، ليس هو إلى بعضها أقرب منه إلى بعض عرفاً، ولما كان الوصول إليه لا يقع إلا بعد اختراق ما يحيط به أخذ فيه معنى الصيانة والعزة، كوسط المملكة.. يجعل محل قاعدتها ووسط المدينة يجعل موضع قصبته، لأن المكان الوسط لا يصل إليه العدو بسهولة، وكواسطة العقد لأنفس لؤلؤة فيه. فمن ذلك صار معنى النفاسة والعزة والخيار من لوازم معنى الوسط عرفاً، فأطلقوه على الخيار النفسي كناية، قال زهير:

هم وسط يرضى الأنام بحكمهم إذا نزلت إحدى الليالي بمعضل

وقال تعالى: ﴿قَالَ أَوْسَطُكُمْ أَرَأَيْتُمْ أَقْلَ لَكُمْ لَوْلَا سُبْحَانَ ﴿٢٨﴾﴾ [القلم: ٢٨]. وأما إطلاق الوسط على الصفة الواقعة عدلاً بين خلقين ذميين فيهما إفراط وتفريط كالشجاعة بين الجبن والتهور، والكرم بين الشح والسرف، والعدالة بين الرحمة والقساوة، فذلك مجاز بتشبيه الشيء الموهوم بالشيء المحسوس، فلذلك روي حديث: «خير الأمور أوسطها» وسنده ضعيف.

فالوسط في الآية فسر بالخيار لقوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، وفسر بالعدل. والتفسير الثاني: رواه الترمذي في سننه عن حديث أبي سعيد الخدري عن النبي ﷺ وقال: حسن صحيح (١)

(١) وهو كذلك في البخاري: كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾، عن أبي سعيد الخدري ﷺ: «... ثم قرأ رسول الله ﷺ: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ قال: عدلاً، ﴿لِنَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾. قال الحافظ: «وشرط قبول الشهادة العدالة، وقد ثبتت لهم هذه الصفة بقوله: ﴿وَسَطًا﴾ والوسط: العدل.. [قال:] والمراد بالوصف المذكور أهل السنة والجماعة وهم أهل العلم الشرعي ومن سواهم.. لأن أهل الجاهل ليسوا عدولاً وكذلك أهل البدع.. انظر: الصحيح مع الفتح، ج ١٣ / ص ٣١٦. وفي الدارمي عن الحسن قال: «سننكم والذي لا إله إلا هو بينهما: بين الغالي والجافي، فاصبروا عليهما رحمكم الله، فإن أهل السنة كانوا أقل الناس فيما مضى، وهم أقل الناس فيما بقي، الذين لم يذهبوا مع أهل الإتراف في إترافهم ولا مع أهل البدع في بدعهم وصبروا على سننهم حتى لقوا ربهم، فكذلك إن شاء الله فكونوا». السنن، المقدمة، باب: في كراهة أخذ الرأي، ج ١ / ص ٧٧.

(...)، وضمير المخاطبين هنا مراد به جميع المسلمين لترتبه على الاهتداء لاستقبال الكعبة فيعم كل من صلى لها. ولأن قوله: ﴿لِنَكُونُوا شُهَدَاءَ﴾ قد فسر في الحديث الصحيح بأنها شهادة الأمة كلها على الأمم. فلا يختص الضمير بالموجودين يوم نزول الآية (...). قال فخر الدين: يجوز أن يكونوا وسطاً بمعنى أنهم متوسطون في الدين بين المُفْرِط والمُفْرَط، والغالي والمقصر، لأنهم لم يغلوا كما غلت النصارى، فجعلوا المسيح ابن الله، ولم يقصروا كما قصرت اليهود فبدلوا الكتاب واستخفوا بالرسول. واستدل أهل أصول الفقه بهذه الآية على أن إجماع علماء الأمة، أي المجتهدين، حجة شرعية فيما أجمعوا عليه^(١). وعند هؤلاء أيضاً (أهل أصول الفقه)، أن «الوسط هو معظم الشريعة، وأم الكتاب، ومن تأمل موارد الأحكام بالاستقراء التام عرف ذلك»، ف «الميل إلى الرخص في الفتيا بإطلاق مصاد للمشي على التوسط، كما أن الميل إلى التشديد مصاد له أيضاً»^(٢)، «وقد يسوغ للمجتهد أن يحمل نفسه من التكليف ما هو فوق الوسط (...). ولما كان مفتياً بقوله وفعله كان له أن يخفي ما لعله يقتدى به فيه، فربما اقتدى به فيه من لا طاقة له لذلك العمل فينقطع. وإن اتفق ظهوره للناس نبه عليه كما كان رسول الله ﷺ يفعل...»^(٣). كما في التراويح والوصال.. ورده وتصحيحه لكثير من مظاهر التزيد أو التنقص في العادة أو العبادة.

إن الحديث عن الوسطية، هو حديث عن خصيصة من خصائص الإسلام الشامل^(٤)، يمكن اعتبارها بحق إحدى كلياته الموجهة لمساره المحققة لوجوده بالشكل المنسجم مع أحكامه ومبادئه وباقي كلياته الشرعية أو التشريعية. والعدل والخيار معنيان يؤديان مفهوماً متكاملًا للوسطية، كان

(١) ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج ٢ / ص ١٧ - ١٨.

(٢) الشاطبي: الموافقات، ج ٤ / ص ٢٥٩.

(٣) المرجع السابق، ج ٤ / ص ٢٦٠.

(٤) قارن هنا بين «الخصائص العامة للإسلام» للقرضاري و«خصائص التصور الإسلامي» لسيد قطب، حيث يعبر الأول بـ «الوسطية» والثاني بـ «التوازن»، ضمن خصائص أخرى مكتملة كالربانية والشمول والواقعية.. تشكل بمجموعها الخصائص المميزة لهذا الدين.

مُوجَّهًا فعلاً للحركة العامة للصدر الأول الذي كان ﴿خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ و﴿أُمَّةً وَسَطًا﴾ وأهله ﴿شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾. كان مفهوم الوسطية يحكم الفكر والسلوك، التصور والعمل، حيث كانت البساطة في الفهم والقوة في الالتزام.. مما جعل هذا الدين ينتشر ويحقق إنجازاته الحضارية العظيم قبل أن تأتي عليه انحرافات هي في أصلها خروج عن الوسطية والاعتدال وجنوح إلى تفریط أو إفراط، وبالتالي تنكب عن مواطن الخيرية والشهادة.. وغيرها من أوصاف الأمة الوسط^(١). ف«منذ بدأت الثقافة الإسلامية والإيمان أركان ونوافل، وأصول وفروع، وأعمال قلبية وأعمال جسمية.. وإن الذي يحدث عند بعض الناس، أن جزءاً من الإسلام يمتد على حساب بقية الأجزاء كما تمتد الأورام الخبيثة على حساب بقية الخلايا فيهلك الجسم كله (...).»، وهذا «التورم» الذي يصيب جانباً دينياً معيناً هو السر وراء فقهاء لهم فكر ثاقب وليست لهم قلوب العابدين، ومتصوفين لهم مشاعر ملتاعة وليست لهم عقول الفقهاء. وهذا هو السر وراء محدثين يحفظون النصوص ولا يضعونها مواضعها، ولا يجيدون الاستنباط منها. وأصحاب رأي يلمحون المصلحة ولا يحسنون مسانديتها بالنص المحفوظ. هو السر وراء حكام يعملون.. رعاة للجماهير وباعهم في تقوى الله قصير، وعامة يعكفون على العبادات الفردية فإذا بلغ الأمر النصح والزجر والأمر والنهي والتعرض لغضب الحكام لاذوا بالصمت الطويل..»^(٢). «إن الوسطية تعني أن الإنسان في الإسلام لا

(١) تضاف إلى هذا مسألة منهجية في التأريخ للصدر الأول، حيث يتنكب الباحث «المؤرخ» أحياناً النفس العام الموجه للحضارة ويركز في سياق دعوي تربوي مثلاً، على تضخيم الإيجابيات والخصال والمناقب والمواقف التي انفرد بها آحاد الصحابة أو السلف وكانت من خصوصياتهم، بالشكل الذي تجعل قارئها ينفجر دون إمكان تحقيقها أو الاقتداء بها. بل وتجعل أحياناً تلك التجربة خارج سياق البشرية والجملة الإنسانية من حيث عوارض الخطأ والصواب.. كما نجد على الواجهة الأخرى من يركز على «السلبات» في سياق تشكيكي تعريضي ليجعل من التجربة بكاملها تاريخاً للحروب والدماء والخلاف والنزاع، أو في سياق تبريري لدعم توجهات بعض المذاهب أو الفرق الغالية.

(٢) الغزالي: الدعوة الإسلامية. نقلاً عن القرضاوي: في فقه الأولويات...، ص ٦٨ - ٧١.

يعيش تناقضاً داخلياً بين روحه وجسده، بين القيم الدينية ومتطلبات الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، فعدم وجود قطيعه بين الدين والدنيا بين الدنيا والآخرة، ينتج عنه من الناحية الفلسفية أن النمط الفكري المستخرج من الإسلام ينفر من الثنائية ولا يمكن أن يدرج في إطار المثالية أو المادية (. . .) فالمفاهيم والقيم الإسلامية لا توجد مبعثرة وعفوية دون نظرية ضمنية - تتسق ضمنها -، فالوسطية هي الأرضية الفكرية والمنهجية للمفاهيم الإسلامية، وهي محور المنظومة الإسلامية العامة التي لا تفصل بين الدين والدنيا»^(١). «الوسطية الإسلامية تمثل السمة والقسمة التي تعد بحق أخص ما يتميز به المنهج الإسلامي من مناهج أخرى لمذاهب وشرائع وفلسفات. . بها انطبعت الحضارة الإسلامية في كل القيم والمثل والمعايير والأصول والمعالم والجزئيات. . حتى لنستطيع أن نقول إن هذه الوسطية بالنسبة للمنهج الإسلامي - وحضارته - هي عدسته اللّامة لأشعة ضوئه وزاوية رؤيته كمنهج، وزاوية الرؤية به أيضاً! . . وهي بنفها الغلو الظالم والتطرف الباطل إنما تمثل الفطرة الإنسانية قبل أن تعرض لها وتعدو عليها عوارض وعاديات الآفات»^(٢).

إذا كان الحياد عن الوسطية كما تقدم قد ولد العديد من الآفات والانحرافات التاريخية في الأمة على مستوى نظامها الفكري بظهور مذاهب وفرق غالت في اتجاه الإفراط أو التفريط، وعلى مستوى نظامها السلوكي والعملي بظهور علل وأمراض خارجة عن طوق الشرع وتوجيهه، فإن إسهام الفكر الإصلاحية في رد فكر الأمة وعملها إلى هذه الخصيصة الكلية في دينها والمميزة لمنهجها، كان قليلاً ونادراً، إذ غالباً ما كان يواجه تطرفاً أو غلو بشيء من التطرف والغلو المقابل في سياق النقد والتصحيح. . وإذا ما تجاوزنا التجربة في هذا الإطار إلى الفكر المعاصر، فإننا نجد الوعي بهذه

(١) محمد عبد اللاوي: (تعقيب) في: محمد عمارة: في المنهج الإسلامي (سابق)، ص ٢٠٤.

(٢) محمد عمارة: في المنهج الإسلامي، ص ٥١.

المسألة آخذ في التبلور واستدراك الخلل التاريخي في رد الاعتبار لهذه الخصيصة التي أصبح دعائها يمثلون «اتجاهاً» بين اتجاهات عدة تطغى عليها آفات الجمود والتقليد للموروث أو للوافد.

ونود هنا أن نقف عند علم من أبرز أعلام هذا «الاتجاه» الدكتور يوسف القرضاوي؛ حيث الوسطية عنده توجه فكري مؤسس على قواعد ومبادئ شرعية وعقلية وواقعية، كما أنها منهج للرؤية والنظر ومعالجة الإشكاليات والقضايا الدينية والثقافية والاجتماعية والسياسية. فالوسطية عند الكاتب تعني:

- الاستقامة، «استقامة المنهج والبعد عن الميل والانحراف، فالمنهج المستقيم، وبتعبير القرآن ﴿الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ هو كما عبر أحد المفسرين - الطريق السوي الواقع وسط الطرق الجائرة عن القصد إلى الجوانب» . .
- وهي دليل الخيرية في الماديات والمعنويات . .
- وهي تمثل الأمان . . والبعد عن الخطر، فالأطراف عادة تتعرض للخطر والفساد بخلاف الوسط فهو محمي ومحروس بما حوله، وفي هذا قال الشاعر:
كانت هي الوسط المحمي فاكتنفت بها الحوادث حتى أصبحت طرفاً
- وهي دليل القوة إذ الوسط مركز القوة . .
- وهي مركز الوحدة ونقطة التلاقي، فعلى حين تتعدد الأطراف تعدداً قد لا يتناهى يبقى الوسط واحداً، يمكن لكل الأطراف أن تلتقي عنده . . والفكرة الوسط يمكن أن تلتقي عندها الأفكار المتطرفة في نقطة ما^(١) . . وهذا أمر واضح لكل ناظر في أعمال الكاتب. وسنختار نماذج تطبيقية لهذا المنهج في معالجته لبعض القضايا

(١) القرضاوي: الخصائص العامة للإسلام، ص ١٣٢ - ١٣٤.

الفكرية والشرعية، وخاصة تلك التي لها علاقة بموضوعنا من جهة، ومطروحة بحدة كبيرة في الساحة الفكرية المعاصرة من جهة أخرى.

في كتابه «الثقافة العربية الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة» يسعى الكاتب لإيجاد موقع وسط لهذه الثقافة بين الاتجاهين «اتجاه الأصالة» و«اتجاه المعاصرة»، يأخذ منهما معاً دون أن يلغي أحدهما أو يفرط في الانتساب إلى هذا الاتجاه بالتفريط في الآخر. ونقد مظاهر التطرف والانحراف والغلو في الجانبين معاً هو سبيل تقويمهما وترشيد التعامل معهما عنده.

١ - اتجاه أو جانب الأصالة: يتحدث فيه عن إحياء «السلفية المجددة» محاولاً بعث الجدة فيها ومحاربة مظاهر الانكفاء والجمود على الرسوم والجزئيات بدل الأخذ بمعالم المنهج وروح ومقاصد التطبيق. ف «الذي نريده هو منهج السلف الكلي وليس أقوال السلف الجزئية»، منهجهم الذي يعني «طريقتهم الكلية في فهم الدين والعمل به والعمل له. . وهو - كما يبدو من استقراء أحوالهم وأقوالهم وأعمالهم - النظر إلى جوهر الدين لا إلى شكله، وإلى مقاصد الشريعة لا إلى حرفيتها، وإلى روح العمل لا إلى مادته، وتغليب اليسر على العسر، والتخفيف على الإعناء كما يبدو وذلك في مسلك الخلفاء الراشدين المهديين الذين أمرنا أن نتبع سنتهم. أما الأقوال الجزئية، فهذه تتأثر بظروف الزمان والمكان والعوائد والأحوال وهي تتغير بتغير موجباتها، ولهذا قد ندع بعض أقوال السلف لأنها كانت ملائمة لهم ولم تعد ملائمة لنا»^(١). إن «اتباع منهج السلف يوجب علينا أن نجتهد لعصرنا كما اجتهدوا لعصرهم وأن نفكر بعقولنا لتنظيم حياتنا كما فكروا هم بعقولهم، وأن نراعي زماننا وبيئتنا وأحوال عيشنا إذا أفتينا أو قضينا أو بحثنا أو تعاملنا مع أنفسنا أو مع الآخرين، كما راعوا كل ذلك. وأن نقتبس من غيرنا ما ينفعنا كما اقتبسوا وأن نبتكر في أمور ديانا كما ابتكروا»^(٢).

(١) القرضاوي: الخصائص العامة للإسلام، ص ١٣٢ - ١٣٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٥٩ - ٦٠.

في كتاب آخر^(١) وفي السياق نفسه تحت عنوان «الجمع بين السلفية والتجديد» يذهب إلى أن «أول خصائص تيار الوسطية أنه يجمع بين السلفية والتجديد، أو بين الأصالة والمعاصرة كما يقال اليوم»، ودفعاً لكل التباس أو تعارض متوهم بين سلفية تعني «الرجوع إلى الماضي» وتجديد يعني «الانطلاق إلى المستقبل» يقول: «ورأبي عكس ذلك تماماً، أي: أن هناك تلازماً بين السلفية الحقيقية والتجديد الحقيقي، فالسلفية الحقيقية لا تكون إلا مجردة، والتجديد الحقيقي لا يكون إلا سلفياً. فروح السلفية هو التجديد»^(٢).

ومن تحدياته لمعالم العودة إلى منهج السلف، يذكر العودة إلى:

- «فهمهم للعقيدة في سهولتها ووضوحها ونقاها...».
- «فهمهم للعبادة في روحانيتها وصفائها وخلوصها...».
- «فهمهم للأخلاق في تكاملها وقوتها...».
- «فهمهم للشريعة في مرونتها وسعة آفاقها...».
- «فهمهم للحياة وثبات سننها وقيامها على العلم والعمل...».
- «فهمهم للإنسان باعتباره خليفة الله في الأرض المكرم بالعقل والمخاطب بالتكليف وصانع الحضارة...» إلخ^(٣).

ولا يخفى أن هذه المعالم - وغيرها مما في معناها - هي روح الوسطية والاعتدال في دين الإسلام ومصدر قوته واستيعابه واستمراره... وأن أشكال الانحراف عنها كانت من أمضى عوامل انهيار الأمة. ولهذا نجد الكاتب أحياناً يحدد معنى «التجديد الحق» بأنه «العودة إلى (الإسلام الأول) قبل أن تشوبه بدع المبتدعين، وتضييق المتشددين، وتحريفات الغالين،

(١) الصحة الإسلامية وهموم الوطن العربي والإسلامي. مؤسسة الرسالة. ط ١ / ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٨ م.

(٢) القرضاوي: الصحة الإسلامية وهموم الوطن...، ص ٥٥.

(٣) المرجع السابق، ص ٥٢ - ٥٣.

وانتحالات المبطلين، وتأويلات الجاهلين (...). و(الإسلام الأول) هو إسلام النقاء والبساطة في العقيدة وإسلام الإخلاص واليسر في العبادة، وإسلام الطهارة والاستقامة في الأخلاق، وإسلام الاجتهاد والتجديد في الفكر، وإسلام العمل والإنتاج للحياة، وإسلام التوازن بين الدنيا والآخرة والاعتدال بين القلب والعقل...»^(١). والإشارة هنا واضحة إلى أن ما أضيف إلى الإسلام مما ليس منه، من الموروث الثقيل عبر الأجيال والقرون وما حفه من هالات وتقديس حولته إلى نص مقدس إلى جانب النص المقدس أو جزءاً منه، ينبغي إعادة النظر فيه مراجعة وتنفيذاً خاصة وأن كثيراً من معطياته قد حجبت سبل النفاذ إلى النص والاستمداد المباشر منه، بل وجعلت ذلك من محظورات الفكر والعقل لقرون طويلة. ولهذا نجد الكاتب يتحدث مباشرة بعد «السلفية المجددة» عن «الانتفاع الواعي بالتراث» وعن الـ «قراءة [الـ] مستبصرة للتراث»، «ذلك أن التراث يحتوي الحق والباطل والصواب والخطأ والسمين والغث، كما لا يخفى على كل من درس شيئاً من هذا التراث»^(٢). فالوعي والاستبصار هما اللذان يميزان «بين ما يصلح وما لا يصلح»، «إننا - يقول - لسنا مع الذين يصفون القدسية أو العصمة على كل ما مضى، ولا مع خصومه الذين يناون بجانبهم عن كل موروث لا لشيء إلا لأنه قديم، ولكن لا بد لنا من التخير والانتقاء»^(٣). ثم ينتقد «القراءات المتحيزة أو الموجهة للتراث» خاصة تلك التي تخلط الدين بالتراث وتجعله «يؤخذ منه ويترك شأنه شأن شعر امرئ القيس وأبي نواس أو كتاب الأغاني أو ألف ليلة وليلة... [ف] اعتبار الإسلام العظيم من جملة التراث تهوين من شأنه وحط من قدره وتضليل للقارئ أو السامع عن حقيقته، والواجب أن يعبر عن الإسلام باسمه الصريح كما ارتضاه الله لنا (...). وإذا كان بعضنا يصر على أن يدخل الإسلام في التراث فإن أول واجب هنا هو التفريق بين المستوى الإلهي والمستوى البشري من التراث،

(١) المرجع السابق، ص ٥٩.

(٢) القرضاوي: الثقافة العربية الإسلامية، ص ٦١.

(٣) المرجع السابق، ص ٦٣.

والأول: هو المعصوم الذي دل عليه محكم القرآن والسنة (...). أما الثاني: فهو صنعة العقل البشري في مجالات العلم والفلسفة والأدب والفن... وفيها ما في كل عمل إنساني من تصور البشر وأهواء البشر وأوهام البشر وتأثرهم بالزمان والمكان (...). ويدخل في هذا عمل العقل الإسلامي في فهم الجانب المعصوم مما قد يسمى التراث (...). ولا غرو أن تعددت المدارس والمذاهب (...). [ف] الإسلام المتمثل في محكمات القرآن والسنة فوق التراث، بل هو الحكم على التراث بالقبول أو الرد...»^(١).

٢ - اتجاه أو جانب المعاصرة: حيث يتحدث الكاتب عن «ضرورة معرفة العصر»، إذ «جوهر المعاصرة.. هو معايشة الأحياء لا الأموات والواقع المائل لا الماضي الزائل، ولهذا مظاهره ودلائله التي تقتضيها المعاصرة...»^(٢). وهذا ما جعل بعض الفتاوى - مثلاً - «تتغير في عصر الصحابة عما كان عليه الحال في عصر النبوة (...). وفي عصر التابعين عن عصر الصحابة (...). وعصر الأئمة المتبوعين عن عصر شيوخهم من التابعين وأتباعهم (...). رغم قرب العهد. وكثيراً ما عبّروا عن الخلاف بين أبي حنيفة وصاحبيه الشهيرين أبي يوسف ومحمد بقولهم: إنه ليس اختلاف حجة وبرهان بل هو اختلاف عصر وزمان...»^(٣)، «ولا تتم معرفة الواقع على ما هو عليه حقيقة إلا بمعرفة العناصر الفاعلة فيه والموجهة له والمؤثرة في تكوينه وتلويحه سواء أكانت عناصر مادية أم معنوية بشرية أم غير بشرية، ومنها: عناصر جغرافية وتاريخية واجتماعية واقتصادية وسياسية وفكرية وروحية...»^(٤).

بعد هذه التأكيدات وسعياً لإقامة توازن ووسطية جزئية داخلية لهذا الاتجاه، يقوم بوضع مجموعة من التحذيرات مخافة جنوحه إلى إفراط أو

(١) المرجع السابق، ص ٦٤ - ٦٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٧٧.

(٣) المرجع السابق، ص ٨٢.

(٤) المرجع السابق، ص ٨٢ - ٨٣.

تفريط فيحذر من «الاتجاه الإطرائي» للواقع ومحاولة تحسينه وإبراز صورته سالمة من كل عيب منزهة عن كل نقص»، ومن «الاتجاه «التشاؤمي» الذي ينظر إلى الواقع بمنظار أسود يجرده عن كل حسنة ويلحق به كل نقيصة»، و«مثل ذلك: الاتجاه «التأمري» في تفسير الواقع الذي يرى وراء كل حدث وإن صغر أيديا أجنبية وقوى خفية تحركه من وراء ستار...»^(١). ويتحدث - للغرض نفسه - عن «عصرنا بين الإيجابيات والسلبيات»^(٢) وعن «المعاصرة بين الجبر والاختيار»^(٣)، منتقداً «من الناس من يعيش خارج عصره... يهرب منه ليحيا في الماضي القريب أو البعيد (...). [و] من يندمج في العصر إلى حد الذوبان فيه (...). والخير في الوسط الذي يعرف العصر ويحيا فيه أخذاً أحسن ما فيه ومنتفعاً بكل جوانبه الإيجابية الخيرة معرضاً عن الجوانب الأخرى التي تضر ولا تنفع»^(٤).

وكما فعل في «الأصالة» مناقشاً مشكلة «التراث» اللصيقة بها، نجده كذلك يفعل في «المعاصرة» مناقشاً مشكلة «الغرب» اللصيقة بها. باعتبار الغرب النموذج «الأقوى» في تمثيله لـ «قيم» المعاصرة لدرجة تجعل بعضهم يعتقد أن العصر هو الغرب. حيث يقرر من جهة أن «ليس العصر هو الغرب»، و«أن العصر أوسع من الغرب» برغم تأثيره البالغ عليه. ومن جهة أخرى أن الغرب مع ذلك «ليس كله شراً ولا ضلالاً فكم فيه من علم نافع، وكم فيه من عمل صالح، وكم فيه من خلق كريم، وكم فيه من إنجازات هائلة، وإمكانات ضخمة يمكن توظيفها لصالح الإنسان، كل إنسان»^(٥).

والواقع أن موقف الكاتب من الغرب والتعامل معه موقف جد إيجابي، فهو بعد تأصيله عملية التعامل مع «الأخر» والنقل عنه كما في

(١) المرجع السابق، ص ٨٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٨٦ وما بعدها.

(٣) المرجع السابق، ص ٨٧ وما بعدها.

(٤) المرجع السابق، ص ٨٩.

(٥) المرجع السابق، ص ٩٠.

بعض تصرفات الرسول ﷺ وخلفائه، يقول: «لا جناح علينا أن نأخذ من الديمقراطية وضماناتها وعناصرها ما يؤكد مبدأ الشورى ومبدأ النصيحة والمحاسبة للحاكم (...). وأن نأخذ من نظام القضاء والمحاكمات الغربي وأنواع المحاكم ودرجاتها ما يؤكد مبدأ العدل الذي فرضه الإسلام (...). وأن نأخذ مما ابتكره الغرب من أدوات للثقافة (...). بل كل ما لدى الغرب من وسائل وآليات لا بأس بأخذه منه إذا استخدمناه فيما يخدم أهدافنا ومقاصدنا إذ لا حكم للوسائل إلا باعتبار مقاصدها، وقد يرتقي أخذها واستيرادها إلى درجة الوجوب والفضية لا مجرد الجواز والمشروعية إذا كانت وسيلة لازمة ومتعينة لأمر واجب. وليس هذا خاصاً بالوسائل والأدوات المادية، بل يشمل المعارف والأفكار النظرية أيضاً.»^(١).

وإذ تمكن هنا ملاحظة حرص الكاتب ورغبته القوية في الإفادة من كل نافع وصالح واستثماره في مجال الحس والعمل كما في مجال الفكر والنظر، لا يضره من أي وعاء خرج ذلك، ولا يضع بين يديه إلا أن يكون التعامل معه تعاملًا واعياً، يخدم أهداف ومقاصد الأمة ولا يعارض أصلاً من أصولها الدينية أو حكماً من أحكامها الشرعية. فإنه وإلتزام ما اصطلحنا على تسميته بـ «التوازن الجزئي» أي: داخل المعاصرة ذاتها بعد تحقيق توازنها الكلي مع الأصالة، يعود لنقد مظاهر الانحراف والمغالاة في النقل والأخذ من غير منهج ضابط... والتي تصل حد الاندماج والذوبان في الثقافة الغربية بكل عناصرها، سواء كان ذلك تحت دعوى «عالمية الثقافة» أو «الحضارة كل لا يتجزأ»... أو غير ذلك، مبرزاً حقيقة الثقافة وأن ما تقدم إن هو إلا «مغالطة مكشوفة، فمن المقرر المعلوم لدى الدارسين أن الثقافة غير العلم المحض القائم على الملاحظة والتجربة (...). فهذا العلم التجريبي عالمي حقاً (...). أما الثقافة فخصوصيتها ثابتة ومؤكدة، لأنها

(١) المرجع السابق، ص ٩٤ - ٩٥، وتقدم إلى جانب النص المذكور ما ذكره ابن نبي من أن نظام الأفكار نفسه الذي تمكن فيه الإعارة والاستعارة غير نظام الثقافة الذي هو سيورة تاريخية ساهمت في تكوينها العوامل المذكورة.

ليست مجرد معارف ذهنية مجردة، بل هي معارف وإدراكات ممزوجة بقيم واعتقادات، مجسدة في أعمال وسلوكيات، تعبر عنها شعائر وآداب وفنون تقرأ وتسمع وتحس وترى، وهي تتأثر في ذلك كله بالدين واللغة والبيئة والمواريث الثقافية والحضارية والتفاعل مع الآخرين إيجاباً أو سلباً.^(١)

يعالج الدكتور إشكالية الأصالة والمعاصرة بالمنهجية نفسها في سياق آخر يوازن فيه بين «الماضوية» و«المستقبلية»، وهو كعادته يعمل على تأصيلها أولاً في الشرع فيتحدث عن «القرآن الكريم والمستقبل» والآيات الموجهة والمنبئة إلى هذا الجانب.. وعن «الرسول والمستقبل» ومبشرات الرسول ﷺ بالانتصار والتمكين لهذا الدين، بل وتحذيراته من الفتن والبلاءات والشُرور التي يمكن أن تصيب المسلمين.. وعن «الخلفاء الراشدين والمستقبل»، فمن تأمل في سيرتهم استبان له من وقائع شتى اهتمامهم بالمستقبل وتفكيرهم فيه واحتياطهم له كجمع القرآن في عهدي أبي بكر وعثمان، وموقف عمر من سواد العراق.. وغير ذلك. ولإقامة التوازن وبناء الموقف الوسط يعرض بالنقد للطرفين المغاليين من الاتجاهين معاً:

● الموغلون في الماوضوية: الذين «لا يكادون يرنون إلى الأمام أو المستقبل أو يتعمقون في الحاضر، فهم مشدودون أبداً إلى الخلف سجنوا أنفسهم داخل قضبان التراث، ولا يتصورون العيش في الحاضر أو المستقبل إلا باجترار التراث كله بجزئياته وتفصيله»^(٢). وهؤلاء عنده أيضاً هم أصحاب «موقف الرفض المطلق لكل تغيير أو تجديد في أي جانب من الحياة - علمياً كان أو عملياً، مادياً أو معنوياً - وإبقاء كل قديم على قدمه ومقاومة كل جديد من أي مصدر جاء وعلى أي صورة ورد..»^(٣).

(١) المرجع السابق، ص ٩٤ - ٩٥، وتقدم إلى جانب النص المذكور ما ذكره ابن نبي من أن نظام الأفكار نفسه الذي تمكن فيه الإعارة والاستعارة غير نظام الثقافة الذي هو سيورة تاريخية ساهمت في تكوينها العوامل المذكورة.

(٢) المرجع السابق، ص ١٢٨.

(٣) القرضاوي: من أجل صحوة راشدة...، ص ٥٧.

● المغرقون في المستقبلية: الذين «لا يكادون يلتفتون إلى الوراء وإنما ينظرون أبداً إلى الأمام، يرون أن الإنسان يتطور دائماً إلى ما هو أحسن وأمثل، فلماذا العودة إلى الخلف أو إلى الماضي والتراث أو التاريخ...»^(١). وهؤلاء أيضاً عندهم أصحاب «الخضوع المطلق للتطور (...). [و] موقف المسيرة العمياء لكل تغيير وكل جديد، دون تمييز بين ما يجوز وما لا يجوز (...). ينادون بتطوير كل شيء وتغيير كل القيم والفضائل والتقاليد والشرائع...»^(٢).

وينتهي الكاتب إلى تقرير:

● الموقف الوسط لدعاة الوسطية: «الذين سلموا من إفراط الأولين وتفريط الآخرين، وهداهم الله إلى الموقف الوسط، وهم الذين قال فيهم الإمام علي كرم الله وجهه: عليكم بالنمط الأوسط الذي يلحق به التالي ويرجع إليه الغالي»^(٣).

«إنه موقف الإسلام الصحيح الذي يجمع بين الثبات والمرونة في أحكامه وتعاليمه:

- الثبات على الأهداف والغايات والمرونة في الوسائل والآلات.
- الثبات على الأصول والكليات والمرونة في الفروع والجزئيات.
- الثبات على الأخلاقيات والدينيات والمرونة في الماديات والدينيويات.

نجد هذا الثبات في النصوص المحكمة القطعية في ثبوتها، القطعية في دلالتها، كما نجد هذا الثبات في العقائد الرئيسة والفرائض الأساسية وأمهاث الفضائل وأصول المحرمات وكليات الشريعة ونحو ذلك مما لا يختلف

(١) القرضاوي: الثقافة العربية الإسلامية، ص ١٢٩.

(٢) القرضاوي: من أجل صحوة راشدة، ص ٥٨ - ٥٩.

(٣) القرضاوي: الثقافة العربية الإسلامية، ص ١٣٣ وما بعدها.

باختلاف الأزمان والبيئات والأحوال.. [و] نجد المرونة في الأحكام الفرعية الجزئية التي تتسع لأكثر من نظرة وأكثر من اجتهاد ولم يضيق الله فيها على عباده، فمن اجتهد فيها فأصاب فله أجران ومن اجتهد فأخطأ فله أجر، وهي التي قال فيها فقهاؤنا: أن الفتوى فيها تتغير بتغير المكان والزمان والعرف والحال..»^(١). و«يتعرض المجتمع الإسلامي للخطر والضرر نتيجة لأحد أمرين:

الأول: أن يجمد ما من شأنه التغيير والتطور والحركة فتصاب الحياة بالعقم وتصبح كالماء الراكد الآسن.. وهذا ما حدث في عصور الانحطاط والشروء عن هدي الإسلام الصحيح.. أغلق باب الاجتهاد في الفقه، وتوقف الإبداع في العلم والأصالة في الأدب والابتكار في الصناعة والافتنان في الحرب (...). وضربت الحياة بالجمود والتقليد في كل شيء (...). على حين كانت المجتمعات الأخرى الراكدة - التي طالما تتلمذت على المجتمع الإسلامي - تستيقظ وتنهض وتتطور.. ثم تزحف غازية مستعمرة..

الثاني: أن يخضع للتطور والتغيير ما من شأنه الثبات والدوام والاستقرار، كما نرى ونسمع في عصرنا الحديث من أبناء المسلمين فئة يريدون خلع الأمة من دينها وعزلها عن تراثها كله باسم التطور (...). يريدون أن يطوروا الدين نفسه لكي يلائم ما يريدون استيراده من الشرق والغرب من عقائد وأفكار وقيم وموازين..»^(٢).

وتتجلى «مظاهر الوسطية» في الإسلام بشكل أوضح - عند الكاتب -

(١) القرضاوي: من أجل صحوة راشدة، ص ٦١.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٣، وانظر: له أيضاً في الجمع بين المرونة والثبات: الخصائص العامة للإسلام، ص ٢١٥ وما بعدها. وأيضاً: في فقه الأولويات، حيث يخوض معركة فكرية داخل الساحة الإسلامية لتثبيت «تيار» الوسطية بين جملة من التيارات ذكر منها: التيار الخرافي، التيار الحرفي، تيار الرفض والعنف.. وغيرها. ص ٢٢٠ - ٢٢٣.

في الاعتقاد والتصوير، في التعبد والتنسك، في الأخلاق والآداب، وفي التشريع والنظام.

«وسطية في الاعتقاد بين الخرافيين الذين يسرفون في الاعتقاد والماديين الذين ينكرون كل ما وراء الحس (...). بين الذين يعتبرون الكون هو الوجود الحق وحده، وبين الذين يعتبرون الكون وهماً لا حقيقة له. بين الذين يؤمنون بالعقل وحده مصدرراً للمعرفة، وبين الذين لا يؤمنون إلا بالوحي والإلهام...»، «وسطية في العبادات والشعائر بين الأديان والنحل التي ألغت الجانب «الرباني» جانب العبادة والتنسك والتأله من فلسفتها وواجباتها، وبين الأديان والنحل التي طلبت من أتباعها التفرغ للعبادة والانقطاع عن الحياة والإنتاج...»، «وسطية في الأخلاق بين غلاة المثاليين الذين تخيلوا الإنسان ملاكاً أو شبه ملاك وبين غلاة الواقعيين الذين حسبوه حيواناً أو كالحيوان...»، «وسطية في النظرة إلى الإنسان وإلى الحياة بين الذين أنكروا الآخرة واعتبروا الحياة الدنيا هي كل شيء (...). وبين الذين رفضوا هذه الحياة واعتبروها شراً وحرّموا على أنفسهم طيباتها...»، «وسطية في التشريع والنظام القانوني والاجتماعي.. في التحليل والتحریم بين اليهودية التي أسرفت في التحريم (...). وبين المسيحية التي أسرفت في الإباحة (...). فالإسلام قد أحل وحرم، ولكنه لم يجعل التحليل ولا التحريم من حق بشر بل من حق الله وحده، ولم يحرم إلا الخبيث الضار كما لم يحل إلا الطيب النافع...»، «وسطية بين الفردية والجماعية (...). في صورة متزنة رائعة تتوازن فيها حرية الفرد ومصلحة الجماعة وتتكفأ فيها الحقوق والواجبات...»^(١) .. إلخ.

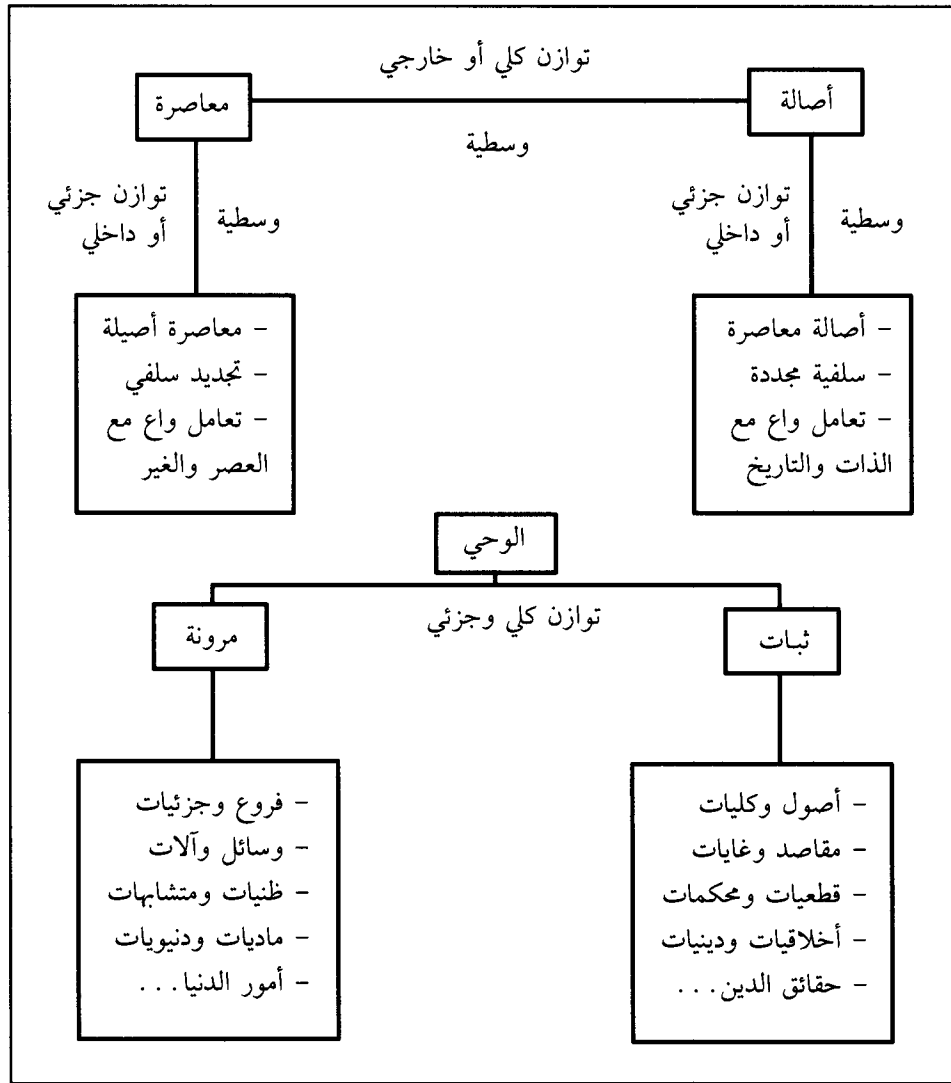
هذه إذن أهم معالم «اتجاه» الوسطية في الفكر الإسلامي، وقد حرصنا على وضع كلمة «اتجاه» بين قوسين لأننا نستعملها تجاوزاً، ذلك أن الوسطية قبل أن تكون «اتجاهاً» هي صلب المنهج الإسلامي

(١) القرضاوي: الخصائص العامة للإسلام، ص ١٣٥ - ١٤٧.

نفسه في أحكامه وشرائعه ومعتقداته كما تقدم. وقد فسحنا المجال أيضاً لنصوص الكاتب لإبراز هذه المعالم كما يراها وكما عبر عنها بأسلوبه «السهل الممتنع» وإن كان يتوخى من بساطته أصلاً - كما هو شأنه في سائر كتبه - الإقناع والوضوح والبيان.. لا الغموض والتركيب والاستدلالات المعقدة..

يتضح مما تقدم أيضاً منهجية الكاتب التي تقوم على معادلة غالباً ما يعكس أطرافها ليرد على كل طرف بالآخر، فينتقد غلو الأول بالثاني تفريطاً أو إفراطاً، والعكس صحيح أيضاً. ففي نقده مثلاً لمظاهر التجديد المنحرفة والمتحللة من كل أصل، يعمل على ردها إلى الأصول وتقييدها بالضوابط. ثم هو في نقده لمظاهر الانكفاء والجمود والتحجر على الأصول يعمل على بعث روح الفهم والاجتهاد والتجديد والعمل والتيسير وفتح أبواب الحاضر والمستقبل. وهكذا تجده يُقوِّم «الأصالة» بـ «المعاصرة» كما يقوم «المعاصرة» بـ «الأصالة» مقيماً بين هذا «التوازن الكلي الخارجي»، «توازناً جزئياً داخلياً»، أي: داخل كل عنصر على حدة. ويمكن تقريب ذلك من خلال الرسمين البيانيين التاليين^(١).

(١) يتضح من خلال الرسمين أن الأصالة والمعاصرة شيء واحد ينتمي إلى دائرة واحدة، كما أن الثبات والمرونة أيضاً شيء واحد ينتمي إلى دائرة واحدة، والتمييز في الأسماء لا يعني استقلال المسميات بعضها عن بعض، وهذا ما سبق أن نوهنا عليه. كما أننا استثمرنا، في التأسيس لمفهوم ومضمون المرجعية تمييزات الكاتب بين الثابت والمتغير في الوحي، وعَدَدِينَا ذلك إلى (العقل) وإلى (الواقع والكون) مركزين على العناصر الأولى التي تشكل قاعدة الثبات بالنسبة لهذه الأصول المعرفية لنجعل منها أسس التوحد لاتجاهات الفكر المختلفة في إطار هذه المرجعية مع إمكان الاختلاف فيما هو قابل للمرونة أصلاً.



بخصوص الالتزام العملي للكاتب بهذا المنهج نجده واضحاً في فتاواه ورؤيته وتصوره لدور المفتي في الموازنة بين معطيات الشرع ومعطيات الواقع وظروف وأحوال التنزيل . . . ونادرون هم فقهاء العصر الذين سطوروا منهجهم في الفتوى والاعتبارات التي اقتضت ذلك . . . ولست مبالغاً إذا قلت - مع أستاذي د. أمين السماعيل - أن فضيلة الشيخ هو بقية من السلف الصالح في العلم والعمل والفهم والاستيعاب والإرشاد والتوجيه، ولنتركه يوضح لنا منهجه الذي نعتبره نموذجاً في التطبيق لمفهوم الوسيطية في

المجال الفقهي، يقول^(١): «المنهج الذي أراه - منهجي الذي التزمت به في الفتوى والتأليف والتدريس - هو:

● التيسير في الفروع والتشديد في الأصول، فإذا كان هناك وجهتا نظر أو قولان متكافئان أو متقاربان في قضية أحدهما أحوط والآخر أيسر، فإنني أختار للفتوى لجماهير الناس الأيسر لا الأحوط^(٢)، «والدارس المتعمق يلاحظ أن فقه الصحابة والسلف كان يتجه غالباً إلى الأيسر، وفقه من بعدهم كان يتجه غالباً إلى الأحوط (. . .) وكل جيل أخذ يضيف بعض الأحوطيات إلى ما قبله، وإذا كثرت الأحوطيات في الفقه المتصل بحياة الناس فإن مجموعها التراكمي ينتهي إلى شيء من الآسار والأغلال التي جاء النبي ﷺ بوضعها عن الأمة. . .»^(٣).

● التضييق في الإيجاب والتحریم: ف «من التيسير المطلوب التضييق والتحري البالغ في تكليف الناس بالأحكام، وخصوصاً في مجال الفرض والتحریم، فلا يجوز التوسع في ذلك بأدنى دليل، بل لا بد

(١) القرضاوي: نحو فقه ميسر، مجلة المنهل، ع ٥٤١، مج ٥٩ / ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م، ص ٢٦ وما بعدها.

(٢) وقد احتج لذلك بحديث عائشة: «ما خير رسول الله ﷺ بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثماً» وحديث ابن مسعود الأنصاري في نهيه ﷺ عن إطالة الصلاة بالناس، قال ﷺ: «أيها الناس إن منكم منفرين فأبكم ما صلى بالناس فليوجز، فإن فيهم الكبير والضعيف وذا الحاجة». والحديثان متفق عليهما، في اللؤلؤ والمرجان (١٥٠٢) و(٢٦٧).

(٣) انظر: بهذا الصدد دعوة الكاتب إلى بناء «فقه ميسر» واقتراحاته في ستة عشر بنداً لإنجاز هذا العمل، والتي يمكن اختصارها في: (١) تجنب وعورة المصطلحات (٢) التوسط بين الإيجاز الملغز والشرح المطنب وحذف ما لا حاجة للعصر إليه من الصور الافتراضية والمسائل التي لم تعد الحاجة إليها قائمة (٣) ربط الفقه بواقع المعاملات المعاصرة (٤) تقريب تناول كتب الفقه من طرف العموم بشكل متدرج وفي مختلف المجالات. . الخ. (نحو فقه ميسر، إسلامية المعرفة)، ع ٥٥، س ٢ / ١٤١٧ هـ - ١٩٩٢ م، ص ١٠١ وما بعدها.

من نص صحيح الثبوت صريح الدلالة على فرضية الفرض وحرمة الحرام أو قياس واضح العلة على النص»..

● مراعاة جانب الرخص إلى العزائم: «فلكل أصله ولا ينبغي أن نعامل الناس كلهم بمستوى واحد، ولا يطالب الضعفاء بما يطالب به الأقوياء، ولا حديث العهد بالإسلام أو بالتوبة مثل العريق في الإسلام والالتزام به (...).»^(١) و«إن الله يحب أن تؤدي رخصه كما يكره أن تؤدي معصيته»^(١). ومن ذلك مراعاة الظروف والأعذار المخففة.. قال سفيان الثوري: إنما الفقه الرخصة من ثقة، أما التشديد فيحسنه كل أحد..».

● التحرر من العصبية المذهبية: إذ «من التيسير المنشود التحرر من الالتزام بمذهب واحد معين يأخذ به في جميع الأبواب والمسائل، عبادات ومعاملات، وإن كان فيه من التعسير والتضييق ما فيه وكذلك إن ظهر ضعف دليله ومستنده الشرعي في مقابل المذاهب الأخرى، فالمذهب الواحد قد يضيق في بعض المسائل والقضايا ولكن الشريعة بنصوصها ومقاصدها ومجموع مذاهبها وتراث فقهاؤها، فيها من السعة والمرونة ما يعطي حلاً لكل مشكلة ودواء لكل داء من طلب الشريعة نفسها» و«هذا التحرر لا يعني الاستغناء عن فقه المذاهب وكتبتها وما حفلت به (...). إنما نعني بالتحرر أن لا يقيد الفقيه نفسه بغير ما قيده الله به ورسوله فيأخذ من أي مذهب كان ما يراه أقوى حجة وأرجح ميزاناً في ضوء المعايير الشرعية، وفي هذا توسعة وتيسير كبير..».

● التيسير فيما تعم به البلوى: «من أمور العبادات أو المعاملات، فإذا كان هناك بعض المذاهب تشدد في أمور الطهارة والنجاسة مثلاً كمذهب الإمام الشافعي رحمته الله فليس هناك موجب لإلزام الناس

(١) أحمد: المسند، ج/ ص ١٠٨.

به لما قد يترتب عليه من الحرج عند جماهير من المسلمين وخصوصاً في الريف والقرى، فلا غرو أن يتجه الفقيه إلى مذهب مالك ومن وافقه في القول بأن كل ما يؤكل لحمه فبوله وروثه طاهر، وأن الماء لا ينجس إلا بالتغيير، وهذا ما رجحه وأفتى به شيخ الإسلام (ابن تيمية) وعضده بالأدلة . . وقال الغزالي في كتاب الطهارة من الإحياء: كنت أود أن يكون مذهب [الشافعي] في المياه كمذهب مالك، وساق سبعة أوجه لتأييد مالك وهو شافعي المذهب» .

ومن جوانب التيسير - فيما تعم به البلوى - «الإشارة إلى الرأي المخالف الذي لم يأخذ به الكاتب أو الكتاب ولو في الحاشية، وإن كان في نظره ضعيفاً فقد يكون قوياً في نظر غيره، ويتعين هذا إذا اختار هو الأحوط أو الأشد فيلزم الإشارة إلى الرأي الأيسر» . .

نضيف إلى هذا ما ذكره الكاتب من معالم منهجه هذا في مكان آخر - مع تجاوز المكرر -:

- مخاطبة الناس بلغة العصر: التي يفهمون، وتجنب وعورة المصطلحات الصعبة وخشونة الألفاظ الغريبة متوخياً السهولة والدقة . . ومخاطبة الناس بالمنطق لا بالإشارة . . وذكر الحكم مقروناً بحكمته وعلته مربوطاً بالفلسفة العامة للإسلام . .
- الإعراض عما لا ينفع الناس: أي الأسئلة التي يريد بها أصحابها المراء والجدل أو التعالم والتفاح، أو امتحان المفتي وتعجيزه . . أو إثارة الأحقاد والفتن . .
- الاعتدال بين المتحللين والمتزمتين: التزام روح التوسط دائماً والاعتدال بين التفريط والإفراط . . بين من يريد التحلل من عرى الأحكام الثابتة بدعوى مسايرة التطور . . ومن يريد أن يظل كل ما كان على ما كان عليه من الفتاوى والأقاويل . .
- إعطاء الفتوى حقها من الشرح والإيضاح: إذ المفتي معلم ومصلح

وطبيب ومرشد . . . وتقتضي بعض الإجابات أن تبسط وتشرح وتحلل حتى يتعلم الجاهل ويتنبه الغافل ويقتنع المتشكك ويثبت المتردد . . . (١) .

هذه معالم المنهج «الفقهي» للكاتب توضح أكثر فلسفة «الوسطية» في هذا المجال أيضاً بعدما عرضنا لجزء منها معه في سياق «الثقافة العربية الإسلامية». وإذا عرض هذا المنهج بصورته المتكاملة تقريباً، فإنما أعرض بديلاً جاهزاً في فكرنا المعاصر بإمكانه أن يسد كثيراً من الثغرات وأن يُقوِّم كثيراً من الانحرافات التي كانت وراء انهيار الأمة . . . كانت مداخل لكثرة الخلاف فيها وتبديد جهودها ووحدتها. ولا أقصد المنهج الفقهي في صورته الجزئية التي تُعنى بقضايا وحالات فردية فحسب، ولكن أيضاً في صورته الكلية التي تعنى بقضايا وحالات الأمة الجمعية في حركتها الاجتهادية الجماعية خصوصاً^(٢) .

ولو تتبعنا الكاتب لوجدنا أن (نفس) الوسطية هذا ملازم له كذلك فيما يسطر من ضوابط وشروط ومحاذير تتعلق بفهم النص وإدراك مقصده ومغزاه، يفعل ذلك في مجال تفسير القرآن الكريم، حيث يحدد «خطوات المنهج الأمثل في التفسير» فيما يلي - مع ضرب العديد من الأمثلة والتوضيحات - : (١) تفسير القرآن بالقرآن (٢) تفسير القرآن بالسنة (٣) الاهتداء بتفسير الصحابة والتابعين (٤) تحكيم السياق (تجنباً للمآخذ الجزئية في التفسير) (٥) الأخذ بمطلق اللغة. ثم يضع جملة تنبيهات لمن يفسر القرآن: (٦) كالحذر من الأحاديث الواهية والموضوعة عن التفسير (٧)

(١) القرضاوي: هدى الإسلام، فتاوى معاصرة، دار المعرفة ط٤ / ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م، ج ١ / ص ١٠ - ٢٥. وانظر: له أيضاً في فقه الأولويات، ص ٨٥.

(٢) وانظر أيضاً: حديثاً عن الوسطية والاعتدال في منهجية التشريع الإسلامي من خلال أصل التوحيد الشامل عند د. الترابي: منهج التشريع الإسلامي. حيث يذهب إلى أن «التوحيد هو الموقف الديني القويم الذي يجمع مفارقات الحياة ويسوي اختلافاتها. والإشراك هو التورط في التناقض والمشاكسة، فمن توحيد الله تصبح الحياة كلها منهجاً موحداً لعبادته»، ص ١٦.

الحذر من «الإسرائيليات» الدخيلة التي كدرت صفاء الثقافة الإسلامية (٨) الحذر من الروايات الضعيفة والمكذوبة على الصحابة والتابعين (٩) الحذر من الآراء الفاسدة والمردودة في التفسير، والتي لا يسلم منها عالم وإن كان من كبار المفسرين^(١).

ويفعل الشيء نفسه فيما يتعلق بالحديث النبوي الشريف ومشكلة فهمه والتعامل معه، حيث حذر فيه من ثلاث آفات انطلاقاً من حديث رسول الله ﷺ الذي يشير إلى ما يتعرض له علم النبوة وميراث الرسالة على أيدي الغلاة والمبطلين والجهال، وذلك فيما رواه ابن جرير وتما في فواتده وابن عدي وغيرهم عن النبي ﷺ قال: «يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله، ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين»^(٢). وذكر جملة «معالم وضوابط لحسن فهم السنّة النبوية» منها: (١) فهم السنّة في ضوء القرآن الكريم (٢) جمع الأحاديث الواردة في الموضوع الواحد (٣) الجمع أو الترجيح بين مختلف الحديث (٤) فهم الأحاديث في ضوء أسبابها وملاساتها ومقاصدها (٥) التمييز بين الوسيلة المتغيرة والهدف الثابت للحديث (٦) التفريق بين الحقيقة والمجاز في فهم الحديث (٧) التفريق بين الغيب والشهادة (٨) التأكد من مدلولات ألفاظ الحديث...^(٣).

(١) القرضاوي: المرجعية العليا في الإسلام للقرآن والسنة، ضوابط ومحاذير في الفهم والتفسير، ص ٤٤ - ٦٠، هذا مع التنبيه إلى أنه لم يذكر في جملة تلك الخطوات «التفسير بالرأي المحمود» بعدما حمل الآثار الواردة في النهي عن الرأي على أنها تخص الرأي بمعنى «الهوى»، أو القول في القرآن دون التأهل له بما يلزم من أدوات التفسير، واكتفى بذكر تلك الخطوات التي هي بمثابة الأسس الموجهة للرأي ذاته المعينة له والمسددة لخطواته. انظر: ص ٣٥ وما بعدها.

(٢) أخرجه ابن عبد البر في التمهيد، وانظر: هامش، ص ٩٥، من كتاب المدخل لدراسة السنّة النبوية، حيث ذكر المؤلف تصحيحات وتخريجات العلماء للحديث، كالإمام أحمد وابن عبد البر والعقيلي وابن القيم وابن الوزير... وغيرهم.

(٣) القرضاوي: المدخل لدراسة السنة، ص ١١٥ وما بعدها. وكيف نتعامل مع السنّة، ص ٩١ وما بعدها. والمرجعية العليا، ص ٦١ وما بعدها. وأيضاً السنّة مصدراً للمعرفة والحضارة.

وقد رصد الكاتب عموماً لتوضيح «معالم وضوابط... فهم الأصلين: الكتاب والسنة» وأيضاً «المحاذير والمزالق» في فهمهما^(١)، العديد من الأبحاث والدراسات معتبراً إياها القضية المركزية الأولى في سبيل الترشيد والتقويم وتصحيح النهوض. وهي فعلاً صلب الأزمة الفكرية والمنهجية التي تعاني منها الأمة، إذ كان منطلقها الفساد والانحراف والتشويش الذي طرأ على آلات ووسائل الاتصال والاستمداد من الوحي، والذي أنتج تشوهات فكرية وسلوكية في الأمة عبر تاريخها الطويل.

المبحث الثالث: الواقعية وفقه التنزيل

تقدم معنا في أماكن عدة الحديث عن انفصال الشرع عن تأطير الواقع، وأن مجالات عدة بقيت بعيدة عن توجيهاته، وهذا مؤثر دون شك بشكل أو بآخر في منهجية تنزيل الأحكام على هذا الواقع إذا ما قدر لهذه الأحكام أن تعود لدورها من جديد... وذلك بسبب غياب «فقه الواقع» طوال قرون الانحطاط في الأمة - تقريباً -، لما بقي الفكر والفقه مجردين عن عنصر «الواقعية» في الفهم والتنزيل، وهذا من أخطر المشكلات التي تواجه الفكر الاجتهادي التجديدي الإصلاحية المعاصر.

مشكلة رد الاعتبار لـ «واقعية» الأحكام الشرعية بما في ذلك خلفياتها العقدية من خلال التحقق بفقه الواقع، وقبله بفقه الشرع، لتحقيق مناهج التنزيل.

إن «الفقه الإسلامي لم تدم جولة مده الحي طويلاً إذ سرعان ما آل أمره إلى التقليد والاكتفاء بما اجتهد فيه كبار الأئمة في التنزيل، كما أن علم أصول الفقه تكاد تكون حركته الإنتاجية قد توقفت مع الشاطبي، وهو ما

(١) انظر: المرجعية العليا، ص ١٥٥ وما بعدها، وص ٢٧٥ وما بعدها، وباقي كتبه في الموضوع.

كان سبباً في ضعف فقه التدين عند المسلمين، إذ انحسر رافده التطبيقي المتمثل في الفقه المتنامي، كما انحسر رافده التنظيري المتمثل في الحركة التطورية لأصول الفقه»^(١). والناظر إلى معظم التعاريف الأصولية - كما يقول النجار - يجد أنها فعلاً كانت تقوم على أساس الفهم لأعلى أساس التنزيل، والبحث عن طرق الاستنباط أكثر من البحث عن طرق التطبيق كان هذا قبل الشاطبي وبعده. «إن تمحيص التعريف في مختلف صيغه وعلى تتالي الأعلام والأزمان للمنهج الاستنباطي دون إشارة للمنهج التنزيلي، يدل على الروح العامة المسيطرة على أصول الفقه، وهي روح المنهجية الفهمية. وأن المنهجية التنزيلية ليست قواماً أساسياً لهذا العلم؛ وإنما هي مندرجة في سياق منهجية الفهم التي هي قوام هذا العلم عند سائر الأصوليين...»^(٢).

يقول الإمام الشاطبي واصفاً العمل الاجتهادي في تنزيل الحكم على ما يليق به من الأفعال بحسب الحالات: «هو النظر فيما يصلح بكل مكلف في نفسه بحسب وقت دون وقت، وحال دون حال، وشخص دون شخص، إذ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على وازن واحد كما أنها في العلوم والصنائع كذلك (...). فصاحب هذا التحقيق الخاص هو الذي رزق نوراً يعرف به النفوس ومراميها وتفاوت إدراكها وقوة تحملها للتكاليف وصبرها على حمل أعبائها أو ضعفها، ويعرف التفاتها إلى الخطوط العاجلة أو عدم التفاتها، فهو يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها بناء على أن ذلك هو المقصود الشرعي في تلقي التكاليف»، وعنه كذلك أنه: «لا يصح للعالم إذا سئل عن أمر كيف يحصل في الواقع إلا أن يجيب بحسب الواقع، فإن أجاب على غير ذلك أخطأ في عدم اعتبار المناط المسؤول عن حكمه، لأنه سئل عن مناط معين فأجاب عن مناط غير معين»^(٣). وعنده في المقدمة الخامسة، أن «كل مسألة لا يبني عليها عمل

(١) النجار: في فقه التدين، ج ١ / ص ٣٥ - ٣٦.

(٢) النجار: فصول في الفكر الإسلامي...، ص ١٧١.

(٣) الشاطبي: الموافقات، ج ٣ / ص ٨٣ - ٨٤.

فالحوض فيها حوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي، وأعني - [يقول] - بالعمل، عمل القلب وعمل الجوارح من حيث هو مطلوب شرعاً. والدليل على ذلك استقراء الشريعة: فإننا رأينا الشارع يعرض عما لا يفيد عملاً مكلفاً به، ففي القرآن الكريم: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَيِّجِ﴾ [البقرة: ١٨٩]. فوق الجواب بما يتعلق به العمل، إعراضاً عما قصده السائل من السؤال عن الهلال: لم يبدو في أول الشهر دقيقاً كالخيط ثم يمتلئ ثم يصير بديراً ثم يعود إلى حالته الأولى..»^(١).

وذهب ابن القيم إلى أنه «لا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم: أحدهما: فهم الواقع والفقهاء فيه واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط به علماً. والثاني: فهم الواجب في الواقع وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان رسوله في هذا الواقع، ثم يطبق أحدهما على الآخر، فمن بذل جهده واستفرغ وسعه في ذلك لم يعدم أجرين أو أجراً، فالعالم من يتوصل بمعرفة الواقع والتفقه إلى معرفة حكم الله ورسوله، (...) ومن تأمل الشريعة وقضايا الصحابة وجدها طافحة بهذا ومن سلك غير هذا أوضاع على الناس حقوقهم ونسبه إلى الشريعة التي بعث الله بها رسوله»^(٢). وذكر العلماء في المجتهد «إذا اجتهد.. في حكم واقعة وبلغ إلى حكمها، ثم تكررت تلك الواقعة وتجدد ما يقتضي الرجوع ولم يكن ذاكراً للدليل الأول وجب تجديد الاجتهاد، وكذا إن لم يتجدد، لا إن كان ذاكراً على المختار. وقيل: يلزمه تجديد النظر لعله يظفر بخطأ أو زيادة لمقتضى (...). وقال القاضي الروياني في كتابه «روضة الحكام»: إذا اجتهد لنازلة فحكم أو لم يحكم، ثم حدثت تلك النازلة ثانياً فهل يستأنف الاجتهاد؟ وجهان [أي في المسألة]، والصحيح: إن كان الزمان قريباً لا

(١) الشاطبي: الموافقات، ج ١ / ٤٦ وما بعدها، وانظر أيضاً: تفصيلاً لذلك في المقدمة السابعة، ج ١ / ص ٦٠ وما بعدها.

(٢) ابن القيم: أعلام الموقعين، ج ١ / ص ٨٧ - ٨٨.

يختلف في مثله الاجتهاد، لا يستأنف في مثله الاجتهاد، وإن تطاول الزمان استأنف..»^(١).

ف «ليس الاجتهاد في التفهم والاستنباط [إذن] بأولى من الاجتهاد في التطبيق إن لم نقل إن قيمة الاجتهاد عملياً إنما تنحصر فيما يؤتي من ثمرات في تطبيقه تحقق مقاصد التشريع وأهدافه في جميع مناحي الحياة»^(٢). و«المجتهد الحق هو الذي ينظر إلى النصوص والأدلة بعين وينظر إلى الواقع والعصر بعين أخرى حتى يوائم بين الواجب والواقع ويعطي لكل واقعة حكمها المناسب لمكانها وزمانها وحالتها»^(٣)، و«هكذا ينبغي أن تكون الفتوى، يزدوج فيها فقه الدين وفقه الحياة. وبدون معرفة الناس ومعايشتهم في واقع حياتهم ومشكلات عيشتهم يقع المفتي في متاهات أو يهوم في خيالات (...). فهو لا يعرف إلا ما يجب أن يكون دون ما هو كائن..»^(٤).

وقد تعقب د. القرضاوي العلماء - وخاصة منهم ابن القيم - فيما ذهبوا إليه من «تغير الفتوى بتغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والأعراف..»، وكونه مبنياً على الاستدلال من السنة، وأما القرآن فلم يستدل به أحد على ذلك. حيث قال مستدركاً: «ويلوح لي أن من يدقق النظر في كتاب الله يجد فيه أصلاً لهذه القاعدة المهمة، وذلك في عدد من الآيات التي قال كثير من المفسرين فيها: منسوخة وناسخة. والتحقيق أنها ليست منسوخة ولا ناسخة وإنما لكل منها مجال تعمل فيه، وقد تمثل إحداها جانب العزيمة والأخرى جانب الرخصة، أو ككون إحداها للإلزام والإيجاب والأخرى للندب والاستحباب، أو إحداها في حال الضعف والأخرى في حال القوة.. وهكذا»^(٥).

(١) الزركشي: البحر المحيط، ج ٨ / ص ٣٥٤ - ٣٥٥.

(٢) الدريني: المناهج الأصولية. ص ٥.

(٣) القرضاوي: من أجل صحوة راشدة..، ص ٤٥.

(٤) القرضاوي: الفتوى بين الانضباط والتسيب، ص ٤٠.

(٥) القرضاوي: المدخل لدراسة الشريعة، ص ٢٠٢ وما بعدها.

واستدل لذلك بجملة نصوص، نذكر منها قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّيُّ حَرَضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَدْرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِمَّنِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ ﴿٦٥﴾﴾ [الأنفال: ٦٥]، وقوله ﴿أَلَنْ 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 ﴿٦٦﴾﴾ [الأنفال: ٦٦].

والمعنى «كما يقول صاحب المنار: رخصة خاصة بحال الضعف كما كان عليه المؤمنون في الوقت الذي نزلت فيه هذه الآيات، وهو وقت غزوة بدر (...).» [ف] لما كانت للمؤمنين القوة كما أمرهم الله تعالى أن يكونوا في حال العزيمة، كانوا يقاتلون عشرة أضعافهم أو أكثر وينتصرون عليهم. وهل تم لهم فتح ممالك الروم والفرس وغيرهم إلا بذلك؟ (...). وذهب بعض المفسرين إلى أن آية العزيمة من هاتين الآيتين منسوخة بآية الرخصة التي بعدها بدليل التصريح بالتخفيف فيها ﴿أَلَنْ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ﴾. ولكن الرخصة لا تنافي العزيمة ولا سيما وقد عللت هنا بوجود الضعف، ونسخ الشيء لا يكون مقترناً بالأمر به. والظاهر أن الآيتين نزلتا معاً، (...). فقد تبين أن الآية الأولى عزيمة أو مقيدة بحال القوة، والثانية رخصة مقيدة بحال الضعف. ومعنى هذا أن الآية الثانية تشرع لحالة معينة غير الحالة التي جاءت لها الآية الأولى، وهذا أصل لتغير الفتوى بتغير الأحوال. ومثل ذلك آيات الصبر والصفح والعتفو والإعراض عن المشركين ونحو ذلك مما قال فيه كثير من المفسرين: نسختها آية السيف. فالحق أن لهذه الآيات وقتها ومجالها، ولآية السيف وقتها ومجالها كذلك. (...)^(١).

ومن الحديث ما تقدم من نهيه ﷺ ثم إباحته لادخار لحوم الأضاحي وتعليقه النهي بـ «الجهد» الذي أصاب الناس و«الدافة التي دفت»، (القوم الذين وفدوا على المدينة من خارجها). والإباحة بارتفاع ذلك. ومثل هذا في النهي عن زيارة القبور ثم إباحتها وغير ذلك مما شابهه، وليس من هذا

(١) القرضاوي: المدخل لدراسة الشريعة، ص ٢٠٣ - ٢٠٤.

شيء في باب النسخ. قال القرطبي في حكم الإدخار: «هو حكم ارتفع لارتفاع علته، لا لأنه منسوخ، وفرق بين رفع الحكم بالنسخ ورفعه لارتفاع علته، فالرفع بالنسخ لا يحكم به أبداً، والمرفوع لارتفاع علته يعود بعود العلة. فلو قدم على أهل بلدة ناس محتاجون في زمان الأضحى ولم يكن عند أهل ذلك البلد سعة يسدون بها فافتهم إلا الضحايا لتعين عليهم ألا يدخروها فوق ثلاث كما فعل النبي ﷺ»^(١). وقد عاد إلى هذا النهي علي بن أبي طالب عليه السلام في خلافته اعتباراً لما تقدم من ارتباطه بعلته وجوداً وعدمًا.

ومهما يكن فإن الأصوليين قد «تناولوا قضايا أصولية ذات صلة شديدة

(١) انظره في نفس المرجع، ص ٢٠٦ - ٢٠٧. وانظر: أيضاً: د. محمد جميل: **الواقع وأثره في الأحكام الفقهية**، محاولة تأصيل وضبط. حيث عرض لمزيد من الأمثلة والنماذج في نفس السياق. بحث مقدم للدورة التدريبية العلمية التي نظمتها جمعية خريجي الدراسات الإسلامية العليا والمعهد العالمي للفكر الإسلامي بتعاون مع كلية الآداب بالرباط والمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة بمقر كلية الآداب بالرباط، من ٨ إلى ١٥ أبريل ١٩٩٥. حول قضايا: مناهج البحث والفكر وإسلامية المعرفة. وانظر أيضاً: د. محمد الكتاني: **من المنظور الإسلامي**، حيث جعل من مظاهر «الواقعية الإسلامية في التشريع، قيامها على: (١) مبدأ الاقتصاد في العمل، أي الاعتدال في التكاليف الشرعية ليظل المكلف شاعراً بتجدد الرغبة في الطاعة والنشاط إليها. . (٢) مبدأ المرونة ومراعاة الضرورة والأخذ بالأسر في كل تكاليف الدين. . (٣) مبدأ تكافل الفرد مع المجتمع فلا فردية مطلقة ولا اجتماعية مطلقة. . ص ٨٤ - ٩٧، وانظر كذلك: جمال الدين عطية: **أثر تغير الواقع في الحكم، تغييراً واستحداثاً. المسلم المعاصر**، ص ١٥ - ع ٥٩ / ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م. والمقال مرصود لمعالجة مسألة تغير الحكم وفقاً لشروطه الذاتية وكذا الموضوعية، أي: تبعاً لتغير الواقع وما يستحدث فيه من قضايا ونوازل، مستمراً في ذلك جملة معطيات من مثل: محدودية النصوص ولا محدودية الوقائع، القطعي والظني، الرخص والعزائم، الاجتهاد والتجديد، المقاصد العامة والمصلحة. . إلخ، ص ٣٣ - ٥٥، وانظر أيضاً: د. سعيد بن سعيد العلوي: **الاجتهاد والتحديث**، دراسة في أصول الفكر السلفي في المغرب. حيث عرض لأشكال من الاجتهادات التي يملئها واقع العصر الحديث، وخاصة من خلال أجوبة وفتاوى العلامة الحجوي الثعالبي الفاسي التي تعكس فعلاً مادة حيوية وفقه حركي مستجيب لتطلعات وقته.

بمنهج التطبيق وإن يكن من خلال الاستنباط، مثل مباحث الاستحسان والمصلحة المرسله والاستصلاح والعرف. . وكلها تنزع إلى استنباط الحكم الشرعي بناء على الوقائع الجارية في الحياة. (. . .) إلا أن هذه الطرق هي نفسها محل اختلاف بين الأصوليين في القبول والرفض والذين يقبلونها منهم لم يتوسعوا فيها بالتحليل والتوجيه التطبيقي بما يفضي بها إلى رسم منهاج تطبيقي واضح بيّن، إنما لحقوها بالأدلة الشرعية الأربعة، الكتاب والسنة والإجماع والقياس التي أخذت الحيز الأكبر من البحث ولم تظفر معها هذه الأدلة الملحقة إلا بالقليل من الاهتمام. .^(١) كما لم تظفر مباحث أخرى ذات منزع تطبيقي مباشر عند الأصوليين إلا باهتمام عرضي بسيط، وهي التي اهتم بها الشاطبي اهتماماً كبيراً، كمبحث «اعتبار مآلات الأفعال»، ومبحث «تحقيق المناط»، والإفتاء وقواعده وشروطه (فقه النوازل) وغير ذلك. . .

وقد التمس د. النجار أسباباً لضمور منهج التطبيق عند الأصوليين حصرها في ثلاثة رئيسة:

- «أن الحاجة إلى الفهم أسبق من الحاجة إلى التطبيق منطقياً وزمناً، فكان الفهم تبعاً لذلك فائزاً بأولوية الجهد في التنظير المنهجي الذي اخترعه الشافعي».
 - «أن من طبيعة التطبيق التوالي والتدرج إذ الأحداث والنوازل تجدد تبعاً بتقدم العمران، أما الفهم فإنه ضرورة ناجزة. .».
 - انحسار حركة التعمير الحضاري إذ «لم يحدث من مستجدات الأوضاع التعميرية ما يحمل الفكر الفقهي بثرائه وتشعبه على الاجتهاد في التطبيق إلى التنظير المنهجي لهذا الاجتهاد. .»^(٢).
- وإذا أمكن التسليم بالعنصرين الأولين، فالعنصر الثالث يبقى محفوظاً

(١) النجار: فصول في الفكر الإسلامي، ص ١٧٩ - ١٨٠.

(٢) المرجع السابق، ص ١٨٣ - ١٨٤. وانظر أيضاً: في المنهج التطبيقي، ص ٢٩ - ٣٥.

بكثير من التحفظات تجعله لا يحمل على إطلاقه، ذلك أن وضع الأمة مهما كان منهاراً ومنحطاً فإنه لم يخل من امتداد وتوسع وظهور أشكال من العمران والاجتماع وأنماط من الفكر والحكم لم يستوعبها ويؤطرها الاجتهاد الفقهي بما يضمن بقاءها ضمن المجال العقدي والتشريعي السليم ولو بنسب معينة، أما في العصور المتأخرة، الحديث والراهن خصوصاً، فإن الهوة في ذلك قد كبرت ومساحة الخلاف بين «الفهم» و«التنزيل» قد اتسعت وأضحت من المشكلات الكبرى والأسئلة المحرجة أمام الاجتهاد الفقهي والفكري المعاصر.

إن ما ندعو له بخصوص اعتبار الواقع والتفقه فيه كعامل من العوامل الحاسمة في التنزيل والتطبيق وفي التدين عموماً، بعيد كل البعد عما يعرف بـ «النزعة الواقعية» التي تغالي في اعتبار الواقع لدرجة تجعل منه أصلاً وحيداً للمعرفة، أو في أحسن الأحوال أصلاً أولاً محدداً ومقراً لأحكام الدين نفسها دون تمييز فيها بين ما هو قطعي ثابت وما هو ظني متحرك^(١). إن «تأسيس الفهم العقلي لنصوص الوحي القطعية على معطيات الواقع بمستجداته (. . .) [قد] يؤول [إذ لم يكن منضبطاً بظوابط] إلى منع ما كان أمراً وإيقاع ما كان نهياً (. . .)، والواقع الذي تؤول إليه أوضاع الإنسان ليس بالضرورة متطوراً نحو الأفضل في جميع مجالاته (. . .) فما آل إليه الإنسان من تقدم نحو اكتشاف الحقيقة في مجال الكون وما ترتب عليه من وسائل الرفاه واكبه أسوأ ما عرف الإنسان من تظالم وبغي وسحق للكرامة الإنسانية (. . .) وما تعارف عليه الناس من أعراف وعادات وما ساد فيهم من قيم أدرجت كلها تحت «روح العصر» مخلوط فيها الحق بالباطل والرشد

(١) انظر: في هذا مثلاً ما تقدم عند حسن حنفي في دعوته إلى الانطلاق من «الأرض» بدل «السماء» وجعله للواقع «أصلاً» أولاً للمعرفة التي ينبغي أن تكيف عليها الأحكام الدينية نفسها. وكذلك بعض تأويلات د. الجابري المتعلقة بالظروف المحيطة ببعض أحكام الحدود، كحد السرقة وحد الزنا وغيرها. . . هذا بغض النظر عن اتجاهات تنتكر أصلاً للمعرفة الدينية وتحصر اهتمامها في الواقع وحده، والتي أعرضنا عنها جملة لخروجها عن أغراض هذه الدراسة.

بالضلال (...). كيف يمكن للواقع إذاً بما فيه من مظاهر الباطل المألوف المحمود أن يصبح قيماً على النصوص القطعية يقوم فهمها على أساسه (...). الحال أنه يمكن منطقياً ترتيب نتيجة معاكسة تماماً إذا ما قلنا: إن ضروب الباطل والشقاء التي يزخر بها الواقع الإنساني هي التي كان سبباً فيها غياب الأفهام التكليفية في نصوص الوحي...»^(١).

وحتى بالنسبة للتأويلات التي تبتغي مقاصد الوحي وأهدافه الكبرى، ثم تتوسل إلى ذلك بالوسائل المختلفة «المبررة واقعياً»، نجد أن النص لا يسمح لها بذلك، ف«الوحي جاء لتحقيق مقاصد فعلاً، لكنه جاء يرشد أيضاً إلى أساليب تحقيق تلك المقاصد في نصوص ظنية أو قطعية، وكما جاء الوحي ملزماً بتحقيق المقاصد جاء ملزماً أيضاً بسلوك الأساليب المحددة في النصوص...»^(٢).

ولهذا فإن «الأحكام التي يمكن أن يؤثر فيها الواقع هي الأحكام المستندة إلى الأدلة الظنية، أما تلك المستندة إلى الأدلة القطعية فلا أثر للواقع في تكييفها...»، وحتى التفاعل الحاصل بين الواقع وبين الأحكام الفقهية المستندة إلى أدلة ظنية والمتجلي فيما استنبطه وأسس علماء الأصول من «قواعد» كالعرف والمصلحة المرسله والاستحسان وسد الذرائع والضرورة... نجدهم قد وضعوا لهذه القواعد ضوابط حتى لا تستغل أو توظف على غير وجهها الصحيح والسليم. «فاشترطوا في العرف أن يكون مطرداً أو غالباً، وأن لا يكون مخالفاً لنص شرعي كأن يحل حراماً أو يحرم حلالاً... وأن لا يعارضه تصريح بخلاف تصرفات الناس ومعاملاتهم...، وفي المصلحة المرسله أن تدخل في إطار المقاصد الشرعية العامة... وأن لا تكون معارضة لنصوص الكتاب والسنة... وأن لا تفوت مصلحة أهم منها...، وفي سد الذريعة إذا كان الواقع في ذاته مصلحة لكنه يؤدي إلى مفسدة، فإن الفعل المستند إلى ذلك الواقع يصبح ممنوعاً سداً لتلك الذريعة. وعلى هذا يكون تأثير الواقع المبني على سد الذريعة في الأحكام الفقهية تأثيراً عكسياً، فيصبح ذلك الواقع ممنوعاً ولو كان موافقاً في

(١) النجار: خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، ص ١٠١ - ١٠٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٩٧.

ظاهرة للنصوص الشرعية..»^(١)، وقس على هذا باقي «القواعد» أو «الأصول» المقررة عندهم.

وما تمكن ملاحظته بخصوص إحاطة الفكر الأصولي للواقع وآلات أو وسائل فهمه والتعاطي معه والانفتاح عليه، بجملة من الضوابط والشروط الرامية إلى توجيهه وحمايته من الانحراف إلى إفراط أو تفريط، هو إغفال تطوير وبلورة تلك «الأصول» أو «القواعد» بالشكل الذي يواكب في حركية استيعابية الواقع ومستجداته. وهذا ما يجعل الدعوة في الفكر المعاصر ملحة أمام ازدياد ضغط نوازل الواقع المستجدة المعقدة والمركبة، إلى «اجتهاد واسع بمنهج الاستصلاح (...). وإلى اجتهاد استحساني واسع، وذلك لأنه واقع مؤثر تتعدد فيه العوامل والأسباب وتتناقض فيه المؤثرات بين استمرارية دينية ورواسب تاريخية من الانحطاط وغزو ثقافي من ثقافة الغرب وحضارته..»^(٢). وأيضاً إلى «القياس الإجمالي الأوسع أو قياس المصالح المرسله، فهو درجة أرقى في البحث عن جوهر منطقات الأحكام، إذ نأخذ جملة من أحكام الدين منسوبة إلى جملة الواقع التي تنزل فيه ونستنبط من ذلك مصالح عامة ونرتب علاقاتها من حيث الأولوية والترتيب..»^(٣). ثم «إذا جمعنا أصل الاستصحاب مع أصل المصالح المرسله تنهياً لنا أصول واسعة لفقه الحياة العامة في الإسلام..»^(٤).

بقي لنا أن ننظر في المقترحات التي يقدمها الفكر المعاصر بخصوص منهجية التنزيل والتطبيق والمشكلات المتعلقة بها، وسنركز فيها على نموذج اعتنى أكثر من غيره بهذا العمل. أقصد د. عبدالمجيد النجار^(٥). ويمكن

(١) انظر: محمد جميل: الواقع وأثره في الأحكام الفقهية.. سابق، ص ١٩ وما بعدها.

(٢) النجار: في المنهج التطبيقي، ص ٧٩.

(٣) الترايبي: تجديد الفكر الإسلامي، ص ٨٤.

(٤) المرجع السابق، ص ٨٥.

(٥) يعتبر كتابه «في فقه التدين فهماً وتنزيلاً» محاولة جادة من المحاولات النادرة في بناء صياغة نظرية متكاملة لمنهج الفهم في الدين، ولمنهج الفهم في الواقع، ولمنهج التنزيل والإنجاز. لكن وللأسف طوي هذا العمل كما طويت أعمال سابقة من اهتمامات الفكر المعاصر.

أن ننطلق في بناء «نظرية» الكاتب من تصوره لـ «فقه الواقع» كعنصر من العناصر المهمة لـ «فقه الدين نفسه» و«فقه تنزيل» أحكامه. «فقد يحصل فهم الدين ولكن لا يحصل تطبيق الدين (أي: التدين) ولهذا فإن «إنجاز التدين في الواقع الزمني محتاج إلى فقه خاص زائد عن فقه الدين وهو فقه التدين». ثم لئن كان الدين «دائراً على العلاقة بين مصدر الدين قرآناً وحديثاً وهو منضبط في خصائصه ومواصفاته، وبين العقل المدرك وهو منضبط في قانونه الإدراكي.. [فإن] التدين يدور على العلاقة بين عناصر ثلاثة، تضم إلى جانب العنصرين السابقين عنصر واقع الحياة الإنسانية، وهو عنصر شديد التعقيد في أسبابه وتفاعلاته وملاساته، فكان بذلك متأبياً عن الانضباط المنطقي المطرد نزاعاً إلى الخصوصيات المستأنفة بحسب تغاير الظروف والأفعال. (...). وقد أشار الشاطبي إلى هذا المعنى فيما سماه بالاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط، وقال فيه: إنه اجتهاد لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف وذلك عند قيام الساعة»، «وعلى هذا الاعتبار فإن فهم الواقع الإنساني يغدو عاملاً بالغ الأهمية في التدين، ولا يقل أهمية عن فهم الدين نفسه. فهما الشرطان المتلازمان في مرحلة الفهم، اللذان يعتبران الخطوة الأولى في سبيل تحقيق الدين في الواقع، أي: في سبيل تحقيق التدين». ولا يخفى أن أول السبل إلى فهم الواقع باعتباره شبكة علاقات اجتماعية وإنسانية هو الانخراط فيه ومعايشة الناس والوقوف على مشكلاتهم.. والاستعانة في تحليل ذلك وفهمه بالعلوم الإنسانية المختلفة، اجتماعية ونفسية واقتصادية وغيرها^(١).

(١) النجار: في فقه التدين، ج ١ / ص ٣٢ - ٣٣، وأيضاً: ص ١٢١ - ١٢٢، وص ١٢٥. وانظر: عرضه للتجربة التاريخية في فهم الواقع، في جيل الصحابة والتابعين والأئمة وعلماء الأمة من حيث انخراطهم في هذا الواقع ومعايشتهم له ووقوفهم على علله ومشكلاته. وقد تقدم لنا مع الكاتب أن فشل كثير من الحركات الإصلاحية إنما كان من قصورها في تمثل الواقع الإنساني الذي تهدف إلى إصلاحه، وفي امتلاك تصور عميق لطبيعته وعناصر تكوينه.

وبما أن عملية الفهم أو الفقه منوطة بدرجة أولى بالعقل والجهد الذي يبذله في علاقته بالنص من جهة، والواقع من جهة أخرى، فإن أولى الخطوات التي ينبغي تحديدها هي مهمة العقل هذه، وهي «ذات مرحلتين متكاملتين، ولكنهما مختلفتان بالنوع، هما: مرحلة الفهم ومرحلة التنزيل الواقعي. ومرحلة الفهم تتعلق بتعامل العقل مع الوحي في مظهره النصي لتبين المراد الإلهي (...). إلا أن حصول الفهم ليس بكاف في حصول التنزيل بل لا بد من مهمة عقلية أخرى لعلها أعسر من الأولى، ذلك لأن الصورة الذهنية التي حصلت في العقل هي صورة مجردة يندرج تحتها ما لا ينحصر من أفعال الإنسان الممكنة الوقوع على امتداد الزمان والمكان (...). تحيط بها اعتبارات وظروف تجعلها مختلطة متشابهة متقاربة (...). بحيث تستلزم جهداً عقلياً مهماً تمييزاً بين الأجناس ورداً لكل فرد إلى جنسه لينطبق عليه الحكم الإلهي الموضوع له...»^(١).

١ - الأسس العامة لمنهج الفهم: ويقوم عند الكاتب على ثلاثة

عناصر:

● الاستكشاف: إذ «العقل في الاجتهاد الفقهي إنما هو باحث عن حكم الله، مستكشف له، وليس بحال من الأحوال مؤسساً لذلك الحكم من ذات نفسه، ويستلزم هذا العمل الاستكشافي أن يكون الفهم مقيداً بضوابط نصية من قانون اللسان العربي وقواعده في الدلالة على المعاني، وبضوابط من المقاصد العامة للشريعة والقواعد الكلية لها، وبهديات من القرائن المساعدة على كشف المراد الإلهي كمناسبات النزول وحقائق العلم الكوني وسنن الاجتماع الإنساني...»^(٢).

(١) النجار: خلافة الإنسان، ص ٧٥ - ٧٦.

(٢) النجار: في المنهج التطبيقي، ص ١٨ - ١٩.

● التجريد: ف «لما كانت أحكام الشريعة متعلقة في الأصل بالإنسان المطلق، فإن ضبطها في الأفهام من مظانها يقتضي أن يكون قائماً على التجريد (...). ولا تكون إذن الأحوال الواقعية لإنسان ما أو في عصر ما عنصراً معتبراً في تقرير الحكم الشرعي في ذاته، وليس ما قد يكون لتلك الأحوال من مدخل في تحويل حكم إلى آخر بالتخفيف أو الإلغاء بعامل في فهم أو تقرير الحكم ذاته. وإنما هو تنزيل للحكم على ما يليق به من الأحوال، وإلا فإن حكم الحرمة في أكل الميتة حكم مطلق، وإن سقط في عام المجاعة...»^(١).

● التكامل: فالأحكام الشرعية «كان تشريعها تنجيماً زمنياً وهو ما جعل من طبيعتها أن يكمل بعضها بعضاً بالتدرج في المنع أو الإباحة أو بالنسخ أو بالتعديل، وعلى ذلك النحو استقرت في نصوصها قرآناً وحديثاً. ومن جهة أخرى فإن هذه الأحكام - باعتبار خاصية الشمول فيها - تناولت الجوانب المختلفة من حياة الإنسان بالمعالجة كلاً على انفراد كما يقتضيه التفصيل (...). ولكنها في حقيقتها يربطها رابط موحد ينتظمها بالتكامل لتحقيق المقصد الأسمى في تحقيق المصلحة للإنسان...»^(٢).

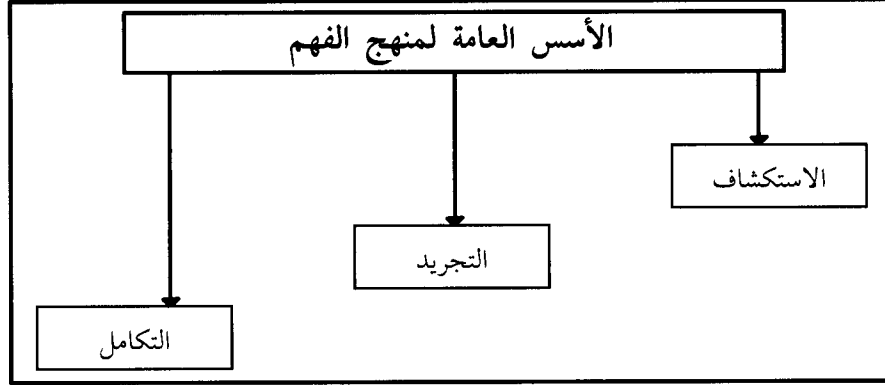
«ولهذه الاعتبارات فإن فهم الأحكام ينبغي أن يكون فهماً تكاملياً برد الأحكام إلى بعضها، المتأخر منها للمتقدم والناسخ إلى المنسوخ والمطلق إلى المقيد، وكذلك برد الأحكام الجزئية في القضية الواحدة إلى بعضها على اختلاف مواردها في أزمانها وفي مقاماتها وسياقاتها النصية...»^(٣).

(١) المرجع السابق، ص ١٩ - ٢٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٢١ - ٢٢.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٢.

ويمكن اختزال ذلك في الرسم التالي:



يحدد الكاتب - في مكان آخر - لـ «الفهم العقلي» للوحي أسساً يجعلها في:

الأساس اللغوي: أي تحري قانون اللسان العربي في التعبير إذ الوحي نزل بهذا اللسان وخاطب أول ما خاطب أهله..

- الأساس المقاصدي: إذ لله تعالى مقاصد في وحيه تتعلق بالإنسان وهي ترجع في عمومها إلى تحقيق مصلحته الشاملة وضمان سعادته في الدنيا والآخرة..
- الأساس التكاملي: إذ الوحي قرآناً وحديثاً وحدة متكاملة يتوقف بعضها على بعض..
- الأساس العقلي: بتوظيف ما توصل إليه العقل الإنساني من علوم ومعارف نتيجة النظر والبحث^(١).

وفي السياق نفسه «الاجتهاد العقلي في الفهم» أو «دور المعرفة العقلية في فهم الدين»، يوضح الكاتب اختلاف «عمل العقل في تفهم النص باختلاف النص نفسه من حيث وروده ومن حيث دلالاته وما يعتريهما من قطعية ومن ظنية، فكلما علت حظوظ القطع هان دور العقل

(١) النجار: خلافة الإنسان، ص ٨٢ - ٨٦.

في الفهم، وكلما ضعفت عظم ذلك الدور وحفت به المصاعب». وعلى هذا يكون:

- اجتهاد العقل في النص القطعي، وروداً ودلالةً بفهمه وإدراك المعاني الدالة عليه واستيعابها وتمثلها، وليس له من مدخل في البحث عن الاحتمالات في تعيين المراد الإلهي..
- اجتهاد العقل في النص الظني، ثبوتاً بالتحقيق في صحته (في مجال الحديث طبعاً)، أو دلالة حيث يكون «عمل العقل في التفهم عملاً واسعاً، إذ أنه يجتهد في الاحتمالات المختلفة التي هي مظنة أن تكون مراداً إلهياً بحسب دلالة النص عليها (...). وكلما كان النص الظني أوسع في الاحتمال كان دور العقل في تبين المراد أهم وأعسر (...).

والتأويل مجال مهم من مجالات العقل في النصوص الظنية (...). وقيده القائلون به بشروط تحفظه من الزيغ من بينها: أن يكون في مجال النصوص الظنية، أن يقوم على دليل قوي يبرره، أن يكون في اللغة ما يسعه منطوقاً أو مفهوماً أو مجازاً، أن لا يتعارض مع نص قطعي أو أصل شرعي...»^(١).

ويميز الكاتب في «المعرفة العقلية» بين نوعين من المعارف، «نوع يكون الحق فيه يقينياً أو قريباً من اليقيني، ونوع يكون الحق فيه مظنوناً ظناً ضعيفاً أو موهوماً»^(٢). فيعتمد الأول في الفهم، ويترك الثاني فلا يكون له مدخل فيه حتى لا يفضي إلى تحصيل أفهام دينية موهومة أو مظنونة ظناً ضعيفاً، «وحيثما تترشد المعارف العقلية على هذا النحو، فإن دورها في فهم الدين يمكن أن يكون بالطريقتين التاليتين»:

(١) المرجع السابق، ص ٨٧ - ٨٨.

(٢) وهي التي أشرنا إليها في المرجعية بالجانب العقلي (القطعي الصحيح أو الصريح) والجانب (الظني أو الموهوم).

● تعيين المدلول النصي: سواء ذاك الذي يكون «مودعاً في النص الديني بصفة جلية بحيث يحصله العقل بالنظر الأولي» أو مودعا «بحيث لا يحصله [إليه] العقل إلا على ضوء ما يبلغه من المعارف الذاتية بحسب ما يترقى الإنسان في ذلك (...). فيحصله [إليه] بالنظر الاجتهادي، تدفعه [إليه] حاجة الظروف المستجدة، وتهديه [إليه] معارفه المكتسبة...»، «ومن البين أن المعارف العقلية التي تستخدم في فهم المراد الإلهي، ينبغي أن تكون على درجة من الوثوق تنأى بها عن الفرضيات الاحتمالية الضعيفة، فإن إقحام هذه الفرضيات الضعيفة في تحديد المراد الإلهي يسيء إلى النص الديني حينما يظهر خطأها وقد عدت مدلولات له (...). وهذا موقف وسط بين طرفين:

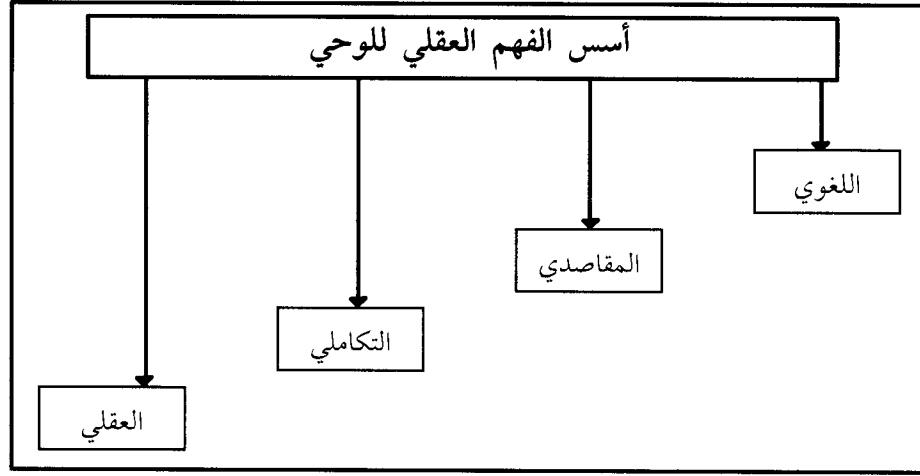
أحدهما: المبالغة في التحوط بالنأي عن تأويل النص الديني بالمعرفة العقلية النسبية، وثانيهما: الإسراف في بسط مدلولاته على الكم الكبير من هذه المعرفة...»^(١).

● تقدير المقاصد: إذ «الدين كله مبني على مقاصد تتنظم جميع أركانه وإرشاداته، وهذه المقاصد هي مصالح تحقق للإنسان الخير والسعادة»، ومنها: أيضاً «ما هو منصوص عليه على وجه الوضوح، إما نصاً يشمل به كل أفعال الإنسان، بحيث يكون أصلاً لها تنبني عليه جميعاً، مثل (رفع الضرر) (...). وإما نصاً يجمع به نوعاً معيناً من الأفعال مثل (رفع الغرر) (...). في البيوع...»، ومنها: «ما هو غير منصوص عليه ولكنه مبثوث في واقع تصرفات الدين في صياغته للأحكام بحيث يمكن أن يستنتج بالتتابع والاستقراء، مثل مصلحة رواج الطعام في الأسواق وتيسير تناوله المستنتج من النهي عن بيع الطعام قبل قبضه والنهي عن الاحتكار فيه»^(٢).

(١) النجار: في فقه التدين، ج ١ / ص ١٠٠ - ١٠٣.

(٢) المرجع السابق، ج ١ / ص ١٠٥.

ويمكن توضيح ذلك من خلال الرسم التالي:



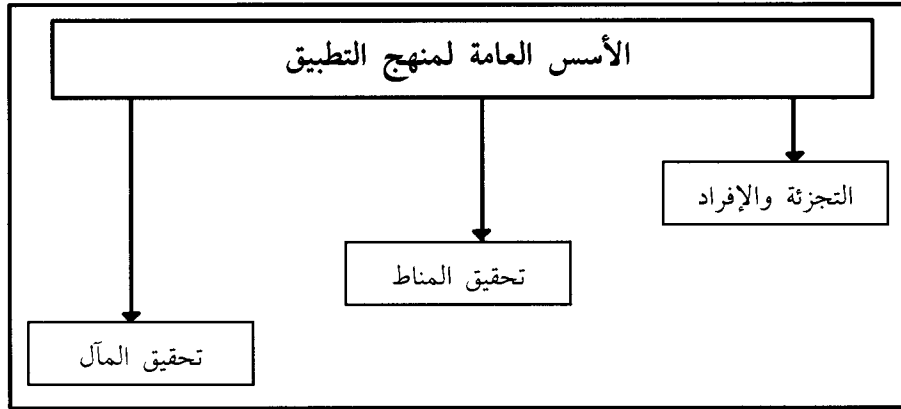
٢ - الأسس العامة لمنهج التطبيق: حيث يقتضي «تطبيق الأحكام على الوقائع لتحقيق مقاصدها منهجاً مخصوصاً يتقوم بأسس غير أسس الفهم» من أهمها - عند الكاتب -:

- التجزئة والإفراد: ف «إذا كان الحكم الشرعي يحصل في الفهم كلياً عاماً بمنهج التجريد، فإن المجتهد عند تطبيق ذلك الحكم في واقع الحياة ينبغي أن ينحو به منحى التجزئة والإفراد في الموضوع الذي سيطبق عليه. ذلك أن الواقع هو أعيان مشخصة متمثلة في أفراد من الناس وأفعال تصدر عنهم وأحداث ونوازل فردية وجماعية تتوالى على الزمن (...). وبعض الأفراد والأجزاء من الواقع قد تحيط بها ظروف وملابسات تجعل إجراء الحكم الكلي عليها مثل مثيلاتها من نوعها أو جنسها مفضياً إلى الحرج والمشقة وربما الفساد، فيتعطل مقصد الحكم وهو تحقيق المصلحة»^(١).
- تحقيق المناط: وهو «أساس منهجي متفرع عن منهج التجزئة، ولكنه مختص بمعان مميزة (...). قال فيه الإمام الشاطبي: «معناه أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي، ولكن يبقى النظر في تعيين محله.. ذلك

(١) النجار: في المنهج التطبيقي، ص ٢٣ - ٢٤.

أن الشريعة لم تنص على حكم كل جزئية على حدها، وإنما أتت بأمور كلية مطلقة تتناول أعداداً لا تنحصر..»، فكان لا بد من تبين «ما هو داخل في نوع الحكم الذي بين يديه (من تلك الأفراد) أو في جنسه فيكون مناطاً له يجريه عليه ويخرج من ذلك ما يشبه لأول النظر أنه داخل في ذلك النوع أو الجنس وهو في الحقيقة ليس كذلك..»^(١).

● تحقيق المآل: ف «الأحكام الشرعية في إطلاقها قدر فيها تحقيق مقاصدها المنتهية في أنواعها القريبة إلى المقصد الأعلى وهو مصلحة الإنسان، وذلك حينما تصبح مطبقة في واقع الحياة». و«أفراد أخرى من الأفعال والأحداث قد تحيط بها ظروف وملابسات في ذات فاعليها أو أزمانها أو علاقاتها بأفعال وأحداث غيرها تجعلها حين يجري عليها الحكم الشرعي لنوعها لا يتحقق لها المقصد الشرعي، بل قد يحصل من تطبيقه الضرر من حيث أريدت المصلحة»^(٢) ويمكن توضيح ذلك كما يلي:



يتحدث الكاتب في هذا السياق أيضاً عن «دور العقل في تنزيل الوحي»، إذ «كما يكون الخطأ في فهم النص مفضياً إلى تعطيل مقاصد

(١) المرجع السابق، ص ٢٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٧.

الشارع في الخلق، فكذلك الأمر بالنسبة للتنزيل..»، وترجع أسس التنزيل عنده إلى أصليين:

● العلم بمقاصد الأحكام: أي التبصر «بالمقصد الذي من أجله سيقع التنزيل فيكون تحققه سبباً في التنزيل وعدمه»، «وجماع المقاصد تحقيق مصلحة الإنسان وخيره في الدنيا والآخرة»، والمقاصد كلية عامة تدرج إلى مقاصد جزئية كما تقدم...^(١).

● العلم بالواقع: أي الأفعال الإنسانية التي يراد تنزيل الأحكام عليها وتوجيهها بحسبها. . ويستلزم ذلك استخدام جملة من وسائل المعرفة المتعلقة بالإنسان كعلم الاجتماع والنفوس والاقتصاد والإحصاء. . إلخ. . ف «كما أن الجهل بمقاصد الشريعة يفضي إلى فوات مصلحة الإنسان في تنزيل الأحكام، فإن الجهل بالواقع الإنساني يفضي إلى نفس النتيجة»^(٢).

ويحدد «الاجتهاد في التنزيل» في مكان آخر من خلال ثلاثة عناصر، لا تكاد تخرج في الواقع عن العناصر المتقدمة في الأسس العامة لمنهج التطبيق، أي: (التجزئة والأفراد وتحقيق المناط وتحقيق المآل)، أو قل هي متممة ومكملة لبعض جوانبها إن لم تكن هي نفسها من جميع الوجوه، وهي:

● الاجتهاد في تحقيق النوع: نوع الحكم ونوع الفعل نظراً للتشابه

(١) انظر: في الريسوني، نظرية المقاصد: تحديداً لمسالك الاجتهاد المقاصدي (من خلال عمله حول الشاطبي) في: (١) كون النصوص والأحكام بمقاصدها، (٢) الجمع بين الكليات العامة والأدلة الخاصة، (٣) جلب المصالح ودرء المفاسد مطلقاً، (٤) اعتبار المآلات. . (ص ٢٤٩ وما بعدها). وأيضاً تحديداً لطرق معرفة المقاصد (من خلال نظرية الشاطبي) في: (١) فهم النصوص وفق مقتضيات اللسان العربي، (٢) الأوامر والنواهي، (٣) المقاصد الأصلية والمقاصد التبعية، (٤) سكوت الشارع، (٥) الاستقراء. . (ص ٢٤١ وما بعدها).

(٢) النجار: خلافة الإنسان، ص ١٠٩ - ١١٤.

الواقع بين كثير من الأفعال، ف«الحكم الذي ينطوي عليه النص يتجه إلى أجناس الأفعال كاتجاه المنع إلى السرقة والزنا والخمر (...). وتصرفات الإنسان تشتمل على أنواع متعددة تشبه أن تكون مشمولة بالأوامر والنواهي المتجهة إلى تلك الجناس، فاختلاس الدرهم من جيب أحد المارة والسطو على بنك... واغتصاب حافظة (...). تشبه أن تكون مشمولة بحكم السرقة (...). وهذا التقارب في صور الأعمال والتشابه بينها في انتسابها إلى نفس الجنس يقتضي من العقل أن يحقق في هذه الأنواع المتشابهة...»^(١).

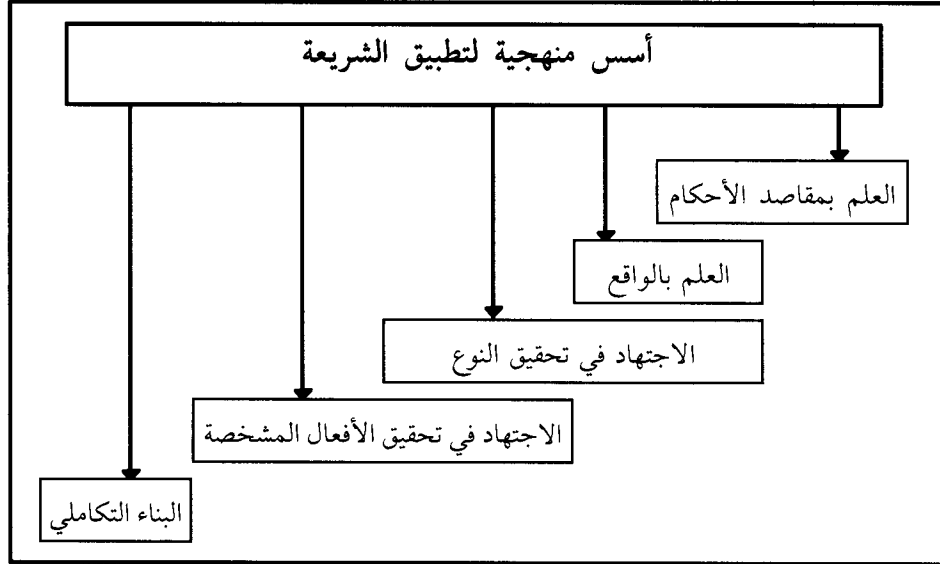
● الاجتهاد في تحقيق الأفعال المشخصة: «فالأنواع التي وقع التحقيق فيها يندرج تحتها من آحاد الأفراد من الأفعال ما لا يحصى عدداً ولئن كانت مشمولة بنوع واحد إلا أنها في ذاتها متغايرة بالتشخص...»، وهذا يقتضي من العقل «أن يحقق هذه الأفعال المفردة من حيث أحداثها وأسبابها ودوافعها ونتائجها وآثارها...»، حادثة استحواذ على مال مثلاً، هل تنتمي إلى سرقة أو غصب أو حراة أو استرداد حق... إلخ^(٢).

● تنزيل الأحكام: وهو ثمرة اجتهاد العقل في تحقيق الأفعال الواقعية في إطار النوع ثم في إطار التشخيص. وقد تقدم نص الشاطبي حول العمل الاجتهادي في تنزيل الحكم على ما يليق به من الأفعال بحسب الحالات و«فيما يصلح به كل مكلف في نفسه بحسب وقت دون وقت وحال دون حال وشخص دون شخص إذ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على وزن واحد، كما أنها في العلوم والصنائع كذلك...». ثم إن «هذا العمل العقلي في تنزيل الأحكام عمل اجتهادي خالص لا يداخله التقليد بوجه من الوجوه، إلا أن يكون اعتبار بأحكام سابقة من المفتين والعلماء أنزلوها على أحداث

(١) المرجع السابق، ص ١١٥.

(٢) المرجع السابق، ص ١١٦ - ١١٧.

ونوازل متشابهة على وجه التفقه للاستفادة في تحصيل ملكة التنزيل
لا على وجه الاستفادة في ذات التنزيل على النوازل المشابهة..»^(١).
ويمكن توضيح ذلك كما يلي:



يمكن أن نختم عرض هذه الأسس والعناصر المنهجية حول مسألة التنزيل وواقعيته عند الكاتب بما يقترحه هذه المرة كـ «أسس منهجية لتطبيق الشريعة في الواقع الراهن» عموماً، عاملاً على دمج بعض العناصر المتقدمة في بعض أو التركيز على بعضها بشكل أكبر، مع إضافة بعض ما يناسب «تطبيق الشريعة» والتي حددها في:

- التأطير العقدي: إذ «الأحكام الشرعية شرعت كلها في إطار أحكام العقيدة، فهذه هي الأصل في الدين، وعنهما تفرعت كل التعاليم المتعلقة بالسلوك، ولذلك فإن كل اجتهاد في أحكام الشريعة بالفهم المباشر وغير المباشر، أو بالتطبيق صياغة وتنزيلاً ينبغي أن يكون

(١) المرجع السابق، ص ١١٩. وانظر: له أيضاً: فصول في الفكر الإسلامي...، ص ١٨٩ - ٢٣٢. حيث عرض لنفس العناصر لكن هذه المرة من خلال «أصول المنهج التطبيقي عند الشاطبي» في أربعة عناصر كبرى: (١) الامتثال للأمر الإلهي، (٢) تحقيق مناسبات الأحكام، (٣) التحقيق في حصول المقاصد الشرعية، (٤) التحقق في مآلات الأفعال.

محكوماً بالمبادئ العقدية متخذاً منها المرجعية العليا الموجهة له فيما ينتهي إليه من النتائج» . .

- الصياغة المقصدية: (وقد تقدم الحديث فيها) . .
- التقدير الاستصحابي: إذ «الشرعية الإسلامية في أصل تشريعها بنيت على منهج في التنزيل يتعامل مع واقع الجاهلية بمنهج لا يقوم على الإلغاء المطلق، بل هو ينظر إلى أوضاع ذلك الواقع آحاداً، فما كان باطلاً أبطله وما كان منه حقاً استصحبه بإضفاء الشرعية عليه (. . .) .
- وقد انتهج أئمة الفقه المجتهدون هذا المنهج الاستصحابي في تطبيق الشرعية الإسلامية على واقع الأمصار التي فتحتها الإسلام (. . .) . فتعاملوا بذلك مع الواقع الإنساني بميزان شرعي تصحيحي لا بميزان إلغائي . وفي ذلك حكمة غير خفية في أخذ الناس باللطف لتحويل حياتهم من الضلال إلى الهدى . .»^(١) .
- البناء التكاملي: (وقد تقدم الحديث عنه كذلك) . وأضاف موضعاً بعض العناصر المنهجية فيه ك: (١) فهم التشابك في الصور الواقعية . . (٢) توجيه الأحكام بحسب المآل . . (٣) إحكام الفقه الاجتماعي: لتأكيد الغاية الاجتماعية للدين بخلاف النزعة الفردية الغالبة في الفقه الموروث لأسباب عدة تقدمت، فيكون التركيز فيها على قضايا شرعية كبرى مثل قضايا الحرية والشورى والعدالة والتكافل الاجتماعي وحقوق الإنسان^(٢)

(١) النجار: في المنهج التطبيقي، ص ٨٢ - ٨٣ .

(٢) تُعدُّ هذه المطالب الجماعية من الحاجات الضرورية العاجلة في فكرنا الراهن، وهي تحتاج فعلاً إلى مواكبة تأطيرية عقدية وفقهية بالنفس الجماعي نفسه . وإذا كان الأصوليون الأوائل قد ذهبوا إلى حصر الضروريات في خمس معروفة (دين، نفس، عقل، نسل، مال) ثم تكميلها بحاجيات وتحسينات . . فإن كثيراً من الدعوات الآن تذهب إلى اعتبار ضروريات أخرى ومصالح لا تقل أهمية عن تلك بميزان الشرع نفسه، خاصة وأن تلك الضروريات تنحو في حفاظها على المصالح الفردية منحى غالباً على المصالح الجماعية . وهي وإن كانت تؤول إلى الحفاظ على مصالح الجماعة فإن منطلقها التشريعي يستجيب للفرد أولاً أكثر مما يستجيب للجماعة .

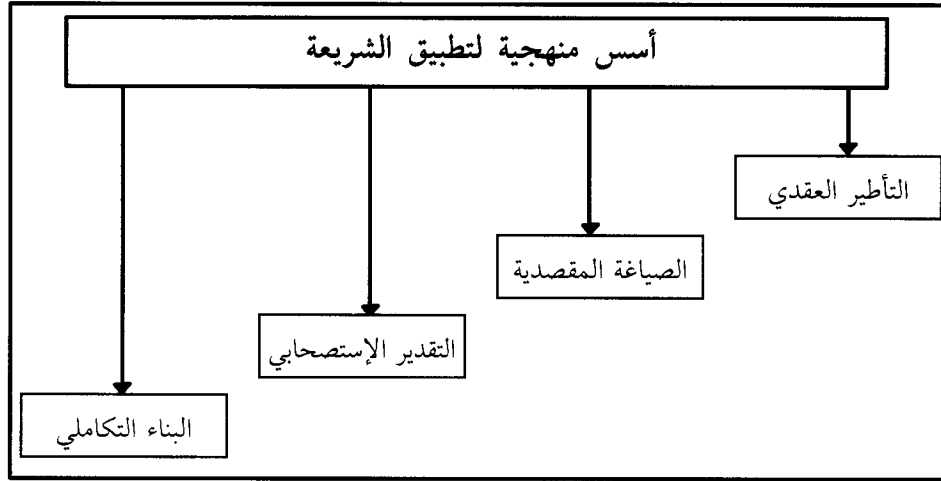
= والدعوة إلى تجاوز هذا الحصر لقصوره عن استيعاب كل «الضروريات» في الدين - ولو كان قائماً عند البعض على الاستقراء - دعوة قديمة وحديثة معاً. ونكتفي - على سبيل المثال لا الحصر - من النصوص المتقدمة بما ذهب إليه شيخ الإسلام ابن تيمية، حيث يقول: «وقوم من الخائضين في أصول الفقه وتعليل الأحكام الشرعية بالأوصاف المناسبة إذ تكلموا في المناسبة وأن ترتيب الشارع للأحكام الشرعية بالأوصاف المناسبة يتضمن تحصيل مصالح العباد ودفْع مضارهم، ورأوا أن المصلحة نوعان: أخروية ودينية، جعلوا الأخروية ما في سياسة النفس وتهذيب الأخلاق من الحكم، وجعلوا الدنيوية ما تضمن حفظ الدماء والأموال والفروج والعقول والدين الظاهر. وأعرضوا عن العبادات الباطنة والظاهرة من أنواع المعارف بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله وأحوال القلوب وأعمالها. كمحبة الله وخشيته وإخلاص الدين له والتوكل عليه والرجاء لرحمته ودعائه (...). وكذلك فيما شرعه من الوفاء بالعهود وصلة الأرحام وحقوق المماليك والجيران وحقوق المسلمين بعضهم على بعض (...). ويتبين أن هذا جزء من أجزاء ما جاءت به الشريعة من المصالح» (مجموع الفتاوى، ج ٣٢ / ص ٢٣٤).

ومما يطرحه بعض الباحثين المعاصرين ما ذهب إليه د. النجار من إدراج «حفظ الحريات العامة كحرية الفكر والتعبير والحرية السياسية، وحفظ العدالة الاجتماعية والسياسية بقيم المساواة والشورى وتكافؤ الفرص، وحفظ الكفالة الاجتماعية بسد حاجات المحتاجين والمحرومين...» ضمن المقاصد الشرعية الكلية، بحيث «تصير هذه المقاصد الشرعية الاجتماعية عنصراً أساسياً مرعياً في استنباط الأحكام وفي استحداثها بالاجتهاد...» (في المنهج التطبيقي، ص ٧١ - ٧٢).

ويدعو د. طه عبدالرحمن إلى تقسيم جديد للمصالح إذا ما تم الأخذ بعين الاعتبار لحقائق ثلاث: «عدم انحسار الأجناس المصلحية في خمسة». «نزول هذه الأجناس منزلة القيم الأخلاقية»، «دخول مكارم الأخلاق في جميع المصالح». والتقسيم الجديد يقوم على: (١) قيم النفع والضرر أو «المصالح الضرورية»! (٢) قيم الحسن والقبح أو «المصالح العقلية»! (٣) قيم الصلاح والفساد أو «المصالح الروحية»! وتلزم على هذا التقسيم - عنده - نتيجتان أساسيتان، إحداهما «تكاثر القيم» والثانية «أسبقية القيم الروحية». وتندرج تحت كل واحدة من تلك القيم مصالح متعددة، مع تأكيده على التداخل بين تلك المصالح بخلاف التقسيم الأصولي السابق، وإمكان اعتبار ما هو كمالي تحسيني عندهم أصلي وضروري، وخاصة ما يتعلق ب «مكارم الأخلاق». (تجديد المنهج في تقويم التراث، ص ١١١ - ١١٤).

وانظر أيضاً: محمد حسين فضل: الاجتهاد وإمكانات التجديد في منهج التفكير. (مجلة المنطلق، ع ١١١ / ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م). حيث ركز على النظام العام والعدل... وغيره. ص ٨٠ - ٨١.

(٤) اعتماد التشريع القطاعي: بحيث يتم «نظم الأحكام نظماً قطاعياً يحاكي انتظام الحياة في الواقع، فتقدم في شكل مشاريع إصلاحية يتعلق كل مشروع منها بقطاع بعينه [تربية، اقتصاد، نقل، إعلام...]. يتخصص فيه ويعالج مشاكله معالجة شرعية يهديه بها إلى الحق...». (٥) التكامل الزمني: فـ «البناء التكاملي للشرعة كما يكون تكاملياً في الموضوع بحيث يساند الأحكام بعضها بعضاً (...). فإنه يكون أيضاً تكاملياً بالتدرج الزمني في التطبيق...»^(١). ويمكن توضيحه كذلك بالرسم التالي:



= عابد الجابري: وجهة نظر... في تأكيده على الحريات والتكافل الاجتماعي... وما هو متعلق بالأمة ككل من مصالح وعلى رأسها مصلحة الوحدة والتعاون والتضامن...، ص ٧٠ - ٧١.

أحمد الخليلي: وجهة نظر... في إشارته إلى العدل وحقوق الإنسان...، ص ٢٠٣ - ٢٠٤، وص ٣٠٠.

نصر حامد أبو زيد: المقاصد الكلية للشرعة. (مجلة العربي ع ٤٢٦ / ١٩٩٤) في تركيزه على العقلانية والحرية والعدل كمبادئ كلية، ص ١١٢ وما بعدها. هذا بغض النظر عما يمكن توجيهه من ملاحظات على بعض السياقات التي ترد فيها هذه المقترحات وخاصة الأخيرة منها.

(١) المرجع السابق، ص ٩٢ - ١٠٨.

وهذه المعاني المتعلقة بالأسس المنهجية لتطبيق الشريعة في الواقع الراهن، نجدها مبسطة عنده - ولو بتعبير آخر - فيما يسميه بـ «فقه الإنجاز» القائم على شرطي: الوعي والافتناع، والتأطر الجماعي. والمتمثل لمبادئ: المرحلة والتدرج، التأجيل والاستثناء، وجماعية الإنجاز^(١).

ولا بد من الإشارة هاهنا إلى الدعوى العريضة التي تحمل لواءها فئات علمانية خصوصاً، والقصد منها - طبعاً - التشكيك في الإمكان التنزيلي للشريعة على الواقع الراهن. الدعوى التي تعمد إلى حصر هذا التطبيق «في الجانب القانوني، وحصر الجانب القانوني في تنفيذ الحدود والعقوبات، وكأن الإسلام كله لخص في قطع يد السارق وجلد الزاني والقاذف والسكير. [ف] إن هذا وإن كان من الإسلام، فليس هو كل الإسلام ولا أهم ما في الإسلام ولا أول ما يطلب في الإسلام. ولو قرأنا المصحف وتدبرنا آياته لم نجد العقوبات تبلغ منها عشرًا. إن الإسلام عقيدة سليمة وعبادة خالصة وخلق كريم وعمل صالح وعمارة للأرض ورحمة للخلق ودعوة إلى الخير وتواص بالحق وتواص بالصبر وجهاد في سبيل الله (...). ولهذا ينادي تيار الوسطية الإسلامية بالدعوة إلى الإسلام كل الإسلام، لا بمجرد تطبيق الشريعة بالمعنى الضيق الذي فهمه الكثيرون»^(٢).

«لقد جاءت آية واحدة في القرآن الكريم تأمر بإقامة الحد على السارق، ولكن عشرات الآيات جاءت تأمر بإيتاء الزكاة والإنفاق في سبيل الله، وتحض على إطعام المساكين، وتحذر من الكنز والشح والتطيف والربا والميسر والظلم بكل أنواعه، وتقيم العدل والتكافل بحيث لا يسرق - في المجتمع المسلم الحق - محتاج أو محروم»^(٣). ثم «إن الشريعة لا يمكن أن

(١) انظر: تفصيل ذلك في: فقه التدين، ج ٢ / ص ١٠٠ وما بعدها.

(٢) القرضاوي: الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي، ص ١١٠.

(٣) القرضاوي: مدخل لدراسة الشريعة، ص ٢٨٣. وانظر في هذا السياق أيضاً: (١) رضوان السيد: الشريعة والأمة والدولة، نظرة في شعارات «تطبيق الشريعة» وأصولها. ضمن إشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر (سابق)، ص ٢٠ - ٢٢ (خصوصاً). (٢) توفيق السيف: في طريق تجديد الفقه العقبات. مجلة =

تطبق تطبيقاً حقيقياً إلا إذا قام على تطبيقها أناس يؤمنون بقدسيتها ويتبعون الله بتنفيذها»^(١).

هذه إذن، المعالم الرئيسية للمنهج التنزيلي واعتبار واقعية التنزيل انطلاقاً مما ذهب إليه د. النجار. لا يمكن طبعاً الحكم عليها بالنهاية ولا بالصوابية المطلقة، فيمكن أن توجه إليها عدة تصويبات وتكميلات واستدراكات على المستوى المرجعي والمنهجي.. وليس غرضنا الآن تتبعها الجزئي، فهذا موضوع بحث آخر، لكن الهدف بدرجة أولى هو إبراز معالم «نظرية» مطروحة في ساحة الفكر الإسلامي تحتاج إلى إنضاج وتصويب لتستقر على منهج محدد في معالمه الكبرى على الأقل، موحد للجهود ومنظم للعمل ومجنّب للآفات والمزالق المولدة لكثير من المشكلات المعقدة للأمة عن تحديد وجهة انطلاقها الحقيقية.

أعتقد أنه إذا أضفنا أصل «الواقعية وفقه التنزيل» إلى أصل «الوسطية وخط الاعتدال» إلى أصل «التأطير العقدي للفكر والعمل»، فإننا سنكون بذلك قد وصلنا بين حلقات منفصلة داخل فكرنا المعاصر، لا تستطيع واحدة منها مهماً انصلحت أن تقوم به ما لم تعضدها الأخريات. ولعل تجربة الانفصال التاريخية بين هذه الحلقات من خلال ما اتضح من الجهود الإصلاحية قد كانت عوائدها وخيمة على الأمة، هذا فضلاً عما أصاب كل واحدة منها من تشويه وتحريف. وهو الدرس الذي ينبغي للفكر الاجتهادي التجديدي، والإصلاحي التغييرى المعاصر أن يستوعبه بعمق وتجرد.

= الكلمة، ع ٣ - س ١ / ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م، ص ٣٥ - ٣٧، (٣) طارق البشري: ملاحظات منهجية حول موضوع التجديد في الفقه الإسلامي، مجلة الاجتهاد، ع ٩ س ٣ / ١٤١١هـ - ١٩٩١م، ص ١٥١.

(١) القرضاوي: الصحة الإسلامية وهموم الوطن، ص ١١٠.

خاتمة

سعى هذا العمل إلى دراسة مجموعة من المفاهيم ذات التأثير والتوجيه القوي في الثقافة العربية والإسلامية. دراسة تتعلق بتاريخية هذه المفاهيم، نشأة وأصالة وتداولاً. في الفكر التاريخي التراثي وفي الفكر الحديث والمعاصر. وهي تنطلق في ذلك كله من وضع الفكر الراهن في الأمة الذي «عجز» عن احتواء مشكلاتها وتحديد الوجهة الصحيحة لانطلاقها. الفكر الذي افتقد القدرة على التأطير التربوي والتكوين العلمي الناهض بالأمة والملتحم بهمومها وقضاياها، المستشعر إلى أبعد حد ممكن لمسؤولياته وواجباته تجاهها. الفكر الذي ساهمت في تشكيل وصوغ وضعه الراهن عوامل شتى يمكن إجمالها في عاملين أساسيين:

يتجلى الأول في سيادة تقاليد عصور الانحطاط وهيمنتها على جمهور الأمة وفئات كبيرة من علمائها ومثقفها. التقاليد التي أصبحت وسيطاً بين الأمة وبين مصدرها التشريعي، وحي ربّها المنزل. بل أضحت نظاماً فكرياً مطرداً من كثرة الاستعمال والتداول، مارس تحريفاً خطيراً على المستوى العقدي والتصوري وعلى المستوى السلوكي والعملي في الأمة، حتى إنه ليتمكن القول، ومن غير مبالغة، أنها تدين بنسبة كبيرة في تكوينها العقدي وفي فكرها الشرعي إلى مقررات هذه العصور وتقاليدها لا إلى الشرع نفسه، فبات الاستمداد منها لا منه، والتدين بها لا به، والرجوع إليها لا إليه. يتجلى خطر هذا النظام أيضاً في كونه صار على درجة من الوثوق والتعقيد

والاستقرار بعد اصطلاحات المذاهب والمدارس وتقييدات وتضييقات الممارسة التاريخية، تثنى عزم كل محاولة تصحيح وتغيير أو اجتهاد وتجديد.

ويتجلى الثاني في التقاليد الوافدة من الحضارات والثقافات الأجنبية ذات النزعة الحلولية الاستعمارية التي مارست بدورها - ولا تزال - أخطر تشويه وتهديد لثقافتنا وحضارتنا خاصة بعد المرحلة الاستعمارية المتأخرة التي عملت على تجزئ الأقطار العربية والإسلامية وإقامة الحدود والفواصل الفكرية والسياسية.. حيث غزت عالما الفكري بطوفان من المفاهيم والمصطلحات في مختلف مجالات المعرفة وأحكمت بذلك تبعية هذا العالم لها ومشيه على خطاها. كان هذا العمل إجهازاً على ما تبقى من المعرفة الحية المتعلقة بالذات والهوية. وخطر التحدي الخارجي كامن، من ناحية، في كونه يعتمد وسائل تقنية وعلمية حديثة في الغزو الفكري والعقدي والتربوي والسلوكي العملي.. كآلة الإعلام الضخمة الآن، حيث تتجلى شراسته كخضم. ومن ناحية أخرى، في كونه يقدم نفسه نموذجاً للمجتمع المعاصر، المتطور، المتقدم، الحداثي.. حيث يؤسس لمقدمات الاستتباع، وحيث تتجلى مخاطر الاستلاب والارتهان له في الأمة، سواء تعلق الأمر بالنخب السياسية والمثقفة أم بالعامه والجمهور.

إنه باختصار واقع التقليد والتبعية، أو ما يسميه البعض «واقع الاغتراب الزماني والمكاني». الزماني بالتشبه بالمقولات التراثية والتاريخية الجامدة. والمكاني بالانبهار والالتحاق بنموذج خارجي يقف على أرض حضارية ذات خصوصيات مغايرة أصولاً وفروعاً توجهها فلسفة علمانية شاملة.

إن الذي يذهب ضحية واقع التقليد هذا بنوعيه: العقل في الإنسان. العقل الذي تقتل فيه روح المبادرة والاجتهاد والتجديد والإبداع..، العقل الذي يتم اغتياله بنظم من التربية والتكوين قائمة على مناهج التلقين والتقليد

الراكدة والوافدة، والتي لا تستطيع أن تؤهل في الأمة جيلاً يقودها نحو الخلاص. وما كرمّ الشرع الإنسان وكلفه بالتكاليف والتعمير والاستخلاف وسخر له المخلوقات.. إلا لخاصية العقل فيه. إن إلغاء العقل والارتهان للآخر، له خطر مضاعف على الأمة: فهي - من جهة - تبتعد مسافات كبيرة عن النهل من معينها الصافي، القرآن الكريم وصحيح السنّة، ثم هي - من جهة أخرى - تلغي واقعها الحالي الذي به وفيه تتحقق مناسبات التنزيل الشرعي وأشكال التدين عادة وعبادة. هذا علماً بأن ركب الأمم الأخرى لا يتوقف ولا ينتظر.

انطلاقاً من هذه الأرضية التصورية، على وجازة القول فيها، حاولت الدراسة الانطلاق من إعادة بناء بعض المفاهيم التي تعتبرها محورية وجوهرية في فكرنا العربي والإسلامي الراهن. مركزة في ذلك على أصل التوحيد والوحدة في الأمة أمام مظاهر التجزيء والجزئية فيها فكراً وسلوكاً، ومساهمة في بناء فكر الوحدة الجامع بين مكونات الأمة المختلفة ذات الأسس المرجعية والمنهجية المشتركة أصولاً على الأقل، إن لم تكن فروعاً. فكان التركيز على مفاهيم الاجتهاد والتجديد والاتباع باعتبارها مداخل حيوية لاستعادة الفكر والعقل المسلم لفاعليته وبنائته في الأمة. كما كان النقد موجهاً لمفهوم التقليد وآثاره التربوية والفكرية السلبية على أجيال الأمة المتعاقبة. كان التركيز كذلك على مفاهيم مستوعبة شاملة تعكس كونية الرسالة وعموم خطابها، كالأمة والمرجعية والعالمية، حيث تتماهى علوم الإنسان والكون مع الوحي وهدايته المكنونة في آياته. كل ذلك في سياق تباعي نقدي لعوامل الانهيار والانحسار في جسم الأمة من خلال مقاربات تاريخية قديمة وحديثة ومعاصرة، ونماذج إصلاحية مختلفة.

ومن الملامح المنهجية العامة التي وظفت في دراسة هذه المفاهيم:

* أنها لم تدرس كمفاهيم نظرية مجردة، بل درست في سياقاتها التاريخية المحيطة بها تأثيراً وتأثراً، دراسة موضوعية حاولت ما أمكن استيفاء أهم الدلالات والأبعاد التي تحملها وأشكال التداخل والتكامل أو التقابل

بينها. وهذا ما تم التعبير عنه بالأسس المرجعية والمنهجية.

* اعتماد مسطرة دقيقة في تتبع التطور التاريخي والدلالي لهذه المفاهيم، تبتدىء باستقراء المعاجم اللغوية، ثم المعنى الشرعي من الكتاب والسنة مع اعتماد تفاسير وشروح مختلفة. ومع كل مصطلح ومفهوم يكون التوقف عند المعنى الشرعي توفيقاً خاصاً، إذ هو المعنى الحقيقي الذي ينبغي أن يرافق رحلة المصطلح وأن يحدد مفهومه القار لا الاصطلاحات المتأخرة عنه والتي غالباً ما تنسب إليه وهي ليست كذلك. وغالب المفاهيم المدروسة كانت في تعريف الشرع لها، على قدر كبير من الانفتاح والاستيعاب قبل أن يطالها ما طالها من تضيق وتخصيص. ثم بعد التعريف الشرعي نقف على التداول والاستعمال التاريخي أو اصطلاحات الفرق والمذاهب والمدارس والتضمينات التي تعطى لهذه المصطلحات فيما يعرف بالاصطلاحات العلمية الخاصة التي هيمنت على كثير من تلك المفاهيم ووجهتها وجهتها الخاصة. ثم بعد ذلك، الاستعمال والتداول الراهن والمعاصر الذي كان وما يزال التأثير فيه واضحاً للوفاد الغربي، الذي استطاع ليس فقط أن يوطن مصطلحاته ومفاهيمه ولو على أصولها الأجنبية، ولكن أيضاً أن يسلب كثيراً من المفاهيم دلالاتها الأصيلة ويستبدلها بدلالات دخيلة أصبحت لا تعرف إلا بها. الأمر الذي يجعل عملية التحرير المفهومي صعبة جداً وتحتاج إلى جهد ومعاناة حقيقيين على واجهتين: التحرير من التضمينات السلبية التاريخية «الأصيلة»، والتحرير من التضمينات السلبية المعاصرة «الدخيلة». وأعتقد أن طائفة أخرى من المفاهيم المؤسسة لثقافتنا ما تزال الحاجة ماسة إلى إعادة بناء وتحرير.

هذه إذن، محاولة في العمل المستوعب الذي حاول ربط الماضي بالحاضر والمستقبل، ونظم قطاعات معرفية وجزر فكرية يعمل كل منها على شاكلته، على ما بينها من قضايا مشتركة مرجعياً ومنهجياً، فلا ينتفع بجهد الفرد ولا يستفيد بعضها من بعض. ثم إن الخلاصات والنتائج والعبر المتضمنة في مباحث وفصول وأبواب هذا العمل - وما في معناها مما يمكن استخلاصها من أعمال أخرى - من شأنها أن تمكن هذا الفكر إذا استجمع قواه: من تجاوز المشكلات التي وفدت عليه واستنبتت في أرضه استنباتاً

والتي فرقت وبددت أكثر مما جمعت ووحدت، من تجاوز المشكلات الموروثة وكف نزيها الفكري. والتركيز بدل ذلك على مكامن القوة فيه ونقاط الالتقاء والتعاون، والحفاظ على مساحة الخلاف في إطار الوحدة الجامعة، وعلى الخصوصيات الذاتية في إطار الانفتاح والعالمية. وفي جملة، من الإسهام في بناء ثقافة الوحدة والتكامل.

وعلى المكونات الفكرية المختلفة العاملة في حقل الأمة، أن تدرك ما تقدم بعمق، وأن تراجع - وقد بدأ بعضها يفعل - ما كانت تعتبره بديهيات ومسلمات لديها، وأن تختار الأرض الصلبة المدعومة بأنفاس الأمة التاريخية والراهنة وكذا تطلعاتها المستقبلية. أرض الذات بمرجعيتها الدينية والتاريخية والحضارية . . .

ثم بين يدي ذلك كله شرط لا بد منه، هو إخراج «الأمة المجتهدة» المدركة لواجباتها التكليفية الجماعية في الاستخلاف والتعمير . . .

فرسالة خالدة لا يمكن أن تنهض بها أمة نائمة . . .

ورسالة عالمية كونية لا يمكن أن تنهض بها فئات لا ترى للعالم لونا إلا ما تريده هي أن يكون عليه . . .

ورسالة قامت أول ما قامت على القراءة والعلم والقلم والخلق . . . لا يمكن أن تنهض بها أمة يمزق الجهل وتقطع الأمية أوصالها . . .

ورسالة قامت على التوحيد والتوحد لا يمكن أن تنهض بها أمة بينها مما يفرق أكثر مما يجمع ويوحد . . .

ورسالة قامت على العزة والكرامة والإباء بما في ذلك من قيم التواضع . . . لا يمكن أن تنهض بها أمة تذيقها الأمم ألواناً من الذل والهوان .

وأحسب أن هذا العمل إسهام متواضع في هذا المجال، مستشعر وبحدة للمعطيات سالفة الذكر. وإن لم يكن له من جهد إلا أن يحرر إطاراً للوحدة والعمل الجماعي، وأن يعيد إلى الواجهة ويضع بين يدي مكونات الأمة الفكرية موضوعاتها الكبار. لكان ذلك - ربما - شفيحاً له ولصاحبه في سلخ أعوام من العمل المضني في ظروف جد صعبة، وفي أن يكون لبنة من اللبنات الباعثة لفكرة الأمة، ولمبدها القطب التوحيد.

المصادر والمراجع

- ١ - ابن الأثير، مجد الدين المبارك بن محمد، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، ومحمود محمد الناجي. النهاية في غريب الحديث والأثر. قم، إيران: المؤسسة الإسلامية، ١٩٨٥.
- ٢ - ابن الجوزي، أبو الفرج عبدالرحمن بن علي. تلبس إبليس. عمان، الأردن: دار الفكر، ١٩٨٤.
- ٣ - ابن الجوزي، أبو الفرج عبدالرحمن بن علي، تحقيق: محمد عبدالكريم كاظم الراضي، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر. ط٢، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤.
- ٤ - ابن العربي، محمد بن عبدالله أبو بكر. عارضة الأحوذى بشرح صحيح الترمذي. بيروت: دار الفكر، ١٩٨٤.
- ٥ - ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم. الفتاوى الكبرى. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٢.
- ٦ - ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم، تحقيق: محمد حامد الفقي. اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
- ٧ - ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم، تحقيق: محمد رشاد سالم. درء تعارض العقل والنقل. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
- ٨ - ابن جنى، أبو الفتح عثمان، تحقيق: محمد علي النجار. الخصائص. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٦.
- ٩ - ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. فتح الباري شرح صحيح البخاري. بيروت: دار الفكر، د.ت.

- ١٠ - ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد. الإحكام في أصول الأحكام. ط١، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٠.
- ١١ - ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد. المحلى. بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٦.
- ١٢ - ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد. مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والمعتقدات، (ومعه نقد مراتب الإجماع لابن تيمية)، ط١، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٨.
- ١٣ - ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد، تحقيق: محمد إبراهيم نصر، وعبدالرحمن عميرة. الفصل في الملل والأهواء والنحل. بيروت: دار الجيل، ١٩٨٥.
- ١٤ - ابن حنبل، أحمد بن محمد. المسند. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٢.
- ١٥ - ابن خلدون، عبدالرحمن. المقدمة. بيروت: دار الفكر، ١٩٨٣.
- ١٦ - ابن دريد، محمد بن الحسن الأزدي. جمهرة اللغة. بيروت: دار صادر، ١٩٨٤.
- ١٧ - ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد، تحقيق: محمد عمارة. فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال. ط٢، القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٢.
- ١٨ - ابن طاهر البغدادي، عبدالقاهر بن محمد. الفرق بين الفرق. ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥.
- ١٩ - ابن عاشور، محمد الطاهر. التحرير والتنوير. تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٢.
- ٢٠ - ابن عاشور، محمد الطاهر. مقاصد الشريعة الإسلامية. تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٨٤.
- ٢١ - ابن عاشور، محمد الطاهر، تحقيق: عمر عبيد حسنة. روح الحضارة الإسلامية. ط٢، هيرندن: فيرجينيا: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٢.
- ٢٢ - ابن عبد البر، يوسف أبو عمر. جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله. بيروت: دار الفكر، د.ت.
- ٢٣ - ابن فارس القزويني، أبو الحسين أحمد، تحقيق: السيد أحمد صقر. الصاحبي في فقه اللغة العربية وسنن العرب في كلامها. القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، د.ت.

- ٢٤ - ابن فارس القزويني، أبو الحسين أحمد، تحقيق: عبدالسلام هارون. معجم مقاييس اللغة. ط١، بيروت: دار الجيل، ١٩٩١.
- ٢٥ - ابن قتيبة، أبو محمد عبدالله بن مسلم. تأويل مختلف الحديث. ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥.
- ٢٦ - ابن قَيِّم الجوزية، محمد شمس الدين بن أبي بكر، تحقيق: أبو فارس الغساني. شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل. بيروت: دار الفكر، ١٩٨٨.
- ٢٧ - ابن قَيِّم الجوزية، محمد شمس الدين بن أبي بكر، تحقيق: طه عبدالرؤوف سعد. إعلام الموقعين عن رب العالمين. بيروت: دار الجيل، ١٩٨٨.
- ٢٨ - ابن قَيِّم الجوزية، محمد شمس الدين بن أبي بكر، تحقيق: عرفان عبدالقادر، حشونة العشا. زاد المعاد في هدي خير العباد. دار الفكر، ١٩٩٥.
- ٢٩ - ابن كثير، إسماعيل أبو الفداء. تفسير القرآن العظيم. بيروت: دار الفكر، ١٩٨١.
- ٣٠ - ابن ماجة، أبو عبدالله محمد بن يزيد، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي. سنن ابن ماجة. القاهرة: دار الحديث، ١٩٩٤.
- ٣١ - ابن منظور، محمد جمال الدين بن مكرم. لسان العرب. بيروت: دار صادر، ١٩٨٦.
- ٣٢ - ابن هشام، أبو محمد عبدالملك، تحقيق: مصطفى السقا، وإبراهيم الأبياري، وعبدالحفيظ شلبي. السيرة النبوية. القاهرة: تراث الإسلام، ١٩٨٨.
- ٣٣ - ابو البقاء، أيوب بن موسى، تحقيق: عدنان درويش، ومحمد المصري. الكلبيات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية. ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٢.
- ٣٤ - أبو القاسم، محمد. منهجية القرآن المعرفية: أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩١.
- ٣٥ - أبو جيب، سعدي. موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي. ط٣، بيروت: دار الفكر، ١٩٨٤.
- ٣٦ - أبو زهرة، محمد. أصول الفقه. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٨٢.
- ٣٧ - أبو زهرة، محمد. مالك: حياته وعصره، آراؤه وفقهه. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٨٤.
- ٣٨ - أبو زيد، نصر. النص السلطة الحقيقة: الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة. ط١، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥.

- ٣٩ - أبو سليم، محمد إبراهيم. الحركة الفكرية في المهديّة. ط٣، الخرطوم: دار جامعة الخرطوم، ١٩٧٩.
- ٤٠ - أبو سليمان، عبدالحميد. أزمة العقل المسلم، ط١، هيرندن: فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩١.
- ٤١ - أبو غدة، عبدالفتاح. الرسول المعلم وأساليبه في التعليم. ط٢، حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية، ١٩٩٦.
- ٤٢ - الأبيض، أنيس، تقديم: عمر مسقاوي. رشيد رضا: تاريخ وسيرة. ط١، القاهرة: جرس بريس، ١٩٩٣.
- ٤٣ - آدامس، تشارلز، تقديم: مصطفى عبدالرازق، ترجمة: عباس محمود العقاد. الإسلام والتجديد في مصر. القاهرة: لجنة ترجمة دار المعارف الإسلامية، ١٩٦٠.
- ٤٤ - أدونيس، علي أحمد سعيد. الثابت والمتحول: بحث في الاتباع والإبداع عند العرب. ط٥، بيروت: دار الفكر، ١٩٨٦.
- ٤٥ - أرسلان، شكيب، تقديم: محمد رشيد رضا، مراجعة: خالد فاروق. لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم. القاهرة: دار النشر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٨.
- ٤٦ - أركون، محمد. تاريخية الفكر العربي الإسلامي. ط١، بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٦.
- ٤٧ - أركون، محمد، ترجمة: علي المقلد. الإسلام: الأمس والغد. ط١، القاهرة: دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨٣.
- ٤٨ - أركون، محمد، ترجمة: هاشم صالح. الإسلام: أوروبا والغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ط١، لندن: دار الساقى. ١٩٩٠.
- ٤٩ - الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل. الإبانة في أصول الديانة. ط٢، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٠.
- ٥٠ - الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل، تحقيق: محيي الدين عبدالحميد. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين. ط٢، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٩.
- ٥١ - الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب، تحقيق: نديم مرعشلي. معجم مفردات ألفاظ القرآن. بيروت: دار الفكر، ١٩٨٨.
- ٥٢ - الأفغاني، جمال الدين، تحقيق: محمد عمارة. الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني. ط١، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩.

- ٥٣ - إقبال، محمد، ترجمة: عباس محمود العقاد. تجديد التفكير الديني في الإسلام. ط٢، القاهرة: لجنة الترجمة والتأليف والنشر، ١٩٨٦.
- ٥٤ - الألباني، محمد ناصر الدين. سلسلة الأحاديث الضعيفة وأثرها في الأمة. ط٣، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٣٩٩هـ.
- ٥٥ - الأمدي، علي بن محمد، تحقيق: سيد الجميلي. الإحكام في أصول الأحكام. ط٢، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٦.
- ٥٦ - أمين، أحمد. زعماء الإصلاح في العصر الحديث. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٤.
- ٥٧ - الأنصاري، محمد عبدعلي بن نظام الدين. فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت لمحب الله بن عبدالشكور. بيروت: دار العلوم الحديثة، ١٩٨٨.
- ٥٨ - أنور، عبدالمك. ربح الشرق. ط١، بيروت: دار المستقبل العربي، ١٩٨٣.
- ٥٩ - أومليل، علي. الإصلاحية العربية والدولة الوطنية. ط١، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨٥.
- ٦٠ - الإيجي، عبدالرحمن بن أحمد عضد الله. المواقف في علم الكلام. بيروت: عالم الكتب، د.ت.
- ٦١ - الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف، تحقيق: عبدالمجيد تركي. إحكام الفصول في أحكام الأصول. ط١، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٦.
- ٦٢ - البخاري، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل، تحقيق: عبدالعزيز بن عبدالله بن باز. الجامع الصحيح مع فتح الباري. بيروت: دار الفكر، ١٩٨٨.
- ٦٣ - البستي، أبو سليمان أحمد بن محمد بن إبراهيم، تحقيق: عبدالسلام عبدالشافى محمد. معالم السنن: شرح سنن أبي داود. ط١، بيروت: دارالكتب العلمية، ١٩٩١.
- ٦٤ - البصري، أبو الحسن محمد بن علي بن الطيب، تحقيق: محمد حميد الله، ومحمد بكر، وحسن حنفي. المعتمد في أصول الفقه. دمشق: دار الفكر، المعهد العلمي الفرنسي للدار العربية، ١٩٦٤.
- ٦٥ - ابن نبي، مالك. تأملات. ط٤، دمشق: دار الفكر، ١٩٧٩.
- ٦٦ - ابن نبي، مالك، ترجمة: بسام بركة، أحمد سقبو، إشراف: عمر مسقاوي. مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي. ط١، دمشق: دار الفكر، ١٩٨٨.
- ٦٧ - ابن نبي، مالك، ترجمة: عبدالصبور شاهين. فكرة الأفرو - آسيوية في ضوء مؤتمر باندونغ. بيروت: دار الفكر، ١٩٨٦.

- ٦٨ - ابن نبي، مالك، ترجمة: عبدالصبور شاهين. مشكلة الثقافة. ط٤، دمشق: دار الفكر، ١٩٨٤.
- ٦٩ - ابن نبي، مالك، ترجمة: عبدالصبور شاهين. ميلاد مجتمع: شبكة العلاقات الاجتماعية. ط٢، دمشق: دار الفكر، ١٩٧٤.
- ٧٠ - ابن نبي، مالك، ترجمة: عبدالصبور شاهين. وجهة العالم الإسلامي. ط٥، دمشق: دار الفكر، ١٩٩٦.
- ٧١ - ابن نبي، مالك، ترجمة: كامل مسقاوي، عبدالصبور شاهين. شروط النهضة. ط١، دمشق: دار الفكر، ١٩٨٧.
- ٧٢ - البناء، حسن. مجموعة رسائل الإمام الشهيد. القاهرة: دار الشهاب، ١٩٨٨.
- ٧٣ - البهي، محمد. الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي. بيروت: دار الفكر، ١٩٧٣.
- ٧٤ - البوطي، محمد سعيد رمضان. اللامذهبية أخطر بدعة تهدد الشريعة الإسلامية. دمشق: مكتبة الفارابي، ١٩٨٢.
- ٧٥ - البوطي، محمد سعيد رمضان. حوار حول مشكلات حضارية. ط١، دمشق: الشركة المتحدة للتوزيع، ١٩٨٨.
- ٧٦ - البوطي، محمد سعيد رمضان. ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية. ط٤، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٢.
- ٧٧ - البوطي، محمد سعيد رمضان. على طريق العودة إلى الإسلام: رسم المنهاج وحل المشكلات. ط٣، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٣.
- ٧٨ - البوطي، محمد سعيد رمضان. قضايا فقهية معاصرة. ط١، مكتبة الفارابي، ١٩٩١.
- ٧٩ - الترابي، حسن. تجديد أصول الفقه الإسلامي. ط١، الرياض: الدار السعودية للنشر والتوزيع، ١٩٨٤.
- ٨٠ - الترابي، حسن. تجديد الفكر الإسلامي. ط١، الجزائر: دار البعث، ١٩٨٢.
- ٨١ - الترابي، حسن. منهج التشريع الإسلامي. القاهرة: دار الصحوة للنشر والتوزيع، ١٩٨٤.
- ٨٢ - الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى. جامع الإمام الترمذي مع عارضة الأحوذى. بيروت: دار الفكر، ١٩٨١.
- ٨٣ - التهانوي، محمد على بن علي. كشف إصطلاحات الفنون. بيروت: دار صادر، ١٩٨٢.

- ٨٤ - الجابري، محمد عابد. الدين والدولة وتطبيق الشريعة. ط١، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. ١٩٩٦.
- ٨٥ - الجابري، محمد عابد. العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته. ط٣، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠.
- ٨٦ - الجابري، محمد عابد. المغرب المعاصر: الخصوصية والهوية، الحداثة والتنمية. ط١، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٨.
- ٨٧ - الجابري، محمد عابد. بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، ط٣، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٦.
- ٨٨ - الجابري، محمد عابد. تكوين العقل العربي. ط١، بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤.
- ٨٩ - الجابري، محمد عابد. مسألة الهوية: العروبة الإسلام والغرب. ط١، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥.
- ٩٠ - الجابري، محمد عابد. نحن والتراث: قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي. ط٤، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٥.
- ٩١ - الجابري، محمد عابد. وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر. ط١، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢.
- ٩٢ - الجاحظ، أبو بكر عمرو بن عثمان. البيان والتبيين. ط٥، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٨٥.
- ٩٣ - جدعان، فهمي. نظرية التراث: ودراسات عربية أخرى، ط١، القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٨.
- ٩٤ - الجرجاني، محمد بن علي الشريف. كتاب التعريفات. ط٣، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٨.
- ٩٥ - جعيط، هشام، ترجمة: طلال عترسي. أوروبا والإسلام. ط١، بيروت: دار الحقيقة، ١٩٨٠.
- ٩٦ - جغلول، عبدالقادر، (إشراف). الأنتلجنسيا في المغرب العربي. ط١، بيروت: دار الحداثة للطباعة والنشر. ١٩٨٤.
- ٩٧ - الجورشي، صلاح الدين. التأثيرات السلفية في التيارات الإسلامية المعاصرة: (ضمن إشكاليات في الفكر الإسلامي المعاصر). مالطا: مركز دراسات العالم الإسلامي، ١٩٨٣.
- ٩٨ - الجوهرى، إسماعيل بن حماد، تحقيق: أحمد عبدالغفور عطا. الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربية. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩٤.

- ٩٩ - الجويني، أبو المعالي عبدالملك بن عبدالله، تحقيق: عبدالعظيم الديب. الغياثي: غياث الأمم في التياث الظلم. ط٥، الإسكندرية: دار الدعوة، ١٩٧٩.
- ١٠٠ - الجويني، أبو المعالي عبدالملك بن عبدالله، تحقيق: عبدالعظيم محمود الديب. البرهان في أصول الفقه. ط١، القاهرة: دار الوفاء للطباعة والنشر، ١٩٩٥.
- ١٠١ - الحجوي، محمد بن الحسن، تحقيق: أيمن صالح شعبان، عبدالعزيز بن عبدالفتاح القاري. الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي. ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥.
- ١٠٢ - حرب، علي. النص والحقيقة. ط١، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣.
- ١٠٣ - حسنة، عمر عبيد. الشاكلة الثقافية. ط١، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٩٤.
- ١٠٤ - الحسيني، محمد أمير بادشاه. شرح تيسير التحرير على كتاب التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاح الحنفية والشافعية لمحمد كمال الدين (ابن همام الإسكندري). بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣.
- ١٠٥ - الحمد، تركي. دراسات أيديولوجية في الحالة العربية. ط١، بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٢.
- ١٠٦ - حميش، بن سالم. التشكلات الأيديولوجية في الإسلام: الاجتهادات والتاريخ. ط١، بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٨.
- ١٠٧ - حنا، عبود. الحدائث عبر التاريخ مدخل إلى نظرية. د.م: منشورات اتحاد الكتاب العرب، ١٩٨٩.
- ١٠٨ - حنفي، حسن. التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم. بيروت: المركز العربي للبحث والنشر، ١٩٨٠.
- ١٠٩ - حنفي، حسن. دراسات إسلامية. ط١، بيروت: دار التنوير، ١٩٨٢.
- ١١٠ - حنفي، حسن. من العقيدة إلى الثورة: التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم. ط١، بيروت: دار التنوير، ١٩٨٨.
- ١١١ - حوراني، البرت، ترجمة: كريم عزقول. الفكر العربي في عصر النهضة (١٧٩٨ - ١٩٣٩). ط٤، بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٨٦.
- ١١٢ - الخطيب البغدادي، أحمد بن علي، تحقيق: إسماعيل الأنصاري. الفقيه والمتفقه. ط٥، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٠.
- ١١٣ - الخمليشي، أحمد. وجهة نظر: أبحاث ومقالات. ط١، القاهرة: مطبعة النجاح الجديدة، ١٩٨٩.

- ١١٤ - خوري، كمال، (مترجم). السلطة والأساطير والأيديولوجيات. دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد اللغوي، ١٩٨٠.
- ١١٥ - الخولي، أمين. المجددون في الإسلام. ط١، بيروت: دار المعرفة، ١٩٦٥.
- ١١٦ - الدبوسي، عبيدالله بن عمر. تأسيس النظر (ومعه رسالة الإمام أبي الحسن الكرخي في الأصول). القاهرة: مطبعة الإمام، د.ت.
- ١١٧ - الدجاني، أحمد صدقي. الحركة السنوسية: نشأتها ونموها في القرن ١٩ (١٢٠٢ - ١٣٣٠). ط١، د.م: د.ن، ١٩٨٨.
- ١١٨ - الدريني، محمد فتحي. المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي. ط٣، بيروت: الشركة المتحدة للتوزيع، ١٩٨٥.
- ١١٩ - الدهلوي، أحمد شاه ولي الله، تحقيق: محمد شريف سكر. حجة الله البالغة. ط١، بيروت: دار إحياء العلوم، ١٩٩٠.
- ١٢٠ - الذهبي، محمد حسين. التفسير والمفسرون، بحث تفصيلي عن نشأة التفسير وتطوره وألوانه ومذاهبه. ط٢، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٧٧.
- ١٢١ - الرازي، محمد فخر الدين، تحقيق: طه جابر العلواني. المحصول في علم أصول الفقه. ط٢، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٢.
- ١٢٢ - رضا، محمد رشيد. تفسير المنار. ط٢، بيروت: دار الفكر، ١٩٧١.
- ١٢٣ - الريسوني، أحمد. نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية. ط١، مكناس: مطبعة مصعب، ١٩٩٤.
- ١٢٤ - الريسوني، أحمد. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي. ط١، هيرندن: فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي. ١٩٩٢.
- ١٢٥ - الزبيدي، أبو الفيض محمد محيي الدين. تاج العروس من جواهر القاموس. بيروت: دار الفكر، ١٩٩٤.
- ١٢٦ - الزحيلي، وهبة. أصول الفقه الإسلامي. ط١، دمشق: دار الفكر، ١٩٨٦.
- ١٢٧ - الزركشي، محمد بدر الدين بن بهادر، تحقيق: لجنة من علماء الأزهر. البحر المحيط. ط١، القاهرة: دار الكتب، ١٩٩٤.
- ١٢٨ - الزمخشري، محمود بن عمر، تحقيق: محمد علي البجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم. الفائق في غريب الحديث. بيروت: دار الفكر، د.ت.
- ١٢٩ - الزمخشري، محمود بن عمر، تحقيق: مصطفى حسين أحمد. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٦.

- ١٣٠ - السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث. سنن أبي داود. بيروت: دار الجيل، ١٩٨٨.
- ١٣١ - السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد. تحقيق: أبو الوفاء الأفغاني. أصول السرخسي. بيروت: دار المعرفة، د.ت.
- ١٣٢ - سعيد، إدوارد، ترجمة: كمال أبو ديب. الاستشراق: المعرفة السلطة الإنشاء. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٢.
- ١٣٣ - سعيد، جودت. اقرأ وربك الأكرم. ط١، دمشق، دار الفكر، ١٩٨٨.
- ١٣٤ - سعيد، جودت، تقديم: مالك بن نبي. حتى يغيروا ما بأنفسهم. دمشق: دار الفكر، ١٩٨٨.
- ١٣٥ - السلمان، محمد بن عبدالله. رشيد رضا ودعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب. ط١، بريدة: السعودية: نادي القصيم الأدبي، ١٩٨٨.
- ١٣٦ - السماعيل، محمد أمين. التوحيد في مدارج السالكين. الرباط: جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٩٦.
- ١٣٧ - السماعيل، محمد أمين. جوانب من الغزو الفكري المعاصر. الرباط: جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٩٧.
- ١٣٨ - السيوطي، أبو بكر عبدالرحمن جلال الدين، تحقيق: إليزابيث ماري سارتين. كتاب التحدث بنعمة الله. د.م: المطبعة العربية الحديثة، مطبعة جامعة كمبودج، د.ن.
- ١٣٩ - السيوطي، أبو بكر عبدالرحمن جلال الدين، تحقيق: خليل الميس. كتاب الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض. ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣.
- ١٤٠ - السيوطي، أبو بكر عبدالرحمن جلال الدين، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة. ط١، القاهرة: دار إحياء الكتب العلمية، ١٩٦٧.
- ١٤١ - السيوطي، أبو بكر عبدالرحمن جلال الدين، تحقيق: محمد جاد المولى، محمد أبو الفضل إبراهيم، علي محمد البيجاوي. المزهري في علوم اللغة وأنواعها. بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٨٧.
- ١٤٢ - الشاطبي، إبراهيم بن موسى أبو إسحاق. تحقيق: محمد رشيد رضا. الاعتصام. بيروت: دار المعارف، ١٩٧٧.
- ١٤٣ - الشاطبي، إبراهيم بن موسى أبو إسحاق، تحقيق: عبدالله دراز. الموافقات في أصول الشريعة. بيروت: دار المعرفة، د.ت.

- ١٤٤ - الشافعي، محمد بن إدريس أبو عبدالله. الأم (مع مختصر المزني)، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٠.
- ١٤٥ - الشافعي، محمد بن إدريس أبو عبدالله، تحقيق: أحمد شاکر. الرسالة. بيروت: دار الفكر، د.ت.
- ١٤٦ - الشافعي، محمد بن إدريس أبو عبدالله، تحقيق: محمد أحمد عبدالعزيز. جماع العلم. ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
- ١٤٧ - شريعتي، علي، ترجمة: إبراهيم الدسوقي شتا. العودة إلى الذات. القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٦.
- ١٤٨ - الشنقيطي، محمد الأمين بن المختار. أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن. بيروت: عالم الكتب، د.ت.
- ١٤٩ - الشهرستاني، محمد عبدالكريم بن أبي بكر، تحقيق: محمد وكيل. الملل والنحل. بيروت: دار الفكر، ١٩٩٠.
- ١٥٠ - الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، تحقيق: عبدالرحمن عبدالخالق. القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد. ط٤، دمشق: دار القلم، ١٩٩٢.
- ١٥١ - الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، تحقيق: محمد سعيد البدری. إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول. ط٤، القاهرة: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٨٤.
- ١٥٢ - الصالح، صبحي. معالم الشريعة الإسلامية. ط٤، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٢.
- ١٥٣ - صالح، محمد أديب. تفسير النصوص في الفقه الإسلامي. ط٤، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٤.
- ١٥٤ - الصدر، رضا. الاجتهاد والتقليد. ط١، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٦.
- ١٥٥ - الصدر، محمد باقر. المعالم الجديدة للأصول. بيروت: دار التعاون للمطبوعات، ١٩٨٩.
- ١٥٦ - الصغير، عبدالمجيد. الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة. ط١، بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٤.
- ١٥٧ - صليبا، جميل. المعجم الفلسفي. بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢.
- ١٥٨ - طرابيشي، جورج. المثقفون العرب والتراث: التحليل النفسي لعصاب جماعي. ط١، لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩١.

- ١٥٩ - طراييشي، جورج. مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة. ط١، لندن: دار الساقى، ١٩٩٣.
- ١٦٠ - عارف، محمد نصر. الحضارة الثقافية المدنية: دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم. ط١، هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامى، ١٩٩٤.
- ١٦١ - العالم، محمود أمين، (محرر). الإسلام السياسى. ط٢، النجاح الجديدة، ١٩٩١.
- ١٦٢ - عبدالباقى، محمد فؤاد. اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان (البخارى ومسلم). القاهرة: دار الحديث، ١٩٨٦.
- ١٦٣ - عبدالرحمن، طه. العمل الدينى وتجديد العقل، ط١، الرباط: شركة بابل للطباعة والنشر، ١٩٨٩.
- ١٦٤ - عبدالرحمن، طه. تجديد المنهج فى تقويم التراث. ط١، الدار البيضاء: المركز الثقافى العربى، ١٩٩٤.
- ١٦٥ - عبدالرحمن، طه. فى أصول الحوار وتجديد علم الكلام. ط١، بيروت: المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، ١٩٨٧.
- ١٦٦ - عبده، محمد. تحقيق: محمد عمارة. الأعمال الكاملة لمحمد عبده. ط٢، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩.
- ١٦٧ - عبده، محمد، وجمال الدين الأفغانى. العروة الوثقى. ط٢، بيروت: دار الكتاب العربى، ١٩٨٠.
- ١٦٨ - عثمان، محمد فتحى. الفكر الإسلامى والتطور. ط٢، الكويت: الدار الكويتية، ١٩٦٩.
- ١٦٩ - العروى، عبدالله. العرب والفكر التاريخى. ط٢، الدار البيضاء: المركز الثقافى العربى، ١٩٨٥.
- ١٧٠ - العروى، عبدالله. ثقافتنا فى ضوء التاريخ. ط١، الدار البيضاء: المركز الثقافى العربى، ١٩٨٣.
- ١٧١ - العز بن عبدالسلام، أبو محمد. قواعد الأحكام فى مصالح الأنام. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
- ١٧٢ - العظيم آبادى، أبو الطيب محمد شمس الحق. عون المعبود شرح سنن أبى داود. مع شرح الحافظ شمس الدين ابن القيم الجوزية. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠.

- ١٧٣ - العلوي، سعيد بن سعيد. الاجتهاد والتحديث: دراسة في أصول الفكر السلفي في المغرب. ط١، مالطا: مركز دراسات العالم الإسلامي، ١٩٩٢.
- ١٧٤ - العلوي، سعيد بن سعيد. الخطاب الأشعري: مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي. ط١، بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٢.
- ١٧٥ - عمارة، محمد. العرب والتحديث. ط٢، بيروت: دار قتيبة، ١٩٨٧.
- ١٧٦ - عمارة، محمد. في المنهج الإسلامي: البحث الأصلي مع مناقشات وتعقيبات. ط١، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩١.
- ١٧٧ - عمارة، محمد. معالم المنهج الإسلامي. ط٢، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الأزهر الشريف، دار الشروق، ١٩٩٢.
- ١٧٨ - العمري، نادية شريف. الاجتهاد في الإسلام: أصوله وأحكامه. ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨١.
- ١٧٩ - الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. إحياء علوم الدين. بيروت: دار المعرفة، د.ت.
- ١٨٠ - الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. المستقصى من علوم الأصول. بيروت: دار العلوم الحديثة، د.ت.
- ١٨١ - الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، تحقيق: أحمد شمس الدين. معيار العلم في المنطق. ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠.
- ١٨٢ - الغزالي، محمد. السنّة بين أهل الفقه وأهل الحديث. ط٤، القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٩.
- ١٨٣ - الغزالي، محمد. تراثنا الفكري بين ميزان الشرع والعقل. ط٢، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩١.
- ١٨٤ - الغزالي، محمد. دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين. ط٢، القاهرة: دار الوفاء للطباعة والنشر، ١٩٨٩.
- ١٨٥ - الغزالي، محمد. قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوفاة. ط٣، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩١.
- ١٨٦ - غليون، برهان. اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية. ط٢، بيروت: دار التنوير، ١٩٨٧.
- ١٨٧ - غليون، برهان. الوعي الذاتي. ط١، القاهرة: عيون المقالات، ١٩٨٧.
- ١٨٨ - غليون، برهان. حوارات من عصر الحرب الأهلية. ط١، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٥.

- ١٨٩ - غليون، برهان. مجتمع النخبة. ط١، بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦.
- ١٩٠ - غليون، برهان. نقد السياسة: الدولة والدين. ط١، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩١.
- ١٩١ - فادي، إسماعيل. الخطاب العربي المعاصر: قراءة نقدية في مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة. (١٩٧٨ - ١٩٨٧). ط١، هيرندن: فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩١.
- ١٩٢ - الفاسي، علال. الحركات الاستقلالية في المغرب العربي. الدار البيضاء: مؤسسة علال الفاسي، مطبعة النجاح الجديدة، ١٩٩٣.
- ١٩٣ - الفاسي، علال. مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها. الدار البيضاء: مكتبة الوحدة العربية، ١٩٨٢.
- ١٩٤ - فروم، إيريك، ترجمة: سعد زهران، مراجعة: لطفي فهيم. الإنسان بين المظهر والجوهر (عالم المعرفة: ١٤٠). الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٩.
- ١٩٥ - فودة، فرج. الحقيقة الغائبة. ط٢، القاهرة: عيون المقالات، ١٩٨٩.
- ١٩٦ - القدال، محمد سعيد. الإمام المهدي: لوحة لثائر سوداني. الخرطوم: مطبعة جامعة الخرطوم، ١٩٨٥.
- ١٩٧ - القرافي، أحمد شهاب الدين بن إدريس. الفروق: أنوار البروق في أنواء الفروق. بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٢.
- ١٩٨ - القرافي، أحمد شهاب الدين بن إدريس، تحقيق: أبو بكر عبدالرزاق. الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام. ط١، بيروت: المكتب الثقافي للنشر والتوزيع، ١٩٨٩.
- ١٩٩ - القرافي، أحمد شهاب الدين بن إدريس، تحقيق: طه عبدالرؤوف سعيد. شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في علم الأصول. ط١، بيروت: دار الفكر، ١٩٧٣.
- ٢٠٠ - القرآن الكريم. برواية ورش عن نافع.
- ٢٠١ - القرضاوي، يوسف. الاجتهاد في الشريعة الإسلامية: مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر. ط١، الكويت: دار القلم للنشر والتوزيع، ١٩٨٦.
- ٢٠٢ - القرضاوي، يوسف. الثقافة العربية الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة. ط١، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩٤.

- ٢٠٣ - القرضاوي، يوسف. الخصائص العامة للإسلام. الدار البيضاء: دار المعرفة، د.ت.
- ٢٠٤ - القرضاوي، يوسف. السنّة مصدرًا للمعرفة والحضارة. قطر: مركز بحوث السنّة والسيرة، ١٩٩٥.
- ٢٠٥ - القرضاوي، يوسف. الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي الإسلامي. ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٨.
- ٢٠٦ - القرضاوي، يوسف. الفتوى بين الانضباط والتسيب. ط١، القاهرة: دار الصحوة، ١٩٨٨.
- ٢٠٧ - القرضاوي، يوسف. الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد. ط١، القاهرة: دار الصحوة، ١٩٨٦.
- ٢٠٨ - القرضاوي، يوسف. المدخل لدراسة السنة. القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٨٢.
- ٢٠٩ - القرضاوي، يوسف. المرجعية العليا في الإسلام للقرآن والسنة: ضوابط ومحاذير في الفهم والتفسير. القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٨٣.
- ٢١٠ - القرضاوي، يوسف. في فقه الأولويات: دراسة جديدة في ضوء القرآن والسنة. ط١، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩٥.
- ٢١١ - القرضاوي، يوسف. كيف نتعامل مع السنّة النبوية: معالم وضوابط. الدار البيضاء: دار المعرفة، د.ت.
- ٢١٢ - القرضاوي، يوسف. مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية. القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٨٨.
- ٢١٣ - القرضاوي، يوسف. من أجل صحوة راشدة تجدد الدين وتنهض بالدنيا. الدار البيضاء: دار المعرفة، ١٩٩٦.
- ٢١٤ - القرضاوي، يوسف. هدي الإسلام: فتاوى معاصرة. ط٤، الدار البيضاء: دار المعرفة، ١٩٨٨.
- ٢١٥ - قطب، سيد. خصائص التصور الإسلامي ومقوماته. ط١٢، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٢.
- ٢١٦ - قطب، سيد، في ظلال القرآن. ط٧، القاهرة: دار إحياء التراث العربي، ١٩٧١.
- ٢١٧ - كاشف الغطاء، محمد الحسين. أصل الشيعة وأصولها. ط٤، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٩٣.
- ٢١٨ - الكتاني، إدريس. المغرب المسلم ضد اللادينية. الدار البيضاء: مطبعة الجامعة، ١٩٧٨.

- ٢١٩ - الكتاني، محمد بن جعفر، تقديم: إبراهيم الكتاني، تحقيق: إدريس الكتاني .
نصيحة أهل الإسلام: تحليل إسلامي علمي لعوامل سقوط الدولة الإسلامية
وعوامل نهوضها. الرباط: مكتبة بدر، ١٩٨٠.
- ٢٢٠ - الكليني، محمد بن يعقوب، تحقيق: علي أكبر الغفاري. الأصول من الكافي .
بيروت: دار الأضواء، ١٩٨٥.
- ٢٢١ - كنون، عبدالله. منطلقات إسلامية. طنجة: مطبعة سوريا، د.ت.
- ٢٢٢ - الكيلاني، ماجد عرسان. هكذا ظهر جيل صلاح الدين وهكذا عادت القدس .
هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الدار العالمية للكتاب
الإسلامي، ١٩٩٠.
- ٢٢٣ - المباركفوري، محمد بن عبدالرحمن تحقيق: عبدالوهاب عبداللطيف. تحفة
الأحوزي بشرح جامع الترمذي. بيروت: دار الفكر، ١٩٨٨.
- ٢٢٤ - المحافظة، علي. الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة: الاتجاهات الدينية
والسياسية والاجتماعية والعلمية. ط٣، بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٨٠.
- ٢٢٥ - محسن، عبدالحميد. المذهبية الإسلامية والتغيير الحضاري. (كتاب الأمة: ٦).
ط٢، قطر: وزارة الاوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤٠٤هـ.
- ٢٢٦ - محسن، عبدالحميد. تجديد الفكر الإسلامي. ط١، هيرندن، فيرجينيا: المعهد
العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦.
- ٢٢٧ - محسن، عبدالحميد. جمال الدين الأفغاني المصلح المفترى عليه. ط٢،
بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥.
- ٢٢٨ - محمود، عبدالحليم. الإخوان المسلمون أحداث صنعت التاريخ: رؤية من
الداخل. الإسكندرية: دار الدعوة، ١٩٨٢.
- ٢٢٩ - محمود، عبدالحليم. أوروبا والإسلام. ط٢، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٩.
- ٢٣٠ - المخزومي، محمد باشا. خاطرات جمال الدين الأفغاني. ط٢، بيروت: دار
الحقيقة، ١٩٨٠.
- ٢٣١ - المسيري، عبدالوهاب. مقدمة في تفكيك الخطاب العلماني، نموذج تفسيري
وتصنيفي جديد. بحث مرقون.
- ٢٣٢ - المسيري، عبدالوهاب، (محرر). إشكالية التحيز. ط١، المعهد العالمي للفكر
الإسلامي، ١٩٩٥.
- ٢٣٣ - المظفر، محمد رضا. عقائد الإمامية. ط٨، بيروت: دار الإرشاد الإسلامي،
١٩٨٨.

- ٢٣٤ - معن، زيادة. معالم على طريق تشكيل الفكر الحديث (عالم المعرفة: ١١٥). الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٧.
- ٢٣٥ - مغيزل، جوزيف. العروبة والعلمانية. بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٨٠.
- ٢٣٦ - المناوي، محمد عبدالرؤوف. فيض القدير شرح الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير. بيروت: دار الفكر، ١٩٨٦.
- ٢٣٧ - منير، شفيق. الإسلام في معركة الحضارة. ط٢، بيروت: دار الكلمة، ١٩٨٣.
- ٢٣٨ - منير، شفيق. النظام الدولي الجديد وخيار المواجهة. ط١، بيروت: الناشر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٢.
- ٢٣٩ - المودودي، أبو الأعلى. موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم. ط٣، بيروت: دار الفكر، ١٩٦٨.
- ٢٤٠ - الموروي، محمد بن عبدالعظيم، تحقيق: محمد بن مهلهل الياسين، عدنان بن سالم بن محمد الرومي. القول السديد في بعض مسائل الاجتهاد والتقليد. ط٥، القاهرة: دار الوفاء للطباعة والنشر، ١٩٩٢.
- ٢٤١ - الموسوي، موسى. الشيعة والتصحيح: الصراع بين الشيعة والتشيع. د.م: د.ن. ١٩٨٨.
- ٢٤٢ - النجار، عبدالمجيد. تجربة الإصلاح في حركة المهدي بن تومرت. ط٢، هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥.
- ٢٤٣ - النجار، عبدالمجيد. خلافة الإنسان بين الوحي والعقل: بحث في جدلية النص والعقل والواقع. ط١، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٧.
- ٢٤٤ - النجار، عبدالمجيد. فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب. ط١، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٢.
- ٢٤٥ - النجار، عبدالمجيد. في المنهج التطبيقي للشريعة الإسلامية تنزيلاً على الواقع الراهن. ط١، الرياض: دار النشر الدولي، ١٩٩٤.
- ٢٤٦ - النجار، عبدالمجيد. في فقه التدين فهماً وتنزيلاً. كتاب الأمة: ع ٢٣، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤١٠هـ.
- ٢٤٧ - النجار، عبدالمجيد. مباحث في منهجية الفكر الإسلامي. ط١، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٢.
- ٢٤٨ - الندوي، أبو الحسن. ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين. ط٨، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٤.

- ٢٤٩ - النشار، علي سامي. **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**. ط٤، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٨.
- ٢٥٠ - النشار، علي سامي. **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**. ط٧، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٧.
- ٢٥١ - النفيسي، عبدالله فهد، (محرر). **الحركة الإسلامية، رؤية مستقبلية، أوراق في النقد الذاتي**. ط٢، تونس: دار البراق للنشر، ١٩٨٩.
- ٢٥٢ - النمر، عبدالمنعم. **الاجتهاد**. ط١، القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٦.
- ٢٥٣ - النورسي، بديع الزمان سعيد، ترجمة: إحسان قاسم الصالحي. **الاجتهاد في العصر الحاضر**. ط١، بغداد: مطبعة الخلود، ١٩٨٧.
- ٢٥٤ - النووي، أبو زكريا محيي الدين بن شرف، تحقيق: محمد نجيب المطيعي. **كتاب المجموع: شرح المذهب للشيرازي، الرياض: مكتبة الإرشاد، د.ت.**
- ٢٥٥ - النيسابوري، أبو الحسن مسلم بن الحجاج. **صحيح مسلم بشرح النووي**. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
- ٢٥٦ - هويدي، فهمي. **إيران من الداخل**. ط٣، القاهرة: مركز الأهرام، ١٩٨٨.
- ٢٥٧ - الوافي، محمد عبدالكريم. **منهج البحث في التاريخ والتدوين التاريخي عند العرب**. ط١، بنغازي: منشورات جامعة قاريونس، ١٩٩٠.
- ٢٥٨ - وهبة، مراد، ويوسف كرم. **المعجم الفلسفي**. ط٢، القاهرة: مكتبة الإنجلو المصرية، ١٩٧١.

المجلات والدوريات

- ٢٥٩ - **أبواب**. فصلية عربية تعنى بالأفكار والثقافة، تصدر عن دار الساقى، بيروت، لبنان.
- ٢٦٠ - **الاجتهاد**. متخصصة تعنى بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الإسلامي، تصدر عن دار الاجتهاد للأبحاث والترجمة والنشر، لبنان.
- ٢٦١ - **الإحياء**. مجلة إسلامية جامعة تصدرها رابطة علماء المغرب نصف سنوية، تعنى بالأبحاث والدراسات الإسلامية.
- ٢٦٢ - **إسلامية المعرفة**. فكرية فصلية يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة.

- ٢٦٣ - آفاق. مجلة دورية يصدرها اتحاد كتاب المغرب، الرباط، المغرب.
- ٢٦٤ - أكاديمية المملكة. عدد خاص: المعرفة والتكنولوجيا، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية سلسلة الدورات، الدار البيضاء، المغرب.
- ٢٦٥ - الأمة. سياسية فكرية شاملة تصدر عن شركة مجلة الأمة للصحافة والدراسات والنشر، عمان، الأردن.
- ٢٦٦ - البعث الإسلامي. شهرية إسلامية جامعة تصدرها ندوة العلماء، لكهنو، الهند.
- ٢٦٧ - التوحيد. مجلة إسلامية جامعة، تصدر كل شهرين عن معاوية العلاقات الدولية في منظمة الإعلام الإسلامي، إيران.
- ٢٦٨ - الجامعة الإسلامية. أكاديمية فصلية محكمة تصدر عن الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية، لندن.
- ٢٦٩ - الدراسات الإسلامية. إسلامية علمية تصدر عن مجمع البحوث الإسلامية، الجامعة الإسلامية العالمية، إسلام آباد، باكستان.
- ٢٧٠ - دراسات سيميائية. أدبية لسانية، مجلة فصلية، فاس، المغرب.
- ٢٧١ - دراسات شرقية. فكرية فصلية تصدر عن دار الألف باء للنشر والتوزيع، باريس، فرنسا.
- ٢٧٢ - الشريعة والدراسات الإسلامية. نصف سنوية محكمة تعنى بالبحوث والدراسات الإسلامية، تصدر عن جامعة الكويت، الكويت.
- ٢٧٣ - العربي. مجلة ثقافية مصورة تصدر شهرياً عن وزارة الإعلام بدولة الكويت.
- ٢٧٤ - الفرقان. إسلامية ثقافية، البيضاء، المغرب.
- ٢٧٥ - الفكر العربي المعاصر. مجلة العلوم الإنسانية والحضارية، فكرية مستقلة تصدر شهرياً عن مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان.
- ٢٧٦ - الفكر العربي. مجلة الإنماء العربي للعلوم الإنسانية، معهد الإنماء العربي بيروت لبنان، الهيئة القومية للبحث العلمي، طرابلس.
- ٢٧٧ - فكر ونقد. ثقافية شهرية، الرباط، المغرب.
- ٢٧٨ - قراءات سياسية. فصلية تهتم بقراءة وتحليل الموقف الإسلامي والعالمي، يصدرها مركز دراسات الإسلام والعالم.
- ٢٧٩ - الكلمة. مجلة فكرية ثقافية إسلامية تصدر فصلياً عن منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، بيروت، لبنان.
- ٢٨٠ - اللسان العربي. دورية متخصصة نصف سنوية تصدر عن مكتب تنسيق التعريب.

- ٢٨١ - المستقبل العربي. فكرية شهرية تعنى بقضايا الوحدة العربية ومشكلات المجتمع العربي، يصدرها مركز دراسات الوحدة العربية.
- ٢٨٢ - المسلم المعاصر. مجلة فصلية فكرية، تعالج شؤون الحياة المعاصرة في ضوء الشريعة الإسلامية تصدرها مؤسسة المسلم المعاصر بيروت.
- ٢٨٣ - المناظرة. مجلة فصلية تعنى بالمفاهيم والمناهج الفلسفية، الرباط.
- ٢٨٤ - منبر الشرق. فكرية متخصصة، يصدرها المركز العربي للدراسات، حزب العمل، مصر.
- ٢٨٥ - المنطلق. فكرية إسلامية تصدر عن الاتحاد اللبناني للطلبة المسلمين، لبنان.
- ٢٨٦ - المنعطف. مجلة فصلية ثقافية، وجدة، المغرب.
- ٢٨٧ - المنهل. مجلة شهرية للآداب للعلوم والثقافة تصدر عن دار المنهل للصحافة والنشر المحدودة، جدة، المملكة العربية السعودية.
- ٢٨٨ - نشرة أخبار المصطلح. يصدرها معهد الدراسات المصطلحية، كلية الآداب، فاس، ظهر المهراز.
- ٢٨٩ - النهج. مجلة فكرية تصدر عن مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي.
- ٢٩٠ - الوحدة. فكرية ثقافية شهرية تصدر عن المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط، المغرب.
- ٢٩١ - اليوم السابع. أسبوعية سياسية ثقافية، تصدر عن مؤسسة الأندلس الجديدة للطباعة والنشر والإعلام. باريس.

الندوات والأعمال الجماعية

- ٢٩٢ - الاجتهاد الفقهي أي دور وأي جديد. جامعة محمد الخامس، كلية الآداب. الرباط. ط١/ ١٤١٦ - ١٩٩٦.
- ٢٩٣ - الاجتهاد في الشريعة الإسلامية. التربية الإسلامية وأثرها في المجتمع، الإعلام وأثره في نشر القيم الإسلامية وحماتها. من البحوث المقدمة لمؤتمر الفقه الإسلامي الذي عقدته جامعة الإمام ابن سعود الإسلامية بالرياض، (١٣٩٧) أشرفت على طباعته ونشره إدارة الثقافة والنشر بالجامعة ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.
- ٢٩٤ - الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر. مركز دراسات العالم الإسلامي، سلسلة الفكر الإسلامي المعاصر (٢) ط٢/ ١٩٩١.

- ٢٩٥ - إشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر. مركز دراسات العالم الإسلامي، سلسلة الفكر الإسلامي المعاصر (١). ط١ / ١٩٩١.
- ٢٩٦ - إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي (ندوة). المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ٢٦ - ٢٨ فبراير ١٩٨٣، القاهرة مصر. ط١ / ١٩٨٤، دار التنوير للطباعة والنشر.
- ٢٩٧ - تجديد الفكر الإسلامي. أعمال الندوة التي نظمتها مؤسسة الملك عبدالعزيز آل سعود، ط١ / ١٩٨٩، المركز الثقافي العربي.
- ٢٩٨ - التراث وتحديات العصر في الوطن العربي. بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. ط ١ / بيروت، ١٩٨٥.
- ٢٩٩ - الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي. مركز دراسات الوحدة العربية، جامعة الأمم المتحدة، ط٢ بيروت، آذار/ ماي ١٩٨٩.
- ٣٠٠ - الحوار القومي الديني. مركز دراسات الوحدة العربية، ط١ / ١٩٨٩.
- ٣٠١ - محاضرات ومناقشات الملتقى الثامن للفكر الإسلامي ببجاية. ١ - ١٢ ربيع الأول ١٣٩٤ / ٢٥ مارس ٥ أبريل ١٩٧٤م، منشورات وزارة التعليم الأصيل والشؤون الدينية الجزائر (المجلد الأول).
- ٣٠٢ - المعرفة والسلطة في المجتمع العربي. معهد الإنماء العربي، ط١ / ١٩٨٨ بيروت، لبنان.
- ٣٠٣ - المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية. ج٢، منهجية العلوم الإسلامية، سلسلة المنهجية الإسلامية (٢). المعهد العالمي للفكر الإسلامي، المؤتمر العالمي الرابع للفكر الإسلامي، الخرطوم، جمادى الأولى ١٤٠٧ يناير ١٩٨٧، ط ١ / ١٤١١ هـ - ١٩٩٥ م.
- ٣٠٤ - ندوة الدراسة المصطلحية والعلوم الإسلامية. شعبة الدراسات الإسلامية بكلية الآداب، فاس، سايس، ومعهد الدراسات المصطلحية بكلية الآداب ظهر المهراز فاس، مطبعة المعارف الجديدة الرباط، ١٩٩٦.
- ٣٠٥ - اليسار الإسلامي. كتابات في النهضة الإسلامية، تصدر بالقاهرة صدر منها عدد واحد في ربيع الأول ١٤٠١ هـ يناير ١٩٨١ م ثم توقفت.