مفهوم التجديد وآلياته وضرورته في استيعاب الإسلام للمستجدات

د/ جمال فاروق حبريل محمود

الأستاذ المساعد بقسم الأديان والمذاهب

كلية الدعوة الإسلامية بالقاهرة

جامعة الأزهر

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله، وآله وصحبه ومن والاه.

وبعد...

فقد ورد في السنة النبوية مدح التجديد وبيان أهميته، فتارة تحدثنا السنة المشرفة عن التجديد باعتباره أمراً مطلوباً من المسلمين وذلك في مقام الإيمان، كما في قول النبي ﷺ لأصحابه: «جددوا إيمانكم، قيل يا رسول الله : وكيف نجدد إيماننا. قال: أكثروا من قول لا إله إلا الله »[1].

وتارة تحدثنا عن التجديد في الدين على أنه نعمة يمن الله بها على هذه الأمة، ومن ذلك قول النبي ﷺ: «إن الله يبعث إلى هذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها أمر دينها»[2].

منذ ذلك الحين وعلماء الأمة يمتدحون التجديد، ويرون أنه أمر ديني ونعمة من نعم الله علينا.

والتجديد لم يكن قط موضع اتهام وريب في عصور الصلاح، أما في ذلك العصر النكد الذي أخبرنا بقدومه الصادق المصدوق، وهو عصر التزييف والتلفيق والخداع، فأصبح الحليم حيراناً، لأن الناس يسمون الأشياء بغير أسمائها فكما قال النبي صلى الله عليه وسلم : «إن أناسا من أمتي يشربون الخمر يسمونها بغير اسمها»[3].

---

(١) أخرجه أحمد في مسنده، ج٢ ص ٣٥٩، والحاكم في المستدرك ج٤ ص ٢٨٥.

(٢) أخرجه أبو داود ج٤ ص ١٠٩، والطبراني في الأوسط ج٦ ص ٣٢٤، والحاكم في المستدرك ج٤ ص ٥٦٧.

(٣) أخرجه أحمد في مسنده، ج٤ ص ٢٣٧، أبو داود ج٣ ص ٣٢٩، وابن ماجة في سننه، ج٢ ص ١١٢٣، والحاكم في المستدرك ج٤ ص ١٦٤.

وبسبب ما قام به بعضهم من عرض أفكار تكر على أصل الدين بالهدم أصبح لمصطلح التجديد دلالات سلبية عند كثير من المثقفين المتدينين.

وذلك لأن التجديد باعتباره قضية فكرية، أحد المفاهيم التي تنازعتها شتى التيارات والمذاهب على اختلاف مشاربها وتنوع روافدها؛ إذ لا تكاد فلسفة تخلو من بحث لفكرة التجديد، سواء أكان تحت هذا المسمى أو غيره، كالحداثة، والتطوير، والمعاصرة، والتغيير[1].

وانطلاقا من أن المصطلحات يمكن أن تتحد اسما وتفترق مضمونا من نسق معرفي لآخر؛ نتيجة اختلاف الملابسات التي أحاطت بالسياق الحضاري الذي نشأ فيه كل نسق، مما يؤدي بالضرورة إلى اختلاف في الأهداف والغايات. من هنا تأتي أهمية إبراز الفرق بين التجديد في التصور الإسلامي، والتجديد في المفهوم الغربي.

حيث ينتمي الأول إلى نسق معرفي هو محصلة التفاعل بين كتاب الوحي وكتاب الكون بكل امتداداته، مما يجعل الدين منطلقا وغاية في العملية التجديدية. أما الثاني، فيحكمه نسق معرفي تشكل من خلال خبرة تاريخية، اصطبغت بذلك الصراع الحاد بين الكنيسة الكاثوليكية، وسلطة المعرفة والعلم والعقل. مما دفع بهذا الطرف ــ باسم التجديد ــ إلى مواجهة ممارسات الكنيسة؛ وذلك بالبحث عن سلطة مرجعية لا تتجاوز الكنيسة فحسب، بل جميع الأطروحات الدينية، وهو ما أفصحت عنه فلسفة التنوير التي تأسس عليها الإحياء الأوروبي، والنهضة الأوروبية الحديثة[2].

---

(١) انظر: سيف الدين عبد الفتاح وآخرون، بناء المفاهيم: دراسة معرفية ونماذج تطبيقية، ط١ (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م)، جـ٢، ص ٣١٠.

(٢) انظر: محمد عمارة، الإسلام بين التنوير والتزوير، ط١ (القاهرة: دار الشروق.

لقد ظهر مصطلح التجديد في الفكر الغربي كمرادف للعصرانية، وهي وجهة نظر في الدين مبنية على الاعتقاد بأن التقدم العلمي والثقافة المعاصرة، يستلزمان إعادة تأويل التعاليم الدينية التقليدية على ضوء المفاهيم الفلسفية والعلمية السائدة. ويطلق هذا المصطلح بصفة خاصة على حركة داخل الكنيسة الكاثوليكية الرومانية ظهرت في أواخر القرن (١٩م). كما يستخدم لوصف النزعات التحررية المشابهة في البروتستانتينة وكذا اليهودية[1].

ويمكن القول أن الفرق الجوهري بين التجديد الإسلامي والتجديد الغربي، يكمن في المعيار الذي به تقوم الأفكار والظواهر. ففي حين تشكل أصول الدين وثوابته، محور انطلاق التجديد الإسلامي، وغايته التي يسعى لتحقيقها في واقع نسبي متغير. مما يجعل التجديد يحمل معنى الاستمرار. نجد التجديد في الرؤية الغربية يحمل معنى الهدم، والانحياز لكل جديد أيا كان مضمونه؛ وذلك لأنه محاولة للتكيف مع المتغيرات في إطار نسبية القيم، حيث لا يلتفت إلى علاقة الثابت بالمتغير؛ إذ جميع القيم يعتريها التحول والتبدل.

ومنشأ هذا الاختلاف بين الرؤيتين، أن النسق المعرفي الغربي ــ في تطوره الأخير ــ قام على إسقاط فكرة الإله من دائرة الاعتبارات العلمية، مما أدى إلى نفي وجود مصدر معرفي مستقل عن المصدر المعرفي البشري، المبني على الواقع المشاهد أو المحسوس. أما النسق المعرفي الإسلامي، فقد ظل دائما يتحرك من نقطة ثابتة «الوحي» يعود إليها، ويتفاعل معها

١٤١٦هـ/١٩٩٥م)، ص٢٢٣- ٢٢٤؛ زينب عبد العزيز، هدم الإسلام بالمصطلحات المستوردة: الحداثة والأصولية، ط١ (القاهرة: دار الأنصار ١٤١٦هـ/١٩٩٦م)، ص ١٥- ١٧؛ سيف الدين عبد الفتاح، بناء المفاهيم، جـ٢، ص٣٥٧.

(١) انظر: مفهوم تجديد الدين، ص ٩٦-٩٧.

لتشييد عمارته الحضارية[1].

والمتأمل في تاريخ الحضارات يجد أن كل واحدة منها قد اتخذت لها محورا تنطلق منه، وإليه تعود وتجعله معيارا للتقويم. وكذا الشأن بالنسبة للحضارة الإسلامية، فإن النص الشرعي مدلولا عليه بالقرآن الكريم، والسنة المطهرة. يمثل المحور الذي منه المنطلق. وإليه المآل. وهو المعيار المحتكم إليه في تقويم سلوك الأفراد والجماعات داخل الأمة وفق المنهج الإلهي. وإن أثر النص ليبدو جليا في تشكيل ملامح الحضارة الإسلامية،وفي تحديد طبيعة علومها التي وضعت لخدمة النص الشرعي[2].

---

(١) إنظر: سيف عبد الفتاح، بناء المفاهيم، جـ٢، ص٣٥٨- ٣٥٩.

(٢) انظر: سالم ياقوت، حفريات المعرفة العربية الإسلامية: التعليل الفقهي، ط١ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٠م)، ص ٦؛ عبد المجيد النجار، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل: ط٢ (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م)، ص ٣٠.

وقد ابتغيت بهذا البحث الموجز إيضاح مفهوم التجديد المنشود. وعناصره الأساسية. وضوابطه. وقسمته على النحو التالي:

الفصل الأول : مفهوم التجديد.

الفصل الثاني : أسس النموذج المعرفي الإسلامي، منطلقا للتجديد.

الفصل الثالث : عناصر عملية التجديد.

الفصل الرابع : رؤى غير صائبة في التجديد.

الفصل الخامس : أسس التجديد المنشود.

خاتمة : في أهم نتائج البحث.

والله أسأل أن يجعل هذا البحث سراجا على طريق نشر الدعوة الإسلامية، والعلوم الشرعية، إنه ولي ذلك والقادر عليه، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

وكتبه

د/ جمال فاروق جبريل محمود

الأستاذ المساعد بقسم الأديان والمذاهب بكلية الدعوة الإسلامية بالقاهرة

الفصل الأول

مفهوم التجديد

أولا : معنى التجديد لغة، وفي استعمال النص الشريف، وفي الاصطلاح:

نحن بحاجة للحكم على قضية التجديد، والحكم على الشيء فرع عن تصوره، وحتى ترتسم الصورة صحيحة في أذهاننا لابد من التعرف على معنى التجديد في اللغة، وفي الاستعمال القرآني وكذا في السنة النبوية، وفي النهاية معرفة المعنى الاصطلاحي.

التجديد لغة :

كلمة التجديد مأخوذة من الفعل«جدد»، يقال: تجدد الشيء، أي صار جديداً، وجدده صيره جديدا، وكذلك أجده واستجده. والجديد نقيض الخلق، والجدة مصدر الجديد، وهي نقيض البلى. يقال:«بلي بيت فلان ثم أجده بيتا من شعر». ويقال لمن لبس ثوبا جديدا «أبل وأجد واحمد الكاسي».

والأصل في هذا المعنى:القطع، يقال: جددت الشيء، فهو مجدود وجديد، أي مقطوع. ومن هذا قولهم ثوب جديد، وهو في معنى مجدود، أي كأن ناسجه قطعه الآن. وأما فيما لا يقبل القطع، فقد استعمل التجديد بمعنى الإعادة، مثل: تجديد الوضوء أي إعادته، وتجديد العهد أي تكراره تأكيدًا[1].

التجديد في الاستعمال القرآني :

لم يرد في القرآن الكريم اسم «التجديد» ولا الفعل «جدد»، لكن جاءت كلمة «جديد» في عدة مواضع بما يفيد معنى البعث، والإحياء، والإعادة. ومن أمثلة ذلك، قوله تعالى: ﴿ وَقَالُوا أَئِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أَئِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا ﴾ [الإسراء :

---

(١) انظر: الجوهري، الصحاح، ط٢ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م)؛ ابن منظور، لسان العرب، د.ط (بيروت:دار صادر، ١٣٧٤هـ/١٩٥٥م)، مادة «جدد».

٤٩]. . فقد دلت هذه الآية على أن تجديد الخلق يعني: بعثه، وإحياؤه، وإعادته[1].

كما تكرر هذا المعنى في الآيات التالية: ﴿ وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ يُنَبِّئُكُمْ إِذَا مُزِّقْتُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ ﴾ [سبأ :٧]. ﴿ وَإِن تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ أَإِذَا كُنَّا تُرَابًا أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ ﴾ [الرعد :٥]. ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ ﴾ [إبراهيم :١٩]. ﴿ وَقَالُوا أَإِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُم بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ ﴾ [السجدة :١٠].

(١) انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ط٣ (القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٣٨٧هـ/١٩٦٧م)، جـ ١٠، ص ٢٧٤.

مفهوم التجديد في السنة النبوية:

ورد استعمال الفعل من كلمة «تجديد» في بعض الأحاديث النبوية، منها:

١- روى الطبراني عن ابن عمر ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الإيمان ليخلق في جوف أحدكم كما يخلق الثوب، فاسألوا الله تعالى أن يجدد الإيمان في قلوبكم»[2]. يشير هذا الحديث إلى أن الإيمان بعد دخوله القلب واستقراره فيه، لا يستمر على حال واحدة، بل يعتريه الضعف والنقصان مثلما يطرأ على الثوب البلى. غير أنه يرجى بالتوجه إلى الله سبحانه وتعالى بالدعاء أن يتجدد الإيمان؛ فيعود كما كان في أمره الأول، وربما أفضل من ذلك.

٢- روى أحمد بن حنبل عن أبي

(٢) رواه الحاكم في المستدرك، ١/٤، وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد، ١/٥٢ عن عبد الله بن عمرو بن العاص ﷺ.

هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «جددوا إيمانكم، قيل يا رسول الله، وكيف نجدد إيماننا؟ قال: أكثروا من قول لا إله إلا الله»[1]. يفيد هذا الحديث أن تجديد الإيمان يتحقق بالإكثار من قول لا إله إلا الله؛ لأنها كلمة التوحيد الدالة على الإيمان. وكلما استحضرها الإنسان قولا وفعلا، أعاد تأكيد ما دخل قلبه أول مرة.

٣- روى أحمد بن حنبل عن الحسين بن علي ﷺ عن النبي ﷺ قال: «ما من مسلم ولا مسلمة يصاب بمصيبة فيذكرها وإن طال عهدها - وفي رواية قدم عهدها - فيحدث لذلك استرجاعا، إلا جدد الله له عند ذلك، فأعطاه مثل أجرها يوم أصيب بها»[2].

(١) رواه أحمد في المسند، ٢/٣٥٩، و الحاكم في المستدرك، ٤/٢٨٥، وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد، ١/٥٢. كلهم عن أبي هريرة ﷺ.
(٢) رواه أحمد في المسند، ١/٢٠١، ورواه بألفاظ قريبة ونفس المعنى الطبراني في الكبير، ٣/٣٣١، وفي الأوسط، ٥/١٦١، و الحاكم في المستدرك، ١/٦٨٨، و لكن الحاكم رواه عن جابر بن عبد الله ﷺ.

نلمح في هذا الحديث الإشارة إلى معنى التكرار والإعادة، الذي يفيده تجديد الثواب كلما أعيد الاسترجاع.

٤- روى أبو داود عن أبي هريرة ﷺ عن رسول الله ﷺ قال: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها»[3]. اختلف شراح الحديث في بيان المعنى المراد بتجديد الدين، فمنهم من حمله على إحياء العمل بالكتاب والسنة، فقال: «هو إحياء ما اندرس من العمل بالكتاب والسنة، والأمر بمقتضاهما»[4]. وهناك من جعله

(٣) رواه أبو داود في سننه، ٤/١٠٩، و الطبراني في الأوسط، ٦/٣٢٤، و الحاكم في المستدرك، ٤/٥٦٧ كلهم من حديث أبي هريرة ﷺ.
(٤) العظيم آبادي، عون المعبود شرح سنن أبي داود، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، د.ط (المدينة المنورة: المكتبة السلفية، ١٩٦٩م)، جـ ١١، ص ٣٨٦.

مرادفا لإحياء علوم الدين، فقال: « هو إحياء ما اندرس من أحكام الشريعة وما ذهب من معالم السنن، وخفي من العلوم الدينية الظاهرة والباطنة»[1]. يؤيد هذا المعنى أن حديث التجديد جاء في بعض طرقه بلفظ « تعليم الدين»[2].

بيد أن من العلماء من ذهب إلى أن الإحياء يشمل جميع أوجه البر. يقول ابن حجر العسقلاني:«فإن اجتماع الصفات المحتاج إلى تجديدها لا تنحصر في نوع من الخير، ولا يلزم أن جميع خصال الخير كلها في شخص واحد، إلا أن يدعى ذلك في عمر بن عبد العزيز، فإنه كان القائم بالأمر على رأس المائة الأولى، باتصافه بجميع صفات الخير وتقدمه فيها، ومن ثم ذكر أحمد أنهم كانوا يحملون عليه الحديث. وأما من بعده فالشافعي، وإن اتصف بالصفات الجميلة والفضائل الجمة، لكنه لم يكن القائم بشأن الجهاد والحكم بالعدل»[3].

التجديد اصطلاحا:

لم يرد في التراث الإسلامي تعريف دقيق للتجديد، لكن بالنظر فيما نقل إلينا من أقوال العلماء، بصدد شرحهم للمعنى المراد بـ: « تجديد الدين » في الحديث السابق ذكره، وكذا في معرض كلامهم عن المجددين، نجد أنهم استعملوا التجديد كمرادف للإحياء والإعادة، مع اختلافهم في الوسيلة التي تتحقق بها هذه العملية[4].

---

(١) عبد الرؤوف المناوي، فيض القدير شرح الجامع الصغير، د.ط (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى ،١٣٥٧هـ/١٩٣٨م)،جـ١/١٠ .

(٢) انظر:ابن حجر العسقلاني،توالي التأسيس بمعالي محمد بن إدريس، د.ط (القاهرة: مطبعة بولاق،١٣٠١هـ)، ص ٤٨ .

(٣) فتح الباري بشرح صحيح البخاري ، د.ط (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٣٧٨هـ/١٩٥٩م)، جـ١٣، ص ٢٥٩ .

(٤) انظر: محمد سعيد بسطامي، مفهوم تجديد الدين ، ط١ (الكويت: دار الدعوة، ١٤٠٥هـ/١٩٨٤م)، ص١٨- ٢٠ .

وقد حرص بعض المعاصرين على وضع مفهوم للتجديد في التصور الإسلامي، يجلي حقيقته ويميزه عن غيره، مستلهما في ذلك المعنى اللغوي للتجديد، وما نقل من أقوال المتقدمين. يقول جمال سلطان[1] : «التجديد في مجال الفكر أوفي مجال الأشياء على السواء. أن تعيد الفكرة أو الشيء الذي بلى أو قدم، أو تراكمت عليه من السمات والمظاهر ما طمس جوهره، أن تعيده إلى الحالة الأولى يوم كان أول الأمر. فتجديد الشيء أن تعيده جديدا، وكذلك الفكر والدين»[2].

أما محمد عمارة، فقد حرص على إبراز الجهد العقلي الذي تتطلبه عملية التجديد، حيث يقول: «التجديد يعني إزالة ما طرأ على الأصول، والكليات، والقسمات الأساسية، مما يتعارض مع روحها ومقاصدها. الأمر الذي يكشف عن نقاء هذه الأصول، ويعيدها بالعقلانية والاجتهاد،كي تفعل فعلها في مستحدثات الأمور و ما يستجد في واقع الحياة. ففيه عودة لحقيقة الذات، واستلهام لعوامل الثبات وقسماته، مع إضافات تعالج الجديد في إطار الأصول الثوابت»[3].

ويؤكد هذا المعنى سيف الدين عبد الفتاح، بقوله: « تشير الدلالة اللغوية لهذه الكلمة أن مفهوم التجديد بوزنه اللغوي — التفعيل — إنما يعبر عن حالة من التواصل والاستمرارية، وبذل الجهد والطاقة.

ومن ثم فهو جهد عقلي يهدف إلى تحقيق الارتباط بين شيئين ضعفت الصلة

الدين ، ط١ (الكويت: دار الدعوة، ١٤٠٥هـ/١٩٨٤م)، ص١٨- ٢٠ .

(١) كاتب مصري ومفكر إسلامي معاصر، من مؤلفاته: " أزمة الحوار الديني، تجديد الصحوة الإسلامية، تجديد الفكر الإسلامي، الغارة على التراث الإسلامي .

(٢)تجديد الفكر الإسلامي، ط١ (الرياض: دار الوطن، ١٤١٢هـ)، ص ١٣ .

(٣) تجديد الفكر الإسلامي، د .ط (القاهرة : دار الهلال ، د .ت)، ص ١١ .

بينهما. وعلى هذا، فإن طبيعة الشريعة الإسلامية من حيث كونها نصوصا ثابتة تحكم واقعا متغيرا باستمرار، كونها رسالة صالحة لكل زمان ومكان. تستلزم بذل الجهد الدائم، لوصل الواقع المتغير بالأصل الثابت»[1].

وقال الأستاذ الإمام محمد أبو زهرة: (إنما التجديد هو أن يعاد إلى الدين رونقه. ويزال عنه ما علق به من أوهام، ويبين للناس صافيا كجوهره، نقيا كأصله، وإنه لمن التجديد أن تحيا السنة، وتموت البدعة، ويقوم بين الناس عمود الدين، ذلك هو التجديد حقاً وصدقاً)[2].

يستخلص مما تقدم أن المفهوم العام لمصطلح التجديد في مجال الفكر ــ وفق الرؤية الإسلامية ــ يتضمن ثلاث صور ذهنية مترابطة:

الأولى: أن الفكر المراد تجديده قائم ومكتمل البناء، وقد حقق الغرض منه.

الثانية: ظهور عوارض أدت إلى تعطيل وظيفة ذلك الفكر، أو تقليص مجال الاستفادة منه.

الثالثة: إحياء الفكر القديم؛ ببذل الجهد في إزالة ما طرأ عليه من معوقات، مع الاحتفاظ بأصوله.

وقد أشار أ.د/ يوسف القرضاوي إلى هذا المعنى؛ عندما أكد أن التجديد لا يتغيا أبداً التخلص من القديم، أو محاولة هدمه، بل إنه يحرص على الاحتفاظ بجوهره، وترميم ما بلى منه، وإدخال التحسين عليه.

ولإيضاح معنى التجديد في المعنويات، ضرب مثالا له في الماديات،

(١) التجديد السياسي والواقع العربي المعاصر: رؤية إسلامية، ط١ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٨٩ م)، ص ٤.

(٢) من تقدمته محمد أبو زهرة على مقدمات الكوثري/١/١٢/، ط: مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.

بين من خلاله أن التجديد يقتضي جملة أمور:

أ- الاحتفاظ بجوهر البناء القديم، والإبقاء على طابعه وخصائصه، بل إبرازه والعناية به.

ب- ترميم ما بلى منه، وتقوية ما ضعف من أركانه.

ج- إدخال تحسينات عليه لا تغير من صفته، ولا تبدل من طبيعته[1].

وهذا ما عبر عنه بقوله: « التجديد جمع بين القديم النافع والجديد الصالح، وانفتاح على العالم دون الذوبان فيه»[2].

ثانياً: تمييز التجديد عن المصطلحات ذات الصلة:

توجد مصطلحات ذات علاقة وثيقة بعملية التجديد، مثل: التجدد، والإحياء، والاجتهاد. مما جعل بعض الباحثين يستعملها باعتبارها مرادفة للتجديد، في حين فرق آخرون بينهما.

الفرق بين التجديد والتجدد:

يرى بعض المعاصرين أن معنى التجدد يختلف عن التجديد؛ من حيث إنه يستعمل للدلالة على مجموع التحولات والتطورات ــ إيجابية كانت أم سلبية ــ التي تطرأ تلقائيا على المنظومات الفكرية، نتيجة تغير الأحوال الاجتماعية، وتبدل السياقات والتراكمات التاريخية. أما التجديد فهو خطة واعية ــ فردية أو جماعية ــ لوضع التجدد ضمن منظور معقول ومنسق بما يحقق فاعليته[3].

(١) الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد، ط١ (القاهرة: دار الصحوة، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م)، ص٢٧-٢٨.

(٢) لقاءات وحوارات حول قضايا الإسلام والعصر، ط١ (القاهرة: مكتبة وهبة ، ١٩٩٢م)، ص ٨٥.

(٣) انظر: برهان غليون، « فلسفة التجدد الإسلامي » ، الاجتهاد ، العددان ١٠، ١١ (شتاء وربيع العام ١٤١١هـ/١٩٩١م): ص٣٢٧-٣٢٨.

وكذا في مجال العلوم، فإن التجدد يستعمل للتمييز بين مرحلتين ــ سابقة ولاحقة ــ في تكامل العلم. ويكون ذلك بظهور مسائل جديدة خلال حركة العلم وتطوراته التاريخية، مما يجعل كل مرحلة فيه جديدة بالنسبة للدورة السابقة، وقديمة بالقياس إلى الدورة اللاحقة. أما التجديد، فإنه يتحقق بتحديث أهم الأضلاع المعرفية للعلم دون تغيير موضوعه؛ لأن ذلك يستلزم ظهور علم جديد[1].

الفرق بين التجديد والإحياء:

استعمل كثير من المحدثين لفظ «الإحياء» باعتباره مرادفاً للتجديد[2]. وهذا ما سار عليه رواد الدعوة إلى إعادة عرض أصول الفقه وفق المنهجية الحديثة في التأليف. ويظهر ذلك في قول عبد الوهاب خلاف : « وهذا كتابي في علم أصول الفقه، قصدت به إحياء هذا العلم وإلقاء الضوء على بحوثه »[3]. ويعد هذا المنحى امتدادا لما درج عليه المتقدمون، كأبي حامد الغزالي في كتابه: « إحياء علوم الدين ».

لكن هناك من فرق بين التجديد والإحياء؛ من حيث إن العمل التجديدي يتطلب جهدا أعمق وأدق مما يحتاجه العمل الإحيائي؛ إذ لا يمثل هذا الأخير سوى مرحلة تمهيدية في طريق التجديد. يقول حسن الترابي: « إحياء الدين هو كسب تاريخي ينهض بأمر الدين بعد فترة، بعثا لشعاب الإيمان الميتة في النفوس

---

(١) انظر: أحمد قراملكي،« التجديد في علم الكلام »،قضايا إسلامية معاصرة، العدد ١٤ (١٤٢٢هـ/٢٠٠١م): ص ١٣٩، ١٢٤ .

(٢) انظر: زكي الميلاد ، الفكر الإسلامي بين التأصيل والتجديد، ط١ (بيروت: دار الصفوة ، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م)، ص ٥٥.

(٣) علم أصول الفقه ، ط٢ (الجزائر: الزهراء للنشر والتوزيع، ١٩٩٣م)، ص ٨ .

بتطاول الآماد وقسوة القلوب، من خلال التذكير بأصول الدين والموعظة بوازعه ودافعه، وإيقاظا للفكر الخامل والعلم الضائع؛ بنشر أصول الشريعة وعلوم التراث. فحركة الإحياء بعثا للروح ويقظة للعلم، ونهضة للعمل، تتصوب نحو التدين لترتفع به نحو كمالات الدين، فتقاربه بأتم ما يوفق إليه الله تعالى.

وأما التطوير ــ فيما أقصد ــ فهو كسب تاريخي أعظم مما يبلغه مجرد إحياء الدين بالبعث والإيقاظ والإثارة؛ لأنه يكيف أصول التدين التاريخية لتطور جديد في ظروف الحياة، وينهض بالدين، فهو كسب يثري معانيه ويؤكد وقعه بوجه جديد. ويستصحب هذا التجديد جهدا نفسيا، وفكريا، وعمليا زائدا، تتولد عنه مواقف إيمان وفقه وعمل، مصوبة نحو ابتلاءات ظرفية جديدة، ناشئة عن انفعال وجداني، واجتهاد عقلي واقعي...»[1].

ومما يؤيد هذه التفرقة بالنسبة لأصول الفقه، أن نشر الكتب القديمة، وتحقيقها، وكذا التأليف الرامي إلى تيسير العلم.كلها جهود اندرجت في إطار إحياء التراث الإسلامي.

أما الدعوة إلى التجديد في أصول الفقه ــ كما سيأتي معنا ــ فإنها تعرض وجهة نظر أعمق في التعامل مع العلم الموروث، يستعيد بها فاعليته كأداة منهجية قادرة على مواجهة المحدثات.

الفرق بين التجديد والاجتهاد:

إن للتجديد علاقة وثيقة بالاجتهاد الفقهي بمعناه الاصطلاحي، وهو:« بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي بطريق الاستنباط»[2]. ويبدو ذلك جليا عند

---

(١) الدين والتجديد ، د.ط (تونس: دار الرايـة ، د.ت) ، ص ١٩ .

(٢) بدر الدين الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه ، ط٢ (الغردقة: دار الصفوة ، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م)، جـ٦ ، ص١٩٧ .

جلال الدين السيوطي في أرجوزته المسماة:«تحفة المهتدين بأخبار المجددين» التي جاء فيها:

فقد أتى في خبر مشتهر
رواه كل حافظ معتبر
لأنه في رأس كل مائة
يبعث ربنا لهذي الأمة
منا عليها عالما يجدد
دين الهدى لأنه مجتهد[1]

وكذا في قوله: « لكن الذي ينبغي أن يكون المبعوث على رأس المائة رجلا واحداً مشاراً إليه في كل فن من هذه الفنون وهو المجتهد»[2].

وقد برز التجديد في الفكر الإسلامي الحديث كمعنى مستقل عن الاجتهاد الفقهي لدى رفاعة الطهطاوي؛ وذلك بصدد بيانه لمراتب الاجتهاد والتجديد، إذ يقول: «ولاشك أن مرتبة التجديد كمرتبة الاجتهاد متفاوتة »[3]. كما أشار إلى أن المجدد للدين قد يكون من المجتهدين، أومن المقلدين عملا بعموم الحديث[4].

لكن الملاحظ أن بعض المحدثين جعل التجديد مرادفا للاجتهاد بمفهومه العام «الاجتهاد المفتوح»؛ من حيث هو جهد عقلي في اكتناف حقائق التشريع الإسلامي، أو التفاعل بين عقل المسلمين

(١) التنبئة بمن يبعثه الله على رأس كل مائة، للإمام جلال الدين السيوطي، ص ١١٨، ضمن مجلة تراثيات الصادرة عن دار الكتب والوثائق القومية بالقاهر، العدد الثالث، الصادر في يناير ٢٠٠٤ .

(٢) الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض ،د .ط (القاهرة:مكتبة الثقافة الدينية ، د .ت) ، ص ٧٩ .

(٣) القول السديد في الاجتهاد والتجديد، ط١ (القاهرة: مطبعة وادي النيل، ١٢٨٧هـ) ، ص ١٢ .

(٤) المرجع نفسه، ص ١٧ .

الحديث[1].

لكن الملاحظ أن بعض المحدثين جعل التجديد مرادفا للاجتهاد بمفهومه العام «الاجتهاد المفتوح»؛ من حيث هو جهد عقلي في اكتناف حقائق التشريع الإسلامي، أو التفاعل بين عقل المسلمين وأحكام الدين الأزلية[2]. وبالنظر إلى التجديد كعملية مرتبطة بعلم معين نجد أنها لا تتحقق إلا باجتهاد في ذلك العلم، مما يجعل التجديد في النهاية نتاجا للاجتهاد.

(١) المرجع نفسه، ص ١٧ .

(٢) محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة: عباس محمود،، ط٢ (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة، ١٩٦٨م)، ٢٠٦-٢٠٧ ؛ عبد المتعال الصعيدي، المجددون في الإسلام، د.ط (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢م)، ص٩؛ عمر عبيد حسنة، رؤية في التغيير، ط١ (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٩٤م)، ص٣٦-٣٧ .

الفصل الثاني

أسس النموذج المعرفي الإسلامي منطلقاً للتجديد

يبدو أننا في حاجة لصياغة النموذج المعرفي الذي يُكون عقل المسلم بناء على عقيدته ورؤيته الكلية للإنسان والكون والحياة وما قبل ذلك وما بعده، ذلك النموذج الذي يمثل الإطار المرجعي والمعيار المعتمد في عقل المسلم ونفسيته وهو المكون الأساسي لشخصية المسلم والضابط لفكره.

نريد أن نعيد صياغة ذلك النموذج حتى نجيب به على الأسئلة الكلية الكبرى في حياة الإنسان، ورؤيته لنفسه ولما حوله، وحتى نواجه به متطلبات العصر، وحتى يفهمنا الآخرون على أقل تقدير، إذا لم ينبهروا بهذا النموذج ويسعوا إلى اعتناقه والإيمان به وتبنيه.

والنموذج المعرفي هذا سنراه موجودا في وجداننا، ومصادر بنائه في

عقائدنا وأحكامنا. ولكن إعادة الصياغة ستمكننا من تفعيله ومن جعله أساساً للحياة.

والذي سنفعله مع القارئ الكريم هي رحلة في عقل المسلم نستكشف فيها أسس تفكيره ومميزات عقله ووجدانه، ونبين كيف أثر ذلك في الآداب والفنون والحياة، وكيف يمكن أن يؤثر مرة ثانية فيخرج المسلم من حزنه ويمارس عمارة الأرض مع الآخرين وليمنحهم ما هم في أشد الحاجة إليه.

الإجابة عن الأسئلة الكلية:

أولاً: من أين نحن ؟

أجاب المسلم بموجب عقيدته على السؤال الكلي الأول من أين نحن ؟ وهو سؤال متعلق بالماضي، ولكنه نشأ من حيرة الإنسان وجهله الحسي بنشأته ومبتداه، كالطفل الصغير يسأل من أين أتيت ؟ إنه لا يتذكر يوم ولادته، ولم تكن عنده القدرة على ذلك، قال تعالى: ﴿ مَا أَشْهَدتُّهُمْ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَلا خَلْقَ أَنفُسِهِمْ وَمَا كُنتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا ﴾ [الكهف : ٥١] ، فأجاب المسلم بناء على إيمانه أن الله خلق السماوات والأرض وخلق الإنسان وهو خالق كل شيء. ﴿ الرَّحْمَنُ * عَلَّمَ الْقُرْآنَ * خَلَقَ الإِنسَانَ ﴾ [الرحمن : ١ : ٣].

والمسلم يؤمن بالتوحيد ليس فقط توحيد الإله، بل توحيد شمل كل شيء في بنائه العقائدي، فنبيه ﷺ واحد؛ لأنه خاتم الأنبياء قال تعالى: ﴿ مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ ﴾ [الأحزاب: ٤٠]، وكتابه واحد؛ ولذلك حفظه من التحريف والتخريف وجعله واحدا لا تعدد له، قال سبحانه: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ [الحجر: ٩]، والأمة واحدة قال تعالى: ﴿ إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ

فَاعْبُدُونِ ﴾ [الأنبياء:٩٢]،والقبلة واحدة،قال ﷻ: ﴿ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ ﴾ [البقرة: ١٤٤]، الرسالة واحدة عبر الزمان قال سبحانه: ﴿ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ ﴾ [الحج : ٧٨].

والتوحيد بهذا المعنى الذي اشتمل على الأشياء والأشخاص وتعدى الزمان والمكان، لابد أن يؤثر في عقل المسلم المعاصر وأن يكون أساسا لفهمه للحياة ولتعامله مع الأكوان خاصة الإنسان.

ثانياً: ماذا نفعل هنا ؟

وهو يؤمن بأن الله لم يدع الخلق بلا تكليف، فهناك شرائع وكتب ووحي قال سبحانه وتعالى : ﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ﴾ [المائدة : ٤٨]، ولكنه جعل الإسلام هذا اسم الديانة التي يرضاها عبر التاريخ من لدن سيدنا آدم إلى سيدنا محمد ﷺ قال تعالى: ﴿ إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الإِسْلامُ ﴾ [آل عمران: ١٩]، وقال سبحانه: ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِينًا ﴾ [المائدة : ٣].

وقضية التكليف تجيب أو ينبغي أن تجيب على السؤال الثاني ماذا نفعل هنا ؟ وأسس هذا التكليف ثلاثة، أولها: عبادة الله، تلك العبادة التي يجب أن تُنشئ إنسان العمارة والحضارة قال سبحانه وتعالى: (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلا لِيَعْبُدُونِ * مَا أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ * إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ) [الذاريات: ٥٦ : ٥٨]، وثانيها: عمارة الأرض، وذلك بنشاط التعمير والامتناع عن نشاط التدمير قال تعالى: (هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا) [هود : ٦١]، أي طلب منكم عمارتها، وقال سبحانه: (وَلا تَعْثَوْا فِي

الأَرْضِ مُفْسِدِينَ) [البقرة: ٦٠]، وثالثها: تزكية النفس قال عز من قائل: (قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا) [الشمس: ٩: ١٠].

ثالثاً : وأين سنذهب بعد هذه الحياة ؟

يؤمن المسلم أن هناك يوما آخر للحساب ــ الثواب أو العقاب ــ قال سبحانه وتعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴾ [الزلزلة : ٧ ، ٨]، وهذا الإيمان يؤثر في سلوك المؤمن بالإحجام الإقدام، فتراه يقدم على شيء إن كانت فيه مشقة أو فوات لذة إذا رأى أن ذلك يقربه من الجنة ويترتب عليه الثواب، وتراه يمتنع عن شيء فيه لذة ويحجم عنه؛ لأنه يراه يقرب إلى النار، وهذا مرتبط بقضية الإيمان بالله والإيمان بالتكليف، ويؤثر على الحياة، ويجب أن يؤثر عليها بصورة إيجابية وإلا تحول الخوف والرجاء أسبابا لإعاقة الحياة، وفي الحقيقة أن الله شرعها لحماية الحياة، ولدفعها. فإذا كانت تصرفاتنا قد حولتها إلى عائق للحياة كان ذلك ضد مقصود الشرع الشريف.

فالحج ــ مثلا ــ شُرع لحفظ النفس في كل صورها، فلا ينبغي أن نحوله إلى ما يدعو إلى قتل النفس التي حرم الله قتلها إلا بالحق، حيث يجب علينا أن ندرك الزمان وما حدث فيه، والمكان وسعته والأشخاص ومدى علمهم بدينهم والأحوال وما طرأ عليها من تغير، فنحقق مقصود الشرع منه.

هذه الأسئلة الثلاثة الكبرى أنشأت مجموعة من المكونات العقلية التي أسست شخصية المسلم والتي نرجو أن يعود إليها المسلمون على وجهها التي أنزلها الله من أجله وأن يفهموا مراد الله من وحيه.

أثر أسماء الله في تربية نفس المسلم

أسماء الله الحسنى التي وردت في القرآن والسنة تمثل الهيكل التربوي للمسلم قال سبحانه وتعالى : ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا ﴾ [الأعراف: ١٨٠]، والأسماء التي وصف الله بها نفسه في كتابه أكثر من ١٥٠ اسماً وهناك قد ورد في السنة أكثر من ١٦٠ اسماً ومجموعهما ٢٢٠ اسماً بعد حذف المكرر،وهذه الأسماء والصفات يمكن تقسيمها إلى صفات جمال: كالرحمن والرحيم، والعفو الغفور،وصفات جلال: كالمنتقم الجبار، الشديد المحال، وصفات كمال: كالأول والآخر والظاهر والباطن، وكل ما يوصف به الله.

والمؤمن يتخلق بصفات الجمال، ولا يتخلق بصفات الجلال بل يتعلق بها، فيعفو ويصفح، ويمسك نفسه عند الغضب قال تعالى: ﴿ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى ﴾ [المائدة : ٨]، وقال سبحانه: ﴿ ود كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد إيمانكم كفارا حسدا من عند أنفسهم من بعد ما تبين لهم الحق فاعفوا واصفحوا حتى يأتي الله بأمره إن الله على كل شيء قدير * وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [البقرة : ١٠٩، ١١٠]، ومن هنا وصف الله الصبر على أمره الكوني أو أمره الشرعي بالصبر الجميل ﴿ فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ ﴾ [يوسف: ١٨] ﴿ فَاصْبِرْ صَبْرًا جَمِيلًا ﴾ [المعارج: ٥] ﴿ وَاصْبِرْ عَلَى مَا يَقُولُونَ وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا ﴾ [المزمل: ١٠]، والتخلق بالجمال والتعلق بالجلال والإيمان بالكمال من مكونات العقل المسلم.

نظرة المسلم للإنسان وللكون من حوله:

المؤمن يرى أن الإنسان مكرم، وأنه ليس مجرد جزء من الكون قال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴾ [الإسراء : ٧٠].

فالإنسان كائن فريد في هذا الكون؛ لأنه متحمل للأمانة قال تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾ [الأحزاب : ٧٢].

ويرى المؤمن أن الإنسان سيد في هذا الكون، وليس سيد له، فالسيد هو الله قال ﷺ: «السَّيِّدُ اللهُ»[1]، فإن الكون يسبح: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ [الإسراء: ٤٤]، ويسجد كذلك لله سبحانه وتعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَمَن فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ﴾ [الحج: ١٨]، ولكن المؤمن وهو يسير في عبادة الله يسير سير السيد، وليس سير الجمادات: ﴿ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [الجاثية : ١٣]، وقال سبحانه وتعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ وَالْفُلْكَ تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَيُمْسِكُ السَّمَاءَ أَن تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾ [الحج : ٦٥].

ويعتقد المؤمن أن للزمان والمكان والأشخاص والأحوال حرمة، ويراعيها في تعامله معها، فتراه يقدس ليلة القدر: ﴿ إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ ﴾ [القدر: ١]، ﴿ إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُّبَارَكَةٍ﴾ [الدخان: ٣]، ويقدس الكعبة: ﴿ إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ

(١) أخرجه أحمد في مسنده ٤/٢٤ .

لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ ﴾ [آل عمران: ٩٦]. وقال النبي ﷺ: «مَا أَطْيَبَكِ وَأَطْيَبَ رِيحَكِ مَا أَعْظَمَكِ وَأَعْظَمَ حُرْمَتَكِ وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَحُرْمَةُ الْمُؤْمِنِ أَعْظَمُ عِنْدَ اللهِ حُرْمَةً مِنْكِ مَالِهِ وَدَمِهِ وَأَنْ نَظُنَّ بِهِ إِلاَّ خَيْرًا»[1].

ويقدس المصحف: ﴿ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ ﴾ [الواقعة : ٧٩]، ويبجل النبي ﷺ منزلة عظيمة: ﴿ لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُم بَعْضًا ﴾ [النور: ٦٣]، وقال تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَن تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ ﴾ [الحجرات : ٢].

(١) رواه ابن ماجه في سننه ٢/ ١٢٩٧ .

أثر السنن الإلهية والمبادئ القرآنية في تكوين عقلية المسلم

يُكوِّن عقلَ المسلم مجموعة من الإدراكات للسنن الإلهية يراها فيما حوله من الكون الفسيح حتى قال أبو العتاهية :

وفي كل شيء له آية
تدل على أنه واحد

ولقد تكلم القرآن عن هذه السنن الإلهية، وبينها وهي تعد البيئة الخارجية للنشاط البشري، وهي التي تتحكم في المسلم عند نشاطه واختياراته ووضع برامجه وأهدافه، حتى إذا ما غابت هذه الإدراكات عن ذهن مسلم، فإنه يتخبط ويفقد المعيار السليم للقرار السليم، ويضع استراتيجيات أخرى غير التي أمر الله بها.

أقول: إن دارسة السنن الإلهية

أصبح واجبا يمكن أن يفيد الإنسان والإنسانية بنظرة جديدة لمجموعة العلوم الاجتماعية والإنسانية ويمكن بهذه النظرة أن تتهيأ لتجديد علمي واع للخطاب الديني.

لقد ألف المرحوم الشيخ محمد الصادق عرجون عن السنن الإلهية، ودعا الشيخ رشيد رضا في المنار إلى الالتفات إليها، ومن المحدثين تكلم عنها د. جمال عطية، وكتبت السيدة زينب عطية موسوعة لها، وللدكتور عبد الكريم زيدان كتاب مستقل، وهناك إسهامات د/ مصطفى الشكعة وتلامذته في هذا الشأن، أما الدكتور/ سيف عبد الفتاح في كتابه مدخل القيم يعد محاولة جادة رصينة لبدء تكوين هذا العلم الذي قد يصل إلينا إلى أصول فقه الحضارة بعد أن وضع الشافعي أصول فقه النص الشريف.

مفهوم الأمة في النموذج المعرفي الإسلامي، وأثر ذلك في فهم قضية التجديد:

ومن مجمل ذلك كله تتكون عقلية المسلم ونفسيته؛ لتكون شخصية متميزة ترى أن الدعوة عامة، وأن الله سبحانه وتعالى كما أرسل الرسل بالعهد القديم، والعهد الجديد، فقد ختمهم برسول الله ﷺ الذي أنزل معه العهد الأخير، وجعل الله سبحانه وتعالى الأمة واحدة من لدن آدم إلى يومنا هذا: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُم مِّن كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُم مِّنَ الشَّاهِدِينَ ﴾ [آل عمران : ٨١].

فمن مقتضيات مفهوم الأمة في الإسلام ترتيب الأولويات، ومنهج التعامل مع الحياة الدنيا، وتحديد العلاقة مع الآخرين، ووضع برنامج عملي لعمارة الأرض، وعلى ذلك فإن إدراك

مفهوم الأمة أمر أساسي إذا كان يمثل المنطلق لهذه القضايا وغيرها، وتفعيل ذلك الإدراك أمر أكثر أهمية من الإدراك المشار إليه.

فلابد علينا أن نتكلم بتوسع — وتحديد أيضاً — عن مفهوم الأمة، ففي نظر المسلمين، الأمة ممتدة عبر الزمان فيما يمكن أن نسميه بالدين الإلهي، فالأمة تبدأ من آدم، وتشمل كل الرسل والأنبياء في موكبهم المقدس عبر التاريخ، والأمة بعد النبي ﷺ ممتدة عبر الزمان والمكان، وفي جميع الأحوال ولدى جميع الأشخاص، وهذا أمر غاية في الأهمية إذا اعتبرناه تأسيساً لما ندعو إليه من معاصرة وإصلاح وتجديد، فالمسلمون لا يعرفون الرابطة القومية أساسا للاجتماع البشري، وإن كانوا لا ينكرونها في سياقها، ولا يعترفون بالرابطة الوطنية إذا أدت إلى الشوفونية المتعصبة، وإن كانوا يعتبرون حب الوطن من الإيمان.

وبدء الأمة من آدم يجعل لقصة الخلق الواردة في القرآن الكريم معنى جلياً، ولا تكون إقرارا لحقيقة أو لواقع فحسب، بقدر ما تكون تأسيسا لمفهوم يبني عليه الاجتماع البشري. فماذا قالت القصة ؟

قالت الحقائق الآتية:

أ- إن آدم من الأرض، فالأرض إذن أمه وأبوه. ليس شعارا لدعاة الحفاظ على البيئة، بل جزء من تصديق كلمة الله سبحانه وتعالى، وكون آدم من الأرض معناه أنه لابد عليه وعلى أبنائه أن يعاملوها معاملة الابن للوالدين، وأن العلاقة بينهما هي علاقة البر، وكون آدم من الأرض معناه المساواة التي ستكون بين بنيه فهم كلهم لآدم وآدم من تراب كما ورد في الحديث النبوي فعن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ «إن الله عز وجل قد أذهب عنكم عبية الجاهلية وفخرها بالآباء، مؤمن تقي وفاجر

شقي، أنتم بنو آدم وآدم من تراب، ليدعن رجال فخرهم بأقوام إنما هم فحم من فحم جهنم أو ليكونن أهون على الله من الجعلان التي تدفع بأنفها النتن»[1]. (والجعلان هي الخنافس).

وكون آدم من الأرض معناه أنه سيعود إليها، وأن حياته هنا محدودة بالموت، ولذلك فهي دار ابتلاء واختبار وتكليف، وليست دار خلود وتشريف.

قال سبحانه: ﴿مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَىٰ﴾ [طه: ٥٥]، وكون آدم من الأرض يقتضي أنه محتاج إلى غيره وليس قائما بنفسه، وهو معنى قولهم (لا حول ولا قوة إلا بالله) التي ورد في الحديث أنها كنز من كنوز الجنة فعن أبي موسى ﷺ قال: قال لي رسول الله ﷺ: «يا عبد الله بن قيس قل لا حول ولا قوة إلا بالله فإنها كنز من كنوز الجنة». أو قال: «ألا أدلك على كلمة هي كنز من كنوز الجنة، لا حول ولا قوة إلا بالله»[2]؛ حيث تدل هذه الكلمة على حقيقة وجود الإنسان في الأرض، وحقيقة سعيه فيها.

ب – إن آدم قد نُفخ فيه من روح الله سبحانه وتعالى، وروح الله مخلوق راق من مخلوقاته، فروح الله، مضاف ومضاف إليه، والإضافة فيها للقداسة مثل قولنا: (بيت الله) و(رسل الله) قال تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ [الحجر: ٢٩].

ج – إن آدم قد سجدت له ملائكة الرحمن مما يدل على تكريمه. قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم

(١) رواه أبو داود في سننه ٢/٧٥٢.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه ٥/٢٣٤٦، ومسلم في صحيحه ٤/٢٠٧٦.

مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٠].

د – إن آدم يمثل الخير في أصله، في مقابلة الشر الذي عند إبليس، ولذلك من تشبه بآدم فهو خير، ومن انحرف وخالفه وتشبه بإبليس فهو شر. قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ وَمَن يَتَّبِعْ خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ فَإِنَّهُ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَىٰ مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ أَبَدًا وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يُزَكِّي مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [النور: ٢١] وقال سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ [البقرة: ١٦٨]

هـ – فآدم إذن هُدي النجدين قال الله تعالى: ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ [البلد: ١٠]. أي طريق الخير وطريق الشر.

و – آدم إذن شرف وكلف قال الله سبحانه: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب: ٧٢]

هذه الرؤية للإنسانية ستحدد مفهوم الأمة التي بدأت مع آدم هذا البدء قال الله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٩٢]. وقال تعالى: ﴿وَإِنَّ هَٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ﴾ [المؤمنون: ٥٢].

ويمكن أن نقرر صفات لتلك الأمة الواحدة، أن هناك مساواة بين البشر، فأصلهم واحد، ومصيرهم واحد، وهو الموت، والخطاب الإلهي إليهم واحد.

قال تعالى: (﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ

تَهْتَدُونَ﴾ [الأعراف :١٥٨].

فإذا تحدد مفهوم الأمة بهذا المعنى فإن لدينا أمة الدعوة وهي الإنسانية كلها، وأمة الإجابة وهم من صدقوا بالنبي ﷺ ودينه ومنهجه في الحياة، وهو مفهوم للأمة يشمل البشرية كلها، ويرى المسلمين مع غير المسلمين أمة دعوة يتوجه لهم جميعاً الخطاب بـ (يا أيها الناس)، وإن اختص المسلمون بخطاب (يا أيها الذين آمنوا) حتى إنه في العقائد الإسلامية نرى شفاعة النبي ﷺ يوم القيامة لجميع الخلائق حتى يصدق عليه قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء :١٠٧] أي السابقين واللاحقين.

وهذا النموذج المعرفي ينبغي أن يكون منطلقاً للتقويم، ومعياراً لقبول ما هنالك من أفكار البشر وتوجهاتهم، ومبدءاً، لتجديد الخطاب الذي يتوافق مع إدراك الواقع بعوالمه المختلفة.

الفصل الثالث
عناصر عملية التجديد

تشتمل العملية التجديد على ثلاثة عناصر أساسية تقوم عليها، وتصوب مسارها وهذه العناصر هي :

١- المصادر، وفهم هذه المصادر.

٢- الواقع، وعوالمه المختلفة.

٣- الربط بين المصادر والواقع.

أولاً: المصـــــادر:

المصادر وهي الحُجة، فعندما كان الرسول ﷺ بين ظهرانينا كنا نسأله فيجيب؛ فنسمع له ونطيع. والرسول ﷺ ليس في ذاته مشرِّعًا، بل نبي يُوحى إليه، مُبلِّغ يتلقى عن ربه. ولكن الرسول ﷺ انتقل إلى رحاب ربه، وانقطع الوحي؛ فمن أين لنا أن نعرف شرع الله ومراده منا؟ ومن أين لنا أن نعرف ما يريده من "افعل" و"لا تفعل"؟

لابد من البحث عن المصادر التي تمثل"الحُجَّة" في ذاتها. ومن هنا تحدث

علم أصول الفقه عن الكتاب والسُّنة؛ لأنهما حُجتان على المسلم في أفعاله، فما هو «الكتاب» ؟ وما هي صفاته؟ وكيف نُقل إلينا؟ وما مرتبته مع الدليل الثاني؟ وما الحال إذا حدث بينهما تعارض؟ وما هي السُّنة؟ وما هي أنواعها وأقسامها؟ وكيف نتأكد منها؟ وكيف نستفيد منها؟ ثورة من الأسئلة تفجَّرت في ذهن الباحث المسلم لتحديد معنى هذا الذي قد صيَّره حُجة، والذي آمن بأنه كان سببًا ومصدرًا للنسبة في الجمل الشرعية، التي فيها المبتدأ هو "فعل إنسان" وفيها الخبر هو «حكم من أحكام الله» .

فعرَّف الكتاب بأنه "كلام الله المنزل على محمد ﷺ المنقول إلينا بالتواتر بين دفتي المصحف المتحدى بأقصر سورة من سوره".

ولفظة "كلام" تحدد نوعية التعريف، ويأتي لفظ الجلالة الله ليحدد ما يدخل فيه: إنه كلام منسوب إلى الله، فيخرج منه كلام الملائكة وكلام الرسول وكلام البشر وكلام الأئمة وغير ذلك من الكلام. و"كلام الله " صفة من صفاته، ولكن كلمة "المنزَّل" جعلت القرآن هو ما بين أيدينا؛ أي الذي أنزله الله على رسوله ﷺ وبلَّغ به البشر.

ثم يأتي قيد وتحديد آخر للكلام المنزل بأنه الكلام الذي «نزل على محمد ﷺ»؛ ليخرج منه كلام الله الذي أنزل على غيره من الأنبياء. ثم يأتي قيد آخر لتحديد دائرة الكتاب؛ وهو أنه "المتحدى بأقصر سورة من سوره"، فهو بذلك يُخرِج الأحاديث القدسية من المقصود، فهي كلام الله أيضًا، ونزلت على محمد ﷺ. ولكن لماذا قال "أقصر سورة" ولم يقل "أقصر آية"؟ قالوا: لأن أقصر آية ليست لِيُتحدى بها، لأنها قد تشتمل على كلمة واحدة مثل قوله: ﴿مُدْهَامَّتَانِ﴾ الآية ٦٤، سورة الرحمن، وهنا لا

يكون هناك نظم يتحدى بمثله سوى القرآن، والكلمة الواحدة قد لا يؤخذ منها نظمًا، فلابد أن يكون التحدي كاملًا، وكما يقول: ﴿فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ﴾- الآية ١٣، سورة هود، ويقول: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾- الآية ٢٣، سورة البقرة، ولم يقل فأتوا بآية، فالمتحدى به هو السور.

وكلمة "المنقول إلينا بالتواتر" تعني "المنقول إلينا يقينًا"، ولكن ما معنى التواتر؟ التواتر: يعني "نقل الجم الغفير عن الجم الغفير ممن يستحيل تواطؤهم على الكذب في كل طبقة إلى منتهاه". فالرسول ﷺ سمع منه القرآن جم من الصحابة يستحيل أن نتصور أنهم يتواطئون على الكذب، وهذا هو الذي يُحدث اليقين عند الإنسان.

والتواتر هذا أخذه أرباب المنهج التجريبي؛ فهم عندما يعتمدون على رواية حتى يصلوا إلى ما يسمونه الموضوعية. والموضوعية عندهم "هي ما كان خارج الذات". وحتى يصلوا إلى هذا ينبغي عليهم أن يبحثوا عن شيء يمنع الاتفاق على الكذب. علماء الحديث المسلمون قالوا إنه من الممكن أن يتفق الجم الغفير على الكذب، وهذا مُشاهد. فمثلًا إذا ما حل الوباء في أرض معينة، وخاف أهلها من تأثر التجارة فيها، فإنهم قد ينكرون وجود الوباء؛ خوفًا من تعطل المصالح. وهذا حدث في الهند، فقد انتشر فيها الطاعون، لكنهم أنكروا الأرقام الحقيقية. ومثلًا تشكك المؤرخون في وجود مجنون ليلى؛ لأن بني عامر كانوا كلما سألهم أحد من الناس عن المجنون أنكروه؛ فهم يعتبرونها إهانة للقبيلة.

إذن من الممكن أن جماعة كبيرة من الناس قد تتفق على الكذب خوفًا على عقائدها أو شرفها أو مصالحها؛ لذا لابد من التأكد أن الجم الغفير قد وصل إلى مرحلة من اختلاف الأحوال والأشخاص والأزمان والأماكن...

وهكذا، بما يستحيل معه أن يتواطأ مثلهم على الكذب، وأن يكون هذا الجم الغفير قد نقل ما يروونه إلى جم غفير آخر، ثم إلى الجيل الذي بعده. فالذي بعده إلى منتهاه.

وهذا التواتر موجود في نقل القرآن الكريم؛ لأنه نُقل إلينا بهذه الطريقة بقراءات مختلفة وصلت إلى عشر قراءات، سمعوها كلها من رسول الله ﷺ بهذا الترتيب الذي في المصحف. وسمع منه هذا أكثر من مائتي صحابي، ونقلوه إلى التابعين، الذين نقلوه إلى تابعي التابعين.

وهكذا ينتقل القرآن عبر الأجيال من أناس كثيرة عن أناس كثيرة عن أناس كثيرة، إلى النبي ﷺ، كلهم قد سمعوا القرآن. فالذي نتأكد منه تأكدًا يقينيًا ــ ليس فقط كمسلمين، بل كل العالمين ــ أن هذا المصحف هو الذي صدر عن محمد ﷺ؛ بغض النظر عن الإيمان بأن هذا المصحف يحتوي على كلام الله أو عدم الإيمان، ولكن لا يمكن لعاقل أن ينكر أنه الكتاب الذي نزل على محمد ﷺ وأنه الكتاب الذي كان بين أيدي الصحابة الذين سمعوه، لأنا قد نقلناه عنهم متواترًا: أي شائعًا ومستفيضًا استفاضة تجعل الإنسان مطمئنًا إلى هذا المصدر؛ فالعلم المتواتر هو من أنواع العلم الضروري.

هكذا تكلم الأصولي في تحديد معنى "الكتاب"، وهذا التحديد تبرز فائدته في أنه يبين مرجعيته ويبين المصدر الذي سيأخذ منه، والتي سيكون فيما بعد منبع مسائل الفقه؛ لذا نجده يهتم بتعريفه أيما اهتمام، بل قد نجده يفرد الصفحات له[1].

---

(١) وانظر في كلام الأصوليين عن القرآن في تشنيف المسامع للزركشي شرح جمع الجوامع للسبكي/١/٣٠٧/، والمستصفى للغزالي/١/١٠١/، والإحكام للآمدي/١/٢٢٨/، والبحر المحيط للزركشي/١/٤٤١/، وحاشية البناني على

الثبـــوت والقـــــرآن:

ولما كان الأمر كذلك فلقد أجمع الأصوليون على أننا لا نستطيع ــ ولو اجتمعت الإنس والجن كما أقر الإمام النحّاس ــ أن نرتب القرآن طبقًا لنزوله؛ فذلك القرآن الذي بين أيدينا إنما هو العرضة الأخيرة لجبريل على النبي ﷺ.

ولكنه لم ينزل هكذا جملة واحدة، بل نزل مفرقًا عبر ثلاثة وعشرين عامًا؛ حيث كان ينزل جبريل بالمقطع ويقول له ضعه ما بين آية كذا، وآية كذا، في سورة كذا، واستمر هذا الحال إلى أن انتقل الرسول ﷺ إلى الرفيق الأعلى. فهذا أمر قد سُد، وأصبح الترتيب الذي نرى القرآن عليه الآن في سوره وآياته مجمعًا عليه ولا اختلاف فيه.

وهذا القرآن سمعه الصحابة في عرضته الأخيرة وتم نقله شفهيًا بين الأستاذ والتلميذ، وبين الأب والابن، وبين الجيل والجيل الذي بعده؛ ينقلون فيه القرآن كما تلقوه. وإرادة الله أن يحدث بعض الغرائب والعجائب النحوية في النص القرآني؛ فإذا بالعربي ينقلها كما سمعها، وهذا يعد تأكيدًا على التزامهم بما ذهبوا إليه وبما سمعوه،حتى ولو كان مخالفًا لآرائهم النحوية، أو كان مخالفًا للغة قبيلتهم وهذا في القرآن كثير.

ونحن الآن نركز على كيفية نقل القرآن؛ فقد نقل إلينا جيلاً فجيلاً، وفي كل جيل كان يقوم الحفّاظ بتعليمه للصغار كما هو، وكانت القراءات العشر موجودة منذ عصر الصحابة، حتى أتينا إلى القرن الثاني الهجري فوجدوا أنها ينبغي أن تحفظ كما هي.

فقام أكبر العلماء في كل قراءة ليضبطوها فنسبت إليهم (قراءة عاصم، وقراءة نافع، وقراءة حمزة الزيات، وقراءة أبي عمرو، وقراءة الكسائي،

شرح المحلي على جمع الجوامع/١/١١٩/.

وقراءة ابن عامر، وقراءة أبي جعفر، وقراءة يعقوب، وقراءة ...)، وعُرفت بأسماء أئمتها الأوائل تخفيفًا ورمزًا؛ فنقول: قراءة نافع؛ لأن نافعًا هذا كان قد التزم بقراءة معينة تلقاها عن شيخه أبي جعفر، وأبو جعفر تلقاها عن شيخه، وهكذا إلى رسول الله ﷺ.

فلو أن أحدًا من البشر جاء وسألني: كيف تتيقن من أن ما بين دفتي المصحف الذي بين يديك هو الذي نزل على محمد ﷺ ؟ أو هو الذي صدر منه؟ أقول: إنني سمعت فلانًا (وهو شخص معروف لدينا: معلوم متى ولد، وأين عاش، وكيف تعلم، وسيرته كلها معلومة لدينا)، وهذا الشيخ قال: إنه سمعها من شيخه (وهو شخص معروف كذلك)، وهكذا إلى أن يعدد بضعًا وعشرين شخصًا بينه وبين الرسول ﷺ، وليس بسند واحد، بل بألف سند.

وكل هؤلاء الذين نسمعهم في الإذاعة، والذين يكتبون أسماءهم في المصحف في لجنة تصحيح المصحف الشريف بالأزهر قد تلقوا هذا القرآن كلمةً كلمة، وحرفًا حرفًا، وتلقّوا كيفية أداء النطق لكل حروفه عن شيوخهم وصولًا إلى الرسول ﷺ. وكل طريق من هذه الطرق يسمى "سندًا"، وكل سند مكون من "حلقات"، وكل حلقة تمثل شخصًا عالمًا، وكل عالم من هؤلاء العلماء معروف لدينا تمام المعرفة.

الثبوت والسُـــنَّة:

هذا "السند" ظهرت فائدته أكثر وأكثر في قضية السُّنة؛ لأن القرآن بطبيعة نظمه، ولقداسة نصه ولأنه محدد (يبدأ بالفاتحة وينتهي بالناس)، فقد تواتر الناس على تلاوته، وعلى حفظه، وعلى نقله كما هو. ولكن السُّنة ليست هكذا؛ فمنهم من سمع من رسول الله ﷺ ومنهم من لم يسمع، ومنهم من سمع فأخطأ السمع، ومنهم من فهم ما سمعه ومنهم

من لم يفهم، ومنهم من كان متيقظًا ومنهم من خلط بين واقعتين، ومنهم من روى بالمعنى ومنهم من التزم النص،... وكل هذه الأشياء لا وجود لها في نقل وثبوت القرآن الكريم.

فاحتجنا إلى نظرية الثبوت في السُّنَّة، واهتم العلماء بوضع علوم لتلك السُّنَّة ــ كعلم الرجال، وعلم مصطلح الحديث، وعلم الحديث (دراية ورواية)، وهكذا ــ بأكثر مما اهتموا في نقل القرآن؛ فأقاموا مجموعة من العلوم كونت في مجملها نظرية الثبوت وأكدتها [1].

(١) وانظر في الشرح التفصيلي لجهود علماء الحديث في حفظ السنة المطهرة كتاب: الإسناد من الدين للعلامة المحدث الشيخ عبد الفتاح أبو غدة، ط: مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م، وكتاب: إحياء علوم الحديث للعلامة الشيخ أسامة السيد محمود الأزهري، ط: شركة الوابل الصيب، القاهرة، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٨م، وكتاب: الإرشاد إلى أهمية الإسناد للشيخ عبد الرزاق علي إبراهيم، ط: دار غراس، الكويت، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٨م، وكتاب: منهج النقد عند المحدثين مقارنة بالمنهج الغربي، للدكتور أكرم ضياء العمري، ط: مكتبة الدراسات والإعلام، دار إشبيليا.

فذهبوا للسند يدرسونه، فوجدوا حديثًا له سند واحد، سمعه من النبي ﷺ صحابي واحد، ثم سمعه من ذلك الصحابي تابعي واحد، ثم في الجيل الذي بعده سمعه واحد فقط،... الخ.

ورأوا أن هناك من الأحاديث ما سمعه من النبي ﷺ اثنان، ومنها ما سمعه أربعة، وخمسة،... إلى مائة صحابي، ولكن هذا الذي قد سمعه عشر، إذ به في الطبقة الثانية يسمعه عشرون يروونه عن العشرة، ومن العشرين يصبح مائة ومائتين، ويزيد مع الأجيال والزمن وهكذا. وقد نجد أن صحابيًا واحدًا سمع حديثًا من رسول الله ﷺ، ثم سمعه منه سبعمائة فرد. إذن عندما نرسم شجرة للأسانيد نجدها جد متداخلة ومتمايزة، فشرعوا يفكرون في تنميط هذا الخضم الهائل من المعلومات التي عندهم.

فهذا حديث سمعه عمر ﷺ عن الرسول ﷺ: (إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى)[1] حديث متفق عليه لم يروه عن الرسول ﷺ سوى عمر ﷺ، ثم بعد ذلك يصل منفردًا عن علقمة، وعن الأسود إلى يحي بن سعيد، ومن يحي بن سعيد يَعدّ له الحافظ ابن حجر أكثر من سبعمائة سند.

في حين أن قول الرسول ﷺ: (من كذب علي متعمدًا فليتبوأ مقعده من النار)[2] وجدنا له مائة وعشرين صحابيًا يروونه عن الرسول ﷺ، وكون الرسول ﷺ كان يرفع يديه بالتكبير عند الانتقال من هيئة لأخرى في الصلاة رواه أكثر من عشرين صحابيًا[3].

وهكذا وجدنا أحاديث كثيرة قد تواتر عليها جمع كثير من الصحابة،

(١) جزء من حديث: (إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها، أو امرأة ينكحها، فهجرته إلى ما هاجر إليه) ٤٩ كتاب الإيمان، باب ٤١ (فتح الباري- البخاري- أ).

(٢) جزء من حديث: (تسموا باسمي ولا تكنوا بكنيتي ، ومن رآني في المنام فقد رآني، فإن الشيطان لا يتمثل في صورتي، ومن كذب علي متعمدًا فليتبوأ مقعده من النار) ١٠٣ كتاب العلم باب ٨٠ (فتح الباري- البخاري- أ).

(٣) الحديث: عن أبي هريرة ﷺ قال: كان رسول الله ﷺ إذا قام إلى الصلاة يكبر حين يقوم، ثم يكبر حين يركع، ثم يقول: سمع الله لمن حمده حين يرفع صلبه من الركوع، ثم يقول وهو قائم: ربنا ولك الحمد، ثم يكبر حين يهوي ساجدًا، ثم يكبر حين يرفع رأسه، ثم يكبر حين يسجد، ثم يكبر حين يرفع رأسه، ثم يفعل ذلك في الصلاة كلها، ويكبر حين يقوم من الثنتين بعد الجلوس. ١٠٤، أبواب الصلاة، باب ٣٣، شرح موطأ مالك.

فسمَّوْها الأحاديث المتواترة؛ والأحاديث المتواترة التي بين أيدينا لا تزيد عن (٢٥٠) حديثًا بهذه الأسانيد الكثيرة لكل حديث، (والذي تحت أيدينا من الأحاديث نحو ستين ألف حديث) إنما يرويها الواحد والاثنان والثلاثة والأربعة.

وسموا الحديث الذي له أربعة أو خمسة أسانيد أو طرق بالحديث المشهور، وسموا الحديث الذي له سندان بالحديث العزيز؛ لأنه نادر، وسموا الحديث الذي له سند واحد بالحديث الغريب؛ فإن كان صحابيًا واحدًا هو الذي رواه عن النبي ﷺ يسمونه بالغريب المطلق؛ لأنه لن يتحول في يوم من الأيام إلى سندين، وسيكون غريبًا دائمًا.

ومن هنا، كان المحدّثون ينسبون الحديث إلى الصحابي فيقولون: حديث أبي هريرة، أو أبي سعيد الخدري، أو ابن عمر ﷺ. ولهذا حكمة؛ ذلك لأن الصحابي ليس معصومًا من الخطأ والنسيان. وعلى سبيل المثال، فإن عائشة (رضي الله عنها) سمعت ابن عمر ﷺ يقول: قال رسول الله ﷺ: (إنَّ الميت لَيُعَذَّب ببكاء أهله عليه)؛ أي يعذب لما يفعله أهله من العويل والنحيب، فقالت: أما إني لا أقم أبا عبد الرحمن بالكذب، ولكن السمع يخطئ، كيف هو من قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ الآية ١٥، سورة الإسراء؟[٢] هذا رأي عائشة

---

(١) الحديث: عن عبد الله بن عبيد الله بن أبي مليكة قال: توفيت ابنة لعثمان ﷺ بمكة وجئنا لنشهدها وحضرها ابن عمر وابن عباس ﷺ وإني لجالس بينهما أو قال جلست إلى أحدهما ثم جاء الآخر فجلس إلى جنبي فقال عبد الله بن عمر ﷺ لعمرو بن عثمان ألا تنهى عن البكاء فإن رسول الله ﷺ قال إن الميت لَيُعذَّب ببكاء أهله عليه، فقال ابن عباس ﷺ قد كان عمر ﷺ يقول بعض ذلك....إلى قوله... قال ابن عباس رضي الله عنهما فلما مات عمر ذكرت ذلك لعائشة رضي الله عنها فقالت: رحم الله عمر، و

(رضي الله عنها): "إن السمع يخطئ"؛ إذن هناك احتمال أن يكون ذلك خطأ، بغض النظر عن أيهما كان الصحيح، فهذه قضية أخرى. إننا عند بحث الثبوت نعلم أنه عندما يكون شخص واحد قد سمع فإن السمع قد يُخطئ.

أخذ علماء الحديث من هذا أنه لابد في الثبوت من شروط في الناقل، ونشترط فيه أن يكون ضابطًا بألا يكون مغفلاً، وأن يكون عدلًا؛ أي لا يكون كاذبًا أو فاسقًا. وبالرغم من ذلك، إلا أن الحديث الذي ورد بسند واحد كله، ورواته كلهم ثقات، فإننا نسميه بالحديث "الصحيح"، لكنه يكون ظنيًا؛ خشية أن يكون واحدٌ من هؤلاء الثقات قد أخطأ السمع مثلاً، أو تعرض لعوارض النقص البشرية، وهي النسيان والخطأ والمرض والفهم الخطأ، والكذب أيضًا. فقلنا إنه لا يمكن أن يصل بهذا إلى اليقين بل يصل إلى القول الراجح؛ فقد يترجَّح سند ما عندي بنحو تسعة وتسعين بالمائة، لكن إن أتى أحدهم، وقال: إنني لا أومن بهذا الحديث؛لأنه يعارض القرآن أو يتعارض مع حديث آخر،أو أنه يصطدم مع أساسيات الدين التي فهمناها من القرآن، فلا أفسّقه ولا أُكفّره، وقد أختلف معه في الرأي.

وإن قال: إنما أرد هذا الحديث لمجرد أنه لا يعجبني! فإن هذا الشخص يفسق ولا نكفره؛ لأنه أنكر شيئًا

الله ما حدَّث رسول الله ﷺ أن الله ليُعذب المؤمن ببكاء أهله عليه ولكن رسول الله ﷺ قال إن الله ليزيد الكافر عذابًا ببكاء أهله عليه وقالت حسبكم القرآن ولا تزر وازرة وزر أخرى... يقول الشارح في الفتح: "عند مسلم في أواخر القصة "قال ابن أبي مليكة: وحدثني القاسم بن محمد قال لما بلغ عائشة قول ابن عمر قالت: إنكم لتحدثوني عن غير كاذبين ولا مكذبين، ولكن السمع يخطئ". ١٠٤٩ كتاب الجنائز، باب فتح الباري –البخاري– أ.

ضمنيًا، فمن أنكر بحجة فلا شيء عليه، وكل الأئمة أنكروا بحجة، ومن أنكر بلا حجة فقد خرج عن الجماعة، وخرج عن المعقول ورد الشيء من غير برهان ولا دليل، وفي هذا فسق ؛ لأننا دائمًا نبحث عن البرهان والدليل والحجة.

تكلم أهل الحديث عن حكم السند، فقالوا: إن الحديث منه ما هو صحيح، وهو أن يرويه الثقة عن الثقة إلى منتهاه. ومن هو الثقة؟ هو العدل، الضابط. ومنتهاه هو النبي ﷺ، أو تنتهي إلى السلف:صحابيًا كان أو تابعيًا. وفي ذلك يسمى ما نُسب إلى رسول الله ﷺ بـ"الحديث المرفوع"؛ لأنه رُفع إلى رسول الله ﷺ . ويليه الحديث الموقوف؛ لأنه قد وقف على الصحابي وانتهى عنده، وما كان منتهاه للتابعي سموه حديثًا مقطوعًا؛ لأنه قد قُطِع عن باقي السلف (أو الصحابة). فالحديث منه ما هو صحيح، ولو كان

السند قد قطع عن منتهاه إلى الرسول ﷺ، لكنه كان يعد مطابقًا لحديث مرفوع أو لآية أو لأصل.

وإذا كان في السند شخص عدل (لا يكذب)، لكنه أقل ضبطًا قد يخطئ الفهم أو الحفظ، فهو ليس كالأول، فهذا الحديث بهذا السند يسمونه حديثًا حسنًا؛ وهو أقل وثوقًا من الأول. وإذا كان في السند شخص ضعيف غير عدل أو غير ضابط، أو غير ضابط وغير عدل معًا يسمى بالحديث الضعيف. فالحديث له أقسام ثلاثة: منه صحيح، وحسن، وضعيف.

وهذه الدراسة الدقيقة للسند والمتن هي التي خلقت غريزة خفية داخل المحدِّث ليصل بها إلى حكم مبدئي على الحديث إذا ما سمعه لأول مرة، فيقول: إن هذا الحديث ليس من أحاديث رسول الله ﷺ وذلك، وذلك لكثرة سماعه لأحاديثه ﷺ، فكأنما تحول إلى صيرفي يعلم أي العملات صحيحة

أو مغشوشة بمجرد سماع رنتها،أو كصائغ يعلم عيار المصوغات بمجرد رؤيتها. ولا يمكن الوصول إلى هذا المستوى إلا بعد دراسة علم الحديث دراسة وافية، كما أنه يجدر بنا أن نشير إلى أنه لا يوجد أي كتاب من مؤلفات الحديث أفرد موضوعه لصحيح الإسناد دون صحيح المتن؛ ذلك لأن أغلب الأحاديث صحيحة الإسناد أحاديث صحيحة المتن.

وهكذا فقد دُرِس القرآن ودُرست السُّنة الشريفة في إطار علوم كثيرة؛ كعلم رجالات الحديث، والذي تكلم عن كل راوٍ على حدة ممن سبقوا وممن لحقوا، وأين ذهبوا، ومتى ولدوا، ومتى ماتوا؛ وذلك ليتأكدوا من اتصال السند، وأن راوي الحديث قد قابل من روى عنه وسمع منه، بما يمكنه من أن يروي الحديث، وهكذا. وبذلك فقد خَدَموا إثبات القرآن والسُّنة أيما خدمة.

ثانياً: فهم هذه المصادر:

كيف يفهم المسلم هذه الحُجَّة؟ وهنا كان عليه فهم ألفاظ وتركيبات هذه اللغة وخصائصها ومميزاتها. ولكنه وجد ــ عندما تعرض لآيات وألفاظ القرآن ــ أن هناك أمورًا ظنية الدلالة وأمورًا قطعية الدلالة، وأن المشاكل والاختلافات تظهر في الأمور الظنية، فاللفظ يحتمل الكثير من الدلالات، التي قد يكون بعضها خطير ومؤثر في الشرع والعبادات.

ذهب المسلم يقرأ في الكتاب والسُّنة فوجدهما أدلة لفظية: أي عبارة عن أقوال وألفاظ تُقرأ باللسان وتُسمع بالآذان؛ (بلا فارق هاهنا بين الكتاب والسُّنَّة باعتبارها أدلة لفظية). ومن هنا تساءل الأصولي عن الدلالة: كيف أفهم هذين الأصلين؟ هذا السؤال يتبادر إلى أذهان كثير من الناس ومن طلبة العلم، وهذا هو الجانب الثاني في تعريف أصول الفقه[1]؛ فهذا هو

(١) فأصول الفقه هو معرفة دلالة أصول

جانب الاستفادة من الدلالة وشروط المستفيد (المجتهد من لدن الصحابة وعبر مسيرة العلم). ذهب المجتهد يتأمل ويتساءل فيما هو أمامه. أمامه جمل مفيدة، في سياق الشريعة وجد الأصولي هذه الجمل على قسمين: قسم "يفيد"[٢] الطلب، وقسم يفيد غير الطلب كالخبر والاستفهام.

والأصل في المسألة أن الأسلوب العربي ــ الذي اعتنى به المجتهد ــ مقسَّم إلى الخبر والإنشاء. الخبر هو عبارة عن الجملة التي تحتمل الصدق أو الكذب لذاتها؛ مثل: "نحن الآن في المسجد" فإن صادقت الواقع فهي صادقة، وإن كانت غير ذلك تكون كاذبة؛ هي في ذاتها "تحتمل" الصدق و"تحتمل" الكذب. وقد اختلف المجتهدون في أن الكذب هل هو مخالفة

الفقه إجمالًا، وكيفية الاستفادة منها، وشروط المستفيد.

(٢) إشارة إلى معنى "الاستفادة" كما ورد في التعريف.

الواقع أم الاعتقاد أم الاثنين معًا؟ فكيف فكّروا في هذا الاختلاف؟

البعض قال: إن الكذب مخالفة الواقع حتى لو وافق المعتقد؟ وردوا عليهم بأن لو قلت: في حقيبتي نقود؟ أنا أعتقد ذلك، فهل إذا لم يكن فيها نقود هل أكون ــ عند العرب وفي دلالات كلامهم ــ كاذبًا؟ رغم أنني لم أقصد الكذب وكنت أعتقد ما أقول فعلًا؟ فالنبي ﷺ نسي في صلاته مرة، وبعد الانتهاء قال له رجل يدعى ذا اليدين: "يا رسول الله ﷺ: أقصرت الصلاة أم أنك نسيت؟" قال ﷺ: "كل ذلك لم يكن"؛ أي لم تقصر الصلاة (أي لم تتحول من أربع إلى ركعتين) ولا نسيت. فقالوا:بل بعض ذلك كان يا رسول الله ﷺ! فهل يُعد ذلك اتهامًا لرسول الله ﷺ ــ وحاشا لله ــ بالكذب؟ فقام الرسول ﷺ فصلى بهم ركعتين[١]. إذًا لا أستطيع أن أقول إن

---

(١) عن أبي هريرة قال: صلى لنا رسول الله ﷺ صلاة العصر. فسلم في ركعتين. فقام ذو اليدين فقال: أقصرت الصلاة يا رسول الله ! أم نسيت؟ فقال رسول الله ﷺ : "كل ذلك لم يكن" فقال: قد كان بعض ذلك، يا رسول الله ! فأقبل رسول الله ﷺ على الناس فقال: "أصدق ذو اليدين؟" فقالوا: نعم يا رسول الله ! فأتم رسول الله ﷺ ما بقي من الصلاة. ثم سجد سجدتين وهو جالس بعد التسليم. قال الشارح:

(كل ذلك لم يكن) فيه تأويلان: أحدهما قاله جماعة من أصحابنا في كتب المذهب: أن معناه لم يكن المجموع. فلا ينفي وجود أحدهما. والثاني، وهو الصواب، معناه لم يكن لا ذاك ولا ذا، في ظني. بل ظني أني أكملت الصلاة أربعًا. ويدل على صحة هذا التأويل، وأنه لا يجوز غيره، أنه جاء في روايات البخاري في هذا الحديث: أن النبي ﷺ قال: "لم تقصر ولم أنس" فنفى الأمرين. ١١٦٥، كتاب المساجد، باب ١٩، مسلم.

فقالوا لا، لابد أن نجعل الكذب كل مخالف للواقع والاعتقاد معًا. لكنهم توقفوا أمام مسألة مهمة: لو قلنا إن الصدق هو ما وافق الاثنين معًا، والكذب هو ما خالف الاثنين معًا؛ فإذا ما وافق أحدهما وخالف الآخر كقول غير المسلم: (محمد رسول الله) ﷺ فهو مطابق للواقع في عقيدتي، ومخالف لعقيدته (كذب). فهل هناك شيء ثالث وسط بين الكذب والصدق؟ هل في لغة العرب مثل هذا الشيء؟ قالوا لا، قالوا إذن هذا ليس حقيقة.

ثم ذهب بعض جماهيرهم في النهاية إلى أن الكذب هو مخالفة الواقع، وأن النبي ﷺ إن كان كلامه مخالفًا للواقع إلا أنه لا يسمى كذبًا، وأن الكذب يطلق ويراد منه "الخطأ"؛ أي عدم التعمد.

وقال بعضهم إن ما خرج من فم رسول الله ﷺ كان صدقًا لأنه ﷺ قال: "كل ذلك لم يكن"؛ أي إن مجموع الأمرين لم يكن؛ فالذي كان هو "بعض" ذلك وليس الأمرين معًا[١].

---

(١) وهنا يقولون إن ثَمَّ فارقا بين: المجموع

هذه كلها أمثلة على مشكلات علمية ومحاولات مرّنت عقول أهل تراثنا على طرائق التفكير والعمل على إيجاد حلول سواء كانت ضعيفة — في بادئ الأمر — أو كانت قوية.

والقسم الثاني من الكلام العربي هو الإنشاء، وهو ما لا يحتمل الصدق والكذب لذاته مثل: "اسقني ماء". وعندما ذهبوا إلى القرآن يتأملونه وجدوا منه الخبر ووجدوا منه الإنشاء، ووجدوا أن الإنشاء مقسَّم إلى طلب وسؤال وغير ذلك. و ووجدوا أن الذي يهمهم هو "الطلب"، ووجدوا أيضًا أن بعض الخبر يُراد منهُ "الطلب"، ولكنهم ركزوا على "الطلب"، فقالوا إن المسألة بين "الطلب" و"غير الطلب".

فالإنشاء منه ما يفيد الطلب ومنه ما يفيد غير الطلب، والخبر منه ما يراد به الطلب ومنه ما يراد به غير الطلب. والفقيه يريد هذه المساحة وهي الطلب في "الدليل": في الكتاب والسُّنّة.

والطلب في الدليل وجدوه أنه الفعل (افعل) مثل (أقم الصلاة)، (فاكتبوه) أو اسم الفعل مثل: ﴿عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ﴾- الآية ١٠٥، سورة المائدة، أو المصدر ﴿فَضَرْبَ الرِّقَابِ﴾- الآية ٤، سورة محمد، ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾- الآية ٣، سورة المجادلة، أو الفعل المضارع المقترن باللام ﴿لَيَبْيِتُنَّهُ﴾- الآية ١٨٧، سورة آل عمران. وكذلك في الخبر مثل قوله: ﴿وَمَن دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾- الآية ٩٧، سورة آل عمران، هذا في ظاهره خبر يحتمل الصدق والكذب أو

(وينصب على الهيئة الاجتماعية كلها)، والجميع (وينصب على كل فرد على حدة). فالرسول ﷺ أنكر المجموع، ولم ينكر الجميع، وانظر في اختلافهم في تعريف الصدق والكذب كتاب: فتح الرحمن لشيخ الإسلام زكريا. شرح لقطة العجلان للزركشي/ص١٥/، ط: مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٥٥هـ.

الوقوع وعدم الوقوع، لكنهم اهتموا بما فيه من طلب، فقالوا: ليس المقصود هنا الإخبار، بل المقصود: "أمّنوا من دخل البيت الحرام"؛ أي إنه مفيد للإنشاء. وعلى ذلك تكون معصيةً أيةُ أفعال يكون من نتيجتها ترويع أو عدم تأمين من دخل البيت الحرام.

وكل ما سبق سموه "الأمر"، وأصبح من مباحث علوم أصول الفقه. ورأوا أنه قد يكون على شكل "لا تفعل"، وسموه "النهي"، ووجدوا أن الأمر والنهي يقعان تحت كلمة (افعل، ولا تفعل) لها معنى واحد محدد، ولها فرد واحد، وسموا هذا الفرد (الخاص) ووجدوا أن بعض الكلمات تشتمل فيها أفرادها وتستغرقها، فسموها (العام)، وأصبح "الخاص" و"العام" قسمين من أقسام الكلام الأصولي؛ الأمر الذي يدخل فيه الأمر والنهي، ولما رأوا هذا بدءوا في بناء نظرية الدلالة: (ما علاقة الألفاظ التي أمامنا بمعانيها؟)، وبدأ البحث يأخذ خطواته إلى الوراء؛ فبدأ السؤال عندهم: ما قصة العلاقة التي بين الألفاظ والمعاني؟

تأمل المفكر المسلم في الوجود المشهود (الأشياء) وعلاقته بالوجود المكتوب (النص)، فوجدوا أنفسهم أمام ما أسموه بالوجودات الأربعة: فالشيء له تعيُّن (وجود معيَّن) في الخارج، سواء رأيته أم لم أره، لكنه أيضًا له صورة في الذهن، وإذ به له لفظ على لساني، وإذ بي أكتبه ببناني: ١- وجود في الأعيان، ٢- وجود في الأذهان، ٣- وجود على اللسان، ٤- وجود في البنان.

فهناك شيء (أو أصل)، وهناك درجات لهذا الشيء (أو صوره)، أو وجودات أخرى لهذا الشيء: ثلاثة منه تدل على الرابع، فالكتابة تدل على اللفظ، واللفظ يدل على ما قام في الأذهان، وهذا ليس إلا صورة لما قام في الخارج. ومن هنا بدأ اختلاف

المفكرين في الدلالة: هل اللفظ وُضِع للدلالة على ما في الخارج، أم على ما في الذهن الذي هو صورة ما في الخارج؟[1]

إذن فهناك ألفاظ موضوعة بإزاء معانٍ؛ مثال "الأسد" وُضع للحيوان المفترس، و"الإنسان" وُضع للكائن الأرضي المفكر. فما هو الوضع؟ قالوا: جعل لفظ بإزاء معنى.

فتساءلوا: من الذي وضع اللغة؟ قالوا هو الله ، لقوله : ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ الآية ٣١، سورة البقرة. وقال البعض الثاني: واضع اللغة هو البشر! وبعضهم قال: إن الله

(١) انظر في أنواع الوجود الأربعة: المستصفى للغزالي/١/٢١/، ط: دار إحياء التراث العربي، بيروت، وطبقات الشافعية الكبرى للسبكي/١٠/٢٨٣/ ط: دار إحياء الكتب العربية، وكتاب: روضة الناظر وجنة المناظر لابن قدامة، ط: جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض.

واضع القوانين الأساسية للغة: مثل أن اسم الفاعل هو الذي فَعَل، واسم المفعول هو ما وقع عليه الفعل، ثم البشر ولّدوا منها أشياءً. وبعضهم قال: لا نعرف، في مذاهب أربعة نجدها في أصول الفقه؛ لأنها تؤصل لقضية الدلالة، وتجيب عن أسئلة جوهرية.

بل وجدنا الوضع لم يقتصر على اللغة؛ لأننا لاحظنا أن الشرع الشريف جاء فوضع ألفاظًا بإزاء معانٍ ليست هي معانيها اللغوية. مثلًا الصلاة ــ في اللغة ــ تعني العطف، وانعطف أي انثنى، والشرع أطلقها مجازًا على الدعاء؛ لأن الدعاء فيه نوع من أنواع العطف؛ خالق يعطف على المخلوق. والفرس الثاني في السباق يسمى المصلّي، والأول المجلي؛ فالثاني ثنّى أي عُطف على الأول. والشرع الذي وضع لفظ "الصلاة" إزاء المعنى الشرعي المشهور (هيئة تبدأ بالتكبير وتنتهي بالتسليم)، لم ينفِ علاقة دلالة اللفظ باللغة العربية، لكنه أعطى اللفظ أيضًا معنًى جديدًا. إذن فقد يكون الوضع لغويًا وقد يكون شرعيًا.

ثم لما جاءت العلوم وُدِّونت، وجدوا اصطلاحات جديدة؛ فكلمة "فقه" نفسها تعني "الفهم" عند العرب، لكن أصبحت تطلق على "الحكم المخصوص وعلمه"؛ فهذا الذي وضعه ليس العرب ولا الشرع؛ إنما اصطلح عليه الفقهاء؛ لذلك فهناك وضع لغوي ووضع شرعي ووضع اصطلاحي.

كذلك يمكن أن يتفق أهل بلد معين على معنًى معين للفظ غير المعنى اللغوي، فأهل مصر ــ مثلاً ــ يتفقون على تخصيص كلمة "لحم" لغير السمك بل يصرفونه إلى لحم الحيوان دون لحم السمك، كذلك كلمة "السقف": عند الناس للبيت، وعند الله تدل على "السماء". والفراش هو ما يفرش الأسِرَّة في عُرف الناس، والله سمى الأرض فراشًا. فهناك فارق بين الوضع اللغوي والوضع الشرعي، و الوضع العرفي العام (لأهل بلد مثلاً) والوضع العُرفي الخاص (الاصطلاحي عند أهل فن أو علم ما).

كل هذا نتج عن تفكيرهم؛ لأنهم توقفوا قليلًا عند اللفظ إزاء المعنى، وتساءلوا حتى أقاموا "علم الوضع"، وأول من ألّف فيه كان أحد الأصوليين الكبار (عضد الدين الإيجي)[1]، وضع فيه كتابًا سمّاه (الرسالة

(١) هو عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار بن الفضل عضد الدين الإيجي عالم بالأصول والمعاني والعربية من أهل فارس (إيج)، وُلي القضاء وأنجب تلاميذ عظامًا وجرت محنة مع صاحب كرمان فحبسه بالقلعة فمات مسجونًا، من تصانيفه: المواقف في علم الكلام، والعقائد العضدية، والرسالة العضدية وجواهر الكلام، وشرح مختصر ابن الحاجب.. توفي: ٧٥٦هـ ــ ١٣٥٥م.، ثم برزت مؤلفات مهمة في علم الوضع كان من آخرها كتاب: خلاصة علم الوضع للعلامة الشيخ يوسف الدجوي عضو هيئة كبار العلماء بالأزهر الشريف، ط: مطبعة السماح، القاهرة، سنة ١٣٤٢هـ .

العضدية) في القرن السابع، ثم أصبح بعد ذلك علمًا مولّدًا مستقلاً.

سأل الأصولي نفسه في نظرية الدلالة: ما علاقة اللفظ بالمعنى؟ وما أنواع هذه العلاقات وتقسيماتها؟ وبحثها من عدة مداخل، ووجد أشياء عجيبة ودوّنها.

فمن مدخل أول وجد ما أطلق عليه بالكل والجزء، أو الكلي والجزئي على أساس دلالة الشيء على معنى واحد أو متعدد: الكلي: هو ما لا يمنع نفس تصور معناه من وقوع الشَّرِكة فيه. الجزئي: هو ما يمنع نفس تصور معناه من وقوع الشَّرِكة فيه.

فوجد فارقًا بين "إنسان"، وبين "فاطمة". فـ"الإنسان" لا يمنع نفس تصور معناه من وقوع الشَّرِكة فيه، فنتصور في "إنسان" رجلاً أو امرأةً، أسود أو أبيض ...وهكذا. أما فاطمة فيمنع نفس تصور معناها من وقوع الشَّرِكة فيه، فهي شخص معين واحد لا يمكن تكراره، له شكل معين، وهو شخص واحد له مكان معين. فالأول نسميه "كليًا". والثاني نسميه "جزئيًا".

استعانوا في ذلك بالفكر الإغريقي؛ لأنهم وجدوا أن هذا المبحث عند أرسطو في البحث في الكليات الخمسة التي سماها "الجنس/ الفصل/ النوع/العرض العام/الخاصة" فأخذوها منه، وحاول الأصولي أن يحولها تحويلًا تامًا بما يتفق مع ذهن العرب واللسان العربي وبما يخدم الشريعة.

وبذلك كان "المنطق العربي" ــ وهو علم من العلوم التي أخذت كثيرًا عن المنطق الصوري لأرسطو ــ مثالاً يُحتذى في كيفية التعامل مع الفكر الغربي. لأن الأصولي ذهب إلى فكر الغير، ففصل فيه بين التجربة الإنسانية العامة والتجربة الخاصة التي تميز قيم الغير. وأخذ التجربة البشرية (المجردة) وطوّرها وأدخلها في نسيجه بما يخدم أغراضه في قضية الدلالة.

ووجد من مدخل ثان وقريب أن اللفظ ــ في علاقته بالمعنى ــ قد يكون "متواطئًا"، وقد يكون "مشكّكًا" أو "مشتركًا":

فـ"المتواطئ" تتساوى أفراده فيه، مثل كلمة "إنسان". أفراد "الإنسان" متساوية في الإنسانية، كل إنسان عبارة عن حيوان قابل لأن يفكر، يتساوى أفراده في تحقيق المعنى؛ فهو لفظ واحد ومعناه واحد.

لكن "المشكّك" يتفاوت أفراده في تحقيق المعنى. ككلمة "النجاح" قد يكون بنسبة ٥٠% أو ٧٠% أو أكثر. كذلك كلمة "البياض" يختلف بين الثلج والقطن واللبن ولون الإنسان، درجات متفاوتة. فهذا لفظ واحد وله معانٍ متدرجة متقاربة لكنها ليست واحدة.

ثم "المشترك"، وهو الذي يكون اللفظ الواحد فيه له معانٍ عديدة مختلفة، مثل لفظ "العين"؛ يطلق ويُقصد به "العين الجارحة من جوارح الإنسان"، أو يقصد بها "الجاسوس" أو حرف الهجاء (ع)، أو الشمس، أو البئر، أو البستان، أو الذهب، أو الرجل الغني (عين من الأعيان). ولا علاقة ضرورية بين هذه المعاني، فهي معانٍ متعددة[1].

ومن مدخل ثالث في علاقة اللفظ بالمعنى؛ قالوا إن اللفظ إما أن يكون "مفردًا" أو يكون "مركبًا".

فـ"المفرد" هو ما لا يدل جزؤه على جزء معناه مثل "زيد" لا تدل الزاي على رأسه ولا الياء على جذعه ولا الدال على أطرافه مثلاً. بل الكلمة

---

(١) وانظر في تعريف المشترك والمشكك والمتواطيء كتاب: إيضاح المبهم في شرح السلم في علم المنطق للعلامة الدمنهوري/ص٥٣/، ط:دار البصائر، القاهرة، وكتاب المطلع لشيخ الإسلام زكريا شرح متن إيساغوجي/ص٢٢/ ط: مكتبة مصطفى الحلبي، القاهرة.

ثم تكلموا عن قضية خامسة في نظرية الدلالة، وهي قضية "الاستعمال".

فلفظ "أسد" معلوم أنه يستعمل للدلالة على "الحيوان المفترس" ذي الأوصاف المعروفة. لكننا نلاحظ أن العرب "تستعملها" أيضًا "لدلالات" أخرى؛ كمعنى الرجل الشجاع. وهنا يفرقون بين استعمالين: الحقيقة والمجاز.

وقضية "الحقيقة والمجاز" تتداخل بشدة مع قضية الوضع ومع الموقف من هذه الأخيرة. فالحقيقة: هي استعمال اللفظ فيما "وُضع له أولاً". مثل: رأيت أسدًا في الغابة. والمجاز: هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له أولاً. مثل قولك: رأيت أسدًا في المعركة يقهر الأعداء، أو كان حمزة أسدًا من أُسُد الله.

ومن مدخل سادس — ومن قضية الاستعمال — استخرجوا قضية أخرى ربطوها بها، وهي قضية "الحمل"، وبهما تكتمل نظرية "الاتصال" أو "التواصل اللغوي" عند الأصوليين:

فحين أتلفظ أمامك باللفظ وأستعمله بمعنى، وأنت قد تسمعه بمعنى مختلف، يكون التفاهم بيننا متعسّرًا، وينقطع التواصل، وتضيع فائدة اللغة، فماذا فعلوا؟ وضعوا قاعدة تقول: "الاستعمال من صفة المتكلم، والحملُ من صفة السامع، والوضعُ قبلهما". و"الوضع قبلهما"[1]: يعني ضرورة

العلامة الشيخ عليش، على كتاب المطلع لشيخ الإسلام زكريا، على متن إيساغوجي في علم المنطق/ص٣١/ ط: مطبعة وادي النيل، القاهرة، سنة ١٣٢٩هـ، وكتاب: ضوابط المعرفة للشيخ عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني/ص٢٩/. ط: دار القلم بيروت.

(١) انظر كتاب: تقريب الوصول إلى علم الأصول لابن جزي/ص٥٥/، ط: دار النفائس. الأردن، سنة ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م.

الاستعمال والحمل بناءً على وضع سابق للفظ إزاء معناه أو معانيه المحتملة؛ إما وضعًا لغويًا، أو وضعًا شرعيًا، أو عرفيًا، أو وضعًا اصطلاحيًا.

وعند هذا الحد بدأت نظرية الدلالة تنتقل إلى مستوى أكثر نضوجا واختمارًا، حين اشتبكت وتركبت فيها القضايا والتفريعات من الوضع والاستعمال والحمل والاتصال....الخ. كل ذلك بهدف أساسي؛ وهو معرفة مراد المتكلم من كلامه، وهو حقيقة الفقه.

وبعد هذا الإجمال والشعور باكتمال النظرية على مجملها، اتجهوا مع المفرد والمركب إلى دراسة "الجملة" والنِّسب أو العلاقات التي تحتويها الجملة. ففضلوا القول في قضايا الأمر والنهي، وقضايا الخصوص والعموم، وقضايا المطلق والمقيد، والمجمل والمبيَّن، والظاهر والمأوَّل، والنص والظاهر، والخفي، والمشكل و...الخ.

وضع المفكر المسلم "الجملة العربية المفيدة" أمامه وراح يطرح أسئلته عليها على كافة المستويات: على مستوى اللفظ المفرد، وعلى مستوى التركيب، وأخذ في السؤال من كل جهة. كان يهدف بداية إلى "الفهم". ثم انطلق إلى مهمة أعلى: كيف نحيل هذا الفهم إلى قواعد أو أحكام تصف الأفعال البشرية وتُطبَّق في الواقع.

أيضًا يتكلمون — أخيرًا — عن قضية المطلق والمقيد، والتي يلحقها بعض العلماء بقضية العام والخاص، ويجعلها بعضهم موضوعًا مستقلًا. ويقولون: المطلق هو ما دل على ماهية بلا قيد، والشرع يقول: اعتق رقبة. "رقبة" تدل على الرق، وفي هذا المجال فهي مطلقة، أما لو قال رقبة مؤمنة فقد قيدها بصفة الإيمان. أو يقول: يحرم عليك أن تأكل الدم؛ فهذا مطلق

ثم تكلموا عن قضية خامسة في نظرية الدلالة، وهي قضية "الاستعمال".

فلفظ "أسد" معلوم أنه يستعمل للدلالة على "الحيوان المفترس" ذي الأوصاف المعروفة. لكننا نلاحظ أن العرب "تستعملها" أيضًا "لدلالات" أخرى؛ كمعنى الرجل الشجاع. وهنا يفرقون بين استعمالين: الحقيقة والمجاز.

وقضية "الحقيقة والمجاز" تتداخل بشدة مع قضية الوضع ومع الموقف من هذه الأخيرة. فالحقيقة: هي استعمال اللفظ فيما "وُضع له أولاً". مثل: رأيت أسدًا في الغابة. والمجاز: هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له أولاً: مثل قولك: رأيت أسدًا في المعركة يقهر الأعداء، أو كان حمزة أسدًا من أُسُد الله.

ومن مدخل سادس ـ ومن قضية الاستعمال ـ استخرجوا قضية أخرى ربطوها بها، وهي قضية "الحمل"، وبهما تكتمل نظرية "الاتصال" أو "التواصل اللغوي" عند الأصوليين:

فحين أتلفظ أمامك باللفظ وأستعمله بمعنى، وأنت قد تسمعه بمعنى مختلف، يكون التفاهم بيننا متعسّرًا، وينقطع التواصل، وتضيع فائدة اللغة، فماذا فعلوا؟ وضعوا قاعدة تقول: "الاستعمال من صفة المتكلم، والحملُ من صفة السامع، والوضعُ قبلهما". و"الوضع قبلهما"[1]: يعني ضرورة

(١) انظر كتاب: تقريب الوصول إلى علم الأصول لابن جزي/ص٥٥/، ط: دار النفائس. الأردن، سنة ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م.

العلامة الشيخ عليش، على كتاب المطلع لشيخ الإسلام زكريا، على متن إيساغوجي في علم المنطق/ص٣١/ ط: مطبعة وادي النيل، القاهرة، سنة ١٣٢٩هـ، وكتاب: ضوابط المعرفة للشيخ عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني/ص٢٩/. ط: دار القلم بيروت.

الاستعمال والحمل بناءً على وضع سابق للفظ إزاء معناه أو معانيه المحتملة؛ إما وضعًا لغويًا، أو وضعًا شرعيًا، أو عرفيًا، أو وضعا اصطلاحيًا.

وعند هذا الحد بدأت نظرية الدلالة تنتقل إلى مستوى أكثر تشعبا واختمارًا، حين اشتبكت وتراكمت فيها القضايا والتفريعات من الوضع والاستعمال والحمل والاتصال....الخ. كل ذلك بهدف أساسي؛ وهو معرفة مراد المتكلم من كلامه، وهو حقيقة الفقه.

وبعد هذا الإجمال والشعور باكتمال النظرية على مجملها، اتجهوا مع المفرد والمركب إلى دراسة "الجملة" والنِّسب أو العلاقات التي تحتويها الجملة. ففصلوا القول في قضايا الأمر والنهي، وقضايا الخصوص والعموم، وقضايا المطلق والمقيد، والمجمل والمبيَّن، والظاهر والمأوَّل، والنص والظاهر، والخفي، والمشكل و...الخ.

وضع المفكر المسلم "الجملة العربية المفيدة" أمامه وراح يطرح أسئلته عليها على كافة المستويات: على مستوى اللفظ المفرد. وعلى مستوى التركيب. وأخذ في السؤال من كل جهة. كان يهدف بداية إلى "الفهم". ثم انطلق إلى مهمة أعلى: كيف نجعل هذا الفهم إلى قواعد أو أحكام تصف الأفعال البشرية وتُطبَّق في الواقع.

أيضًا يتكلمون ـ أخيرًا ـ عن قضية المطلق والمقيد، والتي يلحقها بعض العلماء بقضية العام والخاص، ويجعلها بعضهم موضوعًا مستقلًا. ويقولون: المطلق هو ما دل على ماهية بلا قيد، والشرع يقول: اعتق رقبة. "رقبة" تدل على الرق، وفي هذا المجال فهي مطلقة، أما لو قال رقبة مؤمنة فقد قيدها بصفة الإيمان. أو يقول: يحرم عليك أن تأكل الدم؛ فهذا مطلق

أيضًا؛ لأنه لم يحدد هل هو دمّ لحيوان أو لطير، أو هو المسفوح أو غيره، والمقيَّد على ذلك هو: ما دل على الماهية بقيد زائد. كل هذه مباحث تبين لنا كيف كانوا يعملون العقل في إدراك النص الشرعي لاستخراج الأحكام منه، ومحاولة الاستفادة منه في حياتهم كلها.

ثالثًا: الواقع وعوالمه المختلفة:

لقد تغير الواقع تغيرا شديدا بدأت معالمه في الظهور في منتصف القرن الخامس عشر الميلادي، واشتدت مظاهر هذا التغير في القرنين الماضيين، وأشد المجالات التي تأثرت بهذا التغير مجال الاتصال بين البشر، ويمكن التأريخ لبداية ثورة الاتصالات بنشأة الطباعة على القوالب الخشبية ثم الفخار في محاولات صينية لاختراع آلة طباعة، حتى اخترع يوحنا جوتنبرج الحروف الطباعية المتحركة المسبوكة من المعدن عام ١٤٤٥م وبعدها انتشرت الطباعة في أوروبا ومنها إلى العالم كله.[1]

فقد أحدث اختراع الطباعة ـ على يد «يوحنا جوتنبرج» في عام ١٤٥٥ ـ تغيرًا جذريًا في أساليب التعبير والاتصال؛ حيث بدأ الأفراد يعتمدون أساسا على الرؤية في الحصول على معلوماتهم، وبذلك أصبحت حاسة الإبصار هي المسيطرة، وحول المطبوع الأصوات إلى رموز مجردة، أي حروف مما شكل عملية

(١) انظر في توثيق أحداث هذا الفصل كتاب: أهم أحداث العالم التاريخية والسياسية للدكتور: منير عبد المجيد السيد، ط: مطابع روزا اليوسف، القاهرة.، وكتاب: تاريخ الفكر الأوربي الحديث، تأليف: رونالد ستروميرج، ط: دار القارئ العربي، القاهرة، ترجمة أحمد الشيباني، وكتاب: المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية تأليف سماحة الفقيه العلامة الجليل الشيخ/ علي جمعة، ط: دار السلام، القاهرة، ط٢، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.

تجريد منظم للحروف أو الرموز البصرية.

وكانت الطباعة بداية للنشر الجماهيري للكتب والجرائد والمجلات، مما حقق ديمقراطية الإعلام والثقافة ونقلها من احتكار العلماء والحكام إلى الجماهير العادية، بعد أن تعددت النسخ المتطابقة من المطبوع الواحد، كما ساعد انتشار المطبوع أيضا على نشر الفردية لأنه شجع المبادرة الفردية والاعتماد على الذات كوسيلة اتصال وكأداة شخصية للتعلم، ولكنه ساهم في عزلة البشر وأخرجهم من الإطار الجمعي، فأصبحوا يدرسون وحدهم، ويقرأون وحدهم، ويكتبون وحدهم، وأصبح لهم وجهات نظر شخصية عبروا بها عن أنفسهم للجمهور الجديد للمطبوع، وأصبح التعليم الموحد ممكنا. مما شجع على استقلالية الفكر والاكتشاف الفردي للأمور، وهنا يرى مارشال ماكلوهان أن جميع الأشكال الميكانيكية قد برزت من فكرة الحروف المتحركة حيث كان الحرف نموذجا لكل آلة. وهذه الثورة التي حدثت بفضل المطبوع قد فصلت القلب عن العقل. والعقل عن العلم عن العيون مما أدى إلى سيطرة التكنولوجيا والمنطق السطري

ثم بدأت ثورة جديدة في عالم الاتصال بين البشر، بدأت معالمها في القرن التاسع عشر ويكتمل نموها في القرن العشرين والقرن الحادي والعشرين، فقد شهد القرن التاسع عشر ظهور عدد كبير من وسائل الاتصال استجابة لعلاج بعض المشكلات الناجمة عن الثورة الصناعية. فقد أدى التوسع في التصنيع إلى زيادة الطلب على المواد الخام، وكذلك التوسع في فتح أسواق جديدة خارج الحدود. كما برزت الحاجة إلى استكشاف أساليب سريعة لتبادل

المعلومات التجارية، وبالتالي أصبحت الأساليب التقليدية للاتصال لا تلبي التطور الضخمة التي يشهدها المجتمع الصناعي.

فقد بدأت بتجارب واكتشافات واختراعات في الاتصالات السلكية واللاسلكية، وانتهت بالاستقرار والانتشار للأجهزة الاتصالية الجماهيرية التي تشكل لب الثورة الاتصالية الآن ويطلق عليها مرحلة الاتصالات السلكية واللاسلكية أو الثورة الاتصالية أو الانفجار الاتصالي أو مرحلة الدوائر الإلكترونية؛ حيث بدأت محاولات عديدة لاستغلال ظاهرة الكهرباء بعد اكتشافها، وظهر العديد من المخترعات الجديدة، حيث اكتشف وليم سترجون عام ١٨٢٤ الموجات الكهرومغناطيسية، واستطاع صمويل مورس اختراع التلغراف في عام ١٨٣٧، وابتكر طريقة للكتابة تعتمد على النقط والشرط، وقد تم مد خطوط التلغراف السلكية عبر كل أوروبا وأمريكا والهند خلال القرن التاسع عشر.

وفي عام ١٨٧٦ استطاع جراهام بل أن يخترع التليفون لنقل الصوت الآدمي إلى مسافات بعيدة مستخدما نفس تكنولوجيا التلغراف، أي سريان التيار الكهربي في الأسلاك النحاسية مستبدلا بمطرقة التلغراف شريحة رقيقة من المعدن تهتز حين تصطدم بها الموجات الصوتية، وتحول الصوت إلى تيار كهربائي يسري في الأسلاك، وتقوم سماعة التليفون بتحويل هذه الذبابات الكهربانية إلى إشارات صوتية تحاكي الصوت الأصلي.

وفي عام ١٨٧٧ اخترع توماس إديسون جهاز الفونوغراف ثم تمكن العالم الألماني إميل برلنجر في عام ١٨٨٧ من ابتكار القرص المسطح الذي يستخدم في تسجيل الصوت، وبدأ تسويق آلة الفونوغراف منذ عام

١٨٩٠ كوسيلة شعبية جذابة لتقديم الموسيقى في الأماكن العامة.

وفي عام ١٨٩٥ شاهد الجمهور الفرنسي أول العروض السينمائية، ثم في بدايات القرن العشرين أصبحت السينما ناطقة في عام ١٩٢٨، وتمكن العالم الإيطالي «جوجليلو ماركوني» من اختراع اللاسلكي في عام ١٨٩٦، وكانت تلك هي المرة التي ينتقل فيها الصوت إلى مسافات بعيدة نسبيا بدون استخدام الأسلاك.

وكان الألمان والكنديون أول من بدأ في توجيه خدمات الراديو المنتظمة منذ عام ١٩١٩، ثم تبعتهما الولايات المتحدة الأمريكية في عام ١٩٢٠.

كذلك بدأت تجارب التليفزيون في الولايات المتحدة منذ أواخر العشرينات مستفيدة بما سبقها من دراسات وتجارب عملية في مجالات الكهرباء، والتصوير الفوتوغرافي، والاتصالات السلكية واللاسلكية.

وفي أول يوليو ١٩٤١ بدأت خدمات التليفزيون التجاري في الولايات المتحدة وفي نهاية عام ١٩٤٢ بلغ عدد محطات التليفزيون الأمريكية عشر محطات تجارية.

ومنذ ذلك الحين واكتسبت وسائل الاتصال الإلكترونية أهمية كبيرة باعتبارها قنوات أساسية للمعلومات والأخبار والترفيه. وأصبحت النافذة السحرية التي يرى فيها الإنسان نفسه وعالمه.

فقد ظهر التلغراف، والتليفون، والفونوغراف ، ثم التصوير الفوتوغرافي . فالراديو ، فالفيلم السينمائي ، ثم الإذاعة المرئية (التليفزيون)، ويظهر التليكس بعد ذلك، وتبدأ أنظمة الاتصالات عبر القارات متمثلة في الكابل البحري، ثم الأقمار الصناعية ويظهر التليفزيون السلكي، والإرسال التليفزيوني المستعين بالأقمار الصناعية بشكل غير مباشر ثم مباشر بعد ذلك.

وتوظف أشعة الليزر والألياف البصرية وخلال تلك الفترة لا يمكن إغفال الفيديو كاسيت، والفيديو ديسك والفاكسميل والأسطوانة المدمجة.

وخلال تلك المرحلة تظهر الحاسبات الإلكترونية وتتطور جيلا بعد جيل حتى تصل إلى الجيل الخامس وتدخل كل مجالات الحياة، ومنها المجالات الإعلامية، فتغير من نظم صناعة الصحافة حيث تدخل في عمليات تجهيزها بدءا من الصف والتوضيب، وتجهيز الصور وفصل الألوان، والتحكم في عملية الطباعة والتحول شبه الكامل إلى طباعة الأوفست، وتجهيز اللوحات الطباعية بوساطة أشعة الليزر، كما استعانت صناعة الصحافة بالأقمار الصناعية في عمل طبعات دولية وإقليمية بحيث أمكن للصحيفة من أن تطبع في أكثر من مكان داخل البلد الواحد وخارجه في الوقت نفسه.

كذلك أدى امتزاج الحاسبات الإلكترونية بالاتصالات السلكية واللاسلكية إلى ظهور شبكات المعلومات المحلية والدولية التي تطور بشكل كبير خلال المرحلة الراهنة، كشبكة الإنترنت العالمية، ويمكن القول: إن هذه المرحلة أحدثت ثورة في نظم الاتصال وحولت العالم إلى قرية عالمية إليكترونية يعرف الفرد فيها بالصوت والصورة بالكلمة المطبوعة كل ما يحدث فور وقوعه.

ذلك التطور الهائل الذي جعلنا لا نستطيع الفصل بين تكنولوجيا الاتصال، وتكنولوجيا المعلومات، فقد جمع بينهما النظام الرقمي الذي تطورت إليه نظم الاتصال، فترابطت شبكات الاتصال مع شبكات المعلومات، وهو ما نلمحه واضحا في حياتنا اليومية من التواصل بالفاكسميل عبر خطوط التليفون، وفي بعض الأحيان مرورا بشبكات أقمار

الاتصال وما نتابعه على شاشات التليفزيون من معلومات تأتي من الداخل وقد تأتي من أي مكان في العالم أيضا، وبذلك انتهى عهد استقلال نظم المعلومات عن نظم الاتصال، وتطور كل منهما في طريق كما كان الماضي ودخلنا في عهد جديد للمعلومات والاتصال يسمونه الآن (Com-Com Computer-)وهي اختصار (Computer-communication).

ويرمز لبداية هذه الثورة الاتصالية في التفوق الأوروبي على الحضارة العربية بعصر الخديوي إسماعيل الذي يعتبر الحد الفاصل في مسألة الآثار، وهو عصر يعد نقطة فارقة في تاريخ مصر، وفى تاريخ الشرق المسلم، تغير فيه كل شيء ، وأراد الخديوي إسماعيل أن يخرج مصر من سياقها التاريخي لتصبح قطعة من أوربا، فجاءها خير كثير من هذا، وجاءها شر أيضا، وحدث هذا التغير، وحدث معه شيء كثير من الاضطراب: الاجتماعي، والسياسي، والاقتصادي، والثقافي في مصر.

فقد غَيَّر الخديوى إسماعيل نمط حياة الإنسان المصرى[1] ، غَيَّر برنامجه اليومى .. غَيَّر التقويم من الهجري إلى الميلادي .. غَيَّر الساعة من العربي إلى الإفرنجي .. غَيَّر الأزياء .. غَيَّر نمط المعيشة .

وقبله بدأ محمد على التعليم الموازى، فترك الأزهر على حاله وأنشأ ـــ موازياً له ـــ تعليما سماه التعليم المدني[2]، وأرسل البعثات إلى أوربا فحدث بعد ذلك ما أسميناه بازدواجية التعليم ، وأصبح هناك من يدرى

---

(١) راجع في هذا المعنى : الخديوي إسماعيل ، لإلياس الأيوبي ، طبعة مصر .

(٢) راجع في هذا المعنى : التعليم في عصر محمد على ، لأحمد عزت عبد الكريم، تحقيق: شفيق غربال، ط: مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، .

الشرع ويطلع على التراث ، ومن يستطيع أن يتعامل معه ، وهناك أيضا من أصحاب العلوم والفنون من لا يستطيع أن يتعامل مع هذا التراث ، وسمي الأول بالسلفي والآخر بالعصري ، وأصبحت هناك معركة ، ما كنا نود أن تكون ، بين ما أسموه بالأصالة والمعاصرة، حتى أطلق عليها بعضهم: ((المعركة بين الطربوش والعمامة)) على سبيل الرمز، وظل هذا التخالف في ازدياد إلى عصر الخديوي إسماعيل .

لقد كانت ساعاتنا ساعات غروبية تتسق مع العبادة، وتنضبط الساعة مع آذان المغرب على الساعة ١٢، فنعرف الساعة الأولى من الليل، والساعة الثانية من الليل، والساعة الثالثة من الليل، فعندما نقرأ حديث البخاري ((أن من اغتسل يوم الجمعة غسل الجنابة ثم راح فكأنما قرب بدنة، ومن راح في الساعة الثانية فكأنما قرب بقرة، ومن راح في الساعة الثالثة، فكأنما قرب كبشا أقرن ، ومن راح في الساعة الرابعة ، فكأنما قرب دجاجة، ومن راح في الساعة الخامسة فكأنما قرب بيضة فإذا خرج الإمام حضرت الملائكة يستمعون الذكر))[1] يفهمه الناس، لأنهم يعرفون ما الساعة الأولى، وما الساعة الثانية .

ثم اختلف الحال في عصر الخديوي إسماعيل فأصبحت الساعة (١٢) هي وسط النهار، ومن المعلوم أن اليوم ليس (٢٤) ساعة تماما ، بل يختلف باختلاف الأيام في السنة، فهو ٢٤ ساعة و ١٧ دقيقة، أو ٢٤ ساعة إلا ١٧ دقيقة، لأجل هذه الـ (٣٤) دقيقة يختلف آذان الظهر عندنا الآن، فنجده يؤذن مرة ١١,٣٥، ومرة ١٢,٠٧؛ لأن هذه المساحة من الوقت

(١) الحديث أخرجه البخاري عن أبي هريرة في كتاب الجمعة ، باب فضل الجمعة (ح ٨٢١) ، ١/٢٦٤، ط المكتبة العصرية - صيدا بيروت .

هي التي يختلف فيها اليوم واقعيا على مر السنة.

كان المسلمون يكيفون أنفسهم ومعيشتهم بطريقة تجعل العبادة سهلة، وتجعل هذه الشعائر التي يقيمونها تنطبق تماما مع النظام اليومي الذي يعيشونه. لم يكن هناك نوع تنافر ولا اضطراب، ولا ضيق. ولا نوع فوات للصلاة. كانوا ينامون بعد العشاء ويستيقظون قبل الفجر، كانوا يدركون ما معنى ثلث الليل الأخير الذي يستجيب الله فيه الدعاء ، كان هناك تفاعل مع هذا الدين .

ولكن دخلت الأوبرا، واضطروا إلى أن يخلعوا سراويلهم المغربية التي كانت أقرب إلى الالتزام بستر العورة في الصلاة،ليلبسوا الأزياء الإفرنجية،والياقات البيضاء المنشية، التي لو جاء عليها ماء ، لفسد ما بها من نشا ، وأصبح من علامات الفسق عند المتدينين: لبس الجورب ((الشراب))، وأصبح العوام يقولون: ((كفر أبو فلان ولبس الشراب))؛ لأن لبسه ((للشراب)) كان دليلا على أنه لا يتوضأ، وكان دليلا على أنه خرج من منظومة ونسق معين، ودخل في نسق آخر .

ترك الناس الصلاة شيئاً فشيئاً، لأنهم ذهبوا عند المغرب للأوبرا، والذين يذهبون إلى الأوبرا كانوا هم علية القوم. سهروا هناك حتى الساعة الثانية بالليل، فضاع عليهم المغرب والعشاء، وضاع عليهم الفجر، وانتظرهم البواب والطباخ والسائق، فلم يصلوا هم الآخرون، وشاع عدم الصلاة في الناس، وشاع ترك الصلاة بالكلية .

هذه كانت بعض الآثار السلبية التي صحبت التفوق الأوروبي على الحضارة العربية.

والحاصل هو اختلاف صورة الواقع قبل ١٨٣٠م عن هذا الواقع

الذي نعيشه. فلم تكن هناك وسائل اتصالات أو مواصلات كما هي الآن لدينا، ولم تكن هناك تكنولوجيا معلومات مثل تلك التي تتوفر حولنا، وهذه الأمور الثلاثة (الاتصالات والمواصلات وتكنولوجيا المعلومات) لا تمكّننا اليوم من أن نحيا حياة الأمس؛ حيث اختلف البرنامج اليومي لحياة الإنسان. فسرعة الأحداث وكمّ العلاقات والاتصالات التي تجري الآن، كلها أصبحت كثيفة على نحو رهيب، أصبح العالم وكأنه قرية واحدة؛ المذاهب التي تنبت في إنجلترا نطلع عليها في القاهرة فورًا، الأمر الذي لم يكن يحدث إلا بعد أجيال وأجيال في الماضي.

وبعد ١٩٣٠ وحتى اليوم استطاع الإنسان أن يطور ما اخترع، وأن يستغل ما اكتشف، وأن يجمع كل الفلسفات والرؤى التي تخدمه، وظهرت عدة نظريات :

أولها : نظرية التطور مع دارون.

ثانيها : نظرية النسبية الفلسفية مع نيتشه (ثم الرياضية مع أينشتين)

ثالثها : نظرية التحليل الفلسفي عند فرويد.

رابعها : نظرية رأس المال عند ماركس.

كل هذه النظريات كونت عقلية المتحكم في الأرض، ونتج عنها وعن صفة العصر سمات عصرنا الذي نريد أن نتعرف عليها.

سمات العصر

وقضية سمات العصر مهمة جدا عند من يريد القيام بالتجديد، لأن الأنبياء والمرسلين، كانوا أكمل خلق الله إلماما بظروف زمانهم، وما تقتضيه تلك الظروف، وما تبرزه من احتياجات، فمعرفة سمات العصر وخصائصه، وأوصافه التي تعين على استيعابه ومعرفة متطلباته، مهمة جدا

بالتالي لمن يريد أن يقوم في مرتبة خلافة النبيين في تنزيل الشرع على ظروف العصر، وممن أبدع في تحليل سمات هذا العصر سماحة العلامة الجليل الأستاذ الدكتور علي جمعة مفتي الديار المصرية في كتابه: (سمات العصر، رؤية مهتم)، قال: (نجمل تلك السمات فيما يلي [١] :

١- الشعبية : وهي نتاج الدعوة إلى المساواة، ثم إلى التساوي في كل شيء، والمساواة وإن كانت أصلاً معتبراً، والتساوي وإن كان سنة في مجالات عديدة، إلا أن شيوع هذه الدعاوى وسم العصر بصفة سلبية وهي إذابة النخبة، التي كانت تمثل الرأس من الجسد، والتي ظلت تفكر وتنظر من أجل أن يأتي النشاط على وفق التفكر، والعمل على قدر العلم، فهذه الصفة تشتمل على محاسن تذويب الطبقات، وهو ما يتوافق مع النص النبوي (كلكم لآدم، وآدم من تراب) حيث يعبر عن المساواة مع الدعوة إلى التواضع، غير أن هذه الصفة تشتمل على مساوئ أيضا وهي ذهاب النخبة؛ ولذا أمرنا ربنا بعدم تنحيتهم في كل فن فقال تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل :٤٣].

٢- وبذلك وسم العصر كما يقرر عبد الواحد يحيى الفيلسوف المسلم بأنه عصر سبق النشاط على الفكر، وكان في المنهج الإسلامي القلب يعلو العقل والعقل يعلو الجوارح، فأصبح الشائع الآن أن الجوارح تسبق العقل، وإذا كان هناك استعمال للعقل يسبق القلب ويخرج عن مقتضاه.

٣- وتميز العصر بشعور عام من النسبية، وأن الحق يمكن أن يتعدد،

(١) سمات العصر، رؤية مهتم، أ.د/ علي جمعة، مفتي الديار المصرية، ص ٩ : ١٦ .

والمسلمون يرون أن الحق لا يمكن أن يتعدد، وأن الحق واحد، وهذه النسبية أثرت في الآداب، والفنون، والسياسة، والاجتماع، وسائر أنشطة الحياة، والإيمان بالمطلق كان سمة العصور الماضية في كل الأرض حتى سمي بعصر الإيمان faith age.

ولقد بدأت المسألة مع هيجل حيث حاول أن يوجد حلاً لبعض المشكلات الفلسفية التي تنشأ بالأساس في ذهن الإنسان عند تخليه عن الوحي، أو إنكاره له، وتدرج ما قاله هيجل إلى هذا الشعور بالنسبية الذي تحكم في التصرفات والسلوك، وملخص فلسفة هيجل: أن الله موجود، والكون موجود، والحداثة التي يدعون إليها تعني الاهتمام بهذا الكون، إذن هناك طرح يقضي على الخلاف، ويجعل رأينا واحدًا وهو: أن نجعل الله حل في هذا الكون، فيصبح الكون هو الله، والله هو الكون، وهذا يعني أن الماديين على صواب لأنهم لا يرون إلا الكون، ثم جاء ماركس فأخذ فكرة الجدلية من هذه الفلسفة وأنزلها على الاقتصاد والدولة.

ثم جاء نيتشه (ت ١٩٠٠)، واعتبر أن كلام هيجل أفضل ما قيل، ولكنه أراد أن يتقدم خطوة على كلام هيجل حيث قال: إن الله ليس مفارقا للكون، والمؤمنون يعتقدون أن الرب رب، وأن العبد عبد، وأن هناك فارقًا بين المخلوق والخالق، وهذا اعتقاد أهل جميع الديانات، فهم يعتقدون أن الله شيء والكون شيء آخر، كما قال تعالى في القرآن الكريم: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ [الشورى: ١١]﴾، ثم قال نيتشه: إن الله ليس هناك — يعني ليس خارج الكون — واعتبر أن الله الذي يدعو له هيجل مات؛ لأنه ليس موجودًا، فوافق هيجل في عدم وجود الله خارج الكون، ثم قال إذن فهو ليس موجودًا، والهدف

وراء ذلك أن الوحي أيضا ليس له حقيقة إذا كان صاحب الوحي مات فيصبح الوحي والرسالات أسطورة كبيرة، ويكون ليس هناك إلا هذا الكون، وهذا يشير لأمر عجيب، وهو ما يميز العقل أو ما يسمى سمات العقل.

لقد كانوا يريدون الانفصال عن الكنيسة المسيحية تمامًا، والكنيسة واجهت — حتى أنكرت علومًا كثيرة كما ذكرنا في موقف البابا بالخطاب المسمى «باسنت» — واجهت هذا الانفصال وهذه الحداثة بعنف، وحاول هيجل أن يوفق بين أهل الحداثة وبين أهل الإيمان، لكن نتشه قال: ليس هناك شيء حقيقي إلا هذا الكون، ولا وجود لله الآن.

ولكن هذا المذهب يجعلنا نتساءل: إذا كان الله غير موجود فكيف نحكم على الأشياء؟ كيف نعرف أن الصدق والجمال والخير أشياء ممدوحة ؟ وكيف نعرف أن الشر والكذب والظلم أشياء مذمومة ؟

وأصحاب فكرة عدم وجود الله، يدعون إلى النسبية المطلقة، فيقولون ليس هناك ممدوح على الإطلاق، ولا مذموم على الإطلاق، وإنما هذه الأشياء ممدوحة عند من يراها ممدوحة، ومذمومة عند من يراها مذمومة.

وينشئ سؤال آخر وهو كيف نرى الكون ؟ وتقتضي نظرتهم إلى الإجابة عنه بأنه كما تراه، فإذا كانت رؤيتك لهذا الكون أنه كئيب فهو كئيب بالنسبة لك، وإذا كان غيرك يراه سعيدا فهو سعيد بالنسبة له، مما يجعلنا نتمثل قول ربنا تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَٰهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِن بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ [الجاثية: ٢٣]﴾.

فهو قد ألغى الله من اعتقاده وفكره، ووضع مكانه الهوى، وبهذا الشكل يُفقد المشترك في الكلام،

وتنعدم فائدة الكلام تمامًا، ثم نشأت بعد ذلك التفكيكية والبنيوية، ثم ديانة الفوضى.

إذن فالواقع هو المعيار والواقع يصنعه الأقوى، فهل هذا يعني أن العلاقة بين الرجل والمرأة ستكون على هذا المنوال، بمعنى أن الرجل سوف يفرض الواقع ويكون هذا هو الصواب لأنه أقوى جسدياً ؟ والمشكلة إذا تقوت المرأة وأصبحت أقوى من الرجل من الذي يحدد الصواب ويصنع الواقع؟ ففي الستينيات وجدنا المرأة تدخل المصارعة، وتلعب كمال الأجسام.

هذا ما أراده نتشه وقد انتهى نتشه سنة ١٩٠٠م، وترك لنا ما يمكن أن نسميه «النسبية المطلقة»، التي أصبحت سمة من سمات العصر، وانتشرت النسبية المطلقة بين رواد الفكر الأوروبي واقتنعوا بها، ولكنها كانت محاطة بمخاوف كثيرة أهمها ضياع الاجتماع البشري؛ حيث سيبغى الناس بعضهم على بعض، ولن يكون هناك مصوغ لإلزامهم بالكف عن هذا الهرج والفوضى.

قالوا: لابد أن نجعل النسبية المطلقة فكرة قابلة للتنفيذ والتطبيق في حياة الناس، ونستطيع أن نقضي على هذه الفوضى بأن نضع معياراً يتفق عليه الناس في الإقدام على الفعل أو تركه،في القتل والغصب أو تركهما، وانتهوا إلى أن هذه المعيار هو «المصلحة» وهي ما تسمى بـ «الدبلوماسية النفعية» وقال كل من «جون ديوي» و«جيمس وكوهن» وهما يعتبران كهنة العلمانية، حيث جعلا المقياس الجديد الذي يضبط النسبية المطلقة، وجعلا الإنجاز هو القيمة المقدمة على كل القيم باعتباره يحقق تلك المصلحة، فأصبح من سمات العصر «الإنجاز».

٤- فالإنجاز أصبح المعيار في حين

أن الأخلاق والقيم والالتزام كانت معيار التقويم، ونعى الله على أقوام جعلوا الإنجاز معيارًا لحسن حالهم وهم على الشرك والمعصية، قال تعالى: ﴿أَتَبْنُونَ بِكُلِّ رِيعٍ آيَةً تَعْبَثُونَ * وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ * وَإِذَا بَطَشْتُم بَطَشْتُمْ جَبَّارِينَ﴾ [الشعراء :١٢٨: ١٣٠]، وولد ذلك المعيار الجديد المنافسة غير الشريفة بين الأطفال في المراحل الأولى في المدارس،ونسيت المنافسة الشريفة التي قال الله فيها: ﴿وَفِي ذَٰلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ﴾ [المطففين :٢٦].

فذلك يؤدي بهم أن لا يمنع الداعر فاسد الأخلاق، والذي قد تنتشر فضائحه على الألسنة من تولي أعلى المناصب القيادية في الدولة، حتى يمكن أنه قد يترأس الدولة إن كان سوف يحقق مصلحة البلد، بأن يحسن من حالتها الاقتصادية، ويحسن من وضعها السياسي، أما هذه الأمور فيقولون إنها أمور شخصية، وتختلف في مفهومنا عن قضية «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» وتختلف تماما عن فكرة التربية وفكرة التناصح؛ لأن مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والنصيحة في الدين، قائم أن ينهى الإنسان أخاه الإنسان عندما يراه على خطأ أو على خطر، وينصحه ويقول له : إن هذا لا ينبغي.

وقد يسأل سائل إذن لماذا يحاكمون مثل هذا الرئيس الداعر صاحب الفضائح ؟ والجواب أنه يحاكم باعتباره خالف القانون الذي وضع على أساس النسبية المطلقة والمصلحة، وليس باعتباره خالف الأخلاق والعرف والدين. وبهذا يعتبر القانون مقياسًا للحكم على المخالفات، فولد ما يعرف بمقياسية القانون.

٥- مقياسية القانون: وهي سمة أخرى من سمات العصر، وتجيب تلك السمة عن عدة أسئلة هي : من الذي

يضع القانون ؟ والإجابة، هو مجلس النواب أو مجلس الشيوخ. ومن هم أعضاء هذا المجلس ؟ والإجابة عند هذه السمة هم من ينتخبه الناس بكامل حريتهم على أساس النسبية المطلقة، والمصلحة أيضًا، وبهذا نكون قد وصلنا إلى «الديمقراطية»، وعلى هذا الأساس فإن ذلك المجلس يوافق على القرارات ويسن القوانين طبقًا للمصلحة، وهي تحقيق المنافع الخاصة به حتى وإن لم تكن من حقه المهم أنه يقدر على تحقيقها لأنه قوي.

المشكلة أن ما بعد الحداثة مرحلة لا نهائية، إذ تعتبر هذه المرحلة نفسها نهضة أحدث من نهضة الحداثة نفسها، واعتبروا أن النهضة الأولى تمكنت من تنحية الدين، وهم يهدفون لتنحية الأصول والمبادئ والقيم الباقية في حياة البشر بدعوى أنها تقيد الإبداع وتقيد الحرية وتقيد الفكر، فسعت تلك المرحلة لإلغاء الأدب القديم والفن

القديم وأيضا مفهوم الأسرة القديم، وكان كل ذلك هين بعد إلغاء الدين من حياة الناس.

وبالفعل أنشئت كنائس لتزويج المثلين، وأصبح هناك مفهوم جديد للأسرة، قد يكونا فيه الأب والأم ذَكرين، أو أنثتين، ولا يوجد ما يلزمنا بشكل الأسرة القديم.

وبهذا الأسلوب الجديد يغيب القدر المشترك بين جماعة البشر بالكلية، ويكثر الهرج والقتل واستخدام القوة لعدم وجود قاعدة للنقاش والتفاهم، خاصة وقد أرادوا أيضا أن يغيروا اللغة، وقالوا اللغة التي اعتبرت الزوجة إنسان أنثى، نغيرها ونجعل الزوجة إنسان ذكر، وتصبح الأنوثة هي الذكورة، والذكورة هي الأنوثة وبتغير مفاهيم كل من (الدين ــ الثقافة ــ الأسرة ــ اللغة ــ الدولة) تنقلب كل الموازين، وبهذا نخرج عن كل المبادئ والمقاييس التي كان من الممكن الرجوع

إليها، فتبرز سمة الخروج عن النظام والقواعد والمألوف.

إذن فالخروج عن المبادئ والمألوف، سمة من سمات العصر، وتنتج هذه السمة مجتمعًا غير قادر على التفاهم مع أفراد جنسه، ويكون لكل منا لغة لا يفهمها إلا المتكلم وحده ويصبح العالم ٦ مليار لغة فإما أن يقتل بعضنا بعضنا، وإما أن نعتزل لعدم وجود مشترك بيننا.

فاتجاه ما بعد الحداثة يسعى لإلغاء الجنس، ويجعلون الإنسان هو الذي يحدد جنسه وليس الله ، فإذا خلقه الله على صورة الرجل، وهو يريد أن يكون امرأة، فيتحول إلى امرأة في جسد رجل، أو العكس إذا أراد أن يكون رجل وخلقه الله امرأة، فلا يسلم بهذا الأمر ويتحول إلى رجل في جسد امرأة. وبهذا تتجاوز مرحلة ما بعد الحداثة كل الثوابت والقيم التي تعارف عليها جماعة البشر، وبرز التجاوز كسمة جديدة من سمات العصر.

٨- أصبح التجاوز من سمات العصر، فتم فتجاوز مرحلة الأسرة family إلى مرحلة couple وهي تعني الثنائية، أما الأسرة family تعني زوج ذكر، وامرأة أنثى، وجعلوا الأسرة التقليدية أحد أنواع الـ couple؛ لأن الـ couple تعني الثنائية، إما رجل وامرأة، أو رجل ورجل، أو امرأة وامرأة، فأصبح المصطلح الجديد أعم وله ثلاثة أشكال من الثنائية، وهم يسعون إلى أن تكون الأشكال الثلاثة مقبولة في المجتمع دون نكير، وإذا تكلمنا لماذا لا تكون الأسرة رجل وامرأة فقط، يردون علينا ويقولون نحن تجاوزنا هذه المرحلة.

ولحل مشكلة إتمام تلك الثنائية الجديدة أصبح هناك تبني الأبناء، من زوجين رجال، أو زوجين إناث،

وأصبح هناك تأجير للأرحام، وأصبح هناك بنك لمني الرجال، ويفكرون حاليا في زراعة رحم للرجل. ونحن عندما نتعامل مع هذه القضايا كعلماء لابد علينا من معرفة أصل الموضوع، فلا ينبغي لنا أن ننظر إلى مسألة تأجير الأرحام ــ مثلاً ــ على أنها ليس لها علاقة بذلك كله.

وهو أمر تولد من القول بالتطور، ومن النسبية، وهذا التجاوز نراه في مناهج العلوم، وفي السعي إلى تجديد النظريات، وفي متطلبات الدرجات العلمية، وفي تأليف الكتب ونقل العلم، وفي (الموضة) وهي آخر أساليب وأشكال الملابس والأثاث وفنون المعمار ومدارس الشعر والأدب واتجاهات الفنون، وفي المقابل كان لدينا الحفاظ على الموروث، وعلوم النقل وإتقانها، والسعي إلى معرفة الحقائق واستكمالها، ولقد ظل الإعلام الأمريكي يعرض أفلامه وبرامجه الإعلامية لخدمة تلك المعاني، فيخرج المشاهد من الفيلم وقد وصل له معنى من هذه المعاني أو أكثر أو جميع المعاني مجتمعه.

وينبغي أن نؤكد على ضرورة أن يعلم المسلم أن النسبية المطلقة ضياع،وباطل والحق ما يعتقده هو من الإطلاق، ويعلم أن هذا الكون مخلوق لخالق، وأن الله يكلف بالأعمال الصالحة لإصلاح النفس وإعمار الكون، وأن الإنسان محاسب على عدم الالتزام بهذه التكاليف، هذا ما نرد أن نؤكد عليه في مواجهة تلك المعاني الجديدة، التي أصبحت سمات للعصر الذي نعيشه.

وهناك سمات أخرى كثيرة لذلك العصر المتطور منها: الحرية، والمساواة، والعولمة، والرابطة الإنسانية، والشفافية، والسرية، والمادية، وتحكم نظرية العقد، والمؤسسة، والبرجماتية، والتفكيك، والضوضاء، والكم يسبق

النشاط، وانكشاف الأسرار، والدعوة إلى النفس الأمارة بالسوء، اختلال الرابطة، واختلاف حالة الحرب، ونظام السوق.

رابعاً: ربط المصادر بالواقع:

القضية الرابعة وهي المهمة بل الأهم قضية الربط بين المصادر، وإدراكها وإدراك الواقع، فلا يكفي لواحد أن يعيش مع المصادر ويتدرب على كيفية استنباط واستثمار الأحكام الشرعية المرعية منها ولا أن يدرك الواقع ويعيش فيه بدقة ويتنبأ بدراسته المستقبلية عما سيكون فيصح تنبؤه دائمًا ويستعمل الـ back casting في الـ Fore casting ولا يكفي هذا لإحداث الفقه الجديد بل لابد أن يعيش رابطًا بين هذا الذي استثمره يوقعه على ذلك الواقع المعيش.

وبسبب ضرورات الواقع وضرورات الحفاظ على الهوية تعرض للمجددين من علماء المسلمين معضلتان؛ المعضلة الأولى: هي التزامنا الديني والأدبي والأخلاقي، بأنهم ورثة لهذا التراث الطيب الذي قام به أئمتنا وعلماؤنا عبر التاريخ من لدن الصحابة الكرام وإلى يومنا هذا، وهذا التراث والنتاج الفكري عاش وقتا وأدى كل إمام منهم واجب وقته، ولا ينبغي إطلاقاً إذا ما رأينا اختلافاً في المسائل التي نعيشها أن نتهمهم بالقصور أو التخلف، أو مثل هذه الدعاوى. فهم أدركوا واقعهم إدراكاً دقيقاً، وساروا في المنهج العلمي الذي يتلخص عندهم كما تقرر في تعريف مدرسة الرازي لأصول الفقه بأنه أولاً: إدراك مصادر البحث، ثانياً: كيفية طرق البحث، ثالثا : شروط الباحث، وهي الثلاثة التي أشار إليها «رجور بيكن» بعد ذلك، فإن أصحاب الرازي يعرفون أصول الفقه بأنه: «معرفة

دلائل الفقه إجمالاً، وكيفية الاستفادة، وحال المستفيد » هذا كلام البيضاوي في المنهاج، والرازي في المحصول.

فهذا هو المنهج الذي ينبغي علينا أن نسير عليه، كما سار أسلافنا، ونقوم بواجب وقتنا كما قاموا بواجب وقتهم. فيجب علينا أن نتعلم منهم كيف كانوا يفكرون ؟ وكيف تعاملوا مع هذه المصادر ؟ وما هي الضوابط والخطوط والأطر التي لا يمكن أن نتعداها ؟ وما هي المجالات التي يسع فيها الخلاف ؟ وفي نفس الوقت لا نجمد على مسائل عصرهم التي ارتبطت بواقعهم، والتي لا تنسجم مع واقعنا بسبب الثورة الهائلة في الاتصالات والمواصلات والتقنيات الحديثة، وخاصة بعد نشوء الشخصية الاعتبارية واستقرارها بهذا الشكل، وبعد وجود هذه الشركات عابرة القارات، وهذه الطرق السريعة والحديثة في التمويل عبر البنوك. كل تلك الأشياء تسببت في تغير الواقع المعيشي تماماً عما كان، مما يحتم علينا إدراك هذا الواقع الجديد، والتعامل معه بمنهج السلف الصالح؛ حتى نصل إلى المقاصد الشرعية التي ينبغي أن نصل إليها.

المعضلة الثانية: وهي أننا متمسكون بالحفاظ على هويتنا، ولا نريد محو ثقافتنا وتراثنا، فنستعمل أصول الفقه لفهم النص المقدس، ونستعمل عقولنا بأدوات شتى قد لا تكون معنا الآن، فإن عناصر النموذج المعرفي الإسلامي تختلف وتتقاطع مع بعض الأديان والمذاهب الأخلاقية، هذا الذي ينحى قضية الألوهية، ولا أقول ينكرها، وينحى قضية الغائية، وينحى قضية الإطلاق، ويقول بالنسبية، وينحى قضية الآخرة، ويعيش للدنيا فقط. مما يترتب عليه اختلاف في النظام والتحليل والسلوك اختلافاً تاماً عن النموذج المعرفي الإسلامي، فالمسلم

عندما يكون متشبعاً به بهذا النموذج المعرفي فهو صاحب قضية يلتزم بالعمل من أجلها أمام الله ثم أمام الناس.

فكان ينبغي أن تكون أداتنا لفهم الواقع مختلفة، ولكن جامعتنا تدرس العلوم الاجتماعية والإنسانية على نفس النموذج المعرفي الغربي، وليس على النموذج المعرفي الإسلامي؛ لأن إدخال هذا النموذج إلى حيز التدريس في الجامعات يحتاج إلى ما يمكن أن نسميه بالصناعات الفكرية الثقيلة، التي تحتاج إلى بناء أسس هذه العلوم بناءً مؤسساً على الواقع وإدراكه بصورة قوية صناعية كأصول الفقه الذي وضعه علماؤنا، وتوجه الشافعي بالرسالة ثم بعد ذلك توجه بهذا التراث الضخم بعد ذلك، ونحن في عصرنا هذا نحن نفتقد هذه الأداة، فإن أصول الفقه يوفر للمجتهد ما يحتاجه لفهم النص، ولكن ليس هناك ما يوفر فهم الواقع. فغياب هذه الأداة يفسر لنا سبب اختلاف العلماء في الجامع الفقهية، وإنكار بعضهم على بعض فمدى إدراك الواقع هو أساس اختلاف الفتوى في العصر الحديث.

إن واجب وقتنا هو بناء أداة لإدراك الواقع،وبتأمل الواقع نجد سمات أساسية واضحة تصل إلى ثلاثين سمة منها:

التجاوز،والجوار،والنسبية،والتغير،والتر قب،والتقاطع، والتطور،.... إلخ،وهذه السمات منها السلبي،ومنها الإيجابي، فينبغي أن ندرك أن المساحة السلبية في تلك السمات حتى نتمكن من تنحيتها بقدر الإمكان، أو تفاديها، وكذلك ندرك المساحة الإيجابية التي يمكن أن استعملها لتمكين ديني ومنهجي الذي أمرني الله به.

والموروث ــ بجملته ــ عبارة عن مكوّنين: نتاج فكري، وواقع تاريخي. النتاج الفكري له "محلّ" عَمِل الفكر فيه؛ وهو القرآن والسُّنة مصدرا المعرفة

الأساسيان عند المسلمين باعتبارهما وحياً. والنتاج الفكري له "ثمرة"؛ وهي ما يخرجه البشر بتفاعلهم مع هذا المحل من رؤى وأفكار وعلوم ومناهج وأحكام وممارسات. إن محور الحضارة الإسلامية الذي بنيت عليه هو (النص): الكتاب والسُّنَّة، فما معنى المحور؟ معنى المحور أن كل العلوم خادمة له، وقد أنشئت لتخدمه، وهو المعيار للتقويم، والإطارَ المرجعيّ.

الشق الثاني للموروث — والذي يقابل النتاج الفكري — هو الواقع، وهو يتكون من خمسة عوالم سيأتي بيانها.

إذن الموروث إما مصادر أصلية أو نتاج بشري، والواقع هو العوالم الخمسة، وما نريده في البداية هو الفهم — الفهم الصحيح — وليس النقد أو التجريد أو التطبيق؛ سعيًا للعمل في حقل العلوم الاجتماعية وأحيننا على التراث.

الفصل الرابع

رؤى غير صائبة في التجديد

انطلق بعض المفكرين من خلال دعوة التجديد لرسم مناهجهم المختلفة في التجديد، إلا أنهم حادوا عن الصواب، ووقعوا فيما يكر على المقصود نفسه بالبطلان، حيث تمادوا في المعاصرة بما أنساهم الثوابت. ولنضرب مثالين لهؤلاء المفكرين الذين يعبرون عن هذا المنهج الذي إذا ما اعتُمد على ما فيه من إغراب وبعد عن الدين سيكون له آثاره المدمرة على الثوابت الشرعية، والهوية التي تتميز بها الأمة الإسلامية.

أولاً: دعوة محمد متولي نجيب (١):

يرى محمد نجيب أن القرآن الكريم

(١) كان رئيساً لهيئة التليفونات المصرية قبل ثورة يوليو ١٩٥٢، وعند قيام الثورة تولى وزارة المواصلات لأيام معدودة ومات في سنة ١٩٦٠م.

هو المصدر الوحيد للتشريع[1]. ومن أجل إضفاء مسحة علمية على هذا المدعى وضع أساسه الشرعي، مع نموذج تطبيقي لأحكام الصلاة. على النحو التالي:

الأساس الشرعي لدعوته في زعمه:

ليثبت أن الحجية في القرآن وحده دون غيره من المصادر المتفق على اعتبارها، استدل بما يأتي: ١- قوله تعالى: ﴿لِلَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمُ الْحُسْنَىٰ وَالَّذِينَ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَهُ لَوْ أَنَّ لَهُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَمِثْلَهُ مَعَهُ لَافْتَدَوْا بِهِ ۚ أُولَٰئِكَ لَهُمْ سُوءُ الْحِسَابِ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ ۖ وَبِئْسَ الْمِهَادُ. أَفَمَن يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰ ۚ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ. الَّذِينَ يُوفُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَلَا يَنقُضُونَ الْمِيثَاقَ﴾ [الرعد: ١٨-٢٠]. وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا ۚ فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ ۖ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَٰذَا مَثَلًا ۘ يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا ۚ وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ. الَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِن بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَن يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ ۚ أُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ [البقرة: ٢٦، ٢٧].

ووجه الاستدلال بهاتين الآيتين أن « العهد » المذكور فيهما، هو عهد الطاعة لله تعالى وحده، يعلنه الإنسان عندما يعلن إسلامه. وإشراك غير الله في هذه الطاعة، فإنه ينقض هذا العهد ويخالف أمر الله[2]. لقوله تعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ ۖ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا ۖ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ۖ وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُم مِّنْ إِمْلَاقٍ ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ ۖ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ ۖ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي

(١) محمد نجيب، الصلاة، د.ط، د.ن، د.ت، ص ٣-٦.

(٢) الصلاة، ص ٤.

حَرَّمَ اللهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الأنعام: ١٥١]، وقوله تعالى ﴿وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللهِ أَحَدًا﴾ [الجن: ١٨].

وطاعة الرسول ما فرضت إلا لأنهم يأمرون بما يأمر به الله؛ إذ من مقتضيات أمانة الرسل أنهم لا يأمرون إلا بما يأمر به الله، فليس لواحد منهم أن يأمر بشيء لقوله تعالى: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَالِمُونَ﴾ [آل عمران: ١٢٨].

٢- إن في كتاب الله آيات محكمات «أم الكتاب» هي التي يجب الرجوع إليها في تحديد الآيات المتشابهات. والإنسان إذا أهمل الآيات المحكمة، وأخذ بالمعنى الذي يميل إليه من الآيات المتشابهات، يكون قد اتبع هواه وخالف أمر الله الذي ينهى عن اتباع الهوى[1]. ومن الآيات المحكمة، قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُّوا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [آل عمران: ١١٨] وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَدْعُو رَبِّي وَلَا أُشْرِكُ بِهِ أَحَدًا﴾ [الجن: ٢٠].

أما الآيات المتشابهة، فكقوله تعالى: ﴿مَّا أَفَاءَ اللهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا وَاتَّقُوا اللهَ إِنَّ اللهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [الحشر: ٧].

وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩].

(١) الصلاة، ص ٥.

فهذه الآيات تعني عنده أن الرسول ﷺ قد أتى وأمر بغير ما أمر الله به في القرآن، وأنه أتى بالحديث القدسي، وأنه جاء بأفعال ليست طاعة منه لأوامر الله في القرآن. ومن ثم يجب أن يؤخذ الدين وفقا لهذه الأشياء المختلفة التي يقولون: إن الرسول ﷺ أتى بها. وإما أنها تعني أن الرسول ﷺ قد أتى بالقرآن وحده، وأمر بما يأمر الله به في القرآن وحده. ولكن يرجح المعنى الثاني؛ لاتفاقه مع الآيات المحكمة التي جعلها الله أساسا للكتاب وتأويله[1].

٣- إن اتباع القرآن وحده، وعدم إتباع غيره، يقتضي أن يكون مرجع كل شيء لله تعالى، وأن يكون الدين مفصلاً كاملاً في القرآن، واضحا يسير الفهم، لقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ فَاعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [هود: ١٢٣]، وقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِّتَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَاهُ تَفْصِيلًا﴾ [الإسراء: ١٢]. وقوله سبحانه: ﴿الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود: ١] وقوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِم مِّنْ أَنفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَٰؤُلَاءِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النمل: ٨٩].

ثانيا: النموذج التطبيقي للدعوة:

بالاعتماد على القرآن الكريم وحده، تم التوصل إلى أحكام جديدة للصلاة مخالفة لما عليه إجماع الأمة، منها:

١- الصلوات المفروضة عشر، هي: [أدبار السجود ــ الفجر ــ الصبح ــ

(١) الصلاة، ص ٦.

العصر ــ المغرب ــ العشاء ــ القيام ــ سجود التلاوة ــ الجمعة ــ النفل] واستدل لذلك بآيات من القرآن الكريم.

ب – إن الصلاة الكاملة ركعتان فقط. يأتي المصلي بعد كل منها بفرض «أدبار السجود» وتكون كيفية الصلاة على النحو الآتي :

يتجه المصلي إلى القبلة ويكبر، ويقول: «سبحانك الله لك أصلي ــ الفجر مثلاً ــ » ثم يقرأ ما تيسر له من القرآن الكريم، ويستحسن أن تكون الفاتحة أو أي قرآن فيه تسبيح وحمد واستغفار وطلب للهداية، ثم يركع ويقول: «ربنا عليك توكلنا وإليك أنبنا وإليك المصير» ثم يرفع رأسه ويكبر، ثم يسجد، ويقول وهو ساجد: «سبحان ربنا إن كان وعد ربنا لمفعولا »، « سبحان ربنا الأعلى»، «سبحان ربنا العظيم» ثم يقوم من سجوده ليجلس، ويكبر وهو يقوم، ثم يجلس ليتلو ما تيسر من القرآن، ثم يقوم مكبرا ليأتي بالركعة الثانية، وفيها يفعل مثلما فعل في الركعة الأولى. فإذا انتهى من قراءة القرآن، قال: «سبحان ربك رب العزة عما يصفون. وسلام على المرسلين، والحمد لله رب العالمين ». وبهذا ينتهي من صلاة الفرض الأول[1].

ج– لا قضاء في الصلاة، بل استغفار، وندم، وتوبة؛ إذ لا تصح الصلاة بعد فوات الوقت المحدد لها، لقوله تعالى: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾ [البقرة: ٢٣٨]. وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ فَاذْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِكُمْ فَإِذَا اطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا﴾ [النساء : ١٠٣].

د– إن القراءة في الصلاة يجب أن تكون بصوت مسموع دون الجهر من القول، فلا تكون بصوت خافت في بعض

(١) الصلاة، ص ٣٨ .

الصلوات، وبصوت جهوري في بعضها الآخر لقوله تعالى: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَٰنَ أَيًّا مَّا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا﴾ [الإسراء : ١١٠].

وقد ختم محمد نجيب كلامه حول الصلاة المقترحة على المسلمين، بقوله: « وبهذا الذي عليه الناس، يعصي الناس الله ويكفرون بآياته، والعجيب أنهم ينسبون هذا الكفر الذي هم عليه للرسول ﷺ ويتهمونه بأنه قد تحدث بأحاديث تبيح عصيان أوامر الله ، وأنه أمر بما يخالف ما يأمر به الله،فشارك الله في الأمر،وأقام من نفسه شريكا لله،يأمر بما يخالف ما يأمر به الله »[1].

بيـــان فســاد مسلكـــه :

يتضح من خلال عرض هذه التجربة في إنكار حجية السنة النبوية الشريفة، واعتماد القرآن الكريم مصدرا وحيدا للتشريع، أنها لا تقوم على أي أساس علمي. فقد بدا الاستدلال دون قاعدة مطردة ــ كما نراها في أصول الفقه الموروث ــ حيث جاء من أقرب مناسبة بين المدعى والآية القرآنية محل الشاهد، بطريقة غير منضبطة بأي أصل يمكن الاعتماد عليه. مما جعلها تجربة غاية في السذاجة. ورغم تهافت هذه الدعوى وعدم اكتراث العلماء بالرد عليها، إلا أنني قصدت إيرادها لأسباب:

١– اعتقاد صاحبها بأنه على الحق المبين، الأمر الذي حمله على إنشاء « جمعية أنصار القرآن»، وبيع أربعين فدانا لطبع كتبه التي تنشر دعواه.

٢– بيان أثر الإخلال بالمنهج الموروث في فهم القرآن الكريم على استنباط الأحكام الشرعية.خاصة إذا كانت المغامرة صادرة عن أحد العوام، حتى لو كان مشهودا له بالعبقرية في تخصصه،كما هو شأن صاحب هذه الدعوى.

(١) الصلاة، ص ٣٦ .

٣- كونها مثالا واقعيا لما يترتب على هدم أحد الأصول المجمع عليها، من تقويض لأركان الدين ذاته. وفعلا، فقد كانت هذه الدعوى وبالا على حاملها؛ إذ أدخلته في زمرة المبتدعين الضالين. وساقه تخبطه إلى ترك الصلاة التي توصل إليها، ثم تنصر، وانتهى إلى إنكار الأديان جميعها وهلك على ذلك.

ثانياً: دعـــوة حسن حنفـي للتجديـــد:

تمثل الدعوة إلى تجديد العلوم الإسلامية قضية محورية في فكر حسن حنفي. وفي إطار هذا المشروع قام بمحاولة مبتكرة في قراء أصول الفقه، من منطلق رؤية فلسفية «الفينومينولوجيا» أعادت بناء العلم كنظرية في الشعور.

فقد تصور الباحث نفسه ــ على حد قوله ــ وكأنه موجود في البيئة العلمية التي ألف فيها الشافعي رسالته، ثم قام بتحليل المادة الأصولية ــ كما تبدو في شعوره هو كمفسر ــ قبل أن يعبر بما من جديد عما عبر به الشافعي في عصره[1].

فقد حاول حسن حنفي إعادة بناء أصول الفقه كنظرية في الشعور: التاريخي، والتأملي، والعملي. وللتعرف تفصيلا على مضمون هذه المحاولة التجديدية، نتناول الآليات المستخدمة في تفسير العلم، وكيفية إعادة بنائه.

وقد استخدم في تجديد المادة الأصولية آليتين أساسيتين، هما: منهج تحليل التجارب الحية، ومنطق التجديد اللغوي.

١- منهـــج تحليل التجـــارب الحيـــة:

يقوم هذا المنهج على اتخاذ الشعور نقطة انطلاق، يتم على أساسها تحليل المادة الأصولية. لأن الشعور ــ في نظر

---

(1) Hassen hanafi, les méthodes d'exégèse: essai sur la science des fondements de la compréhension « Ilm usul al-Fiqh » (Le Caire ١٩٦٥), p, xc.

الباحث ــ أخص من الإنسان، وأهم من العقل، وأدق من القلب، وأكثر حيادا من الوعي. ويمكن بواسطته التوصل إلى مستوى في التحليل غير مسبوق.

إضافة إلى أن الشعور يعد وصفا حقيقيا للمعرفة وللوجود معا، إجابة عن السؤال: كيف يحصل الإنسان على معرفة، وكيف يعيش الوجود؟ وبالتأمل في أصول الفقه الموروث، يمكن القول أن الشعور يظهر على مستوى الأدلة، والأخبار، والمبادئ اللغوية، والأحكام. مما يجعل المنهج الأصولي برمته منهجا شعوريا[1].

وفقا لهذا التصور، فإن نصوص الوحي نشأت إما في الشعور الشامل (الذات الإلهية)، أوفي شعور المرسل إليه (الرسول ﷺ)، وهو شعور الإنسان العادي، الذي يطلب المساعدة حين يمر بأزمة، فيأتي الوحي استجابة لندائه. وهذا يعني أن النصوص ليست سوى مجموعة من الحلول لمشكلات الفرد، والجماعة في عصر الرسالـــة. مع ملاحظـــة أن أغلب تلك الحلول قـــد تغير ــ حسب التجربة ــ بما يتلاءم وطاقة الإنسان على التحمل، كما أن كثيرا منها ظهر في صورة مقترحات فردية أو جماعية، أيدها الوحي وفرضها لاحقا، مما يؤكد أنها ليست عطاء منه، بقدر ما هي فرض من الواقع وتأييد من الوحي[2].

أما السنة النبوية، فهي المواقف الإنسانية التي يعمل فيها شعور الرسول ﷺ ويقوم بدور المشرع، مما يدل على أن علاقته بالوحي كانت تقوم أساسا على الشعور. كما أن إقتداءنا بالرسول ﷺ هو علاقة شعورية[3].

---

(١) حسن حنفـي، التـراث والتجديـد، ط٣ (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصـرية، ١٩٨٧م)، ص ١١٢.

(٢) المرجع السابق، ص ١١٤- ١١٥.

(٣) المرجع السابق، ص ١١٥.

وكذا الإجماع، فإنه يمثل تجربة مشتركة تتم في شعور الجماعة؛ حيث يصدر الحكم نتيجة عمليات شعورية، يتدخل فيها نص الوحي من الكتاب والسنة كعامل، كما تتدخل فيها التجربة المشتركة والواقع كطرف ثاني. وأيضا الاجتهاد، فهو عمل شعوري خالص، يقوم به المجتهد ابتداء من فهمه لنصوص الوحي، وعلمه بالتجارب المشتركة السابقة، ورؤيته للواقع بقصد التعرف على كيفية تغييره بحيث يتطابق مع الوحي[1].

وبالنسبة لتحليل الأخبار، فهو في الحقيقة تحليل لشعور الراوي، وكيفية قيامه بمهمة النقل التاريخي للمأثورات الشفهية. كما أن مناهج النقل التاريخي الخاصة بالسند، تقوم أساسا على مبدأ وجود الراوي ومدى صلته بغيره من الرواة، وما يعيب المتن من زيادة أو نقصان خاضع لذاكرة الراوي، وصحة الرواية مرهونة بتطابق السمع والحفظ والأداء، وهي مظاهر الشعور الحسية وصلته بالعلم الخارجي. وكذا صحة النقل كلها متوقفة على شعور الراوي وموضوعيته وحياده، التي يحددها العقل والبلوغ والعدالة والضبط والاعتقاد، وجميعها أحوال لشعور الراوي[2].

أما المبادئ اللغوية، فهي تقوم على تحليل شعور المجتهد، باعتباره شعورا لغويا منطقيا. ومن أمثلة ذلك: أن الحقيقة والمجاز يشيران إلى بعد الصورة الذهنية، وهو بعد شعوري. وأن الظاهر والمؤول يدلان على بعد شعوري يمثل مستويات العمق في التحليل. وكذا العلة وأقسامها المختلفة، فإنها تمثل تحليلات للعمليات المنطقية التي تدور داخل شعور المجتهد[3].

---

(١) المرجع السابق، ص ١١٥ .

(٢) المرجع السابق، ص ١١٣.

(٣) المرجع السابق، ص ١١٣ .

وبالنسبة للأحكام، فهي الأخرى تكشف عن شعور المكلف، الذي يوجه الفعل كسلوك وقصد ونية، مثلما يبدو الوحي كله وكأنه تحليل لشعور الشارع، القائم على مقاصد الحياة الكلية. وكأن الشارع شعور عام يخاطب شعورا فرديا. ومما يؤكد ذلك أن أغلب الأمثلة الفقهية، ليست سوى مواقف إنسانية خالصة، تعبر عن مشكلات الفرد والجماعة. الأمر الذي يمكن القول معه أن الحل الفقهي — في النهاية — هو حل لأزمة شعورية[1].

منطق التجديد اللغوي :

المراد به: التعبير عن المادة الأصولية القديمة من منظور الثقافة الأوروبية المعاصرة. وهذا النوع من التجديد ضروري؛ لأن أي حضارة — في نظر الباحث — عندما تتطور وتتسع معانيها، قد تضيق بلغتها القديمة الخاصة، التي تصبح قاصرة عن إيصال المعاني إلى مختلف الأوساط. مما يتطلب إسقاط اللغة القديمة، ووضع لغة جديدة أكثر قدرة على التعبير[2].

وتمتاز اللغة الجديدة بعدة خصائص، أهمها:

أ — أن تكون لغة عامة؛ يمكن عن طريقها مخاطبة كافة المستويات .

ب — أن تكون لغة مفتوحة؛ قابلة للتغيير على مستوى المفاهيم والمعاني، بحيث تستوعب إضافات وتغييرات كل خبرة إنسانية فردية أو مشتركة .

ج — أن تكون لغة عقلية؛ حتى يتسنى التعامل بها في إيصال المعنى دون حاجة إلى شرح أو تعليق .

د — أن تكون لغة لها ما يقابلها في الحس والمشاهدة والتجربة؛ حتى يمكن ضبط معانيها والرجوع إلى واقع واحد يكون محكا للمعاني ومرجعا عند تعارضها

---

(١) المرجع السابق، ص١١٣ .

(٢) Les méthodes d'exégese, p, xc.

هـ – أن تكون لغة إنسانية؛بحيث لا تعبر إلا عن المقولات الإنسانية (العمل – النظر – الظن).

و – أن تكون لغة عربية، لا معربة عن طريق النقل الصوتي للألفاظ الأجنبية، بدعوى قصور اللغة العربية عن توليد مفاهيم حديثة[1].

ويتم تحقيق منطق التجديد اللغوي بإحدى الطرق الآتية:

أ– الانتقال من اللفظ التقليدي إلى اللفظ الجديد: ويكون ذلك بالنسبة لبعض الألفاظ التي ليست معيبة في ذاتها،لكنها لا تعبر عن مضمونها.ومن أمثلة ذلك: أن الإجماع والاجتهاد أصبحا يعبران عن مذاهب فقهية تاريخية محدودة، ويشيران إلى بيئة ثقافية معينة.

لذا فمن الأفضل التعبير عن مضمونهما بلفظ «الخبرة بين الذوات» أو «التجربة المشتركة»؛ لأنه لفظ معاصر يثير الوجدان، ويدل على نفس مفهوم اللفظ القديم، مع تحاشي عيوبه[2].

ويرى حنفي أن الانتقال من لفظ تقليدي إلى لفظ تقليدي آخر مشابه لا يحل المشكلة؛ بسبب عجز الألفاظ التقليدية عن التعبير عن المعاني،حيث يقول:«فالله والخالق يدلان على نفس المفهوم،لكن الانتقال من الله إلى الإنسان الكامل، يعبر عن كل مضمون الله . فكل صفات الله: العلم، والقدرة، والحياة، والبصر، والكلام، والإرادة.كلها صفات الإنسان الكامل. وكل أسماء الله الحسنى تعني آمال الإنسان، وغاياته التي يصبو إليها. فالإنسان الكامل أكثر تعبيرا عن المضمون من لفظ الله»[3].

ب– الانتقال من المعنى الضمني إلى لفظ جديد: ويتم ذلك عندما يكون اللفظ التقليدي سليبا مطلقا، ومعيبا في ذاته، بحيث

(١) التراث والتجديد، ص ١٠١ .

(٢) المرجع نفسه، ص ١٠٥

(٣) المرجع نفسه، ص ١٠٥ .

لا يؤدي وظيفته في التعبير أو الإيصال. فهنا يجب تركه، والتعبير عن معناه الضمني بلفظ آخر جديد أقدر على أداء الوظيفة. ومن أمثلة ذلك: أن لفظي « الأمر والنهي » يدلان على قوانين مفروضة في صيغة «افعل ولا تفعل» مع أن الموضوع هو تحليل الزمان كموطن للفعل ومقام له، ثم تحليل استمرار الفعل بتكراره. وعليه، يتعين البحث عن لفظ جديد يتحاشى المعنى الذي يثيره اللفظ التقليدي والتعبير عن الموضوع نفسه[1].

ج– الانتقال إلى الشيء المشار إليه باللفظ التقليدي إلى لفظ جديد:في هذه الحالة يبدأ اللفظ الجديد من الشيء نفسه، ثم يعبر عنه بلفظ تلقائي. لذا، فإن من التجاوز عد هذا اللفظ جديدا؛ لأنه ليس له مقابل تقليدي يعادله أو يوازيه. ومن أمثلة ذلك: استعمال لفظ «منهج» للإشارة إلى موضوع التواتر والآحاد،باعتبارهما مناهج للنقل الشفهي، أو لفظ «قطب» للتعبير عن قطبي الشعور العملي الإيجابي (الواجب)، والسلبي (الحرام)، أو لفظ «مستوى» للإشارة إلى الأحكام الخمسة باعتبارها مستويات مختلفة للسلوك[2].

ويترتب على إعمال منطق التجديد اللغوي نتائج مهمة:

أ– إحداث تجديد حقيقي عن طريق استبعاد اللغة التقليدية،والتعبير عن المضمون الموروث بلغة جديدة، تتوافر فيها شروط العصر.

ب– إبراز الاتجاه الإنساني الذي يمثل صفة الوحي ومحل قصده. لأن اللغة الجديدة وحدها القادرة على إيصال معاني الحضارة وأبنيتها إلى خارجها.

ج– الانتقال إلى طور حضاري جديد؛ وذلك بالعثور على المعاني الكامنة في اللغة التقليدية والأبنية المثالية المشار

(١) المرجع نفسه، ص ١٠٥ .

(٢) المرجع السابق، ص ١٠٨ .

إليها،والتعبير عنها بلغة العصر التي تقدمها البيئة الثقافية الحالية [1] .

ثانياً: أصول الفقه كنظرية في الشعور:

أعاد الباحث بناء أصول الفقه الموروث كنظرية في الشعور(التاريخي ــ التأملي ــ العملي). وهذا انطلاقا من أن الوحي يعد الموضوع الأساس لمناهج التفسير؛ حيث يتلقاه الشعور التفسيري عن طريق وسائل النقل الشفهي أو المكتوب، ثم يفهمه بواسطة المبادئ اللغوية، ليحققه أخيرا في الواقع من خلال الفعل. مما يدل على أن لمناهج التفسير ثلاثة أبعاد (تاريخي ــ تأملي ــ عملي). وإيضاحه كالآتي:

أ- **الشعور التاريخي**: يقصد به شعور الراوي، الذي يضمن صحة نصوص الوحي في التاريخ. ووفقا لهذا التفسير، فإن الأخبار ستشكل صورة ذلك الشعور، والأدلة المتفق عليها مضمونه، وشروط الراوي والرواية موضوعيته [2] .

ب- **الشعور التأملي**: المراد به شعور المجتهد، الذي يتولى فهم نصوص الوحي وتفسيرها. حيث تمثل الألفاظ صورة ذلك الشعور، والعلة مضمونه، وشروط المفتي والمستفتي موضوعيته [3] .

ج- **الشعور العملي**: يقصد به شعور المجتهد، الذي تناط به عملية تطبيق الأحكام الشرعية، وتحويل الوحي إلى فعل في العالم وحركة في التاريخ. وحسب هذا التفسير، فإن الفعل سيكون صورة ذلك الشعور، والقصد مضمونه، وتحقق الوحي موضوعيته. وبتنفيذ مقاصد الوحي وتحويلها إلى مقاصد المكلف، يصبح الفعل الإلهي ممتدا في الفعل الإنساني، مما يجعل الوحي نظاماً مثالياً لعالم

---

(١) المرجع السابق، ص ١١٢ .

(٢) جسن حنفي، دراسات إسلامية، ص ٦٩ .

(٣) المرجع السابق، ص ٧٨ .

تتحقق فيه خلافة الله في الأرض من خلال المكلف [1] .

وتتلخص أهم الأفكار التي بثها حسن حنفي في ثنايا عرضه للمادة الأصولية، فيما يأتي:

١- أن النسخ في القرآن الكريم يدل على وجود الوحي في الزمان، وتغيره تبعا لأهلية وقدرة المكلفين، ورقيهم الفردي والاجتماعي في التاريخ. وإغفال هذه الحقيقة سيؤدي لا محالة إلى الفشل في تنزيل نصوص الوحي على الواقع المعيشي [2] .

٢- أن الوحي على درجات: وحي مباشر من الله تعالى، وهو القرآن الكريم. ووحي تفصيلي من الرسول ﷺ بتوجيه من الله . ووحي جماعي من الأمة باعتبارها خليفة الله في الأرض، ووحي فردي من العقل، استناداً إلى وحي الكتاب والسنة والجماعة. ويدل الأصلان: الأول والثاني على الوحي المكتوب.

أما الأصلان الثالث والرابع، فيعبران عن الوحي الحي [3] .

٣- أن اختيار أحد معنيي اللفظ المجمل،بالنظر إلى تحقيقه المصلحة؛ يدل على أهمية الواقع وجعله معيارا لترجيح أحد المعنيين على الآخر مراعاة مصالح الأمة .

٤- أن التأويل يبين ويكشف عن إمكانية تكييف نصوص الوحي بما يتلاءم وظروف الأمة واحتياجاتها [4] .

نقد منهج حسن حنفي ودعوته التجديدية :

إن هذه المحاولة الأكاديمية في قراءة التراث الأصولي، تعد دراسة فريدة في مجالها. إذ تم استخدام آليات جديدة في التحليل وتطوير اللغة؛ بقصد التوصل إلى

---

(١) المرجع السابق، ص ٩٤ .

(٢) المرجع السابق، ص ٧١ .

(٣) المرجع السابق، ص ٧٣ .

(٤) المرجع السابق، ص ٨١ .

فهم أعمق لمسائل العلم وتحقيق عالمية خطابه. وبغض النظر عن مدى نجاح هذه المحاولة التجديدية في بلوغ غايتها، فإنها تمثل رؤية متقدمة ــ بالنسبة لوقت طرحها ــ في مجال التنظير الأصولي .

وفكرة التحليل العميق لمضمون العلم، يمكن الاستفادة منها في تطوير الدراسات الأصولية، عن طريق استخدام أساليب التتبع الممتد، الذي يتخذ شكل السؤال بكيف،ولماذا ؟ عن كل جزئية من جزئيات علم الأصول، والاستمرار بالسؤالين معاً؛ بقصد التوصل إلى أعمق ما يمكن التوصل إليه، مع ربط ذلك بالعلاقات البينية لمختلف الجزيئات. مما يساعد على بناء نسق، يعين على الفهم والترجيح بين الآراء المختلفة، ويساهم في إنماء العلم ومواجهة المحدثات .

لكن الملاحظ أن التبني المطلق للفينومينولوجيا، وهي إحدى إفرازات الحداثة التي تشبع الباحث بأفكارها، وتصورها عن الإنسان، والدين، واللغة، حولت دعوته التجديدية إلى ترجمة حية لتلك الرؤية؛ حيث طفحت بها تحليلاته ونتائجه، المخالفة جذريا للنظام المعرفي الإسلامي. ويظهر ذلك بوضوح في المفهوم الجديد الذي جعله للوحي، نتيجة اتخاذ الشعور منطلقا للتحليل. فإذا بنا أمام وحي للرسول، ووحي للأفراد، ووحي للأمة. وشعور للرسول، وشعور للأفراد، وشعور للأمة، بل وشعور للإله.

فهو يرى أن الإنسان هو الذي تصور الوحي وأفرزه، وآمن به فطبقه. وليس كما يؤمن جميع المسلمين من أن هناك خالقا خارج الزمان والمكان، قد أنزل الملائكة (جبريل عليه السلام) بوحي من عنده ، وأن ثمة رسول ليس له من الأمر شيء، بل يأتيه ذلك الوحي من خارجه. ولا وجه لتصور الباحث إلا نفي الإله الخارج عن الإنسان، وهو عين التجديف .

لقد شاب هذه المحاولة كثير من الغموض، مما جعل من العسير الإحاطة أو الكشف عن مراد الباحث إلا بالإطلاع

على مجمل ما كتبه حول مشروعه التجديدي. ومما يزيد الأمر تعقيدا الشعور بنوع من المراوغة الفكرية، فهو لا يعبر بنفس الطريقة في كل مرة، بل يقوم بعمليات اختزال عند عرضه لفكره على مستوى المصطلحات التي استحدثها، وكذا مضمون الدعوة المراد إيصالها. مثال ذلك أنه في أطروحة الدكتوراه « Les méthodesd' exégèse » أطلق على الأدلة الأربعة لفظ « تجارب». فالكتاب تجربة مجهولة (expérience anonyme)، والسنة تجربة ذاتية (expérience personnelle) والإجماع تجربة مشتركة (expérience commune) والقياس تجربة فردية (experience individuelle). أما في كتابه «دراسات إسلامية»، فإنه لم يستعمل لفظ التجربة مع الكتاب والسنة، لما قد يعترض عليه بشدة من القارئ العربي المسلم. يؤكد ذلك ما أورده في نهاية أطروحته ــ دون سواها ــ من أن الإنسان غير مخلوق، لكنه هو الخالق الحقيقي.حيث يقول:

« Par le développement de la culture, le donné religieux s'insère dans le monde. le donné religieux prendra son point de départ de nouveau dans la réalité humaine, et dans ses possibilités d'agir. Il n'est plus donné, mais acquis. L'action humaine entre comme une suite de l'action universelle. L'homme n'est pas créé mais il est le vrai créateur»(١) .

وهذا ملخص عقيدته التي تظهر بجلاء في كل ما كتب. أما كلامه عن الشعور التاريخي، فإنه يوحي بأن الإنسان لا دخل له في الأدلة، وهو أمر لا يستقيم في إطار

---

(١) Les méthodes d'exégèse, p ٥٤٥.

هذه المحاولة التجديدية إلا بمعنى أن المجتهد تلقى الأدلة من التاريخ ولم ينشئها، ومن ثم يمكنه التعامل معها بالشعور التأملي والعملي، ليوافق المصالح الآنية المتغيرة. وغير خفي ما في هذه الدعوة من التوجه نحو النسبية المطلقة،التي تهدم جميع ثوابت الشريعة تحت غطاء قدرتها على الاستجابة المرنة لتطور الزمان، والمكان، والأشخاص، والأحوال. وهذا عين ما تدعو إليه مذاهب ما بعد الحداثة، خاصة إذا أضيف إلى ما تقدم الدعوة إلى التطوير المستمر للأداة التي بها الفهم عن طريق ما أطلق عليه: منطلق التجديد اللغوي (la transposition) الذي دعا فيه صراحة إلى تطوير اللفظ والمعنى معاً.

وبناء على ما تقدم بيانه، فإن هذه الدعوة بصورتها الحالية سوف تؤدي إلى عدة مزالق، منها:

١- التعامل مع الدين الإسلامي باعتباره خصوصية ثقافية، وهو أمر يخالفه فيه جميع المسلمين. حيث إنه ينكر إلهية الوحي ، ويجعل فهمه مرتبطا بالشعور التاريخي ، إلا أنه مع ذلك يدعو إلى عالمية تلك الخصوصية الثقافية. وبذلك يشبه في طرحه دعوة الحضارة الغربية، ولكن من منظور إسلامي .

٢- إلغاء الثابت والتحرر من مصادر الدين. ويظهر فيما أطلق عليه منطق التجديد اللغوي،ومارسه فعلا. وهذه غاية لاهوت التحرير[1]. الذي دعا إليه اليسار في محاولة لحل مشكلة الدين والواقع. وليس بمستغرب أن نرى الباحث قد أصدر مجلة بعنوان: « اليسار الإسلامي ».

والحاصل أن هذه المحاولة التجديدية، التي تبنى فيها الباحث الفكر العميق والتتبع الدقيق. لو تمت مع الإيمان بعقيدة الإسلام،لأفادت كثيراً؛ غوصا في الحقائق

(١) انظر: عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، د.ط (القاهرة: د.ن، ١٩٩٩م)، جـ ٥، ص ٤٥٤ .

العلمية والتاريخية، واستخراج مقاصد العلوم ومحاورها، وما يلزم من كيفية إعادة بنائها أو تطويرها. غير أن ما شابها من اختزال العقيدة، يجعل الاستفادة منها مرهونة بإعادة دراستها تفصيلا من منطلق إيماني علمي، يحسن استثمار ما يصلح من أفكاره، والاستفادة من بعض التحليلات؛ بهدف التوصل إلى فهم أعمق للتراث الأصولي، وقدرة أكثر فاعلية للبناء عليه .

الفصل الخامس
أسس التجديد المنشود و ضوابطه

أولا:إعادة ترتيب المقاصد الكلية وأثر ذلك في التجديد:

المقاصد الكلية للشريعة الإسلامية:

الضرورات أو المقاصد الكلية:عرفها الأئمة الغزالي والرازي، والإسنوي، والسبكي بأنها: «المصالح التي تتضمن حفظ مقصود من المقاصد الخمسة؛ وهي: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والمال، والنسب»[1].

وعرفها الشاطبي بقوله : «فأما الضرورية، فمعناها: أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا؛ بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على

(١) المستصفى، للغزالي ص ٢٥١، المحصول، للرازي ٢/٢٢٠، نهاية السول للإسنوي. ٤/٨٢، الإبهاج للسبكي ٣/٥٥.

استقامة، بل على فساد، وتهارج، وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة، والنعيم، والرجوع بالخسران المبين»[1].

وهذه الكليات الخمسة ضرورة لبقاء نظام العالم وحفظه،ولذا ذكر الزركشي، والشاطبي أن الشرائع المختلفة لم تختلف على هذه الكليات، فقال الزركشي: «الأول – الضروري: وهو المتضمن حفظ مقصود من المقاصد الخمسة التي لم تختلف فيها الشرائع، بل هي مطبقة على حفظها»[2].

ويقول الشاطبي: «فقد اتفقت الأمة بل سائر الملل على أن الشريعة وضعت للمحافظة على الضروريات الخمس، وهي الدين والنفس والنسل والمال والعقل، وعلمها عند الأمة كالضروري، ولم يثبت لنا ذلك بدليل معين، ولا شهد لنا أصل معين يمتاز برجوعها إليه. بل علمت ملاءمتها للشريعة بمجموع أدلة لا تنحصر في باب واحد»[3].

كيف استخرج العلماء الكليات الخمس من الشرع ؟

توصل علماء الأصول للكليات الخمس عن طريق الاستقراء، يقول ابن أمير الحاج: «وحصر المقاصد في هذه ثابت بالنظر إلى الواقع، وعادات الملل، والشرائع بالاستقراء »[4].

ترتيب الكليات الخمس :

لم يتفق على ترتيب معين في تلك الكليات الخمسة، وذلك لاختلاف زاوية الترتيب، أو لاختلاف المفهوم والمقصود من كلمة دين، هل المقصود

---

(1) الموافقات، للشاطبي ٨/٢، ٩.

(2) البحر المحيط، للزركشي ٢٦٥/٧.

(3) الموافقات، للشاطبي، ٣٨/١.

(4) التقرير والتحبير، لابن الحاج، ١٤٤/٣، وانظر الإحكام للآمدي ٢٧٤/٣.

بها الإسلام بتمامه ؟ أو المقصود بها العبادات الدينية المحضة ؟ فمن رأى أن المقصود بالدين الإسلام قدم الدين على سائر الكليات، ومن رأى أنه مقصود بها العبادات المحضة قدم النفس مثلا.

وقد أورد الآمدي تقديم الأمور الأربعة على الدين في صورة اعتراض ولم يذكره قولاً[1].وأورده ابن الحاجب في مختصره بصيغة التمريض؛ حيث قال: «وقيل بالعكس .»[2]. يقصد تقديم الأمور الأربعة على الدين.

ونقله عنه الإسنوي في التمهيد[3]، وفي نهاية السول؛ حيث قال: «وحكى ابن الحاجب مذهبا أن مصلحة الدين مؤخرة عن الكل؛ لأن حقوق الآدميين مبنية على المشاحة، ولم يذكر ذلك الآمدي قولا بل ذكره سؤالاً ..»[4].

بل وذهب ابن الحاجب إلى احتمال ترجيح تقديم الأمور الأربعة على الدين؛ حيث قال : «وقد يرجح العكس ....»[5].

واستحسنه ابن أمير الحاج؛ حيث قال : «وقد كان الأحسن تقديم هذه الأربعة على الديني؛ لأنها حق الآدمي ...»[6].

ولقد اعتمد الزركشي ترتيبا بدون البداية بالدين، حيث قال: «الموضع الثاني [أقسام المناسب من حيث الحقيقة والإقناع] إنه ينقسم إلى حقيقي وإقناعي. والحقيقي ينقسم إلى ما هو

---

(1) الإحكام، للآمدي، ٢٧٥/٤.

(2) مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد، ٣١٧/٢.

(3) التمهيد، للإسنوي ٥١٥.

(4) نهاية السول، للإسنوي ٥١٥/٤.

(5) منتهى السول والأمل، لابن الحاجب ص ٢٢٧.

(6) التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج ٢٣١/٣.

واقع في محل الضرورة، ومحل الحاجة، ومحل التحسين.

الأول: الضروري : وهو المتضمن حفظ مقصود من المقاصد الخمس التي لم تختلف فيها الشرائع، بل هي مطبقة على حفظها، وهي خمسة :

أحدها: حفظ النفس: بشرعية القصاص، فإنه لولا ذلك لتهارج الخلق، واختل نظام المصالح.

ثانيها: حفظ المال: بأمرين: (أحدهما) إيجاب الضمان على المعتدي فيه فإن المال قوام العيش. (وثانيهما) بالقطع بالسرقة .

ثالثها: حفظ النسل: بتحريم الزنى وإيجاب العقوبة عليه، فإن الأسباب داعية إلى التناصر والتعاضد والتعاون الذي لا يتأتى العيش إلا به عادة.

رابعها: حفظ الدين: بشرعية القتل والقتال ، فالقتل للردة وغيرها من موجبات القتل، لأجل مصلحة الدين ، والقتال في جهاد أهل الحرب.

خامسها: حفظ العقل: بشرعية الحد على شرب المسكر ، فإن العقل هو قوام كل فعل تتعلق به مصلحة ، فاختلاله مؤد إلى مفسدة عظمى . هذا ما أطبق عليه الأصوليون . وهو لا يخلو من نزاع، فدعواهم إطباق الشرائع على ذلك ممنوع . أما من حيث الجملة فلأنه مبني على أنه ما خلا شرع عن استصلاح، وفيه خلاف سبق في الكلام على أن الحكم لا بد له من علة. والأقرب فيه الوقف» (١).

وأرى ترتيبا منطقيا آخر وهو: حفظ النفس، والعقل، والدين، وكرامة الإنسان ــ حسب التسمية المعاصرة وكانت تسمى قديما بالعرض أو النسل ــ،والملك ــ وهي تسمية

---

(١) البحر المحيط، للزركشي ٧/٢٦٥، ٢٦٦.

معاصرة كذلك والتسمية القديمة المال-، وإنما رتبت هذه المقاصد بهذا الترتيب؛ لأنه ليس مُتفقا على ترتيبها بشكل معين، وهذا الترتيب أراه مناسباً للتفكير وللعصر، كذلك فالإنسان يحافظ على نفسه، ثم على عقله، ثم يكلف، فيحافظ على دينه، ثم يحافظ على كرامته، وملكه. وعلى هذا الترتيب نكون قد جعلناه نظامًا يصلح لغير المسلمين أيضا؛ لأنه متفق عليه بين البشر، فليس هناك نظام قانوني يبيح القتل العدوان، أو يبيح السرقة إلى يومنا هذا في أي مكان، مما يجعل هذا النظام العام يتسع للتعددية الحضارية التي فعلها المسلمون عندما أبقوا على غير المسلمين بكافة طوائفهم.

وبذلك فنحن لم نخالف مناهج السلف في ترتيبها، بل رتبناها بدرجة تسمح بتشغيلها أكثر مع معطيات الحضارة الإنسانية المتشابكة منذ بداية هذا القرن إلى الآن .

فالترتيب الذي نراه متوافقا هو: حفظ النفس، ثم العقل، ثم الدين، ثم النسل، ثم المال.

باعتبار أن مرادنا بالدين هنا : الشعائر التي تحتاج إلى النية، أو العبادة المحضة، أو محض التعبد، ولو كان في المعاملات، أو هو إدراك.

وليس مقصودنا بالدين هنا: الإسلام، بل الإسلام في ذلك الاصطلاح أعم من الدين بهذا المفهوم، وبالتالي فهو يشمل هذه المقاصد الخمس، وحينئذ تحل مشكلات كثيرة.

فالإسلام عبارة عن: خطاب الله سبحانه وتعالى للبشر، وخطاب الله للبشر ــ كما عُرِّف ــ: «وضع إلهي مَسُوق لذوى العقول السليمة إلى ما فيه منفعة دينهم ودنياهم» (١).

---

(١) راجع: المبحث الأول في تحديد معنى الدين في كتاب (الدين)، للدكتور/ محمد عبد الله دراز، ص ٦٣، ط دار القلم .

وهذا الترتيب وإن كان جديداً إلا أنه لا يخرج عن كلام السابقين، ولا يعارضهم . وبالتالي فهو لا يخرج أيضا عن الدليل الشرعي حتى يكون بدعة مثلاً، وإنما هو مدخل من المداخل التي يستقيم معها حال الأمة في العصر الراهن .

وهذا المدخل مؤداه أن الإسلام، وهو خطاب الله سبحانه وتعالى للبشر، أمر بأوامر، ونهى عن نواهٍ، هذه الأوامر والنواهي مقصدها هو: أن يحافظوا على أنفسهم، وعلى عقولهم في تلك النفوس، وأن يحافظوا كذلك على صلتهم بربهم، تحقيقاً للمقصد الأول من وجود البشرية متمثلة في النفس والعقل وهو: (العبادة) . ثم أمرهم بعد ذلك أن يحافظوا على نسلهم، وحقوقهم، وعمارة الأرض، وهو الذي يحقق العمارة والعبادة، والعمارة من خلال تلك العبادة هي التي تقوم بها الدنيا، وهي أيضا تقوم بها الآخرة.

منطقيـــة الترتـــيب :

ترتيب الكليات الخمس على نحو ما قررناه: [النفس، العقل، الدين، النسل، المال] هو ترتيب منطقي، وله اعتبار، حيث إنه يجب المحافظة أولاً على النفس التي تقوم بها الأفعال، ثم على العقل الذي به التكليف، ثم نحافظ على الدين الذي به العبادة، وقوام العالم، ثم نحافظ بعد ذلك على ما يترتب على حفظ الذات، والعقل، والدين، وهو: المحافظة على النسل الناتج من الإنسان، وما يتعلق، أو ما يندرج تحت هذا العنوان الكلي، من المحافظة على العِرْض ، وحقوق الإنسان وكرامته، ثم بعد ذلك نحافظ على قضية المِلْك ، وهي التي بها عمارة الدنيا عند تداولها، ذلك المال الذي إذا ما تُدُوول، فإنه يمثل عصبا من أساسيات الحياة.

نمـــاذج لثمرة هـــذا الترتيـــب:

من خلال هذا المدخل، وبتصور العلاقة القائمة بين الإسلام والمقاصد

الخمسة، والتي منها الدين، تحدد عندنا أمور :

علاقتنا مع الآخرين في الداخل والخارج، وأنها مبنية في الداخل على الرعاية، وفي الخارج على الدعوة، وبذلك يكون خطابنا للعالمين معقولاً، إذ في علاقتنا مع الآخرين نبين لهم أن الإسلام أوسع من أن يكون دينا، إذ هو خطاب الله للبشر، وخطاب الله للبشر يشتمل على ما يمكن للإنسان أن يقيم به حضارة، وعلى ما يمكن أن يعمر به الأرض، وكذلك على ما يمكن أن يَعْبُد به الله سبحانه وتعالى، ويُطيع أوامره تفصيلا، لا إجمالاً، وعلى ذلك فلا بد لمن في الداخل أن يندرجوا تحت ذلك الإسلام وحضارته، حتى وإن لم يندرجوا تحت ديننا.

ومن هنا يتبين لنا أن هذا الإسلام يشتمل على :

١- دين يختص به من أسلم وآمن بالله ورسوله .

٢- ودولة تحافظ على الناس، وتحافظ لهم أيضا على المقاصد الخمسة، التي منها الدين الذي أباح الله سبحانه وتعالى قبول التعدُّد فيه داخل هذا النطاق، أو تحت هذه المظلة، فأباح لأهل الكتاب أن يمكثوا بيننا، وأن يصبحوا مواطنين معنا في دولة واحدة، وأن نأكل ونشرب ونتزوج منهم، وإن كان ديننا يمنعنا أن يتزوج رجالهم من نسائنا ، وإن كان أيضا يمنعنا من بعض طعامهم ، إلا أنه على مستوى الإسلام هم يعيشون بيننا، ولغتنا واحدة، وحضارتنا واحدة، وآمالنا وآلامنا واحدة ..الخ، هذا من ناحية الآخر الذي بالداخل .

أما الآخر الذي في الخارج فالعلاقة بيننا وبينهم مبنية أصلا على الدعوة، وليس بيننا وبينهم علاقة سِلْم، ولا علاقة حرب، وإنما يأتي السلم والحرب عَرَضا لقضية الدعوة،

ومن فروع هذه المسألة : تفضيل

ابن تيمية للكافر العادل في حكمه على المسلم الجائر في حكمه في جانب عمارة الدنيا، إذ العدل أساس الملك.

فابن تيمية يرجح هذا حيث وافق الكافرُ العادلُ ــ هنا ــ حضارةَ الإسلام، وإن خالف دين الإسلام، حيث إن منشأ هذه الحضارة هو: العدل، الذي به قوام النفس، والعقل، والنسل والمال، ذلك الأمر الذي تقوم به الدنيا في حين أن الجور يُذهبها .

فالمسلم وإن كان متعلقا بدين، إلا أنه ــ وفي حالة جوره ــ يُذهب القيمةَ التي تنبني على المقاصد الأخرى التي بها العبادة والعمارة،وهذا لا يحقق النتيجة في الواقع المعاش .

وعلى هذا يتنزل كلام ابن تيمية، أضف إلى ذلك أن كلامه يمكن أن يتخرج على أنه من قبيل تقديم المصلحة العامة على الخاصة، وهو ما يؤكد ويؤيد ما قررناه في ترتيب الكليات.

ويؤيد هذا ما قاله الإمام الشعراني، من أن المسلم إذا دخل أرض كفر فعليه أن يلتزم بقوانينهم التي لا تخالف الشريعة،لأن الله قد ألهمهم بها لعمارة الدنيا، فهي إذن لا تتعارض مع ما شرعه الله، وما يريده المسلم ويراه، وطالما أنها من إلهام الله لهم، فلا بد أن تكون مندرجة تحت الإسلام بالمعنى العام الذي هو أوسع من مفهوم الدين بالمعنى الذي اخترناه.

الإســـــلام دين وحضـــــارة:

الإسلام دين عالمي ينظم البشر جميعاً، ولا يمكن أن يحصر في قوم بعينهم، وهذه العالمية التي تستوعب كل الطوائف بما لا يتعارض مع الدين، جعلت علاقة الإسلام بالبشر جميعاً على مستويين :

الأول: أن يؤمنوا به ويدخلوا فيه. وبالتالي يدخلون تحت مظلة المقاصد الخمسة كلها.

الثاني: أن يحترموه، ويتركوه يسعى للوصول بين الناس، فيكفوا أيديهم عن

المسلمين، ويندرجوا تحت حضارته المتمثلة في نظام الحياة المتحقق بمقاصده دون الدين.

ومن هنا يلقي الإسلام بحضارته في الأرض من خلال شقيه (الوحي والوجود) ، الأمر الذي ينتفي معه أية تبعية للغير، فضلا عن تحطيم كل دعاويهم التي يروجونها في العالم عامة، وبين الأمة الإسلامية خاصة، فلا نرتمي في أحضان الغير بدون أساس فنفقد هويتنا، وحضارتنا، وكل مقومتنا.

أضف إلى ذلك أن هذه الكليات الخمس ــ كما وضعوها ــ قد أقرت في جميع الأديان، بمعنى أنها مُقَرَّة في أصل الخلقة ابتداء من آدم عليه السلام، وخطاب الله تعالى له، وانتهاء بمحمد ﷺ وخطاب الله تعالى له، وفي هذه المسيرة خاطب الله البشرية بأن يحفظوا هذه المناحي الخمسة.

ونحن نتفق ــ كمسلمين لنا شرعة خاصة في جانب الدين ــ مع باقي الأمم في أربعة من هذه المقاصد، ونختلف معهم في قضية الدين، مع أننا نقرهم كذلك على حفظ أصل، وهو أن يكون للإنسان دين يؤمن من خلاله بأن هناك منهجا يوصل إلى رضا الله ﷻ.

ويتفرع على هذه المسألة، ويتضح لنا، أن الإسلام دين ودولة، دين بالمعنى الأخص الذي بَيَّنَّاه فيما سبق، ودولة يحافظ على المقاصد الأربعة الباقية.

مع ملاحظة أن الدين وإن تأخر في هذا الترتيب؛ لأنه لا يقوم إلا بقيام النفس والعقل، إلا أن أحكامه تضرب بظلالها وأطنابها على المقاصد كلها، بما يجعلها لا تقوم إلا به؛ إذ إن الوحي هو الحاكم المنظم للوجود، مما يؤكد أن المندرج تحتها متحقق بالإسلام حضارة ودولة، ومن هنا ينصاع لأحكامه وإن لم يدينوا بديانته.

فنقول : بأن هذا يتصور لو قصدنا بالدين في هذا الترتيب (الإسلام)، أما إذا

عرفنا أن المقصود بالدين هنا هو المعنى الأخص الذي قلنا ــ لإدراكنا أن هذا الترتيب أدق من سابقه في هذا الاسم ــ فهو يفرق بين عدم الالتزام بأصل الإيمان وما هو معلوم ضرورة من الدين (وذلك هو الإسلام)، وبين عدم الالتزام بالشعائر الدينية (وهو مقصودنا من الدين) .

فنراه يعد الأول كفراً ينهدم معه الإسلام نفسه، وبالتالي المقاصد كلها عقيدة ونظاماً، بينما يعد الثاني فسقا لا يهدم المقاصد الأربعة الأخرى المتعلقة بالوجود والحضارة، بل إننا نرى أن هذا الترتيب يفرق بدقة بين الكفر والنفاق، وعليه فلا يقتل المنافق لظهور إسلامه. وذلك ما يتفق مع النصوص كلها، ويتواءم مع القاعدة العريضة [هلا شققت عن قلبه ؟!].

وما نحب أن نضيفه: هو أن هذه الترتيبات والتقسيمات في الواقع هي تقسيمات نظرية لمزيد من التشغيل والتفعيل، وإن كان الواقع مركبا من هذا كله تركيبا يصعب فيه هذا الفصل، إذ لا تنفك ذات الإنسان عن عقله، أو دينه، أو نسله ومشاعره، فهو مركب من كل هذا.

ثانياً : أسس التجديد:

هي الشروط التي يجب أن تتحقق في صاحب الدعوة التجديدية. وتتمثل فيما يأتي:

١- التحيز للإسلام:

المقصود بالتحيز هنا:«وجود مجموعة من القيم الكامنة المستترة في النماذج المعرفية، والوسائل والمناهج البحثية التي توجه الباحث دون أن يشعر بها، وإن شعر بها وجدها لصيقة بالمنهج لدرجة يصعب معها التخلص منها »[1] . وقد أثبتت الدراسات أن لجميع العلوم

---

(١) عبد الوهاب المسيري، «فقه التحيز»، ندوة إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد (القاهرة ١٩-٢١ فبراير١٩٩٢م)، تنظيم: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١ (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥م)، جـ ١، ص ١٠ .

تحيزاتها، إلا أن درجة التحيز تختلف قوة وضعفا من ميدان لآخر، ومن علم لآخر، بمقدار ارتباطه بالهوية الثقافية، والحضارية للجماعة. ومن ثم فإن التحيز عادة ما يكون أقوى في العلوم الاجتماعية والإنسانية، وأقل في العلوم البحتة[1] .

وينشأ التحيز ــ أساساً ــ من العقيدة التي تعبر عن وجهة النظر الكلية عن الإنسان والكون والحياة. كما يساعد في إنشائه المصالح والتجربة التاريخية، والتوجهات الواقعية أو خليط من هذا كله[2] .

لا بد أن ينطلق كل صاحب دعوة تجديدية من موقف تحيزه للإسلام. وهذا يعني التجرد التام من أي مقررات أجنبية سابقة، خاصة إذا كانت صادرة عن توجهات عقدية أو فلسفية عرفت بعدائها للإسلام؛ لأن التلبس بشيء مما ذكر، يبعد عن الموضوعية، ويوقع في دائرة التبعية والتقليد، وينفي عن الدعوى صفة العلمية. ومما يؤكد ضرورة التزام موقف التحيز للإسلام، فشل المحاولات الاستشراقية ــ قديما وحديثا ــ في تقويم الفكر الأصولي،وتقديم البدائل المناسبة، بسبب تحيزها لأنساقها الفكرية[3] .

وقد أشار إلى ذلك عبد المجيد الصغير في قوله: «وإذا كان الخطاب الاستشراقي سباقا إلى إعادة تقويم الفكر الفقهي والأصولي، فإن الطروحات الإيديولوجية المعلنة أو المضمرة العالقة بذلك الخطاب،لم تكن لتسمح له باستيعاب كل مكونات الفكر الأصولي في الإسلام ولا الوقوف على أبعاده، اعتبارا لقصور المناهج التي ورث الاستشراق القديم معظمها عن القرن(١٩م) وتكيف هذه المناهج

---

(١) المرجع نفسه، جـ ١، ص ٢٠ .

(٢) علي جمعة، «كلمة في التحيز» ، ، جـ ١، ص ٧٥ .

(٣) انظر: جمال سلطان، الغارة على التراث الإسلامي، ط١(القاهرة: مكتبة السنة، د.ت)، ص ٧٦ .

مع أيديولوجية غزو الشرق المريض،واعتبارا كذلك لتهافت الفكر الاستشراقي المعاصر على ذلك الزخم من المناهج المحدثة، والتي لما تثبت نجاعتها في محيطها الأوروبي،فضلاً عن انطباقها على سائر التجارب الإنسانية الأخرى...ولا نعدو الصواب إذا قلنا إن بعض الدراسات الاستشراقية المعاصرة، رغم موضوعيتها الظاهرة وتنظيم وترتيب مادتها قد صارت في الأغلب تمثل لترعتها التفكيكية العدمية المبالغ فيها عائقاً معرفياً، يبعد الواقف عليها عن صلب المشاكل المراد بحثها ويفوت عليه فرصة الاتصال المباشر بالموضوع في أبعاده وحيثياته، فضلا عن كونه يشغله إما برؤية إسقاطية ذات مركزية إثنية واضحة،أو بمشاكل زائفة من قبيل اللهث وراء الأصول غير الإسلامية لكل أصناف التفكير الإسلامي...»[1].

كما أن محمود شاكر في معرض حديثه عن أسباب نفي صفة العلمية عن كتب المستشرقين، يقول: «والنازلون في ميدان المنهج، من الكتاب والعلماء، في كل لغة، وفي كل أمة، وفي كل ملة، وفي كل ثقافة، لهم شروط محكمة لا يمكن إغفالها البتة، فهي أركان لا يقوم بناء إلا عليها، ولا يمكن أن يسمى كاتبا،أو عالما،أو باحثا إلا من حاز أكبر قدر من هذه الشروط ضربة لازب. ولم توجد على الأرض أمة واحدة سمحت لأحد أن يترل ميدان ما قبل المنهج، وميدان المنهج في أي علم كان أو فن إلا وهو مطيق للترول فيه بحقه، فإذا اجترأ مجترئ، عار من الشروط، وفعل. نفي وطرد طردا، وأبوا من أن يعدوه في الكتاب كاتبا أوفي العلماء عالما أوفي الباحثين باحثاً، وألقي عمله كله في سلة المهملات ــ كما يقولون ــ وجماع الشروط كلها في هذا الشأن منوطة بثلاثة أمور:لغته التي نشأ فيها صغيرا،وثقافة أمته التي ينتمي إليها وارتضع لبانها يافعا،وأهوائه التي يملك ضبطها أو لا يملكه بعد أن استوي رجلاً

(١) الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص ١٩- ٢٠ .

مبيناً عن نفسه»[1].

٢- الإيمان بفكرة التجديد:

تكتسب الدعوة التجديدية مصداقيتها وفاعليتها من الإيمان بها، على نحو يجعل من عملية التجديد ضرورة دينية وعلمية.ويكون ذلك بأن يستحضر حامل الدعوة التجديدية أن ما يقوم به واجب شرعي، يفرضه عليه التزامه بالمشروع الحضاري الإسلامي، الرامي إلى التمكين لدين الله في الأرض. ومما يساعد على تحقيق هذه المهمة، حسن التفقه الذي لا يتأتى إلا بتطوير البحث في علوم الشرع،ومنها أصول الفقه، بما يكفل استيعاب التشريع الإسلامي لمختلف المستجدات، ويضمن استمرارية إسلامية الحياة وربانيتها عن طريق الاجتهاد .

إن واجب الوقت يفرض إعادة النظر في الخطاب الديني، وتطويره بما يناسب عملية الاستنباط الفقهي، في عصرنا الذي شهد تحولات عميقة على مستوى الوقائع المادية، والمناهج الفكرية والعلمية. ولكي يستعيد العقل المسلم دوره، عليه أن يستأنف مسيرة أسلافه؛ لأن العلم حلقات متواصلة، ومسئولية كل جيل أن يحسن استثمار العلم الموروث، وأن يجتهد في تنميته.

وأرى أن الإيمان بفكرة التجديد ــ وفق المعنى المشار ــ يعد علامة فارقة بين الدعوات الهادفة إلى التمكين لدين الله ، والدعاوى الهدامة الرامية إلى التفلت من أحكام الشرع. يقول سعيد النورسي:« إن وجود إرادة الاجتهاد، والرغبة في التوسع في الدين عند الذين يدورون في فلك الإسلام، ويأتون إليه من باب التقوى، والورع الكاملين، ومن طريق الامتثال بالضرورات الدينية، فهو دليل الكمال والتكامل، وخير شاهد عليه طريق السلف الصالح. أما التطلع إلى الاجتهاد والرغبة في التوسع في الدين إن

(١) رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، ط١ (عمان: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٢م)، ص ٦٧-٦٨.

كان ناشئا لدى الذين تركوا الضرورات الدينية، واستحبوا الحياة الدنيا، وتلوثوا بالفلسفة المادية، فهو وسيلة إلى تخريب الوجود الإسلامي، وحل ربقة الإسلام من الأعناق»[1].

٣- الأهلية العلمية:

تتحقق الأهلية العلمية في صاحب الدعوة التجديدية، باستجماعه الشروط الآتية:

أ- فهم واستيعاب التراث الديني:

تمثل الثروة التراثية التي بين أيدينا خلاصة ما أنتجته قرائح علمائنا في هذا المجال. وإيمانا بمبدأ الوراثة الحضارية، فإن كل دعوة تجديدية لابد أن تتخذ التراث الديني قاعدة انطلاقها.

وهذا يتطلب الإحاطة التامة بالعلم

---

(١) الاجتهاد في العصر الحاضر، ترجمة: إحسان قاسم الصالحي، (بغداد: مطبعة الخلود، ١٩٨٧م)، ص١٢ .

محل التجديد من خلال مصادره، بكيفية تجعل القائم بالتجديد مدركا لخريطة العلم بكل حقائقها ودقائقها، عارفا بمزايا العلم، متبيناً لمظاهر القصور التي اعترته وأسبابها.

وهذا لعمري ليس بالأمر اليسير؛ لأن فهم التراث الديني واستيعابه، لا يحصل إلا لمن امتلك أدواته. وقد أورد الغزالي كلاما نفيسا، ذكر فيه جملة من الشروط يجب أن يستجمعها الدارس لكتابه: «شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل ». وهو كلام يصدق على أكثر المصادر الأصولية، حيث يقول: « وأنا أنبهك أيها المسترشد على شاكلة الصواب، قبل أن أخوض بك في غمرة الكتاب، وأقدم إليك نصيحة مشوبة بخشونة، فلا يزرينك عنها مرارة مذاقها، وخشونة ملمسها، فنصيحة في تخشين خير من خديعة في لين. وهي أن هذا الكتاب لن يسمح بمضمون أسراره على مطالع، ولن يجود بمخزون أعواده على مراجع، إلا بعد استجماع شرائط أربع :

الشريطة الأولى: كمال آلة الدرك، من وفور العقل، وصفاء الذهن، وصحة الغريزة، واتقاد القريحة، وحدة الخاطر، وجودة الذكاء والفطنة.

الشريطة الثانية: استكداد الفهم، والاقتراح على القريحة، واستمار العقل بتحديق بصيرته إلى صواب الغوامض، بطول التأمل، وإمعان النظر، والمواظبة على المراجعة، والمثابرة على المطالعة، والاستعانة بالخلوة، وفراغ البال، والاعتزال عن مزدحم الأشغال. فأما من سولت له نفسه درك البغية بمجرد المشامة والمطالعة معتلا بالنظر الأول والخاطر السابق والفكرة الأولى، مع تقسيم الخواطر، واضطراب الفكر، والتساهل في البحث والتنقير، والانفكاك عن الجد والتشمير، فاحكم عليه بأنه مغرور مغبون.

الشريطة الثالثة: الانفكاك عن داعية العناد، وضراوة الاعتياد، وحلاوة المألوف من الاعتقاد، فالضراوة بالعادة مخيلة البلادة، والشغف بالعناد مجلبة الفساد، والجمود على تقليد الاعتقاد مدفعة الرشاد، فمن ألف فنا علما كان أو ظنا نفر عن نقيضه طبعه، وتجافى عنه سمعه، فلا يزيدك دعاؤه إلا فراراً أو نفاراً، ولا يفيدك ترغيبه إلا إصرارا واستكبارا.

الشريطة الرابعة: أن يكون التعريج على هذا الكتاب مسبوقا بالارتياض بمجاري كلام الفقهاء في مناظراتهم، ومراقي نظرهم في مباحثاتهم، محيطا بجليات كلام الأصوليين، محتويا على أطراف هذا العلم، خبيرا بمنهاج الحجاج، كثير الدربة والمران بمصنفات أهل الزمان»[1].

ومن الملاحظ أن الإحاطة بالعلم

---

(١) شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، تحقيق: حمد الكبيسي، ط١ (بغداد: مطبعة الإرشاد، ١٣٩٠هـ/١٩٧١م)، ص ٤.

والارتياض في مباشرته، يسهم إلى حد كبير في إثارة الأسئلة المحركة لسكون العلم، كما أنها تجعل المجدد أكثر تأنيا في إصدار أحكامه.

ب - معرفة المناهج الحديثة لدراسة الواقع الإنساني:

وقد تنبه العلماء ــ قديماً ــ إلى أهمية إدراك الواقع بالنسبة لعملية الاستنباط الفقهي، وتطبيق الأحكام الشرعية. يقول ابن القيم: «لا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم:

أحدهما: فهم الواقع والفقه فيه، واستنباط حكم حقيقة ما وقع، بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط به علما. والنوع الثاني: 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 أجرا»[1].

وفي عصرنا الحاضر شهدت المناهج الخاصة بفهم الواقع الإنساني تطورا كبيرا لدى الغرب. واستأثرت بدراسات العلوم الاجتماعية والإنسانية. الأمر الذي يتطلب من الأصولي المجدد، التعرف على هذه المناهج الحديثة، بنظرة الناقد المستفيد ــ لا المقلد المستعير ــ القادر على تكييفها وفق النسق الإسلامي.

ج - الملكة العلمية:

إن تجديد العلوم يأحداث نقلات نوعية فيها، إنما يكون نتيجة حصول الملكة التي تؤهل أصحابها إلى بلوغ درجة الرسوخ في العلم. يقول ابن خلدون: «إن الحذق في العلم والتفنن فيه والاستيلاء عليه، إنما هو بحصول ملكة في الإحاطة بمبادئه وقواعده، والوقوف على مسائله واستنباط فروعه من أصوله. وما لم تحصل

---

(١) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، ط١ (بيروت: دار الجيل، ١٩٧٣م) جـ١، ص٨٧-٨٨.

هذه الملكة لم يكن الحذق في ذلك الفن المتناول حاصلاً»[1].

فإني أرى أهمية بيان حقيقة الملكة العلمية التي تؤهل المجدد للعطاء والإبداع في علمه. إنها في نظري مجموعة من الصفات والقدرات التي يمكن تحديدها في الآتي:

د - فقه النفس:

المراد به: «صفة في النفس جبلية تحقق لصاحبها شدة الفهم لمقاصد الكلام»[2]. وقد نبه ابن الصلاح على أهميتها في تصوير المسائل ونقل أحكامها، حيث يقول: «تصوير المسائل على وجهها، ثم نقل أحكامها بعد استتمام تصويرها، جلياتها وخفياتها، لا يقوم به إلا فقيه النفس ذو حظ من الفقه»[3]. ومعنى كون المجدد فقيه النفس: أن يتميز بالذكاء وحضور البديهة، مما يمكنه من الفهم الجيد للمسائل، وتعيين المراد بدقة، مع القدرة على التعبير عنه.

هـ - العقلية النقدية:

إن المجدد لابد أن يتميز بعقلية نقدية تمكنه من التقويم والمراجعة؛ لبيان صحيح الآراء وكشف سقيمها. وهذه العقلية النقدية هي التي مكنت العلماء المسلمين من التميز والإبداع في مختلف حقول المعرفة. يقول ابن الهيثم: «فطالب الحق ليس هو الناظر في كتب المتقدمين، المسترسل مع طبعه في حسن الظن بهم، بل صائب الحق هو المتهم لظنه فيهم، المتوقف فيما يعلمه عنهم، المتبع الحجة والبرهان ... والواجب على الناظر إذا كان غرضه معرفة الحقائق أن يجعل نفسه خصما لكل ما ينظر فيه، ويجيل فكره في

---

(١) المقدمة، ص ٣٧٥.

(٢) المحلي، شرح جمع الجوامع، ط٢ (القاهرة: مصطفى الحلبي، ١٣٥٦هـ/١٩٣٧م)، جـ٢، ص ٣٨٢.

(٣) أدب المفتي والمستفتي، تحقيق: موفق عبد الله بن عبد القادر، ط١ (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ١٤٠٧هـ/١٩٨٦م)، ص ١٠٠.

متنه وجميع حواشيه، ويخصمه من جميع جهاته ونواحيه، ويتهم نفسه أيضا عند خصامه، فلا يتحامل عليه ولا يتسامح فيه، فإنه إن سلك هذه الطريقة انكشف له الحقائق، وظهر ما عساه وقع في كلام من تقدمه من التقصير والشبهة»[1].

و - القدرة على التحليل والتركيب:

إن إدراك الحقيقة والوصول إلى نتائج علمية سليمة، لا يكفي فيه الوقوف عند التصوير الكلي للقضايا محل البحث، بل لابد من امتلاك القدرة على التحليل و التركيب. وتظهر هذه العملية لدى المجدد في مهارة تفكيك العبارة الأصولية، وفهم مضمون الأقوال والمذاهب التي تضمنتها المسائل، واكتشاف العلاقة بين مبحث وآخر.

ز - القدرة على التقعيد:

من المهام الأساسية التي ينبغي أن يضطلع بها المجدد، مواصلة جهود العلماء في مجال التقعيد، الذي يعد عملا علميا يتطلب جملة من الأمور:

١- استقراء المعاني المطردة في نصوص الكتاب والسنة.

٢- استقراء الأحكام الاجتهادية، بقصد بناء الأصول على الفروع.

٣- التجريد وإحكام الصياغة[2].

ح - القدرة على التخيل المبدع:

الإبداع اصطلاحا:«قدرة ذهنية تدفع الفرد إلى السعي والبحث عن الجديد»[3]. وعادة ما تقود العملية

(١) إنظر: الشكوك على بطليموس، تحقيق، عبد الحميد صبري، و نبيل الشهابي، د.ط(القاهرة: دار الكتاب، ١٩٧١م)، ص ٢.

(٢) انظر: محمد الروكي، نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، ط١ (بيروت: دار ابن حزم ،١٤٢١هـ/٢٠٠٠م)، ص ٧٢-٨٦.

(٣) محمد عبد الغني حسن، مهارات التفكير

الإبداعية إلى ابتكار حلول جديدة للأدوات أو الأفكار أو المناهج المكونة للمشكلة القائمة[1]. وهذا ما يطلق عليه في البحوث العلمية:«الإضافة الجديدة» التي تعد من أهم مقومات نجاح البحث وتميزه.

يقول عبد الوهاب أبو سليمان:«إذا لم يتحقق للبحث عنصر الجدة والابتكار بأي شكل من الأشكال، فهو في الواقع ونفس الأمر إعادة لما قرره السابقون»[2]. وقد أكد بعض الباحثين على ضرورة ارتباط مفهوم التجديد بالإبداع؛ مما يسمح للمنظومة الفكرية أن تستعيد فاعليتها وقدرتها على إنتاج المعاني الجديدة[3].وإدراكا لأهمية قوة التخيل في مساعدة الإنسان على حل مشكلاته، فقد ركزت الدراسات النفسية الحديثة على تنمية هذه القوة لدى الإنسان و صقلها، للوصول إلى الخيال الخلاق المبدع. كما استفادت بعض العلوم من نتائج هذه الدراسات في تدريب الساسة وأصحاب اتخاذ القرار[4].

وعليه، فإن من الأهمية بمكان أن يختص المجدد بقوة تخيل تمكنه من الإبداع أو توليد الغرائب. مثلما عبر عنه ابن برهان في قوله: «لا ينعقد الإجماع مع مخالفة مجتهد واحد خلافا لطائفة. وعمدة الخصم أن عدد التواتر من المجتهدين إذا اجتمعوا على مسألة كان انفراد الواحد

الابتكاري، ط٢ (القاهرة: مركز تطوير الأداء والتنمية ،١٩٩٧م)، ص ٥٣.

(١) المرجع نفسه، ص ٨١.

(٢) منهج البحث في الفقه الإسلامي،خصائصه ونقائصه، ط١ (مكة المكرمة: الكتبة المكية، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م)، ص ٧٦.

(٣) انظر: برهان غليون، «فلسفة التجدد الإسلامي»، ص ٣٢٧.

(٤) انظر:حسن عباس زكي، تفجير الطاقات الكامنة في الإنسان، ط١(القاهرة:دار النهار، ١٩٩٩م)،ص٦٣؛ علي جمعة، آليات الاجتهاد، ص١٤٠.

عنهم يقضي ضعفا في رأيه. قلنا: ليس بصحيح، إذ من الممكن أن يكون ما ذهب إليه الجميع رأيا ظاهرا تبتدر إليه الأفهام. وما ذهب إليه الواحد أدق وأعوص. وقد يتفرد الواحد عن الجميع بزيادة قوة في النظر ومزية في الفكر. ولهذا يكون في كل عصر متقدم في العلم، يفرع المسائل ويولد الغرائب»[1].

٤ - الأصالـــة :

لكي يكون نتاج الدعوة التجديدية إسلاميا، ينبغي أن تتصف بأصالة منطلقها ومنهجها. وأعني بأصالة المنطلق: أن يكون التراث الشرعي محورا أساسيا في العملية التجديدية. وهذا لا يتأتى إلا بالاستيعاب التام لأصول الفقه من مصادره المعتمدة التي حوت ثروة علمية ، تقتضي الحكمة البناء عليها واستكمال حلقاتها. أما أصالة المنهج فالمراد بها: استبعاد التطبيق الآلي للمناهج والنظريات والمفاهيم الغربية، في تقويم التراث الأصولي، أو محاولة تجديد مضمونه؛ لأن إعمالها سيفضي حتما إلى إفراغ الدعوة التجديدية من مضمونها الإسلامي.

يقول طه عبد الرحمن [2]: « غلب على نقاد التراث التوسل بأدوات البحث التي اصطنعها المحدثون من مفاهيم ومناهج ونظريات،معتقدين أنهم بهذا التقليد قد استوفوا شرائط النظر العلمي الصحيح.أولم يدروا أنه ليس كل ما نقل عن المحدثين بأولى بالثقة مما نقل عن المتقدمين،ولا كل ما نسب إلى العلم الحديث بأقرب إلى الصواب مما نسب إلى العلم المتقدم، ولا الطريق الذي اتخذه العلم يلغي غيره من الطرق التي بقيت في

---

(١)انظر: السيوطي، الرد على أخلـد إلى الأرض، ص ١٦٩.

(٢) فيلسوف ومفكر إسلامي مغربي، ولد سنة ١٩٤٤م، تخرج في جامعة محمد الخامس بالرباط، ونال إجازة في الفلسفة واستكمل دراسته بالسربون، وحصل منها على الدكتوراه عام ١٩٧٢م .

ضمير الكون أو درست آثارها لغلبة هذا العلم؟ وحتى لو قدرنا أن المناهج الحديثة لا يضاهيها غيرها، ولا يبطلها مرور يسير الزمن عليها، فهل ملك هؤلاء المقلدون ناصية تقنياتها، وتفننوا في استعمالها حتى جاز لهم أن ينقلوها إلى غير أصولها، فيخرجون التراث على مقتضاها؟»[1].

وفي النهاية نقول فمع الدعوة للتأمل وتحريك الذهن في مختلف المسائل، ننبه إلى أن هناك سقفًا للفهم الصحيح ينبغي ألا يتم تجاوزه، وهو يشتمل على خمسة حدود لابد من المعرفة بها والالتزام بها في مطالعة التراث:

١- المقاصد الكلية للشريعة من حفظ النفس والعقل والدين وكرامة الإنسان [العرض] والملك [المال] اللغة العربية، والتي هي وعاء المنطق العربي المتصل بالفطرة الإسلامية.

٢- الإجماع، والذي ينبغي على الساعي إلى الفهم ألا يـــخـــرقه أو يتجاهله.

٣- اللغة العربية، والتي هي وعاء المنطق العربي المتصل بالفطرة الإنسانية، فهناك طوائف من الذين ادعوا التجديد قدحوا في دلالات اللغة، ومن هنا يبدأ الخطأ؛ حيث يتسع المجال لكل من شاء أن يقول في دين الله ما شاء. فلا تقبل دعوى التلاعب باللغة، وهي ما يدعو إليها معسكر ما بعد الحداثة، حيث تمثل هذه الدعوى القدح في دلالات اللغة، وليست اللغة العربية وحدها يعنون إنما أي لغة يريدون جعل وظيفة اللغة مجرد التلقي، واللغة في الحقيقة الأداة، فالاستعمال من صفة المتكلم، والحمل من صفة السامع، والوضع قبلهما، فيردون عبثاً هدم هذه القاعدة التي سطرت في كتب أصول الفقه، فإنهم يسعون إلى تفسير النص الشريف حسب انطباعات المفسر، دون الالتزام

---

(١) بد المنهج في تقويم التراث ، ص ١٠ .

بدلالات اللغة، فهذا أمر خطير.

٤- النموذج المعرفي: وهو ما نسميه بالعقيدة أو الرؤية الكلية.

٥- القواعد الفقهية أو المبادئ العامة للشريعة: من قبيل: والمبادئ الدينية التي تبين أنه ﴿لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام :١٦٤] ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ [النجم :٣٩]. وأن ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ [الشورى :٤٠] ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [البقرة :١٧٩] و ﴿عَفَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ﴾ [المائدة :٩٥]، وهو ما يسمى بفورية القوانين و....الخ من المبادئ الحاكمة للعقل المسلم وهي أكثر من ٢٥ مبدأ، القواعد أن الأمور بمقاصدها، وأن الضرر يزال، وأن اليقين لا يرفع بالشك، وأن الضرر لا يزال بمثله، والعادة محكمة، وكذا المشقة تجلب التيسير. فبعض هذه القواعد خلاصة الفقه، وهذه القواعد يتفرع منها قواعد أخرى، لابد لنا من إدراك المنهج، ولابد لنا من عملية التجريب التي تسقط المشخصات، ولابد لنا من النظر إلى المال، ولابد لنا من النظر إلى المصالح.

الخاتمة

في الختام نؤكد أن الدعوة للتجديد في الخطاب الديني دعوة ملحة، وهي واجب وقت العلماء في هذا العصر حتى يتمكن المسلمون من مخاطبة العالمين، ويحسنون عرض دينهم. إلا أن أهمية الدعوة وإلحاحها لا ينبغي أبدا أن تكون مبررات لأي تجديد يتعارض مع الثوابت، بل ويكر عليها بالبطلان. كما أنه لا ينبغي أن يكون الكلام في التجديد مسايرة للحال بشكل غير واضح وغير محدد مما يجعله مجالا لكل من أراد أن يتكلم.

لقد حاولت في هذا البحث الموجز إبراز معنى التجديد، وبيان عناصر العملية التجديدية، كما ضربنا أمثلة لرؤى غير صائبة في عملية التجديد، وفي النهاية تكلمنا عن الأسس والضوابط التي ينبغي أن تحكم عملية التجديد، فقد حرص هذا البحث على إبراز ما يلي :

أولاً: تكوين رؤية علمية واضحة حول واقع الدعوة إلى التجديد في الإسلام؛ ووضع أسس وضوابط تعتمد كمعيار يحتكم إليه في تقويم المحاولات التجديدية .

ثانياً: عرض لبعض المحاولات التجديدية التي تناقضت مع ثوابت الدين، وعلى تهافتها إلا أن العرض لها يبين خطر تصدر غير المتخصصين المؤهلين لعملية التجديد.

ثالثاً: وضع الأسس والضوابط لعملية التجديد حتى لا تكون مجالا لكل من أراد أن يتكلم من غير المتخصصين، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

قائمة المصادر والمراجع

(١) الإبهاج في شرح المنهاج شرح على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي، علي بن عبد الكافي السبكي، مطبعة الفجالة الجديدة، ١٩٨١م، القاهرة .

(٢) الاجتهاد في العصر الحاضر ــ رسائل النور، بديع الزمان سعيد النورسي، ترجمة: إحسان قاسم الصالحي، ط١، بغداد، مطبعة الخلود، ١٩٨٧م .

(٣) الإحكام في أصول الأحكام، سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد الآمدي، مطبعة المعارف مصر، ١٩١٤م .

(٤) إحياء علوم الحديث،للعلامة أسامة السيد محمود الأزهري، دار الوابل الصيب، القاهرة، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٨م .

(٥) أدب المفتي والمستفتي،أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن ابن الصلاح الشهرزوري، تحقيق: موفق عبد الله بن عبد القادر، ط١، المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م .

(٦) الإرشاد إلى أهمية الإسناد، تأليف: عبد الرزاق علي إبراهيم، ط دار غراس، الكويت، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٨م .

(٧) الإسلام بين التنوير والتزوير، د/ محمد عمارة، ط١، القاهرة، دار الشروق.

(٨) الإسناد من الدين، تأليف: العلامة المحدث: عبد الفتاح أبو غدة، ط١، مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م .

(٩) إعلام الموقعين عن رب العالمين، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية الحنبلي، تحقيق: طه عبد الرؤوف، ط١، بيروت، دار الجيل، ١٩٧٣م .

(١٠) أهم أحداث العالم التاريخية والسياسية، تأليف: د/ منير عبد المجيد السيد، مطابع روز اليوسف، القاهرة .

(١١) إيضاح المبهم في شرح السلم، شيخ الإسلام أحمد بن عبد المنعم الدمنهوري، ط دار البصائر، القاهرة، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م .

(١٢) البحر المحيط في أصول الفقه،بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي الشافعي، ط٢، الغردقة، دار الصفوة، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م .

(١٣) بناء المفاهيم: دراسة معرفية ونماذج تطبيقية،د/ سيف الدين عبد الفتاح وآخرون، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م، ط١، القاهرة.

(١٤) بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب في أصول الفقه، أبو الثناء شمس الدين الأصبهاني، تحقيق: د/ علي جمعة محمد، مكتبة دار السلام، ط١، ٢٠٠٤م، القاهرة .

(١٥) تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري، ط٢، بيروت، دار العلم للملايين، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٩م .

(١٦) تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، تأليف: رونالد استروبرج، ط دار القارئ العربي، القاهرة، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م

(١٧) تاريخ مصر في عهد الخديوي إسماعيل باشا، إلياس الأيوبي، مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٢٣م، القاهرة .

(١٨) تجديد التفكير الديني في الإسلام، محمد إقبال، ترجمة: عباس محمود، ط٢، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، ١٩٨٦م، القاهرة .

(١٩) التجديد السياسي والواقع العربي المعاصر: رؤية إسلامية، د/ سيف الدين عبد الفتاح، ط١، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٨٩م .

(٢٠) تجديد الفكر الإسلامي،

جمال سلطان، ط١، الرياض، دار الوطن، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م .

(٢١) تجديد الفكر الإسلامي، محمد عمارة، دار الهلال، القاهرة .

(٢٢) تجديد المنهج في تقويم التراث، طه عبد الرحمن، ط١، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤م .

(٢٣) التجديد في علم الكلام: قضايا إسلامية معاصرة، أحمد القراملكي، العدد (١٤)، ١٤٢٢ه/ ٢٠٠١م .

(٢٤) التراث والتجديد، حسن حنفي، مكتبة الأنجلو المصرية، ط٣، ١٩٨٧م، القاهرة.

(٢٥) تشنيف المسامع بجمع الجوامع، تأليف: الإمام بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، ط مؤسسة قرطبة، القاهرة، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م .

(٢٦) التعليم في عصر محمد علي، تأليف: احمد عزت عبد الكريم، ت: شفيق غربال، ط مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٣٢٩هـ .

(٢٧) التعليم في مصر في عصر محمد علي، أحمد عزت عبد الله عبد الكريم، مكتبة النصر، ١٩٤٥م، القاهرة .

(٢٨) تفجير الطاقات الكامنة في الإنسان، حسن عباس زكي، ط١، القاهرة، دار النهار، ١٩٩٩م .

(٢٩) تفسير القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، دار الكتاب العربي، ١٩٦٧م، القاهرة .

(٣٠) تقريب الوصول إلى علم الأصول، لابن جزي الكلبي الغرناطي، ط دار النفائس، الأردن، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م .

(٣١) التقرير والتحبير، محمد بن محمد بن محمد الحنفي، ت ٨٧٩هـ (ابن أمير الحاج)، دار الكتب العلمية، ط٢. ١٩٨٣م، بيروت .

(٣٢) التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، جمال الدين الأسنـــــوي، تحقيق: د/ محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٠٠هـ، الرياض .

(٣٣) التنبئة بمن يبعثه الله على رأس كل مائة، الإمام جلال الدين السيوطي، مجلة تراثيات الصادرة عن دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة، ٢٠٠٤م .

(٣٤) توالي التأسيس بمعالي محمد بن إدريس، ابن حجر العسقلاني، مطبعة بولاق، ١٣٠١هـ .

(٣٥) حاشية البناني على شرح المحلى على جمع الجوامع، لتاج الدين السبكي، ط مصطفى الحلبي، مصر، ١٣٥٦هـ .

(٣٦) حاشية العلامة الشيخ عليش على المطلع، لشيخ الإسلام زكريا الأنصاري، ط مطبعة وادي النيل، القاهرة .

(٣٧) حفريات المعرفة العربية الإسلامية: التعليل الفقهي، سالم يافوت، دار الطليعة، ١٩٩٠م، بيروت

(٣٨) خلاصة علم الوضع، تأليف العلامة: يوسف الدجوي، مطبعة السماح، القاهرة، ١٣٤٣هـ .

(٣٩) خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، عبد المجيد النجار، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٣م، القاهرة .

(٤٠) دراسات إسلامية، حسن حنفي، ط١، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.

(٤١) الدين والتجديد، حسن بن دفع الترابي، دار الراية، تونس .

(٤٢) رؤية في التغيير، عمر عبيد حسنة، المكتب الإسلامي .

(٤٣) الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهـــاد في كل

عصر فرض، جلال الدين بن عبد الرحمن السيوطي، تحقيق: خليل الميس، ط١، بيروت، دار الكتاب العلمية، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، طبعة القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية .

(٤٤) رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، أحمد محمود شاكر، ط١، عمان، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٠م .

(٤٥) روضة الناظر وجنة الناظر، تأليف الإمام موفق الدين ابن قدامة المقدسي، ط جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، ١٣٩٩هـ .

(٤٦) سمات العصر "رؤية مهتم"، فضيلة الأستاذ الدكتور/ علي جمعة، مفتي الديار المصرية، ط دار الفاروق، القاهرة .

(٤٧) سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني (ابن ماجه)، دار الفكر، بيروت .

(٤٨) سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، دار الفكر، بيروت .

(٤٩) شرح جمع الجوامع لابن السبكي، جلال الدين محمد بن أحمد الشافعي المحلي، ط٢، القاهرة، مصطفى الحلبي، ١٣٥٦هـ/ ١٩٣٧م .

(٥٠) شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: حمد الكبيسي، ط١، بغداد، مطبعة الإرشاد، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧١م .

(٥١) الشكوك على بطليموس، ابن الهيثم الحسن، تحقيق: عبد الحميد صبرة، ونبيل الشهابي، ط١، القاهرة، دار الكتب، ١٩٧١م .

(٥٢) صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، دار ابن كثير، دمشق .

(٥٣) صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري، عيسى الحلبي،

١٩٥٤م، القاهرة.

(٥٤) الصلاة، محمد نجيب، د.ن، د. ت .

(٥٥) ضوابط المعرفة، تأليف: عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، ط دار القلم، بيروت، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م .

(٥٦) طبقات الشافعية الكبرى، للإمام تاج الدين السبكي، ط دار إحياء الكتب العربية، عيسى الحلبي، القاهرة .

(٥٧) علم أصول الفقه والعلوم الاجتماعية، جمال الدين عطية، ندوة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، قطر ١٧ نوفمبر ١٩٨٨م .

(٥٨) عون المعبود شرح سنن أبي داو، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، أبو الطيب محمد شمس الحق، العظيم آبادي، المدينة المنورة، المكتبة السلفية، ١٩٦٩م .

(٥٩) الغارة على التراث الإسلامي،جمال سلطان،ط١، القاهرة، مكتبة السنة، د. ت .

(٦٠) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، مصطفى البابي الحلبي، ١٩٥٩م .

(٦١) فتح الرحمن، لشيخ الإسلام زكريا الأنصاري، شرح لقطة العجلان للزركشي، ط مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٥٥هـ .

(٦٢) فقه التحيز، د/ عبد الوهاب المسيري، ندوة إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، القاهرة: ١٥ ـ ١٧ شعبان ١٤١٢هـ/ ١٩ ـ ٢١ فبراير ١٩٩٢م، تنظيم: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ونقابة المهندسين .

(٦٣) الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، عبد المجيد الصغير، ط١، بيروت، دار

المنتخب، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م .

(٦٤) فلسفة التجدد الإسلامي، برهان غليون، الاجتهاد العددان ١٠، ١١ شتاء وربيع العام ١٤١١هـ/ ١٩٩١م .

(٦٥) فيض القدير شرح الجامع الصغير، عبد الرؤوف المناوي، المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٣٨م .

(٦٦) القول السديد في الاجتهاد والتقليد، رفاعة رافع الطهطاوي، مطبعة وادي النيل القاهرة، ١٢٨٧هـ .

(٦٧) كلمة في التحيز، د/ علي جمعة، ندوة إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، القاهرة: ١٥ ـ ١٧ شعبان ١٤١٢هـ/ ١٩ ـ ٢١ فبراير ١٩٩٢م، تنظيم: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ونقابة المهندسين .

(٦٨) لسان العرب، جمال الدين محمد بن مكرم الأفريقي المصري ابن منظور، بيروت، دار صادر، ١٣٧٤هـ/ ١٩٥٥م .

(٦٩) المجددون في الإسلام، عبد المتعال الصعيدي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢م، القاهرة .

(٧٠) مجمع الزوائد، علي بن أبي بكر الهيثمي، دار الكتاب العربي، بيروت .

(٧١) المحصول في علم أصول الفقه، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي، دراسة وتحقيق: طه جابر فياض، لجنة البحوث والتأليف، ط١، ١٩٧٩م، القاهرة .

(٧٢) المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية، تأليف: سماحة الإمام العلامة علي جمعة، مفتي الديار المصرية،ط دار السلام، القاهرة، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م .

(٧٣) المستدرك على الصحيحين، محمد بن عبد الله الحاكم، دار الكتب العلمية، بيروت .

(٧٤) المستصفى من علم أصول الفقه،أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، ط١، المطبعة الأميرية ببولاق، ١٣٢٢هـ، القاهرة، تصوير: بيروت، ط٢، دار الكتب العلمية .

(٧٥) مسند أحمد، أحمد بن حنبل، مؤسسة قرطبة، الرياض .

(٧٦) المطلع في شرح متن ايساغوجي، تأليف: شيخ الإسلام زكريا الأنصاري، ط مصطفى الحلبي، القاهرة .

(٧٧) المعجم الأوسط، سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني، دار الحرمين، القاهرة.

(٧٨) المعجم الكبير، سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة .

(٧٩) مفهوم تجديد الدين، محمد سعيد بسطامي، دار الدعوة، ١٩٨٤م، الكويت .

(٨٠) مقدمات الكوثري، للعلامة الشيخ/ محمد زاهد الكوثري، ط مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة .

(٨١) منتهى السول في علم الأصول، سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد الآمدي، مكتبة محمد علي صبيح، القاهرة .

(٨٢) منهج البحث في الفقه الإسلامي، خصائصه ونقائصه، عبد الوهاب أبو سليمان، مكة المكرمة، المكتبة المكية، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م .

(٨٣) منهج النقد عند المحدثين مقارنة بالمنهج الغربي، تأليف: د/ أكرم ضياء العربي، ط مكتبة الدراسات والإعلام، إشبيليا، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م .

(٨٤) مهارات التفكير الابتكاري، محمد عبد الغني حسن، مركز تطوير الأداء والتنمية، ١٩٩٧م، القاهرة .

(٨٥) الموافقات في أصول

الشريعة ــ وعليه شرح لتحرير دعاويه وكشف مراميه وتخريج أحاديثه ونقد آرائه، أبو إسحاق الشاطبي، تحقيق: محمد عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت .

(٨٦) موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، عبد الوهاب المسيري، القاهر، د. ن، ١٩٩٩م .

(٨٧) نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، محمد الروكي، ط١، بيروت، دار ابن حزم، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م .

(٨٨) نهاية السول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول، جمال الدين الإسنوي، المطبعة السلفية، سنة ١٣٤٣هـ، القاهرة .

(٨٩) هدم الإسلام بالمصطلحات المستوردة: الحداثة والأصولية، د/ زينب عبد العزيز، دار الأنصار، ١٩٩٦م .

المراجع الإنجليزية

(١) Hanafi, Hassan, Les Methodes d,exegese; essai sur la science des fondements de la comprehension "Ilmusul Al-Fiqh", le Caiee .

الفهرس

الموضوع	رقم الصفحة
المقدمة	٥١٣
الفصل الأول: مفهوم التجديد لغة واصطلاحاً وفي استعمال النص الشريف	٥١٧
تمييز التجديد عن المصطلحات ذات الصلة	٥٢٣
الفصل الثاني: أسس النموذج المعرفي الإسلامي منطلقاً للتجديد	٥٢٧
الإجابة عن الأسئلة الكلية	٥٢٨
أثر أسماء الله الحسنى في تربية نفس المسلم	٥٣١
نظرة المسلم للكون ومن حوله	٥٣١
مفهوم الأمة في النموذج المعرفي الإسلامي وأثر ذلك في فهم قضية التجديد	٥٣٤
الفصل الثالث: عناصر عملية التجديد	٥٣٨
النبوت والقرآن	٥٤٢
النبوت والسنة	٥٤٣
فهم هذه المصادر	٥٤٩
الواقع وعوالمه المختلفة	٥٦٢
سمات العصر	٥٧١
ربط المصادر بالواقع	٥٧٩
الفصل الرابع: رؤى غير صائبة في التجديد	٥٨٢
دعوة محمد متولي نجيب	٥٨٢
بيان فساد مسالكه	٥٨٧
دعوة حسن حنفي للتجديد	٥٨٨
منهج تحليل التجارب	٥٨٨

الحية

مفهوم التجديد اللغوي ٥٩٠

أصول القه كنظرية في الشعور ٥٩٤

نقد منهج حسن حنفي ودعوته التجديدية ٥٩٥

الفصل الخامس: أسس التجديد المنشود وضوابطه ٥٩٩

١ ــ إعادة ترتيب المقاصد الكلية و أثر ذلك في التجديد ٥٩٩

كيف استخرج العلماء الكليات الخمس من الشرع وترتيبها ٦٠٠

نماذج لثمرة هذا الترتيب ٦٠٤

الإسلام دين وحضارة ٦٠٦

٢ ــ أسس التجديد ٦٠٦

الإيمان بفكرة التجديد ٦١١

الأهلية العلمية ٦١٢

فهم واستيعاب التراث الديني ٦١٢

معرفة المناهج الحديثة لدراسة الواقع الإنساني ٦١٤

الخاتمة ٦٢١

قائمة المصادر والمراجع ٦٢٢

فهرست المراجع ٦٣٢