

الفصل الثالث

الفكر الإسلامي المعاصر

والحلقات المنفصلة: محاولة في التركيب

إننا ومن خلال التتبع الجزئي - ولو نسبياً - لمظاهر الانهيار في الأمة من خلال تشخيصات مختلفة لعوامل انحسار وفشل حركات الإصلاح فيها . ولعديد من المبادئ والخطوات الإصلاحية التغييرية، اتضح أن هنالك من العلل العميقة والمؤثرة ما لا تغني معها الإشارة العارضة والسريعة، وما يحتاج فيها إلى وقفات تصحيحية موسعة في الكشف عنها ورد الاعتبار إلى المعاني والدلالات الإيجابية التي كانت سائدة في مرحلة فاعلية وحركية الفكر المجتهد، واعتباراً أيضاً لما تمّ انتقاده من مظاهر تجزئية في الفكر الإصلاحي عموماً. فإننا لا نرى الحديث عن علّة أو علاج إلا مرتبطاً بسياقات أخرى من أنواع العلل والعلاج أصولاً كانت أم فروعاً .

ومن خلال التأمل في قضايا الفكر الإسلامي الراهن وحاجاته في العمل الاجتهادي التجديدي والإصلاحي التغييري، يبدو أنه في حاجة بالإضافة إلى تصحيح مفاهيمه نفسها، إلى الوقوف على ثلاث حلقات كبرى منفصل بعضها عن بعض، وكل واحدة منها تعاني أنواعاً من التحريف التاريخي أنتج العديد من المظاهر السلبية في الأمة على مستوى الفكر والعمل . وهذه محاولة لإعادة تركيب هذه الحلقات المنفصلة وإبراز معاني القوة الأصيلة فيها، علماً بأن عطاء الفكر الإسلامي المعاصر في هذه

الجوانب شحيح جداً إذا ما استثنينا كتابات قليلة في الموضوع واهتمامات تكاد تكون فردية في غياب اجتهاد إصلاحي مؤسسي جماعي كما سنبرز من خلال المباحث التالية.

- التأطير العقدي للفكر والعمل، إذ كان من آفات الأمة التاريخية أن نما الفكر وتشعب واستمر العمل من غير تأطير عقدي مواكب وموجه..
- الوسطية وخط الاعتدال، إذ كان من آفات الأمة التاريخية كذلك ان انتفخت وتورمت بعض قضاياها... فقهية وسياسية كلامية... حتى خرجت عن خط الوسطية والاعتدال إلى أشكال مختلفة من الإفراط والتفريط والغلو والتشدد..
- الواقعية وفقه التنزيل، إذ نشأ ونما في تاريخ الأمة - بسبب ما تقدم، وبالإضافة إلى التحديات الخارجية قديماً وحديثاً - فقه غير واقعي وواقع شديد التعقد والتركيب يستلزم إدراكاً عميقاً لمكوناته ومهارة في تنزيل الأحكام وفهماً عميقاً لنسيجها وارتباطها الشبكي في أصولها بما يحقق مقاصد الشرع وغاياته.

المبحث الأول: التأطير العقدي للفكر والعمل

العقد في اللغة نقيض الحل، ومن ذلك عقدت الحبل فهو معقود... ومنه العهد، وعقدة النكاح، والبيع... وغير ذلك. والجمع عقود وهي أوكد العهود^(١). وقد يكون العقد بين طرفين أو أطراف متعددة، كما يكون من طرف واحد بينه وبين نفسه.

وقبل أن تكون العقيدة عهداً أو ديناً فيه من معاني الالتزام والإلزام ما

(١) انظر: ابن منظور: لسان العرب، ج ٣ / ص ٢٩٦.

فيه، فإن مبتدأها مبني على الاقتناع وحرية اتخاذ القرار. ولا يكاد يخلو إنسان من أن يعقد القلب والنية على «شيء» معين، يجعله إماماً وقدوة، فيكون هو المرجع الأول الموجه له في كل ما يأتيه من أفعال وأعمال، والطاقة الكامنة المحركة له في ذلك كله. بل إنه ليحارب ويقاوم من أجل اعتقاده واختياره الحر هذا.

إذا فهمنا هذا، على الأقل في جانبه النفسي، فهمنا لماذا عكف الرسول ﷺ على ذلك التكوين العقدي للصفوة الأولى التي التحقت برسالته عقداً ونيفاً من السنين، التكوين القائم على تعاليم أصل التوحيد في صفاته وكمال تجليه بشموله لمختلف مناحي ومناشط الحياة، يوحد وجهتها وقصدها، كما يوحد مناهج عملها ورؤاها وتصوراتها. وفهمنا أيضاً سر تلك التضحيات والبلاء الحسن في بناء المجتمع الإسلامي الأول، والنشاط في نشر الدعوة بفتح مختلف الأقطار والأمصار.

وبالمنطق نفسه، وهذه المرة في سياق «الحل» لا «العقد»، نفهم كذلك أنه لما بدأت تنحل عقد ذلك الأصل، وتنقسم عراه، وتشوبه الشوائب المختلفة.. بانحساره عن توجيه وتأطير قطاعات الحياة والمجتمع، وانطوائه في نفوس حامله لينزوي في ركن «إيماني» نظري محض، نفهم لماذا أسرع الوهن إلى جسم الأمة ودبَّ فيها الانهيار بفقد تلك الروح والطاقة الكامنة لفاعليتها وتعطيل لدورها. ولتحل محلها مباشرة العصبية الخاصة والضيقة، والأنانيات والمصالح الفردية، والخلاف المفرق والمجزئ، والاستبداد والطغيان.. وغير ذلك مما أتينا على ذكر قسط وافر منه.. مما يمكن اختزاله مع ابن نبي في «سيادة منطق الغرائز».

يضاف إلى هذا أن «العلم» الذي من شأنه أن يقوم بالعمل التصحيحي والتأطيري لفهم تجليات هذا الأصل العظيم وامتداداته المختلفة وقدرته الاستيعابية.. قد تخلف عن القيام بهذا الدور واستغرقته خلافات وجدالات نظرية لا عمل تحتها، سواء فيما أملاه التحدي الوافد من مفاهيم وتصورات، أو فيما تشعب فيه الخلاف وتفرع من جزئيات الكلام التي

أوقف الشرع نفسه الخوض فيها. والواجب ليس إلغاء هذا العلم وتجاوزه بالمرة، بل استعادة دوره الأول وتفعيله بما يناسب التأطير العقدي للفكر والعمل في الوقت الراهن. «إن علم التوحيد ليس علماً ثانوياً يمكن الاستغناء عنه أو تأجيله إلى حين اقتناع الناس بالأمور العملية في الإسلام (...). إنه قضية مصيرية، لا يجوز تأجيلها أو تأخيرها أو التصغير من شأنها حتى نقدم للناس تصوراً إسلامياً أو نظاماً إسلامياً. إنما نقدم التصور الفكري، ونقدم التفهم العملي للإسلام من خلال فهمنا الصحيح للتوحيد والمصاحبة الكاملة له. (...). قد نظن أو نجزم أن الناس كلهم موحدون لله، لكن هل يفهمون ما يريد منهم التوحيد؟ وأين يريد أن يقودهم؟ وما الفرق بينهم في التوحيد وبين غيرهم؟...»^(١).

نجد الإجابة عن هذه التساؤلات العميقة والبعيدة في استكناه دلالات مفهوم التوحيد بالنسبة لحامليه عند «نخبة» من العاملين في الحقل الإسلامي الإصلاحي أو المنظرين له، ولا تكاد تتجاوزهم لتتحول إلى هواء عام يتنفسه كل من في الحقل إلا بأقدار محدودة ويسيرة جداً. لكن تبقى المادة التي تقدمها تلك «النخبة» غنية أيضاً بدلالاتها وإنما تحتاج إلى استثمار وحسن تفهم وتنزيل^(٢).

«إن العقيدة الإسلامية في تحديدها لحقيقة الوجود والإنسان والكون هي «الفكرة» التي صنعت الحضارة الإسلامية، إذ كل حضارة هي ثمرة فكرة تحدد هذه الحقيقة، وستبقى على مر الدهر هي التي تحرك الأمة إلى هذه الحضارة، استئنافاً وتعديلاً وترشيداً، كما حركتها لصناعتها ابتداءً. ولكن هذه العقيدة يتوقف عملها في الدفع الحضاري على كيفية تحمل المسلمين لها، فإن كان تحملها يجري على حال صفائها وصحتها كما جاءت عليه في حقيقتها من جهة، وكان يجري من جهة أخرى على عمق في النفوس بحيث

(١) محمد أمين السماعيل: التوحيد في مدارج السالكين. جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م، ص ٣ - ٤.

(٢) سنركز هنا في هذا المبحث على كتابات د. عبدالمجيد النجار بالخصوص كنموذج تصحيحي تقويمي.

تأخذ بمجامعها وتحشد قواها، أفضى ذلك إلى الدفع الحضاري. وإن كان ذلك التحمل يجري على حال تكون فيه صورة العقيدة على انحراف وتشويش أو تجزئة أو اختصار، وكان من جهة أخرى يجري على حال لا تتجاوز فيه العقيدة مجرد أفكار وخواطر ومعلومات تقع في الأذهان ولا تنفذ لتأخذ بمجامع القلوب، فإنها حينئذ تتعطل دافعتها للنفوس فلا يكون لها أثر يذكر في الفعل الحضاري، ويكون إذن التراجع والانحسار في التحضر، ويكون العجز عن النهوض لاستثنائه من جديد. وقد كان الخلل الذي أصاب الأمة الإسلامية في تحملها لعقيدتها عاملاً حاسماً في انحسارها الحضاري، سواء ما آل إليه الأمر من انحراف في التصور العقدي أو من سطحية في التحمل الإيماني (...)، وهذا الخلل بمظهره الذي يعوق الأمة اليوم من الانطلاق من جديد للنهوض الحضاري (...)، فيكون إذن إصلاح هذا الخلل عاملاً أساسياً من عوامل النهضة...»^(١).

ومن مشكلات الوضع العقدي الراهن، يمكن الحديث عن مشكلتين تولدتا من:

- عهد الانحطاط الذي تجمد فيه الفكر الإسلامي وانفصل عن مجريات الواقع ..
- التحدي الثقافي والحضاري الغربي الذي واجه الأمة الإسلامية منذ قرنين من الزمن ..

ف «المشكلة الأولى هي الانفصال أو شبه الانفصال الذي وقع بين المرجعية العقدية وبين المظاهر التطبيقية في مختلف وجوه الحياة، فالدين الإسلامي هو عقيدة تتفرع عنها شريعة تشمل كل أوجه التصرف الإنساني»^(٢)، لكن «وقع في نفوس كثير من متأخري المسلمين بأن مدلول

(١) عبدالمجيد النجار: دور الإصلاح العقدي في النهضة الإسلامية. مجلة إسلامية المعرفة، ع ١، س ١ / ١٤١٦ هـ - ١٩٩٥ م، ص ٨٥.

(٢) النجار: مباحث في منهجية الفكر الإسلامي. دار الغرب الإسلامي، ط ١ / ١٩٩٢. بيروت، لبنان، ص ١٥٠.

العقيدة الإسلامية إنما هو محدود بحدود المسائل التي انتظمها علم العقيدة وانغلق عليها بحكم توقفه عن النمو قروناً طويلة^(١). فمسائل من قبيل «حاکمية الشريعة الإسلامية، وموالاته الكفار، والروح كجزء من التركيب الإنساني، ومهمة الخلافة في الأرض كغاية لحياة الإنسان، والعدالة الاجتماعية كقاعدة في بناء المجتمع، فهذه المسائل وأمثالها رغم ما لها من مدخل في تحقيق الإيمان وعدمه، إلا أنها لم تدخل اليوم ضمن دائرة المدلول العقدي عند كثير من المسلمين، وإنما هي عندهم مسائل شرعية لا ترقى إلى درجة الاعتقاد...»^(٢).

و«المشكلة الثانية هي الغزو الأيديولوجي الذي استهدف منذ زمن العقيدة الإسلامية أساساً ومظاهرها السلوكية في مختلف مظاهر الحياة (...). هذا التأثير الأيديولوجي وسع الشقة بين تلك الحياة ومرجعيتها العقدية سواء على المستوى الفكري الثقافي أو على المستوى السلوكي العام»^(٣).

وتبقى المشكلة الأولى، لا في شكلها التاريخي الموروث ولا الراهن، في تفككها وانعدام توجيهها وتأطيرها مدخلاً كبيراً من مداخل الفساد والانحراف في التصور والعمل، سواء طرأ ذلك على الأمة من خارجها، أو نبت فيها من الداخل. فالمنهج التعليمي الذي ميز بين العقيدة باعتبارها «تصديقاً قلبياً»، وبين الشريعة باعتبارها «إنجازاً سلوكياً»، واستحدث لكل منهما علماً خاصاً، «علم الكلام» أو أصول الدين للعقيدة، و«علم الفقه وأصوله» للشريعة. لم يدرك أن هذا التمييز أو الترتيب قد أدى «إلى تباعد بين أحكام العقيدة وبين أحكام الشريعة، حتى إنك لا تكاد تعثر على صلة بينهما في كتاب أو في تقرير إلا في القليل... [كما] انتهت الأحكام الشرعية في عهد الجمود إلى أوامر قانونية جافة غافلة عن مرجعيتها العقدية الإيمانية...»^(٤).

(١) النجار: دور الإصلاح العقدي... (سابق)، ص ٦٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٧.

(٣) النجار: مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، ص ١٥١.

(٤) النجار: في المنهج التطبيقي للشريعة الإسلامية تنزيلاً على الواقع الراهن، الزيتونة للطباعة والنشر. دار النشر الدولي، الرياض، ط ١ / ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م، ص ٥١.

وإن الناظر إلى حركية الصدر الأول، ما قبل (ق ٥ هـ)، يدرك ولا شك حيوية متبقية من هذا الاتصال وامتزاج المعارف بعضها ببعض، والوقوف على ثغور الإسلام جميعها من طرف علماء الأمة، ما تعلق منها بالاعتقاد وما تعلق بالعمل، وخاصة تلك التي يشوش بها الفكر الدخيل، الوافد اليوناني المادي أو المسيحي أو اليهودي الغنوصي والباطني، أو الفكر الغالي في الأمة نفسها. . حيث نجد أكابر علماء الأمة من فقهاء ومحدثين ومفسرين منذ (ق ٢ هـ) بعدما شاع الكلام والتفلسف وظهر الإلحاد والتزندق يتصدون للذود عن العقيدة الصحيحة والرد على مظاهر الغلو والانحراف. وذكر ابن تيمية من مؤلفات هؤلاء وردودهم: «الأسماء والصفات» للبيهقي، «التوحيد» لابن خزيمة، «الرد على الجهمية» للدارمي، ومثله أيضاً لابن قتيبة، وذكر للبخاري كذلك، ولهذا الأخير «خلق أفعال العباد». وذكر ممن تكلم (أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهوية ويحيى بن سعيد ويحيى بن يحيى النيسابوري. .)، وذكر «الفقه الأكبر» المشهور عند أصحاب أبي حنيفة الذي رواه بإسناد عن أبي مطيع الحكم بن عبدالله البلخي^(١). وقد اعتبر النشار أبا حنيفة «الفيلسوف الأول للإسلام المنبثق عن روح الإسلام وحقائقه»، فأبو حنيفة «وهو يتصدر الإمامة العظمى للمسلمين ويكتب لهم قانونهم العملي - لم يستطع - أن يتركهم وهم في معترك الفرق والفلسفات نهياً للقلق العقائدي يتخطفهم ويمزق عقولهم وقلوبهم، فعرض في حلقاته المتعددة آراءه الكلامية والعقائدية»^(٢). وذهب البغدادي إلى أنه أول متكلم من الفقهاء وأن له رسالة في نصره قول أهل السنة، فله «الفقه الأكبر» وذكروا له أيضاً كتاب «العالم والمتعلم» و«رسالة في الأرجاء» وكذلك «الفقه الأبسط». . وكذا «كتاب الرد على القدرية». ويذهب النشار إلى حد تقرير أن هذه «هي المدرسة الكلامية السنية الأولى التي وقفت في العراق، موطن الفرق المختلفة، وحاربتها أشد حرب. . وأن

(١) ابن تيمية: الفتوى الحموية الكبرى، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ص ١٥ - ٢٨.

(٢) علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، ط ٧ / ١٩٧٨، ج ١ / ص ٢٣٣ - ٢٣٤ وما بعدها.

أبا حنيفة هو أول من استخدم مصطلح «الفقه الأكبر» للاعتقادات مقابلاً «للفقه الأصغر» للعبادات»^(١). وذكروا للإمام مالك رسالة «الرد على القدرية»، وللشافعي كتابان «أحدهما: في تصحيح النبوة والرد على البراهمة والثاني: في الرد على أهل الأهواء.. ومحنة الإمام أحمد مشهورة في «خلق القرآن»... إلخ^(٢).

يضاف إلى آفة التخلف عن التأطير، آفة أخرى تتجلى في منهج الاستمداد ومرجعيته، فإذا كانت نصوص القرآن والسنة هي المصدر الوحيد لمعاني العقيدة، فإن هذه النصوص «تختلف في إخبارها بحقائق هذه العقيدة، فبينما بعضها يخبر بطريق القطع في الدلالة وفي الثبوت، فإن بعضها الآخر يخبر بطريق الظن في أحدهما أو فيهما معاً»^(٣)، ونتج عن هذا أن اختلفت أفهام المسلمين فيما ورد من هذا القبيل، فضلاً عما لا بس ذلك من مؤثرات سياسية واجتماعية وعقائدية.. سلبت عنه روحه العلمية. ثم «لما تناول الزمن وآل أمر الأمة إلى الجمود والتقليد في الفكر بما فيه الفهم العقدي، استقرت الأفهام العقدية المختلف فيها على وجوه اختلافها منسوبة إلى أصحابها من الفرق والأشخاص، وكان استقرارها متضمناً للملابسات التي أدت إلى الاختلاف فيها (...). وكان التقليد صارفاً عن النظر في تلك

(١) انظر: النشار: نشأة الفكر، ج ١ / ص ٢٤٦ وما بعدها. وأيضاً، النجار: مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، ص ١١١. وانظر: إشارته إلى منهج الإمام الغزالي في تصديره كتاب الإحياء «الفقهي» بمبحث عقدي عام شامل ترجم له بـ «كتاب قواعد العقائد»، وكونه «يتعهد كل محور فقهي بعد ذلك، وأحياناً كل حكم شرعي (...). بالوصل بينه وبين مغاز عقدية، فإذا الكتاب ذو الصبغة الفقهية مضمخ بالمعاني العقدية لتحاكي ما تصير إليه أحكام الشريعة من خطأ في تحقيق أغراضها حينما تنفصل عن سندها العقدي، وهو ما رآه (الغزالي) متحققاً في عهده من «ميل أهل العصر عن شاكلة الصواب، وانخداعهم بلامع السراب واقتناعهم من العلوم بالقشر عن اللباب». هذا بالرغم مما لاحظته من نزعة فردية وصوفية في فقه الغزالي. (النجار: في المنهج التطبيقي، ص ٥٥ - ٥٦، وانظر: الغزالي: الإحياء، ج ١ / ص ٢).

(٢) النجار: دور الإصلاح العقدي، ص ٥٩.

(٣) المرجع السابق، ص ٥٩ - ٦٠.

الأسباب والملابس التي وقع تناسيها (...). هذا الوضع الذي آل إليه الفهم العقدي أصبح فيه المسلمون كأنما يتخذون لفهم عقيدتهم مصدرين ملزمين: الوحي من جهة، وأفهام الفرق والعلماء وتفسيراتهم من جهة أخرى، وذلك بمقتضى التقليد والمذهبية الضيقة المتعصبة...»^(١).

وإن «أول مظاهر الترشيح في تحمل الأمة لعقيدها هو أن تؤوب في هذا التحمل إلى المصدر النصي مصدراً وحيداً لفهم العقيدة»^(٢)، «إن العكوف على النص القرآني والحديثي عكوفاً متأنياً خالصاً من نزعات الهوى والعصبية من شأنه أن يبصر بوجوه الحق من مدلولاته العقدية، فكثير من موارد تلك المدلولات قاطع في الدلالة والثبوت وما كان فيها ظنيّاً لا يلبث أن يتبين مدلوله برد بعضه إلى بعض لدراسته ضمن وحدة موضوعية تتكامل فيها المعاني الجزئية لتكون المعنى الكلي»^(٣).

ثم إن «تحمل العقيدة الإسلامية يكون على درجات متعددة:

- أولها: **الفهم**، وذلك بتصور هذه العقيدة على حقيقتها كما ورد بها الوحي.
- ثانيها: **التصديق** بحقيقتها، سواء في نسبتها إلى مصدرها، أو في قيمتها الذاتية مطابقة للواقع وتأدية إلى الخير والصالح.
- ثالثها: **صيرورتها مرجعاً موجهاً للفكر** في كل ما يتجه إليه بالبحث وينتهي إليه من النتائج.
- رابعها: **صيرورتها دافعة للإرادة** كي تنطلق في سبيل الفعل والإنجاز...»^(٤).

والعقيدة لا يحصل الغرض المطلوب منها ولا حقيقة تحملها، مهما

(١) المرجع السابق، ص ٦١.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٢.

(٣) المرجع السابق، ص ٥٨.

(٤) المرجع السابق، ص ٧٣.

صح الفهم لها والتصديق بها وتوجيهها للفكر، ما لم يقترن ذلك بتأطيرها أيضاً للعمل والسلوك، بحيث لا يصدران إلا عنها ولا يتحركان إلا بتوجيهها. ف «ليست العقيدة الإسلامية مفاهيم تنحصر قيمتها في التصديق القلبي بها في حد ذاتها فحسب، وإنما هي جزء من الإيمان بها فحسب، باعتبار أن معرفة الحق والإيمان به فضيلة مطلوبة في نفسها، والجزء الثاني من تلك القيمة هو ما يحدثه الإيمان بالعقيدة من أثر شامل في حياة الإنسان الفكرية والعملية، وتلك نقطة فارقة بين العقيدة الإسلامية وسائر العقائد في المذاهب والأديان»^(١). إن «مبحث التوحيد على سبيل المثال يجنح إلى الإقفال في بيانات واستدلالات على وحدانية الذات الإلهية، دون أن يمتد امتداداً ذا بال إلى الوحدانية في الأفعال، والوحدانية في الحكم، والوحدانية في المعبودية، وهي التي من شأنها أن تجعل المؤمن بالتوحيد يظهر توحيده في تفكيره وأعماله...»^(٢).

ولا يخفى أن تخلف العقيدة عن تأطير الفكر والعمل معاً، كان سبباً في ظهور كثير من مظاهر الانحراف وسوء الفهم التي أقعدت المسلمين - ولا زالت - عن العمل والمبادرة. فمظاهر الإرجاء وتعطيل الأسباب والتواكلية والجبر وانطفاء جذوة المبادرة والفاعلية وغياب الحس الإرادي... والتدين السطحي، كل ذلك وغيره مما أسهم فيه علم الكلام - بعد أن خرج عن أغراضه - بحظ وافر، كان بسبب من غياب وانفصال التأطير العقدي الصحيح. وشيء طبيعي أن تنتج أفكار عقدية محرفة، وأعمال موجهة بها نازعة نحو الفردية، مهملة للروح الجماعية، مجتمعاً كمجتمع عصور الانحطاط والضعف والوهن... الممتد إلى زماننا هذا. ف «المسلم اليوم يقوم بشعائر الصلاة والزكاة والصيام باعتبارها تحقيقاً خارجياً لعقيدته في توحيد الله ووجوب عبادته، فإذا ما جاء أمر الكفالة الاجتماعية والعدالة بين الناس والنهوض بتبليغ الدين إلى العالمين رأيته يقعد عن ذلك، إذ هو لا يجد

(١) المرجع السابق، ص ٧٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٨٩.

تلك المعاني في وعيه العقدي فيحسب أنها مما لا يضر كثيراً التقاعس عنه..^(١). و«إن كثيراً من المسلمين لما انفصل الفكر السياسي عن الإطار العقدي في قيم العدل الاجتماعي وحقوق الإنسان السياسية، جعلوا يفكرون تفكيراً يُشرِّع للاستبداد، فظهرت مقولات «المستبد العادل» «ظالم غشوم أحسن من فتنة تدوم»..».

ويقترح د. النجار خطوات منهجية بين يدي الفكر الإسلامي الإصلاحي المعاصر^(٢)، جديرة بالاعتبار لتصحيح وتقويم التعامل مع «المشكل العقدي». فعنده أن تأطير العقيدة للفكر الإسلامي يتم بأن: «يكون المسلم في كل ما يفكر فيه لإنتاج الرؤى والتصورات والمخططات والمشاريع مستحضراً للعقيدة الإسلامية استحضاراً تكون به تلك العقيدة حالاً له لا مجرد مفردات يحملها في ذهنه»^(٣). وأن الوصل بين العقيدة والشرعية يتم بصورتين متكاملتين:

- **الصورة الأولى:** «أن يعمد الفكر الشرعي إلى كل محور من المحاور الأساسية للشرعية فيدرج بين يديه مبحثاً عقدياً يتعلق به ويكون ذلك المبحث كالسند لقضايا المحور كافة يوجه بناءها وترتيبها والاجتهاد فيها عن قرب. فإذا محور العبادات على سبيل المثال يتقدمه مبحث

(١) المرجع السابق، ص ٩٠.

(٢) كثيرة هي الأعمال المهمة المنجزة من طرف باحثين ومفكرين في المجال الفكري الإصلاحي العربي والإسلامي، لكنها للأسف لا تلقى من الدعم والمتابعة والبلورة ما يكفي لإحلالها محل «الإجماع الفكري العلمي والعملية». فلا يكاد يمضي عليها وقت طال أم قصر حتى تطوى في ملف النسيان ولا يكاد يعثر عليها إلا باحث منقّب. بل نادراً أيضاً ما نجد من يعتمد هذه الأعمال ليطم البناء عليها، تقريراً أو تقويماً، إذ ما تزال مشكلة «البدء من الصفر» من أخطر المشكلات المنهجية التي تجعل الفكر المعاصر يراوح مكانه ويعيد إنتاج نفسه ولو بصور وأشكال مختلفة دون تقدم ملموس.

(٣) المرجع السابق، ص ٧٥، وانظر له أيضاً: مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، ص ١٥٥.

عقدي في العبادة في المفهوم الإسلامي وخصائصها وأبعادها الروحية والتربوية. ومحور المعاملات الاقتصادية يتقدمه مبحث في المال من الناحية العقدية من حيث حقيقة الملكية في المفهوم الإسلامي وأهميتها في الخلافة في الأرض.. وهكذا».

● **الصورة الثانية:** «أن تقرر القضايا والأحكام الشرعية المندرجة في محاورها العامة بمغازيها العقدية القريبة المندرجة في مباحثها الكلية المصدرة بين يدي المحاور، بحيث لا يقرر حكم في النظر أو في التطبيق إلا وهو مرتبط بسند عقدي جزئي بالإضافة إلى استناده العام في نطاق محوره إلى السند العقدي العام للمحور كله (...)» [ف] حكم منع الاحتكار مرتبط عند تقريره بمغزى عقدي تربوي هو محاربة الأنانية والجشع والبغي وذلك في نطاق ارتباطه ضمن محوره بمبدأ عقدي عام هو أن الملكية الحقيقية للمال هي ملكية الله. وإذا حكم الوجوب في بعض وجوه الإنفاق التي يلزم بها ولي الأمر أثرياء الأمة مستنداً إلى مغزى عقدي هو حق كفالة المحتاج في المجتمع وذلك في نطاق ارتباطه ضمن محوره الاجتماعي بمبدأ عقدي عام هو: تكريم الإنسان وحفظه من الهوان، وهكذا الأمر في سائر أحكام الشريعة حينما يباشرها الفكر بالتقرير والصياغة والتطبيق...».

إنه «بالتكامل بين هاتين الصورتين يكون الفكر الشرعي وهو يعالج واقع الأمة بأحكام الشريعة موجَّهاً بالعقيدة في كل حال، فإذا ثمار الأحكام تنتظم في سياق عقدي انتظاماً محكماً، فما من حكم شرعي يتقرر إلا وقد توجه بمغزى عقدي كلي عام، ثم أحكم توجيهه بمغزى عقدي جزئي في نطاق ذلك الكلي، فتصبح الشريعة بذلك في توجيهها لمناشط الحياة كافة موصولة بالعقيدة لما كان من تأطير عقدي دائم للفكر الذي يقررها، فتسري إذن روح العقيدة على كل خاطرة فكر وفي كل حكم شرعي»^(١).

(١) المرجع السابق، ص ٧٦ - ٧٧، وانظر: له أيضاً في المنهج التطبيقي...، ص ٤٦ - ٥٣ - ٥٤، وللكتاب محاولة تطبيقية لهذا المنهج في مبحث الإنسان في الفكر العقدي. انظر: =

إن استئناف «فقه الاعتقاد» لمساره من جديد وبشكل مستوعب ومؤطر للفكر والعمل، أمر ضروري ولا محيد عنه في سبيل النهوض السليم المنضبط بموازين الشرع، وهو أمر من شأنه أن يبعث أيضاً استئناف الحياة في مجالات أخرى كثيرة توقفت عن النمو والاستمرار ويجعلها أقدر على الإجابة على أسئلة العصر ومواجهة تحدياته الراهنة. فقد «توقف فقه الاعتقاد منذ ظهور علم الكلام الذي نشأ يدرأ فتنة المنطق والفكر الهليني بشرح جديد للعقيدة يُسخر أدوات المنطق نفسها (...)» [ثم] طرأت على المجتمع المسلم أمراض تضاهي شرك الجاهلية، فتجددت شروح العقيدة من تلقاء المذهب السلفي لتعالج تلك العلل الطوارئ. ولكننا في وجه التيارات المذهبية الحديثة بماديتها وإحادها ودهريتها نفتقد البيان الشافي لعقيدة التوحيد. توقف [أيضاً] الاجتهاد الفقهي بعد عصر الأئمة وتلامذتهم، إلا محاولات تجديد في (ق ٧ هـ) حوصرت واستسلم الفقهاء للتقليد (...). توقف [كذلك] المدد الحركي الإسلامي بتوقف حركة الفتح التي بسطت سلطان الإسلام السياسي في أرجاء الأرض، وجمد المد الحضاري الذي بسط ثقافة الإسلام وعمّر الحياة بالدين. ومن كل ذلك ارتد على المسلمين غزو عقدي وفكري وسياسي هائل لم يدركوا قدره وخطره حتى هبت عليه نفحة الصحو الحالية^(١).

المبحث الثاني: اتجاه الوسطية وخط الاعتدال

عند ابن فارس في بيان الأصل اللغوي لمادة (وسط) أن: «الواو والسين والطاء: يدل على العدل والنصف وأعدل الشيء أوسطه ووسطه،

= له: «مبدأ الإنسان» و«قيمة الإنسان» ضمن سلسلة «الإنسان في العقيدة الإسلامية». وأيضاً بحوث في نفس السياق: «عقيدة تكريم الإنسان وأثرها التربوي» مجلة المسلم المعاصر، ع ٧٣ - ٧٤، س ١٩ / ١٤١٦ هـ - ١٩٩٤ م - ١٩٩٥. وأيضاً «الإنسان والكون في العقيدة الإسلامية» المسلم المعاصر، ع ٧٧، س ٢٠ / ١٤١٦ هـ - ١٩٩٥ م.

(١) الترابي: تجديد الفكر الإسلامي، ص ١٧٢ - ١٧٣.

قال عليه السلام: ﴿أُمَّةٌ وَسَطًا﴾ [البقرة: ١٤٣]^(١). ويقولون: ضربت وَسَطَ رأسه بفتح السين، ووَسَطَ القوم بسكونها، وهو أوسطهم حسباً، إذا كان في واسطة قومه وأرفعهم محلاً...^(٢). و«وَسَطُ الشيء ما له طرفان متساويا القدر (...). والوسط تارة يقال فيما له طرفان مذمومان، يقال: هذا أَوْسَطُهُم حسباً إذا كان في واسطة قومه وأرفعهم محلاً... كالجود الذي هو بين البخل والسرف فيستعمل استعمال القصد المصون عن الإفراط والتفريط فيمنح به، نحو السواء والعدل والنصف، نحو: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾، وعلى ذلك، ﴿قَالَ أَوْسَطُهُمْ﴾^(٣) [القلم: ٢٨]^(٤).

وقيل في تفسير ﴿أُمَّةٌ وَسَطًا﴾: أن «الوسط هاهنا الخيار الأجود، كما يقال: قريش أوسط العرب نسباً وداراً أي: خيرها. وكان رسول الله ﷺ وسطاً في قومه أي: أشرفهم نسباً، ومنه الصلاة الوسطى التي هي أفضل الصلوات»^(٥). ف «الوسط من كل شيء خياره، والحكيم لا يخبر بخيرية قوم ليشهدوا وهو عالم بأنهم كلهم يقدمون على كبيرة في تلك الحال فيما يشهدون به. بل لا يجوز ذلك إذا علم أنهم يقدمون فيما يشهدون على قبيح صغير أو كبير، فصح أن ما شهدوا به أنه من الدين فهو صواب»^(٦).

(١) ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾.

(٢) ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، مج ٦ / ص ١٠٨.

(٣) وهناك آيات أخرى كثيرة يستفاد منها معنى الوسطية دون إشارة إلى اللفظ مثل قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا﴾ [الفرقان: ٦٧]. ﴿وَلَا يَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَحْسُورًا﴾ [الأنعام: ٢٩]. ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ...﴾ [الفصل: ٧٧]. ﴿رَبُّنَا إِنَّا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةٌ وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةٌ وَقَدْ آتَاكَ الْغَنَاءَ﴾ [البقرة: ٢٠١]... وغيرها.

(٤) الأصفهاني: معجم مفردات ألفاظ القرآن. أيضاً، ابن منظور: لسان العرب، ج ٧ / ص ٤٢٦.

(٥) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ج ١ / ص ١٩٢.

(٦) أبو الحسين البصري: المعتمد في أصول الفقه، ج ٢ / ص ٤٥٩.

وقيل أيضاً: «الوسط اسم للمكان الواقع بين أمكنة تحيط به، أو للشيء الواقع بين أشياء محيطة به، ليس هو إلى بعضها أقرب منه إلى بعض عرفاً، ولما كان الوصول إليه لا يقع إلا بعد اختراق ما يحيط به أخذ فيه معنى الصيانة والعزة، كوسط المملكة.. يجعل محل قاعدتها ووسط المدينة يجعل موضع قصبته، لأن المكان الوسط لا يصل إليه العدو بسهولة، وكواسطة العقد لأنفس لؤلؤة فيه. فمن ذلك صار معنى النفاسة والعزة والخيار من لوازم معنى الوسط عرفاً، فأطلقوه على الخيار النفسي كناية، قال زهير:

هم وسط يرضى الأنام بحكمهم
إذا نزلت إحدى الليالي بمعضل

وقال تعالى: ﴿قَالَ أَوْسَطُهُمْ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ لَوْلَا تُسَبِّحُونَ﴾ [القلم: ٢٨]. وأما إطلاق الوسط على الصفة الواقعة عدلاً بين خلقين ذميين فيهما إفراط وتفريط كالشجاعة بين الجبن والتهور، والكرم بين الشح والسرف، والعدالة بين الرحمة والقساوة، فذلك مجاز بتشبيه الشيء الموهوم بالشيء المحسوس، فلذلك روي حديث: «خير الأمور أوسطها» وسنده ضعيف.

فالوسط في الآية فسر بالخيار لقوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، وفسر بالعدل. والتفسير الثاني: رواه الترمذي في سننه عن حديث أبي سعيد الخدري عن النبي ﷺ وقال: حسن صحيح^(١)

(١) وهو كذلك في البخاري: كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾، عن أبي سعيد الخدري ﷺ: «... ثم قرأ رسول الله ﷺ: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ قال: عدلاً، ﴿لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾». قال الحافظ: «وشرط قبول الشهادة العدالة، وقد ثبتت لهم هذه الصفة بقوله: ﴿وَسَطًا﴾ والوسط: العدل.. [قال:] والمراد بالوصف المذكور أهل السنة والجماعة وهم أهل العلم الشرعي ومن سواهم.. لأن أهل الجهل ليسوا عدولاً وكذلك أهل البدع..». انظر: الصحيح مع الفتح، ج ١٣ / ص ٣١٦. وفي الدارمي عن الحسن قال: «سننكم والذي لا إله إلا هو بينهما: بين الغالي والجافي، فاصبروا عليهما رحمكم الله، فإن أهل السنة كانوا أقل الناس فيما مضى، وهم أقل الناس فيما بقي، الذين لم يذهبوا مع أهل الإتراف في إترافهم ولا مع أهل البدع في بدعهم وصبروا على سننهم حتى لقوا ربهم، فكذلك إن شاء الله فكونوا». السنن، المقدمة، باب: في كراهة أخذ الرأي، ج ١ / ص ٧٧.

(...)، وضمير المخاطبين هنا مراد به جميع المسلمين لترتبه على الاهتداء لاستقبال الكعبة فيعم كل من صلى لها. ولأن قوله: ﴿لَنَكُونُوا شُهَدَاءَ﴾ قد فسر في الحديث الصحيح بأنها شهادة الأمة كلها على الأمم. فلا يختص الضمير بالموجودين يوم نزول الآية (...). قال فخر الدين: يجوز أن يكونوا وسطاً بمعنى أنهم متوسطون في الدين بين المُفْرِط والمُفَرِّط، والغالي والمقصر، لأنهم لم يغلوا كما غلت النصارى، فجعلوا المسيح ابن الله، ولم يقصروا كما قصرت اليهود فبدلوا الكتاب واستخفوا بالرسول. واستدل أهل أصول الفقه بهذه الآية على أن إجماع علماء الأمة، أي المجتهدين، حجة شرعية فيما أجمعوا عليه^(١). وعند هؤلاء أيضاً (أهل أصول الفقه)، أن «الوسط هو معظم الشريعة، وأم الكتاب، ومن تأمل موارد الأحكام بالاستقراء التام عرف ذلك»، فـ «الميل إلى الرخص في الفتيا بإطلاق مضاف للمشي على التوسط، كما أن الميل إلى التشديد مضاف له أيضاً»^(٢)، «وقد يسوغ للمجتهد أن يحمل نفسه من التكليف ما هو فوق الوسط (...) ولمّا كان مفتياً بقوله وفعله كان له أن يخفي ما لعله يقتدى به فيه، فربما اقتدى به فيه من لا طاقة له لذلك العمل فينقطع. وإن اتفق ظهوره للناس نبه عليه كما كان رسول الله ﷺ يفعل...»^(٣). كما في التراويح والوصال... وردّه وتصحيحه لكثير من مظاهر التزيد أو التنقص في العادة أو العبادة.

إن الحديث عن الوسطية، هو حديث عن خصيصة من خصائص الإسلام الشامل^(٤)، يمكن اعتبارها بحق إحدى كلياته الموجهة لمساره المحققة لوجوده بالشكل المنسجم مع أحكامه ومبادئه وباقي كلياته الشرعية أو التشريعية. والعدل والخيار معنيان يؤديان مفهوماً متكاملًا للوسطية، كان

(١) ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج ٢ / ص ١٧ - ١٨.

(٢) الشاطبي: الموافقات، ج ٤ / ص ٢٥٩.

(٣) المرجع السابق، ج ٤ / ص ٢٦٠.

(٤) قارن هنا بين «الخصائص العامة للإسلام» للقرضاوي و«خصائص التصور الإسلامي» لسيد قطب، حيث يعبر الأول بـ «الوسطية» والثاني بـ «التوازن»، ضمن خصائص أخرى مكملّة كالربانية والشمول والواقعية... تشكل بمجموعها الخصائص المميزة لهذا الدين.

مُوجَّهًا فعلاً للحركة العامة للصدر الأول الذي كان ﴿خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ و﴿أُمَّةً وَسَطًا﴾ وأهله ﴿شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾. كان مفهوم الوسطية يحكم الفكر والسلوك، التصور والعمل، حيث كانت البساطة في الفهم والقوة في الالتزام.. مما جعل هذا الدين ينتشر ويحقق إنجازاته الحضاري العظيم قبل أن تأتي عليه انحرافات هي في أصلها خروج عن الوسطية والاعتدال وجنوح إلى تفريط أو إفراط، وبالتالي تنكب عن مواطن الخير والشهادة.. وغيرها من أوصاف الأمة الوسط^(١). فـ «منذ بدأت الثقافة الإسلامية والإيمان أركان ونوافل، وأصول وفروع، وأعمال قلبية وأعمال جسمية.. وإن الذي يحدث عند بعض الناس، أن جزءاً من الإسلام يمتد على حساب بقية الأجزاء كما تمتد الأورام الخبيثة على حساب بقية الخلايا فيهلك الجسم كله (...)، وهذا «التورم» الذي يصيب جانباً دينياً معيناً هو السر وراء فقهاء لهم فكر ثاقب وليست لهم قلوب العابدين، ومتصوفين لهم مشاعر ملتاعة وليست لهم عقول الفقهاء. وهذا هو السر وراء محدثين يحفظون النصوص ولا يضعونها مواضعها، ولا يجيدون الاستنباط منها. وأصحاب رأي يلمحون المصلحة ولا يحسنون مساندتها بالنص المحفوظ. هو السر وراء حكام يعملون.. رعاة للجماهير وباعهم في تقوى الله قصير، وعامة يعكفون على العبادات الفردية فإذا بلغ الأمر النصح والزجر والأمر والنهي والتعرض لغضب الحكام لاذوا بالصمت الطويل..»^(٢). «إن الوسطية تعني أن الإنسان في الإسلام لا

(١) تضاف إلى هذا مسألة منهجية في التأريخ للصدر الأول، حيث يتنكب الباحث «المؤرخ» أحياناً النفس العام الموجه للحضارة ويركز في سياق دعوي تربوي مثلاً، على تضخيم الإيجابيات والخصال والمناقب والمواقف التي انفرد بها آحاد الصحابة أو السلف وكانت من خصوصياتهم، بالشكل الذي تجعل قارئها ينفجر دون إمكان تحقيقها أو الاقتداء بها. بل وتجعل أحياناً تلك التجربة خارج سياق البشرية والجملة الإنسانية من حيث عوارض الخطأ والصواب.. كما نجد على الواجهة الأخرى مَنْ يركز على «السلبيات» في سياق تشكيكي تعريضي ليجعل من التجربة بكاملها تاريخاً للحروب والدماء والخلاف والنزاع، أو في سياق تبريري لدعم توجهات بعض المذاهب أو الفرق الغالية.

(٢) الغزالي: الدعوة الإسلامية. نقلاً عن القرضاوي: في فقه الأولويات..، ص ٦٨ - ٧١.

يعيش تناقضاً داخلياً بين روحه وجسده، بين القيم الدينية ومتطلبات الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، فعدم وجود قطيعه بين الدين والدنيا بين الدنيا والآخرة، ينتج عنه من الناحية الفلسفية أن النمط الفكري المستخرج من الإسلام ينفر من الثنائية ولا يمكن أن يدرج في إطار المثالية أو المادية (...). فالمفاهيم والقيم الإسلامية لا توجد مبعثرة وعفوية دون نظرية ضمنية - تتسق ضمنها -، فالوسطية هي الأرضية الفكرية والمنهجية للمفاهيم الإسلامية، وهي محور المنظومة الإسلامية العامة التي لا تفصل بين الدين والدنيا^(١). «الوسطية الإسلامية تمثل السمة والقسمة التي تعد بحق أخص ما يتميز به المنهج الإسلامي من مناهج أخرى لمذاهب وشرائع وفلسفات... بها انطبعت الحضارة الإسلامية في كل القيم والمثل والمعايير والأصول والمعالم والجزئيات... حتى لنستطيع أن نقول إن هذه الوسطية بالنسبة للمنهج الإسلامي - وحضارته - هي عدسته اللّامة لأشعة ضوئه وزاوية رؤيته كمنهج، وزاوية الرؤية به أيضاً!... وهي بنفيتها الغلو الظالم والتطرف الباطل إنما تمثل الفطرة الإنسانية قبل أن تعرض لها وتعدو عليها عوارض وعاديات الآفات»^(٢).

إذا كان الحياد عن الوسطية كما تقدم قد ولد العديد من الآفات والانحرافات التاريخية في الأمة على مستوى نظامها الفكري بظهور مذاهب وفرق غالت في اتجاه الإفراط أو التفريط، وعلى مستوى نظامها السلوكي والعملية بظهور علل وأمراض خارجة عن طوق الشرع وتوجيهه، فإن إسهام الفكر الإصلاحية في رد فكر الأمة وعملها إلى هذه الخصيصة الكلية في دينها والمميّزة لمنهجها، كان قليلاً ونادراً، إذ غالباً ما كان يواجه تطرفاً أو غلو بشيء من التطرف والغلو المقابل في سياق النقد والتصحيح... وإذا ما تجاوزنا التجربة في هذا الإطار إلى الفكر المعاصر، فإننا نجد الوعي بهذه

(١) محمد عبد اللاوي: (تعقيب) في: محمد عمارة: في المنهج الإسلامي (سابق)، ص ٢٠٤.

(٢) محمد عمارة: في المنهج الإسلامي، ص ٥١.

المسألة آخذ في التبلور واستدراك الخلل التاريخي في رد الاعتبار لهذه الخصيصة التي أصبح دعائها يمثلون «اتجاهاً» بين اتجاهات عدة تطفئ عليها آفات الجمود والتقليد للموروث أو للوافد.

ونود هنا أن نقف عند علم من أبرز أعلام هذا «الاتجاه» الدكتور يوسف القرضاوي؛ حيث الوسطية عنده توجه فكري مؤسس على قواعد ومبادئ شرعية وعقلية وواقعية، كما أنها منهج للرؤية والنظر ومعالجة الإشكاليات والقضايا الدينية والثقافية والاجتماعية والسياسية. فالوسطية عند الكاتب تعني:

- الاستقامة، «استقامة المنهج والبعد عن الميل والانحراف، فالمنهج المستقيم، وبتعبير القرآن ﴿الْصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ هو كما عبر أحد المفسرين - الطريق السوي الواقع وسط الطرق الجائرة عن القصد إلى الجوانب»..
 - وهي دليل الخيرية في الماديات والمعنويات..
 - وهي تمثل الأمان.. والبعد عن الخطر، فالأطراف عادة تتعرض للخطر والفساد بخلاف الوسط فهو محمي ومحروس بما حوله، وفي هذا قال الشاعر:
- كانت هي الوسط المحمي فاكتنفت بها الحوادث حتى أصبحت طرفاً
- وهي دليل القوة إذ الوسط مركز القوة..
 - وهي مركز الوحدة ونقطة التلاقي، فعلى حين تتعدد الأطراف تعدداً قد لا يتناهى يبقى الوسط واحداً، يمكن لكل الأطراف أن تلتقي عنده.. والفكرة الوسط يمكن أن تلتقي عندها الأفكار المتطرفة في نقطة ما^(١).. وهذا أمر واضح لكل ناظر في أعمال الكاتب. وسنختار نماذج تطبيقية لهذا المنهج في معالجته لبعض القضايا

(١) القرضاوي: الخصائص العامة للإسلام، ص ١٣٢ - ١٣٤.

الفكرية والشرعية، وخاصة تلك التي لها علاقة بموضوعنا من جهة، ومطروحة بحدّة كبيرة في الساحة الفكرية المعاصرة من جهة أخرى.

في كتابه «الثقافة العربية الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة» يسعى الكاتب لإيجاد موقع وسط لهذه الثقافة بين الاتجاهين «اتجاه الأصالة» و«اتجاه المعاصرة»، يأخذ منهما معاً دون أن يلغي أحدهما أو يفرط في الانتساب إلى هذا الاتجاه بالتفريط في الآخر. ونقد مظاهر التطرف والانحراف والغلو في الجانبين معاً هو سبيل تقويمهما وترشيد التعامل معهما عنده.

١ - اتجاه أو جانب الأصالة: يتحدث فيه عن إحياء «السلفية المجددة» محاولاً بعث الجدة فيها ومحاربة مظاهر الانكفاء والجمود على الرسوم والجزئيات بدل الأخذ بمعالم المنهج وروح ومقاصد التطبيق. ف «الذي نريده هو منهج السلف الكلي وليس أقوال السلف الجزئية»، منهجهم الذي يعني «طريقتهم الكلية في فهم الدين والعمل به والعمل له.. وهو - كما يبدو من استقراء أحوالهم وأقوالهم وأعمالهم - النظر إلى جوهر الدين لا إلى شكله، وإلى مقاصد الشريعة لا إلى حرفيتها، وإلى روح العمل لا إلى مادته، وتغليب اليسر على العسر، والتخفيف على الإعنات كما يبدو وذلك في مسلك الخلفاء الراشدين المهيدين الذين أمرنا أن نتبع سنتهم. أما الأقوال الجزئية، فهذه تتأثر بظروف الزمان والمكان والعوائد والأحوال وهي تتغير بتغير موجباتها، ولهذا قد ندع بعض أقوال السلف لأنها كانت ملائمة لهم ولم تعد ملائمة لنا»^(١). إن «اتباع منهج السلف يوجب علينا أن نجتهد لعصرنا كما اجتهدوا لعصرهم وأن نفكر بعقولنا لتنظيم حياتنا كما فكروا هم بعقولهم، وأن نراعي زماننا وبيئتنا وأحوال عيشنا إذا أفتينا أو قضينا أو بحثنا أو تعاملنا مع أنفسنا أو مع الآخرين، كما راعوا كل ذلك. وأن نقتبس من غيرنا ما ينفعنا كما اقتبسوا وأن نبكر في أمور ديننا كما ابتكروا»^(٢).

(١) القرضاوي: الخصائص العامة للإسلام، ص ١٣٢ - ١٣٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٥٩ - ٦٠.

في كتاب آخر^(١) وفي السياق نفسه تحت عنوان «الجمع بين السلفية والتجديد» يذهب إلى أن «أول خصائص تيار الوسطية أنه يجمع بين السلفية والتجديد، أو بين الأصالة والمعاصرة كما يقال اليوم»، ودفعاً لكل التباس أو تعارض متوهم بين سلفية تعني «الرجوع إلى الماضي» وتجديد يعني «الانطلاق إلى المستقبل» يقول: «ورأيتي عكس ذلك تماماً، أي: أن هناك تلازماً بين السلفية الحقيقية والتجديد الحقيقي، فالسلفية الحقيقية لا تكون إلا مجددة، والتجديد الحقيقي لا يكون إلا سلفياً. فروح السلفية هو التجديد»^(٢).

ومن تحديداته لمعالم العودة إلى منهج السلف، يذكر العودة إلى:

- «فهمهم للعقيدة في سهولتها ووضوحها ونقاها...».
- «فهمهم للعبادة في روحانيتها وصفائها وخلوصها...».
- «فهمهم للأخلاق في تكاملها وقوتها...».
- «فهمهم للشريعة في مرونتها وسعة آفاقها...».
- «فهمهم للحياة وثبات سننها وقيامها على العلم والعمل...».
- «فهمهم للإنسان باعتباره خليفة الله في الأرض المكرم بالعقل والمخاطب بالتكليف وصانع الحضارة...» إلخ^(٣).

ولا يخفى أن هذه المعالم - وغيرها مما في معناها - هي روح الوسطية والاعتدال في دين الإسلام ومصدر قوته واستيعابه واستمراره... وأن أشكال الانحراف عنها كانت من أمضى عوامل انهيار الأمة. ولهذا نجد الكاتب أحياناً يحدد معنى «التجديد الحق» بأنه «العودة إلى (الإسلام الأول) قبل أن تشوبه بدع المبتدعين، وتضييقات المتشددین، وتحريفات الغالیین،

(١) الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي والإسلامي. مؤسسة الرسالة. ط ١ / ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٨ م.

(٢) القرضاوي: الصحوة الإسلامية وهموم الوطن...، ص ٥٥.

(٣) المرجع السابق، ص ٥٢ - ٥٣.

وانتخابات المبطلين، وتأويلات الجاهلين (...). و(الإسلام الأول) هو إسلام النقاء والبساطة في العقيدة وإسلام الإخلاص واليسر في العبادة، وإسلام الطهارة والاستقامة في الأخلاق، وإسلام الاجتهاد والتجديد في الفكر، وإسلام العمل والإنتاج للحياة، وإسلام التوازن بين الدنيا والآخرة والاعتدال بين القلب والعقل...^(١). والإشارة هنا واضحة إلى أن ما أضيف إلى الإسلام مما ليس منه، من الموروث الثقيل عبر الأجيال والقرون وما حفه من هالات وتقديس حولته إلى نص مقدس إلى جانب النص المقدس أو جزءاً منه، ينبغي إعادة النظر فيه مراجعة وتنفيذاً خاصة وأن كثيراً من معطياته قد حجبت سبل النفاذ إلى النص والاستمداد المباشر منه، بل وجعلت ذلك من محظورات الفكر والعقل لقرون طويلة. ولهذا نجد الكاتب يتحدث مباشرة بعد «السلفية المجددة» عن «الانتفاع الواعي بالتراث» وعن الـ «قراءة [الـ] مستبصرة للتراث»، «ذلك أن التراث يحتوي الحق والباطل والصواب والخطأ والسمين والغث، كما لا يخفى على كل من درس شيئاً من هذا التراث»^(٢). فالوعي والاستبصار هما اللذان يميزان «بين ما يصلح وما لا يصلح»، «إننا - يقول - لسنا مع الذين يصفون القدسية أو العصمة على كل ما مضى، ولا مع خصومه الذين يناون بجانبهم عن كل موروث لا لشيء إلا لأنه قديم، ولكن لا بد لنا من التخير والانتقاء»^(٣). ثم ينتقد «القراءات المتحيزة أو الموجهة للتراث» خاصة تلك التي تخلط الدين بالتراث وتجعله «يؤخذ منه ويترك شأنه شأن شعر امرئ القيس وأبي نواس أو كتاب الأغاني أو ألف ليلة وليلة... [فـ] اعتبار الإسلام العظيم من جملة التراث تهوين من شأنه وحط من قدره وتضليل للقارئ أو السامع عن حقيقته، والواجب أن يعبر عن الإسلام باسمه الصريح كما ارتضاه الله لنا (...). وإذا كان بعضنا يصر على أن يدخل الإسلام في التراث فإن أول واجب هنا هو التفريق بين المستوى الإلهي والمستوى البشري من التراث،

(١) المرجع السابق، ص ٥٩.

(٢) القرضاوي: الثقافة العربية الإسلامية، ص ٦١.

(٣) المرجع السابق، ص ٦٣.

والأول: هو المعصوم الذي دل عليه محكم القرآن والسنة (...). أما الثاني: فهو صنعة العقل البشري في مجالات العلم والفلسفة والأدب والفن... وفيها ما في كل عمل إنساني من تصور البشر وأهواء البشر وأوهام البشر وتأثرهم بالزمان والمكان (...). ويدخل في هذا عمل العقل الإسلامي في فهم الجانب المعصوم مما قد يسمى التراث (...). ولا غرو أن تعددت المدارس والمذاهب (...). [ف] الإسلام المتمثل في محكمات القرآن والسنة فوق التراث، بل هو الحكم على التراث بالقبول أو الرد...»^(١).

٢ - اتجاه أو جانب المعاصرة: حيث يتحدث الكاتب عن «ضرورة معرفة العصر»، إذ «جوهر المعاصرة.. هو معاشة الأحياء لا الأموات والواقع المائل لا الماضي الزائل، ولهذا مظاهره ودلائله التي تقتضيها المعاصرة...»^(٢). وهذا ما جعل بعض الفتاوى - مثلاً - «تتغير في عصر الصحابة عما كان عليه الحال في عصر النبوة (...). وفي عصر التابعين عن عصر الصحابة (...). وعصر الأئمة المتبوعين عن عصر شيوخهم من التابعين وأتباعهم (...). رغم قرب العهد. وكثيراً ما عبّروا عن الخلاف بين أبي حنيفة وصاحبيه الشهيرين أبي يوسف ومحمد بقولهم: إنه ليس اختلاف حجة وبرهان بل هو اختلاف عصر وزمان...»^(٣)، «ولا تتم معرفة الواقع على ما هو عليه حقيقة إلا بمعرفة العناصر الفاعلة فيه والموجهة له والمؤثرة في تكوينه وتكوينه سواء أكانت عناصر مادية أم معنوية بشرية أم غير بشرية، ومنها: عناصر جغرافية وتاريخية واجتماعية واقتصادية وسياسية وفكرية وروحية...»^(٤).

بعد هذه التأكيدات وسعياً لإقامة توازن ووسطية جزئية داخلية لهذا الاتجاه، يقوم بوضع مجموعة من التحذيرات مخافة جنوحه إلى إفراط أو

(١) المرجع السابق، ص ٦٤ - ٦٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٧٧.

(٣) المرجع السابق، ص ٨٢.

(٤) المرجع السابق، ص ٨٢ - ٨٣.

تفريط فيحذر من «الاتجاه الإطرائي» للواقع ومحاولة تحسينه وإبراز صورته سالمة من كل عيب منزهة عن كل نقص»، ومن «الاتجاه التشاؤمي» الذي ينظر إلى الواقع بمنظار أسود يجرده عن كل حسنة ويلحق به كل نقيصة»، و«مثل ذلك: الاتجاه «التأمري» في تفسير الواقع الذي يرى وراء كل حدث وإن صغر أيديا أجنبية وقوى خفية تحركه من وراء ستار...»^(١). ويتحدث - للغرض نفسه - عن «عصرنا بين الإيجابيات والسلبيات»^(٢) وعن «المعاصرة بين الجبر والاختيار»^(٣)، منتقداً «من الناس من يعيش خارج عصره... يهرب منه ليحيا في الماضي القريب أو البعيد (...)» [و] من يندمج في العصر إلى حد الذوبان فيه (...) والخير في الوسط الذي يعرف العصر ويحيا فيه آخذاً أحسن ما فيه ومنتفعاً بكل جوانبه الإيجابية الخيرة معرضاً عن الجوانب الأخرى التي تضر ولا تنفع»^(٤).

وكما فعل في «الأصالة» مناقشاً مشكلة «التراث» اللصيقة بها، نجده كذلك يفعل في «المعاصرة» مناقشاً مشكلة «الغرب» اللصيقة بها. باعتبار الغرب النموذج «الأقوى» في تمثيله لـ «قيم» المعاصرة لدرجة تجعل بعضهم يعتقد أن العصر هو الغرب. حيث يقرر من جهة أن «ليس العصر هو الغرب»، و«أن العصر أوسع من الغرب» برغم تأثيره البالغ عليه. ومن جهة أخرى أن الغرب مع ذلك «ليس كله شراً ولا ضلالاً فكم فيه من علم نافع، وكم فيه من عمل صالح، وكم فيه من خلق كريم، وكم فيه من إنجازات هائلة، وإمكانات ضخمة يمكن توظيفها لصالح الإنسان، كل إنسان»^(٥).

والواقع أن موقف الكاتب من الغرب والتعامل معه موقف جد إيجابي، فهو بعد تأصيله عملية التعامل مع «الآخر» والنقل عنه كما في

(١) المرجع السابق، ص ٨٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٨٦ وما بعدها.

(٣) المرجع السابق، ص ٨٧ وما بعدها.

(٤) المرجع السابق، ص ٨٩.

(٥) المرجع السابق، ص ٩٠.

بعض تصرفات الرسول ﷺ وخلفائه، يقول: «لا جناح علينا أن نأخذ من الديموقراطية وضماناتها وعناصرها ما يؤكد مبدأ الشورى ومبدأ النصيحة والمحاسبة للحاكم (...)» وأن نأخذ من نظام القضاء والمحاكمات الغربي وأنواع المحاكم ودرجاتها ما يؤكد مبدأ العدل الذي فرضه الإسلام (...). وأن نأخذ مما ابتكره الغرب من أدوات للثقافة (...) بل كل ما لدى الغرب من وسائل وآليات لا بأس بأخذه منه إذا استخدمناه فيما يخدم أهدافنا ومقاصدنا إذ لا حكم للوسائل إلا باعتبار مقاصدها، وقد يرتقي أخذها واستيرادها إلى درجة الوجوب والفرضية لا مجرد الجواز والمشروعية إذا كانت وسيلة لازمة ومتعينة لأمر واجب. وليس هذا خاصاً بالوسائل والأدوات المادية، بل يشمل المعارف والأفكار النظرية أيضاً...»^(١).

وإذ تمكن هنا ملاحظة حرص الكاتب ورغبته القوية في الإفادة من كل نافع وصالح واستثماره في مجال الحس والعمل كما في مجال الفكر والنظر، لا يضره من أي وعاء خرج ذلك، ولا يضع بين يديه إلا أن يكون التعامل معه تعاملًا واعياً، يخدم أهداف ومقاصد الأمة ولا يعارض أصلاً من أصولها الدينية أو حكماً من أحكامها الشرعية. فإنه ولإتمام ما اصطالحنا على تسميته بـ «التوازن الجزئي» أي: داخل المعاصرة ذاتها بعد تحقيق توازنها الكلي مع الأصالة، يعود لنقد مظاهر الانحراف والمغالاة في النقل والأخذ من غير منهج ضابط... والتي تصل حد الاندماج والذوبان في الثقافة الغربية بكل عناصرها، سواء كان ذلك تحت دعوى «عالمية الثقافة» أو «الحضارة كل لا يتجزأ»... أو غير ذلك، مبرزاً حقيقة الثقافة وأن ما تقدم إن هو إلا «مغالطة مكشوفة، فمن المقرر المعلوم لدى الدارسين أن الثقافة غير العلم المحض القائم على الملاحظة والتجربة (...)» فهذا العلم التجريبي عالمي حقاً (...) أما الثقافة فخصوصيتها ثابتة ومؤكدة، لأنها

(١) المرجع السابق، ص ٩٤ - ٩٥، وتقدم إلى جانب النص المذكور ما ذكره ابن نبي من أن نظام الأفكار نفسه الذي تمكن فيه الإعارة والاستعارة غير نظام الثقافة الذي هو سيرورة تاريخية ساهمت في تكوينها العوامل المذكورة.

ليست مجرد معارف ذهنية مجردة، بل هي معارف وإدراكات ممزوجة بقيم واعتقادات، مجسدة في أعمال وسلوكيات، تعبر عنها شعائر وآداب وفنون تقرأ وتسمع وتحس وترى، وهي تتأثر في ذلك كله بالدين واللغة والبيئة والمواريث الثقافية والحضارية والتفاعل مع الآخرين إيجاباً أو سلباً. (١).

يعالج الدكتور إشكالية الأصالة والمعاصرة بالمنهجية نفسها في سياق آخر يوازن فيه بين «الماضوية» و«المستقبلية»، وهو كعادته يعمل على تأصيلها أولاً في الشرع فيتحدث عن «القرآن الكريم والمستقبل» والآيات الموجهة والمنبهة إلى هذا الجانب.. وعن «الرسول والمستقبل» ومبشرات الرسول ﷺ بالانتصار والتمكين لهذا الدين، بل وتحذيراته من الفتن والبلاءات والشرور التي يمكن أن تصيب المسلمين.. وعن «الخلفاء الراشدين والمستقبل»، فمن تأمل في سيرتهم استبان له من وقائع شتى اهتمامهم بالمستقبل وتفكيرهم فيه واحتياطهم له كجمع القرآن في عهدي أبي بكر وعثمان، وموقف عمر من سواد العراق.. وغير ذلك. ولإقامة التوازن وبناء الموقف الوسط يعرض بالنقد للطرفين المغاليين من الاتجاهين معاً:

- الموغلون في الماضوية: الذين «لا يكادون يرنون إلى الأمام أو المستقبل أو يتعمقون في الحاضر، فهم مشدودون أبداً إلى الخلف سجنوا أنفسهم داخل قضبان التراث، ولا يتصورون العيش في الحاضر أو المستقبل إلا باجترار التراث كله بجزئياته وتفصيله» (٢).
- وهؤلاء عنده أيضاً هم أصحاب «موقف الرفض المطلق لكل تغيير أو تجديد في أي جانب من الحياة - علمياً كان أو عملياً، مادياً أو معنوياً - وإبقاء كل قديم على قدمه ومقاومة كل جديد من أي مصدر جاء وعلى أي صورة ورد..» (٣).

(١) المرجع السابق، ص ٩٤ - ٩٥، وتقدم إلى جانب النص المذكور ما ذكره ابن نبي من أن نظام الأفكار نفسه الذي تمكن فيه الإغارة والاستعارة غير نظام الثقافة الذي هو سيرورة تاريخية ساهمت في تكوينها العوامل المذكورة.

(٢) المرجع السابق، ص ١٢٨.

(٣) القرضاوي: من أجل صحوة راشدة..، ص ٥٧.

● المغرقون في المستقبلية: الذين «لا يكادون يلتفتون إلى الوراء وإنما ينظرون أبداً إلى الأمام، يرون أن الإنسان يتطور دائماً إلى ما هو أحسن وأمثل، فلماذا العودة إلى الخلف أو إلى الماضي والتراث أو التاريخ..»^(١). وهؤلاء أيضاً عندهم أصحاب «الخضوع المطلق للتطور (...)» [و] موقف المسيرة العمياء لكل تغيير وكل جديد، دون تمييز بين ما يجوز وما لا يجوز (...)» ينادون بتطوير كل شيء وتغيير كل القيم والفضائل والتقاليد والشرائع..»^(٢).

وينتهي الكاتب إلى تقرير:

● الموقف الوسط لدعاة الوسطية: «الذين سلموا من إفراط الأولين وتفريط الآخرين، وهداهم الله إلى الموقف الوسط، وهم الذين قال فيهم الإمام علي كرم الله وجهه: عليكم بالنمط الأوسط الذي يلحق به التالي ويرجع إليه الغالي»^(٣).

«إنه موقف الإسلام الصحيح الذي يجمع بين الثبات والمرونة في أحكامه وتعاليمه:

- الثبات على الأهداف والغايات والمرونة في الوسائل والآلات.
- الثبات على الأصول والكليات والمرونة في الفروع والجزئيات.
- الثبات على الأخلاقيات والدينيات والمرونة في الماديات والدينيات.

نجد هذا الثبات في النصوص المحكمة القطعية في ثبوتها، القطعية في دلالتها، كما نجد هذا الثبات في العقائد الرئيسة والفرائض الأساسية وأمهاات الفضائل وأصول المحرمات وكليات الشريعة ونحو ذلك مما لا يختلف

(١) القرضاوي: الثقافة العربية الإسلامية، ص ١٢٩.

(٢) القرضاوي: من أجل صحوة راشدة، ص ٥٨ - ٥٩.

(٣) القرضاوي: الثقافة العربية الإسلامية، ص ١٣٣ وما بعدها.

باختلاف الأزمان والبيئات والأحوال.. [و] نجد المرونة في الأحكام الفرعية الجزئية التي تتسع لأكثر من نظرة وأكثر من اجتهاد ولم يضيق الله فيها على عباده، فمن اجتهد فيها فأصاب فله أجران ومن اجتهد فأخطأ فله أجر، وهي التي قال فيها فقهاؤنا: أن الفتوى فيها تتغير بتغير المكان والزمان والعرف والحال..»^(١). و«يتعرض المجتمع الإسلامي للخطر والضرر نتيجة لأحد أمرين:

الأول: أن يجمد ما من شأنه التغيير والتطور والحركة فتصاب الحياة بالعقم وتصبح كالماء الراكد الآسن.. وهذا ما حدث في عصور الانحطاط والشروء عن هدي الإسلام الصحيح.. أغلق باب الاجتهاد في الفقه، وتوقف الإبداع في العلم والأصالة في الأدب والابتكار في الصناعة والافتتان في الحرب (...). وضربت الحياة بالجمود والتقليد في كل شيء (...). على حين كانت المجتمعات الأخرى الراكدة - التي طالما تتلمذت على المجتمع الإسلامي - تستيقظ وتنهض وتتطور.. ثم تزحف غازية مستعمرة..

الثاني: أن يخضع للتطور والتغيير ما من شأنه الثبات والدوام والاستقرار، كما نرى ونسمع في عصرنا الحديث من أبناء المسلمين فئة يريدون خلع الأمة من دينها وعزلها عن تراثها كله باسم التطور (...). يريدون أن يطوروا الدين نفسه لكي يلائم ما يريدون استيراده من الشرق والغرب من عقائد وأفكار وقيم وموازين..»^(٢).

وتتجلى «مظاهر الوسطية» في الإسلام بشكل أوضح - عند الكاتب -

(١) القرضاوي: من أجل صحوة راشدة، ص ٦١.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٣، وانظر: له أيضاً في الجمع بين المرونة والثبات: الخصائص العامة للإسلام، ص ٢١٥ وما بعدها. وأيضاً: في فقه الأولويات، حيث يخوض معركة فكرية داخل الساحة الإسلامية لتثبيت «تيار» الوسطية بين جملة من التيارات ذكر منها: التيار الخرافي، التيار الحرفي، تيار الرفض والعنف.. وغيرها. ص ٢٢٠ - ٢٢٣.

في الاعتقاد والتصور، في التعبد والتنسك، في الأخلاق والآداب، وفي التشريع والنظام.

«وسطية في الاعتقاد بين الخرافيين الذين يسرفون في الاعتقاد والماديين الذين ينكرون كل ما وراء الحس (...) بين الذين يعتبرون الكون هو الوجود الحق وحده، وبين الذين يعتبرون الكون وهماً لا حقيقة له. بين الذين يؤمنون بالعقل وحده مصدراً للمعرفة، وبين الذين لا يؤمنون إلا بالوحي والإلهام...»، «وسطية في العبادات والشعائر بين الأديان والنحل التي ألغت الجانب «الرباني» جانب العبادة والتنسك والتأله من فلسفتها وواجباتها، وبين الأديان والنحل التي طلبت من أتباعها التفرغ للعبادة والانقطاع عن الحياة والإنتاج...»، «وسطية في الأخلاق بين غلاة المثاليين الذين تخيلوا الإنسان ملاكاً أو شبه ملاك وبين غلاة الواقعيين الذين حسبه حيواناً أو كالحيوان...»، «وسطية في النظرة إلى الإنسان وإلى الحياة بين الذين أنكروا الآخرة واعتبروا الحياة الدنيا هي كل شيء (...) وبين الذين رفضوا هذه الحياة واعتبروها شراً وحرّموا على أنفسهم طيباتها...»، «وسطية في التشريع والنظام القانوني والاجتماعي... في التحليل والتحریم بين اليهودية التي أسرفت في التحريم (...) وبين المسيحية التي أسرفت في الإباحة (...) فالإسلام قد أحل وحرم، ولكنه لم يجعل التحليل ولا التحريم من حق بشر بل من حق الله وحده، ولم يحرم إلا الخبيث الضار كما لم يحل إلا الطيب النافع...»، «وسطية بين الفردية والجماعية (...) في صورة متزنة رائعة تتوازن فيها حرية الفرد ومصلحة الجماعة وتتكفأ فيها الحقوق والواجبات...»^(١) .. إلخ.

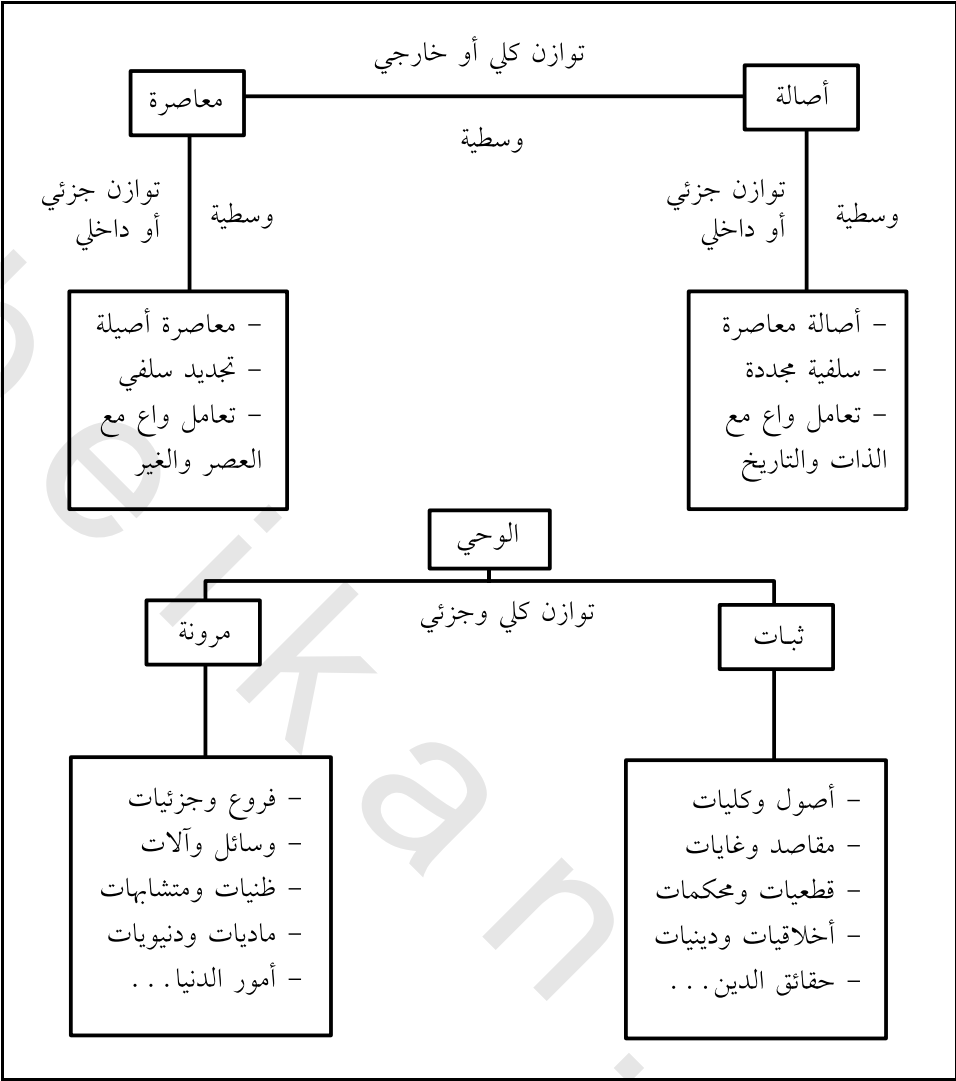
هذه إذن أهم معالم «اتجاه» الوسطية في الفكر الإسلامي، وقد حرصنا على وضع كلمة «اتجاه» بين قوسين لأننا نستعملها تجاوزاً، ذلك أن الوسطية قبل أن تكون «اتجاهاً» هي صلب المنهج الإسلامي

(١) القرضاوي: الخصائص العامة للإسلام، ص ١٣٥ - ١٤٧.

نفسه في أحكامه وشرائعه ومعتقداته كما تقدم. وقد فسحنا المجال أيضاً لنصوص الكاتب لإبراز هذه المعالم كما يراها وكما عبر عنها بأسلوبه «السهل الممتنع» وإن كان يتوخى من بساطته أصلاً - كما هو شأنه في سائر كتبه - الإقناع والوضوح والبيان.. لا الغموض والتركيب والاستدلالات المعقدة..

يتضح مما تقدم أيضاً منهجية الكاتب التي تقوم على معادلة غالباً ما يعكس أطرافها ليرد على كل طرف بالآخر، فينتقد غلو الأول بالثاني تفريطاً أو إفراطاً، والعكس صحيح أيضاً. ففي نقده مثلاً لمظاهر التجديد المنحرفة والمتحللة من كل أصل، يعمل على ردها إلى الأصول وتقييدها بالضوابط. ثم هو في نقده لمظاهر الانكفاء والجمود والتحجر على الأصول يعمل على بعث روح الفهم والاجتهاد والتجديد والعمل والتيسير وفتح أبواب الحاضر والمستقبل. وهكذا تجده يُقوِّم «الأصالة» بـ «المعاصرة» كما يقوم «المعاصرة» بـ «الأصالة» مقيماً بين هذا «التوازن الكلي الخارجي»، «توازناً جزئياً داخلياً»، أي: داخل كل عنصر على حدة. ويمكن تقريب ذلك من خلال الرسمين البيانيين التاليين^(١).

(١) يتضح من خلال الرسمين أن الأصالة والمعاصرة شيء واحد ينتمي إلى دائرة واحدة، كما أن الثبات والمرونة أيضاً شيء واحد ينتمي إلى دائرة واحدة، والتمييز في الأسماء لا يعني استقلال المسميات بعضها عن بعض، وهذا ما سبق أن نوهنا عليه. كما أننا استثمرنا، في التأسيس لمفهوم ومضمون المرجعية تمييزات الكاتب بين الثابت والمتغير في الوحي، وعدّينا ذلك إلى (العقل) وإلى (الواقع والكون) مركزين على العناصر الأولى التي تشكل قاعدة الثبات بالنسبة لهذه الأصول المعرفية لنجعل منها أسس التوحد لاتجاهات الفكر المختلفة في إطار هذه المرجعية مع إمكان الاختلاف فيما هو قابل للمرونة أصلاً.



بخصوص الالتزام العملي للكاتب بهذا المنهج نجده واضحاً في فتاواه ورؤيته وتصوره لدور المفتي في الموازنة بين معطيات الشرع ومعطيات الواقع وظروف وأحوال التنزيل.. ونادرون هم فقهاء العصر الذين سطوروا منهجهم في الفتوى والاعتبارات التي اقتضت ذلك.. ولست مبالغاً إذا قلت - مع أستاذي د. أمين السماعيل - أن فضيلة الشيخ هو بقية من السلف الصالح في العلم والعمل والفهم والاستيعاب والإرشاد والتوجيه، ولنتركه يوضح لنا منهجه الذي نعتبره نموذجاً في التطبيق لمفهوم الوسطية في

المجال الفقهي، يقول^(١): «المنهج الذي أراه - منهجي الذي التزمت به في الفتوى والتأليف والتدريس - هو:

● التيسير في الفروع والتشديد في الأصول، فإذا كان هناك وجهتا نظر أو قولان متكافئان أو متقاربان في قضية أحدهما أحوط والآخر أيسر، فإنني أختار للفتوى لجماهير الناس الأيسر لا الأحوط^(٢)، «والدارس المتعمق يلاحظ أن فقه الصحابة والسلف كان يتجه غالباً إلى الأيسر، وفقه من بعدهم كان يتجه غالباً إلى الأحوط (...). وكل جيل أخذ يضيف بعض الأحوطيات إلى ما قبله، وإذا كثرت الأحوطيات في الفقه المتصل بحياة الناس فإن مجموعها التراكمي ينتهي إلى شيء من الآسار والأغلال التي جاء النبي ﷺ بوضعها عن الأمة...»^(٣).

● التضييق في الإيجاب والتحریم: فـ «من التيسير المطلوب التضييق والتحري البالغ في تكليف الناس بالأحكام، وخصوصاً في مجال الفرض والتحریم، فلا يجوز التوسع في ذلك بأدنى دليل، بل لا بد

(١) القرضاوي: نحو فقه ميسر، مجلة المنهل، ع ٥٤١، مج ٥٩ / ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م، ص ٢٦ وما بعدها.

(٢) وقد احتج لذلك بحديث عائشة: «ما خير رسول الله ﷺ بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثماً» وحديث ابن مسعود الأنصاري في نهيه ﷺ عن إطالة الصلاة بالناس، قال ﷺ: «أيها الناس إن منكم منفرين فأياكم ما صلى بالناس فليوجز، فإن فيهم الكبير والضعيف وذو الحاجة». والحديثان متفق عليهما، في اللؤلؤ والمرجان (١٥٠٢) و(٢٦٧).

(٣) انظر: بهذا الصدد دعوة الكاتب إلى بناء «فقه ميسر» واقتراحاته في ستة عشر بنداً لإنجاز هذا العمل، والتي يمكن اختصارها في: (١) تجنب وعورة المصطلحات (٢) التوسط بين الإيجاز المملغز والشرح المطنب وحذف ما لا حاجة للعصر إليه من الصور الافتراضية والمسائل التي لم تعد الحاجة إليها قائمة (٣) ربط الفقه بواقع المعاملات المعاصرة (٤) تقريب تناول كتب الفقه من طرف العموم بشكل متدرج وفي مختلف المجالات.. إلخ. (نحو فقه ميسر، إسلامية المعرفة)، ع ٥٤، س ٢ / ١٤١٧ هـ - ١٩٩٢ م، ص ١٠١ وما بعدها.

من نص صحيح الثبوت صريح الدلالة على فرضية الفرض وحرمة الحرام أو قياس واضح العلة على النص»..

● مراعاة جانب الرخص إلى العزائم: «فلكل أصله ولا ينبغي أن نعامل الناس كلهم بمستوى واحد، ولا يطالب الضعفاء بما يطالب به الأقوياء، ولا حديث العهد بالإسلام أو بالتوبة مثل العريق في الإسلام والالتزام به (...)» و«إن الله يحب أن تؤدي رخصه كما يكره أن تؤدي معصيته»^(١). ومن ذلك مراعاة الظروف والأعذار المخففة.. قال سفيان الثوري: إنما الفقه الرخصة من ثقة، أما التشديد فيحسنه كل أحد..».

● التحرر من العصبية المذهبية: إذ «من التيسير المنشود التحرر من الالتزام بمذهب واحد معين يأخذ به في جميع الأبواب والمسائل، عبادات ومعاملات، وإن كان فيه من التعسير والتضييق ما فيه وكذلك إن ظهر ضعف دليله ومستنده الشرعي في مقابل المذاهب الأخرى، فالمذهب الواحد قد يضيق في بعض المسائل والقضايا ولكن الشريعة بنصوصها ومقاصدها ومجموع مذاهبها وتراث فقهاءها، فيها من السعة والمرونة ما يعطي حلاً لكل مشكلة ودواء لكل داء من طلب الشريعة نفسها» و«هذا التحرر لا يعني الاستغناء عن فقه المذاهب وكتبها وما حفلت به (...)» إنما نعني بالتحرر أن لا يقيد الفقيه نفسه بغير ما قيده الله به ورسوله فيأخذ من أي مذهب كان ما يراه أقوى حجة وأرجح ميزاناً في ضوء المعايير الشرعية، وفي هذا توسعة وتيسير كبير..».

● التيسير فيما تعم به البلوى: «من أمور العبادات أو المعاملات، فإذا كان هناك بعض المذاهب تشدد في أمور الطهارة والنجاسة مثلاً كمذهب الإمام الشافعي رحمه الله فليس هناك موجب للإلزام الناس

(١) أحمد: المسند، ج/ ص ١٠٨.

به لما قد يترتب عليه من الحرج عند جماهير من المسلمين وخصوصاً في الريف والقرى، فلا غرو أن يتجه الفقيه إلى مذهب مالك ومن وافقه في القول بأن كل ما يؤكل لحمه فبوله وروثه طاهر، وأن الماء لا ينجس إلا بالتغيير، وهذا ما رجحه وأفتى به شيخ الإسلام (ابن تيمية) وعضده بالأدلة.. وقال الغزالي في كتاب الطهارة من الإحياء: كنت أود أن يكون مذهب [الشافعي] في المياه كمذهب مالك، وساق سبعة أوجه لتأييد مالك وهو شافعي المذهب».

ومن جوانب التيسير - فيما تعم به البلوى - «الإشارة إلى الرأي المخالف الذي لم يأخذ به الكاتب أو الكتاب ولو في الحاشية، وإن كان في نظره ضعيفاً فقد يكون قوياً في نظر غيره، ويتعين هذا إذا اختار هو الأحوط أو الأشد فيلزم الإشارة إلى الرأي الأيسر»..

نضيف إلى هذا ما ذكره الكاتب من معالم منهجه هذا في مكان آخر - مع تجاوز المكرر -:

- مخاطبة الناس بلغة العصر: التي يفهمون، وتجنب وعورة المصطلحات الصعبة وخشونة الألفاظ الغريبة متوخياً السهولة والدقة.. ومخاطبة الناس بالمنطق لا بالإشارة.. وذكر الحكم مقروناً بحكمته وعلته مربوطاً بالفلسفة العامة للإسلام..
- الإعراض عما لا ينفع الناس: أي الأسئلة التي يريد بها أصحابها المراء والجدل أو التعالم والتفاحص، أو امتحان المفتي وتعجيزه.. أو إثارة الأحقاد والفتن..
- الاعتدال بين المتحليلين والمتزمتين: التزام روح التوسط دائماً والاعتدال بين التفريط والإفراط.. بين من يريد التحلل من عرى الأحكام الثابتة بدعوى مسايرة التطور.. ومن يريد أن يظل كل ما كان على ما كان عليه من الفتاوى والأقوال..
- إعطاء الفتوى حقها من الشرح والإيضاح: إذ المفتي معلم ومصلح

وطبيب ومرشد... وتقتضي بعض الإجابات أن تبسط وتشرح وتحلل حتى يتعلم الجاهل ويتنبه الغافل ويقتنع المتشكك ويثبت المتردد...^(١).

هذه معالم المنهج «الفقهي» للكاتب توضح أكثر فلسفة «الوسطية» في هذا المجال أيضاً بعدما عرضنا لجزء منها معه في سياق «الثقافة العربية الإسلامية». وإذ أعرض هذا المنهج بصورته المتكاملة تقريباً، فإنما أعرض بديلاً جاهزاً في فكرنا المعاصر بإمكانه أن يسد كثيراً من الثغرات وأن يُقوِّم كثيراً من الانحرافات التي كانت وراء انهيار الأمة... كانت مداخل لكثرة الخلاف فيها وتبديد جهودها ووحدتها. ولا أقصد المنهج الفقهي في صورته الجزئية التي تُعنى بقضايا وحالات فردية فحسب، ولكن أيضاً في صورته الكلية التي تعنى بقضايا وحالات الأمة الجمعية في حركتها الاجتهادية الجماعية خصوصاً^(٢).

ولو تتبعنا الكاتب لوجدنا أن (نفس) الوسطية هذا ملازم له كذلك فيما يسطر من ضوابط وشروط ومحاذير تتعلق بفهم النص وإدراك مقصده ومغزاه، يفعل ذلك في مجال تفسير القرآن الكريم، حيث يحدد «خطوات المنهج الأمثل في التفسير» فيما يلي - مع ضرب العديد من الأمثلة والتوضيحات - : (١) تفسير القرآن بالقرآن (٢) تفسير القرآن بالسنة (٣) الاهتداء بتفسير الصحابة والتابعين (٤) تحكيم السياق (تجنباً للمأخذ الجزئية في التفسير) (٥) الأخذ بمطلق اللغة. ثم يضع جملة تنبيهات لمن يفسر القرآن: (٦) كالحذر من الأحاديث الواهية والموضوعة عن التفسير (٧)

(١) القرضاوي: هدى الإسلام، فتاوى معاصرة، دار المعرفة ط ٤ / ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م، ج ١ / ص ١٠ - ٢٥. وانظر: له أيضاً في فقه الأولويات، ص ٨٥.

(٢) وانظر أيضاً: حديثاً عن الوسطية والاعتدال في منهجية التشريع الإسلامي من خلال أصل التوحيد الشامل عند د. الترابي: منهج التشريع الإسلامي. حيث يذهب إلى أن «التوحيد هو الموقف الديني القويم الذي يجمع مفارقات الحياة ويسوي اختلالاتها. والإشراك هو التورط في التناقض والمشاكسة، فمن توحيد الله تصبح الحياة كلها منهجاً موحداً لعبادته»، ص ١٦.

الحذر من «الإسرائيليات» الدخيلة التي كدرت صفاء الثقافة الإسلامية (٨)
الحذر من الروايات الضعيفة والمكذوبة على الصحابة والتابعين (٩) الحذر
من الآراء الفاسدة والمردودة في التفسير، والتي لا يسلم منها عالم وإن كان
من كبار المفسرين^(١).

ويفعل الشيء نفسه فيما يتعلق بالحديث النبوي الشريف ومشكلة فهمه
والتعامل معه، حيث حذر فيه من ثلاث آفات انطلاقاً من حديث
رسول الله ﷺ الذي يشير إلى ما يتعرض له علم النبوة وميراث الرسالة على
أيدي الغلاة والمبطلين والجهال، وذلك فيما رواه ابن جرير وتمام في فوائده
وابن عدي وغيرهم عن النبي ﷺ قال: «يحمل هذا العلم من كل خلف
عدوله، ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين»^(٢).
وذكر جملة «معالم وضوابط لحسن فهم السنّة النبوية» منها: (١) فهم السنّة
في ضوء القرآن الكريم (٢) جمع الأحاديث الواردة في الموضوع الواحد
(٣) الجمع أو الترجيح بين مختلف الحديث (٤) فهم الأحاديث في ضوء
أسبابها وملابساتها ومقاصدها (٥) التمييز بين الوسيلة المتغيرة والهدف الثابت
للحديث (٦) التفريق بين الحقيقة والمجاز في فهم الحديث (٧) التفريق بين
الغيب والشهادة (٨) التأكد من مدلولات ألفاظ الحديث...^(٣).

(١) القرضاوي: المرجعية العليا في الإسلام للقرآن والسنة، ضوابط ومحاذير في الفهم
والتفسير، ص ٤٤ - ٦٠، هذا مع التنبيه إلى أنه لم يذكر في جملة تلك الخطوات
«التفسير بالرأي المحمود» بعدما حمل الآثار الواردة في النهي عن الرأي على أنها
تخص الرأي بمعنى «الهُوى»، أو القول في القرآن دون التأهل له بما يلزم من أدوات
التفسير، واكتفى بذكر تلك الخطوات التي هي بمثابة الأسس الموجهة للرأي ذاته
المعينة له والمسددة لخطواته. انظر: ص ٣٥ وما بعدها.

(٢) أخرجه ابن عبد البر في التمهيد، وانظر: هامش، ص ٩٥، من كتاب المدخل لدراسة
السنّة النبوية، حيث ذكر المؤلف تصحيحات وتخريجات العلماء للحديث، كالإمام
أحمد وابن عبد البر والعقيلي وابن القيم وابن الوزير... وغيرهم.

(٣) القرضاوي: المدخل لدراسة السنة، ص ١١٥ وما بعدها. وكيف نتعامل مع السنّة،
ص ٩١ وما بعدها. والمرجعية العليا، ص ٦١ وما بعدها. وأيضاً السنّة مصدراً للمعرفة
والحضارة.

وقد رصد الكاتب عموماً لتوضيح «معالم وضوابط.. فهم الأصلين: الكتاب والسنة» وأيضاً «المحاذير والمزالق» في فهمهما^(١)، العديد من الأبحاث والدراسات معتبراً إياها القضية المركزية الأولى في سبيل الترشيد والتقويم وتصحيح النهوض. وهي فعلاً صلب الأزمة الفكرية والمنهجية التي تعاني منها الأمة، إذ كان منطلقها الفساد والانحراف والتشويش الذي طرأ على آلات ووسائل الاتصال والاستمداد من الوحي، والذي أنتج تشوهات فكرية وسلوكية في الأمة عبر تاريخها الطويل.

المبحث الثالث: الواقعية وفقه التنزيل

تقدم معنا في أماكن عدة الحديث عن انفصال الشرع عن تأطير الواقع، وأن مجالات عدة بقيت بعيدة عن توجيهاته، وهذا مؤثر دون شك بشكل أو بآخر في منهجية تنزيل الأحكام على هذا الواقع إذا ما قدر لهذه الأحكام أن تعود لدورها من جديد.. وذلك بسبب غياب «فقه الواقع» طوال قرون الانحطاط في الأمة - تقريباً -، لما بقي الفكر والفقه مجردين عن عنصر «الواقعية» في الفهم والتنزيل، وهذا من أخطر المشكلات التي تواجه الفكر الاجتهادي التجديدي الإصلاحية المعاصر.

مشكلة رد الاعتبار لـ «واقعية» الأحكام الشرعية بما في ذلك خلفياتها العقدية من خلال التحقق بفقه الواقع، وقبله بفقه الشرع، لتحقيق مناهات التنزيل.

إن «الفقه الإسلامي لم تدم جولة مده الحي طويلاً إذ سرعان ما آل أمره إلى التقليد والاكتفاء بما اجتهد فيه كبار الأئمة في التنزيل، كما أن علم أصول الفقه تكاد تكون حركته الإنتاجية قد توقفت مع الشاطبي، وهو ما

(١) انظر: المرجعية العليا، ص ١٥٥ وما بعدها، وص ٢٧٥ وما بعدها، وباقي كتبه في الموضوع.

كان سبباً في ضعف فقه التدين عند المسلمين، إذ انحسر رافده التطبيقي المتمثل في الفقه المتنامي، كما انحسر رافده التنظيري المتمثل في الحركة التطورية لأصول الفقه^(١). والناظر إلى معظم التعاريف الأصولية - كما يقول النجار - يجد أنها فعلاً كانت تقوم على أساس الفهم لأعلى أساس التنزيل، والبحث عن طرق الاستنباط أكثر من البحث عن طرق التطبيق كان هذا قبل الشاطبي وبعده. «إن تمحيص التعريف في مختلف صيغه وعلى تتالي الأعلام والأزمان للمنهج الاستنباطي دون إشارة للمنهج التنزيلي، يدل على الروح العامة المسيطرة على أصول الفقه، وهي روح المنهجية الفهمية. وأن المنهجية التنزيلية ليست قواماً أساسياً لهذا العلم؛ وإنما هي مندرجة في سياق منهجية الفهم التي هي قوام هذا العلم عند سائر الأصوليين...»^(٢).

يقول الإمام الشاطبي واصفاً العمل الاجتهادي في تنزيل الحكم على ما يليق به من الأفعال بحسب الحالات: «هو النظر فيما يصلح بكل مكلف في نفسه بحسب وقت دون وقت، وحال دون حال، وشخص دون شخص، إذ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على وازن واحد كما أنها في العلوم والصنائع كذلك (...). فصاحب هذا التحقيق الخاص هو الذي رزق نوراً يعرف به النفوس ومراميها وتفاوت إدراكها وقوة تحملها للتكاليف وصبرها على حمل أعبائها أو ضعفها، ويعرف التفاتها إلى الخطوط العاجلة أو عدم التفاتها، فهو يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها بناء على أن ذلك هو المقصود الشرعي في تلقي التكاليف»، وعنه كذلك أنه: «لا يصح للعالم إذا سئل عن أمر كيف يحصل في الواقع إلا أن يجيب بحسب الواقع، فإن أجاب على غير ذلك أخطأ في عدم اعتبار المناط المسؤول عن حكمه، لأنه سئل عن مناط معين فأجاب عن مناط غير معين»^(٣). وعنده في المقدمة الخامسة، أن «كل مسألة لا يبنى عليها عمل

(١) النجار: في فقه التدين، ج ١ / ص ٣٥ - ٣٦.

(٢) النجار: فصول في الفكر الإسلامي...، ص ١٧١.

(٣) الشاطبي: الموافقات، ج ٣ / ص ٨٣ - ٨٤.

فالحوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي، وأعني - [يقول] - بالعمل، عمل القلب وعمل الجوارح من حيث هو مطلوب شرعاً. والدليل على ذلك استقراء الشريعة: فإننا رأينا الشارع يعرض عما لا يفيد عملاً مكلفاً به، ففي القرآن الكريم: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ النَّاسِ وَالْحَجِّ﴾ [البقرة: ١٨٩]. فوقع الجواب بما يتعلق به العمل، إعراضاً عما قصده السائل من السؤال عن الهلال: لم يبدو في أول الشهر دقيقاً كالخيط ثم يمتلئ ثم يصير بدرأً ثم يعود إلى حالته الأولى...»^(١).

وذهب ابن القيم إلى أنه «لا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم: أحدهما: فهم الواقع والفقه فيه واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط به علماً. والثاني: فهم الواجب في الواقع وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان رسوله في هذا الواقع، ثم يطبق أحدهما على الآخر، فمن بذل جهده واستفرغ وسعه في ذلك لم يعدم أجرين أو أجراً، فالعالم من يتوصل بمعرفة الواقع والتفقه إلى معرفة حكم الله ورسوله، (...) ومن تأمل الشريعة وقضايا الصحابة وجدها طافحة بهذا ومن سلك غير هذا أضاع على الناس حقوقهم ونسبه إلى الشريعة التي بعث الله بها رسوله»^(٢). وذكر العلماء في المجتهد «إذا اجتهد... في حكم واقعة وبلغ إلى حكمها، ثم تكررت تلك الواقعة وتجدد ما يقتضي الرجوع ولم يكن ذاكراً للدليل الأول وجب تجديد الاجتهاد، وكذا إن لم يتجدد، لا إن كان ذاكراً على المختار. وقيل: يلزمه تجديد النظر لعله يظفر بخطأ أو زيادة لمقتضى (...). وقال القاضي الروياني في كتابه «روضة الحكام»: إذا اجتهد لنازلة فحكم أو لم يحكم، ثم حدثت تلك النازلة ثانياً فهل يستأنف الاجتهاد؟ وجهان [أي في المسألة]، والصحيح: إن كان الزمان قريباً لا

(١) الشاطبي: الموافقات، ج ١ / ٤٦ وما بعدها، وانظر أيضاً: تفصيلاً لذلك في المقدمة السابعة، ج ١ / ص ٦٠ وما بعدها.

(٢) ابن القيم: أعلام الموقعين، ج ١ / ص ٨٧ - ٨٨.

يختلف في مثله الاجتهاد، لا يستأنف في مثله الاجتهاد، وإن تطاول الزمان استأنف..»^(١).

فـ «ليس الاجتهاد في التفهم والاستنباط [إذن] بأولى من الاجتهاد في التطبيق إن لم نقل إن قيمة الاجتهاد عملياً إنما تنحصر فيما يؤتي من ثمرات في تطبيقه تحقق مقاصد التشريع وأهدافه في جميع مناحي الحياة»^(٢). و«المجتهد الحق هو الذي ينظر إلى النصوص والأدلة بعين وينظر إلى الواقع والعصر بعين أخرى حتى يوائم بين الواجب والواقع ويعطي لكل واقعة حكمها المناسب لمكانها وزمانها وحالتها»^(٣)، و«هكذا ينبغي أن تكون الفتوى، يزدوج فيها فقه الدين وفقه الحياة. وبدون معرفة الناس ومعايشتهم في واقع حياتهم ومشكلات عيشتهم يقع المفتي في متاهات أو يهوم في خيالات (...). فهو لا يعرف إلا ما يجب أن يكون دون ما هو كائن..»^(٤).

وقد تعقب د. القرضاوي العلماء - وخاصة منهم ابن القيم - فيما ذهبوا إليه من «تغير الفتوى بتغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والأعراف..»، وكونه مبنيّاً على الاستدلال من السنّة، وأما القرآن فلم يستدل به أحد على ذلك. حيث قال مستدرکاً: «ويلوح لي أن من يدقق النظر في كتاب الله يجد فيه أصلاً لهذه القاعدة المهمة، وذلك في عدد من الآيات التي قال كثير من المفسرين فيها: منسوخة وناسخة. والتحقيق أنها ليست منسوخة ولا ناسخة وإنما لكل منها مجال تعمل فيه، وقد تمثل إحداها جانب العزيمة والأخرى جانب الرخصة، أو ككون إحداها للإلزام والإيجاب والأخرى للندب والاستحباب، أو إحداها في حال الضعف والأخرى في حال القوة.. وهكذا»^(٥).

(١) الزركشي: البحر المحيط، ج ٨ / ص ٣٥٤ - ٣٥٥.

(٢) الدريني: المناهج الأصولية. ص ٥.

(٣) القرضاوي: من أجل صحوة راشدة...، ص ٤٥.

(٤) القرضاوي: الفتوى بين الانضباط والتسيب، ص ٤٠.

(٥) القرضاوي: المدخل لدراسة الشريعة، ص ٢٠٢ وما بعدها.

واستدل لذلك بجملة نصوص، نذكر منها قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّبِيُّ حَرَضٌ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ﴾ [الأنفال: ٦٥]، وقوله ﴿أَلَنْ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ [الأنفال: ٦٦].

والمعنى «كما يقول صاحب المنار: رخصة خاصة بحال الضعف كما كان عليه المؤمنون في الوقت الذي نزلت فيه هذه الآيات، وهو وقت غزوة بدر (...).» [ف] لما كانت للمؤمنين القوة كما أمرهم الله تعالى أن يكونوا في حال العزيمة، كانوا يقاتلون عشرة أضعافهم أو أكثر وينتصرون عليهم. وهل تم لهم فتح ممالك الروم والفرس وغيرهم إلا بذلك؟ (...). وذهب بعض المفسرين إلى أن آية العزيمة من هاتين الآيتين منسوخة بآية الرخصة التي بعدها بدليل التصريح بالتخفيف فيها ﴿أَلَنْ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ﴾. ولكن الرخصة لا تنافي العزيمة ولا سيما وقد عللت هنا بوجود الضعف، ونسخ الشيء لا يكون مقترناً بالأمر به. والظاهر أن الآيتين نزلتا معاً، (...) فقد تبين أن الآية الأولى عزيمة أو مقيدة بحال القوة، والثانية رخصة مقيدة بحال الضعف. ومعنى هذا أن الآية الثانية تشرع لحالة معينة غير الحالة التي جاءت لها الآية الأولى، وهذا أصل لتغير الفتوى بتغير الأحوال. ومثل ذلك آيات الصبر والصفح والعفو والإعراض عن المشركين ونحو ذلك مما قال فيه كثير من المفسرين: نسختها آية السيف. فالحق أن لهذه الآيات وقتها ومجالها، ولآية السيف وقتها ومجالها كذلك...»^(١).

ومن الحديث ما تقدم من نهيه ﷺ ثم إباحته لادخار لحوم الأضاحي وتعليقه النهي بـ «الجهد» الذي أصاب الناس و«الدافة التي دفت»، (القوم الذين وفدوا على المدينة من خارجها). والإباحة بارتفاع ذلك. ومثل هذا في النهي عن زيارة القبور ثم إباحتها وغير ذلك مما شابهه، وليس من هذا

(١) القرضاوي: المدخل لدراسة الشريعة، ص ٢٠٣ - ٢٠٤.

شيء في باب النسخ. قال القرطبي في حكم الإدخار: «هو حكم ارتفع لارتفاع علته، لا لأنه منسوخ، وفرق بين رفع الحكم بالنسخ ورفعه لارتفاع علته، فالرفع بالنسخ لا يحكم به أبداً، والمرفوع لارتفاع علته يعود يعود العلة. فلو قدم على أهل بلدة ناس محتاجون في زمان الأضحى ولم يكن عند أهل ذلك البلد سعة يسدون بها فافتهم إلا الضحايا لتعين عليهم ألا يدخروها فوق ثلاث كما فعل النبي ﷺ»^(١). وقد عاد إلى هذا النهي علي بن أبي طالب رضي الله عنه في خلافته اعتباراً لما تقدم من ارتباطه بعلة وجوداً وعدمًا.

ومهما يكن فإن الأصوليين قد «تناولوا قضايا أصولية ذات صلة شديدة

(١) انظره في نفس المرجع، ص ٢٠٦ - ٢٠٧. وانظر: أيضاً: د. محمد جميل: الواقع وأثره في الأحكام الفقهية، محاولة تأصيل وضبط. حيث عرض لمزيد من الأمثلة والنماذج في نفس السياق. بحث مقدم للدورة التدريبية العلمية التي نظمتها جمعية خريجي الدراسات الإسلامية العليا والمعهد العالمي للفكر الإسلامي بتعاون مع كلية الآداب بالرباط والمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة بمقر كلية الآداب بالرباط، من ٨ إلى ١٥ أبريل ١٩٩٥. حول قضايا: مناهج البحث والفكر وإسلامية المعرفة. وانظر أيضاً: د. محمد الكتاني: من المنظور الإسلامي، حيث جعل من مظاهر «الواقعية الإسلامية في التشريع، قيامها على: (١) مبدأ الاقتصاد في العمل، أي الاعتدال في التكاليف الشرعية ليظل المكلف شاعراً بتجدد الرغبة في الطاعة والنشاط إليها. . (٢) مبدأ المرونة ومراعاة الضرورة والأخذ بالأسر في كل تكاليف الدين. . (٣) مبدأ تكافل الفرد مع المجتمع فلا فردية مطلقة ولا اجتماعية مطلقة. . ص ٨٤ - ٩٧، وانظر كذلك: جمال الدين عطية: أثر تغير الواقع في الحكم، تغييراً واستحداثاً. المسلم المعاصر، س ١٥ - ع ٥٩ / ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م. والمقال مرصود لمعالجة مسألة تغير الحكم وفقاً لشروطه الذاتية وكذا الموضوعية، أي: تبعاً لتغير الواقع وما يستحدث فيه من قضايا ونوازل، مستمراً في ذلك جملة معطيات من مثل: محدودية النصوص ولا محدودية الوقائع، القطعي والظني، الرخص والعزائم، الاجتهاد والتجديد، المقاصد العامة والمصلحة. . إلخ، ص ٣٣ - ٥٥، وانظر أيضاً: د. سعيد بن سعيد العلوي: الاجتهاد والتحديث، دراسة في أصول الفكر السلفي في المغرب. حيث عرض لأشكال من الاجتهادات التي يملئها واقع العصر الحديث، وخاصة من خلال أجوبة وفتاوى العلامة الحجوي الثعالبي الفاسي التي تعكس فعلاً مادة حيوية وفقه حركي مستجيب لتطلعات وقته.

بمنهج التطبيق وإن يكن من خلال الاستنباط، مثل مباحث الاستحسان والمصلحة المرسلّة والاستصلاح والعرف... وكلها تنزع إلى استنباط الحكم الشرعي بناء على الوقائع الجارية في الحياة. (...) إلا أن هذه الطرق هي نفسها محل اختلاف بين الأصوليين في القبول والرفض والذين يقبلونها منهم لم يتوسعوا فيها بالتحليل والتوجيه التطبيقي بما يفضي بها إلى رسم منهج تطبيقي واضح بيّن، إنما لحقوها بالأدلة الشرعية الأربعة، الكتاب والسنة والإجماع والقياس التي أخذت الحيز الأكبر من البحث ولم تظفر معها هذه الأدلة الملحقة إلا بالقليل من الاهتمام...»^(١). كما لم تظفر مباحث أخرى ذات منزع تطبيقي مباشر عند الأصوليين إلا باهتمام عرضي بسيط، وهي التي اهتم بها الشاطبي اهتماماً كبيراً، كمبحث «اعتبار مآلات الأفعال»، ومبحث «تحقيق المناط»، والإفتاء وقواعده وشروطه (فقه النوازل) وغير ذلك...

وقد التمس د. النجار أسباباً لضمور منهج التطبيق عند الأصوليين حصرها في ثلاثة رئيسة:

- «أن الحاجة إلى الفهم أسبق من الحاجة إلى التطبيق منطقياً وزمناً، فكان الفهم تبعاً لذلك فائزاً بأولوية الجهد في التنظير المنهجي الذي اخترعه الشافعي».
 - «أن من طبيعة التطبيق التوالي والتدرج إذ الأحداث والنوازل تجدُّ تباعاً بتقدم العمران، أما الفهم فإنه ضرورة ناجزة...».
 - انحسار حركة التعمير الحضاري إذ «لم يحدث من مستجدات الأوضاع التعميرية ما يحمل الفكر الفقهي بثرائه وتشعبه على الاجتهاد في التطبيق إلى التنظير المنهجي لهذا الاجتهاد...»^(٢).
- وإذا أمكن التسليم بالعنصرين الأولين، فالعنصر الثالث يبقى محفوفاً

(١) النجار: فصول في الفكر الإسلامي، ص ١٧٩ - ١٨٠.

(٢) المرجع السابق، ص ١٨٣ - ١٨٤. وانظر أيضاً: في المنهج التطبيقي، ص ٢٩ - ٣٥.

بكثير من التحفظات تجعله لا يحمل على إطلاقه، ذلك أن وضع الأمة مهما كان منهجاً ومنهجاً فإنه لم يخل من امتداد وتوسع وظهور أشكال من العمران والاجتماع وأنماط من الفكر والحكم لم يستوعبها ويؤطرها الاجتهاد الفقهي بما يضمن بقاءها ضمن المجال العقدي والتشريعي السليم ولو بنسب معينة، أما في العصور المتأخرة، الحديث والراهن خصوصاً، فإن الهوة في ذلك قد كبرت ومساحة الخلاف بين «الفهم» و«التنزيل» قد اتسعت وأضحت من المشكلات الكبرى والأسئلة المحرجة أمام الاجتهاد الفقهي والفكري المعاصر.

إن ما ندعو له بخصوص اعتبار الواقع والتفقه فيه كعامل من العوامل الحاسمة في التنزيل والتطبيق وفي التدين عموماً، بعيد كل البعد عما يعرف بـ «النزعة الواقعية» التي تغالي في اعتبار الواقع لدرجة تجعل منه أصلاً وحيداً للمعرفة، أو في أحسن الأحوال أصلاً أولاً محدداً ومقراً لأحكام الدين نفسها دون تمييز فيها بين ما هو قطعي ثابت وما هو ظني متحرك^(١). إن «تأسيس الفهم العقلي لنصوص الوحي القطعية على معطيات الواقع بمستجداته (...)» [قد] يؤول [إذ لم يكن منضبطاً بظوابط] إلى منع ما كان أمراً وإيقاع ما كان نهياً (...)، والواقع الذي تؤول إليه أوضاع الإنسان ليس بالضرورة متطوراً نحو الأفضل في جميع مجالاته (...). فما آل إليه الإنسان من تقدم نحو اكتشاف الحقيقة في مجال الكون وما ترتب عليه من وسائل الرفاه واكمه أسوأ ما عرف الإنسان من تظالم وبغي وسحق للكرامة الإنسانية (...). وما تعارف عليه الناس من أعراف وعادات وما ساد فيهم من قيم أدرجت كلها تحت «روح العصر» مخلوط فيها الحق بالباطل والرشد

(١) انظر: في هذا مثلاً ما تقدم عند حسن حنفي في دعوته إلى الانطلاق من «الأرض» بدل «السماء» وجعله للواقع «أصلاً» أولاً للمعرفة التي ينبغي أن تكيف عليها الأحكام الدينية نفسها. وكذلك بعض تأويلات د. الجابري المتعلقة بالظروف المحيطة ببعض أحكام الحدود، كحد السرقة وحد الزنا وغيرها... هذا بغض النظر عن اتجاهات تنتكر أصلاً للمعرفة الدينية وتحصر اهتمامها في الواقع وحده، والتي أعرضنا عنها جملة لخروجها عن أغراض هذه الدراسة.

بالضلال (...). كيف يمكن للواقع إذاً بما فيه من مظاهر الباطل المألوف المحمود أن يصبح قيماً على النصوص القطعية يقوم فهمها على أساسه (...). الحال أنه يمكن منطقياً ترتيب نتيجة معاكسة تماماً إذا ما قلنا: إن ضروب الباطل والشقاء التي يزخر بها الواقع الإنساني هي التي كان سبباً فيها غياب الأفهام التكليفية في نصوص الوحي...»^(١).

وحتى بالنسبة للتأويلات التي تبتغي مقاصد الوحي وأهدافه الكبرى، ثم تتوسل إلى ذلك بالوسائل المختلفة «المبررة واقعياً»، نجد أن النص لا يسمح لها بذلك، ف «الوحي جاء لتحقيق مقاصد فعلاً، لكنه جاء يرشد أيضاً إلى أساليب تحقيق تلك المقاصد في نصوص ظنية أو قطعية، وكما جاء الوحي ملزماً بتحقيق المقاصد جاء ملزماً أيضاً بسلوك الأساليب المحددة في النصوص...»^(٢).

ولهذا فإن «الأحكام التي يمكن أن يؤثر فيها الواقع هي الأحكام المستندة إلى الأدلة الظنية، أما تلك المستندة إلى الأدلة القطعية فلا أثر للواقع في تكيفها...»، وحتى التفاعل الحاصل بين الواقع وبين الأحكام الفقهية المستندة إلى أدلة ظنية والمتجلي فيما استنبطه وأسس علماء الأصول من «قواعد» كالعرف والمصلحة المرسلّة والاستحسان وسد الذرائع والضرورة... نجدهم قد وضعوا لهذه القواعد ضوابط حتى لا تستغل أو توظف على غير وجهها الصحيح والسليم. «فاشترطوا في العرف أن يكون مطرداً أو غالباً، وأن لا يكون مخالفاً لنص شرعي كأن يحل حراماً أو يحرم حلالاً... وأن لا يعارضه تصريح بخلاف تصرفات الناس ومعاملاتهم...»، وفي المصلحة المرسلّة أن تدخل في إطار المقاصد الشرعية العامة... وأن لا تكون معارضة لنصوص الكتاب والسنة... وأن لا تفوت مصلحة أهم منها...، وفي سد الذريعة إذا كان الواقع في ذاته مصلحة لكنه يؤدي إلى مفسدة، فإن الفعل المستند إلى ذلك الواقع يصبح ممنوعاً سداً لتلك الذريعة. وعلى هذا يكون تأثير الواقع المبني على سد الذريعة في الأحكام الفقهية تأثيراً عكسياً، فيصبح ذلك الواقع ممنوعاً ولو كان موافقاً في

(١) النجار: خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، ص ١٠١ - ١٠٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٩٧.

ظاهرة للنصوص الشرعية . .»^(١)، وقس على هذا باقي «القواعد» أو «الأصول» المقررة عندهم.

وما تمكن ملاحظته بخصوص إحاطة الفكر الأصولي للواقع وآلات أو وسائل فهمه والتعاطي معه والانفتاح عليه، بجملة من الضوابط والشروط الرامية إلى توجيهه وحمايته من الانحراف إلى إفراط أو تفريط، هو إغفال تطوير وبلورة تلك «الأصول» أو «القواعد» بالشكل الذي يواكب في حركة استيعابية الواقع ومستجداته. وهذا ما يجعل الدعوة في الفكر المعاصر ملحة أمام ازدياد ضغط نوازل الواقع المستجدة المعقدة والمركبة، إلى «اجتهاد واسع بمنهج الاستصلاح (. . .) وإلى اجتهاد استحساني واسع، وذلك لأنه واقع مؤثر متعدد فيه العوامل والأسباب وتتناقض فيه المؤثرات بين استمرارية دينية ورواسب تاريخية من الانحطاط وغزو ثقافي من ثقافة الغرب وحضارته . .»^(٢). وأيضاً إلى «القياس الإجمالي الأوسع أو قياس المصالح المرسلة، فهو درجة أرقى في البحث عن جوهر مناطات الأحكام، إذ نأخذ جملة من أحكام الدين منسوبة إلى جملة الواقع التي تنزل فيه ونستنبط من ذلك مصالح عامة ونرتب علاقاتها من حيث الأولوية والترتيب . .»^(٣). ثم «إذا جمعنا أصل الاستصحاب مع أصل المصالح المرسلة تنهياً لنا أصول واسعة لفقه الحياة العامة في الإسلام . .»^(٤).

بقي لنا أن ننظر في المقترحات التي يقدمها الفكر المعاصر بخصوص منهجية التنزيل والتطبيق والمشكلات المتعلقة بها، وسنركز فيها على نموذج اعتنى أكثر من غيره بهذا العمل. أقصد د. عبدالمجيد النجار^(٥). ويمكن

(١) انظر: محمد جميل: الواقع وأثره في الأحكام الفقهية . . سابق، ص ١٩ وما بعدها.

(٢) النجار: في المنهج التطبيقي، ص ٧٩.

(٣) الترابي: تجديد الفكر الإسلامي، ص ٨٤.

(٤) المرجع السابق، ص ٨٥.

(٥) يعتبر كتابه «في فقه التدين فهماً وتنزيلاً» محاولة جادة من المحاولات النادرة في بناء صياغة نظرية متكاملة لمنهج الفهم في الدين، ولمنهج الفهم في الواقع، ولمنهج التنزيل والإنجاز. لكن وللأسف طوي هذا العمل كما طويت أعمال سابقة من اهتمامات الفكر المعاصر.

أن ننطلق في بناء «نظرية» الكاتب من تصويره لـ «فقه الواقع» كعنصر من العناصر المهمة لـ «فقه الدين نفسه» و«فقه تنزيل» أحكامه. «فقد يحصل فهم الدين ولكن لا يحصل تطبيق الدين (أي: التدين) ولهذا فإن «إنجاز التدين في الواقع الزمني محتاج إلى فقه خاص زائد عن فقه الدين وهو فقه التدين». ثم لئن كان الدين «دائراً على العلاقة بين مصدر الدين قرآناً وحديثاً وهو منضبط في خصائصه ومواصفاته، وبين العقل المدرك وهو منضبط في قانونه الإدراكي.. [فإن] التدين يدور على العلاقة بين عناصر ثلاثة، تضم إلى جانب العنصرين السابقين عنصر واقع الحياة الإنسانية، وهو عنصر شديد التعقيد في أسبابه وتفاعلاته وملايساته، فكان بذلك متأبياً عن الانضباط المنطقي المطرد نزاعاً إلى الخصوصيات المستأنفة بحسب تغاير الظروف والأفعال. (...). وقد أشار الشاطبي إلى هذا المعنى فيما سماه بالاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط، وقال فيه: إنه اجتهد لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف وذلك عند قيام الساعة»، «وعلى هذا الاعتبار فإن فهم الواقع الإنساني يغدو عاملاً بالغ الأهمية في التدين، ولا يقل أهمية عن فهم الدين نفسه. فهما الشرطان المتلازمان في مرحلة الفهم، اللذان يعتبران الخطوة الأولى في سبيل تحقيق الدين في الواقع، أي: في سبيل تحقيق التدين». ولا يخفى أن أول السبل إلى فهم الواقع باعتباره شبكة علاقات اجتماعية وإنسانية هو الانخراط فيه ومعايشة الناس والوقوف على مشكلاتهم.. والاستعانة في تحليل ذلك وفهمه بالعلوم الإنسانية المختلفة، اجتماعية ونفسية واقتصادية وغيرها^(١).

(١) النجار: في فقه التدين، ج ١ / ص ٣٢ - ٣٣، وأيضاً: ص ١٢١ - ١٢٢، وص ١٢٥. وانظر: عرضه للتجربة التاريخية في فهم الواقع، في جيل الصحابة والتابعين والأئمة وعلماء الأمة من حيث انخراطهم في هذا الواقع ومعايشتهم له ووقوفهم على علله ومشكلاته. وقد تقدم لنا مع الكاتب أن فشل كثير من الحركات الإصلاحية إنما كان من قصورها في تمثل الواقع الإنساني الذي تهدف إلى إصلاحه، وفي امتلاك تصور عميق لطبيعته وعناصر تكوينه.

وبما أن عملية الفهم أو الفقه منوطة بدرجة أولى بالعقل والجهد الذي يبذله في علاقته بالنص من جهة، والواقع من جهة أخرى، فإن أولى الخطوات التي ينبغي تحديدها هي مهمة العقل هذه، وهي «ذات مرحلتين متكاملتين، ولكنهما مختلفتان بالنوع، هما: مرحلة الفهم ومرحلة التنزيل الواقعي. ومرحلة الفهم تتعلق بتعامل العقل مع الوحي في مظهره النصي لتبين المراد الإلهي (...). إلا أن حصول الفهم ليس بكاف في حصول التنزيل بل لا بد من مهمة عقلية أخرى لعلها أعسر من الأولى، ذلك لأن الصورة الذهنية التي حصلت في العقل هي صورة مجردة يندرج تحتها ما لا ينحصر من أفعال الإنسان الممكنة الوقوع على امتداد الزمان والمكان (...). تحيط بها اعتبارات وظروف تجعلها مختلطة متشابهة متقاربة (...). بحيث تستلزم جهداً عقلياً مهماً تمييزاً بين الأجناس ورداً لكل فرد إلى جنسه لينطبق عليه الحكم الإلهي الموضوع له...»^(١).

١ - الأسس العامة لمنهج الفهم: ويقوم عند الكاتب على ثلاثة عناصر:

- الاستكشاف: إذ «العقل في الاجتهاد الفقهي إنما هو باحث عن حكم الله، مستكشف له، وليس بحال من الأحوال مؤسساً لذلك الحكم من ذات نفسه، ويستلزم هذا العمل الاستكشافي أن يكون الفهم مقيداً بضوابط نصية من قانون اللسان العربي وقواعده في الدلالة على المعاني، وبضوابط من المقاصد العامة للشريعة والقواعد الكلية لها، وبهاديات من القرائن المساعدة على كشف المراد الإلهي كمناسبات النزول وحقائق العلم الكوني وسنن الاجتماع الإنساني...»^(٢).

(١) النجار: خلافة الإنسان، ص ٧٥ - ٧٦.

(٢) النجار: في المنهج التطبيقي، ص ١٨ - ١٩.

● التجريد: فـ «لما كانت أحكام الشريعة متعلقة في الأصل بالإنسان المطلق، فإن ضبطها في الأفهام من مظانها يقتضي أن يكون قائماً على التجريد (...)» ولا تكون إذن الأحوال الواقعية للإنسان ما أو في عصر ما عنصراً معتبراً في تقرير الحكم الشرعي في ذاته، وليس ما قد يكون لتلك الأحوال من مدخل في تحويل حكم إلى آخر بالتخفيف أو الإلغاء بعامل في فهم أو تقرير الحكم ذاته. وإنما هو تنزيل للحكم على ما يليق به من الأحوال، وإلا فإن حكم الحرمة في أكل الميتة حكم مطلق، وإن سقط في عام المجاعة...»^(١).

● التكامل: فالأحكام الشرعية «كان تشريعها تنجيماً زمنياً وهو ما جعل من طبيعتها أن يكمل بعضها بعضاً بالتدرج في المنع أو الإباحة أو بالنسخ أو بالتعديل، وعلى ذلك النحو استقرت في نصوصها قرآناً وحديثاً. ومن جهة أخرى فإن هذه الأحكام - باعتبار خاصية الشمول فيها - تناولت الجوانب المختلفة من حياة الإنسان بالمعالجة كلاً على انفراد كما يقتضيه التفصيل (...). ولكنها في حقيقتها يربطها رابط موحد ينتظمها بالتكامل لتحقيق المقصد الأسمى في تحقيق المصلحة للإنسان...»^(٢).

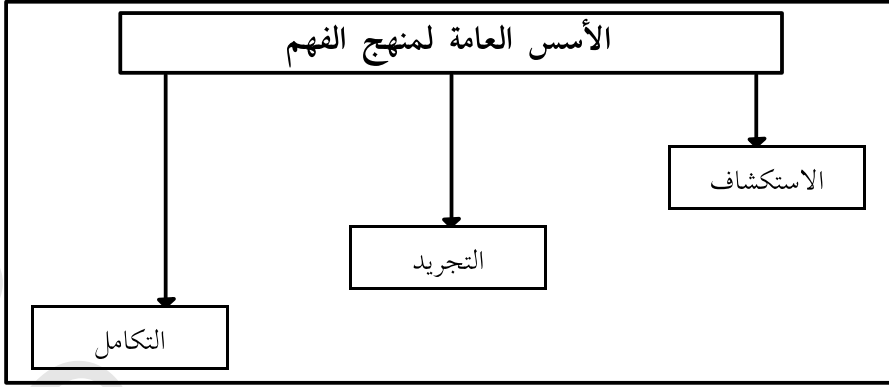
«ولهذه الاعتبار فإن فهم الأحكام ينبغي أن يكون فهماً تكاملياً برد الأحكام إلى بعضها، المتأخر منها للمتقدم والناسخ إلى المنسوخ والمطلق إلى المقيد، وكذلك برد الأحكام الجزئية في القضية الواحدة إلى بعضها على اختلاف مواردها في أزمانها وفي مقاماتها وسياقاتها النصية...»^(٣).

(١) المرجع السابق، ص ١٩ - ٢٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٢١ - ٢٢.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٢.

ويمكن اختزال ذلك في الرسم التالي:



يحدد الكاتب - في مكان آخر - لـ «الفهم العقلي» للوحي أسساً يجعلها في:

الأساس اللغوي: أي تحري قانون اللسان العربي في التعبير إذ الوحي نزل بهذا اللسان وخاطب أول ما خاطب أهله..

● **الأساس المقاصدي:** إذ لله تعالى مقاصد في وحيه تتعلق بالإنسان وهي ترجع في عمومها إلى تحقيق مصلحته الشاملة وضمان سعادته في الدنيا والآخرة..

● **الأساس التكاملي:** إذ الوحي قرآناً وحديثاً وحدة متكاملة يتوقف بعضها على بعض..

● **الأساس العقلي:** بتوظيف ما توصل إليه العقل الإنساني من علوم ومعارف نتيجة النظر والبحث^(١).

وفي السياق نفسه «الاجتهاد العقلي في الفهم» أو «دور المعرفة العقلية في فهم الدين»، يوضح الكاتب اختلاف «عمل العقل في تفهم النص باختلاف النص نفسه من حيث وروده ومن حيث دلالاته وما يعتريهما من قطعية ومن ظنية، فكلما علت حظوظ القطع هان دور العقل

(١) النجار: خلافة الإنسان، ص ٨٢ - ٨٦.

في الفهم، وكلما ضعفت عظم ذلك الدور وحفت به المصاعب». وعلى هذا يكون:

● اجتهد العقل في النص القطعي، وروداً ودلالةً بفهمه وإدراك المعاني الدالة عليه واستيعابها وتمثلها، وليس له من مدخل في البحث عن الاحتمالات في تعيين المراد الإلهي..

● اجتهد العقل في النص الظني، ثبوتاً بالتحقيق في صحته (في مجال الحديث طبعاً)، أو دلالة حيث يكون «عمل العقل في التفهم عملاً واسعاً، إذ أنه يجتهد في الاحتمالات المختلفة التي هي مظنة أن تكون مراداً إلهياً بحسب دلالة النص عليها (...). وكلما كان النص الظني أوسع في الاحتمال كان دور العقل في تبين المراد أهم وأعسر (...).

والتأويل مجال مهم من مجالات العقل في النصوص الظنية (...). وقيده القائلون به بشروط تحفظه من الزيغ من بينها: أن يكون في مجال النصوص الظنية، أن يقوم على دليل قوي يبرره، أن يكون في اللغة ما يسعه منطوقاً أو مفهوماً أو مجازاً، أن لا يتعارض مع نص قطعي أو أصل شرعي...»^(١).

ويميز الكاتب في «المعرفة العقلية» بين نوعين من المعارف، «نوع يكون الحق فيه يقينياً أو قريباً من اليقيني، ونوع يكون الحق فيه مظنوناً ظناً ضعيفاً أو موهوماً»^(٢). فيعتمد الأول في الفهم، ويترك الثاني فلا يكون له مدخل فيه حتى لا يفضي إلى تحصيل أفهام دينية موهومة أو مظنونة ظناً ضعيفاً، «وحينما تترشد المعارف العقلية على هذا النحو، فإن دورها في فهم الدين يمكن أن يكون بالطريقتين التاليتين»:

(١) المرجع السابق، ص ٨٧ - ٨٨.

(٢) وهي التي أشرنا إليها في المرجعية بالجانب العقلي (القطعي الصحيح أو الصريح) والجانب (الظني أو الموهوم).

● تعيين المدلول النصي: سواء ذاك الذي يكون «مودعاً في النص الديني بصفة جلية بحيث يحصله العقل بالنظر الأولي» أو مودعاً «بحيث لا يحصل[ه] العقل إلا على ضوء ما يبلغه من المعارف الذاتية بحسب ما يترقى الإنسان في ذلك (...) فيحصل[ه] بالنظر الاجتهادي، تدفعه إليه[ه] حاجة الظروف المستجدة، وتهديه إليه[ه] معارفه المكتسبة...»، «ومن البين أن المعارف العقلية التي تستخدم في فهم المراد الإلهي، ينبغي أن تكون على درجة من الوثوق تنأى بها عن الفرضيات الاحتمالية الضعيفة، فإن إقحام هذه الفرضيات الضعيفة في تحديد المراد الإلهي يسيء إلى النص الديني حينما يظهر خطؤها وقد عدت مدلولات له (...) وهذا موقف وسط بين طرفين:

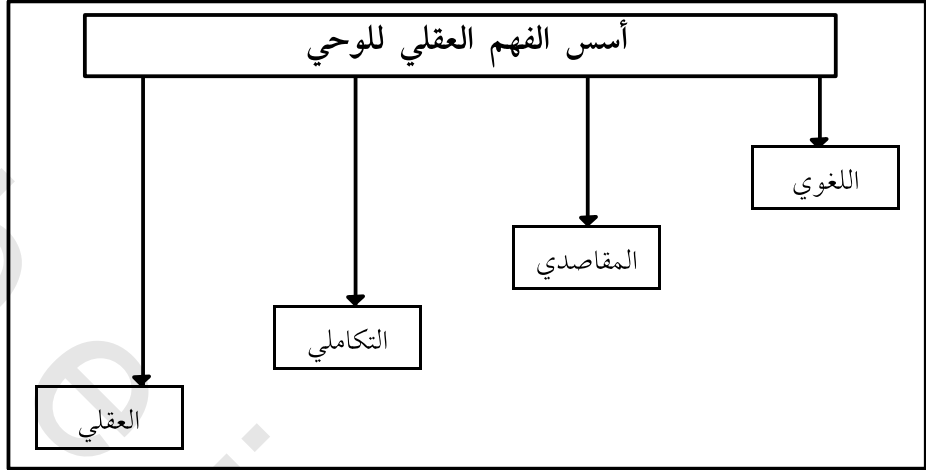
أحدهما: المبالغة في التحوط بالنأي عن تأويل النص الديني بالمعرفة العقلية النسبية، وثانيهما: الإسراف في بسط مدلولاته على الكم الكبير من هذه المعرفة...»^(١).

● تقدير المقاصد: إذ «الدين كله مبني على مقاصد تنتظم جميع أركانه وإرشاداته، وهذه المقاصد هي مصالح تحقق للإنسان الخير والسعادة»، ومنها: أيضاً «ما هو منصوص عليه على وجه الوضوح، إما نصاً يشمل به كل أفعال الإنسان، بحيث يكون أصلاً لها تنبني عليه جميعاً، مثل (رفع الضرر) (...) وإما نصاً يجمع به نوعاً معيناً من الأفعال مثل (رفع الغرر) (...) في البيوع...»، ومنها: «ما هو غير منصوص عليه ولكنه مبثوث في واقع تصرفات الدين في صياغته للأحكام بحيث يمكن أن يستنتج بالتتبع والاستقراء، مثل مصلحة رواج الطعام في الأسواق وتيسير تناوله المستنتج من النهي عن بيع الطعام قبل قبضه والنهي عن الاحتكار فيه»^(٢).

(١) النجار: في فقه التدين، ج ١ / ص ١٠٠ - ١٠٣.

(٢) المرجع السابق، ج ١ / ص ١٠٥.

ويمكن توضيح ذلك من خلال الرسم التالي:



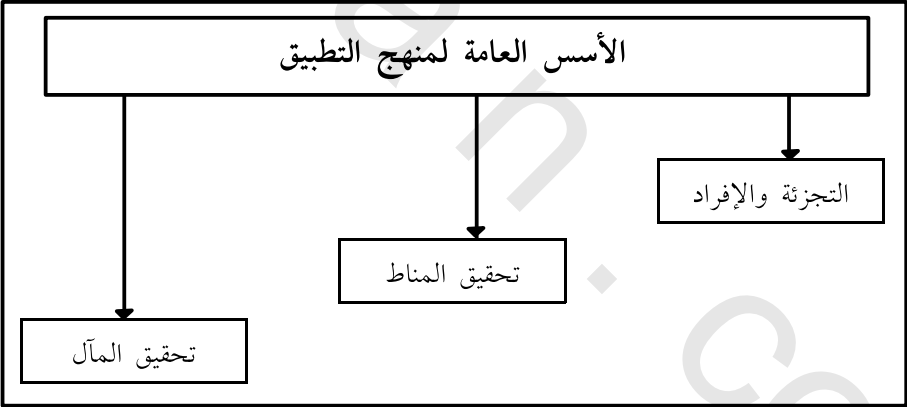
٢ - الأسس العامة لمنهج التطبيق: حيث يقتضي «تطبيق الأحكام على الوقائع لتحقيق مقاصدها منهجاً مخصوصاً يتقوم بأسس غير أسس الفهم» من أهمها - عند الكاتب -:

- التجزئة والإفراد: ف «إذا كان الحكم الشرعي يحصل في الفهم كلياً عاماً بمنهج التجريد، فإن المجتهد عند تطبيق ذلك الحكم في واقع الحياة ينبغي أن ينحو به منحى التجزئة والإفراد في الموضوع الذي سيطبق عليه. ذلك أن الواقع هو أعيان مشخصة متمثلة في أفراد من الناس وأفعال تصدر عنهم وأحداث ونوازل فردية وجماعية تتوالى على الزمن (...) وبعض الأفراد والأجزاء من الواقع قد تحيط بها ظروف وملابسات تجعل إجراء الحكم الكلي عليها مثل مثيلاتها من نوعها أو جنسها مفضياً إلى الحرج والمشقة وربما الفساد، فيتعطل مقصد الحكم وهو تحقيق المصلحة»^(١).
- تحقيق المناط: وهو «أساس منهجي متفرع عن منهج التجزئة، ولكنه مختص بمعان مميزة (...) قال فيه الإمام الشاطبي: «معناه أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي، ولكن يبقى النظر في تعيين محله... ذلك

(١) النجار: في المنهج التطبيقي، ص ٢٣ - ٢٤.

أن الشريعة لم تنص على حكم كل جزئية على حدتها، وإنما أتت بأمر كلية مطلقة تتناول أعداداً لا تنحصر...»، فكان لا بد من تبين «ما هو داخل في نوع الحكم الذي بين يديه (من تلك الأفراد) أو في جنسه فيكون منطوقاً له يجريه عليه ويخرج من ذلك ما يشتبه لأول النظر أنه داخل في ذلك النوع أو الجنس وهو في الحقيقة ليس كذلك...»^(١).

تحقيق المآل: فـ «الأحكام الشرعية في إطلاقها قدر فيها تحقيق مقاصدها المنتهية في أنواعها القريبة إلى المقصد الأعلى وهو مصلحة الإنسان، وذلك حينما تصبح مطبقة في واقع الحياة...» و«أفراد أخرى من الأفعال والأحداث قد تحيط بها ظروف وملابسات في ذات فاعليها أو أزمانها أو علاقاتها بأفعال وأحداث غيرها تجعلها حين يجري عليها الحكم الشرعي لنوعها لا يتحقق لها المقصد الشرعي، بل قد يحصل من تطبيقه الضرر من حيث أريدت المصلحة»^(٢) ويمكن توضيح ذلك كما يلي:



يتحدث الكاتب في هذا السياق أيضاً عن «دور العقل في تنزيل الوحي»، إذ «كما يكون الخطأ في فهم النص مفضياً إلى تعطيل مقاصد

(١) المرجع السابق، ص ٢٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٧.

الشارع في الخلق، فكذاك الأمر بالنسبة للتنزيل...»، وترجع أسس التنزيل عنده إلى أصليين:

- العلم بمقاصد الأحكام: أي التبصر «بالمقصد الذي من أجله سيقع التنزيل فيكون تحققه سبباً في التنزيل وعدمه»، «وجماع المقاصد تحقيق مصلحة الإنسان وخيره في الدنيا والآخرة»، والمقاصد كلية عامة تندرج إلى مقاصد جزئية كما تقدم...^(١).
- العلم بالواقع: أي الأفعال الإنسانية التي يراد تنزيل الأحكام عليها وتوجيهها بحسبها... ويستلزم ذلك استخدام جملة من وسائل المعرفة المتعلقة بالإنسان كعلم الاجتماع والنفس والاقتصاد والإحصاء... إلخ... فـ «كما أن الجهل بمقاصد الشريعة يفضي إلى فوات مصلحة الإنسان في تنزيل الأحكام، فإن الجهل بالواقع الإنساني يفضي إلى نفس النتيجة»^(٢).

ويحدد «الاجتهاد في التنزيل» في مكان آخر من خلال ثلاثة عناصر، لا تكاد تخرج في الواقع عن العناصر المتقدمة في الأسس العامة لمنهج التطبيق، أي: (التجزئة والأفراد وتحقيق المناط وتحقيق المآل)، أو قل هي متممة ومكملة لبعض جوانبها إن لم تكن هي نفسها من جميع الوجوه، وهي:

- الاجتهاد في تحقيق النوع: نوع الحكم ونوع الفعل نظراً للتشابه

(١) انظر: في الريسوني، نظرية المقاصد: تحديداً لمسالك الاجتهاد المقاصدي (من خلال عمله حول الشاطبي) في: (١) كون النصوص والأحكام بمقاصدها، (٢) الجمع بين الكليات العامة والأدلة الخاصة، (٣) جلب المصالح ودرء المفاسد مطلقاً، (٤) اعتبار المآلات... (ص ٢٤٩ وما بعدها). وأيضاً تحديداً لطرق معرفة المقاصد (من خلال نظرية الشاطبي) في: (١) فهم النصوص وفق مقتضيات اللسان العربي، (٢) الأوامر والنواهي، (٣) المقاصد الأصلية والمقاصد التبعية، (٤) سكوت الشارع، (٥) الاستقراء... (ص ٢٤١ وما بعدها).

(٢) النجار: خلافة الإنسان، ص ١٠٩ - ١١٤.

الواقع بين كثير من الأفعال، ف «الحكم الذي ينطوي عليه النص يتجه إلى أجناس الأفعال كاتجاه المنع إلى السرقة والزنا والخمر (...). وتصرفات الإنسان تشتمل على أنواع متعددة تشبه أن تكون مشمولة بالأوامر والنواهي المتجهة إلى تلك الجناس، فاختلاس الدرهم من جيب أحد المارة والسطو على بنك.. واغتصاب حافظة (...). تشبه أن تكون مشمولة بحكم السرقة (...). وهذا التقارب في صور الأعمال والتشابه بينها في انتسابها إلى نفس الجنس يقتضي من العقل أن يحقق في هذه الأنواع المتشابهة..»^(١).

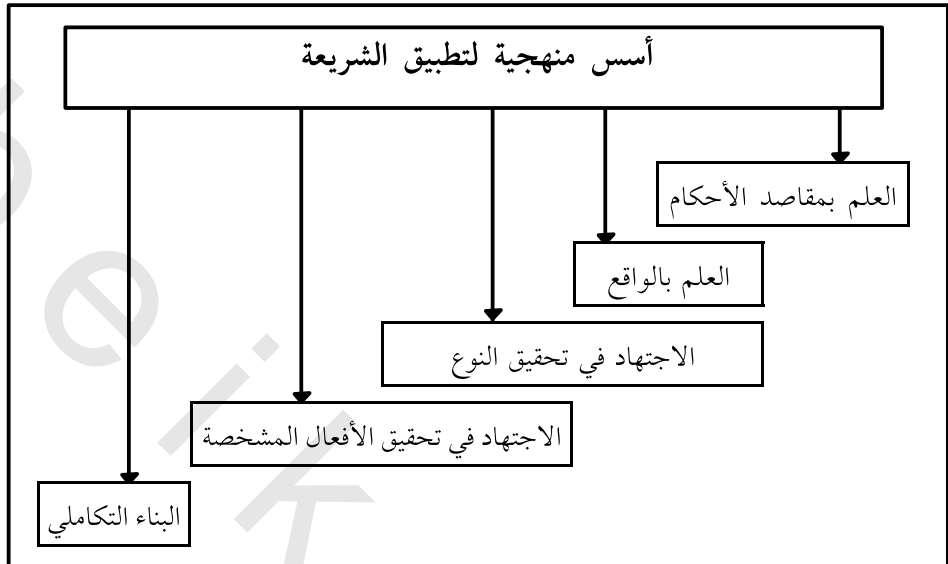
● الاجتهاد في تحقيق الأفعال المشخصة: «فالأنواع التي وقع التحقيق فيها يندرج تحتها من آحاد الأفراد من الأفعال ما لا يحصى عدداً ولئن كانت مشمولة بنوع واحد إلا أنها في ذاتها متغايرة بالتشخص...»، وهذا يقتضي من العقل «أن يحقق هذه الأفعال المفردة من حيث أحداثها وأسبابها ودوافعها ونتائجها وآثارها...»، حادثة استحوذ على مال مثلاً، هل تنتمي إلى سرقة أو غصب أو حراقة أو استرداد حق... إلخ^(٢).

● تنزيل الأحكام: وهو ثمرة اجتهاد العقل في تحقيق الأفعال الواقعية في إطار النوع ثم في إطار التشخيص. وقد تقدم نص الشاطبي حول العمل الاجتهادي في تنزيل الحكم على ما يليق به من الأفعال بحسب الحالات و«فيما يصلح به كل مكلف في نفسه بحسب وقت دون وقت وحال دون حال وشخص دون شخص إذ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على وزن واحد، كما أنها في العلوم والصنائع كذلك...». ثم إن «هذا العمل العقلي في تنزيل الأحكام عمل اجتهادي خالص لا يداخله التقليد بوجه من الوجوه، إلا أن يكون اعتبار بأحكام سابقة من المفتين والعلماء أنزلوها على أحداث

(١) المرجع السابق، ص ١١٥.

(٢) المرجع السابق، ص ١١٦ - ١١٧.

ونوازل متشابهة على وجه التفقه للاستفادة في تحصيل ملكة التنزيل
لا على وجه الاستفادة في ذات التنزيل على النوازل المشابهة..»^(١).
ويمكن توضيح ذلك كما يلي:



يمكن أن نختم عرض هذه الأسس والعناصر المنهجية حول مسألة التنزيل وواقعيته عند الكاتب بما يقترحه هذه المرة كـ «أسس منهجية لتطبيق الشريعة في الواقع الراهن» عموماً، عاملاً على دمج بعض العناصر المتقدمة في بعض أو التركيز على بعضها بشكل أكبر، مع إضافة بعض ما يناسب «تطبيق الشريعة» والتي حددها في:

- التأطير العقدي: إذ «الأحكام الشرعية شرعت كلها في إطار أحكام العقيدة، فهذه هي الأصل في الدين، وعنهما تفرعت كل التعاليم المتعلقة بالسلوك، ولذلك فإن كل اجتهاد في أحكام الشريعة بالفهم المباشر وغير المباشر، أو بالتطبيق صياغة وتنزيلاً ينبغي أن يكون

(١) المرجع السابق، ص ١١٩. وانظر: له أيضاً: فصول في الفكر الإسلامي...، ص ١٨٩ - ٢٣٢. حيث عرض لنفس العناصر لكن هذه المرة من خلال «أصول المنهج التطبيقي عند الشاطبي» في أربعة عناصر كبرى: (١) الامتثال للأمر الإلهي، (٢) تحقيق مناهات الأحكام، (٣) التحقيق في حصول المقاصد الشرعية، (٤) التحقق في مآلات الأفعال.

محكوماً بالمبادئ العقدية متخذاً منها المرجعية العليا الموجهة له فيما ينتهي إليه من النتائج»..

● الصياغة المقصدية: (وقد تقدم الحديث فيها)..
● التقدير الاستصحابي: إذ «الشريعة الإسلامية في أصل تشريعها بنيت على منهج في التنزيل يتعامل مع واقع الجاهلية بمنهج لا يقوم على الإلغاء المطلق، بل هو ينظر إلى أوضاع ذلك الواقع آحاداً، فما كان باطلاً أبطله وما كان منه حقاً استصحبه بإضفاء الشرعية عليه (...). وقد انتهج أئمة الفقه المجتهدون هذا المنهج الاستصحابي في تطبيق الشريعة الإسلامية على واقع الأمصار التي فتحتها الإسلام (...). فتعاملوا بذلك مع الواقع الإنساني بميزان شرعي تصحيحي لا بميزان إلغائي. وفي ذلك حكمة غير خفية في أخذ الناس باللطف لتحويل حياتهم من الضلال إلى الهدى...»^(١).

● البناء التكاملي: (وقد تقدم الحديث عنه كذلك). وأضاف موضحاً بعض العناصر المنهجية فيه ك: (١) فهم التشابك في الصور الواقعية.. (٢) توجيه الأحكام بحسب المآل.. (٣) إحكام الفقه الاجتماعي: لتأكيد الغاية الاجتماعية للدين بخلاف النزعة الفردية الغالبة في الفقه الموروث لأسباب عدة تقدمت، فيكون التركيز فيها على قضايا شرعية كبرى مثل قضايا الحرية والشورى والعدالة والتكافل الاجتماعي وحقوق الإنسان^(٢).....

(١) النجار: في المنهج التطبيقي، ص ٨٢ - ٨٣.

(٢) تُعدُّ هذه المطالب الجماعية من الحاجات الضرورية العاجلة في فكرنا الراهن، وهي تحتاج فعلاً إلى مواكبة تأطيرية عقدية وفقهية بالنفس الجماعي نفسه. وإذا كان الأصوليون الأوائل قد ذهبوا إلى حصر الضروريات في خمس معروفة (دين، نفس، عقل، نسل، مال) ثم تكميلها بحاجيات وتحسينات.. فإن كثيراً من الدعوات الآن تذهب إلى اعتبار ضروريات أخرى ومصالح لا تقل أهمية عن تلك بميزان الشرع نفسه، خاصة وأن تلك الضروريات تنحو في حفاظها على المصالح الفردية منحى غالباً على المصالح الجماعية. وهي وإن كانت تؤوّل إلى الحفاظ على مصالح الجماعة فإن منطلقها التشريعي يستجيب للفرد أولاً أكثر مما يستجيب للجماعة.

= والدعوة إلى تجاوز هذا الحصر لقصوره عن استيعاب كل «الضروريات» في الدين - ولو كان قائماً عند البعض على الاستقراء - دعوة قديمة وحديثة معاً. ونكتفي - على سبيل المثال لا الحصر - من النصوص المتقدمة بما ذهب إليه شيخ الإسلام ابن تيمية، حيث يقول: «وقوم من الخائضين في أصول الفقه وتعليل الأحكام الشرعية بالأوصاف المناسبة إذ تكلموا في المناسبة وأن ترتيب الشارع للأحكام الشرعية بالأوصاف المناسبة يتضمن تحصيل مصالح العباد ودفع مضارهم، ورأوا أن المصلحة نوعان: أخروية ودينية، جعلوا الأخروية ما في سياسة النفس وتهذيب الأخلاق من الحكم، وجعلوا الدنيوية ما تضمن حفظ الدماء والأموال والفروج والعقول والدين الظاهر. وأعرضوا عن العبادات الباطنة والظاهرة من أنواع المعارف بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله وأحوال القلوب وأعمالها. كمحبة الله وخشيته وإخلاص الدين له والتوكل عليه والرجاء لرحمته ودعائه (...). وكذلك فيما شرعه من الوفاء بالعهود وصلة الأرحام وحقوق المماليك والجيران وحقوق المسلمين بعضهم على بعض (...). ويتبين أن هذا جزء من أجزاء ما جاءت به الشريعة من المصالح» (مجموع الفتاوى، ج ٣٢ / ص ٢٣٤).

ومما يطرحه بعض الباحثين المعاصرين ما ذهب إليه د. النجار من إدراج «حفظ الحريات العامة كحرية الفكر والتعبير والحرية السياسية، وحفظ العدالة الاجتماعية والسياسية بقيم المساواة والشورى وتكافؤ الفرص، وحفظ الكفالة الاجتماعية بسد حاجات المحتاجين والمحرومين...» ضمن المقاصد الشرعية الكلية، بحيث «تصير هذه المقاصد الشرعية الاجتماعية عنصراً أساسياً مرعياً في استنباط الأحكام وفي استحداثها بالاجتهاد...» (في المنهج التطبيقي، ص ٧١ - ٧٢).

ويدعو د. طه عبد الرحمن إلى تقسيم جديد للمصالح إذا ما تم الأخذ بعين الاعتبار لحقائق ثلاث: «عدم انحسار الأجناس المصلحية في خمسة». «نزول هذه الأجناس منزلة القيم الأخلاقية»، «دخول مكارم الأخلاق في جميع المصالح». والتقسيم الجديد يقوم على:

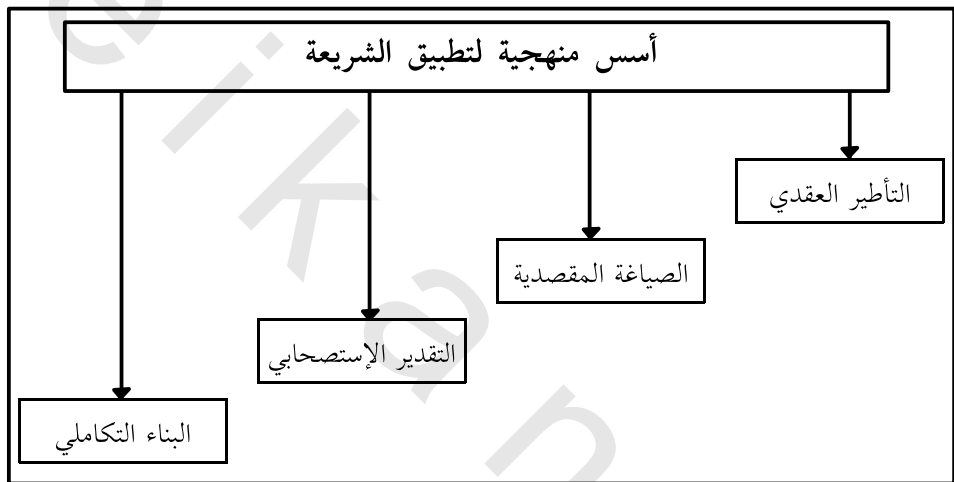
(١) قيم النفع والضرر أو «المصالح الضرورية»! (٢) قيم الحسن والقبح أو «المصالح العقلية»! (٣) قيم الصلاح والفساد أو «المصالح الروحية»! وتلزم على هذا التقسيم - عنده - نتيجتان أساسيتان، إحداهما «تكاثر القيم» والثانية «أسبقية القيم الروحية». وتندرج تحت كل واحدة من تلك القيم مصالح متعددة، مع تأكيده على التداخل بين تلك المصالح بخلاف التقسيم الأصولي السابق، وإمكان اعتبار ما هو كمالي تحسيني عندهم أصلي وضروري، وخاصة ما يتعلق بـ «مكارم الأخلاق». (تجديد المنهج في تقويم التراث، ص ١١١ - ١١٤).

وانظر أيضاً: محمد حسين فضل: الاجتهاد وإمكانيات التجديد في منهج التفكير. (مجلة المنطلق، ع ١١١ / ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م). حيث ركز على النظام العام والعدل... وغيره. ص ٨٠ - ٨١.

(٤) اعتماد التشريع القطاعي: بحيث يتم «نظم الأحكام نظماً قطاعياً يحاكي انتظام الحياة في الواقع، فتقدم في شكل مشاريع إصلاحية تتعلق كل مشروع منها بقطاع بعينه [تربية، اقتصاد، نقل، إعلام...]

يتخصص فيه ويعالج مشاكله معالجة شرعية يهديه بها إلى الحق...» (٥) التكامل الزمني: ف «البناء التكاملي للشرعية كما يكون تكاملياً في الموضوع بحيث يساند الأحكام بعضها بعضاً (...)

فإنه يكون أيضاً تكاملياً بالتدرج الزمني في التطبيق...»^(١). ويمكن توضيحه كذلك بالرسم التالي:



= عابد الجابري: وجهة نظر... في تأكيده على الحريات والتكافل الاجتماعي... وما هو متعلق بالأمة ككل من مصالح وعلى رأسها مصلحة الوحدة والتعاون والتضامن...، ص ٧٠ - ٧١.

أحمد الخمليشي: وجهة نظر... في إشارته إلى العدل وحقوق الإنسان...، ص ٢٠٣ - ٢٠٤، و ص ٣٠٠.

نصر حامد أبو زيد: المقاصد الكلية للشرعية. (مجلة العربي ع ٤٢٦ / ١٩٩٤) في تركيزه على العقلانية والحرية والعدل كمبادئ كلية، ص ١١٢ وما بعدها. هذا بغض النظر عما يمكن توجيهه من ملاحظات على بعض السياقات التي ترد فيها هذه المقترحات وخاصة الأخيرة منها.

(١) المرجع السابق، ص ٩٢ - ١٠٨.

وهذه المعاني المتعلقة بالأسس المنهجية لتطبيق الشريعة في الواقع الراهن، نجدها مبسوسة عنده - ولو بتعبير آخر - فيما يسميه بـ «فقه الإنجاز» القائم على شرطي: الوعي والاقتناع، والتأطر الجماعي. والمتمثل لمبادئ: المرحلية والتدرج، التأجيل والاستثناء، وجماعية الإنجاز^(١).

ولا بد من الإشارة هاهنا إلى الدعوى العريضة التي تحمل لواءها فئات علمانية خصوصاً، والقصد منها - طبعاً - التشكيك في الإمكان التنزيلي للشريعة على الواقع الراهن. الدعوى التي تعمد إلى حصر هذا التطبيق «في الجانب القانوني، وحصر الجانب القانوني في تنفيذ الحدود والعقوبات، وكأن الإسلام كله لخص في قطع يد السارق وجلد الزاني والقاذف والسكير. [ف] إن هذا وإن كان من الإسلام، فليس هو كل الإسلام ولا أهم ما في الإسلام ولا أول ما يطلب في الإسلام. ولو قرأنا المصحف وتدبرنا آياته لم نجد العقوبات تبلغ منها عشرًا. إن الإسلام عقيدة سليمة وعبادة خالصة وخلق كريم وعمل صالح وعمارة للأرض ورحمة للخلق ودعوة إلى الخير وتواصل بالحق وتواصل بالصبر وجهاد في سبيل الله (...). ولهذا ينادي تيار الوسطية الإسلامية بالدعوة إلى الإسلام كل الإسلام، لا بمجرد تطبيق الشريعة بالمعنى الضيق الذي فهمه الكثيرون»^(٢). «لقد جاءت آية واحدة في القرآن الكريم تأمر بإقامة الحد على السارق، ولكن عشرات الآيات جاءت تأمر بإيتاء الزكاة والإنفاق في سبيل الله، وتحض على إطعام المساكين، وتحذر من الكنز والشح والتطفيف والربا والميسر والظلم بكل أنواعه، وتقيم العدل والتكافل بحيث لا يسرق - في المجتمع المسلم الحق - محتاج أو محروم»^(٣). ثم «إن الشريعة لا يمكن أن

(١) انظر: تفصيل ذلك في: فقه التدين، ج ٢ / ص ١٠٠ وما بعدها.

(٢) القرضاوي: الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي، ص ١١٠.

(٣) القرضاوي: مدخل لدراسة الشريعة، ص ٢٨٣. وانظر في هذا السياق أيضاً: (١) رضوان السيد: الشريعة والأمة والدولة، نظرة في شعارات «تطبيق الشريعة» وأصولها. ضمن إشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر (سابق)، ص ٢٠ - ٢٢ (خصوصاً). (٢) توفيق السيف: في طريق تجديد الفقه العقبات. مجلة =

تطبق تطبيقاً حقيقياً إلا إذا قام على تطبيقها أناس يؤمنون بقدسيتها ويتعبدون الله بتنفيذها»^(١).

هذه إذن، المعالم الرئيسية للمنهج التنزيلي واعتبار واقعية التنزيل انطلاقاً مما ذهب إليه د. النجار. لا يمكن طبعاً الحكم عليها بالنهائية ولا بالصوابية المطلقة، فيمكن أن توجه إليها عدة تصويبات وتكميلات واستدراكات على المستوى المرجعي والمنهجي. . وليس غرضنا الآن تتبعها الجزئي، فهذا موضوع بحث آخر، لكن الهدف بدرجة أولى هو إبراز معالم «نظرية» مطروحة في ساحة الفكر الإسلامي تحتاج إلى إنضاج وتصويب لتستقر على منهج محدد في معالمه الكبرى على الأقل، موحّد للجهود ومنظم للعمل ومجنّب للآفات والمزالق المولدة لكثير من المشكلات المعقدة للامة عن تحديد وجهة انطلاقها الحقيقية.

أعتقد أنه إذا أضفنا أصل «الواقعية وفقه التنزيل» إلى أصل «الوسطية وخط الاعتدال» إلى أصل «التأطير العقدي للفكر والعمل»، فإننا سنكون بذلك قد وصلنا بين حلقات منفصلة داخل فكرنا المعاصر، لا تستطيع واحدة منها مهماً انصلحت أن تقوم به ما لم تعضدها الأخريات. ولعل تجربة الانفصال التاريخية بين هذه الحلقات من خلال ما اتضح من الجهود الإصلاحية قد كانت عوائدها وخيمة على الأمة، هذا فضلاً عما أصاب كل واحدة منها من تشويه وتحريف. وهو الدرس الذي ينبغي للفكر الاجتهادي التجديدي، والإصلاحي التغييري المعاصر أن يستوعبه بعمق وتجرد.

= الكلمة، ع ٣ - س ١ / ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م، ص ٣٥ - ٣٧، (٣) طارق البشري: ملاحظات منهجية حول موضوع التجديد في الفقه الإسلامي، مجلة الاجتهاد، ع ٩ س ٣ / ١٤١١هـ - ١٩٩١م، ص ١٥١.
(١) القرضاوي: الصحو الإسلامية وهموم الوطن، ص ١١٠.