

جامعة الجزائر -2- أبو القاسم سعد الله

كلية العلوم الإنسانية

قسم الفلسفة

مسألة تجديد الخطاب الفكري الإسلامي عند محمد عمارة

مذكرة مقدمة لنيل درجة ماجستير في الفلسفة.

إشراف الأستاذ الدكتور:

ميلود شكار

إعداد الطالب:

يعقوب عزوز

السنة الجامعية: 2015/2016

جامعة الجزائر -2- أبو القاسم سعد الله

كلية العلوم الإنسانية

قسم الفلسفة

مسألة تجديد الخطاب الفكري الإسلامي عند محمد عمارة

مذكرة مقدمة لنيل درجة ماجستير في الفلسفة.

أعضاء اللجنة المناقشة

الاسم واللقب	الجامعة	الصفة
أ د سعدي بن أزواو	جامعة الجزائر -2- أبو القاسم سعد الله	رئيسا
أ د ميلود شكار	جامعة الجزائر -2- أبو القاسم سعد الله	مشرفا ومقررا
د علي بودربالة	جامعة الجزائر -2- أبو القاسم سعد الله	عضوا
د نعيمة بن صالح	جامعة الجزائر -2- أبو القاسم سعد الله	عضوا

إشراف الأستاذ الدكتور:

ميلود شكار

إعداد الطالب:

يعقوب عزوز

السنة الجامعية: 2015/2016

إهداء

إلى الذين جسدوا معاني الحياة بصورتها التقاليدية، وبانت على أوجسها آمال الحياة المعاصرة، المختفية وراءها ملامح هموم الحياة، وعبداء المسؤولية.

إلى الذين كانت مشقة الحياة، والليالي العالقات، منبعاً لنور أخاء دربي، وأنا حيايتي إلى والديّ الكريمين الذين أوصى بهما المولى تعالى إحساناً ومعروفاً.

إلى من عاشت معي كلّ أطوار بحثي هذا، فذاقت مشقة وعناء سفري وبعدي عن المنزل، وكذلك بعد الانشغال بالبحث حتى وأنا حاضر، فسارت معي خطوة خطوة تشجعتني على الثبات والمثابرة، متحملة ومتفهمة عناء البحث، واستطاعت وحدها الله النجاح في التوفيق بين مسؤولية المنزل، والإخلاص والأمانة في تأدية متطلبات وظيفتهما التربوية والتعليمية.

إلى زوجتي التي استوصى بها نبيّنا الكريم خيراً.

إلى فترة عينا، ابتنائي: تسنيم، وميسم روان. أسأل لهما من الله العلم النافع، والنجاح في الدراسة، والخلق الحسن. والسداد، والعون، والتوفيق، لتكونا من لبنات البناء للوطن.

- حفظهما الله ورعاهما -

إلى كل الأسرة التربوية والتعليمية - تعلمت منهم أو تعلموا مني -

إلى كل من تكرّم عليّ أو شجّعني ولو بكلمة أفادتني أو جعلتني أثابر على البحث.

إلى كل هؤلاء أهدي ثمرة جهدي هذا.

شكر وتقدير

إنه لمن دواعي السرور والسعادة - وأنا أعلن بهذه الكلمات احتمال بحثي هذا - أن أتقدم بجزيل الشكر والتقدير والامتنان إلى الأستاذ الدكتور: ميلود شكار، الذي قبل ودون تردد الإشراف عليه. وهو الذي تعلمت منه أن الإشراف على العمل، أو البحث الأكاديمي، ليس يعني فقط التوجيهات والمراقبة المستمرتين، بقدر ما هو ثقة وإخلاص في العمل. وشعوري بحجم هذه الثقة الملقاة علي عاتقي وأنا بصدق أنجز هذا البحث، زادني إصراراً على البحث المتعمق، والسعي إلى تقديم عمل متكامل، يشرّفه ويشرّفني.

كما أتقدم - مسبقاً - بجزيل تشكراتي إلى أعضاء لجنة المناقشة، على قبولهم قراءة هذه المذكرة، وتفضلهم بمناقشتها، وكذلك أعلنا في إثرائها.

كما لا يسعني إلا أن أتقدم ثانية بأسمى عبارات التقدير والشكر إلى زوجتي الكريمة، التي قاسمتني حيثيات وعناء البحث، وكانت المساعدة في المراجعة اللغوية، صابرة وكلما ثقة في نجاحي.

بِسْمِ اللَّهِ
الرَّحْمَنِ
الرَّحِيمِ

مقدمة

النهوض بالأمة أو التأسيس لمشروع النهضة العربية والإسلامية، طموح شعوب هذه الأمة، خصوصا نخبها الفكرية بشتى توجهاتها واهتماماتها، طموح بدأت ترتسم معالمه منذ القرن الـ19م، الذي شهد حركية فكرية ثرية وشاسعة في معظم الأقطار العربية والإسلامية، حركية حملت معها خطابات فكرية متعددة، حاولت رسم معالم المشروع النهضوي لتلك الأقطار، وانشغلت بمسألة التقدم الحضاري، والسعي للخروج بمجتمعاتها من بوتقة التخلف والانحطاط التي نهشت ونخرت معظم ميادين ومظاهر الحياة فيها، والاتجاه بها نحو أفق التقدم والبناء الحضاري الجديد، أسوة بالمجتمعات الغربية التي أسست لحضارة حديثة، جاءت بقيم جديدة وتجاوزت مرحلة الفكر الكهنوتي الاستبدادي والظلامي، إنها حضارة العقلانية والعلم، التي أصبحت منبع إلهام وإغراء للحضارات الأخرى بما فيها العربية والإسلامية.

لقد كانت أوطاننا العربية والإسلامية في معظمها تعيش سكيننة نسج خيوطها الفكر الجمودي وأصابها وباء القناعة والرضا المقنعين، والمحنطين بعمى البصر والبصيرة. إنها لا ترى أكثر مما هو حاضر أمامها، ولا تفقه أكثر مما هو جاهز من طرف السلطة الحاكمة، التي توغل وتغول فكرها، وضرب بأنياحه ومخالبه في كل ميادين الحياة ومظاهرها، واقتنعت بفكر التقديس، والتبعية لعقيدة السلطة، إيماناً بفكرة أن ليس بالإمكان أفضل مما هو كائن.

لكن ولما جرت سنن الكون على مبدأ التغيير، فقد قرعت طبول هذه السنة أبواب أوطاننا ومجتمعاتنا، وكان البطل فيها عدو متربص جاء ليحتل وينهب ويرخي بسدول نزعته الاستعمارية التوسعية، على الوطن العربي من أبواب مصر، إنها الحملة البونابرتية على مصر (1798-1802)، حملة أبانت عن تلك الفجوة الشاسعة بين ما بلغته الحضارة الغربية من تطور وتقدم وتغير في القيم، وما هي عليه الأوطان العربية والإسلامية من تخلف وتأخر حضاريين، وغرق في أحوال الانحطاط. لتكون بذلك هذه الحملة الفرنسية بمثابة منبه، أيقظ شعوب هذه الأوطان من أحلامها التيسية، وأوضاعها المشفقة، فقد أدركت حجم تخلفها وبعدها عن مسار الحضارة الجديدة الذي بلغه الغرب. فالحملة الفرنسية حملت معها إلى جانب معدات الحرب سلاحاً وعتاداً علمياً وثقافياً أبهر شعوب المنطقة، فقد جاءت بالعلماء والأطباء والصناع والطابعة، وبقيم الحرية والمساواة وحقوق

الإنسان وحرية المرأة، وغيرها من القيم، وحينها أخذت عزّة النفس والشهامة تدغدغان مشاعر نخب الفكر والإصلاح، فاستيقظ الوعي وأفادت عقول الفكر العربي والإسلامي، وصوبوا اهتمامهم ومحوروا انشغالهم حول التأسيس لمشروع النهضة العربية والإسلامية. والانتقال بالمجتمع نحو أفق البناء الحضاري الجديد، والوصول به إلى برّ الأمان وفرض الذات.

وأثيرت في هذه المرحلة مسألة التخلف والنهضة، وطرح السؤال الإشكالي الذي ألهم العقول العربية والإسلامية، وأيقظ فيها حيوية البحث والتنظير للنهضة، إنه سؤال النهضة: لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟ سؤال فيه اعتراف بتقدم الغرب صاحب الحضارة الحديثة الجديدة، بعد أن عانى ويلات الاستبداد والظلامية، وفي الوقت ذاته اعتراف بتأخر المجتمعات الإسلامية والعربية التي أصبحت ألعبوة بيد الغرب الاستعماري.

ونتيجة لكل هذا، اعترت إنسان الوطن العربي والأمة الإسلامية شهامة النهضة. فتعالت وتعددت خطابات النهضة وتباينت مرجعياتها في التأسيس لهذا المشروع النهضوي. فإذا كان الهدف هو النجاة من الغرق، وشق بحر الانحطاط الحضاري. فإن السفينة التي ينبغي الإبحار فيها والموصلة إلى الهدف المنشود، لم يحصل حولها الاتفاق، خصوصاً في ظل التباين والاختلاف حول تشخيص موضع الداء وتحديد أسبابه بدقة، ومن ثم اقتراح الوصفة العلاجية المناسبة، فنحن أمة لها تاريخها وتراثها الحافل بالإنجازات والنجاحات، وفي الوقت نفسه لنا طموحات مستقبلية ونريد منافسة حضارة

الغرب الحديثة، وهنا اتجه رجال الفكر العربي والإسلامي إلى البحث عن أسباب التخلف والإخفاق النهضوي مقارنة بتلك القفزة النهضوية للغرب، تخلف أوقع أمتنا في مأزق حضاري رهيب. لكنه في الوقت ذاته وبعد أن أشعر نخبها بهول وصدمة التخلف، أيقظ كذلك همهم وأشعرهم بحجم المسؤولية المنتظر تحملها تجاه قضية النهضة العربية والإسلامية، فكان أن تسارعت وتيرة العمل النهضوي وبرزت خطابات النهضة، بعضها اتخذ من المرجعية التراثية السند والمقياس الكفيلين بضمان الهدف المنشود، ففي تراثنا ما يعبر عن أصالة الأمة ونجاحها وهو بطارية شحن ومصدر التفوق والتميز الحضاري في مختلف ميادينها. بينما آمن آخرون بالحضارة الغربية الحديثة كمرجعية تقاس بها نهضة

الحضارات الأخرى، إنها حضارة عالمية ينبغي الاندماج فيها، لتجاوز قيود الماضي وأسرره، ماضٍ أوصد في اعتقادهم أبواب التقدم وأغلق منافذ الانفتاح على غيرنا المتقدم. وفي خضم هذه الجدلية المتضمنة للفكر التطرفي، بين من يقدر تراث الماضي ويرى فيه مفتاح النجاح، وبين من ينظر إليه باعتباره مرحلة تاريخية لم تعد فاعلة أو قادرة على الصمود أمام متغيرات ومتطلبات حضارة العصر، التي تقتضي انتهاج منهجها وتقفي آثارها، برز خطاب نهضوي ثالث آمن بالفكر الوسطي، الذي تتفاعل فيه معطيات وقيم النجاح الذاتية، مع قيم العالمية والإنجازات المثمرة التي أنتجت حضارة الغرب الحديثة، إنه خطاب اتخذ من التجديد آلية لتشخيص أسباب الانتكاسة في أوطاننا، ومنهجاً لرسم معالم النجاح الحضاري، هذا الخطاب التجديدي برز منذ مطلع القرن الـ20، واشتد أكثر مع منتصفه، ليكون بذلك خطاباً معاصراً للأوضاع المزريّة والإخفاقات المتتالية في الأوطان العربية والإسلامية، فكانت الحاجة بذلك ماسة إلى خطاب فكري جديد يعيد الأمل لشعوب هذه الأمة التي مسّ التخلف والترديّ مختلف ميادين حضارتها، من دينية واجتماعية وسياسية وثقافية واقتصادية، وغيرها من الميادين، استدعت كلها الحاجة إلى آلية التجديد كخطاب فكري هادف إلى مواصلة مسار العمل النهضوي الناجح، خطاب حمل لواءه شخصيات ونخب فكرية واسعة من المفكرين العرب والمسلمين، آمنت بالتجديد كأسلوب خطابي، فعال قادر على إعادة الأمة إلى غزّ مجدها، والانتقال بها نحو مرحلة النهضة الجديدة وبخصوصيات وهوية أصيلة، تتفاعل مع المطالب الحضارية المعاصرة. ومن الشخصيات الفكرية التي يمكن عدّها بحق رائدة في خطاب الفكر التجديدي المعاصر وتستحق التطرق إلى فكرها والتعرف عليه والتعريف به، شخصية المفكر الإسلامي محمد عمارة.

لقد كان هذا المفكر ولا يزال من الذين وجهوا أنظارهم صوب الفكر التوفيقي، ومركزوا جهدهم حول العمل التجديدي. فالنهضة العربية والإسلامية لا تتحقق في رأيه إلا بفضل إحداث تفاعل تكاملي، بين تراث الأمة، وإنجازات حضارة العصر، وفق نظرة عقلانية قادرة على فحص وفهم متطلبات الواقع، وكذلك تحديد المرجعية التي ينبغي التأسيس عليها لإيجاد العلاج المناسب. إن إحداث التغيير المنشود عجزت عن تحقيقه تلك الخطابات الفكرية المتطرفة السائدة، ولسنا بحاجة فيما يرى المفكر محمد عمارة إلى من

يعيدنا إلى الماضي، ويسجننا فيه بحجة أنه يمثل أصالتنا وهويتنا. ولسنا كذلك بحاجة إلى من يسلخنا عن جذور هويتنا، ويزج بنا في حضارة لم نشارك في صنعها، وحجتهم أنها تمثل القيم الإنسانية والعالمية. إننا خلاف هذا وذاك بحاجة إلى فكر عقلائي متبصر، فاحص ومجدد، يعي ذاته وعصره، فينتج فكرا وحضارة متميزين.

الفكر الإسلامي في عموميه بحاجة إلى التجديد - هكذا يرى المفكر محمد عمارة-، تجديد له أسسه التي تبقيه خطابا متميزا، ويتناول كل مظاهر وميادين الحياة التي لحق بها الضرر، وسوء الفهم، فقد كثرت الخطابات المتطرفة في مفاهيمها ومواقفها ومقاصدها، وكلها فيما يرى لا تعكس حقيقة الخطاب الإسلامي الصحيح، ومقاصد عقيدتنا التي هي في جوهرها متضمنة لمقاصد وغايات عالمية وبصلاحية دائمة ومتواصلة، بعيدة عن التاريخية والظرفية، وهذا ما يتطلب وبإلحاح إعادة القراءة وتجديد الفهم للإسلام نصا وخطابا. فالمسألة إذن هي تجديد فكرنا الإسلامي وليس تغييره، أو تغيير الواقع القائم بواقع آخر - ففي هذا عجز وقصور فكري - خصوصا وأن فكرنا الإسلامي بموروثه الديني والحضاري، فيه من ينابيع النجاح والإبداع والأدوية العلاجية ما يكفي بالاجتهاد في إعادة قراءته وفهمه لإحداث وثبة حضارية ونهضوية.

ولأجل الإطلاع على مشروع الخطاب التجديدي عند المفكر محمد عمارة اخترنا لبحثنا هذا العنوان: "مسألة تجديد الخطاب الفكري الإسلامي عند محمد عمارة" وتناولنا فيه أهم جوانب هذا المشروع الفكري.

ولسنا من خلال بحثنا هذا نخرج عن قاعدة دوافع وأسباب اختياره، فكل بحث أكاديمي، هناك دوافع ومحفزات جعلتنا نختار ونقبل على دراسة هذا الموضوع، فهناك دوافع وأسباب نراها موضوعية، إذ تعتبر مسألة التجديد قضية معاصرة وكثير تداولها والانشغال بها في الفكرين العربي والإسلامي، إنها مسألة مرتبطة بالرهانات والتحديات الفكرية المعاصرة، وما أحوجنا اليوم إلى مثل هذا الخطاب الوسطي، البعيد عن التطرف، ونحن نرى كيف ساهم - ولا يزال - الفكر التطرفي في زرع فتيل الانقسامات والفرقة بين الشعوب، حتى داخل الدولة الواحدة، ثم إنه أفضى إلى انتشار المفاهيم المغلوطة عن الإسلام والمسائل التي تناولها.

إننا إذن بحاجة إلى تجديد فكرنا حتى ننتج قيما ونصح أخرى، وفق مبدأي الخصوصية والعالمية، كيف لا؟ وقد أصبحنا نوصف كما يوصف الإسلام كذلك بالتخلف وعدم القدرة على مجاراة حضارة العصر ورهاناتها المستجدة. ونحن مقتنعون بأن في تراثنا الديني والحضاري ما هو شفاء لنا ومرجعية هامة، وثمارها حلوة.

وأما الدوافع والأسباب الذاتية لاختيارنا هذا الموضوع، فتتمحور إجمالاً في رغبتنا الملحة في التقرب والتعرف أكثر على فكر وشخصية محمد عمارة الذي يمثل قطبا فكريا هاما، سمح له توجهه الفكري، وغزارة تأليفه، شغل مناصب مرموقة في مختلف المؤسسات المحلية والقطرية والعالمية. ثم إننا نعتقد أن الخطاب الفكري التجديدي وكما أسس له مفكرنا بإمكانه أن يعرفنا بحقيقة النص الديني وخطابه المقاصدي، وفي الوقت ذاته نعتبره نافذة للإطلالة الصحيحة على حضارة العصر. لقد مكنا هذا الفكر التجديدي من إدراك وفهم الكثير من الحقائق، والملتبسات في فكرنا الإسلامي. ثم وكذلك فإننا لا نخفي رغبتنا في إثراء المكتبة الفكرية بهذه الدراسة، ويكون لنا شرف السبق في إنجاز بحث موسع حول فكر محمد عمارة.

وبالنظر إلى أهمية الموضوع، لما يتضمنه من سعي لإيجاد وخلق تفاعلية بناء تجمع بين الأصيل والمعاصر، أو الموروث والوافد، أو لنقل الخصوصية والعالمية، باعتماد آلية الخطاب التجديدي، فقد محورنا بحثنا هذا حول إشكالية عامة هي: لماذا خطاب التجديد؟ وما هي آليات تفعيله وتجلياته ومعالمه المنهجية عند محمد عمارة؟. وفي ثانياً فصول هذا البحث، تدرج مشكلات فرعية لعل من أبرزها: ما المقصود بالتجديد؟ وهل كل مصطلح يتضمن معنى التغيير يمكن اعتباره تجديداً؟ وإذا كان لظهور التجديد ظروفه ومبرراته، فما هي مبررات بروز هذا الخطاب في الفكر الإسلامي المعاصر؟ ثم وإذا كان لكل بناء أسسه وركائزه، فما هي أسس الخطاب التجديدي عند محمد عمارة؟. ولما كان التجديد خطاباً موجهاً أساساً نحو إعادة البناء وتشبيد نهضة شاملة، وفكرنا الإسلامي عانى من الجمود والتراجع وانتشار المفاهيم الخاطئة والمغلوطات، فما هي الميادين والمظاهر الفكرية والحياتية التي يتجلى فيها التجديد؟. وإذا كان للتجديد معالمه المنهجية التي تساعد على إنجاحه وتفعيله واقعيًا، فما هي هذه المعالم المنهجية المعبرة عن الفكر الوسطي الذي نادى به المفكر محمد عمارة؟.

ولأجل معالجة هذه الإشكالية، والإجابة عن المشكلات الفرعية السابقة، فقد اعتمدنا أكثر المنهجين الاستقرائي والتحليلي المناسبين لطبيعة هذه الدراسة. فالمنهج الاستقرائي كان اعتماده أساسا في الفصول الثلاثة الأخيرة، وهي الفصول التي تناولنا فيها ما يتعلق بمسألة التجديد عند المفكر محمد عمار، فكان التركيز على القراءة المصدرية واستقراء الفكرة أو المعلومة من المصدر مباشرة، ثم استخلاص النتائج والدلالات العامة حول المسألة المعالجة.

وأما المنهج التحليلي فكان اعتماده في كامل فصول البحث، أين اعتمدنا أسلوب التحليل لمختلف المعطيات من تعاريف وأقوال وغيرهما من المسائل التي تحتاج إلى تفصيل، وكل هذا بهدف الوقوف على المقصد، والتعمق في الفهم.

كما يظهر من حين إلى آخر، وفي بعض مسائل البحث اعتمدنا للمنهج المقارن، الذي وظفناه في المقارنة بين بعض المصطلحات أو بين مواقف وآراء التيارات الفكرية التي تضمنها بحثنا هذا.

وللإحاطة بجملة المشكلات السالفة الذكر، وحتى يكون البحث أكثر منهجية ودقة، وإلماما بالموضوع، فقد ارتأينا إلى اقتراح ووضع خطة بحث اشتملت مقدمة وأربعة فصول وخاتمة.

تناولت في مقدمة البحث الإطار العام للموضوع، وما يرتبط به من مبررات فكرية لدراسته، مدرجا فيها إشكالية البحث ومشكلاته الفرعية، وكذلك دوافع اختياره ومنهجيته، وخطته العامة، مع الإشارة إلى بعض الصعوبات والعوائق التي اعترضني أثناء إنجازه. وأما فصول البحث، فقد وضعنا لكل فصل مدخلا بمثابة تمهيد أشرنا في خلاله جملة من الأسئلة التي أجبنا عنها في ثنايا مباحثها، وختمنا كل فصل بخلاصة تتضمن جملة النتائج التي توصلنا إليها.

ففي الفصل الأول تناولت، مفهوم التجديد ومبررات بروزه في الخطاب الفكري المعاصر، وأدرجت فيه ثلاثة مباحث، تطرقت في الأول منها إلى مفهوم التجديد وعلاقته ببعض المصطلحات، وفي المبحث الثاني تناولت بالدراسة أهم تيارات الفكر النهضوي التي برزت في الساحة الفكرية العربية والإسلامية، وتطرقت في المبحث الثالث إلى مبررات بروز خطاب التجديد في فكرنا المعاصر.

أما في الفصل الثاني، فقد تناولت: أسس تجديد الخطاب الفكري الإسلامي عند محمد عمارة، وأدرجت فيه مبحثين، تطرقت في الأول إلى مسألة التراث، وأبرزت كيف يعد التراث برأي محمد عمارة أساسا للخطاب الفكري التجديدي، وأوضحت فيه كذلك الجوانب التي ينبغي تفعيلها من هذا التراث، إذ ليست كل إنجازات الماضي وتركاته تستوجب إحياءها، بل لابد من نظرة فاحصة لهذا التراث، تميز بين ما هو فعال قابل للإحياء وما هو حدث تاريخي توقف إشعاعه أو تأثيره. بينما تطرقت في المبحث الثاني إلى مسألة العقل، وفيه أبرزت مكانة العقل والنهج العقلاني في رسم معالم هذا الخطاب التجديدي وإنجاحه، وأوضحت علاقتها بالنقل، وتلك الصورة التكاملية الفعالة بينهما في مسار الفكر الإسلامي كما يقول بذلك محمد عمارة.

وأما في الفصل الثالث، فقد تناولت ميادين التجديد في الفكر الإسلامي عند محمد عمارة، وضمّنته ثلاثة مباحث، تطرقت في الأول منها إلى مسألة التجديد الديني، باعتباره من أبرز وأهم ميادين الخطاب التجديدي المعاصر، وفيه أوضحت طبيعة هذا التجديد والمقصود منه، وكذلك ضرورته في ظل المتطلبات الحضارية المتشابكة والمتجددة، كما أوضحت الجدل الواقع في هذه المسألة، خصوصا بوجود تيارات فكرية محذرة ورافضة لفكرة التجديد الديني. وفي المبحث الثاني تناولت بالدراسة والتحليل أبرز مظاهر الخطاب التجديدي في مجال الحياة السياسية، فتطرقت إلى مسألة السلطة من حيث طبيعتها ومصدرها، وكيف جعلها الإسلام من الأمور التشاورية الاجتهادية، كما يقر محمد عمارة، كما عرّجت على بعض مسائل النشاط السياسي في الإسلام، مثل التعددية والأقليات، وفي المبحث الثالث، تطرقت إلى مظاهر الخطاب التجديدي في الميدان الاجتماعي، وتناولت بالدراسة والتحليل المستفيضة كذلك أهم جوانب هذا التجديد، ومنها مسألة المرأة، والعدالة الاجتماعية، والحرية، وكل هذه المظاهر والمسائل الواردة في المباحث الثلاثة بحاجة كما يؤكد مفكرنا إلى تجديد القراءة المفاهيمية حولها، قراءة تتوافق مع خصوصيات ومقاصد الشريعة الإسلامية، وتتماشى مع التحولات الحضارية الراهنة.

وأما في الفصل الرابع، فتناولت معالم المنهج الإسلامي في التأسيس لمشروع الفكر الحضاري عند محمد عمارة، وضمّنته كذلك ثلاثة مباحث - هي في الحقيقة تمثل محاور كتابه (معالم المنهج الإسلامي) - تطرقت في المبحث الأول إلى الوسطية الإسلامية،

باعتبارها معلما فكريا يتبناها خطاب التجديد عند المفكر محمد عمار، وأوضحت بعض مظاهر تجليات هذه الوسطية، وأما في المبحث الثاني فقد تطرقت إلى مسألة الجمالية، وأوضحت موقف الإسلام من بعض مظاهر الفن والجمالية، حسب تصور المفكر دائما، وكيف وقع سوء الفهم في نظره، من طرف كثير من المفكرين ورجال الدين تجاه هذه المسائل، وفي المبحث الثالث تناولت مسألة الجهاد باعتباره فيما يرى المفكر السبيل لتطبيق منهج الإسلام الصحيح وأوضحت المقصود بهذا الجهاد الذي بفضلته تتجسد - كما يقول المفكر - رسالة الإسلام .

وأما عن الخاتمة، فقد ضمنيتها تلخيصا عاما لأهم نتائج البحث، ومن خلالها محاولة الإجابة عن الإشكالية المطروحة وما يندرج ضمنها من مشكلات فرعية. وبفضل جملة هذه النتائج، تبلورت لدي معالم الخطاب الفكري عند محمد عمار، وكذلك التصور المفاهيمي العام عن مسألة التجديد في الفكرين العربي والإسلامي.

وفي الأخير أود أن أشير إلى بعض الصعوبات التي واجهتني أثناء إنجاز هذا البحث، فالقيام ببحث أكاديمي وتقديم عمل منهجي ليس بالأمر الهين، فرغم قناعتني وإرادتي في تناول هذا الموضوع، إلا أنني واجهت بعض التحديات التي أثرت في سيرورته ومن أبرزها نذكر:

موضوع التجديد شائك ومتشابك، ويصعب تحديد مفهومه وأهدافه بدقة، ثم إنه موضوع جدلي، جدلية التطرف، فحين يتعلق الأمر بتجديد الدين الإسلامي، تتعالى أصوات التطرف بين محرم ومحذر من جهة، ومتهور ومستبيح من جهة أخرى، حتى إن كل التيارات الفكرية تدعي أنها مجددة، وتمثل المعنى الحقيقي للتجديد.

يضاف إلى هذا - وهو الأهم - أن الدراسات والأبحاث حول فكر محمد عمار، تكاد تكون منعدمة، ثم إن كثرة وغازرة إنتاجه وإسهاماته الفكرية جعلت من محاولة الإطلاع عليها كلها وتحليلها، أمر عسير، وتحتاج إلى مدة زمنية مضاعفة، خصوصا وأنها تقتضي القراءة المصدرية، وغياب مراجع أو قراءات مفصلة وتوجيهية حول فكره.

كما أود الإشارة إلى صعوبة أخرى مرتبطة بظروف عملي، فاشتغالي بسلك التعليم الثانوي، وبحجم ساعي يفوق العشرين ساعة في الأسبوع، صعب علي إحداث توفيق بين العمل وإعداد هذا البحث.

لكن ولما كانت المعرفة هي مقصدنا، وطالب العلم يتعب ويجتهد، ولا يكل ولا يمل،
فإننا وبعون الله تعالى وحمده اجتهدنا في تذليل كل الصعوبات ووصلنا في حدود قناعتنا
إلى ما كنا نصبوا إليه.

الفصل الأول: مفهوم التجديد ومبررات بروزه في

الخطاب الفكري المعاصر

مدخل

المبحث الأول: مفهوم التجديد وعلاقته ببعض المصطلحات

أولاً: مفهوم التجديد (لغة واصطلاحاً)

ثانياً: التأصيل الشرعي لمصطلح التجديد

ثالثاً: علاقة التجديد ببعض المصطلحات

المبحث الثاني: تيارات الخطاب النهضوي

أولاً: التيار التغريبي

ثانياً: التيار السلفي المحافظ

ثالثاً: التيار التوفيقي

المبحث الثالث: مبررات بروز خطاب التجديد في فكرنا المعاصر

أولاً: المبرر التاريخي

ثانياً: المبرر المعرفي

ثالثاً: المبرر الديني

رابعاً: المبرر الحضاري

خلاصة

مدخل:

الفكر البشري ثمرة من ثمرات الظروف السائدة، إنه انعكاس وتعبير عن مستوى النضج الذي بلغته العقلية الاجتماعية السائدة، وكذلك آمالها ومتطلباتها، فكل عصر ظروفه ومشكلاته التي تحتاج بحثها وعلاجها، بعض سبل العلاج هذه قد تكون متوفرة وتحتاج فقط إلى الحكمة في تجسيدها، بينما بعضها الآخر يستدعي نوعاً من الفكرية الإبداعية، خصوصاً لما يتعلق الأمر بمسائل ومستجدات راهنة، تعجز المناهج والسبل المتداولة عن علاجها.

ونحن في فكرنا العربي والإسلامي، وعندما نتتبع مسارنا الحضاري نلاحظ كيف اختلفت مناهج المفكرين والفلاسفة في علاج وبحث ما يستجد في عصرهم، هناك من انتهج نهجاً عقلانياً، وهناك من نهج النهج النقلي، فتكون حجته نص ديني ظاهر، هناك من سمي بالمتكلم، وآخر بالفيلسوف، وهناك من سمي بالمصلح وآخر بالسلفي وهكذا، وكل هذه المظاهر إنما هي مرتبطة بطريقة ومنهج البحث في الانشغالات التي برزت أو فرضتها ظروف الحياة عامة. وجملة الجدالات التي سادت في خلال مسار فكرنا الحضاري، إنما هي جدال ليس فقط في المواقف، بقدر ما هو كذلك في مناهج وآليات الخطاب الفكري.

ولما نتحدث عن خطابات النهضة في الفكرين العربي والإسلامي، فذلك نقصد أنها خطابات استدعتها ظروف العصر أيضاً، هذا العصر الذي استيقظت فيه النخب الفكرية والإصلاحية، نتيجة هول وصدمة التخلف الذي أبانت عنه تلك الحملة الفرنسية على مصر، وحينها تعالت نداءات وخطابات النهضة وضرورة إنتاج حضارة جديدة قادرة على الصمود ومنافسة تلك الحضارة الغربية التي تتباهى بفكرها الحداثي وقيمها الإنسانية ونهضتها العلمية.

وقد كان من ثمرات الخطاب النهضوي، ومع تواصل النكسات والإخفاقات في مشاريع النهضة العربية والإسلامية، واستمرار الجدال والتباعد الفكري بين نخب الفكر النهضوي، بروز خطاب فكري، انشغل بمسألة التجديد في الفكر العربي والإسلامي، كآلية خطابية بإمكانها تجاوز المفاهيم والخطابات السائدة، وتقديم مشروع فكري نهضوي، تتفاعل فيه

قيم الماضي بقيم العصر، وفق نظرة عقلانية قادرة على فهم الواقع ومتطلباته، وبناء جسر متين يربط بين طرفي المعادلة الحضارية الصحيحة، الماضي والحاضر.

ولما كان التجديد ليس بالخطاب العفوي في بروزه، بقدر ما كان ضرورة أملتھا الظروف والأوضاع الراهنة في المجتمعات العربية والإسلامية، فإننا نجد في دراسته والإحاطة ببعض جوانبه أمرا تفرضه طبيعة وأهداف موضوعنا هذا، وهنا نتساءل ما معنى التجديد؟ هل هو مصطلح جديد ودخيل على فكرنا العربي والإسلامي المعاصر؟ أم إنه أصيل في تراثنا الفكري والعقائدي؟ وما هي مبررات بروزه في فكرنا المعاصر؟ ثم وإذا كان التجديد هو واحد من مناهج وخطابات النهضة المعاصرة وتياراتها الفكرية، فما هي أهم هذه التيارات الفكرية التي برزت في فكرنا الإسلامي المعاصر، وحاولت التأسيس للنهضة الجديدة المعبرة عن طموح الشعوب العربية والإسلامية، وقادرة على فرض وجودها أمام الحضارات الأخرى؟.

المبحث الأول: مفهوم التجديد وعلاقته ببعض المصطلحات:

أولاً: مفهوم التجديد.

1- التجديد لغة: من الفعل الثلاثي جَدَدَ ويقال جَدَّ الثوب، والشَّيءُ يَجْدُّ أي صار جديداً، وأَجَدَّ الثوب واستجدَّه أي لبسه جديداً، وعلى المثل بذلك قولهم: جَدَّدَ الموضوع أي احتاج إلى تجديد وتجددَ الشيء صار جديداً⁽¹⁾.

ويقال على الليل والنهار الأَجْدَان، والجديدان، لأنهما لا يبيلان، والجَدُّ كذلك هو نقيض الهزل، وهو أيضاً الاجتهاد في الأمور، ويقال أَجَدَّ يَجْدُّ إذا صار ذا جد، واجتهاد⁽²⁾. وأَجَدَّه وجَدَّدَه واستجدَّه صَيَّرَه جديداً فتجدَّدَ⁽³⁾. ويجدُّ الشيء جدَّة فهو جديد، وهو خلاف القديم، وجدَّدَ فلان الأمر إذا أحدثه فتجدد⁽⁴⁾.

إنَّ التجديد بتعريفه اللغوي، يتضمن معنى التغير نحو حالة جديدة، أو اتخاذ وضعية جديدة، أين يظهر الفارق والاختلاف. وإذا نحن قلنا اجتهد فلان في الأمر، كان المقصود هو الانتقال نحو مرحلة جديدة، أو إلى مرحلة الجدِّ في التفكير، أو النشاط السلوكي، بعد أن كان في فترة الهزل والوهن أو اللامبالاة.

وقد يعني التجديد كذلك تغيير الحالة السابقة بالإضافة إليها، حتى وإن كانت صحيحة، فالقول بتجديد الموضوع لا يعني بالضرورة فساد أو بطلان الموضوع السابق، وإنما تجديده يعني تثبيته بإعادته، لأن في هذا التجديد فوائد معينة من الناحية الجسمية والنفسية وغيرهما. وعليه فالتجديد بهذا يعني وجود الشيء كان على حالة ما، ثم طرأ عليه ما غيَّره وأفناه⁽⁵⁾.

¹ - ابن منظور، لسان العرب، ج3، تحقيق، ياسر سليمان أبو شادي ومجدي فتحي السيد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، مصر، ص235.

² - المرجع نفسه والصفحة نفسها.

³ - مجد الدين الفيروز آبادي، القاموس المحيط، تحقيق، مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط8، 2005، ص271.

⁴ - أحمد بن علي الفيومي، المصباح المنير، تحقيق، د عبد العظيم الشناوي، دار المعارف، القاهرة، ط2، ص92.

⁵ - المرجع نفسه والصفحة نفسها.

التجديد إذن يحمل في مضمونه معاني التغيير أو الإزاحة أو التثبيت، فقد يكون تغييراً لوضعية أو حالة معينة، إلى أخرى أفضل منها، وقد يعني رفضها وتقديم بديل آخر عنها، وقد يعني إبقاؤها وتثبيتها بتدعيمها أكثر.

2- التجديد اصطلاحاً :

تعددت تعاريف مصطلح التجديد، حتى وإن كانت الأهداف مشتركة، والدافع إليه هو السعي إلى تأسيس المشروع النهضوي.

فقد ورد في معجم العلوم الاجتماعية تعريف التجديد بأنه "كل فكرة أو سلوك أو عمل يخرج عن المألوف، وهو بهذا نوع من الاختراع، والتجديد إمارة من إمارات الحياة والمجتمع، وسبيل من سبل نهوضه. وهناك تجديد هدام يحاول أن يرفض كل قديم ومألوف فيؤدي إلى صراع لا متناه،... والمصلحون مجددون إن في ميدان الفكر والعمل، أو في ميدان العلم والسياسة، أو في ميدان الدين والحياة الاجتماعية" (1)

والمستخلص من هذا التعريف: أن التجديد يمس مختلف جوانب الحياة وطريق للتغيير والنهوض بالأمّة. والتجديد الصحيح ليس غرضه تجاوز القديم الموروث ورفضه واستبداله بمظاهر حياتية جديدة، لأن في ذلك منفذ للتشاحن والصراع المستمر، خصوصاً في ظل وجود شرائح واسعة من الأمّة تقدّس وتعزّز بتراتها.

والتجديد كما يعرفه المفكر التونسي محمد الطاهر بن عاشور، "إرجاع الشيء إلى حالة الجدة، أي إلى الحالة الأولى التي كان عليها في استقامته وقوة أمره، والتجديد الديني هو الذي يعود عمله بإصلاح الناس في الدنيا، وهذا الإصلاح قد يقع من جهة التفكير الديني أو إصلاح الأعمال أو تأييد السلطة القائمة، وله أبعاد منها: العمل على تحقيق مقاصده وحفظه من تسلل وتدخل الضلالات إليه" (2).

والملاحظ في هذا التعريف، أن للتجديد خصائص وأهداف، فمن خصائصه أنه متعدد الجوانب والميادين التي يمسها، من دينية وعملية وسياسية، ومن أهدافه أن يكون مضمونه

¹ - إبراهيم مذكور وآخرون، معجم العلوم الاجتماعية، ج1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1975، ص116.

² - محمد الطاهر بن عاشور، تحقیقات وأنظار في الكتاب والسنة، الشركة التونسية للنشر والتوزيع، تونس، 1985، ص 112، 113.

إصلاح أحوال الناس بما يضمن مقوماتهم الأصلية، والتصدي للانحرافات والضلالات التهديمية المترتبة بهم.

وأما أبو الأعلى المودودي، فيعرفه بقوله "التجديد في حقيقته هو تنقية الإسلام من كل جزء من أجزاء الجاهلية، ثم العمل على إحيائه خالصاً محضاً، على قدر الإمكان"⁽¹⁾. وهو بهذا المعنى، ينصب أساساً ويقصد إلى الفحص النقدي الهادف إلى بلوغ الفهم الصحيح لمقاصد الإسلام، وتنقيتها من الشوائب والبدع الغريبة والدخيلة عنها، ثم الاجتهاد في إحيائها نقية أصيلة، بما يضمن إعادة بعث مجد الأمة.

ويعرف إبراهيم عبد الفتاح التجديد بقوله: "التجديد يعني العودة إلى المتروك من الدين، وتذكير الناس بما نسوه، وربط ما يجد في حياة الناس من أمور بمنظور الدين لها لا بمنظارها للدين"⁽²⁾.

ويعرفه المفكر الطيب برغوث بقوله: "تمكين الأمة من استعادة زمام المبادرة الحضارية في العالم كقوة توازن محورية عبر إحكام صلتها من جديد، بسنن الآفاق والأنفس والهداية، التي تتيح لها المزيد من الترقى المعرفي والروحي والسلوكي والعمراني"⁽³⁾.

فالتجديد من خلال مضمون التعريفين، يقصد منه العودة إلى الدين وإحكام الصلة بتعاليمه ومقاصده، وربط ذلك بالمستجدات الحضارية، بما يخلق تفاعلاً متماسكاً يعود على الأمة بالرقى الشامل، إنه منهج لإحداث تفاعل إيجابي بين حاضر الأمة وماضيها، مما يتيح لها الحفاظ على هويتها العقائدية، وفي الوقت ذاته الاندماج في حضارة العصر، وما تحمله من قيم وإنجازات متطورة.

ويقول الشيخ يوسف القرضاوي معرّفاً وواصفاً التجديد "إن التجديد لشيء ما هو محاولة العودة به إلى ما كان عليه يوم نشأ وظهر، بحيث يبدو مع قدمه كأنه جديد، وذلك بتقوية ما وهى منه وترميم ما بلى... ولا يعني تجديده إظهار طبعة جديدة منه، بل يعني

¹ - أبو الأعلى المودودي، موجز تاريخ تجديد الدين وإحياءه وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط4، 1981، ص44.

² - نقلاً عن عدنان محمد أمامه، التجديد في الفكر الإسلامي، (أطروحة دكتوراه)، دار ابن الجوزي، السعودية، ص18.

³ - نقلاً عن المرجع نفسه، ص19.

العودة به إلى حيث كان في عهد الرسول - صلى الله عليه وسلم - وصحابته ومن تبعهم بإحسان⁽¹⁾.

والتجديد بهذا المعنى، ليس مقصوده التغيير والاتجاه نحو الجديد، لأن في هذا ابتداع وافتراء على العقيدة الصحيحة، وإنما مقصوده العودة بالوضع الراهن إلى المنبع، ومعالجته بما ورد زمن الإسلام الأول، حيث كان نقياً بعيداً عن الضلالات والبدع، إنه إذن محاولة إحياء ما انغمس من الدين، حتى يبقى دائماً الفعالية مواكبا للتغيرات والتطورات، وإقرار بقدرته على مسايرة المستجدات.

وأما المفكر محمد عمارة، الذي انشغل وكرّس جهده الفكري لمسألة التجديد، وهو موضوع بحثنا هذا، فيعرف التجديد بقوله: "إزالة ما طرأ على الأصول والكليات والقسمات الأساسية مما يتعارض مع روحها ومقاصدها. الأمر الذي يكشف عن بقاء هذه الأصول ويعيدها بالعقلانية والاجتهاد كي تفعل فعلها في مستحدثات الأمور، وما جدّ ويستجدّ في واقع الحياة، ... ففيه عودة لحقيقة الذات، واستلهاً لعوامل الثبات، وقسماته، مع إضافات جديدة تعالج الجديد في إطار الأصول والثوابت، بحيث يتم للحضارة ذلك الاتساق الذي يجعل حاضرها الامتداد المتطور للقسمات الأصلية والثوابت الجوهرية في بنائها القديم"⁽²⁾.

إن هذا التعريف يبدو جامعاً لمضمون جملة التعاريف السالفة الذكر، وفيه إشارة إلى خصائص الخطاب التجديدي وأهدافه ومقاصده. والتجديد كما يتجلى من هذا التعريف، منهج هادف إلى إعادة القراءة والفهم الصحيحين للدين، من حيث مقاصده، لأجل رفع ما لحق به من لبس أو دنس أو انحرافات في جوهر الحقيقة، والتي كانت كلها عوامل ساهمت في انتشار المفاهيم الخاطئة عنه. والتجديد كذلك كما ورد في هذا التعريف مرهون لنجاحه، اعتماد العقلانية والاجتهاد لأجل فهم متطلبات الواقع الراهن، وما يحمله من مستجدات وربطها بجملة المقاصد الدينية وثوابتها. خصوصاً وأن الدين يحمل في

¹ - يوسف القرضاوي، من أجل صحة راشدة تجدد الدين وتنهض بالدنيا، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1998، ص27.

² - محمد عمارة، الإمام محمد عبده، مجدد الدنيا بتجديد الدين، دار الشروق، القاهرة وبيروت، ط2، 1988، ص10.

مضمونه ومقاصده، ما هو صالح دائماً، لا يتعارض مع الانشغالات والمتغيرات الحياتية المستجدة.

والتجديد كذلك خطاب يتفاعل فيه ماضي الأمة وثوابتها، بحاضرها ومتطلباتها الراهنة والمستقبلية، إنه يهدف إلى خلق تواصل بين حاضر الأمة وماضيها، تواصل تفاعلي بناء مؤسس على ركيزتين هما، التراث والعقلانية، فالتراث والاجتهاد العقلاني يمكن تجديد فكرنا الإسلامي تجديداً متوازناً، يؤسس لنهضة حضارية إسلامية متوازنة، بعيدة عن التهور والتطرف.

ثانياً: التأصيل الشرعي لمصطلح التجديد.

التجديد خطاب منهجي مرتبط بمختلف العلوم الإسلامية، ويتناول كل المسائل التي تثار في ساحة الفكر الإسلامي عموماً، ومن حيث الدعوة إليه أو ذكره بدلائل نصية صريحة، فإن هذا المصطلح لم يرد إلا في حديث واحد صحيح، هو قوله صلى الله عليه وسلم: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها»⁽¹⁾. ففي هذا الحديث الذي يعد العمدة والمرجعية في موضوع التجديد، ما يدل على أن الله تعالى هو من يتولى حفظ الدين مسخراً لأجل خدمته نخبة من أبناء الأمة يسهرون على تجديد تعاليمه وقيمه، بما يحملونه من هدي وعلم بأمور الدين والدنيا، كما يتضمن معاني ودلائل الإشرقة الدائمة لدين الله تعالى وحضوره وتحدياته الدائمين، إنه دين يتجدد بتجدد وتغير متطلبات ومقتضيات الأمة، ما يبقياها على رفعتها وثباتها.

والتجديد وفقاً للنص السابق يتوافق مع سنن الله تعالى في الكون كافة، إنها سنن التغير والتبدل والتطور، فالأمة الإسلامية وإن كانت محتكمة إلى عقيدة الإسلام فإن أوضاعها وظروفها متغيرة وتطراً عليها مستجدات تحتاج إلى إعادة النظر فيها وفق نظرة تجديدية اجتهادية تسهم في إقامة الدين والحفاظ عليه.

وأما النصوص الدالة على معنى التجديد من حيث هو منهج خطابي دعوي، قاصد إلى التغيير نحو الأفضل على أسس عقائدية إيمانية، فقد تعددت، ومن ذلك قوله تعالى: «ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون»⁽²⁾. «إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم»⁽³⁾. ففي نص الآية الأولى دعوة إلى عمل الخير والانتفاء عن المنكر، الذي إن حدث تقع على الأمة مسؤولية تغييره والإتيان بالأفضل.

وأما في نص الآية الثانية، فدعوة إلى تغيير الذات، وتأكيد على أن تغيير الله تعالى لأوضاع وأحوال الأمة مرتبط بتغيير أناسها لأنفسهم.

¹ - أبو داود سليمان السجستاني، سنن أبي داود، ج6، تحقيق، شعيب الأرناؤوط ومحمد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، دمشق، ط1، 2009، ص349.

² - آل عمران، الآية 104.

³ - الرعد، الآية 11.

ففي نص الآيتين إذن، ما يدل على أن العمل على تجديد الأوضاع بتغييرها أو تحسينها، هو واحدة من السنن الربانية في هذه الحياة.

ومن النصوص الدالة على معنى التجديد في السنة النبوية، ما يظهر في نص الحديث « يرث هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تأويل الجاهلين وانتحال المبطلين وتحريف الغالين»⁽¹⁾. ففي هذا الحديث إشارة ضمنية إلى أن الله تعالى سيجعل في كل عصر أناس عدول، يسهرون على تجديد الدين من خلال الحفاظ على بقائه وإبعاد الجهالات والبدع والتحريفات عنه ومحاربة كل أساليب المتربصين به.

¹ - أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، السنن الكبرى، ج10، تحقيق، محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط3، 2003، ص354.

ثالثاً: علاقة التجديد ببعض المصطلحات:

كثيراً ما تستخدم مصطلحات للدلالة على التجديد أو مقاربة معه، بل ويعتقد البعض أن مثل هذه المصطلحات المتداولة حتى وإن كان بعضها حديث البروز، تحمل المعنى أو الهدف نفسه لمصطلح التجديد في الفكرين العربي والإسلامي، ومن تلك المصطلحات نذكر:

1- **التجدد:** وهو يشير إلى جملة التحولات والتطورات التي تطرأ بطريقة تلقائية على مختلف المنظومات الفكرية السائدة، نتيجة كذلك جملة التغيرات والتحولات التي تظهر في مجال الحياة الاجتماعية والبناءات التاريخية⁽¹⁾. والمستخلص من التعريف أن قولنا بالتجديد في الإسلام أو الفكر الإسلامي إنما يعني إخضاع الإسلام لتحولات العصر، والتغيرات التي أحدثتها حضارته، وجعله بذلك مسائراً وخاضعاً لها، فهو يتجدد بتجدد حضارة العصر، وخاضع لظروفها وتحولاتها. وبهذا المعنى يقع خلط بين الإسلام وما في الحضارة الغربية من جهالات وإحداثيات غريبة عنه، ولا يعود له بذلك حضورا إلا بالاسم، كون هذا التجدد في الإسلام ليس يعني تجديد الدين وإنما التجدد في الدين، والفرق بينهما أن الأول هو طريق لتنقية الإسلام مما لحق به من ثقافة الجاهلية، وأما الثاني فهو طريق لملازمة الجاهلية⁽²⁾.

2- **الحداثة:** مصطلح ارتبط بالفكر الغربي الحديث الذي تجاوز مرحلة التسلط الكهنوتي ودعا إلى حضارة جديدة تنويرية، "الحداثة بمعناها الغربي، هي التنوير الأوروبي الوضعي العلماني، التي تأسست عليها ثقافة عصر النهضة الأوروبية الحديثة، والتي أقامت قطيعة معرفية مع الموروث الديني اللاهوتي"⁽³⁾. والحداثة بهذا الوصف هي إنتاج الفكر الغربي الحديث، وتمثل بداية مرحلة جديدة في الفكر الغربي، مرحلة القطيعة مع فكر العصور الوسطى وتراثها الديني، إنها إذن معادية لهذا التراث.

¹ - جميلة بوخاتم، التجديد في أصول الفقه، دار الفاروق للاستشارات الثقافية، مصر، ط1، 2010، ص84.

² - أبو الأعلى المودودي، ص43، 44.

³ - محمد عمارة، الإسلام والتحديات المعاصرة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2009 ص75.

كما تعبّر الحادثة عن تلك "التحولات الكمية والكيفية في مفهوم الكون والزمن والحركة والمكان والفضاء والمجتمع والتاريخ والنفس والدولة، التي جاءت بها الحركة الشاملة للحادثة" (1).

ويعرفها يورغن هابر ماس بقوله: "جملة التطورات التي تدعم بعضها بعضاً، أي تقييم وتعبئة الموارد وتطوير القدرات الإنتاجية وإنتاجية العمل، أي إقامة سلطات سياسية مركزية، وتشكيل هويات وطنية وتعميم المشاركة السياسية في أشكال الحياة المدنية والتعليم العام، كما يعني بها علمنة القيم و المعايير" (2).

وبتحليل مضمون هذين التعريفين الأخيرين للحادثة يتبين أن هذه الأخيرة تحمل معاني التغيير الشامل لمقومات ومعالم حياة الإنسان، ونظريته ومفاهيمه لكل ميادين ومظاهر الحياة، وهي بذلك بمثابة بوابة للانفتاح على المفاهيم والقيم الجديدة التي حملتها حضارة العصر في ميادين الاقتصاد والسياسة والاجتماع والتعليم وغيرها، وإخضاعها لمعيار العلم. ليكون هدفها تبعاً لذلك، تغيير قوام الحياة الإنسانية في كل مؤسساتها ومجالات ومظاهر تجلياتها وإعادة بنائها من جديد ونحو الجديد.

3- الاجتهاد: يقصد به تحصيل العلم بالحكم الشرعي، والوظيفة العملية وهو مقابل للتقليد والإحباط (3).

ويعرفه الشوكاني بقوله: "بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي بطريقة الاستنباط" (4).

¹ - محمد سبيلا، الحادثة وما بعد الحادثة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 2000، ص12.

² - يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحادثة، ترجمة، فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، ط1، 1995، ص15.

³ - الشيخ محمد مهدي شمس الدين، الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1999، ص44.

⁴ - محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ج2، تحقيق، أبي حفص سامي بن العربي الأثري، تقديم، عبد الله بن عبد الرحمن السعد وسعد بن ناصر الشثري، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 2000، ص 1025.

دلائلية لها علاقة بالأمر الذي يراد استنباط الحكم لأجله، فهو إذن عمل يتفاعل فيه الشاهد الواضح بالغائب الغامض، وكذلك الموروث بالمستجد، إنه تعبير عن العلاقة بين الأصل الشاهد والمستجد الغائب حكمه، أو بين تراث ديني ثابت، وطارئ جديد يستدعي الفصل فيه بما لا يتعارض مع هذا التراث الديني النصي.

والاجتهاد كذلك له وظيفة عملية، فقد اقتضته رهانات الواقع وتطورات الحياة التي هي بحاجة إلى إعادة النظر والتفكير في بعض الأحكام الفقهية السابقة واستنباط أحكام جديدة تساعد على إبقاء الشريعة قائمة ذات حيوية وفعالية.

وهو بهذا يعد الطريق والمنهج العملي في تحقيق هذه الغاية، وله في تراثنا الديني تأصيل بنص الحديث الشريف، فقد روي عنه صلى الله عليه وسلم، أنه لما أراد أن يبعث معاذاً إلى اليمن قال: « كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ » قال: أقضي بكتاب الله، قال: "فإن لم تجد في كتاب الله؟" قال: فبسنة رسول الله، قال: "فإن لم تجد في سنة رسول الله ولا في كتاب الله؟" قال: اجتهد برأيي ولا آلو، فضرب رسول الله صدره وقال: "الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضي رسول الله" (1).

وبعد التعريف بجملة المصطلحات السابقة، وبمقارنتها بمعنى التجديد، يتضح من حيث الظاهر أنها تشترك كلها في كونها خطابات تتضمن لغة التغيير، وكذلك تتفق في كونها ثمرة ظروف أملت أوضاع المجتمع السائدة، فكل الخطابات المصطلحاتية السابقة التي شهدتها الأقطار العربية والإسلامية إنما هي نتاج المستجدات والرهانات التي أصبحت تعيشها وتقتضي آليات لمواجهتها وعلاجها. غير أن نوع هذه اللغة الخطابية ومضمونها يختلف من مصطلح إلى آخر، ويمكن إجمالها إيجازاً في النقاط التالية:

- إن مصطلحي التجدد والحدثة إنما يعنيان التحول نحو الجديد والاندماج فيه كلياً، بينما التجديد خطاب يتضمن الدعوة إلى الاندماج الجزئي في الحضارة المعاصرة، إنه اندماج حذر كونه يدعو إلى تمحيص هذه الحضارة وتشخيص مواطن إيجابياتها وما يمكن الاقتباس منه دون غيره.

¹ - أبو داود سليمان السجستاني، سنن أبي داود، ج6، تحقيق، شعيب الأرناؤوط ومحمد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، دمشق، ط1، 2009، ص444.

- إذا كان التجدد والحداثة يتضمنان دعوة إلى تجاوز الموروث ومسايرة روح العصر وثقافته، فإن التجديد يتأسس على هذا الموروث، وينظر إليه باعتباره جزءاً من البناء الحضاري الجديد والتأسيس للنهضة الجديدة، إنه خطاب يتفاعل فيه الموروث الديني وإنجازات السلف، بالقيم الحضارية المعاصرة وإنجازاتها، وهو بهذا يؤمن بالتراث -خاصة الديني منه- كحلقة تستحق إحياء معالمها، بينما في المصطلحين السابقين وبالأخص الحداثة احتقار للموروث الديني.

- التجديد مصطلح متجذر في تراثنا الديني والفكري عامة، إنه خطاب أصيل يعبر عن منتج منهجي مرتبط بطبيعة ديننا الإسلامي الداعي إلى التجديد، ونابع من ثقافة فكرنا العربي والإسلامي المختلف في مضامينه، عن واقع الحضارة الغربية، أما الحداثة فهي مصطلح دخيل بقيمه وأهدافه على حضارتنا وقيمنا، إنها مصطلح تنعت به حضارة الغرب بداية من العصر الحديث، الذي جاء بقيم وأفكار وتشريعات جديدة لم تعدها في تراثها الوسيط.

- بين التجديد والاجتهاد فالعلاقة - وبالإضافة إلى كونهما متأصلان في تراثنا الديني - هي كذلك علاقة تضمن. حيث الاجتهاد جزء من خطاب التجديد، وآلية ضرورية وأساسية لتحقيقه. وهو يتمحور حول استنباط الأحكام الشرعية من النصوص الأصلية لأجل التعامل مع المسألة الواقعة، وإيجاد حل شرعي وعملي لها. وأما التجديد فأوسع من هذا، إنه محاولة لإحياء معالم الدين ومقاصده والحفاظ على نقائه، بإبعاد الشبهات عنه، وإنزال قيمه ومعالمه وغاياته الكبرى على وقائع ومستجدات حياة الأمة، حتى تبقى حيّة حاضرة بهويتها، وهو بهذا يمس كل ميادين الحياة، الدينية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية وغيرها من الميادين، إلا أن نجاح هذا التجديد باعتباره مشروعاً حضارياً، بحاجة إلى اعتماد آلية الاجتهاد لفقه ما تحتاجه الأمة، ففي كل تجديد اجتهاد، وليس في كل اجتهاد تجديد، والمجدد مجتهد وليس المجتهد بالضرورة مجدد، فمعاذ بن جبل في قوله "أجتهد برأيي ولا آلو" هو مجتهد وليس مجدداً، إنه سيجتهد في إيجاد الأحكام الشرعية المناسبة في حدود ما نصت عليه النصوص الشرعية، وليس إحياء حكم أو أمر ديني طمسه تقادم الزمان، إنه سيعتمد آلية القياس الشرعي مثلاً، لاستنباط الحكم المراد، هذا القياس اجتهاد وليس تجديداً، فهدفه استخلاص حكم فرعي من نص أصلي تجمعها علة

مشتركة، وأما التجديد فأوسع من هذا، إنه يتضمن إعادة قراءة وفهم النص الديني لمعرفة ظروفه ومقاصده، ومن ثم إسقاطه على أمر جديد حتى يبقى لهذا النص حضور دائم، وتتجسد له خاصية الشمولية والاستمرارية الفعالة.

المبحث الثاني : تيارات الخطاب النهضوي.

الحديث عن النهضة العربية أو اليقظة العربية والإسلامية، إن هو في الحقيقة حديث عن مشروع النهضة، هذا المشروع يقتضي البحث عن أفضل النماذج التي ينبغي الاقتداء بها لتجسيدها واقعياً، فالأمة العربية والإسلامية، وبعد مرحلة الانحطاط الذي عاشته، تسعى جاهدة إلى تحقيق يقظة جديدة ونهضة شاملة، لكن وإذا كان هناك إجماع حول ضرورة العمل من أجل بلوغ هذه النهضة، فإن النموذج أو المرجعية التي ينبغي الاقتداء بها والعودة إليها كانت بمثابة مفترق الطرق لمفكري الأمة. فالتأخر التاريخي وكذلك الهيمنة الاستعمارية أثرا بروز نماذج فكرية نهضوية متصارعة ومتجادلة حول النموذج الأفضل لتحقيق هذه النهضة في الأوطان العربية، صراع بدأ أساساً بين النموذج السلفي والنموذج التغريبي⁽¹⁾. وبعدها اشتدت وتباينت الخطابات النهضوية من حيث الأسس والمنطلقات، وبرزت في حلبة الصراع الفكري تيارات متعددة يمكن بلورتها إجمالاً في ثلاثة كبرى عاشت الواقع نفسه، واقع الانحطاط والتخلف، ولها آمال مشتركة، هي الواقع الجديد والمستقبل الزاخر ومجاعة الأمم القوية والمتقدمة.

أولاً: التيار التغريبي:

كان للتغلغل الأوروبي في الأوطان العربية، وقع كبير التأثير ليس فقط على مستوى الانجازات الحضارية ومستوى التطور المادي الذي بلغته تلك الحضارة الوافدة، بل وكذلك على العقلية العربية، فقد نمت في نفوس الكثير من رجال الفكر قوة الانبهار والإعجاب بها، إلى درجة ظهور طبقة من نخبة أهل الفكر بمختلف ميادينه، دعت إلى سلك مسلك تلك الحضارة الوافدة، ومسايرتها وحتى الاندماج فيها، اقتناعاً بأن في ذلك المخرج الوحيد لتحقيق النهضة ومواكبة العصر الفسيح بانجازاته وإبداعاته الراقية المعبرة عن الحداثة والتحضر المأمولين.

لقد كان نزوع هؤلاء المفكرين نحو مسايرة هذا النهج الحضاري الغربي والاعتقاد بحضارته، راجع إلى إدراكهم لتلك الهوة الكامنة بين الحضارتين العربية والإسلامية من جهة، والحضارة الغربية من جهة أخرى، الأولى طمسها التخلف، ونخر جسمها داء الانحطاط والوهن، أما الثانية فقد خرجت من بوتقة الضعف والانغلاق الفكري ومرحلة

¹ - كمال عبد اللطيف، مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1992، ص21.

الاستبداد بالعقول، لتنتقل إلى حياة التنوير، ومرحلة الحداثة والبناء الحضاري، وأصبحت نموذجاً يستحق الاقتداء به، بل وحتى تجسيده بكل محتوياته وما يحمله من قيم.

وتكاد تجمع الدراسات والآراء، أن الحملة الفرنسية على مصر (1798-1801) قد كانت بمثابة الحافز الحضاري الذي دفع بالأمة العربية والإسلامية، إلى التفكير في النهضة وإقامة مشاريع فكرية ونهضوية، فهذه الحملة الفرنسية حملت معها كذلك قيماً حضارية رفيعة، من علوم مختلفة وآداب، وقيم إنسانية سامية، من حقوق وحريات وثقافة الحياة الاجتماعية المتحضرة.

كما تجدر الإشارة إلى أنه ومع اشتداد التوسع الاستعماري في الوطن العربي والإسلامي، أضحت النموذج الحضاري الغربي بمثابة النموذج العالمي، الذي جاء بجملة من المقومات غير المعهودة سلفاً، في مجال التنظيم العقلاني للحياة الاقتصادية وشؤون الدولة المتعددة، واعتماد العلم والصناعة، والتبشير بقيم إنسانية سامية جديدة غابت عن أوطاننا، مثل الحرية ومعاني العدالة الاجتماعية وغيرهما، هذا النموذج الحضاري، تغلغل في أوطاننا بطرق متعددة ظهرت في صور التبادل التجاري، وانتقلت إلى التدخل في الشؤون المحلية من خلال ورقة حماية حقوق الأقليات، أو مصلحة معينة، وصولاً إلى التدخل المباشر من خلال فرض الهيمنة في صورة الحماية أو الاستعمار، لينتهي الأمر إلى الهيمنة الشاملة على مختلف جوانب الحياة، فكانت الثمرة هي غرس مبادئ وأسس وقيم الحضارة الغربية في شتى القطاعات الحيوية من صناعة وتجارة وثقافة وإدارة⁽¹⁾.

ونتيجة لكل ما حملته تلك الحملة الفرنسية من قيم، وكذلك توسع تجذّر النموذج الحضاري الغربي، فقد كانت إحدى أهم الثمار، بروز تيار فكري مقتنع ومعجب ومعتقد بقيم تلك الحضارة الغربية الوافدة، ودعا إلى سلك مسلكها بهدف تحقيق النهضة ومواكبة حضارة العصر، إنه التيار الفكري التغريبي(*) الذي ينطلق من الإيمان بعالمية الحضارة، والنموذج الغربي كحل لمسألة التخلف الذي تجذّر في الوطن العربي خصوصاً.

¹ - محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1990، ص 18.

* - يقصد بهذا الاصطلاح ذلك التوجه الفكري المعجب بقيم حضارة الغرب والداعي إلى جعلها نموذجاً للنهضة العربية، وهو يحوي تيارات متعددة تتفق في كونها متأثرة بحضارة الغرب وقيمتها، منها: الليبرالية، العلمانية، التقدمية، اليسارية.

وقد بدأ هذا التيار في البروز على شاكلة اتجاه فكري ليبرالي، حاول أن يضيفي على الأمة العربية نوعاً من التفتح على حضارة الغرب الحديثة، التي تعني عندهم وتمثل الحضارة الإنسانية والفضائل المدنية والعالم الحديث، ولن تتأتى للأمة العربية والإسلامية عامة نهضة جديدة، إن هي جانبت حضارة الغرب، ولم تسلك مسلكها، لذلك كان لزاماً الاقتباس من هذه الحضارة والعمل على توسيع أفق الحرية والاحتكام إلى العقل والعلم، فالسر في تخلف الشعوب العربية والإسلامية، إنما مرده العزوف عن الأخذ بأسباب ونموذج الحضارة الغربية خصوصاً في شؤون الحياة المادية⁽¹⁾.

هذا ويمكن ردّ البذور الأولى لهذا التيار الفكري وربطها بتلك البعثات العلمية، التي برزت زمن محمد علي باشا في مصر نحو الغرب خصوصاً أوروبا، إذ تأثر بعض رواد هذه البعثات بما شاهدوه في حضارة الغرب، وقد أشار المستشرق الفرنسي أرنست رينان (1823-1892) إلى ذلك التأثير الذي تركته قيم وإنجازات الحضارة الغربية في نفوس أولئك المقبلين عليها من الأوطان العربية خصوصاً الشرقية، فشباب هذه الأوطان الذين أقبلوا على هذه المدارس الأوروبية لأخذ العلوم منها، يرجعون إلى أوطانهم وهم حاملون أيضاً ما هو سائد في أوروبا مثل الطريقة العلمية والروح التجريبية، وتكوّن النزعة النقدية لديهم تجاه التقاليد الدينية⁽²⁾.

وبهذا يصبح كل الموروث الديني الذي كان في اعتقادهم واضحاً، قابلاً للنقد، وهنا تتجلى إحدى صور تأثير العقل العربي بالعقل الأوروبي في اكتساب قيم جديدة، يراها أرنست رينان جديدة على مفكري العرب مثل طرق البحث العلمي، والتفكير التجريبي، ثم خصوصاً النزعة النقدية للموروث الديني، فمثل هذه النزعة برزت عند فلاسفة أوروبا مع بداية عصر النهضة، والتوجه نحو نقد الموروث الديني والفكر الكنسي، فالمفكرون العرب، الذين توجهوا نحو المدارس الأوروبية تشبعوا بثقافتها وعادوا لنشرها في أوطانهم.

¹ - علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة 1798-1914 الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1983، ص162.

² - Ernest Renan, l'avenir de la science, calmant Levy éditeur, paris, p50, 51.

ويعتبر رفاة الطهطاوي (1801-1873) في مقدمة أولئك الذين افتتوا بتلك الحضارة خصوصا الفرنسية، فقد أقام بفرنسا خمس سنوات، وكتب واصفا بإعجاب جوانب الحياة فيها، من قيم إنسانية وحياة سياسية وسلوكيات مجتمعتها، وفنونها وآدابها، وهذا ما يظهر خصوصا في كتابه (تخليص الإبريز في تلخيص باريز) الذي يقول في فاتحته "ولعمر الله، إنني مدة إقامتي بهذه البلاد في حسرة على تمتعها بذلك وخلوّ ممالك الإسلام منه"⁽¹⁾. وهو ينظر إلى تلك الأشكال من الرقص المختلط، ومجالس الغناء والموسيقى، باعتبارها فناً من الفنون الخاضعة لثقافة الحياء⁽²⁾. ونراه دقيق الوصف لطريقة الرقص، وصف يعكس ذلك الإعجاب بثقافة الفرنسيين، خصوصا وأن مثل هذه السلوكيات الثقافية أصبحت من العادات المألوفة عندهم، تعبر عن روح التلاحم والاندماج والتفتح البناء، وفيه كذلك تعبير عن مكانة المرأة وقيمتها الاجتماعية.

وكذلك يعد خير الدين التونسي (1822-1889)، عند البعض من طلائع المفكرين الذين عاصروا الطهطاوي، وأعجبوا بحضارة ممالك الغرب خصوصا وأنه هو الآخر أقام بفرنسا واطلع على حضارتها عن قرب، وترجم هذا الإعجاب والإطلاع على الحضارات والأمم الغربية في كتابه (أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك) وفيه يصف مفصلا جوانب الحياة في ممالك ودول الغرب، داعيا إلى الأخذ بمناهجها في تسيير شؤون الحياة السياسية والاقتصادية والتجارية، وفي مسائل الحياة الاجتماعية، والقيم الإنسانية، من حرية وعدالة، فرسم طريق الإصلاح والرقى بالمسلمين لا يتحقق بعيدا عن أسباب تقدم الغرب، وعليهم بذلك الإحاطة بأحوال الأمم الأخرى والاقتباس من حضارتها تلك الأفكار والمؤسسات الصالحة والمنسجمة مع عادات وحضارة الإسلام⁽³⁾.

وفي إطار هذا الموقف والتعامل مع حضارة الغرب، وفي ظروف تزايد الالتقاء بين الحضارتين العربية والغربية، ظهر اتجاه فكري تأثر بجانب الحياة العلمية المتوفرة لدى الغرب، وشكل ما يسمى بالتيار العلماني الذي تزعمه المارونيون، وكانت أولى طلائعه

¹ - رفاة رافع الطهطاوي، تخليص الإبريز في تلخيص باريز، كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة، ص 11.

² - المرجع نفسه، ص 137.

³ - ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة 1798-1939، ترجمة، كريم عزقول، دار النهار للنشر، بيروت، ص 114.

مع كل من شبلي شميل (1850-1917)، وفرح أنطون (1874-1922)، فقد ناد كلاهما بضرورة فصل الحياة الدينية عن شؤون الدولة والحياة السياسية، فالدين وكما يعتقد شبلي شميل - خصوصاً - عامل من عوامل التفرقة إذ يستخدم من قبل رجال الدين لزرع الشقاق بين الناس، فأوروبا لم تتقدم وتتمدّن إلا بعد قيام حركة الإصلاح والثورة الفرنسية ضد سلطة رجال الدين. والأمة الإسلامية شهدت مراحل الضعف والتراجع بسبب سلطة رجال الدين ⁽¹⁾.

وأما فرح أنطون فقد دعا إلى العلمانية وضرورة الفصل بين السلطتين الدينية والسياسية الدنيوية، لما بينهما من تعارض، ثم إن السلطة الدينية قد تكون أداة للاضطهاد لمن يخالفها، بينما السلطة السياسية هدفها ضمان الحريات، ضف إلى ذلك أن السلطة الدينية قد تكون سبباً للحروب بسبب تعارض المصالح الدينية حتى في الدين الواحد، وعلى هذا الأساس دعا إلى قيام الدولة على قيمتي الحرية والمساواة لا على أساس الدين، ولا يمكن للدولة أن تتجح في تحقيق أهدافها إلا إذا كانت سلطتها علمانية ⁽²⁾.

إنّ أوروبا إذن بفضل فكرها العلماني وتمجيدها للعلم، وتحرير العقل، انتقلت إلى مرحلة الحداثة والمجتمع الحديث بقيمه وحضارته، وينبغي بذلك أن تكون نموذجاً في السعي نحو بناء مشروع النهضة العربية، ومواكبة تغيرات وتطورات الحياة الحديثة، التي رسمت معالمها حضارة الغرب وقيمها.

وقد تواصلت دعوات السير في طريق حضارة الغرب ونهج منهجها وتبني قيمها ببروز مفكرين وأدباء أعلنوا صراحة ضرورة الاندماج في حضارة الغرب والتحرر من قيم الماضي التي رسّخت التخلف لعدة قرون، فهذا الأديب قاسم أمين (1863-1908)، يدعوا الناس إلى ضرورة التخلص من عاداتهم الموروثة، والاتجاه نحو عادات الغرب التي هي أفضل العادات ⁽³⁾.

¹ - ألبرت حوراني، ص 300.

² - المرجع نفسه، ص 306.

³ - صابر طعيمة، أخطار الغزو الفكري على العالم الإسلامي، بحوث حول العقائد الوافدة، عالم الكتب، بيروت، ط1،

1984، ص 60.

ولم يكن موقف الأديب والمفكر سلامة موسى (1887-1958) أقل حدة في إعجابه بحضارة الغرب وقيمها والدعوة إلى احتضانها والانسلاخ عن قيم التراث، يقول وهو مطمئن مقتنع بقيم الحياة الغربية العالمية "والحضارة الأوروبية تتغلب وتسود أينما وجدت في هذا العالم، ولا يمكن لأمة أن تحيا إذا خالفتهم... ولا أستطيع أن أتصور نهضة عصرية شرقية ما لم تقم على المبادئ الأوروبية للحرية والمساواة والدستور مع النظرة العلمية الموضوعية للكون"⁽¹⁾. وفي رسالة صريحة يوجهها إلى أدباء الأمة العربية وقرائها، يدعوهم إلى التوجه نحو حضارة الغرب وارتداء قيمها، والعمل على زرعها في عقول أولئك الذين لا تزال قيم الماضي توجههم، "وعلينا أن نواجه أولئك الذين لا يزالون شرقيين، أولئك المرددن بأن في الشرق روحية وفي الغرب مادية، علينا أن نوجههم جميعا نحو الغرب أي نحو الحضارة العصرية، بأن ننقل إليهم المثل والقيم البشرية كما هي في أوروبا"⁽²⁾.

ولأن حضارة أوربا بقيمها المغرية وقوة آليتها الاستعمارية قد ولجت أقطار هائلة من الكون، فقد زاد الإعجاب بها وتواصلت نداءات احتضانها واتخاذها نموذجا للتحضر وعنوانا للنهضة العربية والإسلامية، فهذا الأديب المصري طه حسين (1889-1973) يدعوا إلى التبني الكامل للثقافة الغربية والقطيعة مع الجو المقدس للإسلام التقليدي⁽³⁾. ورغم دعوته إلى ضرورة العودة إلى التراث القديم للحضارة المصرية، لما فيه من رمز للمجد والحضارة المنتجة والمؤثرة على غيرها آنذاك، إلا أنه كان يصر على التراث المصري القديم يوم كانت مصر مهدا ملهما لغيرها من حضارات الشرق واليونان، الذين يشهدون بأنهم تلامذة المصريين في مختلف الفنون والآداب والثقافات⁽⁴⁾.

وليس يخفي وهو يتحدث عن تفاعل الحضارات وتطورها، ذلك التشابه بين العقل الإسلامي والعقل الأوروبي، فهذا الأخير فيما يرى، يرجع في تكوينه كما ذكر الكاتب

¹ - سلامة موسى، ما هي النهضة ومختارات أخرى، تقديم، مصطفى ماضي، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الرغبة، الجزائر، 1990، ص 124.

² - سلامة موسى، ص 129.

³ - Seyed Hussein Nasr, Islam and the plight of modern men, by w and j nachay, limited chatam, eng land, 1st published, 1975, p92

⁴ - د طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1996، ص 21.

الفرنسي - بول فاليري - إلى ثلاثة عناصر هي: حضارة اليونان في مجال الأدب، والفلسفة و الفن، وحضارة الرومان في مجال الحياة السياسية، وفقه شؤونها، والديانة المسيحية في مجال الحياة الأخلاقية، وليس العقل الإسلامي ببعيد عن هذا التكوين للعقل الأوروبي، فقد اتصل بحضارة اليونان هو الآخر وتأثر بها في مجال الأدب والفلسفة والفن، واتصل بحضارة الرومان في شؤون السياسة والفقهاء، وأما في مجال الحياة الأخلاقية، فقد كان شديد الاتصال بالدين الإسلامي الذي جاء بدوره متمما للديانتين المسيحية واليهودية⁽¹⁾.

إنّ هذا المقام الذي كان عليه التراث المصري، وكذلك تشابه نمط تكوين العقل الإسلامي مع نمط تكوين العقل الأوروبي، لا يمنع اليوم من أن يتجه العقل الإسلامي عموما والمصري خصوصا، نحو الاتصال بثقافة العقل الأوروبي وحضارته، ويتخذها نموذجا للتطور والرقي، فأوربا اليوم هي مقياس النهضة، وينبغي أن تكون ثقافتها في الحياة المادية من صناعة وتقنية وملبس ومأكل وعادات سلوكية أخرى، وكذلك ثقافتها في شؤون السياسة ومسائل الحكم - ينبغي أن تكون - نموذجا يقتدى به، ولا حظّ للمجتمع المصري - كما يقول - في التطور إلا بالأخذ بأسباب الحياة الأوروبية⁽²⁾. يقول "أريد أن نصارح أنفسنا بالحق وأن نبرئها من النفاق، وأن نقبل على هذه الحضارة الحديثة باسمين لا عابسين، ففي ذلك راحة للضمان وأمن للقلوب..."⁽³⁾. فلا يمكن إذن للأمة العربية الإسلامية جمعاء أن تتشد النجاة والتقدم بعيدا عن أسباب النهضة الغربية، التي أصبحت النموذج الأفضل لكل أمة ترغب في تجديد قيمها وتسعى إلى التقدم والرقي، وليس العداء لحضارة الغرب إلا انعكاسا لحالة اليأس بل ونفاق لا يزيد النفوس إلا عبوسا وضعفا.

إن الحضارة الغربية بما تحمله من قيم، هي مرجعية ومنطلق النهضة الفكرية وليس لتجديد الفكر أمل في النجاح إن هو جانب هذه الحضارة التي تمثل مرجعية للخطاب الفكري البناء، والمخرج الآمن للأمة العربية والإسلامية الباحثة عن مكانة إلى جانب الأمم الأخرى المتقدمة، وليس يرى هذا التيار الفكري المقلد للغرب باختلاف مستويات

¹- د طه حسين، ص30.

²- المرجع نفسه، ص31، 32.

³- المرجع نفسه، ص47.

هذا التقليد حرجا في الدعوة إلى جعل الغرب نموذجا ومرجعية، لتجديد الفكر العربي والإسلامي، لأن المسألة هي مسألة كيفية النهوض وتجاوز مرحلة التخلف والانحطاط، ولما كانت حضارة الغرب كفيلة بأن تمدنا بما نحتاج إليه في رسم معالم نهضتنا، وتغيير الواقع نحو الأفضل، خصوصا وأنها حضارة مؤسسة على العقل والعلم، فلا مناص إذن من الاقتباس منها ولا جدوى من معاداتها لأن قيمها مغرية ومثمرة وتساعد فعلا على تحقيق الوثبة الحضارية المأمولة.

ثانيا: التيار السلفي المحافظ:

في ظل ظروف انتشار وامتداد قيم الحضارة الغربية في الأوطان العربية والإسلامية، وسواء كان هذا الأمر بفعل الإعانات الخارجية أو بفعل ما لقيت من مساندة وإعجاب في الداخل، خصوصا مع بروز التيار الفكري المقلد للغرب والداعي إلى الاندماج في حضارته العالمية- في ظل هذه الظروف - برز إلى الوجود في ساحة الفكر العربي الإسلامي تيار فكري مخالف، انشغل هو الآخر بمسألة النهضة والبحث عن سبل إعادة مجد حضارة الإسلام، تيار شديد الدعوة إلى التمسك بقيم التراث الإسلامي، ناظم على قيم الغرب الوافدة، يدعو إلى ضرورة المحافظة على تركات وانجازات حضارة الإسلام، والعمل على إحيائها ومعايشتها، إنه التيار السلفي المحافظ.

لقد كان هذا التيار الفكري ينظر إلى الحضارة الغربية المنادية بعالمية الحضارة، على أنها لا تحمل في طياتها إلا أهدافا شنيعة، تصب في مصب مصادرة تاريخ الشعوب، واغتيال ثقافتها وطمس هويتها، ثم إن هذه الحضارة الغازية هي سبب تخلف المسلمين فالأمة العربية والإسلامية لولا هذا الغزو الاستعماري كانت قادرة على تحقيق النهضة الشاملة. وعلى هذا الأساس كان هذا التيار الفكري يرى في العودة إلى جذور الحضارة الإسلامية السبيل الوحيد والكفيل يتجاوز أزمة الأمة الراهنة، ومواجهة التحديات الحضارية⁽¹⁾.

وإذا كانت الأمة العربية بل وحتى كثير الأمم لم تر نور الحقيقة وتعيش في كنف العدالة والفضائل الإنسانية والتخلص من مظاهر التخلف، إلا بمجيء الإسلام وما حملته

¹ - برهان غليون، اغتيال العقل. محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، مكتبة مذبولي، القاهرة، ط3، 1990، ص 25، 28.

رسالته من معاني الحضارة والقيم الإنسانية السامية، هذه الرسالة التي جاءت مفصلة موضحة لكل ما يحتاج إليه الإنسان، فإن هذا التيار الفكري يؤمن بعالمية هذه الرسالة وصلاحياتها المستمرة وليس هذا فقط، بل لقد راح يقلد السلف في مناهجهم وسننهم الأصولية وحتى في ظروف كسبهم، ويعتبرون بالصحابة والتابعين وفقهاء الأمة من السلف في ظروف تدينهم، يحاكون أقوالهم وأفعالهم. فمسلكهم هو المسلك الصحيح للإيمان⁽¹⁾.

وبغض النظر عن الجذور والمنطلقات الأولى والفعالية لهذا التيار^(*)، فقد كان هذا الأخير شديد الانفعال بالظروف السائدة، وكانت دعوته إلى التمسك بماضي الأمة وتراثها النصي أو مآثر وتركات السلف، تزداد وتشتد موازاة مع اتساع موجة وتحرك الفكر العلماني ودعوات التوجه نحو النموذج الغربي، فهذه الدعوات أفرزت فكرا ناقما على حضارة الغرب، رأى فيها حضارة الجاهلية المشابهة للجاهلية التي عاصرها الإسلام. بل إن نخبة من السلفيين المتأخرين أمثال: رشيد رضا، والمودودي، وحسن البناء، وسيد قطب، رفضوا فكرة التوفيق بين قيم ومنجزات حضارة الغرب، وما يزر به تراث الإسلام من نجاحات. فحضارة الغرب المعاصرة بعلومها وتقنياتها هي حضارة جاهلية جديدة⁽²⁾.

إنها حضارة جاهلية في كل ما احتوته من أفكار وعقائد وثقافات، وليس للأمة الإسلامية إن هي أرادت إعادة بناء ذاتها وتنقية حضارتها من تلك الجاهلية، إلا العودة إلى ذلك المنبع الأصيل الذي انطلق منه سلف الأمة في رسم معالم الحضارة الإسلامية بكل ميادينها والتجرد من كل ما له صلة بحضارة الغرب الجاهلية، المناقضة لمقتضيات وأهداف المنهج الإسلامي، فليس في تلك الحضارة ما يستحق الالتقاء به ولو في أبسط الصور، وإذا حصل أمر الالتقاء كانت النتيجة فقدان الطريق والمنهج كله، لأن حضارة الغرب تعمل بكل الطرق على الانحراف عن النهج الإسلامي السوي⁽³⁾.

¹ - حسن الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، دار البعث، قسنطينة، ط1، 1990، ص150.

^{*} - هناك من يرجع الجذور الأولى لهذا الفكر السلفي إلى فكر الإمام أحمد بن حنبل، كما يرجعها آخرون إلى فكر شيخ الإسلام ابن تيمية. الذي يعد في نظرهم رمز الفكر الأصولي.

² - كمال عبد اللطيف، ص34.

³ - سيد قطب، معالم في الطريق، دار الشروق، بيروت والقاهرة، ط6، 1979، ص 17، 19.

وفي رأي المفكر الإسلامي سيد قطب - الذي يعتبر برأي الكثير من المهتمين بشؤون الفكر الإسلامي، أحد أقطاب الفكر السلفي المحافظ والراديكالي - فكل الأوضاع الاجتماعية السائدة اليوم هي أوضاع جاهلية. وهو يخاطب الإنسان المسلم مبيناً له أن كل ما يحياه الإنسان من أفكار وفنون وقوانين وغيرها إن هي كلها جاهلية، ويستدعي الأمر العودة إلى ثقافة الإسلام الأصلية وفلسفته، والعيش وفق النهج الرباني، ففي تعاليم الإسلام توجد الحلول لمشكلات الحياة الجاهلية الراهنة، التي انتشرت في الأمم المتقدمة⁽¹⁾، والإنسان الإيجابي في الحركة الإسلامية هو ذلك الذي يعمل على تغيير الأوضاع الاجتماعية التي أفرزها نظام الحياة الجاهلية، والمتمثلة في حضارة الغرب، واستبدالها بالإسلام المتضمن شريعة عالمية، قادرة على توجيه الإنسان ومساعدته في كل شؤون وميادين حياته الروحية والمادية⁽²⁾.

هذه العدائية للغرب الحدائي تجلت في فكر حركة الإخوان المسلمين بمصر، والتي سارت بالسلفية إلى أقصى الحدود، وكانت متشددة في ذلك رافضة التنازل أو الليونة أمام تلك النزعة التحديثية، وكانت ترى في الإسلام كل شيء، فهو العقيدة والعبادة، المتضمن لكل ميادين الشأن السياسي، وأمور الحياة المادية والروحية، فهو العقيدة الوحيدة والوطن الواحد والقومية الواحدة، هو الدين وهو الدولة، هو خطاب القرآن وخطاب التهريب بالسيف⁽³⁾.

لقد كان هذا التيار الفكري ناقماً على حضارة الغرب، مشهراً سيف العدائية لثقافتها، رافضاً كل جديد دخیل على ثقافة وحضارة الإسلام، التي لو أخلصنا إلى تراثها وعملنا على إحياء معالمها والاقتداء بالسلف، لكان في ذلك خلاصنا وسبيلنا إلى النهضة المرجوة، وليس النموذج الغربي الحامل لقيم هدامة للحضارة المتوازنة والمتعارضة مع روح وقيم حضارتنا. إنه تيار يسعى إلى إخضاع الحاضر وتطويعه لمرجعية نصية، تمثل المعيار الوحيد لكل الممارسات السلوكية والفكرية، من غير اعتبار لمستجدات الحياة، كما يتشدد في الدعوة إلى ضرورة إتباع طريق النبي (ص) وصحابته من غير تبديل أو تحريف، فلا

¹ -Malin wimelius, on Islamism and modernity, analyzing islamist ideas on and vision of the Islamic state, print and media, Umea universities ,Sweden,2003,p105.

² -Ibid, P108.

³ -محمد أركون، الفكر العربي، ترجمة، د عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت- باريس، ط3، 1985، ص153.

اجتهاد ولا قياس، بل فقط قال الله وقال الرسول، والحاكمية لله كبديل لحاكمية البشر الكافرة، إذ الدين كذلك جهاز سلطة سياسية، والقائمون به وكلاء عن الله لا عن البشر⁽¹⁾ .

ولو استقرأنا تاريخ حضارة الإسلام في أزهى عصورها، لكان من اليسير أن نجد كيف تمكن سلف الأمة الإسلامية من مواجهة التحديات، والحفاظ على استقرار أوضاعها، وحسن التعامل مع المسائل المستجدة، وكل ذلك بفضل التمسك بالمبادئ العقائدية الثابتة، والاستتجاد بها في استخلاص واستنباط الأحكام المناسبة، فظهرت صور الاجتهاد والقياس، كسبل ومناهج تعتمد في حل المسائل الإشكالية، من غير انسلاخ عن ثوابت وهوية الأمة أو البحث عن الخلاص في غير الإسلام، لقد كانت لأمة الإسلام علماءها وفقهاؤها الذين أحاطوا علما بحاجياتها، وتركوا إرثا وفيرا يضاف إلى التراث النصي، لو تمسك بكل هذا خلف الأمة لما أضلوا الطريق، وما هانوا وأصبحوا تائهين يبحثون عن العزة. ولن تعود للمسلمين عزتهم هذه كما يعتقد هذا التيار الفكري إلا بالعودة إلى عزة السلف، فلا صلاح للخلف إلا بما صلح به السلف، وعليهم بترك الاقتداء بالغرب وما تحمله حضارته، من قيم تتنافي مع قيم ديننا الحنيف، وعليهم كذلك الاستقلال عن حضارة الغرب في كل شؤون الحياة، من صناعة وتجارة ووسائل التعليم وغيرها، إنه يجب عليهم الاحتكام إلى الإسلام وحده، وإلى ذلك المنهج النبوي في الدعوة إلى الإسلام، بعيدا عن مناهج الغرب التعليمية، أو الاحتكام إلى تشريعاته ونظمه الجاهلية، التي يستوجب الأمر محاربتها وتعزيز التشبث بالعقيدة⁽²⁾ .

فالغرب كما كان في الماضي عدوا، سيظل كذلك عدوا. والإسلام كما كان في الماضي، حاملا لواء الحضارة السوية في قيمها، القوية في بنيانها، المتينة في أسسها ومبادئها، العالمية في أهدافها، سيظل كذلك. فيه شفاء للأمة الإسلامية الباحثة اليوم عن

¹- محمود أمين العالم، الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، دار المستقبل العربي، القاهرة، ط2، 1998، ص100، 102.

^{*}- تعد جماعة الهجرة والتكفير، والحركة الإسلامية القطبية -نسبة إلى سيد قطب- في رأي محمود أمين العالم، من الحركات الإسلامية المتشددة، المنادية بفكرة الحاكمية لله، وتكفير المجتمعات والأنظمة الوضعية.

²- غالب بن علي عواجي، المذاهب الفكرية المعاصرة ودورها في المجتمعات وموقف الإسلام منها، ج1، المكتبة العصرية الذهبية للطباعة والنشر والتوزيع، جدة، ط1، 2006، ص156، 157.

نهضة جديدة تنافس بها نهضة الغرب، كيف لا؟ والغرب نفسه المتفوق اليوم في علومه، وفنونه وانجازاته المادية والفكرية، قد أخذ عن حضارة الإسلام يوم كانت في أزهى عصورها. هذه الحضارة التي تحوي تراثا ثريا، قادر على إمداد أمتنا العربية الإسلامية اليوم بما تحتاجه من عناصر ومؤهلات التقدم والرفق.

ولأن الأمة الإسلامية اليوم تعاني من خطر غزو الحضارة الغربية، الغربية ثقافتها وقيمها عن هويتنا وخصوصيتنا، فقد أضحي من الضرورة الملحة على المسلمين وهم يتطلعون إلى النهضة والتقدم، وبذل ركوب أمواج حضارة الغرب، أن يعملوا على تقليد ما كان عليه الرسول صلى الله عليه وسلم، في أقواله وأفعاله ويسيروا على خطى صحابته رضوان الله عليهم، مقلدين إياهم كذلك⁽¹⁾.

حضارة الغرب إذن لم تكن ولن تكون أبدا نموذجا في النهضة، فهي فيما يرى هذا التيار الفكري المقدس لنهج الإسلام - كما كان عند السلف-، عنوان لأشكال الظلم والمفاسد السياسية والاقتصادية والخلقية والآفات الاجتماعية، وليس الداعون إلى الاقتداء بنهجها إلا جماعة يوسوس لها الشيطان، ويزين لها قوة تلك الحضارة التي سينتهي الأمر بها إلى الانهيار والتهوي. إنها حضارة الجاهلية التي لا حظ لها في الاستمرارية، وسيأتي يوم يتجسد فيه البديل الحقيقي الذي يخلص الأمة من مآسيها، ويرجعها إلى عزتها التي كانت عليها، إنه النهج الإسلامي، والحضارة الإسلامية التي تسير وفق النهج الرباني الذي هو النهج الوحيد القادر على نشر العدل في الأرض، ومحاربة كل ألوان الفساد التي أفرزتها المناهج الحضارية الجاهلية الأخرى⁽²⁾.

لقد كان لتراث الحضارة الإسلامية، وما فيه من نهج السلف الصالح الذي أسهم في إرساء أسس حضارة عالمية امتدت تأثيراتها المثمرة إلى غيرها من حضارات الشرق والغرب، ما يغني أمتنا الإسلامية عموما والعربية خصوصا، عن الاستتجاد بحضارة الغرب التي لا يمكن لنهجها وقيمها وأهدافها أن تكون عالمية، وليس غريبا أن نجد اليوم مفكرين عربا يشغلهم التفكير في حاضر الأمة العربية ومستقبلها بأسس ومنطلقات فكرية

¹ - محمد حامد الناصر، العصرانيون بين مزاعم التجديد وميادين التغريب، مكتبة الكوثر للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 2001، ص197.

² - محمد قطب، العلمانيون والإسلام، دار الشروق، القاهرة وبيروت، ط1، 1994، ص93، 95.

تحددت واتضحت معالمها في ذلك التراث الفكري لحضارة الإسلام. هذا التراث الذي يتوسمون فيه كل معاني النجاح، ويجدون فيه كل ما بلغه الغرب من علوم وتقدم، فيقدسون بذلك هذا التراث من غير تنقيب وتمحيص في مضمونه وظروفه الزمنية والمكانية المحيطة والمؤثرة فيه، هذا التمجيد يجعلهم يعيشون بإخلاص حاضر ومستقبل أمتنا العربية في ماضيها وتراثها⁽¹⁾.

ثالثاً : التيار التوفيقي :

حينما ننطلق من التسليم بكوننا نمثل الأمة العربية، أو لنقل الأمة الإسلامية، ونسلم كذلك بأننا نعيش وضعا راهنا نعترف فيه للآخر بنهضته وتقدمه الحضاري، فإننا نجد أنفسنا أمام سؤال يفرض وجوده على أذهاننا: هل نستطيع فعلا أن نعيش بقيمتنا وتراثنا ونصب حاضرننا ومستقبلنا في ذلك الماضي الذي يشهد بمكانة الحضارة الإسلامية آنذاك، بعيدا عن منجزات حضارة الغرب ونهضته؟ وهل يمكن فعلا أن يكون لنا حضورا قويا إذا نحن انسلخنا عن موروثنا الحضاري واتجهنا نحو الغرب فننهل من حضارته ونندمج في قيمه التي وضعها بعيدا عن الاكتراث بقيمتنا؟.

لقد اتضح أن الأوطان العربية والإسلامية، عاشت ويلات الصراع بين نخبتها الباحثة عن النموذج الأنسب لنهضتها وتقدمها، نخبة راح روادها يقلدون الغرب مؤمنين بقيم حضارته العالمية، متجاوزين بل وحتى رافضين الالتفاتة إلى قيم الماضي، وموروث الأمة ومنجزاتها الحضارية الماضية، فكل ذلك بزعمهم مرحلة تاريخية لها ما يحيط بها من ظروف وعوامل لم تعد متوفرة اليوم. ونخبة أخرى أشهرت سيف العدائية للغرب وقيمه الحضارية، متخذة من انجازات السلف ومناهجهم نمودجا في النهضة الجديدة، وشعارها في ذلك لا صلاح للخلف إلا بما صلح به السلف.

والحقيقة أن هذين التيارين لم يضيفا قفزة جديدة في مجال النهضة العربية والإسلامية، يمكن الاعتبار بها، فقد طمس التقليد الأعمى أفكارهما، تيار مقلد للماضي وآخر مقلد للغرب، الأول يفكر في النهضة داخل منظومة مغلقة، هي تلك التي يقدمها نموذج الحضارة العربية الإسلامية، التي تمثل مرجعيتها الوحيدة في صناعة النهضة وقيادة

¹ - محمد عابد الجابري، التراث والحدثة دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1،

الإنسانية نحو الأفضل، رافضا كل تيارات المعارضة، من منطلق تقديس معطيات التاريخ وإيماننا بأنه يقدم الطريق الأفضل للنهضة⁽¹⁾. وأما التيار الثاني فهو كذلك يفكر في إطار مرجعية ومنظومة مغلقة هي المرجعية الأوروبية، فنهضة العرب لن تتأتى إلا بما نهضت به أوروبا وضرورة تبني مبادئها في النهضة⁽²⁾.

هذا الصراع الفكري بين النموذجين الفكريين زاد من اتساع هوة الانقسام الفكري وتباعد الرؤى حول النموذج الأفضل، والكفيل بتيسير طريق النهضة العربية الإسلامية. ونتيجة لهذا التطرف الفكري، واشتداد الحاجة إلى أفكار ورؤى أكثر حيوية، بإمكانها الإسهام فعلا في إيجاد العلاج المناسب لمسألة التخلف في الأوطان العربية والإسلامية، برز تيار فكري اتخذ من محاولة التوفيق بين قيم التراث وقيم حضارة الغرب، نموذجا لنهضة عربية إسلامية متميزة، إنه تيار فكري مرتبط بتلك الحركة الإصلاحية التي دشنها جمال الدين الأفغاني، ثم محمد عبده ومحمد رشيد رضا، حركة حاولت أن توجد نموذجا ثقافيا وسياسيا مستقلا، قادر على الجمع بين أصول وأساسيات الدين الإسلامي، وفي الوقت ذاته القدرة على مواكبة تطورات ومنجزات حضارة الغرب، حركة تسعى إلى التوفيق بين التراث والمعاصرة أو الأصالة والحداثة⁽³⁾.

لقد كان التيار الفكري المقلد للسلف مقدسا للتراث، متفاخرا بقيمه الأصيلة، بينما كان التيار المقلد للغرب معجبا وشديد الدعوة إلى محاكاة الغرب، معتبرا المعاصرة وتجاوز الماضي التراثي، هو طريق ونموذج نهضتنا. لكن لا احد منهما أدرك المعنى الحقيقي والأهداف البناءة لفكرتي الأصالة والمعاصرة، فالفريق الداعي إلى الأصالة في التراث فهم الأصالة على أنها العودة بالحاضر إلى التراث، بينما الأصالة الحقيقة المثمرة هي تلك التي تضمن لنا حسن التعامل مع الفكر العالمي المعاصر، أما الفريق الداعي إلى المعاصرة ومسايرة الحداثة الأوروبية فهو الآخر متطرف، في مفهومه للمعاصرة التي

¹ - محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط5، 1994، ص 33.

² - المرجع نفسه، ص 35.

³ - حيدر إبراهيم علي، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1996، ص 26.

نحتاج إليها، إنها تلك المعاصرة التي تسمح لنا بالتفاعل مع تراثنا، وليس تجاوزه والاتجاه نحو الفكر الأوروبي وحده⁽¹⁾.

المسألة إذن كما ستوضح عند هذا التيار الفكري التوفيقي^(*) ليست تقليدا لمرجعية معينة أو نبذا لفكر الآخر، وإنما هي مسألة حسن التعامل مع الطرفين، ففي كلا المرجعيتين محاسن ومؤهلات النجاح، وليست النهضة بالتطرف لمرجعية دون الأخرى أو السباحة في فلك هذا دون ذاك، فلا التراث الأصيل ورغم ما يحمله من انجازات حضارية ملهمة، قادر وحده على صناعة النهضة ولا المعاصرة بما تحمله من انجازات وقيم عالمية قادرة هي الأخرى على تحقيق هذه النهضة المأمولة، ولا يمكن أن يكونا بذلك أصليين تقاس عليهما النهضة ومرجعيتين لتأسيسهما، بل ينبغي النظر إليهما كرفيقيين معينين على النهضة، وإبراز الذات المستقلة حضاريا، وكل هذا فيما ترى المدرسة الوسطية الإسلامية المتبنية للفكر التوفيقي، لا يتحقق إلا بفكرة التفاعل الحضاري، تفاعل حضارة الإسلام بتراثها الأصيل مع حضارة الغرب المتقدمة بانجازاتها وإبداعاته.

والحديث عن هذا التفاعل الحضاري ليس يعني التحرر من كل الضوابط المنظمة، بل على أمتنا وهي تتبنى هذا التفاعل الحضاري أن تأخذ بعين الاعتبار ما هو خصوصية حضارية يميز هويتها فتتمسك به، وتعمل على الحفاظ عليه والاجتهاد في إحيائه، وما هو قيم حضارية إنسانية عالمية مشتركة فتعترف منه وتقنفي أثره. فعليها إذن أن تجمع بحكمة بين محاسن القديم والجديد، حتى لا يكون خطابها الفكري التجديدي تغريبا فكريا، ولا تقليدا جموديا، بل ينبغي أن يكون مساهرا لمتطلبات الواقع، بمنطلقات تراثية إسلامية. ليكون بذلك أفضل نموذج حضاري ينبغي استلهامه لإعادة بناء الذات وحمائيتها من موجة الاستلاب الغربي، وأيضا من نداءات الفكر السلفي المغلق، هو ذلك النموذج الذي تتفاعل فيه التجربة التاريخية لأمتنا مع تجارب الحضارات التي قطعت شوطا متميزا في طريق التقدم، وتحمل قيما عالمية، تغلغلت في مختلف لأوطان.

¹ - محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر دراسة تحليلية نقدية، ص 60، 61.

(*) - ينعت لدى البعض بالتيار الوسطي، ويسميه آخرون بتيار الأصالة والمعاصرة، وأما عند المنادين بخطاب التجديد - وهو الذي يعنينا في هذه الدراسة خصوصا - ومنهم المفكر محمد عمار، فيسمى كذلك بالسلفية العقلانية أو تيار الإحياء والتجديد، كما يوصف بالوسطية الإسلامية، ويعد الأفغاني وتلميذه محمد عبده أهم أقطابه في العصر الحديث.

هذا التيار التوفيقي المنادي بالتفاعل الحضاري البناء، يرى فيه دعائه أفضل ممثل لفكرة الوسطية الموفقة بين متطرفين، وسطية قالت لا لتيار التغريب الذي أراده أنصاره من المستعمرين وأنصارهم الذين بهرتهم قيم الحضارة الغربية، إذ فيه اقتلاع لأصالة وعراقة الأمة وخطر على روح وقيم حضارة الإسلام⁽¹⁾. لكن وفي الوقت ذاته لا تدعوا للعودة إلى ماضي السلف وتقليد نظم وتشريعات مجتمعه، لأن في ذلك خطر وضرر، وسبب للانغلاق والجمود⁽²⁾.

كان لتيار الوسطية الإسلامية إذن نموذج ونهج في محاولته تأسيس مشروع النهضة العربية والإسلامية، نهج مؤسس على خطاب التجديد، هذا الأخير وإذا كان في فكر التيار السلفي لا يعدوا أن يكون إلا عودة بالحاضر إلى الماضي وإعادة إحياء قيم التراث في الحاضر، رافضا كل جديد من حضارة الغرب، لما في ذلك من بدعة وضلال، وإذا كان هذا الخطاب التجديدي في فكر التيار التغريبي يعني الاتجاه نحو الجديد المتضمن في قيم الغرب المتقدم دون التفاتة إلى الماضي الراكدة قيمه والمنتية إشعاعها، - إذا كان هذا هو التجديد بمفهوم هذين التيارين المتطرفين - فإن التجديد في فكر تيار الوسطية الإسلامية هو إحياء لقيم التراث بما يضمن حضورا معاصرا، وهذا لن يتحقق إلا باعتماد فكر عقلاني مستنير، أو لنقل اجتهد عقلاني يحسن التفاوض مع تراث أمتنا بما فيه التراث النصي، فيجعله دائم الحضور ومواكبا تغيرات الظروف، ويبعده عن صفه التاريخية والظرفية المحددة، كما يحسن التفاوض مع حضارة العصر، فيقتبس منها ما لا يتعارض مع خصوصياتنا وقيمنا الأصيلة، ويساعدنا على التفوق وصناعة النهضة. هذا التفاعل الحضاري زرع بذوره الأولى رجل الإصلاح الفكري جمال الدين الأفغاني، حينما أدرك أن ضعف الدول الإسلامية مرده الجهل والفساد الذين تفشيا في ميادين حياتها، بعد أن أدرك أن أوربا تقدمت بفضل المعرفة وتطبيقاتها الصحيحة، هذا الإدراك المزدوج جعله يدعوا إلى ضرورة إطلاع الشرق على حضارة أوربا وتعلم فنونها المفيدة، ولم يكن الإسلام عنده يعني عبادة الله فقط، بل هو كذلك عمل على بناء حضارة مدنية مزدهرة. هذه المدنية التي هي في الأساس فكرة أوروبية، أدخلها الأفغاني إلى العالم الإسلامي

¹ - محمد عمارة، الإمام محمد عبده مجدد الدنيا بتجديد الدين، ص 11، 12.

² - محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، دار الشروق، القاهرة وببيروت، ط 2، 1997، ص 288.

متأثراً بفكرة المدنية في الفكر الأوروبي، ورآها موافقة لمعنى المدنية الإسلامية وما تحمله من قيم على مستوى الحياة الفردية والحياة الاجتماعية، يوم كانت في أوج ازدهارها ⁽¹⁾. فالأفغاني إذن مدرك لما في حضارة الغرب من محاسن وقيم مفيدة يستحسن الإطلاع عليها والاقتراء بها، لكن ليس تقليداً، يسلب القيم الجوهرية والمبادئ الأصلية للأمة الإسلامية، فهذه الأخيرة بحاجة اليوم إلى إعادة تفعيل قيمها الحضارية التي سادت زمن ازدهارها بما يجعلها مسابقة لروح العصر، وليس استبدالها بقيم جديدة عنها. وكان من تلامذة الأفغاني الذين حملوا لواء تيار الوسطية الإسلامية، والدعوة إلى تجديد الفكر الإسلامي وأحد أهم وراد حركة الإصلاح المستتيرة، الشيخ محمد عبده الذي كرس جهده للعمل الإصلاحي، وتقريب الدين من الجيل الجديد والدعوة إلى الموافقة بين الإسلام وما حملته الحياة المعاصرة، وجاءت به حضارة الغرب، بل لقد حرص على تقييم تفسير للفقهاء الإسلامي وأحكام الشريعة، يستجيب لمطالب الحياة المعاصرة، وانشغالات الجيل الجديد من هذه الأمة ⁽²⁾.

يعرف عن محمد عبده عمله الإصلاحي والتأسيس لمنهج الوسطية الإسلامية، وسطية يتفاعل فيها الموروث الأصيل بالوافت الجديد، ففي تراث الأمة الإسلامية ما هو قابل للإحياء والاستعانة به، وفي حضارة الغرب ما هو قابل للاقتداء والاسترشاد به، وإذا نجحنا في خلق تفاعل إيجابي من دون إقصاء أو تطرف كانت الثمرة، إنتاج جيل يعيش روح العصر وفق مبادئ وأصول حضارة الإسلام، وصناعة نهضة حضارية مستقلة في كيانها، متجذرة بأصولها، متفتحة على غيرها.

لقد أدرك الإمام الشيخ محمد عبده مخاطر التقليد والجمود الفكري الذي يمثلته تيار الجمود السلفي، وكذلك مخاطر الانقياد نحو حضارة الغرب والانبهار بقيمها والتي يمثلها تيار التغريب والعلمانية، ورأى في طريق الوسطية الذي انتهجته مدرسة التجديد الإسلامية، الطريق الناجح للتغلب على المخاطر والنهوض بالأمة ⁽³⁾.

¹ - ألبرت حوراني، ص 144، 145.

² - أبو الحسن الندوي، الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية، دار الندوة للتوزيع، بيروت، ط2، 1968، ص 123.

³ - محمد عمارة، الإمام محمد عبده مجدد الدنيا بتجديد الدين، ص 51.

إنها وسطية هادفة لبناء حضارة حديثة، ليس بتغيير الواقع والاتجاه نحو القديم، أو الارتباط بالجديد الوافد، وإنما باعتماد خطاب التجديد المؤسس على الاجتهاد والعقلانية الذي بفضلها يمكن العودة إلى جوهر الذات، واستلهاهم قسمااته المشرقة وإزالة الشبهات عن أصول ومقاصد الدين، وتفعيل كل ذلك مع حضارة العصر، حتى يحصل الاتساق والامتداد السليم بين حاضر الأمة وقسمات تراثها الأصيلة⁽¹⁾، فمشكلة مفكري الأمة، هي مسألة التقليد التي ينبغي تحرير الفكر منها، وإعادة الفهم الصحيح للدين الذي يعطي للعقل مكانة تتوافق مع العلم، وباعث على الفهم الصحيح لنظام الكون. وبهذا الموقف يكون الإمام محمد عبده كما يصرح هو نفسه مخالفا لفكر وموقف التيارين السائدين في الأمة، أحدهما ذلك المنشغل بعلوم الدين والمقزّم لدور العقل، والآخر مقدس للعقل والعلم، وأشكال فنون العصر السائدة⁽²⁾.

ولعلنا نستنبط من هذا الموقف للشيخ الإمام فكرة الصراع القائم بين الدين والعلم، خصوصا بوجود اتهامات للإسلام بكونه معاد للعلم، وسبب للتخلف المعرفي، كما يدعي خصوصا بعض المستشرقين ومن نحا نحوهم من نخب الفكر العربي، كما كان لأولئك النصيين أصحاب الفهم الظاهري الساذج للدين، دور في هذه العدائية بين الدين والعلم، فقد نظروا إلى العلم المعاصر وتطبيقاته المختلفة نظرة اشمئزاز، خصوصا وأن رواده من أهل حضارة الغرب الجاهلية في اعتقادهم، ودعوا إلى التمسك فقط بما صرح به الدين. هذا الصراع أساسه الفهم الخاطئ للدين، ما يتطلب تجديد الفهم لهذا الدين، باعتماد الاجتهاد العقلاني القادر على إدراك الأهداف والمعاني الحقيقة للنصوص الدينية، وإبراز ذلك التوافق بين الدين والعلم.

ومسألة التوفيق بين ما هو تراثي أصيل وما هو حضاري معاصر، كان في رأي بعض المفكرين المنشغلين بمسألة تجديد الفكر العربي أمرا صعب تحقيقه، بكل معانيه وأهدافه، وكثيرا ما كان مجرد محاولات تليفقية، وهذا ما يعترف به المفكر العربي زكي نجيب محمود بقوله "إما أن نعيش عصرنا بفكره ومشكلاته، وإما أن نرفضه، ونوصد

¹ - محمد عمارة، الإمام محمد عبده مجدد الدنيا بتجديد الدين، ص 10.

² - الشيخ محمد عبده، الأعمال الكاملة، تحقيق وتقديم، محمد عمارة، ج 6، دار الشروق، القاهرة وبيروت، ط 1، 1993، ص 310.

دونه الأبواب لنعيش تراثنا.... نحن في ذلك أحرار، لكننا لا نملك الحرية في أن نوحّد بين الفكرتين...⁽¹⁾ * فالصراع بين الأصيل والمعاصر أو التراث والحداثة، هو صراع غلبة، والاختيار الوحيد الممكن هو تغليب أحدهما والسير في قيمه، أما محاولات التوفيق والتقريب بينهما، فهي محاولات يائسة، تتضاعف فيه جهود الأمل، وتتضاءل فيه حظوظ النجاح.

غير أن المسألة ليست كذلك في رأي المؤمنين بفكرة الوسطية والتفاعل الحضاري التوفيقية، إذ الوسطية المقصودة لا تعني الرأي الثالث المخالف لقسمات وفكر التيارين المتنازعين وفقط، وإنما تعني رفض الانحياز لأحدهما دون الآخر، أو تغليب قطب عن آخر، لأن في ذلك غلوّ وتطرف كذلك. بل إنها وسطية تؤلف بين محاسن القطبين، بصورة تناسقية يتفاعل فيها بصورة تكاملية المادي الدنيوي بالروحي الأخروي، والثابت بالمتغير، والعقلي بالنقلي، والديني بالعمل، والأصيل بالمعاصر، ... وغيرها من صور التوافق التي تميز المنهاج الإسلامي الوسطي عن نهج حضارة الغرب الثنائية الفاصلة بين ما هو ديني وما هو من شؤون الدنيا⁽²⁾، هذا المنهج الوسطي المتزن هو في جوهره موافق لما جاءت به رسالة الإسلام التي تنبذ ذلك الفصل بين العلم والإيمان والوسائل والغايات، إنه منهج بإمكانه أن يضمن مسايرة الحضارة الغربية، دون نسخها تقليداً وإتباعاً، لأن الأساس العقائدي له هو بمثابة صمّام أمان للأمة الإسلامية وبالإمكان قيادة

¹ - زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، القاهرة وبيروت، ط6، 1980، ص189.

* - شهد فكر زكي نجيب محمود في مسألة الأصالة والمعاصرة والموقف من التراث تطوراً وتغيراً، فقد كان في لحظة من لحظات فكره يعترف بصعوبة إحداث توفيق بين قيم الماضي وقيم الحاضر، بل وكان من المحقّقين للتراث والداعين إلى الاندماج في حضارة العصر، معتبراً حضارة الغرب النموذج والمرجعية لنهضتنا، وهذا ما يتجلى في عديد مؤلفاته (بذور وجذور، شروق من الغرب.. وفي هذا الأخير يقول مثلاً: "إذا أردنا سياسة أو تعليماً أو إصلاحات للأسرة أو المجتمع فأى الطريقين نختار؟ إن الجواب عندي واحد واضح ولا تردد فيه ولا غموض.. هو أن نندمج في الغرب اندماجاً في تفكيرنا وآدابنا وعاداتنا ووجهة النظر إلى الدنيا"). لكن في مرحلة متأخرة من حياته يعود ليؤكد ضرورة إحداث التفاعل بين الماضي والحاضر باعتباره النهج الأفضل للنهضة العربية، بل ويعترف بقيمة التراث كمرجعية ضرورية في النهضة وأنه لم يكن جيد الاطلاع والفهم للتراث. وهذا ما يتجلى في مؤلفاته الأخرى بداية من مؤلفه تجديد الفكر العربي وما بعده (عربي بين ثقافتين، قيم من التراث..).

² - محمد عمارة، المنهج الإصلاحي للإمام محمد عبده، مكتبة الإسكندرية، 2005، ص37، ص39.

الحضارة الحديثة نحو الأفضل طالما أنه موفق بين العلم والإيمان، ولا يفصل بين الأهداف المنشودة وسبل بلوغها، إنه منهج يتميز ويختص به العالم الإسلامي⁽¹⁾.

إن العمل على التوفيق بين ماضي الأمة وروح العصر يبقى السبيل الأفضل لتحقيق نهضة عربية وإسلامية متميزة، نهضة تنهل من تجارب الماضي مواطن النجاح والقسمات القابلة للإحياء، وتنهل من تجارب الحاضر لتلك الأمم المتقدمة علومها، وصناعاتها النافعة، وكذلك قيمها الصالحة للتعميم والاسترشاد بها في أوطاننا التي تشهد التخلف، وفي الوقت ذاته يعتربها طموح اليقظة، والنهضة ومسايرة الحضارات المتقدمة.

ورغم أن هذا التوفيق ليس بالأمر الهين، خصوصاً في ظل تباعد الرؤى وصراع الأهداف بين التيارات الفكرية التي تبحث في شؤون النهضة العربية والإسلامية، وتجديد فكرها، إلا أنه يبقى في رأي هذا التيار الفكري التوفيق الحل الأنسب لخلق بديل حضاري متميز نحافظ فيه على موروثنا القيمي ونسائر حضارة العصر، فهذا المفكر زكي نجيب محمود الذي كان قد أشار إلى صعوبة إحداث هذا التوفيق، يعود ليؤكد على ضرورة هذا التوفيق التفاعلي بين الماضي والحاضر، "إن حاضرننا لآبد أن يكون نسيجاً من قديم وجديد، فمن يدعوا إلى حاضر بلا ماضي مخطئ، ومن يدعوا لماض بلا حاضر مخطئ، فالدعوة إلى الماضي سير إلى الوراء والدعوة إلى حاضر سير إلى الأمام بلا أصول ثابتة"⁽²⁾. فرغم اقتناعه بأن مسألة التوفيق هذه معقدة وصعبة، إلا أنها ضرورة حتمية لضمان البقاء المتميز "إن أمّ المشكلات في حياتنا الفكرية هي محاولة التوفيق بين تراث الماضي وثقافة الحاضر، فمن الماضي تتكون الشخصية الفريدة التي تتميز بها الأمة، ومن الحاضر تستمد عناصر البقاء والدوام في معترك الحياة... فإن اقتصرت على الماضي جرفها الحاضر.. وإن اقتصرت على الحاضر ضاعت ملامح شخصيتها..."⁽³⁾.

إنها إذن توفيقية حضارية تفاعلية، ووسطية جامعة لروح العصر وقيم الماضي، ووسطية توفيقية يتعايش فيها الأصل بالمعاصر، وخصوصيات الذات بانجازات الغير، نابذة للتطرف والمعارضة الرافضة، مؤمنة بضرورة الجمع بين فرقاء الأمة، فرقة ليس

¹ - أبو الحسن الندوي، الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية، ص339.

² - زكي نجيب محمود، هذا العصر وثقافته، دار الشروق، القاهرة وبيروت، ط2، 1982، ص52.

³ - زكي نجيب محمود، من زاوية فلسفية، دار الشروق، القاهرة وبيروت، ط4، 1993، ص41.

لها في تراث الإسلام مكانه، هذا الإسلام الذي تفاعلت حضارته بحضارات الغير، وشكلت على مدى عصور كثيرة مثلاً يحتذى به، وبقدر ما ساهم رواد هذه الحضارة الإسلامية سابقاً في تجديد فكرها بفضل النهج العقلاني، الذي ساهم في مواجهة التحديات والمسائل المستجدة كما يتجلى في الفقه الاجتهادي الذي يعتبره التيار التوفيقي أساس الخطاب التجديدي، فإن بالإمكان اليوم كذلك بل ومن الضروري التأسيس لخطاب فكري تجديدي نهضوي، ينتهج الوسطية أسلوباً لصناعة النهضة العربية والإسلامية، هذه الأخيرة اتضح كما يعتقد هذا التيار الفكري أنها بحاجة إلى فكر جديد قادر على تكوين وتنشئة جيل جديد من الأمة، وثيق الصلة بتراثه وقيمه الأصيلة، وبطموح نهضوية تسير حضارة العصر، جيل محافظ ومبدع، لا جامد ومتبع، صانع لحضارة متميزة ليس بتخلفها وكثرة صراعاتها وميادين انحطاطها، بل متميزة في تكوينها وحضورها المنافس لحضارات الغير المتقدمة.

المبحث الثالث: مبررات بروز خطاب التجديد في فكرنا المعاصر:

حينما نتحدث عن تجديد الفكر الإسلامي أو العربي أو لنقل معا، فلا شك أن هناك عوامل تبرر هذا الخطاب الفكري التجديدي، خصوصا وأن التجديد يعني في مقصده العام تجاوز أوضاع الراهن ومحاولة تقديم نفس خطابي جديد يساهم في يقظة الأمة. ولأن مفكري الأمة ليسوا على نهج أو اتجاه واحد، وحتى انشغالاتهم ورغم أنها تصب في مصب واحد هو محاولة التأسيس لمشروع نهضوي عربي إسلامي، إلا أن تحديد جوهر المشكلة ومن ثم محورة الانشغال حوله، وحصره في مجال محدد لا ينبع من منبع واحد، فهناك من يرجع مشكلة الأمة إلى الجانب السياسي فتراه يتحدث عن غياب الديمقراطية وانتشار أشكال القمع، وهناك من يتحدث عن أزمة التخلف المعرفي، ويرى فيها منبعا للانحطاط، مقارنة بتقدم ونهضة الغرب، بينما يتمحور حديث وانشغال آخرين حول الجانب الديني وقيمة التراث الديني والحضاري للأمة، فتراه يتبنى خطابا داع إلى ضرورة العودة إلى حياة السلف بنظمها وتشريعاتها، ومثل هذه الاختلافات وغيرها تجعل من تحديد مبررات ودوافع الخطاب التجديدي أمرا عسيرا كونه خطاب متعددة ميادينه ومظاهره، لكن ورغم هذه التعدد في مبررات التجديد إلا أنه يمكن محورتها بصورة إجمالية في جملة المبررات التالية:

أولا: المبرر التاريخي:

تعيش الأوطان العربية والإسلامية وخصوصا منذ القرن التاسع عشر أزمت هزت قلاع وبنية كيان وجودها، وعلى مستوى مختلف الأوضاع والأصعدة، وكانت النتيجة هي التخلف والركود، هذه الأوضاع المأساوية تستدعي ضرورة إحداث تغيير نحو الأفضل، ولن يكون هذا إلا بفضل خطاب التجديد الفكري، فقد أبانت الأوضاع التي أضحت عليها الأوطان العربية والإسلامية عمق الأزمة الفكرية التي تعيشها في مجالات السياسة والحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والدينية. إذ كان لهزيمة 1967، وقع شديد التأثير وكشفت عن انتكاسة وفشل خطابات النهضة والتغيير، سواء المنادية بالعودة إلى أمجاد الماضي واستلهام العبر منها، أو تلك المنادية بضرورة تجاوز الماضي والاتجاه نحو حضارة الغرب، فكل هذه المعطيات من أزمة على مستوى مختلف الأصعدة، وكذلك فشل

خطابات التغيير السائدة، خلقت الحاجة الماسة إلى خطاب التجديد الفكري في كل فروع المعرفة⁽¹⁾.

لقد أدرك المنادون بخطاب التجديد أن الواقع المرير والانتكاسات المتلاحقة للأمة الإسلامية وانتشار مظاهر الفشل والركود ووقوعها تحت هيمنة الفكر الغربي، يقتضي تبني خطاب فكري تجديدي قادر على إحداث تفاعل نهضوي سليم، تتلاحم فيه انجازات التراث مع معطيات العصر ومقتضياته، خطاب يتطلب لنجاحه قراءة تاريخية لمسار الفكر الإسلامي، حتى تتبين مواطن القوة، وتعرف أسباب الفشل الذي لحق بخطابات ومشاريع النهضة العربية الإسلامية.

ولأن التجديد خطاب منصب أساساً على تراث الأمة، بهدف التنقيب عن مواطن العزة والنجاحات التي صنعها أسلافنا، والقابلة للإحياء بما يتوافق ومتطلبات العصر، فإنه بهذا المعنى عمل حضاري هادف إلى اكتشاف التاريخ الذي أصبح مطلباً حضارياً يختلج وجدان الشعوب الباحثة عن النهضة، وهو كذلك أداة للبحث في الهوية ومعرفة حقيقة الذات، وبفضله يتم اكتشاف التلاحم والتفاعل بين الحاضر والماضي، طالما أن الحضارة هي حصيلة تراكمات الماضي ممتزجة بوقائع العصر التي أملت ظروفه السائدة(2).

وعليه، فخطاب التجديد إذن ضرورة ملحة مرتبطة بهوية أمتنا وتاريخها، هذه الأمة التي أصبحت تعيش ويلات الهزائم والتراجع بسبب غياب آليات فاعلة بإمكانها المساعدة في مواجهة التحديات وأخطار الغزو الخارجي، مادياً كان أم فكرياً، غزو أثر بثقافته على نمط التفكير الإسلامي، الذي أصبحت حصون مقوماته تتهاوى وتتصدع، بفعل تغلغل قيم تلك الثقافة الغازية، ووجود قابلية لاحتضانها والدعوة إليها من قبل جمهور واسع، ونخب فكرية داخل الأمة.

ورغم وجود تيار فكري آخر تصدى لهذه الحملة الثقافية الغازية ودعا إلى التمسك بالتاريخ الثقافي والحضاري للأمة والاحتفاء به، إلا أن هذه المحاولة لم تنجح بسبب

¹ - نصر حامد أبو زيد، التجديد والتحريم والتأويل بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، ط1، 2010، ص22، 23.

² - حسن حنفي، التراث والتجديد. موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط4، 1992، ص20.

ضعف منهجها الداعي إلى إحياء المواريث والعجز عن النهوض بالأمة، ومسايرة الركب الحضاري؛ لأن النهضة الحضارية ليست تعني فقط العودة إلى التراث. فكانت الحصيلة فقدان مقومات الأمة وتفكك الشخصية الإسلامية، بسبب غياب رؤية دقيقة وواضحة قادرة على تشخيص مواطن الداء واقتراح المناسب من الدواء، في مقابل تنامي روح الإعجاب والشغف بحضارة الغرب، الذي واكب ذلك الضعف في الوازع الديني والشعور بمركب النقص⁽¹⁾.

ثانيا : المبرر المعرفي :

تجديد الفكر الإسلامي؛ لا شك أنه مرتبط بماضي الأمة من جهة، وثقافة العصر وانجازاته من جهة أخرى. فالتيارات الفكرية التي برزت في الساحتين العربية والإسلامية وكانت تسعى إلى تأسيس المشروع النهضوي الجديد، اختلفت في المرجعية التي ينبغي اعتمادها لتحقيق هذا المشروع، تيار وجد في التراث المرجعية الوحيدة القادرة على إعادة تصحيح المسار الحضاري للأمة، وإرجاعها إلى عزّ مجدها، وتيار ثان اقتنع بالحضارة الغربية ونهضتها كمرجعية ينبغي الاقتباس منها لبناء نهضة تسير تطورات ومتغيرات العصر، وفي ظل هذا الصراع والاختلاف حول وزن وقيمة المرجعيتين، كانت الحاجة إلى فكر يتبنى الخطاب التجديدي القادر على إدراك ومعرفة مآثر المرجعيتين وما ينبغي اقتباسه أو طرحه منهما.

ولما نفهم من التجديد بأنه يتضمن إعادة قراءة التراث قراءة تتوافق مع روح العصر وبأنه خطاب هادف إلى إحداث تفاعل بناء وخلق بين تراث الأمة وأصالتها من زاوية، والمعاصرة وثقافة العصر من زاوية أخرى، أو لنقل إنه خطاب إحيائي بما يساير متطلبات الحياة المعاصرة، فإننا ندرك أن الحاجة إلى التجديد تبررها تلك الحاجة إلى معرفة حقيقة معنى التراث الذي يرمز لأصالة الأمة، ومعنى المعاصرة وما تحمله من قيم حضارية وانجازات علمية وتقنية متعددة.

إن خطاب التجديد إذن، ضروري كونه يطلعنا ويعرفنا بحقيقة العلاقة بين الماضي والحاضر، الأصالة والمعاصرة، الأنا والآخر، الذات والغير، الخصوصية والعالمية، إنه

¹ - طه جابر العلواني، إصلاح الفكر الإسلامي بين القدرات والعقبات، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1991،

خطاب تعريفي متوازن. فإذا كان خطاب الأصالة مقدس للماضي متطرف في الدعوة إليه، وكان خطاب المعاصرة مقدس لثقافة الحضارة الغربية متطرف كذلك، في تمجيدها والدعوة إلى احتضان قيمها، فإن خطاب التجديد بمفهومه الذي ذكرناه هو تعريفي وسطي هادف إلى رسم معالم نهضة عربية وإسلامية يعرف فيها جيل الأمة الحاضرة ثروته التراثية وما ينبغي إعادة بعثه أو طرحه، وكذلك يعرف إنتاج الحضارة المعاصرة التي صنعها الغرب، وما ينبغي الأخذ منها أو اجتنابه، تبعا لحاجيات أمتنا دون الذوبان أو الانسلاخ عن هويتها.

فالتجديد بهذا خطاب مبرر من الناحية المعرفية، إذ يهدف إلى تحقيق التواصل الخلاق بين تراث الماضي وحضارة العصر، تواصل مؤسس على التحليل النقدي لكليهما، حتى تتمكن من التخلص من أسر التقليد الأعمى للماضي باسم الأصالة، والتخلص كذلك من صورة التبعية للغرب باسم المعاصرة، وحتى نتمكن كذلك من تجاوز ظاهرة التلقيفية بينهما، فنأخذ جزءا من كليهما زاعمين تأسيس مشروع نهضوي، هذه التلقيفية كرّست وأبقت على فكرة ثنائية الصراع بين الغرب المادي والشرق الروحي⁽¹⁾.

ولأن كان خطاب التجديد منصب على فكرتي الأصالة والمعاصرة، وفق رؤية تحليلية نقدية، فلا شك أنه محاولة فعالة لتخليص الفكر الإسلامي من الأوهام التي كانت تراوده، من نجاحات في التحول إلى مجتمع حديثي، وولوج مسيرة النهضة. فقد أبانت هزيمة 1967، أن خطابات النهضة العربية الإسلامية ليست سوى أضغاث أحلام، وأن بنية مجتمعاتنا لا ترقى إلى مستوى المنافسة الحضارية للغرب، فتطلب الأمر بذلك العودة إلى قراءة التراث قراءة معرفية نقدية، وليست مجرد قراءة اجترارية⁽²⁾، بهدف معرفة حقيقة أحداثه وظروفه المحيطة به، فعلينا أن نعرف مثلا لماذا نجحت شريعة سياسة معينة أو اجتهدات فقهية ما، واستخلاص الحكمة بهدف معرفة كيفية سير الأحداث ومعالجة المسائل، وليس أن نعمل على تقليد ذلك الماضي ونسقط حيثياته على حياة العصر، وندّعي أننا عدنا إلى هويتنا وتراثنا الأصيل.

¹ - نصر حامد أبو زيد، ص 24.

² - المرجع نفسه، ص 25.

وإذا كنا اليوم بحاجة إلى تجديد الفكر الإسلامي، تجديد يتخذ من الماضي ركيزة ومنطلقا لمعالجة قضايا العصر والبحث في الأفق الحضارية المستقبلية لأمتنا، فعلى أن نفهم أن إحياء تراث الماضي لا يعني محاكاة السلف في تفاصيل حياتهم وطرق سيرهم وأساليب حلهم للمشكلات، بل هي محاكاة يكون فيها المواطن مبدعا لما هو أصيل، فيعتمد نظرة السلف المثمرة في علاج المسائل المطروحة، ويستحدثها مستأنسا بها في الحاضر، لا محاكاة الثمرة نفسها ومستحدثا إياها. فيكون حينها هذا الإحياء حلقة وصلية بين قيم الماضي والحياة المعاصرة⁽¹⁾.

فالتجديد بهذا المعنى، يصبح خطابا ضروريا وأسلوبا معرفيا، إذ به تعرف مناقب السلف وفعالية أساليبهم القيمية والسلوكية والمعرفية في مواجهة ما يستحدث من قضايا تحتاج الفهم والعلاج، وكذلك تستخلص العبر والعمل على إحيائها لمواجهة قضايا العصر، والإجابة عن انشغالات جيل الحاضر من أمتنا، وهو كذلك خطاب يمكن من التمييز بين عمليتي إحياء التراث اجتراريا، وإحيائه بفقّه ظروفه وأحداثه. فالعملية الأولى سلبية، إنها محاولة لصبّ حياة العصر في قوالب حياة السلف، وتكريس للجمود والرجعية، أما الثانية فهي عملية مبدعة تفاعلية، يتحقق بفضلها توافق خصوصيات الأمة وهويتها مع متطلبات ورهانات الحضارة المعاصرة.

ثالثا: المبرر الديني:

مع تقادم الزمان، واتساع رقعة انتشار الإسلام والتفاعل مع حضارات وشعوب متعددة، ومتباينة في ثقافتها، ضف إلى ذلك؛ الغزو الخارجي الهادف إلى طمس قيم الإسلام وحضارته، وكذلك ضعف الوازع الديني لدى المسلمين، خصوصا مع مظاهر الإغراء الحضاري الغربي - كل هذا - ساعد في انتشار الانحرافات والجهالات والبدع، واختلاط الصحيح بالفساد، والأصيل بالوافد، وكثرت الخطابات والطرق الدينية، حتى أصبح الإسلام ينعت بالدين العاجزة خطابه ومقاصده، عن مسايرة التغيرات الحادثة فكانت الحاجة بذلك ملحة لتطهير الإسلام وجلاء بريقه ونور إشراقه من جديد، وظيفه لا تتحقق إلا بفضل جهود المجددين⁽²⁾.

¹ - د زكي نجيب محمود، قيم من التراث، دار الشروق، القاهرة، 2000، ص 57.

² - أبو الأعلى المودودي، ص 41.

وحتى يحافظ الإسلام على قدسيته ويحارب أساليب التحريف والبدع التي طالت العقائد السابقة. وحتى تتحقق باستمرار وتتجسد خاصية مقاوته، كان لابد من التجديد الذي يعمل على تنقية الإسلام، من كل ما لحق به من جاهلية والعمل على إحيائه نقياً خالصاً من الشوائب التي يمكن أن تشوّه الإسلام ولو في أبسط الصور⁽¹⁾.

لقد علقت بالإسلام سواء في جانب الفقه وما تضمنته من معاملات وأحكام فقهية مرتبطة بالواقع، أو في جانب الأصول الفقهية وحتى الإيمانية، بدع وتحريفات بإمكانها التأثير في فعاليتها، بل وقد تتسبب في طمس حقائقها، ولهذا كان الخطاب التجديدي بمختلف فروعه ضروري لإعادة فهم الدين وتطهيره من ركام البدع والخرافات والعودة به إلى نقاوته الأولى. إنه تجديد لا يعني المساس بالدين بتغييره وتطويره، وإنما إحياء فعاليتها التي كان عليها، حتى يبقى فعالاً مسايراً لتطورات الحياة ورهانات حضارة العصر⁽²⁾.

فالدين الإسلامي بتشريعاته المختلفة، كان فيما مضى دواء معالجا وشفاء دائماً لأمة الإسلام، محيطاً بتفاصيل حياتها، وسيبقى كذلك دائماً. وليس عجز المسلمين مصدره عجز دينهم، وإنما عجز خطاباتهم المتعددة، دون تحقيق أهدافها، ليكون خطاب التجديد مفتاحاً في إعادة تجديد مجدها، وإحياء معالم الدين الإسلامي وخدمته من خلال المحافظة على روح ومعالم قيمه العالمية، لأن التجديد الديني إنما يعني التجديد لأمر الدين، فنحن لا ننكر أن يكون الدين قد ألمّ بكل تفاصيل الحياة، لكن هناك معاملات وسلوكيات جديدة لم تكن سائدة زمن حضارة الإسلام الأولى، أو إن هناك مستجدات جديدة في صورتها وظاهرها، بينما حقيقتها ودلالاتها، ليست بالجديدة، أي أنه قد سبق وحدثت بصورة أخرى، وكل هذه المعطيات تستدعي إعادة الفحص والعمل على استنباط الأحكام التشريعية المناسبة، من خلال العودة إلى إعادة قراءة وفهم النصوص؛ وهذه الصورة للخطاب التجديدي هي خدمة للدين من خلال المحافظة عليه وإبقاء تعاليمه دائمة التدفق، وليس إحداث جديد فيه⁽³⁾.

¹ - أبو الأعلى المودودي، ص 42.

² - محمد عمارة، الخطاب الديني بين التجديد الإسلامي والتبديد الأمريكي، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط2، 2007، ص 08.

³ - محمد بن شاكر الشريف، تجديد الخطاب الديني بين التأصيل والتحريف، مجلة البيان، الرياض، ط1، 2004، ص 15.

ولما كان التجديد الديني إنما يعني العودة إلى منابع وأصول العقيدة واعتمادها سنداً في شؤون الحياة وحوادثها، فهو بهذا عامل لحفظ الدين بمحاربة البدع وما يلفق إليه من إضافات تزييفية، ويقوي الإيمان والتمسك بتعاليم الإسلام الصحيحة، كما كانت في منابعها الأولى، ففهم الدين على حقيقته وفق رؤية تجديدية إنما يساعد في تآلف المجتمع ومحاربة أشكال الفرقة، ما يزيد من الإيمان بضرورة العودة إلى كتاب الله وسنة نبيه - صلى الله عليه وسلم - في استنباط الأحكام المتعلقة بمختلف النوازل والمستجدات التي تظهر في الأمة، إنه إذن آلية وسبيل لتجسيد مقاصد الشريعة الإسلامية وما حملته من معالم في ميادين العبادات والمعاملات⁽¹⁾. فمثل هذه الميادين قد تطرأ عليها طوارئ ومستجدات تلازم سنن التغيير الحضاري وتحتاج إلى حكمة في التعامل معها، حكمة يتضمنها خطاب التجديد الذي بحضوره سيبقي الدين قائماً وقيمه ومقاصده ستتجسد في ظل حملات التشويه، التي تطل الإسلام.

ومن جانب آخر تظهر الحاجة الماسة للتجديد الديني، بالنظر إلى ما أصبح يعرف باستغلال الدين لأغراض نفعية، وخدمة المصالح الضيقة، فنجد جمعيات وأحزاب تبرر قراراتها باستخدام الدين، استخدماً في غير محله وموضعه، ليصبح مجرد أداة للاستثمار في مسائل دنيوية آنية⁽²⁾. لقد أصبحنا نسمع في خطابات السياسيين اعتماد النصوص الدينية كدلائل يتحججون بها في تبرير مواقفهم من دون فهم دقيق للمقصد الحقيقي لها وظروف نزولها، إن السياسي الحاكم مثلاً قد يعتمد الخطاب القرآني الداعي إلى ضرورة طاعة ولي الأمر^(*)، وعدم الخروج عنه من مفهوم ضيق، هو منع الفتنة والحفاظ على الاستقرار خدمة لمصلحته المتمثلة في البقاء في السلطة، من دون دراية بالمقصد لهذا الخطاب وظروفه.

وكذلك نجد في خطابات البعض كما هو الحال عند التيار النصوي، اعتماد النصوص القرآنية للرد وتخويف أصحاب الخطاب الاجتهادي الداعي إلى ضرورة إعادة قراءة وفهم الدين، والعمل على تجديده، مستنديين في ذلك إلى قوله تعالى «اليوم أكملت

¹ - محمد بن شاکر الشریف، ص 33.

² - نصر حامد أبو زيد، ص 27.

* - قوله تعالى «يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم..» النساء الآية 59.

لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً»⁽¹⁾. وهم بخطابهم هذا يكرسون الجمود ويرفضون حضارة العصر بكل مظاهرها. فالدين الإسلامي مكتمل في مقاصده الكبرى، لكنه لا يمنع من الاجتهاد وتجديد المفاهيم المتعلقة بالمعاملات، بل وحتى في فقه العبادات، إن هؤلاء إذن ليسوا يخدمون الدين، بل يضررون به، هذا الدين الذي ينبغي أن تكون معالمه وتعاليمه دائمة الحضور ومسايرة للمتغيرات والمستجدات.

ونتيجة لجملة المعطيات السابقة، يصبح التجديد لازماً لإعادة فهم حقيقة النص الديني، باعتماد أسلوب المقارنة بين النصوص الدينية والعودة بها إلى السياق التاريخي وظروفها، فالحاجة إلى التجديد ينبغي وحتى تؤتي بثمارها أن تصاغ في سياقها التاريخي والاجتماعي والسياسي والفكري، فالتجديد الفعال ليس ذلك النابع من الرغبات الشخصية، أو الأهواء الذاتية بل إنه ضرورة أملت أوضاع الركود والمعاناة التي أصبحت عليها مجتمعاتنا⁽²⁾. وهو بهذا منهج فكري هادف إلى فهم الإسلام على حقيقته من خلال إعادة قراءة النص الديني، وفهم مقاصده وإزالة اللبس عنه، بإبعاده عن التأويلات الارتجالية أو الاستخدامات النفعية، إنه منهج لتصحيح المفاهيم حول النص الديني، والعمل على إحياء خطابه بما يضمن بقاء إشراقه وإشعاعه..

رابعاً: المبرر الحضاري:

الشريعة الإسلامية شاملة شمولية عالمية، إنها تمثل رسالة للعالمين وليست خاصة برقعة دون أخرى، أو قوم دون آخر، خاطبت البشرية جمعاء واستوعبت شؤون حياتها الدنيوية والأخروية، لكن المؤكد في المسار الحضاري للشعوب وخاصة الإسلامية منها، هو تغير أوضاعها وأنماط العيش وظرفها عبر الأزمنة والأمكنة، وكانت النتيجة حدوث نوازل ومستجدات لم تعهدها حضارة الإسلام سابقاً، ولم ترد حولها نصوص صريحة ولا أحكام فقهية تعالجها وتفصل فيها.

وحتى لا يحدث تعارض في القول بشمولية الشريعة وخلودها، والقول بحدوث مستجدات غريبة عن حضارة الإسلام وشريعته، تطلب الأمر ضرورة اعتماد منهج

¹ - المائدة، الآية 03.

² - نصر حامد أبو زيد، ص 34.

الاجتهاد التجديدي، حتى تستخلص الأحكام الشرعية المناسبة والمتوافقة مع مقاصد العقيدة الإسلامية وأهدافها الكبرى.

إنّ التجديد ضرورة حضارية ملحة، أفرزتها التحديات الحضارية المعاصرة التي تواجهها الأمة الإسلامية، تحديات تستوجب تبني خطاب فكري قادر على احتواء وإدراك ماهية مطالب وحاجيات الإنسان والأمة ككل حتى تتحقق المسيرة السليمة لتطورات العصر وثقافته، ويتحقق لشريعة الإسلام البقاء والحضور، تجسيدا لمقاصدها وإحفاقا لغاياتها.

ولما كانت هناك فراغات تشريعية نابعة من ظهور أوضاع حياتية جديدة لم يرد فيها نص صريح أو قاعدة عامة، أوضاع صاحبت التطورات الحضارية والنمو المعرفي وإفرازاته المختلفة، استدعى الأمر البحث عن أساليب جديدة للمعالجة، كفيلة بتنظيم الحياة الاجتماعية وضبط العلاقات بين أفرادها ومع الطبيعة الخارجية، أساليب متطورة تضمن للشريعة مواكبتها للتطورات الحضارية وتقلباتها، وتجعل من الإنسان دائم الحيوية، قادر على الاختيار الصحيح، واتخاذ المواقف المشروعة المتمثلة في وضع الصيغ الفقهية المناسبة لحالات الطوارئ الحادثة والمسائل المستجدة⁽¹⁾.

إنّ الشريعة الإسلامية ليست بالشريعة الجامدة، والقرآن الكريم نفسه يقرّ بسنة التغيّر في الحياة، لذلك يصبح التفكير التشريعي الهادف إلى سنّ وضبط النظم التشريعية الجديدة، خصوصا مع اتساع رقعة انتشار الإسلام؛ ضرورة لا مناص منها⁽²⁾. ثم إن القرآن ومن حيث هو المصدر الأول للتشريع الإسلامي، ليس الغرض من مبادئه وتنظيماته التشريعية أن تكون مدونة قانونية ثابتة، ثبوت الجماد، وإنما الهدف إيقاظ الشعور الأسامي في الإنسان لإدراك حقيقة العلاقة بينه وبين الله من جهة، وبينه وبين الكون ككل⁽³⁾. ففي تعاليم القرآن التي فيها من معاني التغير والتقدم في الحياة، ما يوفر لكل الأجيال ما يحتاجونه من حلول لمشاكلهم، قدوة بانجازات السلف، الذين وضعوا مذاهب تضمنت

¹ - الشيخ محمد مهدي شمس الدين، ص 110.

² - محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة، محمد يوسف عدس، تقديم، الشيماء الدمرداش العقالي، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 2011، ص 247.

³ - المرجع نفسه، ص 277.

مبادئ وأحكام تشريعية أملتھا الظروف آنذاك، ولم يدّعوا أنها الفيصل النهائي والوحيد، وهذا ما يجعل من دعوات رجال الفكر الإسلامي المعاصر إلى إعادة النظر في تلك المبادئ التشريعية والأحكام الفقهية بربطها بظروف الحياة الراهنة المتغيرة - دعوات - مبررة طالما أن أحوال وأوضاع حضارة الأمة الإسلامية قد تغيرت وأصبحت وتواجه معطيات جديدة، صنعها تطور الفكر الإنساني في شتى ميادينہ (1).

ولأن الأمر كذلك، فإن هذا الخطاب التجديدي لم يعد بالأمر المشروع أو الجائز، بقدر ما هو سنة ضرورية، فمن دونه تحدث الفجوة بين الشريعة الإسلامية، وما تتضمنه من شرائع إلهية ثابتة، وبين مقتضيات الواقع ومتطلباته الدائمة التغير والتطور، وتكون النتيجة ترسيخ الفكر الجمودي وعجز الشريعة عن تحقيق الخاصية الجوهرية فيها، وهي الصلاحية الدائمة والعامة زمانا ومكانا (2).

لقد كان لاتصال حضارة الإسلام المعاصرة بحضارة الغرب، أن ظهرت مسائل جديدة تستدعي فهمها والفصل فيها وعلاجها بما يضمن مصلحة الأمة، ويبقيها سائرة في طريق النهضة، هذه المسائل وإن كانت في سياقها العام ليست بالغريبة عن حضارة الإسلام السابقة، إلا أن تفصيلها بما يضمن تناسقا تفاعليا بين هويتها وتميزها من جانب، وبين تطورات وتغيرات أوضاع حضارة العصر من جانب آخر، تستدعي اعتماد آلية التجديد كخطاب قادر على إحداث هذا التفاعل، فيدمجنا في الحضارة المعاصرة ويبقينا في الوقت ذاته في إطار عقيدتنا التي لا تتعارض مع قيم التقدم والتطور ومجارية سنن التغيير.

أصبح التجديد مطلبا حضاريا ضروريا في مجال الحياة الاقتصادية، حيث الحاجة إلى اجتهادات فقهية، مع ظهور مصطلحات اقتصادية جديدة، تحتاج إلى أحكام تشريعية، كمسألة المساهمات التجارية، والبنوك الإسلامية، وحكم الفوائد فيها، وكيفية توزيعها، وكذلك مسألة صناديق الزكاة وتوزيعها على المحتاجين لاستغلالها في النشاطات التجارية.

¹ - محمد إقبال، ص 281.

² - محمد عمارة، الخطاب الديني بين التجديد الإسلامي والتبديد الأمريكي، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط2، 2007، ص 07.

وفي مجال الحياة الصحية، وقضايا الطب، فقد برزت مستجدات وآليات علاج لم تكن مطروحة سلفاً، مثلما هو الشأن في مسألة التخدير وزرع ونقل الأعضاء، وطرق الإنجاب الاصطناعية، وعمليات الجراحة التجميلية .

وأما في شؤون الحياة الاجتماعية، فقد تغيرت أنماط وظروف الحياة المعيشية وطرحت مسألة خروج المرأة مثلاً من دون محرم، ووجودها إلى جانب الغرباء في مكان العمل أو وسائل التنقل، وكذلك مسألة طبيعة وشكل العمران الحديث، وفي مسألة العدالة نجد قضية مهنة المحاماة.

وفي شؤون الحياة السياسية، فقد كثرت المستجدات في ظل الصراعات السياسية الداخلية والخارجية، وتغيرت وتعددت أشكال أنظمة الحكم في البلدان والأوطان الإسلامية، وأصبحت تثار مسألة الشرعية، وسبل التغيير وطبيعة السلطة في الإسلام، هل طبيعة السلطة التي كانت سائدة زمن النبوة هي النموذج الثابت والمطلق وينبغي الإقتداء به؟ أم إنها خاضعة لظروف أملتتها الأوضاع آنذاك ويحق بذلك تجاوزها وتغييرها إذا تغيرت واختلفت الظروف؟.

وفي شؤون الحياة الدينية، فإذا كان للدين أركانه وثوابته، فكيف نفهمها ونطبقها؟ ما حكم الصلاة في الطائرة أو الباخرة؟. إن صيام شهر رمضان ثابت بالنص القرآني، وبدايته ونهايته ثابتة، بنص الحديث الذي جعل من رؤية الهلال دليلاً لذلك، لكن ما نوع هذه الرؤية، هل هي العينية بالضرورة؟ أم تدخل في ذلك الرؤية العلمية باعتماد التقنية؟ وفي مسألة الحج، فقد أصبحت ظروف الحج السابقة غير مؤهلة لاستقبال وفود الحجاج الكبيرة، ما يتطلب التعديل التنظيمي، وكذلك البنى القاعدية لتسهيل العملية.

إن مثل هذه المستجدات وغيرها من النوازل التي أفرزتها التغيرات والتطورات الحضارية، وأصبحت من انشغالات المجتمعات الإسلامية، تحتاج إلى فكر اجتهادي تجديدي متوازن، قادر على ضمان مصالح وحاجيات شعوب أمتنا التي تعاني تصدعا وتفككا في شخصيتها.

هذا الخطاب التجديدي إذا بني على أسس متوازنة، فلا شك أنه سيكون بمثابة آلية تشخيصية لتجديد مواطن الداء والفساد في الأمة، وكذلك تبيان بؤر تسرب دسائس الحضارات الأخرى المعادية، وآثارها وامتداداتها في الحياة، ومنها تكون الانطلاقة نحو

معرفة موقف الإسلام من المستجدات الحاضرة، والعمل على علاجها، حتى تعود للإسلام قوته وتفوقه على تلك المنافذ والتسربات الهدامة، وهو ما يساعد على إحداث ثورة فكرية تعيد الأجيال إلى التمسك بروح عقيدتهم وبناء منظومة متكاملة بطابع حضاري إسلامي⁽¹⁾.

¹ - أبو الأعلى المودودي، ص 46.

خلاصة:

التجديد خطاب فكري، ومنهج من مناهج الخطاب النهضوي في الفكرين العربي والإسلامي عامة، وبالعودة إلى مضمون عناصر هذا الفصل نخلص إلى جملة النتائج التالية:

أولاً: التجديد خطاب أملتة ظروف ورهانات واقع المجتمعات العربية والإسلامية، واقع تأثر هو الآخر بظروف العصر ككل. عصر أصبحت تحكمه المصالح والهيمنة الاستعمارية التي اتخذت بالإضافة إلى الاستعمار المادي آلية الغزو الثقافي ونشر قيم حضارتها القاصدة إلى طمس هوية شعوب الحضارات الأخرى، وفي مقدمتها العربية والإسلامية، ليكون التجديد بهذا آلية للمواجهة وسعي نحو إعادة بناء الذات، والحفاظ على الهوية، والتميز في ظل إفرات واقع لا يعترف بالآخر، ويعمل أكثر على اجتثاث هويته، باسم نداءات عالمية الحضارة الجديدة.

ثانياً: التجديد منهج معبر عن الفكر الوسطي، وسطية يتفاعل فيها الموروث مع الجديد الوافد، وكذلك وسطية تقاربية هادفة إلى التوفيق بين خطاب التيار المقدس للتراث، وخطاب التغيير وفق المنهج الحضاري الغربي، إنه بذلك خطاب رافض للتطرف غير المجد، تطرف زاد من الشرخ الفكري، وفشل محاولات النهوض الحضاري بالأوطان العربية والإسلامية، كما يمكن اعتباره واحد من أساليب العداء الغربي تجاه أمتنا، فزرع الفتنة والفرقة وتغذية الانقسامات والصراعات الداخلية، والأجواء المشحونة بين مفكري الأمة ونخبها، كلها عوامل تساعد على تجذّر الفشل واستمرار الركود والتخلف.

ثالثاً: التجديد، وبالنظر إلى جملة التعاريف المتداولة حوله، إنما يهدف إلى توضيح الصورة الصحيحة للإسلام، وإحياء ما اندرس منه بسبب انتشار الجهالات والبدع والخرافات حوله، وفي الوقت نفسه، العمل على نشر الدين الإسلامي بتعاليمه ومقاصده الصحيحة، غير المتنافية أو المتعارضة مع التطور والتقدم، فالتجديد في الفكر الإسلامي إنما يهدف إلى تأكيد الطابع الحيوي للدين وفعالية نصوصه وخطاباته العقائدية والمعاملاتية، في مجارة سنن التغيير، باعتماد آلية الاجتهاد في استنباط الأحكام التي تستدعيها الأحداث والنوازل المستجدة في الأمة.

رابعاً: خطاب التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر له مبرراته التي أسهمت في بروزه، كواحد من أقوى خطابات النهضة، إنه مبرر من الناحية التاريخية، كونه يهدف إلى إعادة التأمل في المسار التاريخي للأمة، وإعادة قراءة التاريخ والتبصر في خطابات التغيير والنهضة السابقة، والتي آلت كلها إلى الفشل، وفي الوقت نفسه الدراسة الفاحصة لتاريخ الحضارة الغربية للوقوف على مواطن قوتها ومناهبها.

والتجديد كذلك استدعته الضرورة المعرفية فهو خطاب معرفي يهدف إلى تحقيق المعرفة الصحيحة بتراث الأمة، وكذلك المعرفة المتبصرة بحضارة الغرب، وفي الوقت ذاته يعتبر خطاباً معرفياً ناقداً، فهو يرفض اجترار الماضي بغثه وسمينه، أو السير وراء حضارة الغرب الوافدة سيرا انقيادياً مقلداً، إنه خطاب ناقد لتلك التيارات الفكرية المتطرفة في توجهاتها ومرجعياتها، فاحص بحكمة لقيم التراث ومتمعن ناقد لقيم حضارة الغرب، حتى يحسن استثمار منجزاتها ويتصدى لدسائسها.

والتجديد من الناحية الدينية، أصبح ضرورة تفرضها الحاجة لإعادة قراءة وفهم النص الديني، في محتوياته وخطاباته وظروفه، واستثمارها في مواجهة تحديات العصر والتصدي للمفاهيم المغلوطة عنه، إحقاقاً لخاصية الشمولية والعالمية والأبدية التي يتصف بها.

وهو كذلك بالنظر إلى إفرات حضارة العصر، أضحت ضرورة حضارية، فقد برزت مفاهيم وأوضاع اقتصادية جديدة ومتطلبات حياتية في الشؤون الاجتماعية والسياسية، وكذلك قضايا فقهية جديدة، تحتاج كلها إلى اجتهادات تجديدية، قادرة على الفصل فيها، بما يضمن مساهمة الركب الحضاري، دون انسلاخ عن مقومات الهوية والشخصية المتميزة.

خامساً: التأسيس لمشروع النهضة العربية والإسلامية، أفرز تيارات فكرية متباينة في مرجعياتها ومنطقاتها، تبنت خطاب التغيير، لكن بمفاهيم متعارضة، تيار فكري سلفي، اتخذ من الحفاظ على الموروث الإسلامي بإعادة إحيائه وإخضاع حياة العصر له، مرجعية له، ورأى في نجاحات السلف مقياساً لنجاحنا اليوم كذلك، وتيار فكري تغريبي التوجه، أسس للنهضة الحضارية بانتهاج منهج الغرب، الذي تحمل حضارته في اعتقاده معاني وقيم التقدم، وشروط النهضة، وأما التيار الثالث، فهو وسطي المنهج، وتوفيقي الفكر،

استشعر الخطر في كل من التيارين السابقين، فحاول أن يحدث مقاربة تفاعلية متميزة وفق منهج وخطاب التجديد.

سادسا: جدلية التراث والحداثة، أو الأصالة والمعاصرة، تعكس بحق عمق الانقسام الفكري، بين نخب الفكرين العربي والإسلامي، وكانت ثمرتها مرة، كونها أنتجت الانتكاسات المتلاحقة والانكسارات المتتالية، وزرعت بذور الشقاق حتى في داخل الصف الواحد، فأصبحنا نسمع: تيارات الفكر السلفي، وتيارات الفكر العصراني. وبدل أن يتجسد أمل النهضة ووحدة الجهود، تجسد فقدان الأمل والصراع بين هذه الجهود. وتبين أن خطاب التطرف وتقديس مرجعية على حساب الأخرى، ليس هو السبيل للنهضة، وأن شعوب الأمة الباحثة عن اليقظة الجديدة بحاجة إلى من يخلصها من مظاهر الشقاق وأسباب الإخفاق، وتجاوز فكر التطرف وإحداث وثبة حضارية يتفاعل فيها الموروث بالجديد، وهذا ما يهدف إليه وينادي به خطاب التجديد.

سابعا: التجديد خطاب ومصطلح أصيل في فكرنا الإسلامي، إنه ليس بالجديد أو نفسه مدلول الحداثة التي نادت بها حضارة الغرب، فالحداثة الغربية جاءت كثورة على التراث الوسيط، الذي استبد بالعقول وعدّ بذلك السبب الأكبر لتأخر بروز هذه الحضارة الحداثية، أما التجديد في فكرنا الإسلامي، فمنطلقه التراث، والاهتمام بإعادة قراءته وإحياء معالمه، إنه خطاب يؤمن بالموروث الديني كقاعدة صلبة، ينبغي اعتمادها في التأسيس لهذا المشروع التجديدي الهادف إلى النهوض بالأمة وصناعة أسباب التفوق والتميز الحضاري.

الفصل الثاني: أسس تجديد الخطاب الفكري

الإسلامي عند محمد عمارة

مدخل

المبحث الأول: مسألة التراث

أولاً: في معنى التراث عند محمد عمارة

ثانياً: مكانة التراث في تفعيل الخطاب التجديدي

ثالثاً: أهداف دراسة وإحياء التراث عند محمد عمارة

المبحث الثاني: مسألة العقل

أولاً: في معنى العقل عند محمد عمارة

ثانياً: مقام العقل

ثالثاً: علاقة العقل بالنقل. تقارب أم تنافر؟

خلاصة

مدخل:

الخطاب التجديدي الذي هو بمثابة جوهر الخطاب الفكري العربي والإسلامي الراهن، ليس عملاً ارتجالياً نابعاً من نزوات فكرية أو شطحة من شطحات الفكر، بل إنه خطاب مؤسس وهادف، فهو يعبر عن توجهات وقناعات فكرية مبنية على لبنات وأسس بنائية، تساعد على تجسيده. وخطابات التجديد في الفكر العربي والإسلامي تلتقي حول أهمية تجديد الفكر العربي والإسلامي وتؤسس لذلك قواعد وأسس تراها المناسبة لتحقيق مشروعها وغاياتها المرجوة، غير أنها تختلف في طبيعة هذه الأسس وأولوية بعضها عن الآخر.

هذا الاختلاف حول هذه الأسس نابع في جوهره من الاتجاه التجديدي الذي يكون عليه المجدد أو الداعي إليه، وبالعودة إلى استقراء أهم تيارات الخطاب الفكري التجديدي، يمكن أن نميز بين أسس مختلفة لهذا الخطاب، فهناك من يرى في العودة إلى التراث والتشبث بأصالة الأمة وإعادة إحياء محتوياتها وقسماتها، الأساس المشروع والكفيل بنهضة هذه الأمة، ولا تجديد مشروع دون هذا التراث، الحافل بالإنجازات والنجاحات في مواجهة كل المواقف والمستجدات، وليست المعاصرة إلا تقليداً أعمى لثقافة غريبة عن هويتنا وخصوصياتنا، وهناك في مقابل هذا الاعتقاد، اعتقاد آخر يرى في التراث قطعة من الماضي يدرس كأحداث تاريخية، غير قابل للتجديد أو إعادة بعث قسماته، ففي إحيائه ترسيخ للفكر الجمودي وإعاقة لإمكانية التطور، وعليه فالتجديد الحقيقي والمثمر يكون بمسايرة روح العصر، اعتماداً على العقلانية المتفتحة في التفكير ومسايرة رهانات ومتطلبات الحاضر، فيكون التجديد بذلك هو الحداثة والمعاصرة.

وإلى جانب هذين التيارين الفكريين المتطرفين، يبرز تيار ثالث تبنى الخطاب التجديدي الواسطي، فالتراث وما يحمله من خصوصيات تعبر عن هوية الأمة وثوابت قابلة للتجديد والتجسيد في كل الأزمنة والأمكنة، وكذلك المعاصرة وما تحمله من قيم ومتغيرات تقتضي معاشتها والاندماج فيها - كلاهما - إذا نجحنا في إحداث تفاعل سليم بينهما، ووفقنا بينهما، وإحداث الاتساق الذي يجعل من الحاضر امتداداً متطوراً للماضي، بفضل عقلانية تعي حقيقة الأمر، وتدرك ما هو ضروري ومطلوب إحيائه، - إذا حدث هذا - تحققت للأمة نهضتها ورجعت إليها هيبتها .

ولعل من أبرز الممثلين لهذا المشروع الفكري التجديدي في حاضرنا اليوم، المفكر "محمد عمارة" (*) الذي يرى في التراث والعقلانية الأساسان للمجدان للخطاب التجديدي الإسلامي، وهنا نتساءل، كيف نتعامل مع التراث ونعمل على إحيائه؟ وما هي قيمته وتأثيراته الراهنة؟ ثم ما هي مكانة العقل في الخطاب التجديدي؟.

* - هو محمد عمارة مصطفى عمارة (27 رجب 1350هـ / 08 ديسمبر 1931) مفكر إسلامي معاصر، اهتم بقضايا النهضة العربية الإسلامية، والمشروع الحضاري الإسلامي. وواحد من المدافعين عن وحدة الأمة الإسلامية. ينتمي - وكما يقول هو - إلى مدرسة الفكر الوسطي أو الوسطية الجامعة. موجهها سهام نقده لتيارات الفكر التطرفي، العلمانية منها، والسلفية النصوصية. برزت اهتماماته بمسائل الوطنية والعربية والإسلامية والأدبية والثقافية.. منذ مرحلة تعليمه الابتدائية. ونشر أول مقال له في صحيفة "مصر الفتاة" بعنوان "جهاد عن فلسطين" سنة 1948. كما كان من المتطوعين للتدريب على حمل السلاح تدعيماً للقضية الفلسطينية، وشارك في المقاومة الشعبية بقناة السويس أثناء العدوان الثلاثي على مصر سنة 1956.

تحصل من جامعة القاهرة على شهادة الليسانس في اللغة العربية والعلوم الإسلامية سنة 1965. ثم شهادة الماجستير تخصص فلسفة إسلامية سنة 1970. ثم شهادة الدكتوراه في التخصص نفسه سنة 1975. كما تحصل على عديد الجوائز والأوسمة والشهادات التقديرية، منها: جائزة أصدقاء الكتاب بلبنان سنة 1972. وجائزة الدولة التشجيعية بمصر سنة 1976. ووسام التيار الفكري الإسلامي - القائد المؤسس - سنة 1998. وجائزة مؤسسة أحمد كانو للدراسات الإسلامية بالبحرين سنة 2005.

نال عضوية عدد من المؤسسات العلمية والفكرية والبحثية، منها: "المجلس الإسلامي الأعلى للشؤون الإسلامية" بمصر. "المعهد العالمي للفكر الإسلامي" بواشنطن. "مركز الدراسات الحضارية" بمصر. "المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية" بالأردن. "مجمع البحوث الإسلامية" بمصر. عضو "مجلة الأزهر" حالياً حقق لأبرز أعلام اليقظة الفكرية الإسلامية. وكتب عن أعلام التجديد الإسلامي، والصحابة رضوان الله عنهم، وعن أعلام وتيارات التراث الفكري. وترجمت العديد من كتبه التي تزيد عن المائتين إلى لغات شرقية وغربية.

المبحث الأول: مسألة التراث:

التراث، هذا المصطلح الذي شغل الفكر العربي والإسلامي، الحديث منه والمعاصر خصوصاً، هو من دون شك أحد أكبر وأهم القضايا التي اهتم بها المفكرون على اختلاف مواقفهم. ولأننا بصدد بيان قيمة وأهمية التراث في مشروع الفكر التجديدي عند المفكر محمد عمار فإننا سنتناول هذه المسألة من حيث أهميتها كأساس للمشروع الفكري التجديدي، بعيداً عن جدلية الرفض والقبول.

أولاً: في معنى التراث عند محمد عمار:

يعرف التراث عموماً، بكونه ذلك المتروك من السلف إلى الخلف، والمتضمن للعادات والتقاليد والفنون والأديان والعلوم ومختلف الإنجازات، سواء تركها عن قصد بهدف تعريف الأجيال اللاحقة بالأجيال السالفة، أو كان تركها عفوية، خلفها الماضون دون قصد التعريف به للخلف، ومن ذلك التراث نجد الأواني والملابس والأسلحة وغيرها كثير.

والتراث كما يذهب إليه المفكر محمد عابد الجابري هو ذلك الموروث الثقافي والفكري والجيني والأدبي والفني. هذا المفهوم لا يجد إطاره المرجعي إلا داخل الفكر العربي المعاصر ومفاهيمه الخاصة، ولا مكانة له في خطاب أسلافنا وتفكيرهم، ولا في بقية اللغات المعاصرة⁽¹⁾.

وهو يعتقد بوجود قراءات ومفاهيم للتراث، منها قراءة السلفية الدينية، التي نادت بالأصالة، والحفاظ على الهوية، ورأت في ذلك الإسلام الحقيقي، وليس الإسلام هو إسلام المسلمين المعاصرين، وعلى أساس ذلك فالماضي عندها كما كان، ينبغي أن يكون⁽²⁾.

أما القراءة الأخرى، فيمثلها الليبرالي العربي، إذ ينظر إلى التراث من الحاضر الغربي، الذي يعيشه ولا يرى فيه إلا ما يراه الأوروبي⁽³⁾.

إن التراث إذن يختلف مفهومه باختلاف التيارات الفكرية، فالتيار السلفي مقدس للتراث، ويرى فيه منبع كل القيم التي ينبغي أن نتحلّى بها، بل وينظر إليه بكونه المجسد

¹ - محمد عابد الجابري، التراث والحداثة دراسات ومناقشات، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط1، 1991، ص23، 24.

² - محمد عابد الجابري، نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا السلفي، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط6، 1993، ص13.

³ - المرجع نفسه، ص14.

والمحقق للإسلام الصحيح في حاضرنا الراهن، وينبغي بذلك نقله كما هو إلى حاضرنا، أو أن نعود بهذا الحاضر إلى ذلك الماضي، فنحياء كما عاشه أسلافنا، أما التيار الليبرالي، فيرى في التراث ماضيا، وينبغي إحداث قطيعة معه، كما هو الحال في الفكر الحداثي الأوروبي، الذي لم يتطور ويحيى فكر الحداثة إلا بعد تجاوزه لماضيه، وإحداث قطيعة مع تراثه الديني خصوصا.

وأما عند المفكر محمد عمارة، "فإنّ تراث هذه الأمة لم يصبه الانقطاع.. فهو ليس تراث جاهليتنا التي تجاوزناها... وإنما هو الروح الساري في عقل الأمة ووجدانها. لارتباطه بالعقيدة الروحية التي توجه الأمة وتحفظها وتفجر فيها الطاقات المعينة على مواجهة التحديات"⁽¹⁾. هذا التراث إنما يعني جملة المقدسات والتركات الحضارية المعبرة عن فكر الأمة وإسهاماتها العلمية والأدبية والفنية، والتي هي بمثابة هويتها وأصالتها.⁽²⁾ إنه تراث الأمة العربية والإسلامية، الذي يشمل تراث هذه الأمة بكل فئاتها وطوائفها، وما خلفته من تركات، دون اعتبار للعرف أو الديانات التي عاشت في حضنها⁽³⁾.

ويشير المفكر كذلك إلى وجود اختلاف في تسمية هذا التراث، بين من يفضل تسميته بالتراث العربي، كونه يشمل ما كتبه كتاب ومفكرون عرب، لم يعتنقوا الإسلام، غير أن العيب في هذه التسمية، أنها لا تميز بين تراث العرب في الجاهلية وتراثهم بعد الإسلام، وأما التسمية الثانية فهي تراث الإسلام، لأن هذا التراث في رأي البعض، يعني تراث الأمة الإسلامية وحضارة الشعوب التي شكلت الأمة الإسلامية، لكن العيب في هذه التسمية أنها تتضمن تراثا غير عربي، مصدره شعوب أسلمت ولم تتعرب، لتكون التسمية الأفضل في اعتقاده هي التراث العربي الإسلامي، فهي تدل على تراث الشعوب التي تعربت في ظل حضارة الإسلام⁽⁴⁾.

فعندما نتحدث عن تراثنا إذن، فليس المقصود به كل تراث الماضي، وإنما هو تركات حضارة الإسلام، سواء ضمت انجازات المسلمين الذين تعربوا بعد دخولهم الإسلام، أو

¹ - محمد عمارة، الإسلام والمستقبل، دار الشروق، القاهرة وبيروت، ط2، 1986، ص07.

² - المصدر نفسه، ص93.

³ - محمد عمارة، نظرة جديدة الى التراث، دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط2، 1988، ص07.

⁴ - المصدر نفسه، ص 20، 21(انظر تهميش الكتاب).

الشعوب العربية بعد الإسلام، وليس قبلها، وليست بذلك انجازات وتركات العرب قبل الإسلام جزءاً من هذا التراث، الذي ينبغي الاهتمام به والعمل على إحياء قسماته . والحديث عن إحياء التراث ليس يعني العودة إلى الماضي، أو العودة بالماضي إلى الحاضر، فهذا مفهوم أولئك الذين لا يؤمنون بالتطور، ويعملون على تثبيط إرادة الإنسان، ومساعدته في الإنجاز والإبداع، أما المقصود الحقيقي من إحياء التراث، فهو الاستعانة بقسمات الماضي الجوهرية، التي فيها من الصلاحية وما يبقها قادرة على التفاعل مع الحاضر، وتتحول إلى طاقة ودافعية نحو التقدم، وتخرج بذلك من كونها مجرد وقائع تاريخية إلى قوة خلاقية ومؤثرة في عجلة التطور⁽¹⁾. ونخلص مما سبق إلى معنيين مرتبطين بالتراث، المعنى الأول هو معنى التراث نفسه، والثاني هو معنى إحياء التراث، فالأول يقصد به: ماضي الأمة العربية والإسلامية، من انجازات وإبداعات، وكل التركات الفكرية أو المادية، أما المعنى الثاني: فأخص من الأول، إذ هو ذلك التراث المشرق من الماضي والقابل للاستعانة به، في حاضرننا، فليس كل التراث مفيد وقابل للإحياء.

ثانياً: مكانة التراث في تفعيل الخطاب التجديدي:

حينما نتأمل في مفهوم التراث وما يحمله من معان لدى المفكر محمد عمارة فليس هناك لبس في إدراك مكانة هذا التراث في العمل التجديدي. والتأسيس للمشروع الفكري التجديدي عنده لا يستقيم بعيداً عن تراث الأمة لما يحمله من قيم تساعد في تحقيق وإثبات الذات حاضراً ومستقبلاً.

إن هذا التراث يمثل هوية الأمة التاريخية، وعامل تميز ثقافتها، وينبغي للأمة الإسلامية أن تتخذ منه سنداً للتغيير والتجديد، لا عقبة أو عائقاً أمام فرص التغيير، وإقصاء التراث ومصادرته، إنما هو إقصاء للهوية التاريخية والثقافية للأمة⁽²⁾. فالتراث إذن عامل بروز ونهضة، والعمل على إحيائه وإعادة بعث قيمه، ضرورة ملحة، إذ فيه ما يصلح أن يكون منطقاً لتحقيق احتياجات حاضر ومستقبل الأمة العربية والإسلامية.

¹ - محمد عمارة، نظرة جديدة إلى التراث، ص 33، 34.

² - محمد خاتمي، الدين والتراث والحداثة والتنمية والحرية، تقديم ودراسة، محمد عمارة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ط1، 1999، ص 98.

وإذا كنا من حيث أننا أمة تسعى إلى النهوض، مقارنة بالنهضة الأوروبية، فإن هذه الأخيرة لم تتحقق بمعزل عن تراثها، لقد عاد الغرب وهم يعملون على تحقيق وثبة نهضوية جديدة، إلى تراث اليونان وما يحمله من قيم فكرية وفنية وفلسفية وسياسية وغيرها، وجد فيها الغرب ما هو قابل للإحياء والتجديد. أليست حرية التعبير والديمقراطية والحرية العقائدية التي يتشوق ويتباهى بها الغرب الآن، هي صناعة يونانية؟ ثم أليست المذاهب الفلسفية الكبرى التي ظهرت في أوروبا الحديثة وساعدت على تحرير وتنوير العقلية الأوروبية هي امتدادا للفلسفة اليونانية؟.

إذا كنا نحن اليوم لسنا بمعزل عن حضارات الشعوب الأخرى، بل ونأمل في نهضة جديدة كما هي في الغرب أو أفضل منها، فلا مناص من الاعتراف بمكانة التراث " فلا بد أن نلقي أشد الأضواء على صفحات تراثنا العربي الإسلامي، التي تؤكد على ضرورة الربط بين الفكر والممارسة... لأننا إذا استطعنا أن يكون تراثنا في هذا الباب منطلقا لنا في هذا الطريق، كانت إمكانيات النجاة مما يعاني منه الآخرون..."⁽¹⁾، فإحياء التراث وجعله منطلقا للعمل النهضوي والتجديد هو بمثابة سد منيع أمام موجات الانحلال والزوال خصوصا وأنا في عصر صراع حضارات لا مكانة فيه للضعيف، والأمة القوية، قوية بهويتها وتراثها القيمي، ولا أمل لهذه الأمة في النصر وفهم متطلبات العصر إلا ببعث قسما من التراث في حياتنا الراهنة، والتي على ضوءها نفهم الصراعات التي نعيشها بمعيرة بقية الأمم، ونتمكن من التحكم فيها، وتوجيهها نحو النصر المنشود⁽²⁾.

إن الأمم في عمومها، وأمتنا العربية والإسلامية خصوصا، ليس بإمكانها سلك مسلك الرشاد ونهج سبيل النهضة والرقى، إلا بوعيتها لقيم تراثها، وقدرتها على إحداث رباط تفاعلي وتكاملي بين هذه القيم، واحتياجات الحاضر وتطلعات المستقبل، لأن في التراث قيم وصفحات مشرقة، يمكن الاقتباس منها للتعامل مع مستجدات حياة أمتنا وتطلعاتها، وعلينا بذلك وعي هذا التراث الذي هو إسهام جاد وضروري، نصحح بفضل مسارنا

¹ - محمد عمارة، نظرة جديدة إلى التراث، ص 20، 21.

² - محمد عمارة، معارك العرب ضد الغزاة (1187-1807)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1972، ص 6.

ونرشده نحو ما يضمن لها إشراقة وأمن ورخاء، حاضرا ومستقبلا⁽¹⁾. فإذا كانت النهضة الأوروبية مؤسسة على التنوير العقلي، وفك قيوده التي لازمته طويلا، فإن لنا نحن في تراثنا المتعددة أشكاله ما يشهد على قيمة العقل ومكانته، سواء كأسلوب حجاجي، أو دفاعي عن العقيدة، كما هو الحال عند المعتزلة التي أعطت للعقل قيمة رفيعة، وكفينا بذلك تصفح تراثنا الفكري لنجد فيه ما نحتاجه.

لكن: وإذا كانت للتراث هذه المكانة في بناء حاضر الأمة، وتطلعاتها المستقبلية، فإن ما يثير الاستفهام هنا، هو حول طبيعة هذا التراث الذي نعود إليه، هل هو ذلك الماضي بكل ما يحمله ويحتويه، فننقله ونصبه في حاضرنا ونبني عليه غدنا، وحينها نعيش ماضينا في الحاضر الراهن؟ أم إن في العودة إلى التراث أسسها ولبناتها، بل وشروطها التي تساهم في إنجاحه وفعاليته في صنع الحاضر والمستقبل المأمولين؟.

لقد كان للمفكر محمد عمارة موقفا جليا واضحا في هذه المسألة، وهو يعبر عن موقف مدرسة الإحياء والتجديد التي ينتمي إليها، داعيا إلى العمل على إحياء التراث، هذه المدرسة التي تدعوا "إلى الانطلاق من صفحات التراث ومقولاته وتياراته التي نجد لديها ما يصلح أن يكون جذورا تبث الزاد والنماء في الأطوار الجديدة لهذه العلوم، تلك الأطوار التي هي محكومة باحتياجات الأمة وصالحها في الحاضر والمستقبل"⁽²⁾. وبتأملنا التحليلي لهذا النص، نستخلص الإجابة عن الاستفهامات السابقة، فالعودة إلى التراث والعمل على إحيائه، ليس المقصود منه مجرد عملية نقل واقتباس آلي أعمى، فنأخذ منه الغث والسمين، معتقدين بأن كل ما هو من تراثنا فهو صالح لحاضرنا، كما تنادي بذلك بعض التيارات الفكرية الدينية وشعارها في ذلك لا صلاح ولا خلاص لهذه الأمة، إلا بإحضار الماضي ومعايشته بكل تفاصيله، وما نجح به أسلافنا ننجح به نحن اليوم كذلك. إن الدعوة إلى الاهتمام بالتراث وإحيائه ليس كما يقول مفكرنا هو اجترار للماضي، لأن في هذا الماضي نصوص وتجارب معيقة، وغير مفيدة لنهضتنا الراهنة، وعليه لابد من

¹ - محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، ص 87.

² - محمد عمارة، التراث في ضوء العقل، دار الوحدة، بيروت، ط 1، 1980، ص 12.

إدراك قيمة ذلك التراث ومضامينه، إذ فيه المعيق، وفيه ما هو مفيد ينبغي العمل على إحيائه وبعثه من جديد⁽¹⁾.

وبهذا المعنى فليس إحياء التراث وإعادة بعثه يعني أن نعيش الماضي في الحاضر ونصب حاضرا في قوالب الماضي، زاعمين بذلك أننا نريد أن نفتدي بالقدوة ونحترس على المجد الذي صنعه أسلافنا، فمثل هذا التصور لا يساعد على تجديد فكرنا، والنهوض بالأمة، بل إنه تجميد وإعاقة للمسار الذي نحتاج إلى سلكه في مواجهة التحديات وفرض الذات. وليس غريبا أن نجد أعداء هذه الأمة والمتربصين بها، من الداخل أو الخارج، يقدحون في التراث ويعتبرونه مجرد قطعة من الماضي، يدرس كحادثة تاريخية مرت ولا تقبل الإحياء، وسبب هذا التصور هو سلوكيات هؤلاء المنادين بالعودة إلى التراث وإحيائه، كما هو، رافضين الانتقاء، كما هم رافضون كذلك للتجديد وتجاوز بعض محطات التراث، فأعطوا صورة قاتمة عن تراث أمتنا، وهم يعتقدون أنهم يخدمونه ويحافظون عليه.

وهذا الموقف من التراث، يظهر بروز نزعتين فكريتين متخاصمتين، إحداها تتم بالجمود والانغلاق، والأخرى تتم بالانسلاخ والتبعية، الأولى تقدر التراث بكل محطاته وتركاته، والثانية تتجه نحو الحضارة الغربية، غير الملائمة، ونتج عن كليهما الفشل في النهوض بالأمة، وما تعيشه من تخلف تجذر في عرقها ومسارها قرونا كثيرة⁽²⁾.

وفي ظل هذا التخاصم حول قيمة موروثنا الحضاري، تبرز مدرسة التجديد الوسطية كتيار فكري، يسعى إلى تجسيد مشروع فكري تجديدي، منشغل بالتراث، متفحفا جوانبه ومحطاته، مبرزاً لما هو قابل للإحياء وما هو راكد توقف إشعاعه.

إن في هذا التراث إذن، ما هو منتهية قيمته وإشراقه، ولنا حاجة إليه اليوم، ليكون نفسا خلاقا ومنتجا، وليس الداعون إلى رفض ترك مثل هذه المحطات التراثية إلا كما يقول عنهم أبو الحسن الندوي، لا يزالون يعيشون في عالم الأحلام، تتهدد بيوتهم المخاطر المدمرة، دون أن يدركوا الأمر حتى يقع عليهم الدمار وتتحطم دعائم بيوتهم⁽³⁾.

¹ - محمد عمارة، نظرة جديدة إلى التراث، ص 13.

² - محمد عمارة، في فقه الحضارة الإسلامية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط2، 2007، ص 209.

³ - أبو الحسن الندوي، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟، مكتبة رحاب، الجزائر، ط10، 1987، ص 290.

إن في تاريخنا وقائع وأحداث وانتاجات فكرية متعددة من آداب وفنون وغيرها، لم نعد بحاجة إليها اليوم، خصوصا وأنها في زمانها كانت تعبر عن حياة الانحطاط، مثلما هو الشأن في بعض جوانب الحياة السياسية، إذ كانت بعض أنماط الخلافة والحكم وراثيا، أو استبداديا، وكذلك بروز أشكال من الفن الترفي وحياة البذخ، ومثل هذا التراث لا محل له اليوم، والأمة الإسلامية تسعى إلى تحقيق النهضة وتجديد فكرها، ومجالات حياتها المختلفة، والعودة إلى هذا التراث تعني العودة إلى حياة التفقه وإحياء الضعف فنعاود تجسيده. لكن ليس هذا هو التراث كله. فإن فيه صفحات تشع عباراتها ومحطات لا تزال أنوار إشراقها حيوية، صالحة لكل مكان وزمان، فقد كانت لحضارتنا الإسلامية فضائلها وانتصاراتها التي جعلتها الحضارة المثلى، هذه الفضائل بإمكانها إن وجدت روحا جديدة تحييها أن تقف ندا للحضارة الأوروبية⁽¹⁾.

المسألة إذن ليست في رفض التراث والانسلاخ عنه، أو العودة إليه كما هو بكل تركاته، وإنما المسألة أن ندرك ماذا في هذا التراث؟ وماذا نترك؟ وماذا نأخذ؟ هل فهمنا المعنى الحقيقي للتراث وأدركنا متطلبات حاضرننا؟ أم إننا انسقنا انسياقا تطرفيا، فرضنا أو أيدنا؟ نسخنا التراث كما هو، أم انسلخنا عنه تحت تأثير إيديولوجي أو عاطفي، وخدمة وتحقيقا لغايات أو دسائس خفية؟.

فالذين رفضوا التراث، وقذفوا به إلى سلة التاريخ، إنما هم أولئك الذين تسيرهم عقيدتهم العلمانية الإلحادية، فيدعون لإسقاطه من حسابات النهضة والعمل على استبداله بصفحات من الواقع المعاصر⁽²⁾، وهذا الرفض لقيم التراث، هو رفض إيديولوجي وليس بالمؤسس على المبررات المنطقية، إنه رفض نابع من تقديس حداثة الغرب، التي هي نموذج التطور والنهضة عندهم، وشعارهم في ذلك لا نهضة لنا إلا بما نهض به الغرب، فهو لاء ولمنطلقهم العلماني التغريبي لا يهمهم ما في التراث من قيم قابلة للتجديد، بل إن التراث حدث ماض، انقضى بانقضاء عصره، إن الماضي عندهم لا يتجدد، وتجديد قيمنا يكون بالنظرة الراهنة ومسايرة المستجدات، وليس بإحياء انتصارات وانجازات الماضي.

¹ - أبو الحسن الندوي، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟، ص 297، 298.

² - محمد عمارة، مستقبلنا بين التجديد الإسلامي.. والحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط 2003، ص 1، ص 29.

أما الذين ينادون بتقديس التراث دون انتقاء وفحص، فهم أهل الجمود والتقليد وفهمهم هذا "حول التراث إلى مرجعية كادت أن تحجب المنابع الجوهرية والنقية للإسلام، حتى غدت حجاباً بين العصر وبين البلاغ القرآني والبيان النبوي لهذا البلاغ القرآني... وكادت المذهبية والمذاهب أن تحجب مقلديها عن مناهج النبوة"⁽¹⁾. فهؤلاء توجههم المذهبية، وهم بذلك خدم فكر مذهبي منغلق، منسلخ عن روح العصر، لا يفقهون حقيقة الخطاب الديني، فرآنا وسنة، هذا الخطاب الذي يحتوي معاني ومسايرة المتغيرات الحياتية ومتطلباتها.

إن هذين التيارين في تعاطيهما مع الموروث الحضاري لأمتنا، مضران به أكثر مما ينفعان، أحدهما بضر به لأنه منسلخ عنه، والآخر لأنه يقده، ويريد نسخه، وكلاهما في خدمة إيديولوجية أو مذهب معين، إنهما يعكسان تطرفاً فكرياً وعجزاً عن خلق تفاعل بناء بين ماضي الأمة ورهاناتها الحاضرة والمستقبلية، هذه الأمة التي هي بحاجة ملحة إلى تكامل بين موروثها الحضاري الذي صنع مجدها في الماضي، وحاضرها المتشعب المليء بالصراعات من أجل الهيمنة وفرض الذات.

فالدعوة إلى بناء حضارة إسلامية قوية، وتجديد خطابها الفكري، بما يضمن حركيتها السليمة، يقتضي الاعتراف بمكانة تراثها كأساس للنهضة والتجديد، هذا التراث إنما يعني "أن نبصر جذور غدنا الذي نريده مشرقاً في الصفحات المشرقة من التراث... فبذلك يصبح تراثنا، روحاً سارياً في ضمير الأمة وعقلها تصل مراحل تاريخها وتدفع مسيرة تطورها خطوات وخطوات إلى الأمام"⁽²⁾، ففقه أمتنا وثباتها وانطلاقها نحو الغد المشرق لا يكون إلا بالعودة إلى التراث والانطلاق منه، كأساس للعمل التجديدي، لكن مع وعي محتوي هذا التراث وإدراك قيمه ومحطاته القابلة للإحياء والتجديد.

• مكانة التراث المطروح:

ليس التراث كما رأينا إذن قابل كله للإحياء وإعادة بعثه، فمنه جوانب وقسمات توقف إشراقها، ولا جدوى من إحيائها، فهي انجازات قد تكون ناجحة في محيطها وظروفها، وقد تكون فاشلة حتى في عصرها، لكن هل هذا يعني قطع الصلة والعلاقة بها مطلقاً؟ أم

¹ - محمد عمارة، معالم المشروع الحضاري في فكر الإمام الشهيد حسن البنا (1324-1368هـ/1907-1949م)، دار النشر والتوزيع الإسلامية، القاهرة، ط1، 2006، ص52.

² - محمد عمارة، التراث في ضوء العقل، ص05.

إن لهذه الجوانب التراثية المطروحة قيمتها ومكانتها حتى بنهاية روح تأثيرها وفعاليتها؟ هل نجد في بقايا هذا التراث ما ينفعنا، ويخدم مشروع الخطاب التجديدي، أم ينبغي التخلص منه ولا نلتفت إليه؟.

إن إحداث دراسة تقييمية لمسار أمتنا وحضارتنا الإسلامية والعمل على تجديدها في شتى الميادين، من دينية وسياسية واجتماعية وغيرها لا يتأتى إلا بالاطلاع على كل قسّمات تراثها بما فيها تلك الجامدة والمعيقة للتطور والتجديد، لأن الاستفادة من قيم التراث المتقدمة والعمل على إعادة إحيائها يقتضي مقارنتها بتلك القيم المختلفة، واستخلاص العبر، فإذا كان للنجاح عوامله، فذلك للإخفاق أسبابه، ومن الراجح حينها اعتماد الفحص المقارن.

فإحياء صرح تراثنا لتحقيق النهضة والتجديد المتوازن يتطلب الاطلاع على مواطن الفشل، ومحطات النكوص والانكسار، فكلها تمثل إفرازات فكرية وانجازات تركها أصحابها، تستحب معرفتها، فنحن مثلاً لا نستطيع الاستفادة من الجانب العقلي والعملي وتوسيع مفاهيم الحرية الإنسانية في نفوس هذه الأمة إلا ببيان ذلك الجانب الذي عمد فيه أصحابه إلى تقييد العقل والحد من حرية الإنسان⁽¹⁾.

إن فهم التراث الإسلامي ووعي حقائقه ومقاصده لا يستقيم بالانتقائية العفوية، أو المزاجية، بل بفحص كل محطاته ومقاربتها ببعضها البعض، وفي مختلف الحقب الزمنية ومعطيات المكان، فنأخذ العبر ونستخلص الدروس، ويتأسس الخطاب التجديدي الهادف والبناء، فلنا مثلاً في تراثنا الحضاري أصالة بحث الحرية، الذي هو سلاح في معركة استخلاص وتحقيق حرية الإنسان المعاصر، التي طمسها وأزالها الاستبداد المعاصر، بتفكيره الأحادي والإيديولوجي⁽²⁾.

وإجمالاً فإن دراسة التراث وتقييمه والاستفادة منه تقتضي مراعاة أمرين هامين، يمكنان من تحقيق الأهداف الناجحة للتراث، ويؤسسان لفكر تجديدي بناء يعبر عن هوية الأمة، أول هذين الأمرين: أن ننيسر للجوانب المتقدمة والعقلانية والثورية من هذا التراث سبيل الوصول إلى جمهور أوسع من المثقفين والقراء، لأنها تحتوي على الطاقات

¹ - محمد عمارة، نظرة جديدة الى التراث، ص 21.

² - محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، دار الشروق، القاهرة وبيروت، ط2، 1988، ص6.

الخلاقة، والمحركة التي نريد لها أن تعمل في دفع الأمة على طريق التقدم إلى الأمام⁽¹⁾. فالتراث الفعال والمنتج للحضارة، هو ذلك الذي يصل إلى أكبر شرائح المجتمع، ويعمل على تحريك الأمة ودفعها نحو صناعة النهضة، إذ هو تراث يحتوي قسمات ثورية دائمة الحضور والقابلية للتجديد.

وأما الأمر الثاني فهو "أن تتكفل الدراسات التي تمهد بين يدي النصوص، بعملية التقييم التي تحدد مكان هذا النص من حركة التطور الفكري العربية"⁽²⁾. فحتى نحسن قراءة واستثمار تراثنا، خصوصاً النصوص الشرعية المتمثلة في الخطاب القرآني والنبوي، لا بد من دراسة تقييمية واعية، تعمل على استنباط الأحكام والمقاصد من تلك النصوص، وتحديد مكان توظيفها، وموقعها من حركة التطور الفكري للأمة العربية والإسلامية عامة. خصوصاً وأن أمتنا اليوم بحاجة إلى إعادة فهم وقراءة النصوص الدينية بهدف تجديد خطابها وتجسيد قيمتها العالمية والاستمرارية، ومسايرة التغيرات والتطورات، وهي تمثل شريعة كونية صالحة لكل مكان وزمان، وتبقى المسألة بذلك هي كيفية استثمارها، وفهم مقتضيات حاضرها، وإحداث التفاعل المتناسق بينهما، لتحقيق أهداف المشروع النهضوي التجديدي، وتعود الأمة إلى سالف عصرها المليء بالانتصارات، لكن برؤية وأهداف حضارية جديدة، تتنافس بها حضارات الأمم القوية.

إننا إن شئنا أن نقدم للأجيال الحاضرة شواهد تراثية في تمجيد العقل ومكانته في إشاعة نور العلم، فسند مدرسة المعتزلة التي عملت على توسيع آفاق العقل، ومواجهة التيار الفكري النصوصي الذي قيد الاجتهاد العقلي، مقدساً لظاهر النصوص مانعاً تأويلها، فوقعوا في تناقضات لا يرضاها منطق العقل أو العلم. وكذلك إذا شئنا الحديث عن قيمة المسؤولية ومحاربة فكر التواكل، فإن لنا في تراثنا شواهد عن تدعيم الفكر الحر وقيم الحرية والمسؤولية، وهذا ما يتجلى في فكر مدرسة المعتزلة التي حاربت أفكار أهل الجبر والقيـد⁽³⁾ الذين خدموا بفكرهم هذا الطغيان وساعدوا على انتشار الظلم والتتصل من

¹ - محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية المرجع نفسه، ص21.

² - المصدر نفسه، ص 23.

³ - محمد عمارة، نظرة جديدة إلى التراث، ص17.

المسؤولية. وفي قيم العدالة، فليست المسألة بالجديدة على فكر حضارتنا، ففي تراثنا ما يشهد على عدالة الإسلام، الذي سعى إلى نشر العدل وإحقاق الحقوق لأصحابها⁽¹⁾.

وفي تراثنا كذلك تجذرت مبادئ الممارسة الديمقراطية، التي تجلت في مبدأ الشورى، فمبادئ هذه الديمقراطية مثل الحرية والمساواة تأصلت هي الأخرى في تراثنا وكانت لها مكانتها⁽²⁾. وإذا شئنا أن نقدم لأجيال أمتنا اليوم صورا وصفحات من التفكير العلمي، فإن لنا في تراثنا ما يشهد بتفوق وإبداع المسلمين الذين برزوا في العلوم المختلفة، ومنها التجريبيات ووضعوا للدراسة العلمية شروطها وكانوا السباقين في الإقرار بقانون التطور العام، سواء في الظواهر الحيوية أو الجمادات أو في عالم الأفكار⁽³⁾.

ولأن حضارة الغرب اليوم تشهد انفصاما، يظهر في ذلك الفاصل بين حياة التطور المادي والتكنولوجي وحياة القيم الإنسانية، فإن لنا في تراثنا النموذج الأمثل للتطور، وتقادي الدمار، نموذج التكامل بين العقيدة والعمل، أو بين التنظير الفكري والممارسات التطبيقية⁽⁴⁾.

إنّ تراثنا الحضاري وما احتواه من تركات وانجازات، له من المكانة ما يجعله حيا، مساعدا على رسم معالم النهضة الحضارية لأمتنا اليوم، وهو بذلك منطلق أساسي في تجسيد مشروع الخطاب التجديدي، تجسيدا متميزا يحفظ تميز الأمة وكيانها.

ثالثا: أهداف دراسة وإحياء التراث:

بالعودة إلى مكانة التراث كأساس للخطاب التجديدي الإسلامي، نستخلص أن لهذا التراث قيم تساهم عملية إحيائه في تحقيق أهدافه، كما تساعد على البناء الحضاري وقيام نهضة جديدة. وليس إحياء التراث هو الهدف في ذاته، بل هو وسيلة وآلية تتحقق بفضلها الأهداف والغايات المنشودة المتمحورة أساسا في تجديد فكر الأمة، والنهوض بها .

¹ - محمد عمارة، نظرة جديدة إلى التراث المصدر نفسه، ص18.

² - المصدر نفسه، ص19.

³ - المصدر نفسه، ص20.

⁴ - المصدر نفسه، ص20، 21.

إن إحياء التراث والعمل على تجديده، إنما هو تعبير عن انتسابنا للوطن والانتماء إلى شعب، وينبغي بذلك التفاعل مع التراث، باعتباره كما يقول الدكتور حسن حنفي معبرا عن روح الشعب وتاريخه وحضارته⁽¹⁾.

وعليه فالحديث عن المباحث التراثية وقيمتها وإيلائها الاهتمام اللازم، إنما يعكس القدرة على فهم حقيقة الصراع الفكري الذي تشهده أمتنا العربية الإسلامية اليوم، وهي تأمل في النهضة وإعادة بناء خطاباتها الناجحة، فلا نجاح إذن ولا قدرة على التعلم في إدارة الصراعات الراهنة، إلا بإحياء المباحث التراثية، وتفعيلها مع متطلبات الحياة المعاصرة⁽²⁾.

فإحياء التراث بعد فحصه واستخلاص قيمه والعمل على بعثها كما تسعى لأجله مدرسة الإحياء والتجديد، إنما هو سعي لبلوغ أهداف ومعان سامية تترجم ذلك العمل الجاد، والبناء والهادف بدوره إلى إثبات مكانة هذه الأمة بحضارتها المتجددة والمعبرة عن هويتها.

وبدراستنا لمعنى التراث ومكانته عند المفكر محمد عمارة توصلنا إلى أن لهذا التراث أهداف تتجلى عموما في المحطات التالية:

أولاً: إحياء التراث والعمل على إعادة بعث قسما من محطاته المشرقة إنجاز من شأنه ربط الحاضر وتطلعات المستقبل لأمتنا بماضيها الذي كان يشيع بنور الحضارة، فاستلهم الصفحات المؤثرة والمحطات الحيوية من تراثنا إنما هو إنجاز روعي يربط جيل الحاضر المتطلع لغد مشرق، بجيل أسلافنا وما قدموه من انتاجات وإسهامات صنعت لهم المجد والعزة. إنه بمثابة معلم معبر عن واقع الأمة، وصانع لاستقلالها الحضاري⁽³⁾، ففي تراث أمتنا العربية الإسلامية قيم روحية وعقائدية موجهة ومشرقة قابلة للتجديد والاستمرارية، وبقدر ما صنعت أمجاد الماضي، يمكن لها اليوم إعادة صناعتها .

¹ - د حسن حنفي، ص23.

² - محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الإسلامية، ص07.

³ - محمد عمارة، الإسلام والمستقبل، ص07.

فقيم التراث بهذا المعنى تتجلى في سعيه نحو خلق تواصل بين الأجيال وإطلاع الخلف على انجازات وتركات السلف، فيخلق في نفوس أفراد الأمة، الشعور بالانتماء الحضاري، وتجذر الهوية، وتتقوى بذلك عزة انتمائهم ومكارمهم.

ثانياً: إن الحرص على إعادة إحياء التراث وتجديد قيمه ومحطاته دينياً وسياسياً واجتماعياً وثقافياً وغيرها من القسمات، إنما له "وزن وتأثير في بلورة المشروع الحضاري الذي لا بد من صياغته دليلاً للنهضة التي تكفل للأمة مواجهة التحديات التي فرضها ويفرضها عليها أعداؤها الكثيرون"⁽¹⁾. فنحن ندرك اليوم كيف أن العدو يستهدف قيم التراث، بتحطيمها وتشويهها، لأنه يعي مدى تأثيرها في نفوس أفراد الأمة ويدرك تمام الإدراك أن إخضاع أمة خصوصاً العربية الإسلامية لن يتأتى إلا بضرب مقوماتها ومكتسباتها الموروثة، وكل هذا يتطلب منا ثورة مضادة هي ثورة إحياء التراث وتفعيله، وتجديد قيمه، ففي ذلك صناعة للنهضة وإثبات للهوية الذاتية، فالهدف إذن من إحياء التراث إنما هو الثبات والتصدي للعدو المتربص بأمّتنا.

ثالثاً: إحياء قسمات التراث وتجديدها، بما يتوافق مع حياة الحاضر والمستقبل، إنما هو تعبير عن مسيرة إنسانية فكرية مستمرة، عبر حقبة التاريخ، فيكون بذلك هذا التراث قانوناً تفاعلياً، بين ثقافات الأمّة عبر الأجيال أو بين الحضارات الإنسانية المختلفة إنه بهذا يحدث تفاعلاً وانفتاحاً حضارياً، بهما تقوى أمتنا وترداد صلابة، ولا معنى لحياة الانغلاق والتفوق "فإن إحياء التراث العربي والوعي به ... يؤكد أن الحديث عن استقلال شعب من الشعوب بثقافته استقلالاً كاملاً، وانغلاقه على نفسه حضارياً هو خرافة من الخرافات غير قابلة للتحقيق والتطبيق"⁽²⁾. فالهدف من إحياء التراث وتجديد قيمه، هو بناء أمة تتفاعل فيها الثقافات والحضارات، هذا التفاعل الذي أثبت تاريخ الشعوب والحضارات أنه مجد، وساهم في بناء أمة قوية، فالحضارة الأوروبية الحديثة أحييت تراثها اليوناني المنير وتفاعلت مع ثقافات الحضارات الأخرى، ومنها العربية والإسلامية، وحتى أهلها يشهدون باطلاعهم على تراث العرب والإسلام.

¹ - محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، ص 07.

² - محمد عمارة، نظرة جديدة إلى التراث، ص 38.

رابعاً: وكذلك الحرص على بعث قسّمات التراث وإحيائه، إنّما يهدف إلى تجسيد نضج الشخصية الحضارية للأمة، فمن مقاييس الرشد الحضاري أن تستلهم الأمة تراثها في زمن إشراقه، وتتخطى مرحلة الاقتباس والتقليد لثقافة وحضارة الغير⁽¹⁾. وهذا المقياس، ليس يخص حضارة أمتنا فقط بل إنه مقياس حضاري عام (*). فإحياء التراث إذن يهدف إلى تحقيق نضج الأمة، والتعريف بشخصيتها الأصلية، والحرص على إعادة بعثه ووعي مضامينه تحقق الاستقلال الذاتي، بعيداً عن توجيه الغير ودسائسه، فالاستقلال الحضاري الذي ينبغي للأمة الإسلامية أن تبلغه، وتتخلص بذلك من الانصهار أو التبعية لحضارة الغير، لا يتبلور بعيداً عن الوعي بتراثها⁽²⁾.

خامساً: التراث بقيمه وقسماته الخلاقة، تهدف عملية إحيائه إلى رسم مسار الأمة في نهضتها وآفاقها المستقبلية، فتحدد شكل هذا المستقبل المتميز لأمتنا في مجال التشريع والتقنين، فوعي القضايا والمسائل التراثية مثل العدل والقومية والسلطة، والمرأة والتدين وغيرها، بإمكانه صناعة الواقع، الذي هو منطلق الدراسات المستقبلية، ولا سبيل لوعي ما يطرح علينا اليوم من مسائل وانشغالات إلا بوعي موقف التراث منها⁽³⁾.

إن التراث وإجمالاً للأهداف السابقة، يتمركز الهدف الرئيس من إحيائه والاهتمام بدراسته وتفعيل جوانبه المشرقة، في تحقيق نهضة عربية إسلامية، لها هويتها وخصوصيتها. وبتجديد قيمه وقسماته الثرية بالإنجازات، يمكن الانطلاق منها نحو التفكير في المستقبل، ونحن واثقون من تحقيق الانتصار طالما أننا نملك إرثاً حضارياً يؤمن مسيرتنا نحو المستقبل.

¹ - محمد عمارة، نظرة جديدة إلى التراث، ص34.

* - الحضارة الأوربية في العصور الوسطى أدركت تراثها اليوناني من خلال دراسات الفلاسفة المسلمين، وعندما حققت نهضتها عادت بنفسها إلى التراث اليوناني الأصلي، وكذلك في بداية النهضة العربية، كان المفكرون العرب يستندون إلى الدراسات الاستشراقية المهمة بتراثنا، ولما تسنى لهم فهم حقيقة تلك الدراسات المساعدة لهم في فهم التراث، عادوا بأنفسهم إلى التراث الأصلي.

² - محمد عمارة، الإسلام والمستقبل، ص07.

³ - المصدر نفسه، ص11، 13.

المبحث الثاني : مسألة العقل.

مسألة العقل وتأثيرها ودورها في المعرفة وإدراك الحقيقة، تجذرت في تاريخ الفكر الفلسفي والديني خصوصا، فقد أحدثت هذه المسألة جدلا حول مدى قدرة العقل على إدراك الحقيقة، مقارنة بالتجربة الحسية في الفكر الفلسفي، وطرحت مقارنة بالخطاب الديني. هذا الجدل بين العقل والدين أو ما يعبر عنه بالعقل والنقل، اشتدت في العصور الوسطى المسيحية والإسلامية، فقد اشتد الصراع في الفكر المسيحي زمن حكم وسيطرة الكنيسة بين المؤيدين للعقل ودوره في تغذية الاعتقاد الديني، والرافضين له من حيث هو سلطة فكرية متحررة ومشككة، وعليه كان تكفير المنشغلين بالتأمل العقلي بعيدا عن تعاليم الكنيسة. وفي الفكر الإسلامي فقد شهد هو الآخر هذا الصراع والتجاذب، وبرز تياران أحدهما يقرّم من دور العقل ويرى فيه المنفذ إلى الصراع والفتن، وتيار آخر يقدره ويرى فيه السبيل إلى التحرر والتتوير، وأداة للفهم الصحيح للدين، واعتبره مفكرو ودعاة الخطاب النهضوي آلية لصياغة النهضة، وتجديد الفكر الإسلامي .

وهنا نتساءل نحن عن مفهوم العقل وخصوصا عند مفكرنا محمد عمارة كممثل وحامل للواء مدرسة التجديد الوسيطة، وما هي مكانة العقل والروح العقلانية في مسار الخطاب الفكري التجديدي الإسلامي؟ وما هي علاقته بالنقل؟.

أولا: في معنى العقل عند محمد عمارة:

قبل التطرق إلى معنى العقل عند المفكر محمد عمارة، حرّينا بنا الإطلاع على بعض تعاريف العقل. فقد ورد في المعجم الفلسفي للدكتور جميل صليبا أن للعقل معان متعددة منها "أنه قوة النفس التي بها يحصل تصور المعاني، وتأليف القضايا والأقيسة وكذلك يعني قوة الإصاابة في الحكم، أي تمييز الحق من الباطل، والخير من الشر، والحسن من القبيح"⁽¹⁾.

¹ - د جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، دار الكتاب المصري، القاهرة، 1979،

والعقل عند أبي حامد الغزالي، كما جاء في مؤلفه إحياء علوم الدين له معان متعددة منها "أنه يطلق ويراد به العلم بحقائق الأمور، فيكون عبارة عن صفة العلم الذي محله القلب"⁽¹⁾، كما يعني "اللطيفة العالمة، المدركة من الإنسان"⁽²⁾.

أما أستاذ العقيدة والمذاهب المعاصرة الدكتور إبراهيم مصطفى إبراهيم، فيعرف العقل بأنه "شيء معنوي روحي مضموس لا مكاني، يقوم بالعمليات الفكرية والعقلية من استدلال واستنباط وأقيسة متنوعة على أساس المنطق، ويتفرد الإنسان بالعقل دون بقية المخلوقات على الأرض، كما أن العقل ميتافيزيقي، يمكن التحكم فيه، غير قابل للانقسام"⁽³⁾.

وأما أندريه لالاند، في تعريفه للعقل، فيقر بوجود مفاهيم متعددة أثارها الفلاسفة ومن تلك المفاهيم، "أنه مجموعة من المبادئ الحقيقية الواضحة، وهو كذلك يعني السبب وخصوصا السبب النهائي، كما ومن معانيه أيضا أنه يمثل الفارق الجوهرية الذي يميز الإنسان عن الحيوانات، ويستخدم العقل إجمالا بمعنيين، المعنى الذاتي ومقصوده عقل الشخص، والمعنى الموضوعي ومقصوده عقل الأشياء"⁽⁴⁾.

وفي كتابه العقل والمعايير، يميز لالاند بين نوعين من العقل، العقل المنشأ أو ما يسمى لدى البعض في ترجماتهم للكتاب بالعقل المكوّن، والمقصود به العقل كما يوجد في لحظة زمنية معينة، وهو بذلك متغير حسب الحضارات والعصور، ثم إن هذا العقل هو نتاج الثقافة الاجتماعية السائدة، ويكون واحدا ومشتركا، لدى جميع الناس الذين ليس لهم نصيب من الروح النقدية⁽⁵⁾.

وأما العقل الثاني، فهو العقل المنشئ أو المكوّن، وهو العقل الواضع للقيم والقواعد في الفكر والممارسة والمنتج للمعقولات والمراقب لتطورها، إنه الملكة التي بفضلها، يتمكن

¹ - أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، إعداد ودراسة، إصلاح عبد السلام الرفاعي، مراجعة، عبد الصبور شاهين، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، ط1، 1988، ص248.

² - المرجع نفسه، ص249.

³ - إبراهيم مصطفى إبراهيم، مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1993، ص25.

⁴ - Andrée Laland, vocabulaire technique et critique de la philosophie, presse universitaire de France, paris, 1^{ere} Edition, quadrige, 2002, p882,883.

⁵ - أندريه لالاند، العقل و المعايير، ترجمة، د نظمي لوقا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1979، ص12.

الإنسان من استخلاص المبادئ الكلية، والضرورية، الكامنة في العلاقات بين الأشياء⁽¹⁾، والملاحظ هنا أن العقل الأول - المنشأ - يرتبط بالمعنى الموضوعي للعقل وأما الثاني - المنشئ - فيرتبط بالمعنى الذاتي له، والأول مشترك من حيث ما يحمله من معارف ومدرجات، كونه يتأثر بالبنمط الثقافي السائد، ويمكن القول عنه أنه العقل المنفعل، أما العقل الثاني - المنشئ - فإنه يعبر عن تلك القدرة الذاتية في الإدراك والاستدلال واستخلاص القيم والمفاهيم العامة، والعلاقات الكامنة بين الأشياء، إنه بذلك العقل الفعال المنظم، وهو بذلك يتجاوز العقل المنشأ الذي هو رهين حقبة و ظروف حضارية وثقافية محددة، ويمكن الإشارة هنا إلى ذلك التفاعل بين العقلين، فالعقل المنشأ أو المكوّن أو المنظم المرتبط بالمعارف السائدة، إن هو إلا نتاج العقل المنشئ أو المكوّن أو المنظم، ولا غرابة بذلك أن يكون العقل المنشئ والفعال قد تأثر بظروف العقل المنشأ السائدة ليندفع نحو الإنشاء والإبداع، واستخلاص قيم ومفاهيم جديدة، إنها إذن علاقة تأثير وتأثر متبادلين.

أما المفكر محمد عمارة فيعتبر العقل والعقلانية⁽²⁾ انبثاقاً للنور الإلهي. ورغم إقراره بأن العقلانية، تعني نهج المؤمنين لسلطان العقل القادر على التمييز والاستدلال، وإيمانه بمكانة العقل الثابتة إلا أنه يعترف بصعوبة تحديد المعنى الاصطلاحي الدقيق له، حيث برز الاختلاف بين المنشغلين بالمسألة، فهناك معنى للعقل مفاده: أنه غريزة مركبة في الإنسان، ليس بإمكانه إدراك الحقائق وحدها⁽³⁾، ومعنى آخر تقول به الصوفية خصوصاً مفاده: أن العقل نور إلهي يخص به الله قلب المؤمن، إذ يقذف فيه العلم والمعرفة والإيمان، وأما المعنى الآخر فيقول به الفلاسفة ومفاده: أن العقل جوهر مستقل، له من القدرة ما يمكنه من إدراك الحقائق والاستدلال والبرهنة عليها⁽⁴⁾.

¹ - أندريه لالاند، العقل و المعايير، ص55-127.

² - يستخدم المفكر محمد عمارة مصطلحات العقل والعقلانية والنزعة العقلانية وفي بعض الاستخدامات، النهج العقلاني، للدلالة على المعنى العام نفسه، والمتمثل في اعتماد العقل كمنهج للاستدلال والبرهنة والنظر في المسائل المطروحة والتي هي موضوع الخطاب التجديدي ومن صور هذا الاستدلال العقلي: (الاجتهاد).

³ - محمد عمارة، الإسلام م و المستقبل، ص18.

⁴ - المصدر نفسه، ص19.

ولم يكن هذا الاختلاف في معاني العقل مانعا لمفكرنا في تقديم مفهومه للعقل الذي لا يخرج - كما يعتقد - عن مفهوم جمهور علماء الإسلام، فالعقل "ملكة وغريزة ونور وفهم وبصيرة وهبها الله سبحانه وتعالى للإنسان"⁽¹⁾. هذه الملكة الإلهية ترتبط بالفهم والإدراك، خصيصة بالإنسان، يتساوى فيها الناس على اختلاف عقائدهم غير أن منزلة هذا العقل تختلف باختلاف هذه العقائد والحضارات، ويظهر هذا التمايز جليا في حضارتنا العربية الإسلامية، التي أعلت من شأن العقل ولها عقلانيته المميزة لها⁽²⁾.

والعقل ليس بذلك العضو الحسي، وإنما المقصود منه فعل التعقل الذي يصدر عن الإنسان المالك لسبل متعددة، للنظر والإدراك، هذا الأخير متعددة ميادينه وكثيره، ويصعب بلوغها بالعقل وحده دون السبل الأخرى، فالعقل بذلك أداة التدبر والاستدلال، وهو من أهم القضايا المشككة في الفكر الإسلامي المعاصر، إذ يطرح مسألة تحريره من القيود المعيقة لحريته، وكذلك درجة حرية هذا العقل خصوصا بوجود نداءات تدعوا إلى فك القيود المفروضة عليه⁽³⁾، يقول محمد عماره "ومن هنا فإن تحرير العقل المسلم كقضية من قضايا أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، يجب أن تفهم على أنها تحريره من الجمود والتقليد الأعمى.. وتحريره من الغرور.. وتحريره من الهوى.. وتحريره من الجمود والتقليد الأعمى للسلف، سواء أكان هذا السلف هو سلفنا نحن، أم سلف الحضارة الغربية"⁽⁴⁾. فالعقل المقصود هنا، هو كنهج استدلالى وبرهاني هادف إلى الإدراك، ينبغي أن يكون متحررا من القيود التي تعيق فعله فتوقعه في الجمود، وينبغي أن يتحرر كذلك من الثقة المفرطة في قدرته على المعرفة والإدراك، كما يزعم دعاة التفتح والفعل المطلق، والانسلاخ من موروث الماضي وخطاباته المتعددة، بما فيها الخطاب القرآني والنبوي.

وتجدر الإشارة في الأخير إلى أن محمد عماره، يرى العقل معجزة القرآن الكريم، فإذا كانت معجزات الرسالات السابقة خوارق مادية، تدهش العقول، فإن معجزة الدين

¹ - محمد عماره، مقام العقل في الإسلام، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2008، ص8.

² - محمد عماره، الغزو الفكري وهم أم حقيقة؟، مطابع روز اليوسف، القاهرة، ص45.

³ - محمد عماره، أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، دار الشرق الأوسط للنشر، القاهرة، ص11، 12.

⁵ - المصدر نفسه، ص14.

الإسلامي التي حملها القرآن الكريم معجزة عقلية توقظ العقل وتدفعه نحو التفكير والتدبر، باعتباره المرشد والقاضي في آيات الله الدينية والكونية⁽¹⁾.

ثانياً: مقام العقل:

شعر الكثير من مفكري الأمة العربية والإسلامية، بما أصبح يتخبط فيه العقل العربي والإسلامي، وألف الكثير منهم كتباً ودراسات يتحدث فيها عن أزمة العقل العربي أو العقل الإسلامي، موضحاً مكانته في الخطاب النهضوي والتجديدي.

وبين معطل دور العقل في العملية التجديدية، وآخر داع إلى تحريره والثقة المفرطة في قدرته على صناعة النهضة العربية الإسلامية، يبرز تيار الإحياء والتجديد الوسطي، الذي يعترف بمكانة ودور العقل في إحداث خطاب تجديدي متوازن يراعي الهوية والخصوصية الثقافية للأمة، وفي الوقت نفسه يفقه متطلبات العصر، فيعمل على فهمها والتعايش معها، لتحدث بذلك نهضة تجديدية متفاعلة تصنع لنفسها المكانة المرجوة والمأمولة لدى شعوب أمتنا.

وإذا نحن عدنا إلى تراثنا، باحثين عن المكانة التي كانت للعقل آنذاك، خصوصاً في حقبة الغزو الفكري والثقافات الوافدة، تظهر لنا تلك المكانة السامية والقيمة الرفيعة لهذه الملكة، إذ كان للعقل دور في المحافظة على تراثنا ونقائه، من خلال الدفاع عنه وإبعاد الشبهات التي كانت تحاط به. فلما حاولت التيارات الفكرية العدائية تشويه الإسلام والسعي لهزم عقيدته، متسلحة بالمنطق وفلسفة اليونان كانت المعتزلة باعتبارها مدرسة عقلانية، أهم من تصدى لتلك الحملة مدافعة عن قيم عقيدتنا، مبرزة جوانبها المشرقة⁽²⁾. فبواسطة النهج العقلاني حدث التوازن في الحضارة الإسلامية، واكتمل بناؤها، فالإسلام أعلى من مقام العقل مقاماً لم تبلغه الشرائع الأخرى، ولعل هذا المقام الرفيع يظهر بوضوح في جعله إلى جانب النقل مساعداً على الإيمان الصحيح، والفهم السليم لمقاصد الشريعة، وبفضل هذه العقلانية الإسلامية التي حملت لوائها مدرسة المعتزلة، انتشر الإسلام واتسع أفق نوره، وتمكنت بفضل عقلانيتهما من الجمع بين الدين والفلسفة⁽³⁾، وجعل العقل فاصلاً

¹ - محمد عمارة، شبهات حول الإسلام، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2002، ص 47، 48.

² - محمد عمارة، التراث في ضوء العقل، ص 278.

³ - محمد عمارة، مقام العقل في الإسلام، ص 28، 31.

بين قيم الحسن والقبح، والتمييز بين الأحكام، ومن دونه يصعب الإدراك بين ما ينبغي أخذه أو تركه وحينها تسقط الفوارق مع غير العاقل⁽¹⁾.

إن الحضارة الإسلامية إذن وبفضل احتكامها للعقل وإعطائه المكانة الرفيعة، اكتمل بناؤها العقلي الذي يظهر في علم الكلام - خاصة - كعلم أبداع فيه المسلمون وعبر عن ذلك النقاش العقلاني والوعي الفكري وبفضله تجسدت عبقرية المسلمين الفلسفية باعتمادها للعقل والنهج العقلاني في الدفاع عن العقيدة والانتصار للدين⁽²⁾.

ويستشهد المفكر محمد عمارة ببعض التجارب من تراثنا أين كان للعقل دوره ومكانته في الكشف المعرفي وهذه حال اللغوي ابن جني الذي أعطى ثقة للعقل العربي وقدرته على بلوغ الحقائق واكتشاف المجهول وهذه الثقة في العقل تصنع مستقبل الإنسان العربي الذي ينبغي أن يتسلح بآليات المنطق العقلي. إن ابن جني لما احتار وتردد في مسألة موضوع اللغة أهي وحي أم موضوعة؟ لم يكن فاقدا للأمل في أن يصل عقله إلى حسم الأمر وإقرار حقيقة أصل اللغة، وهذا النهج العقلاني عند ابن جني يظهر في كتابه (الخصائص) الذي درس فيه من أمور اللغة العديدة والكثيرة⁽³⁾.

كما يشهد تراثنا الحافل بالإنجازات بتلك المكانة التي كانت للعقل والعقلانية الإسلامية التي نجحت في تحقيق سرعة الفتوحات الإسلامية، بفضل منطقتها الحوارية العقلانية مع أصحاب الديانات والفلسفات الأخرى، هذا الحوار الذي كان الأنسب للإقناع والحجاج، رغم وجود الخطاب الديني الذي لم يكن وحده كفيلا بتحقيق أهداف الإسلام، لأن إقناع أهل الديانات والفلسفات الأخرى لا يتطلب إملاءات دينية من آيات وأحاديث، بقدر ما هو بحاجة إلى حوار عقلاني تفسر فيه مقاصد الإسلام، وتستخلص الأحكام والمقاصد والنصوص النقلية، ولعل هذا ما يتوافق مع المنهج الإسلامي في تبليغ الرسالة، لذلك شاع في تراث الإسلام الإعلاء من مقام العقل والعقلانية، وهو إعلاء تكاد تجمع

¹ - محمد عمارة، مقام العقل في الإسلام، ص 37.

² - محمد عمارة، العرب والتحديث، مجلة عالم المعرفة، عدد 29، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ماي 1998، ص 94.

³ - محمد عمارة، المنهاج العقلي في دراسات العربية، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998، ص 60، 61.

عليه مختلف المذاهب الإسلامية باستثناء بعض أهل الحديث الذين اعتمدوا منهج الرواية وتحفظوا على النظر العقلي⁽¹⁾..

كما يستشهد محمد عمارة وهو يدافع عن مكانة العقل ومقامه في الفكر الإسلامي كأساس للتغيير والتجديد في محطات تراثنا العربي الإسلامي، بالعديد من الفلاسفة يضافون إلى مدرسة المعتزلة يشاركونها في الإقرار بدور العقل ومقامه ومن هؤلاء نذكر أبو حيان التوحيدي، الذي جعل لأحكام العقل وصفة اليقين، وقدرته على تجاوز مواطن الظن والتوهم، وإدراك الرفيع من الوضيع، كما نجد أبو حامد الغزالي الذي كان رائدا للوسطية الإسلامية العقلانية، يعتبر العقل مثالا للبصر السليم، موافقا للشرع ورأس مال السعادات، وكذلك فعل ابن رشد، كواحد من رواد العقلانية الإسلامية، وهو يدعوا إلى إعمال القياس العقلي، هذا القياس والنهج العقلاني تضمنته آيات القرآن الكريم الداعية إلى التدبر العقلي⁽²⁾.

إن هؤلاء الفلاسفة وغيرهم كثير، حملوا لواء العقلانية في التراث الإسلامي، وساهم نهجهم العقلاني في تغيير أو تجديد مفاهيم وخطابات ذات صلة بواقع المسلمين آنذاك، هذا الواقع لم يعد نفسه واقع من سبقهم، مما استدعى علاجا وصفيا يتوافق مع انشغالاتهم، علاج أساسه الاجتهاد العقلي، الذي بإمكانه تجديد فهم الخطاب الديني بما يتماشى ومتطلبات الواقع المعيش.

وقد شهد الفكر الإسلامي مسارا حافلا بالخطابات، والمشاريع التجديدية، أرسى دعائمها فقهاء تركوا بفكرهم التجديدي تأثيرا قيما على الفكر الإسلامي فيما بعد من أمثال شيخ الاسم ابن تيمية الذي أبدع مشروعا فكريا لتجديد الدين الإسلامي، يساهم في تجديد الشؤون الدنيوية للمسلمين⁽³⁾. وكذلك فعل تلميذه ابن القيم الذي أسس كذلك لخطاب تجديدي ديني، يراعي مصالح العباد، مقرا بفكرة تغيير الفتوى واختلافها، حسب اختلاف الأحوال و الظروف الزمانية والمكانية⁽⁴⁾.

¹ - محمد عمارة، مقام العقل في الإسلام، ص27.

² - المصدر نفسه، ص33، 37.

³ - محمد عمارة، مستقبلنا بين التجديد الإسلامي والحداثة الغربية، ص16.

⁴ - المصدر نفسه، ص17.

ومثل هذا الخطاب التجديدي المتضمن بدوره لخطاب الاجتهاد العقلي، يتضح عند الإمام الشاطبي وخصوصا في مؤلفه (الموافقات) أين أوضح مقاصد الشريعة كتابا وسنة، والأحكام والأدلة والاجتهاد، وعرف بأسرار التكاليف الكامنة في الشريعة الإسلامية، وكل ذلك مؤسس على نهج عقلائي يهدف إلى تجديد الدين بما يساير متغيرات ومستجدات الأمة، واحتياجاتها، يقول الإمام الشاطبي "...وياك وإقدام الجبان، والوقوف مع الظن والحسبان، والإخلاء إلى مجرد التصميم من غير بيان، وفارق هذا التقليد راقيا إلى يفاع الاستبصار، وتمسك من هديك بهمة، تتمكن بها من المدافعة والاستبصار إذا تطلعت الأسئلة الضعيفة والشبه القصار...وقف وقفة المتخيرين لا وقفة المتحيرين،... فلا تلتفت إلى الإشكال دون اختيار، لا ترم بمظنة الفائدة على غير اعتبار"⁽¹⁾، إن هذا النص يعكس النهج العقلائي والتدبر العقلي، في تشخيص المسائل ومعالجتها، وعليه فتجديد واقع الأمة، ومفاهيم ومقاصد الشريعة الإسلامية يحتاج إلى سند عقلي يساهم في تشخيص حاجيات هذا الواقع، ويبعد صاحبه عن التقليد والجمود الفكري ويجعله متبصرا في استدلالاته مدركا للحقائق والأهداف المرجوة.

وأما في فترة بداية النهضة العربية الحديثة، فقد كان للعقل والعقلانية حضورا بارزا، إذ نجد العقل العربي قد واجه ولا يزال يواجه محنة التقائه بالثقافة الغربية، وحضارتها، هذه المحنة التي أصبح العقل العربي والإسلامي حائرا حيالها، تكمن في كيفية المواجهة والتعامل مع تلك الثقافات الغربية الوافدة، التي حدث الالتقاء بها، علما أنها تحمل معاني وقيم الحضارة والتمدن، فهل نرفضها ونكتفي بقيم تراثنا وخصوصيات هويتها؟ أم نندمج فيها ونسلك مسلكها؟. وبمعنى آخر إنه سؤال النهضة، لماذا تقدم الغرب وتأخرنا نحن العرب والمسلمون؟ وما هو السبيل الأمثل الذي يمكننا من أن نصبح جزءا من هذه الحضارة العالمية؟.

إن موقف مدرسة التجديد الوسطية، فيما يرى المفكر محمد عمارة يكمن في الأخذ من العقلانية الإسلامية طريقا ونهجا للتعامل مع هذه الحضارات، إنه الطريق الوسطي، حيث الترحيب بتلك الحضارة وثقافتها شريطة إخضاعها للتمحيص والنظر العقلي، فبهذا الأخير

¹ - أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، مج1، تقديم، العلامة بكر بن عبد الله أبو زيد، دار ابن عفان للنشر والتوزيع، الجيزة، مصر، ص11، 13.

يمكن تحقيق تفاعل حضاري يبقي على الخصوصيات الأصلية لأمتنا، ويستفيد مما هو نافع من حضارة غيرنا، وعلى أساس ذلك "إن حياتنا المعاصرة لا خطر عليها طالما أن التصورات التي تقدم للإنسان المعاصر هي تصورات عقلية مستنيرة"⁽¹⁾.

هذا الصراع الفكري والحضاري الذي شهدته وتشهده أمتنا، ليس بالجديد، إنه شبيه بزمّن الفتوحات الإسلامية، ونشر العقيدة الإسلامية، أين كانت هذه الأخيرة تتعرض لحملات تشويه، أو رفض من قبل مؤسسات دينية نصرانية ويهودية ومجوسية، وزرادشتية وغيرها، وكذلك من قبل تيارات فلسفية تسلحت بالمنطق والفلسفة اليونانية، وفي أثناء هذه المتغيرات والمستجدات التي كانت تطرأ على حياة المسلمين، وكذلك العزم على نشر رسالة الإسلام في نطاقات أوسع، والانتصار لهذا الدين العالمي، كان لابد من تبلور عقلانية إسلامية تسهر على تحقيق هذه الأهداف والرد على المخالفين⁽²⁾. هذه العقلانية التي تبنت خطاباً عقلانياً يتضمن معاني التجديد في فهم النصوص الدينية وقيمها، بما يضمن التفاعل مع غير المسلمين وإقناعهم بعالمية العقيدة الإسلامية، وتوافق مقاصدها مع مختلف التطورات والتغيرات.

غير أن هذه المكانة التي كانت للعقل في تراثنا الحضاري كمنهج معتمد في الدفاع عن العقيدة، وتجديد الخطاب الديني وما يحمله من قيم وقسمات، بدأت في الأفول مع ذلك التراجع الذي شهدته الحضارة الإسلامية في شتى الميادين والمجالات اللغوية منها والفلسفية والكلامية، وغيرها من مظاهر الفكر والحضارة، فتوقفت حركية التجديد وحلّ محلها الجمود والتقليد، وقد كان لهذا التراجع أسبابه الداخلية والخارجية، فقد برز الصراع بين الشعوبية الفارسية والطابع العربي للخلافة⁽³⁾، ونتجت عنه مسائل نزاعية حول المناصب الإدارية وتركيبية الجيش، وعاشت الحضارة الإسلامية متغيرات عدة وصلت في مرحلة الخليفة المتوكل (821-861م) إلى تمكن السلفية القومية من النفوذ في التركيبة الإدارية للخلافة، وطمست بذلك الروح العقلانية واشعاعها الاجتهادي والتجديد، ليزداد أفولها في عهد القادر بالله (991-1031م) الذي حرّم أفكار واجتهادات العقلانية الإسلامية،

¹ - محمد عمارة، التراث في ضوء العقل، ص 272.

² - محمد عمارة، مقام العقل في الإسلام، ص 21.

³ - المصدر نفسه، ص 42.

وكان لهذا التحريم آثاره السلبية السيئة بسبب امتداده إلى شتى مجالات الفكر الأخرى من كلامية وفلسفية ⁽¹⁾.

كما أن الحملات الصليبية التي دامت قرنين من الزمن، تأثيرها في إحداث خراب مادي وفكري، انتهى بحالة نزيف وتراجع، وأصبح مصير الدولة الإسلامية مهدداً، وحينها سلمت القيادة لحكم العسكر والممالك، بدل العقل والعقلانية، وكان نتاج هذه المعطيات انتكاسة فكرية وحضارية ⁽²⁾.

هذه الانتكاسة بقيت ملازمة للحضارة الإسلامية رغم تلك المحاولات الإحيائية والاجتهادية التي قام بها فلاسفة ورجال دين عظماء أمثال: الغزالي وابن رشد وابن تيمية والشافعي والشاطبي. والذين وصلوا بالنهج العقلاني إلى أعلى المراتب. فقد عاود الأمة الإسلامية الضعف وعاشت مرحلة تقهقر وجمود في مختلف ميادين الفكر والحضارة، ولم يكتب لها أن تنهض من جديد إلا مع صدمة الحملة الفرنسية على مصر بقيادة بونابرت سنة 1798 والتي كانت بمثابة منبه أيقظ العقل العربي من سباته الطويل، فأدرك العرب والمسلمون مدى حداثة أوروبا وتقدمها وتغير قيمها، في مقابل تخلفهم وضعفهم، لتكون هذه الحملة الغازية بداية لانبثاق العملية النهضة العربية، ومنطلقاً لإعادة إحياء المنهج العقلاني والخطاب التجديدي، الهادفين إلى بناء النهضة والتصدي للفكر التغريبي وتغلغل القيم اللادينية ⁽³⁾.

وكان من أبرز تيارات الخطاب النهضوي، مدرسة الإصلاح الديني، التي ساهمت في تحرير العقل العربي والإسلامي، من فترة الجمود التي لازمته لعدة قرون، وساعدت في إيقاظ وعي الأمة وتبنيها بقيمة وضرورة مساهمة حركة الحضارة العالمية، بتبني خطاب عقلاني وسطي، يتوافق مع مقاصد الشريعة الإسلامية العالمية السمحاء. وتجلت معالم الخطاب النهضوي التجديدي لهذه المدرسة في مجالات عدة مست حياة الأمة، اجتماعياً وسياسياً وثقافياً ودينياً، عبّرت عن روح النهج العقلاني عندها، كما أوضحت تبني الإسلام

¹ - محمد عمارة، مقام العقل في الإسلام، ص 43.

² - المصدر نفسه، ص 44.

³ - المصدر نفسه، ص 45.

للخطاب التجديدي، حتى تبقى تعاليمه ومقاصده حيّة تسري في حياة المجتمعات بتطوراتها وتغييراتها.

إنّها مدرسة واجهت وتصدّت لحملات التشويه الغربية للإسلام وأمتّه واتهامها بالجمود وعدم قدرة هذا الدين على مسايرة متطلبات ومستجدات العصر، فتبنت خطاباً عقلياً يظهر قابلية الإسلام للتجديد وسلاسة تعامله وعلاجه للقضايا المستجدة حتى لا تبقى حجة للأعداء في اتهاماتهم الباطلة.

هذه المدرسة حمل مشروعها رواد الإصلاح والنهضة العربية الإسلامية أمثال رفاعة الطهطاوي وعبد الرحمن الكواكبي وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، ومحمد رشيد رضا وغيرهم كثير، وكذلك إحداث اليقظة العربية، فالطريقة التي اتبعها جمال الدين الأفغاني مثلاً، وهي الثورة السياسية التي اعتبرها أسرع طرق تحرير الشعوب الإسلامية، حركت مجتمعات الشرق من جمودها وسباتها، ومهدت الطريق للاستقلال أغلب الدول الإسلامية⁽¹⁾.

لقد كان لهذه المدرسة الإحيائية فضل في إعادة بعث الخطاب التجديدي المؤسس على الروح العقلانية، والتي بفضلها بدأت معالم النهضة العربية الحديثة القائمة على التفاعل بين تراثنا الحضاري وحضارة الغرب المادية، لقد دعت إلى الاستفادة من علوم الغرب وتطبيقاته مع رفض عقلانيته اللادينية، وإحلال مكانها عقلانية الإسلام الجامعة بين العقل والنقل. هذه العقلانية الإسلامية المتميزة عن العقلانية الغربية في أهدافها ومذاهبها، إنها عقلانية تقرأ موروثها الحضاري والثقافي في ضوء العقل، ولا تجعل للعقل تلك الحرية المستقلة عن النقل، عقلانية تمهد إلى انقاذ إنسان أمتنا الحاضرة من الفكر الجمودي، وتخليصه كذلك من الفكر المادي المتحرر، إنها عقلانية نهضوية تجديدية، يتفاعل فيها الموروث الحضاري الإسلامي، بإبداعات وعطاءات حضارات الغرب العلمية⁽²⁾، وبهذا تتأتى لأمتنا حضارة متميزة لها قيمتها ومكانتها في زحم الصراع الحضاري الذي لا مكانة فيه للضعف والهوان.

¹ - محمد طهاري، مفهوم الإصلاح بين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، شركة دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ط3، 1999، ص151.

² - محمد عمارة، أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، ص83.

وكخلاصة لهذا المقام والمكانة الممنوحة للعقل في تراثنا الإسلامي، من حيث هو أداة للاستدلال والعلم والحكم، يقول المفكر محمد عمارة "مقام العقل الذي هو أداة العلم في الإسلام، لا تخطئه البصيرة بل ولا البصر، فمعجزته القرآن الكريم، تتوجه إلى العقل وهو الحاكم بين ظواهر النصوص وبين البراهين العقلية، إذا ما لاح التعارض بينهما"⁽¹⁾ فللعقل مكانته ومقامه، ويشهد له بذلك القرآن الكريم، قبل أن يشهد له التراث الحضاري الإسلامي. وأي شهادة أجلى وأصدق من شهادة القرآن الكريم؟.

ثالثاً: علاقة العقل بالنقل، تقارب أم تنافر؟

جدلية العقل والنقل، النظر العقلي والنص الشرعي، الحكمة العقلية والحكمة الدينية. متجذرة في الفكر الإسلامي عبر مختلف حقبة، وبرزت تيارات فكرية ودينية منها المتهمة بتقديس النص النقلي والمغتالة للعقل، ومنها المتهمة بتمجيد العقل وإعطائه المكانة الرفيعة مقارنة بالنص النقلي. وبعيدا عن هذه الجدلية للصيقة بالفكر الإسلامي، فإن ما يهمننا نحن هنا هو موقف المفكر محمد عمارة من هذه المسألة، فأين تقف مدرسة الإحياء والتجديد من هذه النهضة، هل الخطاب الديني النصي يدعوا إلى اعتماد النهج العقلاني حتى تكتمل وتتجسد مقاصده؟ وأين تظهر معالم هذا التكامل؟ أم أنه خطاب يتعارض مع محاولات التجديد العقلانية؟.

لعلنا نلمس بوضوح موقف مفكرنا من مسألة العلاقة بين العقل والدين في قوله "فالعقل قائد والدين مدد، ولو لم يكن العقل لم يكن الدين باقيا، ولو لم يكن الدين لأصبح العقل حائرا"⁽²⁾. إنها إذن علاقة التكامل والخدمة المتبادلة، بقاء الدين الإسلامي وانتشاره الأوسع، احتاج إلى النهج العقلاني لتجديد مقاصده، ومواجهة المشككين في مدى قدرته على الاستمرارية والإنتاجية لحاجيات الإنسان المتغيرة والمستجدة، غير أن هذا العقل ينبغي أن يتأسس على أسس يشرعها الدين، وينطلق مسلما بمقاصده وتعاليمه، حتى لا يكون تائها في سراديب الظلمة حائرا دون موجه أو مرشد.

¹ - محمد عمارة، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، دار الشروق الدولية، القاهرة وبيروت، ط1، 1988، ص58.

² - محمد عمارة، مقام العقل في الإسلام، ص10.

ولا ينكر محمد عماره وهو يؤسس للخطاب التجديدي الإسلامي وجود شبهات عدة حول الإسلام، منها بالأخص مسألة علاقة العقل بالنقل، وتعالى نداءات تدعوا إلى اعتماد العقل وحده كأداة لفهم مفاصل الدين والسياسة واتخاذ العقل وحده نهجا وحيدا للفهم والتدراك، بعيدا عن خطابات النصوص النقلية، التي لم تعد مثمرة في زمن الإبداع، والحركية الفكرية السريعة، وتقديس الروح العقلانية التي بإمكانها أن تحل مكان تلك الخطابات التي انتهى إنتاجها المثمر، وانجازاتها الراقية. فهذا الادعاء يبدو أنه ينظر إلى نهضة ويقظة الأمة العربية الإسلامية بعيون الغرب المتربص، إنه ذلك التيار الفكري الداعي إلى تحرير العقل من كل ماهو مرتبط بالتراث، سواء كان صناعة الأسلاف أو التراث النقلية المتمثل في الخطاب الديني النصي، وحثهم في ذلك أن الغرب لم تتأت له نهضته وحدثه إلا عندما تجاوز موروته الديني وظهرت عقلانية جديدة تحرر بفضلها العقل وأرشدته نحو الأفضل، وتحقق لها هدفها وهي اليوم نموذج حضاري يحتذى به.

إن المنادين والآخذين بهذا الزعم، لم يفهموا في رأي مفكرنا حقيقة الإسلام وما تضمنه من خطابات نصوصية، مقرة بمقام العقل، حيث النقل الإسلامي موافق على العقل في فهم آياته، وهو السبيل ليقظة وتنمية العقلانية الإسلامية، فالعقل مسلك الإيمان بالله والتدبر في آياته الكونية، ثم إن هذا الدين الإسلامي هو نفسه معجزة عقلية لما فيه من آيات معجزة وأسرار تدهش العقل وتعجزه⁽¹⁾.

فالعقلانية الإسلامية متميزة عن حضارة الغرب، إنها عقلانية تجمع بين برهان العقل ومنطلقات النقل والوحي، خلاف العقلانية الغربية التي أسست نهضتها منطلقة من إحياء التراث العقلاني اليوناني، مستبعدة تراثها النقلية المتمثل في لاهوت الكنيسة، وبذلك استمرت ثنائية التعارض - لاهوت وإيمان - جسده سلطنة الكنيسة في العصور الوسطى، أين أنكرت أو قللت من قيمة الاستدلال العقلي. وفلسفة العلوم التي تجسدت في عصر النهضة الحديثة، لا تعترف إلا بالعقل كسلطة استدلالية وبرهانية عن الحقيقة⁽²⁾. فالإسلام ليس مثل الكنيسة التي عادت وخاصمت العقل، وليست نهضتنا اليوم هي نفسها نهضة الغرب، الذي عانى ويلات الاستبداد الكنسي فقدس في نهضته العقل وخاصم الموروث الديني.

¹ - محمد عماره، شبهات حول الإسلام، ص48، 49.

² - محمد عماره، الغزو الفكري وهم أم حقيقة؟، ص46، 47.

ومن جانب آخر فإن هناك شبهة حول مسألة علاقة العقل بالنقل، تظهر في مزاعم البعض حول قصور العقل عن بلوغ المعرفة، وتعارض حقائقه ومخالفاتها للعقيدة، ورفضوا الأدوات الفكرية الاستدلالية التي استحدثها أهل الفكر، لاستنباط الأحكام بهدف تطبيقها مع المستجدات ومثل هذه المزاعم، هي المخالفة والمتنافية مع ما صرّحت به النصوص النقلية ومقاصدها "إنّ الدين لا يعني التّكسر للعقل وبراهينه، والإيمان بالنصوص المروية لا يتجافى مع مراعاة المصالح المتجددة، والمتطورة بتجدد الحياة وتطورها، والإسلام كما نفهمه ونؤمن به يدعونا للنظر في سنن الله وقوانينه الكونية، التي تحكم تطور الحياة والمجتمعات ويطلب منا الاستفادة في أمور دنيانا بكل ثمار العقل الإنساني" (1).

فالقائلون إذن بأن الوحي قد اشتمل على كل ما يحتاج إليه الإنسان المسلم في تدبير شؤون حياته، بتعدد ميادينها وتفرعاتها ومستجداتها، وليس عليه إلا أخذ بها نصيا وتطبيقها، إنما يؤسسون لتعطيل العقل ومنعه من الإبداع، وهم بذلك يماثلون سلطة الكنيسة الكاثوليكية في العصور الوسطى، حينما كانت تدعي أن في الكتب المقدسة كل ما يحتاج إليه الإنسان. مثل هذا الزعم في فكرنا الإسلامي الراهن شديد خطره، سواء في الحاضر أو المستقبل. إنه يسير بمنطق: ما ترك الأولون للآخرين شيئا. لكن مجتمعنا اليوم ليس كذلك إنه لم يعد يعيش التقليد والتّقيّد النصوصي وإنما يعيش اليقظة (2).

وأمتنا العربية والإسلامية اليوم وهي تسعى إلى إحداث نهضة ويقظة وفق خطاب تجديدي معاصر، وحتى تشيّد حضارة متميزة، في منطلقاتها وأهدافها، لا هي نصوصية مقدسة للنصوص النقلية، مقلدة للسلف، تعيش بعيدا عن روح العصر وإبداعاته، ولا هي تغريبيه منبهرة مقلدة لحضارة غيرنا المستعمر، منسلخة عن روح عقيدتها - ليحدث هذا - لابد من وسطية إسلامية يتوازن فيها العقل والنقل توازنا تآلفيا تفاعليا، بعيدا عن الانحيازية أو الحيادية السلبية، ويكون هذا وفق قراءة عقلية للنقل، لنستخلص الأحكام ونفهم المقاصد من خطابات النص الديني، ويستمر مفعولها النافع، وتتأكد قابليتها للتجديد وتوافقها مع

¹ - محمد عمارة، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ص 60.

² - المصدر نفسه، ص 59.

حركية وتغيرات المسار الحضاري للشعوب الإسلامية، كما ينبغي لهذه الوسطية أن تحكم غرور العقل بإخضاعه لأدلة النقل، التي هي من عند العالم بكل شيء سبحانه وتعالى⁽¹⁾. والمفكر محمد عمارة وهو يقر ويدافع عن هذه الوسطية الإسلامية في مسألة العقل والنقل، يستند إلى آيات القرآن الكريم الداعية إلى أعمال العقل. وسواء ورد ذكر العقل فيها مباشرة مثل قوله تعالى: «كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تعقلون»⁽²⁾. أو ما يدل على معنى العقل من تدبر ونظر ولب، ومن ذلك قوله تعالى «كتاب أنزلناه إليك مبارك، ليدبروا آياته وليتذكر أولوا الألباب»⁽³⁾. كما يستأنس بمواقف وآراء رجالات الفكر والفلسفة والدين، في تراث فكرنا الحضاري، أين يقر هؤلاء بالتكامل بين العقل والنقل، ومن هؤلاء أبو حمد الغزالي الذي يعتبر الحكمة الإلهية المتمثلة في كلام الله تعالى منبها للعقل، فعندما يشرق نور الحكمة الإلهية يبصر العقل، فتتأني له المدركات والحقائق "فبالحري أن يسمى القرآن نورا كما يسمى نور الشمس نورا، فمثال القرآن نور الشمس ومثال العقل نور العين"⁽⁴⁾. ففي هذه المشابهة يظهر العقل مستمدا نوره من نور القرآن ويبصر بفضلها، كما تبصر العين بنور الشمس، فالقرآن بهذا مرشد العقل وليس معطّله، ونعمة النور القرآني تكتمل بظهور ثمارها في البصر العقلي.

وكذلك يستشهد المفكر بمواقف وآراء فيلسوف قرطبة، ابن رشد ومن آرائه هذه قوله في كتابه فصل المقال: "الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة [...]. كلاهما المصطحبتان بالطبع، المتحابتان بالجوهر والغريزة"⁽⁵⁾. كما يعود مفكرنا إلى آراء الفقيه المجدد شيخ الإسلام ابن تيمية، ويستشهد بمواقفه الصريحة النافية لما يشاع لدى البعض من تعارض صريح العقل مع صحيح النقل، قرآنا وسنة يقول في ذلك ابن تيمية "فلا يعلم حديث واحد

¹ - محمد عمارة، أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، ص32.

² - البقرة، الآية 242.

³ - ص، الآية 17، 18.

⁴ - أبو حامد الغزالي، مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار، شرح ودراسة وتحقيق، الشيخ عبد العزيز عزالدين السيروان، دار عالم الكتب، بيروت، ط1، 1986، ص130.

⁵ - أبو الوليد ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، دراسة وتحقيق، محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، ط2، ص67.

يخالف العقل أو السمع الصحيح" (1). ثم إن وجود أخطاء العقل في أحكامه لا يعني أنه مخالف للشرع، فإنه يبقى حاملاً لمعاني الصدق والحقائق الموافقة لنصوص الشرع، "فالشرع إذا خالف العقل في بعض موارد النزاع ونسبه في ذلك إلى الخطأ والغلط، لم يكن ذلك قدحا في كل ما يعلمه العقل ولا في شهادته له بأنه صادق مصدوق" (2).

جملة هذه النصوص وغيرها تتجلى فيها تلك التكاملية الفعالة، التي نجحت في الماضي في صنع أمجاد الأمة الإسلامية وإنجازاتها، وساهمت في انتشار العقيدة الإسلامية السمحاء، حيث احتضنت -كما احتضنتها- حضارات وثقافات، وأقنعت الأعداء المخالفين بفضل عقلانياتها وحكمتها بسماحة الإسلام، إنها عقيدة تنبذ التطرف، فيها من الخطاب ما يجعلها أمة متجددة في قيمها ومقاصدها مع الاحتفاظ بثوابتها.

إن مكانة العقل إلى جانب النقل، تتجلى في بلوغ الإيمان الصحيح، فهو أداة التدبر وتمعن إبداعات الخالق وآياته المتجلية في الكون، فتزداد مشاعر الإنسان الإيمانية، وبذلك يكون التدبر العقلي أداة لبلوغ اليقين العقائدي وتقوية الإيمان، فبالعقل يرتقي علم الإنسان بخالقه، ويفقه مقاصد ودوافع فعل الخير وترك المنكرات (3). وبهذا الأسلوب التدبري العقلاني يتجلى ذلك الاختلاف والتمايز بين من يأخذ بنصوص الآيات والأحاديث من غير نظر عقلي، ومن يخضعها للدراسة العقلانية حيث التحليل والتأويل والقياس والمقارنة، فالأول إيمانه ضعيف وظاهري، إنه إيمان من يقرأ ويطبق دون أن يفهم المقصد الصحيح وأما الثاني فهو عميق الإيمان.

القرآن الكريم إذن خاطب أصحاب العقول التي تعقل، ودعاها إلى التدبر، ولم يخاطب البهائم والجمادات، ثم إن الدين قرآنا وسنة، لم يرسم ويحدد كل معالم حياة الإنسان، فيعطّل عقله واجتهاداته، بل ترك مجالا للحكمة العقلانية واستدلالاتها. حكمة تتجدد بتجدد حاجيات وضروريات حياة المسلم وأمة الإسلام.

¹ -ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج1، تحقيق، محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ط1، 1991، ص150.

² - المرجع نفسه، ص143.

³ - محمد عمارة، الطريق إلى اليقظة الإسلامية، دار الشروق، القاهرة وبيروت، ط1، 1990، ص202.

والإسلام بهذا عقيدة يتفاعل ويتكامل فيها الديني النقلي بالعقلي "فالنقل في- الإسلام- معجزة عقلية، والعقل- في هذا الإسلام- هو سبيل فقه النقل. فهو الأساس للدين، ولا بناء بدون أساس... وإذا كان النقل والشرع كالضياء والنور، فإن العقل كالبصر وبدون العقل يصبح الناس عميانا، أو مغمضي الأجفان لا يستفيدون من ضياء الشرع ونور العقل" (1). ففلسفة مدرسة التجديد الوسطية لا تعترف بثنائية العقل والنقل، بقدر ما تعترف بالصلة الوطيدة بينهما تربطهما عروة وثقى، وليس في هذا الاعتراف إقرار بنقصان أحدهما، بل هو إحقاق لسنة التكامل والوسطية في هذا الدين، تكامل المعقول والمنقول، الدنيوي بالأخروي، ووسطية لا ضرر ولا ضرار، إن النقل في حاجته للعقل، إنما هي حاجة إبراز للمقاصد واستنباط الأحكام، لتبقى حية متجددة تصل إلى النخبة والعامة، من الناس، وليست حاجة ضعف ونقصان. فهو دين لا يمسه النقصان، اكتملت وتحققت رسالته.

¹ - محمد عمارة، الدين والحضارة عوامل امتياز الإسلام، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2005، ص31.

خلاصة:

لكل خطاب فكري أسسه التي يتأسس عليها، بهدف تحقيق أهدافه وبلوغ مقاصده، ومدرسة التجديد الوسطية في فكرنا الإسلامي المعاصر والتي يمثل مفكرنا محمد عمارة أحد أقطابها البارزين، هي مدرسة تحاول التنظير لخطاب فكري إسلامي تجديدي يساهم في يقظة الأمة، والدفع بها نحو استعادة مجدها وإرساء مكانة لها بين الأمم والحضارات القوية. هذا الخطاب الفكري التجديدي وحتى تتحقق معالمه وغاياته، يتأسس عند مفكرنا على دعامين أساسيتين هما: التراث والعقل أو العقلانية. وبالعودة إلى ما ورد في هذا الفصل يمكن أن نستخلص ما يلي:

أولاً: إن المفكر محمد عمارة يبدو وسطي التفكير في التأسيس للمشروع التجديدي الإسلامي، وهو يبين هذه الوسطية بتحليل خطابات مدارس وتيارات فكرية أخرى، يراها متطرفة. فنراه ينتقدها مبيناً مواطن ضعفها وعجزها عن تحقيق خطاب متوازن يرسى مكانة وقوة الأمة العربية الإسلامية، التي هي بحاجة - في رأيه - إلى تفاعل وتكامل بين الموروث الحضاري وإبداعات العصر، وفق منهج عقلاني يستمد روحه من العقيدة الإسلامية. وبناء على هذا النقد واستخلاص النقائص، تأتي الوصفة العلاجية المتمثلة في التأسيس لليقظة والنهضة العربية الإسلامية، وبناء مشروع تجديدي قائم على التراث والعقلانية.

ثانياً: التراث الذي يدعوا إليه مفكرنا يتضمن التراث النقلي المتمثل في النص الديني من قرآن وسنة، كما يتضمن التراث الحضاري الذي صنعه وخلفه الأسلاف، فكل هذا التراث يعد منبعاً لكل خطاب تجديدي ناجح، فيه المآثر والعبر والإرشاد، وإذا كان التراث النقلي ثابتاً وينبغي فقط إعادة قراءته وفهمه، لاستخلاص الأحكام والمقاصد التي نحن بحاجة إليها في نهضتنا، فإن التراث الحضاري الذي أنجزه السلف ليس كله صالح للإحياء. فمنه ما لم يعد سوى آثاراً وقطعا ماضية لا يفيدنا إحياءه، بل قد تكون محبطة ومحطمة، مثل بعض الصراعات الفكرية والنزاعات الثورية بين التيارات والفرق الكلامية والسياسية، والتي كانت نتائجها التششت والانقسامات في المجتمع العربي والإسلامي، ودخوله مرحلة الجمود. لكن هذا لا يعني محو هذا التراث وإهماله بل ينبغي دراسته وتأمله حتى نعتبر ونستخلص الدروس فنتفادى الوقوع في مثل مسائله ونحن نسعى إلى بناء النهضة الجديدة.

ثالثاً: إن دراسة التراث والعودة إليه سواء القابل للإحياء وإعادة البعث، أو المطروح منه، إنما هو لربط حاضر هذه الأمة بماضيها، ومن خلالها التطلع نحو المستقبل المشرق والمأمول، وفي الوقت ذاته بناء نهضة متميزة عن النهضة الغربية الحديثة، التي رمت تراثها خصوصاً - النقلي - إلى الماضي وأدخلته سلة التاريخ، لأنه يمثل وصمة عار وسبب للجمود والظلامية.

رابعاً: إحياء التراث وحتى لا يكون عملية اجترارية، ينبغي أن يكون بروح عقلانية تساعد على فهم وإدراك المتجدد من الجامد، لذلك فالعقل ركيزة أساسية في المشروع التجديدي، فكما اعتمده أسلافنا المجددون وأقروا بدوره خصوصاً في الاجتهادات الفقهية لمعالجة المسائل المستجدة، في المجتمع الإسلامي، فكذلك هو اليوم ضروري لتجديد فكرنا، وصنع خطاب يتكامل فيه التراث الحضاري بمتغيرات الراهن ومتطلبات الحياة المعاصرة.

خامساً: إذا كان من أهم مسائل الجدل المطروحة في تاريخ فكرنا الإسلامي. مسألة علاقة العقل بالنقل فإن مفكرنا محمد عمار يقر بالتكامل المتآخي بينهما، وأن الانحياز إلى أحدهما والإنقاص من الآخر ليس له مشروعية في عقيدتنا السليمة، فالذين انحازوا إلى النقل هم أصحاب فكر جمودي يضر بالعقل، الذي هو نعمة الخالق على عبده، وهم بذلك يتراجعون وليس يتقدمون أو ينهضون، وأما الذين انحازوا إلى العقل ودعوا إلى حريته فهم متغربون وأصحاب فكر منسلخ عن المقومات الأصيلة، يضررون بالعقل كذلك لأنهم يفصلونه عن هويته، وهم بذلك يقدون ويخضعون للغرب وليس يبدعون أو يستيقظون.

سادساً: بفضل وسطية هذه العقلانية الإسلامية التي يتكامل فيها العقل بالنقل، والموروث بالمعاصر، يمكن التصدي للغزو الفكري، والعقلانية الغربية اللادينية، فليس هناك مانع من التفتح على حضارات وثقافات غيرنا، والاستفادة من منجزاتها العلمية، لكن ليس من باب الانقياد والأخذ بكل أفكارهم وثقافتهم الإلحادية، فهويتنا نحن دينية.

سابعاً: مشروع الخطاب التجديدي عند المفكر محمد عمار وكما يقر هو نفسه، تكملة للمشروع التجديدي النهضوي الذي حمل لواءه رواد الإصلاح في الوطن العربي والإسلامي، خصوصاً جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، هذا الأخير يستشهد به مفكرنا كثيراً، كما بدا لنا من خلال تصفح العديد من مؤلفاته، وهناك مؤلفات نكاد نحس أنه يتكلم فيها على لسانه، إذ يورد نصوصاً واسعة له للاستدلال والاستفاضة في التوضيح.

الفصل الثالث: ميادين التجديد في الفكر

الإسلامي عند محمد عمارة

مدخل

المبحث الأول: التجديد الديني

المبحث الثاني: مظاهر التجديد في الميدان السياسي

أولا: طبيعة السلطة ومصدرها

ثانيا: النشاط السياسي

1- التعددية والمعارضة

2- مسألة الأقليات

3- مسألة حقوق الإنسان

المبحث الثالث: مظاهر التجديد في الميدان الاجتماعي

أولا: قضية المرأة

ثانيا: مسألة العدل

ثالثا: مسألة الحرية

خلاصة

مدخل:

لقد أبانت الحملة الفرنسية على مصر، عن ذلك الشرخ الحضاري والتأخر الذي أصبحت عليه الأمة العربية والإسلامية، لقد اتضح أن الغرب انتقل إلى مرحلة الحداثة والنهضة، وبناء حضارة جديدة تغيّرت فيها الأوضاع نحو التقدم والبناء الحضاري، وتجسدت في هذه الحضارة قيم جديدة مست مختلفة مجالات الحياة، وانشغالات الإنسان الغربي. وفي ظل هذا الوضع، وبالمقارنة مع ما وصلته حضارة الغرب، وما آلت إليه أوضاع الأوطان العربية والإسلامية، وكذلك ما شهدته أمتنا من حملات استعمارية معلنة أو خفية، وجد مفكرو هذه الأمة أنفسهم أمام حتمية التغيير والنهوض والسعي نحو بناء حضارة جديدة يقظة، بإمكانها منافسة حضارة الغرب ومواجهة حملاتها المشوهة والمشبوهة.

ولأن الحضارة متعددة في مكوناتها والعوامل المؤثرة فيها، فقد أدرك رواد النهضة العربية أن هذه الأخيرة لا تتأتى إلا بإعادة قراءة تراث الأمة قراءة عقلانية، وتفعيل قسّماته، بالعمل على تجديدها بما يتوافق ومتطلبات الرهانات الحضارية الجديدة، هذا التجديد إن أحسن تفعيله سيكون صانعا لحضارة مميزة في بنائها وأهدافها.

إن مشروع الخطاب التجديدي الذي تبناه رواد الإصلاح في النهضة العربية، لم يكن بعيدا عن هوية الأمة العربية والإسلامية، وهذا الخطاب الذي سيتجسد عند مفكرنا محمد عمارة إنما هو خطاب تجديدي هادف إلى إعادة إحياء محطات مشرقة من الماضي المجيد لأمتنا، أخذا بعين الاعتبار متطلبات العصر وتطلعات المستقبل، إنه خطاب يتجلى في ميادين متعددة مرتبطة أوثق الارتباط بحاجيات إنسان أمتنا المعاصرة.

وإذا كان الأمر المسلم به وحتى الأمم الأخرى تعترف بذلك، أن الأمة الإسلامية قد كانت في زمن مضى نموذجا للتحضر المتوازن، تحترم فيها كرامة الإنسان وتسان حقوقه، فإن مثل هذه الصفحات المشرقة، أصبحنا اليوم بحاجة ملحة إلى إعادة إحيائها وتفعيلها، بما يتناسب وتغيرات العصر الحالية، فتكون الأمة بذلك معاصرة، وفي الوقت ذاته محافظة طالما أنها تستمد روحها من قيم تراثها الحافل بالإنجازات والعطاءات الناجحة.

ولما كان خطاب التجديد في الفكر الإسلامي عموماً وعند مفكرنا خصوصاً، هادفاً إلى استقراء كل محطات التراث، وتجديد ما يقبل إحياءه، وتقديم العلاج الأنسب القادر على إنهاء أوجاع الأمة، وبؤر تسربات أمراض العصر إليها، فإننا سنتناول في هذا الفصل نماذج من تلك المحطات والميادين التي يظهر فيها الخطاب التجديدي، وهنا نتساءل: ما هي ميادين خطاب التجديد الفكري عند المفكر محمد عمارة؟ وما هي مميزاته وخصوصياته؟ وهل يوجد فعلاً في تراثنا - النصي والحضاري - ما يمكن الاستعانة به لتجسيد هذا المشروع؟.

المبحث الأول: التجديد الديني:

تجديد الدين، تجديد الخطاب الديني، تجديد الفكر الديني، تجديد الفكر الإسلامي. مصطلحات اشتد بروزها مع بداية النهضة العربية، وشكلت إحدى أهم المسائل الأكثر جدالا ونزاعا بين المهتمين بقضايا التجديد الفكري الإسلامي.

فعندما نأخذ المصطلحات السابقة على ظاهرها، يظهر أن الدين الإسلامي لم يكتمل أو به نقصان، وهو بذلك يحتاج إلى إعادة بناء، حتى يصبح متوافقا مع المتغيرات الفكرية، وواقع الإنسان المسلم المعاصر، ولعل الخوف من هذه القراءة هو الذي دفع بالكثير إلى رفض فكرة التجديد في الدين، من حيث هو نصوص أو من حيث خطاباته المقاصدية والمفاهيمية. غير أن هذا المفهوم للتجديد الديني، لا يبدو أنه مقبول ولا حتى هناك من يقر بنقص الدين، ثم إنه وحتى الذين يدعون إلى تجاوز الموروث سواء كان نقليا أو كان إنتاجا حضاريا، يقرون بأن الدين الإسلامي مكتمل وقد حقق رسالته التي احتاج إليها المجتمع في وقتها، أما اليوم فهو عصر العقلانية والمعاصرة ينبغي أن تكون النظرة نحو المستقبل مجردة عن تراث الماضي.

والدين ولطابعه المقدس يؤثر في النفوس والعقول، ويحدث فيها رهبة. وعلى هذا الأساس، فمحاولة الخوض في مسألة تجديده هي في غاية الحساسية وتتطلب تدقيقا في ضبط المفهوم والهدف والمنهج المتبع لتحقيق المقصد. فالآراء والتيارات الفكرية التي خاضت في مسألة تجديد الدين والدعوة إلى خطاب ديني تجديدي، إنما هم يجمعون أن التجديد لا يعني الدين نفسه كنصوص نقالية أو كوحى، وإنما يعني تجديد المفهوم والقراءة له، فالإسلام كعقيدة وشريعة اكتملت مقوماته وأصوله وأركانه بتمام الوحي، الذي اكتمل معه الدين، مصداقا لقوله تعالى «اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً»⁽¹⁾.

فالدين كنص لا يقبل التجديد، غير أن هذا النص الديني له مقصده، وله ظروفه، وآيات القرآن الكريم لها أسباب نزولها، والأمر نفسه مع الأحاديث النبوية الشريفة، جاءت تبعا لظروف ووقائع حدثت، وهنا تأتي الحاجة إلى تجديد القراءة والفهم.

¹ - المائدة الآية 03.

ومسألة التجديد الديني في رأي المفكر محمد عمار ليس فيها ما يثير التناقض بين اكتمال الدين بتمام الوحي، وختام الرسالة، وبين السعي لتجديده، إن الدين من حيث هو عقيدة وشريعة، اكتملت قواعده وأركانه وأصوله الثابتة، فلا أحد ينكر أركان الإسلام، وأسس العقيدة الصحيحة التي تجعل من الإنسان مؤمناً، فهي ثابتة ومكتملة، لكن الإنسان بحكم خلافته لله في الأرض، لابد له من بناءات أخرى، يضيفها حتى يؤدي وظيفته هذه، فبناء الإسلام على خمس قواعد إنما يعني القواعد العامة وليس كل القواعد. فدونها توجد قواعد وأسس أخرى فرعية، مرتبطة بشؤون الحياة المتغيرة، تلك المتعلقة بالمعاملات، سواء الاقتصادية أو السياسية أو شؤون الحياة الاجتماعية. فالإسلام عبادة ومعاملات، هذه الأخيرة متطورة متجددة تبعا لمتطلبات ومقتضيات الزمان والمكان، وهي تختلف من مجتمع إلى آخر، لكنها تبقى تخضع للأصول الثابتة، وتبقى على الطابع الإسلامي لها، والتجديد بذلك أو الاجتهاد العقلي لا يمس الأصول. والمذاهب الإسلامية في ذلك متفقة، وإنما يمس فروعها التي تظهر بحدوث المستجدات وتغير المصالح⁽¹⁾.

ولأن التجديد الديني مرتبط بجانب المعاملات والمتغيرات المرتبطة بوقائع الزمان والمكان، المتغيرة هي الأخرى، ولأن حياة الإنسان وما فيها من مقتضيات وأنشغالات متغيرة كذلك ومتطورة، فإن الحاجة إلى هذا التجديد أصبحت حتمية، حتى يكتمل الدين في تجسيد مقاصده وتحقق له صفة الصلاحية الدائمة، وتبطل الشبهات حوله، خصوصاً المنادية بالمعاصرة، والقائلة باكتمال رسالة الإسلام في زمن مضى، هذا الإسلام الذي خاطب مجتمعا معيناً في ظروف محددة.

فبالتجديد تدوم نقاوة الدين وتستمر براءة الشريعة المقدسة والمنزهة عن الخرافات والبدع، والإضافات التي ليست من الدين في شيء، لقد أضحى هذا التجديد طريقاً ضرورياً لاستتباط وتقرير الأحكام الشرعية الجديدة التي اقتضتها تحولات ومستجدات الحياة زماناً ومكاناً. وحتى لا يطمس الدين وتزيّف حقائقه الإيمانية، ويصير قطعة من التراث التاريخي، لابد من خطاب تجديدي في القراءة والمفهوم. خطاب يبقي على الروح الحيوية والنور المشرق لهذا الدين، وتسقط ادعاءات ونداءات القائلين بعجزه عن الحضور في حضارتنا اليوم، التي تجددت وتغيرت ملامحها ولم تعد تماثل حضارة الأمس، كما

¹ - محمد عمار، مستقبلنا بين التجديد الإسلامي والحداثة الغربية، ص 14.

- وبفضل تحقيق هذا التجديد في الدين - تسقط حجج المنادين بغلق باب الاجتهاد في الدين بمبرر اكتمال هذا الأخير، ولم تعد فيه من المسائل ما يستحق إعادة النظر العقلي، فهي نداءات تعكس القصور الفكري في فهم حقيقة الدين ومقاصده⁽¹⁾.

القرآن الكريم من حيث هو كتاب الله الخاتم والخالد، مضمونه الحقائق الدينية المطلقة، احتوى كل العطاءات القابلة للتجديد دائما، إنه كتاب شفاء بأجوبته، يستجيب لكل حاجيات الإنسان المتجددة والمتغيرة، يفتح الباب لعقول الراسخين في العلم بفضل الاستدلال، للعمل على استنباط الحقائق الخفية، وتوضيحها لمن هم ليسوا أهلا للنظر العقلي، والقدرة على إدراك كنه الحقيقة، وبفضل هذا العمل التجديدي المتمثل في الاجتهاد في استنباط الأحكام وتبليغها، بهدف الإجابة عن استفهامات الواقع ومتطلباته الدائمة التجدد، يتحقق للدين عموما، وللقرآن خصوصا. الديمومة والاستمرارية الحية والتجدد الدائم⁽²⁾.

وإذا كان الدين في عمومه والقرآن خاصة باعتباره المصدر الأول للتشريع الإسلامي، كتب لهما أن يكونا خالدين حاضرين أبدا دون حدود أو استثناءات، تتوافق معالمهما مع مختلف المتطلبات، فإن اكتمال هذه الحقيقة، تقتضي لا محالة خطبا تجديديا، متغيرا ومستمر حتى يفهم الدين في جوهره، وتحقق رسالته الأبدية، فليس هناك شك في أن ظروف حياة السلف، ليست نفسها ظروف حياتنا اليوم، هذه الأخيرة تشعبت وتفرعت أكثر، وظهرت فيها مستجدات اقتضت كلها العلاج، حتى يتحقق لأمتنا الثبات والنجاح، ولأن الدين كما قلنا اكتملت رسالته وفيه ما هو شفاء للناس وأمة الإسلام، فلم تبق إلا إعادة القراءة والفهم وفق رؤية عقلانية تجديدية، لاستخلاص معانيه ومقاصده السامية القابلة للتجديد ومسايرة ظروف وتحولات عصرنا الراهن، وهذه هي الرسالة التي ينبغي لأهل العلم حمل لوائها بهدف الفصل في المنازعات والمسائل المستجدة، وهذا بفضل منهج التأويل الذي يمكن من تفسير المتشابه من الآيات والكشف عن الحقيقة المقصودة، والمرجعيات والمآلات⁽³⁾.

¹ - محمد عمارة، الإمام محمد عبده مجدد الدنيا بتجديد الدين، ص 07.

² - محمد عمارة، قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط 1، 2006، ص 23.

³ - المصدر نفسه، ص 25.

لقد أصبح التجديد الديني مسألة في غاية الأهمية والإلحاح، خصوصا في ظل الجمود الفكري والانكماش الحضاري الذي أضحت عليهما الأمة الإسلامية في أغلب أقطارها، وكذلك اتساع وانتشار البدع الناجمين عن عدم القدرة على إحداث فهم جديد للدين، هذا الدين الذي يحتاج إلى قراءة جديدة حتى تستنبط المفاهيم الصحيحة وتستغل في إعادة الإحياء والبناء، إحياء تتفاعل فيه ثقافة المعاصرة مع روح الأصالة، فيدوم للدين بقاءه وعطاؤه، ولأجل تجسيد هذه الفضيلة، ينبغي للمجتهد المجدد أن ينطلق من فهم كليات الدين ويفقه ويدرك حقيقة الأوضاع الاجتماعية والازدهار الحضاري والعمراني السائد في عصره، فيعتمد عليها لرسم معالم التغيير والتعديل في المشروع الحضاري الجديد، بما يضمن تحقيق مقاصد الإسلام، وزعامته في البناء الحضاري⁽¹⁾.

فليس الغرض من التجديد هو إحداث الجديد في الأمة، وتغيير طابعها العام، وإنما الغرض إحداث بناء متكامل يتفاعل فيه المعاصر بالأصيل، وينبغي للمجدد بذلك الانطلاق من أصول الدين وفهم مقاصده ثم الاتجاه نحو التعامل مع الوقائع والفروع والمتطلبات المستجدة فيعالجها ويشكلها بما يبقى على الطابع والروح الدينية فيها، وبذلك تتميز حضارة أمتنا عن غيرها، فلا هي مقلدة تقليدا متعصبا لماضيها ولا تقليدا أعمى لغيرها.

ولما كان الأمر كذلك، فإن التجديد في الفكر الإسلامي خصوصا الديني، ليس أمرا جائزا ومقبولا وفقط، بقدر ما هو أمر ضروري وقانوني وسنة لا بد من تحقيقها، حتى يتأتى للشريعة الإسلامية بلوغ أهدافها ولا تكون بعيدة عن احتياجات الواقع المتغير والدائم التطور، فبغياب هذا الفكر التجديدي الديني تصاب الشريعة بالعجز عن الحضور المتواصل في حياة البشرية. ورفض مثل هذا الخطاب التجديدي هو إقرار بحياة الجمود، ورفض التجدد للشريعة وصلاحيته لكل زمان ومكان⁽²⁾.

إن الخطاب القرآني فيما يعتقده المفكر، لا يخضع للتاريخية أو التاريخانية، فتكون له وقتيته المحددة التي تصلح فيه آياته وتتحقق، إنه خطاب فصلت نصوصه كليات ومقاصد التشريع، بينما تفصيلاته أوكلت لأهل الاجتهاد الفقهي، تتجدد تبعا لمتطلبات العصر ومستجداته، إنه بذلك وعاء تشريعي قابلة مقاصده وأحكامه للتكييف والتجديد، حسب

¹ محمد عمار، أبو الأعلى المودودي والصحة الإسلامية، دار الشروق، القاهرة وبيروت، ط1، 1987، ص171.

² محمد عمار، الخطاب الديني بين التجديد الإسلامي والتبديد الأمريكي، ص07.

مقتضيات الواقع الحضاري المتجدد والمتغير، وبفضل هذه الميزة وخصائص النص الديني والقرآني خاصة، تكون أحكام الشريعة في المعاملات والعبادات والقيم الأخلاقية دائمة الصلاحية، خارجة عن نطاق وحدود التاريخية، وكلها ميزات تطبع مسيرة الفقه الإسلامي وحضارة الإسلام⁽¹⁾.

وخطاب التجديد الديني الذي يظهر في الاجتهاد الفقهي، أصبح ضرورة. خصوصاً في جملة الأحكام المتعلقة بالمتغيرات، فوجود النص الديني لا يحول دون الاجتهاد في تجديد الأحكام واستنباطها، بما يضمن المصلحة التي هي غاية الدين في عمومها، فالغاية ثابتة والمقاصد من الدين مطلقة، وحتى بوجود نصوص مرتبطة بالثوابت، فإن هذا لا يمنع من تجديد الفهم حولها، إحقاقاً للغايات والمقاصد الدينية السامية، فالاجتهاد في فهم النصوص لا يعني تجاوزها كنص بقدر ما هو تجاوز لأحكامه الفرعية المتغيرة والتي يمكن العودة إليها، إذا توفرت شروط ذلك، إن النص قائم دائماً، أما أحكامه فتتغير وتتراوح بين التنفيذ أو وقف التنفيذ تبعاً لما تقتضيه المصلحة⁽²⁾.

وفي حديثه عن تجديد الدين، وبالأخص ما يرتبط بتجديد أحكام النصوص القرآنية، التي تعني التجديد في الفهم والقراءة، يستشهد المفكر بالعديد من المسائل الدينية التي تحتاج للتجديد، وفق رؤية اجتهادية قادرة على إدراك العلاقة بين النص القرآني وفروع ومواقف تطبيقية. ومن أمثلة ذلك ما يتعلق بشهادة المرأة الواردة في آية "الدين" (الآية 282 من سورة البقرة)، فهي آية لا ينبغي أن تؤخذ على مطلقها، حيث شهادة المرأة نصف شهادة الرجل. إنها آية تنطبق على حالة واحدة دقيقة هي الدين الخاص، وفي وقت خاص، وإشهاد خاص، كما أنها خطاب لصاحب الدين الذي يريد أن يجعل لدينه مصداقية أكبر وثقة أعلى، وليس خطاباً ملزماً للقاضي الذي بإمكانه أن يستغني عن الشهود، ويحتكم إلى البيّنة واليمين، أو ينوع من الشهود ما يراه مناسباً، فهناك إذن مجالات تقل فيها خبرة المرأة، فتكون شهادتها أقل من شهادة الرجل. واحتراماً لشهادتها سمح القرآن بتدعيم شهادتها بشهادة امرأة ثانية تذكرها بما يمكن أن تتساه من وقائع الشهادة، لكن هذا ليس

¹ - محمد عمار، شبهات حول الإسلام ص 26.

² - محمد عمار، النص الإسلامي بين التاريخية.. والاجتهاد.. والجمود، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1، 2007، ص 24.

أمراً مطلقاً، فهناك ميادين تكون فيها خبرة المرأة أوسع، فتكون شهادتها أوسع، وأوثق من شهادة الرجل والتي قد تعتمد في ميادين أخرى هي من عالم المرأة وحدها⁽¹⁾.*

وفي الأخير يمكن القول أن تبني فكرة تجديد الدين، إنما هي بمثابة مسيرة يسعى من ورائها المجتهد إلى الكشف عن جوهر الأصول والكتابات الدينية، وإظهار حقيقتها كلما احتاجت الأمة إلى ذلك، وهي تصارع موجة الشبهات والبدع والجمود والتقليد التي لا يمكن تجاوزها، نحو الطريق السديد إلا بالعودة إلى أصول وثوابت الدين، واعتماد الاجتهاد العقلي في استخلاص الأحكام وفهم المقاصد، ليكون التجديد في الدين بذلك إنما هو التجديد لأمر الدين ومكانته وعلو سلطانه، وإخراجه من نطاق التاريخية إلى العالمية والاستمرارية، والصلاحية الدائمة، وليس تجديده يعني تغييره أو تجديده هو نفسه كنص، فهو رسالة خالدة مكتملة تحتاج إلى تجديد القراءة المفاهيمية.

¹ - محمد عمارة، شبهات حول الإسلام، ص 23، 24.

* - توجد مسائل وقضايا دينية متعددة، تحتاج - كما يقول مفكرنا - إلى نظرة تجديدية وخطاب فكري تجديدي، بإمكانه أن يعالج المستجدات والمسائل المستحدثة، التي تشغل الفكر الإسلامي عبر العصور مثل ميراث المرأة، وزواج الكتابية من المسلم في عصر عمر بن الخطاب، وغيرها من المسائل. ويمكن للاطلاع أكثر العودة إلى كتاب: هل الإسلام هو الحل لماذا وكيف؟ والنص الديني بين التاريخية.. والاجتهاد.. والجمود.

المبحث الثاني: مظاهر التجديد في الميدان السياسي:

مع اشتداد مظاهر التفاعل الحضاري وتغيير طبيعة العلاقات الجامعة بين الأمم - وهي علاقات مبنية في جوهرها على أساس المصلحة - أصبح تجديد الحياة السياسية لأمتنا ضرورة لا مفر منها، هذا التجديد الذي ينبغي له أن يتبنى خطاباً عقلانياً، يدرك حقيقة الواقع المعاصر، الذي أصبحت عليه الأمم والشعوب، وينطلق من تراث وهوية الأمة الإسلامية، يستخلص منها العبر ويطلع على حقيقة الإسلام في التعامل مع القضايا السياسية، هذا التعامل الذي مكنها من تحقيق توازنات أسهمت في تجسيد ريادتها واستقرارها، وفصلت في النزاعات القائمة، وتعايشت بفضل كل ذلك الطوائف وتسامحت وخضعت - وهي راضية - للسلطة القائمة، وكانت بذلك أمة نموذجية في الحكمة والسياسة. هذه الحكمة المحققة والمقربة للصالح، المبعدة عن الفساد، محكومة من جهة بشرية الخالق تعالى، الساعية إلى الصالح الأخرى، ومن جهة أخرى محكومة بحاجيات الحياة الدنيوية⁽¹⁾.

وسنحاول من خلال هذا المبحث التطرق إلى بعض أهم مظاهر الخطاب التجديدي في ميدان القضايا السياسية، كما يرسمها المفكر محمد عمار، وهي مظاهر لمع بريقها وزادت حدة الصراع والجدال حولها، خصوصاً في ظل تعدد التيارات الفكرية المهمة بشؤون النهضة العربية والإسلامية.

أولاً: طبيعة السلطة ومصدرها:

لعل أبرز واقعة اختلف حولها المسلمون، بل وربما أعظمها خلافاً بعد وفاته صلى الله عليه وسلم، كانت مسألة السلطة. فاختلافات المسلمين لم تبدأ دينياً بل بدأت سياسياً، ومعارك القتال بينهم كانت لأسباب سياسية، إنها الخلاف حول الإمامة، قبل وقوع الخلافات العقائدية بعدها بكثير⁽²⁾.

فالاختلافات إذن بين المسلمين المهاجرين والأنصار في موقعة السقيفة، وبعدها في زمن الخلافة الراشدة، إن هي في أساسها حول مسائل سياسية، وعلى هرمها الإمامة، ومعروف

¹ - محمد عمار، الإسلام والسياسة. الرد على شبهات العلمانيين، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2008،

ص33.

² - محمد عمار، الإسلام وفلسفة الحكم، دار الشروق، القاهرة وبيروت، ط1، 1989، ص69.

عن الإسلام في مسألة السلطة والحكم، أنه لم يضع ولم يحدد قيوداً، أو حواجز أمام البحث والتفكير في شؤونها، بل فوض الأمر للأمة، فيما يتعلق بشؤون الحكم، إذ الجماعة هي من تشكل نظمها، بحسب أوضاعها ومصالحها المتجددة. وليس في الإسلام بذلك ما يسمى بنظرية الحق الإلهي التي نادى بها بعض أئمة الشيعة، والتي كانت سائدة كذلك في الحضارة المسيحية، نظرية أوجدتها السلطة المستبدة لتبرير ممارساتها الاضطهادية، وقهر حركات المعارضة ومنع إمكانية المراقبة عليها⁽¹⁾، ففي زمن الدولة الأموية ذات العصبية القبليّة، استبد الخلفاء والولاة بالسلطة والسكان، وقهروا حركات المعارضة. وأمام افتضاح سلوكياتهم هذه التي فجرت مسألة مدى إيمانهم، وفي أي منزلة هم مؤمنون أم كفار؟ وعجزهم عن تبرير هذه التصرفات من الناحية الدينية، ابتدعوا وبمعية بعض فرق الشيعة نظرية الحق الإلهي لبسط النفوذ المطلق على كل السلطات واستبدال السلطة البشرية بسلطة السماء العادلة، للتستر على جرائمهم وممارساتهم البعيدة عن رسالة الإسلام⁽²⁾.

إن الإسلام في مجال السياسة، إذن لم ينف ما للأمة من حق في تشريع القوانين كما ينادي بذلك أولئك الذين يعتبرون السلطة مصدراً إلهياً، خص الله بها نفسه دون البشر. فهؤلاء يخلطون بين أصول الدين وقواعده، باعتبارها ثوابت لا اجتهاد فيها، وبين شؤون الدنيا بما فيها الحياة السياسية التي هي شأن الأمة، تتجدد تبعاً لحاجياتها ومتطلبات واقعها، لتكون بذلك متغيرة متجددة، حسب ما تقتضيه مصلحة الأمة، هذه الشؤون وعلى رأسها سياسة الحكم مرجعها الاجتهاد الذي به تبنى تلك المصلحة، وليست دعوات الحاكمية لله المجردة للأمة من سلطة تشريع حكمها وتسيير شؤونها الدنيوية من الفكر السياسي للإسلام، بل هي مخالفة له ومناقضة لمضامينه السليمة⁽³⁾.

فالإسلام إذن أوجب أن يكون في الأمة حاكماً، كما أوجب على المسلمين السعي إلى إقامة سلطة تضمن لهم مصالحهم المختلفة، كما تضمن إقامة حدود الله وشريعته الدينية، غير أن طبيعة هذه السلطة من مسؤوليتهم، فهو لم يعلمهم أو يلزمهم تفاصيل سياسة الحكم

¹ - محمد عمار، الإسلام وفلسفة الحكم، ص 424.

² - المصدر نفسه، ص 425.

³ - محمد عمار، الإسلام والمستقبل، ص 175.

ونظريات السياسة، التي تبقى ثمرة اجتهاد أهل الاختصاص، وليست ركنا دينيا ثابتا تلتزم به أقطار الأمة. إنها محكومة بظروف ومستجدات الحياة الاجتماعية، المتميزة والمتغيرة زمانا ومكانا.

وتقرير مصدر السلطة المتمثل في الأمة، يجعل هذه السلطة من طبيعة مدنية لا إلهية، متغيرة لا مطلقة، والإسلام في هذا يحترم قرارات الأمة، بل ويدعوا إلى ذلك "ونحن إذ لم نؤمن باحترام الفكر الإسلامي لإرادة الإنسان وإرادة الأمة في بناء نظمها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والإدارية، وضعنا أنفسنا في صدام تام مع كل وقائع وحقائق تاريخنا الإسلامي وتشريعاته، في هذه الميادين فالإسلام يدعوا المؤمنين إلى تأسيس نظمهم الدنيوية بإرادتهم الحرة وفق مصلحتهم الاجتماعية، وفي إطار مبادئه العامة ووصاياه الكلية"⁽¹⁾.

ولعل ما يقر هذه الحقيقة حول طبيعة السلطة في الإسلام، وارتباطها بالظروف ومتطلبات الأمة، دعوة الإسلام إلى الاستفادة من التجارب السياسية وتشريعات الأمم الأخرى، فهذا عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - يسترشد بتجارب الفرس والمجوس في تدوين الدواوين ويسترشد في النظام الضريبي للأراضي الزراعية بنظام كسرى⁽²⁾.

وإذا نحن عدنا إلى استقراء التراث الإسلامي، الحافل بالتجارب والعطاءات، فلننا نجد فيه ما يرفض أن تكون الأمة مصدرا للسلطات، فالإسلام لا يتنكر للعقل ولا يتعارض مع المصالح المتجددة للمسلمين. وعلى هذا الأساس يجعل شؤون التسيير والتشريع الدنيوي من صلاحية أهل الاجتهاد المدركين لما هو أصلح وانفع للأمة، فيضعون لها من التشريعات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ما هو ملائم⁽³⁾.

ولأن الطابع المدني للسلطة قد يفضي إلى الاستبداد والطغيان، وتغرق الأمة في الفتن والصراعات، فقد قيد الإسلام هذه السلطة بفريضة الشورى، لتكون بذلك مجرد جماعة شورى⁽⁴⁾. فالحاكم صاحب السلطة هو كذلك ملزم وملتزم باحترام ما تقرر في الشورى،

¹ - محمد عمارة، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ص 58.

² - المصدر نفسه والصفحة نفسها.

³ - المصدر نفسه، ص 60.

⁴ - محمد عمارة، معالم المنهج الإسلامي، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2009، ص 145.

إنه ليس بالحاكم المتسلط المطلقة سلطته، إنه يخضع للرقابة يعان ويدعم إن هو أنصف، ويعزل إن هو أخلّ وكثرت مزالقه .

الخلافة الإسلامية إذن ليست نفسها الدولة الدينية، أين تسقط فيها سلطة الأمة، بل هي خلاف الشرائع والفلسفات الأخرى، هي دولة مدنية يراقب فيها الحاكم ويحاسب ويعزل عند الاقتضاء. فالأمة هي صاحبة القرار السياسي ومصدر كل السلطات، لكن وحتى لا تكون علمانية مستقلة عن الشريعة الدينية، يشترط فيها الالتزام بحدود التقريرات التشريعية الإلهية، فلا تتجاوز حدود الحلال والحرام. وحينها تتجسد معاني خلافة الإنسان لله في الكون، إنه سيّد في الكون لا سيّدا عليه، إنها خلافة الأمة والشريعة، والسلطة السياسية فيها محكومة، بضوابط شرعية عامة، وفي الوقت ذاته اجتهادية، إذ للعقل الاجتهادي الحرية في اختيار السلطة المناسبة بما يتوافق ومصالح العباد⁽¹⁾.

الدولة الإسلامية بهذا، مدنية في جوهرها. مصدر سلطاتها الأمة، التي تضع آلياتها ومؤسساتها المتطورة والمتغيرة. وليس النائب فيها إلا ممثلاً للأمة لا نائباً أو ممثلاً لله، سلطة ليس يقيدها دينياً إلا المصلحة الشرعية، ومبادئ الشريعة الثابتة، أما ما دون ذلك وما هو متعلق بشؤون التشريع الديني، فإن للأمة كل الصلاحيات في تقرير واختيار الشرائع المناسبة⁽²⁾. فالإسلام في الجانب السياسي، فيه من المتغيرات والمستجدات أكثر مما فيه من الثوابت. ومنح للعقل آفاق الاجتهاد لتفصيل وإبداع سياسة الحكم، التي بفضلها تتحقق إسلامية العمران المتجدد، هذه السياسية لا تقف في حدودها عند نصوص الشرع، وإنما تحددها وتحققها الأمة في إطار ضوابط لا تخالف ما شرّعه الله، وقصدت إليه الشريعة من غايات⁽³⁾.

وليس من شك في أن الإقرار بهذا النوع من السلطة في الإسلام، إنما هدفه إقرار فكرة التعددية السياسية، وكذلك التداول على السلطة، فيتحقق الأفضل للأمة، التي تختار وتقرر الأصلح لها، وتختفي أشكال الاستبداد والطغيان، طالما أن سلطة الحاكم مراقبة ومقيدة بما شرّعه الأمة، اعتماداً على مبدأ الشورى. التي بفضلها وإرجاع مصدر السلطة إلى

¹ - محمد عمار، إحياء الخلافة الإسلامية حقيقة أم خيال؟، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2005، ص12.

² - محمد عمار، في النظام السياسي الإسلامي، مكتبة الإمام البخاري للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2009، ص45.

³ - محمد عمار، الإسلام والسياسة الرد على شبهات العلمانيين، ص34.

الأمة، تتعدد السلطات ومؤسساتها السياسية. كما وبتوازنها في أداء مهامها يتحقق العدل الذي هو فضيلة تسعى إليها الأمة. عدل من أسسه الفصل بين السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية، فكل سلطة مؤسساتها الخاصة، ولما كانت هذه السلطات ليست بالمستقلة والمنفصلة عن القواعد العامة للشريعة، فإنها تعبر وتجسد صورة التكامل بين مقاصد الدين الكبرى، واجتهاد الأمة في اختيار نوع السلطة المناسبة، وهذا ما يجعل من نظام الحكم ونوعية السلطة في الإسلام متميزان، عن دولة الكهانة المسيحية المستغنية عن وجود الأمة في تشريع السلطة، ومتميزان كذلك عن الدولة العلمانية المستغنية عن المرجعية الدينية⁽¹⁾.

السلطة في الإسلام إذن، مصدرها الأمة وهي متغيرة متجددة تسير في نمطها وقواعدها تغيرات أحوال الأمة ومستجداتها، فليست السلطة هي من تفرض الواقع وتصنعه، وإلا ستكون مستبدة، وسببا للتراجع، بل إن سلطتها تقررها الأمة تبعاً لمصالحها، - والسلطة الناجحة هي القدرة على التكيف والتعامل الإيجابي مع رهانات الواقع المتغير - إنها سلطة تعاصر حاضرها، وفق نظرة عقلانية وبجذور ومنطلقات دينية تبقىها متميزة وصامدة.

ثانياً: النشاط السياسي:

حينما نتحدث عن الإسلام فلا شك أننا نتحدث عنه من حيث هو دين ودنيا، شريعة دينية وتشريعات دنيوية، وهو في مضامينه وخطاباته بذلك ليس ببعيد أو غريب عن السياسة، بل إنه حامل لرسالة عامة وشاملة تحمل معاني الممارسات السياسية الإنسانية العادلة، وفي حضنها تعايشت وانضوت الشعوب والأمم.

والإسلام في مجال الخطاب السياسي، لم يكن كذلك محددًا لأطر النشاط السياسي أو مفصلاً له، فهو سمح به وفق ما يضمن الحفاظ على كليات الدين ومبادئه، وترك للعقل مكانة لرسم معالمه. ومنه كانت السياسة فرع من فروع الشريعة، هدفها استصلاح الخلق وتوجيهه نحو الطريق الصواب، وما يجسد حياة العدل⁽²⁾.

¹ - محمد عمار، في النظام السياسي الإسلامي، ص 50، 51.

² - محمد عمار، الإسلام والسياسة الرد على شبهات العلمانيين، ص 35.

وإذا كانت حضارتنا الإسلامية اليوم غنية بالمصطلحات السياسية، فإن العديد منها أفرزه التقاء واحتكاك أمتنا بالفكر الغربي وحضارته، وحينها انتقلت إلينا مصطلحات جديدة، ليست بالغربية في مضمونها ومقاصدها عن حضارة الإسلام، لكنها ظهرت بثوب جديد، وحملت معها بعض اللبس، الذي أصبح يشكل مشكلة حضارية للعقل المسلم، خصوصا وأن حضارة الغرب السياسية ذات طابع دنيوي، بينما السياسة في عرف حضارة الإسلام دينية ودنيوية، دينية من حيث احتكامها للقواعد العامة للإسلام، ودنيوية كونها نابعة من متطلبات ومتغيرات الواقع الحضاري للمسلمين⁽¹⁾.

وبالعودة إلى طبيعة ومصدر السلطة في الإسلام، يظهر ذلك التميز الحضاري الإسلامي في الحياة السياسية، حياة تطبعها العقلانية والوسطية، في فقه المعاملات السياسية، بدءا من نظام الحكم إلى النشاط السياسي المتوفر، وهو نشاط يعكس حقيقة الخطاب الإسلامي المتجدد. خطاب يضمن في رأي مفكرنا محمد عمارة بناء أمة متماسكة بعيدة عن الصراعات الهدامة والمدمرة، ولعل من أبرز مظاهر الخطاب التجديدي في النشاط السياسي، التي تناولها المفكر، المسائل التالية:

1: التعددية والمعارضة السياسية:

ليس في الإسلام دعوة إلى التفرقة والتشتت، لأن في ذلك ضرر لوحدة الدين وثبات عقائده واكتمالها، غير أن في شؤون سياسة الأمة وبناء حضارتها وقدرتها على المواجهة الحكيمة للأزمات لا يتأتى بالفكر الواحد والمنفرد، في التسيير والاجتهاد، وإنما يتحقق بالتعددية في الآراء واختلافها، ففي ذلك تنافس في تقديم الأصلح، والحكمة في البحث عن العلاج المناسب، وبفضل هذه التعددية يحدث التنافس بين الفرقاء، وتفتح أبواب الاختيارات، التي هي حوافز للتقدم والارتقاء، ودونها تتحول الحياة إلى جمود وموت⁽²⁾. وفي أمتنا العربية الإسلامية اشتد بروز الأحزاب والجمعيات السياسية مع بداية العصر الحديث، أحزاب وجمعيات أقامها وقادها أعلام اليقظة الإسلامية، الذين ورغم اطلاعهم على حضارة الغرب واحتكاكهم بها، إلا أنهم استرشدوا في نمطهم هذا بما حمله

¹ - محمد عمارة، الإسلام والسياسة. الرد على شبهات العلمانيين، ص36.

² - محمد عمارة، الإسلام والتعددية. الاختلاف والتنوع في إطار الوحدة، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2008، ص60.

تراثنا في مسألة الفرق وليس مجرد تقليد لسياسة حضارة الغرب⁽¹⁾. هذه الأخيرة التي غزت أمتنا، لاشك أنها أحدثت في واقعنا مستجدات منها ظاهرة التعددية الحزبية والفكرية، منها أحزاب مسائرة لنهج السلطة القائمة، وأخرى معارضة، منها من يستند إلى مرجعية دينية خالصة، فيرفض الاجتهاد والإضافة. فالحزب حزب الله والحكم حكم الله. وأحزاب أخرى فصلت النشاط السياسي عن المرجعية الدينية، فالأحزاب بمفهومها سياسية واهتماماتها دنيوية، ولا تأثير للدين في العمل السياسي.

وأمام هذا الوضع، كانت ضرورة الاجتهاد والتجديد لإحداث فهم سليم للدين، لأن هذا الوضع الذي أفرزته الحضارة الغربية وأثر في حضارتنا، لا تسعه الثوابت الإسلامية، فالمسلمون لم يختلفوا في الدين، ولم تنشأ الفرق الإسلامية بسبب خلاف عقائدي أو حول أصول الدين⁽²⁾. هذا الاجتهاد تكمن غايته الأساسية في إيجاد سبل تنقية الفكر السياسي وواقع المسلمين من هذا المستجد القادم من الغرب، مستجد يوجب على العقل المسلم تأسيس موقف فكري إسلامي من مثل هذه المرجعيات العلمانية، ويعمل على تطهير فكرنا منها ليعكس ذلك الخيار المتميز الحامل في طياته صفة الوفاء لثوابت الأمة والقصد إلى تحقيق مصلحتها⁽³⁾..

لقد كان للتعددية في ظل الإسلام حضورا لافتا، إنها تعددية اللغة والقوم، والثقافات والفرق السياسية والفقهية، وحتى التيارات الفلسفية. والجامع بينهما دائما هو أصول الدين الواحد، وأهداف الشريعة السمحاء، هذه الشريعة التي كرست بآلياتها ومقاصدها، تعددية وسطية تتعايش فيها الآراء رغم اختلافها، ليس فيها نفي وإلغاء للآخر، ولا دعوة للقطيعة والتشتت، فهذه مظاهر يذمها الإسلام، كونها تنتج الصراع والطمع في الطغيان، ونهايتها إلغاء التعددية نفسها، وهو ما يتعارض مع المقصد الإسلامي الذي يجسد التعددية، وتحقيق التوازن والتعايش بين الفرقاء، حتى وإن كانوا من ديانات أخرى وثنية أو سماوية⁽⁴⁾.

¹ - محمد عمار، هل الإسلام هو الحل؟ لماذا وكيف؟ دار الشروق، القاهرة وبيروت، ط1، 1995، ص89.

² - Mohammad Amara, l'islam et les droits de L'homme, nécessites absolus, plutôt que simple droits, Traduction, Moussa Chami, Révision, Mohamed al Mokhtar ouled bah, isesco, 1995, p77.

³ - محمد عمار، هل الإسلام هو الحل؟ لماذا وكيف؟ ص91.

⁴ - محمد عمار، الساحة الإسلامية، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2006، ص13.

إن هذه التعددية تميزت بها حضارة الإسلام عن غيرها من الحضارات، فإذا كانت الأمم والحضارات الأخرى، عرفت تاريخياً بمحاربة أشكال المعارضة حتى بأساليب الاضطهاد والإبادة، فإن الأمر غير ذلك في حضارة الإسلام، الذي اتخذت حضارته من التعددية والمعارضة، موطن قوة، خصوصاً وأنه دين السماحة في جوهره، ويفضل أسلوب الحوار والعقلانية في الخطاب والتعامل مع الغير، وإذا كانت تلك الحضارات تنظر إلى المعارضة بتشائم وتعمل على إنهاؤها، فإن الإسلام غير ذلك، يعترف بالآخر، ويوفر له حق الحماية والمواطنة^(*).

ولأجل إحقاق هذه المسألة المتمثلة في أصالة فكرة التعددية وتتجسد وحدة العقل العربي الإسلامي، حول ثوابت المشروع الحضاري الإسلامي، والتصدي لأساليب الاختراق الغربي الذي أصبح يتخذ من بعض المسائل السياسية مثل التعددية والمعارضة والأقليات بؤراً ومنافذ للنفوذ من خلالها في أقطار الأمم وتفتتينها. ينبغي العمل على الكشف عن حقائق الإسلام في هذه المسائل وإدارة حوار جاد، جامع لمختلف التيارات الفكرية⁽¹⁾.

هذه التعددية المعبرة عن رسالة الإسلام، هي معيار ارتقاء الإنسان المتعايش مع غيره المبيّنة لمدى نضجه ووعيه، إنها تعددية تجذرت في شريعة الإسلام، وحضارته، وليست في جوهرها ثمرة التقاء حضارتنا بحضارة الغرب، وبالأخص في عصر النهضة، وليست مجرد تقليد بقدر ما هي تعبير عن أصالة الفكر السياسي الإسلامي.

وفكرة الأحزاب والتحزّب بذلك مشروعة في ديننا الذي شرّع التعددية الفكرية عموماً، فقد شهد المجتمع الإسلامي منذ عهد النبوة قسماً التنظيم الحزبي، وبرزت في زمن النبوة هيئة من المهاجرين الأولين، ضمن القيادات السبّاقة إلى الإسلام، وكذلك هيئة النقباء الإثنى عشر، التي تكونت من الأنصار الذين عقدوا مع الرسول - صلى الله عليه وسلم - عقد تأسيس الدولة الإسلامية في بيعة العقبة، وكذلك تأسيس جماعة نسائية لنساء المدينة،

* - شهد الإسلام نماذج متعددة من صور المعارضة والتعددية، منذ زمن النبوة والخلافة الراشدة، ويمكن التعرف على هذه النماذج كما يوضحها المفكر محمد عمارة العودة إلى كتابه الإسلام والتعددية وكذلك كتاب التعددية. الرؤية الإسلامية والتحديات الغربية.

¹ - محمد عمارة، التعددية الرؤية الإسلامية والتحديات الغربية، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1997، ص 47.

للمطالبة بحقوقهن، الموازية مقابل جهودهن المبذولة في المجتمع الجديد⁽¹⁾، ثم تطورت هذه القسمة من التنظيم الحزبي مواكبة ضرورات ومقاصد شريعة الإسلام، فظهرت الفرق الكلامية كتنظيمات سياسية لها مناهجها، ووسائلها في التعبير عن مقالاتها، وكذلك الشأن في عصر النهضة العربية أين برزت وكثرت الأحزاب والجمعيات السياسية في البلاد الإسلامية، مثل (الحزب الوطني الحر) الذي بدأه جمال الدين الأفغاني، والذي ترأس كذلك تنظيم (جمعية العروة الوثقى) كما ظهر حزب اللامركزية الذي ضم قيادات الإصلاح في الولايات العربية العثمانية كما نجد (حزب الأمة) لرأيه أحمد لطفى السيد، وغيرها من الأحزاب والجمعيات التي انطمت بعد احتواء الاستعمار الغربي للعالم الإسلامي، وأصبح الطابع الغربي للنشاط السياسي الحزبي والجمعي، هو النمط الشائع في حياة العرب والمسلمين⁽²⁾.

ولم تكن أشكال المعارضة خفية، أو جرماً مرفوضاً كذلك، بل كانت فضيلة وفريضة وجهاداً، وبالأخص عند معارضة ما يستحق المعارضة، فتكون بذلك أفضل جهاد. غير أن الإفراط فيها يفسد شؤون الدنيا، ويحبط الأعمال. إنها إثبات لإنسانية الإنسان، ونصرة للحق، لما يحمله من صفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. إنها معارضة لمنكر قائم وتكليف ديني ملزم، مفروض على كل مسلم فرداً كان أو جماعة. وهناك من الدلائل النصية من القرآن والسنة، كما يقول المفكر محمد عمار الكثير مما يتضمن المعارضة وضرورتها⁽³⁾. ومن ذلك قوله تعالى: «كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر»⁽⁴⁾، ومن الأحاديث قوله صلى الله عليه وسلم «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»^(*).

والإسلام لم يكن عدواً أو عدائياً للرأي المخالف، بل لقد أباح حق المعارضة التي هي وظيفة أساسية في المجتمع، تعمل على المراقبة والمحاسبة، وبفضلها لا يجد الحاكم منفذاً

¹ - محمد عمار، الإسلام وضرورة التغيير، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2007، ص222، 223.

² - المصدر نفسه، ص224، 225.

³ - المصدر نفسه، ص142.

⁴ - آل عمران، الآية 110.

* - نقلاً عن محمد عمار، الإسلام وضرورة التغيير، ص142.

للطغيان والاستبداد. وعليه فإن المنادين بعدم جواز المعارضة في النظام الإسلامي، ليس إلا شبهة من الشبهات التي تلفقها قلة من فقهاء عهدوا الاستبداد، أو بسبب سوء فهم بعض النصوص⁽¹⁾. لقد وظف البعض في إشاعة شبهاته هذه بعض النصوص، ومنها كما يقول مفكرنا الحديث الشريف « من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر عليه فإنه من فارق الجماعة شبراً فمات، فميتته جاهلية »⁽²⁾، فهذا الحديث وظفه هؤلاء في دعوتهم إلى الطاعة الكاملة المطلقة للأمراء، من غير فقه لحقيقة مضمونه ومقاصده. إذ المقصود منه عدم مفارقة صفوف الجماعة في القتال والتحلي بالصبر، حتى وإن رأى في قائده مكارها⁽³⁾.

ومن الواضح أن صور المعارضة في الإسلام، ظهرت في أشكال متعددة، بداية من التصدي للفساد ومحاربة المنكر بشتى الوسائل، مروراً بالاختلاف في الرأي وصولاً إلى المعارضة السياسية التي ظهرت خصوصاً في عصر الخلافة الراشدة، أين برزت معارضة بعض الشخصيات والفرق للخلفاء، سواء من حيث التعيين كخليفة أو في اتخاذ القرارات. فالأدلة إذن على مشروعية التعددية والمعارضة أصيلة في تراثنا الإسلامي منذ زمن النبوة الشريفة، أين كانت الشورى بين المسلمين لون من ألوان المعارضة، وكان الصحابة رضوان الله عليهم، يسألون الرسول - صلى الله عليه وسلم - عندما يدلي برأي أو قول، عما إذا كان ذلك وحياً، فتجب طاعته دون معارضة، أم إنه من أمور الدنيا وشؤون السياسية، فيكون مجرد رأي وتحق المعارضة من خلال المشورة والمناقشة⁽⁴⁾.

المعارضة إذن حق مشروع لممارسيها، تأصلت في تراثنا الإسلامي الذي ينبغي إعادة قولبته وفهمه، بهدف التأسيس لخطاب تجديدي معاصر، جذوره هويتنا الأصيلة وهدفه المعاصرة. هذه المعارضة التي ساهمت في الماضي في إرساء ثقافة الحوار والتسامح وحافزا إبداعيا وتعاونيا في معالجة الوقائع المستحدثة، وهي اليوم كذلك ضرورة ملحة لمواجهة الأطماع والتحديات .

¹ - محمد عمارة، هل الإسلام هو الحل لماذا وكيف؟، ص97.

² - نقلاً عن المصدر نفسه، ص98.

³ - المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

⁴ - Mohammad Amara, l'islam et les droits de Lhomme., p87.

وإذا كانت هذه المعارضة ثقافة متداولة في أنظمة الغرب المتبنى للديمقراطية ويسعى لجعلها نموذجا عالميا، فإن حضارتنا الإسلامية في هذه المسألة أكثر عمقا وتجذرا. والتأسيس لخطاب تجديدي بناء في هذا الشأن ينبغي أن يكون نابعا من مآثورات حضارتنا الأصيلة، لا من تقليد غيرنا، الذي كانت حضارته ولفترات طويلة تكفر بهذه المعارضة، بينما حضارتنا نحن تشجعها وتعتبرها إسهاما في البناء والاستقرار.

الرؤية الإسلامية إذن فكريا وعقائديا، وعبر مسار تاريخها الحضاري، تنظر إلى التنوع الحضاري والاختلاف على أنهما من سنن الله في الكون وليست الواحدية والأحادية إلا للذات الإلهية وحدها، فالإسلام يتفرد عن باقي الشرائع والأمم، بميزة التعددية والاعتراف بالآخر، بل إنه جعل لاكتمال الإيمان، الاعتراف بحقوق الغير المخالف للإسلام، وتمكينه من إقامة عقائده⁽¹⁾.

2: مسألة الأقليات:

ليست ظاهرة الأقليات في عصرنا هذا بالمسألة الخفية، فقد أصبحت في الوطن العربي والإسلامي مشكلة مؤرقة، خصوصا في ظل غياب سبل علاج ناجعة. أو تغييبها قصدا لتحقيق مآرب محددة، ويقابل هذا الأمر استغلال القوى الامبريالية ذات الإطماع في أوطاننا للقضية، للتأثير والتدخل في الشؤون الداخلية لها. فقد أصبحت مسألة الأقليات سلاحا جديدا في يد تلك القوى لتجسيد مخططاتها.

وإذا كان ثابت تجذر فكرة الأقليات في التاريخ البشري، التي كانت بمصطلحات أخرى مثل القبائل والطوائف، فإن تحولها إلى مشكلة سياسية في الأوطان العربية والإسلامية، ازداد مع ظاهرة الاستعمار الحديث، الذي تفتن إلى تأثير هذه المسألة ووزنها في أمن واستقرار الأمم خصوصا العربية والإسلامية.

ومصطلح الأقلية بمفهومه الشائع في الاستخدام الحديث والمعاصر، والذي يرمز إلى التميز في الهوية الثقافية، مقارنة بالمجتمع الذي توجد فيه، هو مصطلح دخيل على أمتنا،

¹ - محمد عمار، في المسألة القبطية حقائق وأوهام، مكتبة الشروق، القاهرة وكوالا لامبور، ط1، 2001، ص33.

انتقل إلينا منذ الاحتكاك بحضارة الغرب في العصر الحديث، وهو بذلك مصطلح غير بريء لما فيه من معاني العنصرية والعرقية⁽¹⁾.

فتراثنا الإسلامي لم يكن بعيدا عن ظاهرة الاختلافات والتعدد في التركيبة الاجتماعية، غير أنه لم يكن ينظر إلى الأقليات من حيث التمييز أو المفاضلة، وإنما هي الأقلية العددية، وبذلك كان تمايز حضارة الإسلام عن غيرها من الحضارات والأمم، فالإسلام لم يكن يميز بين الأعراق والأجناس، ولم تكن في شريعته ما يرمز لنفي الآخر أو التصادم معه. لقد كانت شريعة وسطية لا هي تشجع التمايز والمفاضلة فتكون التفرقة، ولا هي تلغي التمايز فتتفي الآخر وتقهره، إن الإنسانية واحدة في إطارها العام إذ هي خلق الله تعالى، ثم شاء لها الاختلاف والتمايز، جنسيا ولغويا وقوميا ومللا وشرائعا وثقافيا وحضاريا. هذا التمايز ليس إلا تحقيقا لسنة الله القائمة على التغير والاختلاف في قضايا وشؤون الحياة الدنيوية⁽²⁾.

وباستقراء مآثورات التاريخ الإسلامي - ومنذ نزول الوحي - فإننا نجد أن الإسلام لما جاء ألغى العصبية، وتجاوز مجتمع القبيلة، ودعا إلى تكوين أمة واحدة، ففي دار الإسلام تتمايز الألسنة والقوميات والأقاليم وفروع الأحكام، لكنه يظل الانتماء الأول والأكبر⁽³⁾. إنه إذن دين وحدة، ولما حارب مجتمع القبيلة والأقلية، إنما لإدراكه للأبعاد التي تنطوي عليها هذه المسألة، من مخاطر وثرغات لذلك دعا إلى الوحدة وخاطب الناس بمصطلح الأمة لا الأقلية، أو الطائفة «إن هذه أمتكم أمة واحدة، وأنا ربكم فاعبدون»⁽⁴⁾ وقد تجلت ملامح التعامل البناء مع ظاهرة التعددية والاختلاف بين الشرائع والطوائف في الإسلام، في ذلك التسامح والاحترام الذي كان عليه الإسلام والمسلمون تجاه أصحاب

¹ - محمد عمارة، الإسلام والأقليات الماضي. والحاضر والمستقبل، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2003، ص09.

² - المصدر نفسه والصفحة نفسها.

³ - محمد عمارة، هل الإسلام هو الحل لماذا وكيف؟، ص168.

⁴ - الأنبياء، الآية 92.

المقدسات الدينية من يهود ونصارى، وأصحاب الديانات الوضعية، بل لقد أعطى لهم الإسلام جميع حقوق المواطنة مثل المسلمين وألزمهم جميعاً بالولاء لدولة الإسلام⁽¹⁾.

وعلى أساس هذه الحكمة الإسلامية في التعامل مع الغير، لم تكن للنعرات الطائفية والصراعات بين القوميات وجود في الإسلام، ولم يكن هذا الأخير يفاضل بين الناس بعضهم عن بعض، على أساس العرق أو الديانة أو الانتماء الاجتماعي، فمثل هذه الفوارق والصفات التمايزية، ليست معياراً لتفاضل الناس أو الأمم فيما بينها، وإنما الإسلام فاضل بين هؤلاء في مزايا الأخلاق والعزائم والمهارات⁽²⁾.

لم تكن مسألة الأقليات إذن في تراثنا الحضاري تشكل بؤرة أزمت، ولم تكن بالمشكلة التي تزعزع أمن واستقرار الأمة، بل إنها لم تكن مطروحة بالمفهوم الحديث حالياً، وعليه فالأقليات من حيث هي مسألة سياسية وحضارية، وما أصبحت تفرزه من تصادمات وصراعات وتحولها إلى حقل أطماع، وشكل من أشكال الصراع الراهن، ولون من ألوان الأسلحة المؤثرة. اشتد حراكها في حضارتنا الحديثة والمعاصرة أين زادت حدة الفكر الاستعماري.

لقد أصبحت قوى الهيمنة الغربية تتخذ من الأقليات في وطننا العربي والإسلامي، أوراق ضغط وبؤرة للاختراق وإعاقة تقدمه، ولذلك خططت لتفتيت وحدة الأوطان، وتكوين كيانات متنازعة، من خلال خلق وتشجيع الأقليات الدينية والمذهبية والقومية، وسواء كانت هذه الأقليات إسلامية أو غير إسلامية، فكلها تمثل آمالاً للغرب في تصعيد العدائية بينه وبين العالم الإسلامي، إنه يلعب بورقة الأقليات الإسلامية من أكراد وشيعة وبربر. وبورقة الأقليات غير المسلمة، من يهودية ونصرانية، فكلها من آليات الهجوم على أمة الإسلام⁽³⁾.

إنّ المخطط العدائي لوحدة الأمة العربية والإسلامية، ارتفعت حدته مع بداية الغزوة الاستعمارية الحديثة بقيادة نابليون بونابرت سنة 1798، والذي سعى إلى جعل الطوائف

¹ - محمد عمارة، احترام المقدسات..خيرية الأمة..عوامل تفوق المسلمين، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2005، ص11.

² - المصدر نفسه، ص41.

³ - محمد عمارة، الجديد في المخطط الغربي تجاه المسلمين، دار الوفاء، المنصورة، مصر، ط1، 1997، ص18.

القومية والمذهبية، أداة لاختراق الأمة وفتح ثغرات للتغلغل من خلالها إلى المجتمعات والأوطان العربية والإسلامية، ويظهر هذا مثلاً في إغرائه جماعة من الأقباط - بمصر - للمشاركة في القهر الاستعماري الفرنسي لمصر، وإخماد ثوراتها ضد المستعمر، وكان الهدف من هذه المحاولة فصل مصر عن محيطها العربي والإسلامي⁽¹⁾.*

هذا ويمثل مشروع تفتيت الوطن العربي، إحدى المخططات الصهيونية العالمية، التي حرصت على تغذية الميول الانعزالية للأقليات في العالم العربي والدفع ببعض الأقليات إلى المطالبة بتحررها من الاضطهاد الإسلامي - حسب زعمها - واستقلالها. هذا المشروع الذي قاده المستشرق الصهيوني برنار لويس، والمتضمن تفتيت العالم الإسلامي من شرقه إلى غربه، على أسس دينية ومذهبية وعرقية. وقد وضعت هذه الصهيونية مخططاً تفتيتياً يتضمن تقسيم لبنان، ومن بعدها الاتجاه نحو مصر وسوريا والعراق، وشبه الجزيرة العربية، ليمتد بعدها إلى ليبيا والسودان ثم دول المغرب العربي⁽²⁾.

ومثل هذا المخطط لم يعد مجرد تنظيرات، بل أصبح واقعاً معيشياً فهذه الدول يعيش كثيرها اليوم حالة الصراع الطائفي، ونتج عنه استنزاف ثرواتها، وأضحت ألوية في أيدي القوى الكبرى الابتزازية والانتهازية. كما نتج عنه ضعف عام للأوطان. وتحولت إلى بؤر للصراعات والتجاذبات الدولية. وفي هذا تتجلى حكمة الإسلام لما عمل على محاربة النعرات الطائفية، وأدمج الأقليات ودعا إلى الحوار البناء لتفعيل دورها كمؤسسات وتنظيمات اجتماعية فعالة، تساهم في الوحدة والاستقرار.

وحيال هذه المسألة - الأقليات - وما لها من إفرازات وتأثيرات في مسار البناء الحضاري والنهضوي للأمة الإسلامية. والتي أصبحت تشكل تحدياً حضارياً صعباً، بل ومأزقاً للبلدان ومهددة للأوطان التي تحويها، كان لابد من خطاب فكري تجديدي يعالج

¹ - محمد عمارة، الأقليات الدينية والقومية تنوع ووحدة؟ أم تفتيت واختراق؟، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1998، ص19.

* - كذلك انتهجت فرنسا المخطط نفسه في المغرب العربي، بمحاولتها سلخ البربر عن العرب والمسلمين، باستبعاد الإسلام واللغة العربية من حياتهم. ومثل هذا المخطط التفتيتي التفكيكي، عاشه الأكراد، لما نجح الغرب في خلق الطائفية بين القوميتين العربية والكردية، وكذلك فعل الغرب مع الطائفة المارونية عندما جعلها ثغرة للاختراق. (يمكن للاطلاع أكثر، العودة إلى كتاب الأقليات الدينية والقومية تنوع ووحدة؟ أم تفتيت واختراق؟ للمفكر محمد عمارة).

² - محمد عمارة، الإسلام والأقليات.. الماضي..الحاضر..والمستقبل، ص36.

الأمر بما يضمن للأمة أمنها واستقرارها. ومشروع الخطاب التجديدي لمفكرنا محمد عمار لم يكن غائبا في مسألة الأقليات إنه حاضر كما في مختلف المسائل التي تشغل العقل الإسلامي، هذا العقل الذي أصبح مفروضا عليه البحث في سبل علاج الأقليات، علاج لا يتم إلا وفق جملة من المعايير التي تضمن إنهاء الصراع الطائفي، وسد ثغرات ومنافذ الاختراق، هذا المشروع التجديدي له أسسه ومشروعاته في تراث حضارتنا الإسلامية. والعدل هو المعيار الأساس الذي ينبغي للمسلمين خاصة الحرص على تحقيقه للأقليات، خصوصا وأن الأمة الإسلامية هي أكثر الأمم استهدافا للاختراق، باعتماد مسألة الأقليات، فهذا العدل يمثل أنجع سبل إفشال مخططات الأعداء، في سعيهم للعب بورقة الأقليات للتدخل في الشأن الداخلي وتشتيته⁽¹⁾.

ليس غريبا أن تكون النعرات الطائفية وثورة الأقليات، بل وحتى لجوئها إلى حد المطالبة بالانفصال، نابعة من الشعور بالظلم والقهر، وفقدانها لحقوقها المشروعة، ونتج عن ذلك شعورها بالانعزال، وكل هذا يقوي فيها شحنة المعارضة بشتى طرقها، خاصة في ظل التربص الخارجي الذي يدرك جيدا نقاط ضعف الأوطان، ومن هنا يمكن القول أن إزالة مظاهر الظلم والتفرقة بين شعوب وأقليات الأوطان الإسلامية والعمل على إدماجها كلها بنفس الحقوق في بناء الوطن وإشعار الكل بوجود العدل والإنصاف - كل هذا - يساعد في القضاء على مشكلة الأقليات.

وحتى يتحقق هذا العدل الهادف إلى حل مشكلة الأقليات. والحفاظ على وحدة الأمة، ينبغي اعتماد حوار يديره العقل العربي والإسلامي، وبمشاركة كل الأمم والمنظمات الإقليمية والدولية. حوار يأخذ بعين الاعتبار، فكرة التعايش بين الديانات والشرائع، وليس إلغاء بعضها لبعض أو الانفرادية، باسم الدين الأفضل أو العرق، فالتعددية أساس لتحقيق العدل. كما ينبغي لهذا العدل أن يتخذ من المساواة في حقوق المواطنة، معيارا آخر لنجاحه. فالمساواة حق إلهي أكرم به خلقه. كما يضاف إلى هذا المعيار حق الأقليات في الممارسة العقائدية، فالاختلافات الدينية أمر مشروع وليس من حق الأغلبية إرغام الأقليات على الاندماج في ديانتها أو هويتها الثقافية واللغوية⁽²⁾.

¹ - محمد عمار، الأقليات الدينية والقومية تنوع ووحدة؟.. أم تفتت واختراق؟، ص 101.

² - المصدر نفسه، ص 103.

ولأن الأقليات ليست فقط تعيش في الأوطان الإسلامية، بل وفي البلدان العلمانية كذلك تعيش هذه الأقليات ومنها المسلمة، فإن هذه الأخيرة ينبغي لها وحتى تعطي صورة إيجابية عن احترام الإسلام للأقليات، وعدالته تعالى في تحقيق التعددية والتعايش فيما بينها، احترام القانون الوضعي في تلك البلدان، ولا تسعى إلى المطالبة بتشريع خاص بها، شرط أن يكفل هذا القانون حقوقها العقائدية، كما تكفل وتحترم الحقوق العقائدية في البلدان الإسلامية. فمن حق هذه الأقليات مراعاة قيمها في الحلال والحرام، والأحوال الشخصية والأسرية، وعدم القدح في مقدساتها الدينية، وبهذا تتعايش الأغلبية مع الأقليات، فلا الأغلبية ظالمة للأقليات، ولا الأقليات تتحول إلى معارضة معرقة لشؤون تسيير الدولة من طرف الأغلبية⁽¹⁾.

وجملة هذه المعايير التي من شأنها التصدي للعمل الاختراقي باسم الأقليات، والتي هي معايير حملها مشروع الخطاب التجديدي للمفكر محمد عمار، لها جذورها وأصولها في تراثنا الإسلامي، بدءاً من فترة النبوة، أين كان الإسلام حريصاً على تحقيق العدل بين المسلمين، أو مع غيرهم من الطوائف والشعوب المنضوية تحت لواء الأمة الإسلامية. وحرص على تقوية روابط الوحدة والتكامل بينها، وجعلها جزءاً من الذات الإسلامية. لقد جعل الإسلام من العدل في القضاء والمساواة فريضة شاملة لكل المنضوين داخل الأمة، على اختلاف عقائدهم وعمل على إدماج الأقليات وليس القضاء عليها، وفق أساليب التسامح والاعتناء، وتجلّى هذا في مختلف المعاهدات مع غير المسلمين⁽²⁾.

3: مسألة حقوق الإنسان:

حقوق الإنسان واحدة من المسائل الأكثر تداولاً في التشريعات والقوانين والمنظمات المحلية منها، والإقليمية، والدولية، بل إن هناك منظمات قطرية ودولية تحمل هذا الاسم، مثل "المنظمة العربية لحقوق الإنسان"، و"الإعلان العالمي لحقوق الإنسان"، وتكاد تكون لكل دولة منظمة محلية للدفاع أو ترقية حقوق الإنسان، وليس في هذا لبس حول قيمة حقوق الإنسان. ومن المعلوم أن قضية حقوق الإنسان أصبحت أكثر تجلياً في وقتنا الراهن، ولها تداعياتها على الشعوب والأمم خصوصاً العالم الثالث، ومنه العربي

¹ - محمد عمار، الأقليات الدينية والقومية تنوع ووحدة... أم تفتتت واختراق؟، ص 104.

² - محمد عمار، الإسلام والأقليات الماضي.. والحاضر.. والمستقبل، ص 16.

والإسلامي خاصة، بل لقد أصبحت قضية ومحطة من محطات الابتزاز من قبل الدول الكبرى، وبؤرة أخرى للتدخل والاختراق.

وما يعيننا نحن هنا هو رؤية المفكر محمد عمار لمسألة حقوق الإنسان، كواحدة من مظاهر مشروع خطاب التجديد الفكري، وإعادة إحياء وبعث ثمرة من ثمرات تراثنا الإسلامي، بما يساير متغيرات ومتطلبات الحياة المعاصرة، وهو ليس يرى في تشقّ الغرب بفكرة حقوق الإنسان واهتمامه بها في غيره من الدول، سوى نافذة للتدخل في شؤونها، وانتزاع السيادة الوطنية، فهي مسألة معسولة في ظاهرها، مسمومة في مضمونها وأهدافها. وقد تتحول إلى مظلة للاختراق الأمني⁽¹⁾.

فإذا كان الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي أقرته الجمعية العامة لحقوق الإنسان سنة 1948م، وكان ثمرة ما حملته الثورتان الفرنسية والأمريكية، قد أحاط بحقوق الإنسان، وشرّعها كمطالب يستوجب إحقاقها، فإن هذه الحقوق ليست بالجديدة على حضارتنا الإسلامية التي كانت سباقة لإعلان هذه الحقوق وأعلنت من قيمتها، إلى مرتبة الضرورات والفرائض. وإذا كانت الحقوق المعلنة في تطبيقات الحضارة الغربية تعني أساسا الإنسان الأبيض الغربي، وهي بذلك حقوق عنصرية واحتقار للآخر، فإن الحقوق التي أعلنها ودعا إليها الإسلام، تميزت بالإطلاق والعمومية، مضمونها الإنسان من غير تحديد جنسه أو لونه أو انتمائه⁽²⁾. وهو لم يقيم فكرة الحقوق بمراعاة خصوصيات الشعوب والحضارات، وإنما أقرّها لمطلق الإنسان، تكريما من الله له، وليس فيها من التفرقة والتمييز ما تحمله حضارة الغرب الذي سنّ حقوقا تقتلع بها هوية الغير، ويكرّم بها أبناءه، بالاستعمار والاستيطان⁽³⁾. فالحقوق المعلنة إذن في المنظمات والهيئات الدولية، أو المعلنة في المنظمات الوطنية المحلية، والمدعومة من طرف هيئات وجمعيات دولية خارجية، من ورائها أهداف عدائية هدامة. فقد أضحت هذه المسألة وخصوصا فيما يتعلق بالحق في تقرير المصير، أسطوانة أخرى من أسطوانات المخطط الغربي في غزو الشعوب والأمم. أما الحقوق في الإسلام فقد جاءت لتحقيق المعنى الحقيقي لحياة الإنسان،

¹ - محمد عمار، الإسلام والأمن الاجتماعي، دار الشروق، القاهرة وبيروت، ط1، 1998، ص107.

² - المصدر نفسه، ص84.

³ - محمد عمار، العطاء الحضاري للإسلام، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2004، ص41.

لذلك عدت ضرورة إنسانية فردية أو اجتماعية. بل إن صلاح أمر الدين مترتب عن صلاح أمر الدنيا بما فيه من التمتع بالحقوق المشروعة، فنعمة التمتع بهذه الضرورات التي أفاض الله بها على عباده، استوجبت بعدها عبودية الإنسان لله، واستحق الله تعالى من الإنسان إفراده بالعبادة، فدون هذه الحقوق من مأكّل وملبس ومسكن وأمن وحرية وغيرها. لا يستقيم تدين الإنسان⁽¹⁾.

إن الإسلام إذن شرّع للحقوق ورسم معالمها وجعلها من أمور صلاح الدين. لقد كانت له الأسبقية الزمنية في تشريعها والإقرار بصورتها، هذه الفضيلة الإسلامية والتميز الحضاري للإسلام عن الحضارات الأخرى، يستدعيان من العقل المسلم النهوض لإحياء وإعادة صياغة تلك التشريعات الحقوقية في صورة مواثيق مفصلة، تضمن للإنسان مواجهة تحديات الحياة المعاصرة، المعقدة والمتشعبة في تركيبها. والعقل المسلم ملزم اليوم بإجراء دراسة مقارنة بين ما هو متوفر في الحضارات الأخرى من حقوق الإنسان، وبين ما شرّعه الإسلام من هذه الحقوق، وحينها سيتمكن من استثمار موروثنا الحضاري في مجال الحقوق في الواقع الراهن، ويتمكن الإنسان المعاصر من إدراك فضل الإسلام في وضع سياج لحفظ حقوقه، ويطلع كذلك على الفارق بين ما ضمنه الإسلام من حقوق للإنسان، وما هو مجسّد في الواقع من ظلم وحقوق بائسة ومزيفة⁽²⁾.

لكن؛ لربما يتساءل سائل ويقول: هل يكفي فقط العودة إلى تراثنا وفكرنا الإسلامي في مسألة ما هو مشرّع ومنصوص عليه من حقوق، فنجمعها ونقدمها للإنسان الذي يعيش حياة معاصرة متغيرة ودائمة التطور؟. ليس من شك كما يقول مفكرنا أن الفكر هو الباعث للنهضة. وفكرنا نحن كذلك بما يحمله من قيم ومواقف هو الباعث والمرشد الذي يوجه وينير طريق الأمة في مسارها النهضوي والإحيائي. غير أن فعالية هذا الفكر وحتى تتجسد غاياته وتنعّم الأمة بثماره، لا ينبغي أن يبقى مجرد تنظير أو خطابات دعوية، بل لابد من نضال يحوّلّه إلى واقع معيش⁽³⁾.

¹ - Mohammad Amara, l'islam et les droits de Lhomme..., p15

² - محمد عمارة: هل الإسلام هو الحل؟.. لماذا وكيف؟، ص135.

³ - Mohammad Amara, l'islam et les droits de Lhomme.. ,p118.

فنحن نملك في تراثنا من الحقوق ما يغنينا عن الاقتباس من حضارة غيرنا. وليس ينقصنا إلا الإرادة النضالية القادرة على فهم متطلبات الواقع، ثم استلزام ما يحتاجه من تراث فكرنا الحافل بالعطاءات والقيم الإنسانية، فإذا كانت الحرية من الحقوق التي تحرص حضارة الغرب على الدفاع عنها، وتدعي بذلك إنسانيتها والحرص على كرامة الإنسان، فإن حضارتنا الإسلامية كانت السبابة في الدفاع عن الحريات بمختلف ألوانها، بل واعتبرتها من الحقوق الطبيعية الدالة على كرامة الإنسان، فقد جاء في القرآن الكريم مثلاً: قوله تعالى «ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم»⁽¹⁾، وكذلك قوله تعالى «فذكر إنما أنت مذكر، لست عليهم بمسيطر»⁽²⁾. وكما أن الإسلام أعلن وأقر حق الحرية فقد أقر حقوقاً أخرى كثيرة، من عقائدية وخلقية وسياسية واقتصادية وغيرها. لقد أكرم الإنسان بجملة من الحقوق وجعلها ضرورات الحياة، وما يلاحظ من غيابها في أرض الواقع وعدم التمكين من التمتع بها، إنما هو نتاج فقه السلاطين والمستبدين الذين جعلوا من استضعاف الرعية وقهرهم سبيلهم للاستقواء بالسلطة وطمس الحقوق المشروعة، لتكون بذلك المسؤولية اليوم للمناضلين من أجل حقوق الإنسان، لرفع هذه القيود وإظهار حقيقة مكارم الإسلام في مسألة الحقوق⁽³⁾.

وفي الأخير تجدر الإشارة فيما يقول المفكر، إلى أن الإقرار بأسبعية الإسلام في مسألة تشريع الحقوق والدفاع عنها إلى درجة اعتبارها ضرورة حياة، لا يعني التباهي بتراثنا وقيمنا الإسلامية، بقدر ما يعني إنصاف الإسلام وتبرئته من شبهة عرقلة لتجسيد حقوق الإنسان، والعمل بناء على ذلك على تسليح المسلم المعاصر بما يحتاجه من حقوق كفها له الإسلام منذ قرون مضت، ويتمكن بذلك من مواجهة التحديات الراهنة، وبناء مشروع حضاري معاصر مؤسس على هويته الإسلامية⁽⁴⁾.

¹ - الأعراف، الآية 157.

² - الغاشية، الآية 21، 22.

³ - Mohammad Amara, l'islam et les droits de l'homme.. p119.

⁴ - Ibid, p11.

المبحث الثالث: مظاهر التجديد في الميدان الاجتماعي:

عندما نتحدث عن الأمة الإسلامية حتما نقصد بذلك المجتمع الإسلامي، هذا المجتمع الذي له من السجل الحضاري والإرث الثقافي ما يجعله مجتمعا تراثيا، وفي الوقت ذاته حضاريا، وليس من السهل جحود ما قدمه الإسلام كدين أو كإنجازات حضارية من إسهامات لعلاج الانشغالات الاجتماعية للإنسان المسلم خصوصا والإنسان عامة.

والحياة الاجتماعية لأمتنا الإسلامية لم تعد بنفس انشغالات الماضي، إذ ظهرت مسائل حياتية ومستجدات متعددة، في ظل الالتقاء الحضاري مع غيرنا، خصوصا الحضارة الأوروبية التي أصبحت تعيش مرحلة الحداثة ولها من القيم والقضايا الاجتماعية ما يعبر عن خصوصياتها، ونحن لسنا بعيدين عن هذه الحضارة، التي أضحت تفرض وتصدر قيمها ومفاهيمها إلى مجتمعاتنا وأوطاننا، وهو ما يقتضي تبني خطاب تجديدي يعمل على تحقيق المسايمة السليمة لمتغيرات الواقع الراهن، وبناء مجتمع حيوي قادر على مسايرة العصر، لكن وفق منطلقات ودعائم نابعة من تراثنا، الذي فيه ما هو شفاء للأمراض العصر ومستجداته.

ولأن مظاهر خطاب التجديد عند المفكر في الشق الاجتماعي متعددة مظاهره، فإننا سنحاول إبراز بعض هذه المظاهر التي كثر حولها اللغط والاختلاف، بل وحتى التطرف في المفاهيم، في ظل الصراع الفكري بين التيارات الفكرية أو بين الأصيل والوافد .

أولا: قضية المرأة:

المرأة الأم، المرأة المدرسة، المرأة الصانعة لعظمة الرجال، المرأة الفتنة، المرأة الآلية المدمرة..، هذه العبارات وغيرها أصبحت بما تحمله من تعارض إحدى المسائل البارزة في عصرنا هذا، إنها مسألة تغلغت في خطابات المفكرين ومقالاتهم.

ولما كان للمرأة وزنها في تأسيس المجتمع، وهي التي تعرف بالخلية الأساسية لتكوين المجتمع. فلا شك أن التأسيس لخطاب تجديدي هادف لبناء الأمة ونهضتها، يحتاج إلى الاهتمام بالمرأة من حيث صورتها في التراث الإسلامي، أو الصورة التي أصبحت عليها اليوم، وبين هذا وذاك ما هي الصورة الحقيقية للمرأة المسلمة؟.

لم يكن الإسلام بعيداً عن الانشغال بالمرأة، فقد اهتم بحقوقها وصان كرامتها. وليس من الممكن بذلك التأسيس لمشروع فكري ومفاهيمي تجديدي حول المرأة إلا بفهم صورة المرأة التي قدمها الإسلام، حتى تتمكن من مواجهة الرهانات المطروحة حالياً حولها.

هناك شبه إجماع فيما يقول المفكر محمد عمار بين التيارات الفكرية وفي مختلف الحضارات، على ضرورة تحرير المرأة، التي وقعت في مظالم وأغلال أكثر مما وقع فيه الرجل. وهو ما يستدعي الاهتمام أكثر بالمسألة، غير أن النموذج الذي ينبغي سلكه في هذا المشروع التحريري للمرأة، ليس بالمتفق عليه، فهناك صراع بين نموذجين عامين في ذلك، نموذج النظرة الغربية التي تجعل من المرأة ندّاً مساوياً للرجل في كل الميادين، ونموذج آخر تمثله النظرة الإسلامية التي ترى في المرأة شقاً مكّلاً ومساوياً للرجل، مساواة تظهر في الإنسانية والتكليف والجزاء. بينما يبقى التمييز قائماً في الأنوثة، فالمرأة تبقى أنثى والرجل متميز بذكورته، وبهذا يحدث التكامل في العمل وتتحقق السعادة⁽¹⁾.

شهدت الأمة الإسلامية ومنذ التقائها بحضارة الغرب وحملاتها، دعوات كثيرة مطالبة بتحرير المرأة العربية والمسلمة، وأمام حماسة هذه الدعوات ظهر الغلو في النموذج الأنجع لتحقيق المطلب، لقد كانت النظرة إلى المرأة محصورة بين نظريتين متطرفتين، نظرة تمثل صورة المرأة في العصر المملوكي العثماني، أين كانت المرأة ألعوبة ودمية جنسية وأداة للزينة لأصحاب المراتب والسيادة. ونظرة أخرى تمثل صورة المرأة الأوروبية المتشبهة بالرجال⁽²⁾.

وإذا كان قطاع عريض يرى في النموذج الغربي البديل للصورة التي كانت عليها المرأة المسلمة، خصوصاً مع ظاهرة التراجع الحضاري الذي بدأ مع عصر المماليك والعثمانيين، فإن هذا النموذج ورغم الترسانة الفكرية المدعمة له خصوصاً مع بروز التيار العقلاني المنادي بسلك مسلك الغرب في النهضة، اصطدم بتحفظ قطاع واسع من النخبة الإسلامية الرافضة للنموذج الغربي في نظرته للمرأة. ومنها قضية تحريرها، مؤمناً

¹ - محمد عمار، صراع القيم بين الغرب والإسلام، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1997، ص 27.

² - محمد عمار، الإسلام والمستقبل، ص 203.

بالمرجعية الإسلامية في تخليص المرأة من الواقع البائس، الذي كانت عليه إبان عصر الجمود والتراجع⁽¹⁾.

وهذا الرفض للنموذج الغربي - الفرنسي في أساسه وقيادته - حمل شعلته أعلام الإحياء والتجديد في عصر النهضة العربية من أمثال رفاة الطهطاوي ومحمد عبده وغيرهما، وكان شعار هذا التيار ذو المرجعية الإسلامية، " تحرير المرأة بالإسلام، وليس تحريرها من الإسلام"، تيار أراد أن ينصف المرأة ويحررها بصدق وفق منطلقات تتوافق مع هويتنا، لا مع شعارات الغرب التي أسهمت في مأساة المرأة عندما جعل معركتها ضد الرجل وهي تطالب بحقوقها مثله⁽²⁾.

لقد كان للإسلام نموذج المميز في التعامل مع المرأة والدعوة إلى تحريرها، نظر إليها بكونها سكن الرجل وطريق سعادته، وجعل العلاقة بينهما مودة ورحمة، تكامل لا تماثل كما هو في النموذج الغربي، فالتكامل يصنع التقارب والوحدة، أما التماثل فتأججه الصراع والجفاف والتنافر⁽³⁾. فهو لم يكن بالمحتقر للمرأة، ولا بالغافل عن حقوقها ومكانتها سواء كزوجة أو كخلية للبناء الأسري والاجتماعي، بل لقد رفع من منزلتها وحصّنها، وجعل لها من الحقوق ما يصون كرامتها ويشعرها بإنسانيتها.

والنهضة الإسلامية الحقيقية لن تستقيم، إن هي أهملت المرأة بعيدا عن الرجل، فمن دون النهوض بالمرأة لن تتحقق نهضة الرجال، فإذا كانت النهضة الأولى لأمة الإسلام قد تحققت بفعل التكامل بين الرجل والمرأة، أين كانت المرأة سندا للرجل في السلم والحرب، بل وكانت قائدة في إقامة الدين وتأسيس الدولة، فإن نهضتنا نحن اليوم لا تتحقق إلا وهي قائمة على ساقين: الرجل والمرأة، لتكون نهضة متوازنة وعادلة⁽⁴⁾.

هناك إذن مماثلة بين الرجل والمرأة، تظهر في الحقوق والواجبات، مماثلة تحقق مساواة التكامل بينهما، فيكون الرجل لباسا لزوجته، والزوجة لباسا لزوجها، ولم يحدث

¹ - محمد عمارة، تحرير المرأة بين الغرب والإسلام، مكتبة الإمام البخاري للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2009، ص10.

² - المصدر نفسه، ص14.

³ - المصدر نفسه، ص17.

⁴ - محمد عمارة، الإسلام في مواجهة التحديات، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2007، ص217.

في زمن البعثة النبوية أن أهينت المرأة أو انتقص من حقوقها المشروعة، بل لقد نصّت بيعة الرسول - صلى الله عليه وسلم - على فتح أبواب إسهامات المرأة في العمل والعلم والتعلم، بما يضمن ويساعد على تطوير مكانتها، كما كان للمرأة الحق المستقل في البيعة مثلها مثل الرجل⁽¹⁾.

لقد جاء الإسلام وفتح أبوابه للمرأة، حرّرها وفق قيم الإسلام وأعاد لها عزّتها وأشعرها بإنسانيتها. وكلها قيم ومزايا غابت في زمن الجاهلية، وبفضلها صارت المرأة إلى جانب الرجل تشاركه في العبادات والمعاملات وشؤونه السياسية والاجتماع والحرب⁽²⁾.

هذه إذن صورة مختصرة عن المرأة في الإسلام، إنها صورة المرأة الحرة، المرأة المناضلة، شقائق الرجال، وبانيات الأسرة والمجتمع، إنها صورة رسمها وجسدها الإسلام، وهي بذلك منطلق ينبغي أن تنهل منه الأمة الإسلامية، في مساعيها النهضة والتصدي لحملات التشويه والشبهات التي تلقف حول المرأة المسلمة، شبهات تمثل سلاح المعادين للإسلام، لضربها واحتقارها والتباهي بصورة المرأة الغربية المتحضرة والمتحررة، بل وتقذح في النموذج الإسلامي لتحرير المرأة. ويمكن تلخيصها فيما يرى المفكر في جملة المسائل التالية:

الشبهة الأولى: مسألة ميراث الأنثى: لقد رأى بعض المشككين والمثيرين لشبهة أهلية المرأة في الإسلام، أن نصية الإسلام حول ميراث المرأة مقارنة بالرجل دليل على أنه لم ينصفها، وذلك فهمهم مثلاً للآية: « للذكر مثل حظ الأنثيين »⁽³⁾، غير أن هذا الزعم ليس إلا شبهة لا حقيقة، فتوريث المرأة نصف ما للرجل ليس بالقاعدة العامة والمطرودة، فالقرآن فيما يقول مفكرنا لم يقل، يوصيكم الله في الموارث والوارثين للذكر مثل الأنثيين. وعلى هذا الأساس، فالتمييز في الميراث حالة من حالات الميراث، وحكم الله تعالى في الميراث متعددة، وحدوث التمايز ليس مطلقاً، وإنما يحكمه ثلاث معايير، درجة القرابة، بين الوارث والموروث، - المتوفى - فقرابة الصلة تزيد من نصيب

¹ - محمد عمار، في التحرير الإسلامي للمرأة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2003، ص11.

² - المصدر نفسه، ص31.

³ - النساء، الآية 11.

الميراث، وابتعادها تقلل منه من غير اعتبار للجنس. أما المعيار الثاني، فهو موقع الجيل الوارث من التتابع الزمني للأجيال، فالجيل الذي لا يزال في عزّ الحياة وأمامه أعباء أكثر يحملها، يكون نصيبه من الميراث أرفع من الجيل الذي يوشك الموت أن يتداركه، وأعباؤه في الحياة أقل ومخففة، ويمكن هنا لبنت المتوفية أن تراث أكثر من أبيها وأمها، وتنال النصف حتى وإن كان الأب مصدر ثروة الابن. وأما المعيار الثالث والذي فيه يتجسد تفاوت ميراث الذكر عن الأنثى، هو معيار الأعباء المالية، لأن الذكر هو المسؤول أكثر عن الأعباء المالية تجاه الآخرين⁽¹⁾.

ثم إن استقراء مسائل الميراث التي شرّعها الإسلام، يظهر حقائق يغفل عنها المغالون والمتطرفون الذين لا يفقهون حقوق المرأة، وحقائق الدين في ميراث المرأة. إن الفقه الحقيقي لفلسفة الإسلام في الميراث، يظهر أن ضعف ميراث الرجل مقارنة بميراث المرأة يتجلى في أربع حالات، بينما هناك أضعاف هذه الحالات يتساوى فيها ميراثها وما يقارب العشرة أو ما يزيد عنها، تراث فيها المرأة أكبر من الرجل، بل وهناك حالات للمرأة فيها حق الميراث بينما ليس للرجل فيها نصيب⁽²⁾.

الشبهة الثانية: مسألة شهادة المرأة: يتحجج من في قلوبهم غلّ نحو الإسلام، ونموذجه الإنساني في تحرير المرأة، بحجة احتقار الإسلام للمرأة، لما جعل شهادتها تعادل نصف شهادة الرجل كما ورد في قوله تعالى في آية الدين من سورة البقرة: «واستشهدوا شهيدين من رجالكم، فإن لم يكن رجلين فرجل وامرأتان، ممن ترضون من الشهداء، أن تظل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى»⁽³⁾. غير أن حجة هؤلاء مردودة في رأي مفكرنا محمد عمار إذ يكفي أن نتدبر جيدا في مغزى هذه الآية لنذكر الحقيقة، فالآية نزلت مراعية مرحلة كانت فيها المرأة محرومة من الثقافة التجارية والمالية، وذاكرتها أضعف في هذا الميدان. وليس المدلول بذلك انتقاص من قدرتها وحريتها، بقدر

¹ - محمد عمار، التحرير الإسلامي للمرأة. الرد على شبهات الغلاة، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2002، ص67،

68.

² - المصدر نفسه، ص69.

³ - البقرة، الآية 282.

ما هو تعبير عن حالة معينة عاشتها المرأة⁽¹⁾. المسألة إذن لا تعني التمييز المحتقر للمرأة، المنقص من حقوقها. إن المرأة أقلّ اشتغالا في الحياة التجارية والمالية، ما يجعل ذاكرتها أضعف في هذه المعاملات، أما في شؤون تسيير ما هي أهل لها مثل الشؤون المنزلية، فلا شك أن ذاكرتها أقوى من ذاكرة الرجل. ليكون مجال الإسهاد والاشتغال هو من يحدد درجة التذكر وليس طبيعة الجنس⁽²⁾.

الشبهة الثالثة: مسألة النقص العقلي والديني للمرأة: جاء في الحديث النبوي الشريف قوله - صلى الله عليه وسلم - «ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحداكن»⁽³⁾.

اتخذ المتربصون بهذا الدين ونهجه الإصلاح السوي، من هذا الحديث ذريعة للقدح في صورة المرأة، سواء الغرب المتباهي بصورة المرأة الغربية، أو شرائح واسعة من الأمة الإسلامية تتخذ هي الأخرى من ظاهر الحديث حجة للتقليل من قدرات المرأة وأهليتها لتحمل المسؤوليات، غير أن مدلول الحديث ومقصده أبعد عن هذا التصور، إنه عرض لحالة وواقعة. وما ينطبق على حالة معينة لا ينبغي أخذه بالحكم المطلق، إنه تقرير لواقع غير مضموم، والعمل بهذا الواقع لا ينقص من قيمة المرأة، بل قد يكون سببا لزيادة إيمانها، فنقصان الدين معناه تخلي المرأة عن عبادة من العبادات بعذر شرعي، تختص بها وحدها، إنها لا تقرب الصلاة ولا تصوم وهي حائض. وإن فعلت تصبح آثمة، وفي هذا لا يصح إيمان المرأة عندما تحافظ على عبادتها، وإنما عندما لا تؤديها فيصبح الانقاص هنا محمودا، كونه مرتبط بواقعة ملزمة ومشروعة شأنها شأن الرجل الذي يستخدم رخصة الإفطار في رمضان، أثناء السفر أو المرض أو تقصير الصلاة بوجود عذر شرعي. ولا يمكن وصفه بالناقص ديناً، وأما نقصان العقل، فالمراد به غلبة عاطفة

¹ - محمد عمار، شبهات وإجابات حول مكانة المرأة في الإسلام، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2008، ص72.

² - المصدر نفسه، ص74.

³ - أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح (صحيح البخاري)، مج1، ج1، دار طوق النجاة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1422هـ، ص68.

المرأة على عقلها، وحتى على عقل الرجل الحازم، وبهذا يحدث التكامل بين العاطفة القوية لدى المرأة والعقل الحازم لدى الرجل وتكون الثمرة توازن وسعادة⁽¹⁾.

الشبهة الرابعة: مسألة ولاية المرأة:

يجمع المسلمون فيما يرى المفكر، محمد عمار أن للمرأة ولاية على نفسها، مثل سلطتها في شؤون زواجها كما لها ولاية وسلطان في تربية الأبناء ولها كذلك ولاية على أموالها. لكن طبيعة هذه الولاية وامتدادها أثرت حولها شبهات، خصوصاً في ظل تعالي دعوات تنادي بإبعاد المرأة عن كل أشكال السلطة والولاية، ومرجعيتهم في ذلك كما يقول مفكرنا الفهم الخاطئ للحديث النبوي الشريف، « ما أفلح قوم يلي أمرهم امرأة »*، فهذا الحديث له مناسبتة الخاصة، التي تجعل من الاستدلال التعميمي له في تحريم ولاية المرأة فاسد، فمقام الحديث هو حول امرأة فارسية تولّت قيادة الدولة، وتنبأ الرسول - صلى الله عليه وسلم - بزوال ملك فارس، وصدق تنبؤه بعد سنوات⁽²⁾. والشبهة القائمة هنا، هي الفهم الخاطئ للولاية، والخلط بين الولاية العامة والولاية الخاصة، فالأولى يكاد يجمع جمهور الفقهاء على شرط الذكورة فيها، برئاسة الدولة أو الأمة تستثني المرأة، أما الولاية الخاصة، المتجلية في حكم الأقاليم أو الأقطار القومية أو الوطنية، ومن باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فلا فرق فيها بين الرجال والنساء⁽³⁾.

وحتى في مسألة ولاية المرأة للقضاء، ليست هناك نصوص دينية أو شواهد تاريخية من تراثنا تحرمها. لتبقى بذلك مسألة اجتهادية، وليس حولها إجماع فقهي يلزم الخلف بإتباع السلف في هذه المسألة، وحينها لا تطرح طالما أنها لم تكن كذلك. إنها من قضايا العصر تحتاج فكراً اجتهادياً، وقد تشرّع تبعاً لمتطلبات ومستجدات العصر. وليست مسألة قضاء المرأة مطروحة سوى لكون العادة قد جرت على ذلك، وهذا لا يعني تحريمها. فكما كان للمرأة وزنها زمن النبوة، قد يتجدد هذا الوزن ويظهر في لون آخر مثل ولايتها القضائية. فلا يصح بذلك أن نجعل جريان العادة مرجعية في التحليل والتحريم⁽⁴⁾.

¹ - محمد عمار، هل الإسلام هو الحل؟.. لماذا وكيف؟، ص 151، 152.

* - نقلاً عن محمد عمار، التحرير الإسلامي للمرأة. الرد على شبهات الغلاة، ص 103.

² - المصدر نفسه، ص 103، 104.

³ - محمد عمار، هل الإسلام هو الحل؟.. لماذا وكيف؟، ص 152.

⁴ - محمد عمار، الإسلام والمستقبل، ص 237.

الشبهة الخامسة: مسألة قوامة الرجل على المرأة:

شبهة أخرى من الشبهات التي يطلقها دعاة التغريب في حديثهم عن حقوق المرأة وتحريرها، شبهة مفادها استبداد الرجل بالمرأة في النموذج الإسلامي حول المرأة. غير أن هذا المفهوم للقوامة ليس سليماً، إذ وبفضل المفهوم الصحيح لقوامة الرجل على المرأة تحررت هذه الأخيرة من تقاليد الجاهلة، بمجئ الإسلام⁽¹⁾.

لقد ورد في قوله تعالى « الرجال قوَّامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم »⁽²⁾. والقوامة المقصودة هنا ليست قوامة التفاوت الطبقي أو المفاضلة الجنسية، أو التمايز في الحقوق والواجبات، بل إنها تعني رعاية وقيادة الأسرة التي هي بمثابة سفينة تحتاج إلى ربان يقودها. والقائد هنا هو الرجل، على أن قيادته ومسؤوليته لا تعني الاستبداد، والتقليل من مكانة المرأة، التي لها في المساواة في الحقوق والواجبات مع الرجل النصيب الكثير⁽³⁾.

ففي زمن النبوة، تجسدت هذه القوامة، أين كان الرجل بفضل مؤهلاته ومسؤولياته في العطاء والانفاق هو الحامل للواء قيادة الأسرة، لكنها قيادة مؤسسة على روح المساواة في الحقوق والواجبات بين الزوج والزوجة، وكانت المسؤولية مشورة بينهما، وكان كلاهما سكن للآخر⁽⁴⁾. فالقوامة الممنوحة للرجل ليست بالمطلقة، وإنما هي تنحصر في قوامة التسيير وتحمل مسؤولية قيادة الأسرة، وليس غريباً حينها أن غياب ما يؤهل الرجل لهذه المسؤولية، يفتح الباب للمرأة لتتوب عنه إن هي امتلكت من الإمكانيات ما يؤهلها لذلك، وليس محرماً أو جرمياً أن تتولى المرأة قيادة الأسرة في ظل عجز زوجها أو وفاته، بل يصبح الأمر واجباً عليها، إحقاقاً لمكانتها التي منحها لها الشرع الحكيم. فقد أكرمها الإسلام ليس بحقوقها فقط، بل بتحميلها واجبات في غاية الأهمية، مثل واجب المسؤولية الأسرية. وعلى هذا الأساس، فإن الدرجة الأكبر التي منحت للرجل على المرأة والتي وردت في قوله تعالى: « ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة والله

¹ - محمد عمارة، التحرير الإسلامي للمرأة. الرد على شبهات الغلاة، ص111.

² - النساء، الآية 34.

³ - محمد عمارة، التحرير الإسلامي للمرأة. الرد على شبهات الغلاة، ص112.

⁴ - المصدر نفسه، ص115.

عزيز حكيم»⁽¹⁾. إنما هي درجة الرئاسة المتوقفة عند ضرورة أن تكون لمن يملك الخبرة والوعي والقدرة على الفصل في المشكلات، والرجل هو الأنسب والأحق بذلك، لأنه أكثر دراية بالمصلحة، والأقدر بقوته وماله، وهو المكلف شرعا بالنفقة وحماية المرأة، وحينها لا يكون المرؤوس مقهورا، مسلوب الحرية خاضعا لسيده، بل إن المرأة في طاعة زوجها في المعروف طاعة معبرة عن المودة والتكامل، إنه بمرتبة الرأس وهي بمرتبة البدن⁽²⁾.

ومثل هذه الحقائق التي أقرها الإسلام، حول قوامة الرجل على المرأة، والتي خفيت أو تجاهلها أولئك الغلاة من الإسلاميين الذين يحتقرون المرأة ويقللون من طاقاتها ومؤهلاتها، كما تجاهلها غلاة العلمانيين الداعين إلى تحرير المرأة حتى من الإسلام والاحتكام إلى النموذج الغربي في تحريرها، - إنها حقائق - تستدعي الاجتهاد في إحياء وتجديد الفقه الإسلامي الذي تجسد زمن النبوة، والصحابة رضوان الله عليهم، وإيجاد البديل الإسلامي في فهم القوامة التي كانت من أسس التسيير والبناء السلميين للأسرة، قوامة ليس كما يفهمها أولئك المغالون، وإنما هي قوامة الرعاية والقيادة والتي ليست للرجل بالمطلق وتحرم عنها المرأة التي لها ميادينها في القوامة، عندما تكون أهلا لها، مقارنة بالرجل غير المؤهل، إنها قوامة التخصص لا قوامة الجنس أو المفاضلة والاستبداد المسؤولة والرعاية عامة ليست للرجل دون المرأة⁽³⁾.

إن جملة الشبهات السابقة وغيرها التي طالت ولا تزال تطال المرأة المسلمة، تتطلب إعادة النظر في مسألة المرأة، وبناء خطاب تجديدي ينصفها خصوصا في ظل حملات التشويه التي تتعرض لها أمتنا الإسلامية. فبالعودة إلى تاريخنا وتراثنا الإسلامي، سنجد ما يضمن للمرأة كامل حقوقها. حقوق إنسانية لا حقوق جوفاء في شكل شعارات أو وقائع حقوقية مضللة، حقوق إن أحسن فقهها ستدرك المرأة المسلمة قيمتها ومكانتها، مقارنة بمكانة المرأة التي يتباهى ويتشدد الغرب بالدفاع عنها.

¹ - البقرة، الآية 228.

² - محمد عمارة، الإسلام والمستقبل، ص 230.

³ - محمد عمارة، التحرير الإسلامي للمرأة. الرد على شبهات الغلاة، ص 121.

لقد استوصى الإسلام بالنساء خيرا، وجعلهن شقائق الرجال، لهن من الحقوق والواجبات ما للرجال، إلا بعض الاستثناءات التي من ورائها حكمة إلهية، مقصدها في النهاية التكامل وحاجة أحدهما للآخر. ففي ديننا أفاق واسعة للنهوض بواقع المرأة في عصرنا هذا، إنه دين لم ينظر إلى المرأة كطرف آخر مقابل للرجل، بل طرف ثان ومكمل للرجل، لقد أشركها في العمل العام ولم يجعل لها حدودا وموانع طالما أنها في حدود ما رسمته الشريعة، ولم تتعد على حرمتها .

والإسلام بما حمله من صور عن المرأة خصوصا، زمن صدر الإسلام، وكذلك ما أقره وشرعه من حقوق للمرأة أخرجتها من الجاهلية والعبودية، ينبغي وكما يقر ويدعوا إليه مفكرنا إلى أن يكون النموذج في التأسيس لمشروع نهضوي وتجديدي حول المرأة، نموذج يقف سدا منيعا أمام موجات العداء والمفاهيم المغلوطة اتجاه المرأة والإسلام عموما.

ثانيا: مسألة العدل:

العدل من المسائل الحساسة والقيم الإنسانية التي حرص الإسلام على إيضاحها وتطبيقها، كيف لا؟ وهو الدين الذي ظهر في رقعة سادها الظلم والاستعباد. وبذلك فقد جاء داعيا إلى العدل آمرا بضرورة تحقيقه، « إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهي عن الفحشاء والمنكر والبغى يعظكم لعلكم تذكرون »⁽¹⁾، « ولا يجرمكم شأن قوم ألا تعدلوا واعدلوا هو أقرب للتقوى »⁽²⁾. وفي المقابل حرم الله الظلم على نفسه وعلى جميع خلقه « وما ربك بظلام للعبيد »⁽³⁾، « إن الله لا يظلم الناس شيئا »⁽⁴⁾. ولعلنا نستقرئ من هذه الآيات ما للعدل من قيمة في خلق مجتمع متكامل، آمن ومستقر. فقد كان بمثابة روح سارية في حضارة الإسلام وثقافته، وأوجبه الإسلام في شتى المعاملات والعلاقات الاجتماعية بدءا بالأسرة وصولا إلى سلطة الحكم، بل وتعدى الأمر بالعدل حتى مع الآخرين على أسس كونية ثابتة بعيدة عن المزاج⁽⁵⁾.

¹ - النحل، الآية 90.

² - المائدة، الآية 8.

³ - فصلت، الآية 46.

⁴ - يونس، الآية 44.

⁵ - محمد عمار، الدين والحضارة عوامل امتياز الإسلام، ص 15.

ولما كان للعدل أثره في بناء مجتمع تكاملي، فقد عدّه الإسلام فريضة وضرورة من ضرورات الحياة الاجتماعية، ويتعدى كونه مجرد حق من الحقوق المشروعة للفرد والممكن التنازل عنها. وليس في التنازل عن الحق والعدل إلاّ إيذان بقبول الظلم والجور، وحتى لا يفتح باب لذلك، عدّ العدل ضرورة اجتماعية يلزم الكل بالعمل على تجسيدها، و كل من يتنازل عن هذه الضرورة إراديا أو طوعية يقع عليه الوزر والتأنيب⁽¹⁾.

لقد نظر الإسلام إلى العدل قياسا بأهدافه وقيمه الاجتماعية والإنسانية، باعتباره الميزان الذي أنزله الله على عباده وأمر بإحقاقه واقعا، حتى تستقيم شؤون الحياة، ويتحقق التوازن في جوانبها، لذلك لم يكن العدل مقتصرًا على فئة دون أخرى، إنه نداء عام وأمر مطلق، تقع مسؤولية إقامته على إمام الأمة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأمة الإسلام أصدقاء كانوا أو أعداء، كما يلزم به حتى الكافر⁽²⁾.

والمتمأمل فيما يقول المفكر محمد عمارة في الأهداف التي يسعى إليها الإسلام، من خلال حرصه على إقامة العدل الشامل ومقارنتها بالواقع الذي أضحى يعيشه العالم الإسلامي اليوم، يلحظ ذلك الفارق الشاسع، فارق بين ما شرّعه ونصّ عليه الإسلام، وتجسّد في حضارتنا زمن النبوة والخلافة الراشدة. وبين واقعنا اليوم الذي لم يعد فيه العدل، إلا شعارا تحمله خطابات السياسيين والمسؤولين على اختلاف مسؤولياتهم. إنه واقع دخيل على أمتنا، لأن في تراثنا كان العدل سمة يتميز بها المجتمع الإسلامي. هذا الوضع الذي أصبحت عليه أمتنا، يتطلب حتما إعادة النظر والعمل على تجديد قيم الإسلام، في ميدان العدل الاجتماعي الذي أصبح حلما تتوق إليه الشعوب الإسلامية، بعد أن كان واقعا ملموسا.

هذا العدل الذي تناضل من أجل تحقيق مقاصده وتجديد قسامته وإعادة إحيائها، حركة الإحياء والتجديد الإسلامي، يستلزم فيما يقول مفكرنا "تحرير ثروات الأمة من الاستغلال الأجنبي، وتحقيق التكامل للاقتصاديات الإسلامية المستقلة، وإحداث تنمية اقتصادية إسلامية شاملة، وتوزيع العائد من التنمية وفق العدالة التي تحقق التوازن بين الطبقات"⁽³⁾.

¹ - محمد عمارة، الإسلام والأمن الاجتماعي، ص 89.

5-Mohammad Amara, l'islam et les droits de L'homme ...p56.

³ - محمد عمارة، هل الإسلام هو الحل؟.. لماذا وكيف؟، ص 106.

والظاهر هنا ذلك الارتباط الوثيق بين العدل والحياة الاقتصادية، فبصلاح هذه الأخيرة يتحقق العدل وبفسادها يأفل ويغيب عن الواقع الاجتماعي، فانتشار الطبقة والفقر في المجتمع إنما هو عائد إلى التوزيع غير العادل للثروات، وكذلك ضعف الأمة الإسلامية ككل إنما له علاقة بسيطرة الغرب على ثرواتها. هذا الأمر يتطلب ضرورة العمل على تحريرها، وتنمية الإمكانات الاقتصادية بما يضمن رفاهية المجتمع ويتحقق الشعور بالعدل بدل الهوان، والاستغلال الخارجي.

إن تحرير ثروات الأمة من النهب والاستغلال الخارجي والنضال من أجل ذلك، إنما هو تعبير عن المطالبة بالعدالة، فلا مبرر لإعطاء أمة ما امتلاك ثروات غيرها، بل إن العدل يكمن في تمكين كل أمة من حقها في امتلاك والتصرف في ثرواتها، وما إن يتحقق هذا للأمة إلا ويصبح من واجبها توزيع تلك الثروات توزيعاً عادلاً، بمراعاة المساواة، ليس فقط بين الرعية بل وحتى بين الحاكم والرعية. غير أن عدالة المساواة هاته لا تتحقق بدورها إلا إذا تحولت إلى واقع تطبيقي، فيحيا الحاكم حياة المحكوم، ويشعر بما يشعر، ويعلم حقيقة هذه الحياة. ويتمتع صدق طموحاته في العدل⁽¹⁾.

وإذا كانت مسألة العدل في الغرب هي صراع بين من يقدس الفرد ويمجد الفردية في الملك ويرى في ذلك عدالة وقانوناً طبيعياً. وبين من يقدس الجماعة ويرى في الملكية الجماعية تعبيراً عن العدالة الاجتماعية، - إذا كان هذا حال عدالة الغرب - فإن عدالة الإسلام وسطية، فيما يقول مفكرنا محمد عمار، فالإسلام في مجال الثروة، منحاز إلى الجماعية في ملكيتها. إذ المصادر الأساسية لثروة المجتمع يقر الإسلام بجماعية الأمة في ملكيتها⁽²⁾، عملاً بقوله صلى الله عليه وسلم « المسلمون شركاء في ثلاث، الماء والكأ والنار، وثمنه حرام »* فهذه المصادر الثلاثة تمثل أهم مصادر الثروات آنذاك، ولا يجوز احتكارها أو الاستبداد في استغلالها، كونها تمثل ضرورات المعاش. وأما انحياز الإسلام إلى الفردية، فيتجلى في قضية خدمة الأرض، حيث الأرض لمن يحييها ويزرعها، عملاً

¹ - محمد عمار، الإسلام والثروة، دار الشروق، القاهرة وبيروت، ط3، 1998، ص123.

² - محمد عمار، الإسلام والمستقبل، ص102.

* - نقلاً عن المصدر نفسه، ص102.

بقوله صلى الله عليه وسلم « من أحيا أرضاً بوراً فهي له، وليس لعرق ظالم حق »*، فبعد مجيء الإسلام شجّع الملكية الفردية في خدمة الأرض، على أن تكون الملكية لزارعتها بنفسه، وحرّم تأجيرها كما كان سائداً من قبل، إذ الحائز على الأرض يؤجرها بنسبة معينة من ثمارها وكان لهم في ذلك منافع دون تعب⁽¹⁾.

ولأن الثروة المالية كثيراً ما كانت سبباً في الاستبداد والطغيان السياسي، فقد رسم الإسلام لذلك حدوداً من باب العدل، فجعل الله تعالى ملكية رقبة الأموال، والأمة خليفة عنه على هذه الأموال. فللناس حق في حيازة الأموال بما يكفي لتلبية حاجاتهم وبيتعدون عن العوز والإذلال. ودون فائض يولد الطغيان وحياة الترف، هذه الحيازة ينبغي أن يكون سبيلها العمل دون الطرق الأخرى غير المشروعة شرعاً مثل الربا. ففي عدالة الإسلام يكون المال وسيلة لإشباع الحاجات ويمنع تضخم الثروات المالية التي تجلب الاستبداد السياسي والفكري، وما زاد عن الحاجة ينفق في الصالح العام، ولا يحق لأحد أن يزيد في ثروته المالية عن حاجته⁽²⁾، وليس معنى هذا أن الإسلام يعارض الغنى، بل يعارض الاستغناء الذي يعني حيازة ما يزيد عن الحاجات، والترف الذي يسبب العزوف عن العمل المنتج، فيحدث استحواد أجهزة الإدارة والقمع على أجهزة العمل المنتج⁽³⁾.

ولأن المساواة من المعاني والقيم السامية المرتبطة كذلك بفضيلة العدل، فإن الإسلام لم يكن في منأى عن الإقرار بها كمبدأ يجسّد العدل، وكان سبّاقاً لتشريعات الحضارة الغربية التي شرّعت للمساواة منذ إعلان حقوق الإنسان، الذي أصدرته الثورة الفرنسية سنة 1789م. غير أن المساواة التي تنادي بها بعض الفلسفات والداعية إلى المساواة المطلقة والتماثل بين الناس في كل الميادين، اقتصادية كانت أو اجتماعية، إنما هي مساواة خيالية لا واقعية، ولم ينجح تطبيقها في أي من المجتمعات وحتى تلك التي كان نظامها يمجّد المساواة⁽⁴⁾.

*- نقلاً عن المصدر نفسه، ص103.

1- محمد عمارة، الإسلام والمستقبل، ص103.

2- المصدر نفسه، ص104.

3- المصدر نفسه، ص117.

4- محمد عمارة، الإسلام والأمن الاجتماعي، ص93.

فالإسلام إذا كان يدعو إلى المساواة ويعدها ضرورة لإحقاق العدل، فليس يقصد المساواة الشاملة، لأن ذلك يؤول إلى الظلم في بعض متطلبات الحياة العادلة، التي تقتضي تشجيع التمايز، فالمساواة التي شرع لها الإسلام والتي يمكن اعتمادها وتطبيقها، إنما هي المساواة أمام القانون، حيث تنتفي امتيازات المولد والعرق واللون والمعتقد. وكذلك المساواة في تكافؤ الفرص، إذ ينبغي إتاحة الفرص لكل وفي جميع الميادين⁽¹⁾.

ولما كان الإسلام دين وسطية؛ فلا إفراط ولا تفريط في تشريعاته، وكما دعا إلى المساواة، فقد جعل للتمايز والتفاوت نصيب في العدل، عملاً بقاعدة لكل ذي حق حقه، ففي المجتمع الذي تتاح فيه الفرص للجميع، في العلم والعمل، والمشاركة في الشؤون العامة، لا تكون الثمار واحدة، فطاقات الناس متفاوتة، وليس من العدل حينها التسوية في حضورهم ونصيبهم في الكسب. بل العدل يكمن في إقرار التفاوت بينهم. وليست المساواة في تكافؤ الفرص تعني بالضرورة المساواة في نتائج العمل وثماره، بل يقتضي العدل هنا احترام التفاوت في الاستحقاق كما حدث التفاوت في الطاقات والجهود المبذولة⁽²⁾.

وفي الأخير ولأن مسألة العدل أصبحت مطروحة في واقعنا اليوم، خصوصاً في ظل الضعف الذي تواجهه الأمة الإسلامية، واستنزاف ثرواتها، حتى أصبحت فاقدة للتوازن الاقتصادي وانتشار الطبقة والفقر، ونتج عنه الشعور بالظلم والجور. ولأجل مواجهة المخاطر التي تحدق بها، والنجاح في إحداث التنمية الاجتماعية التي من شأنها أن تجعل العدل واقعاً مجسداً. فإن الأمر يتطلب فيما يقول المفكر محمد عمار، العودة إلى فلسفة الإسلام في مسألة الأموال والحياة الاقتصادية. هذه الفلسفة بما تحويه من مؤسسات وآليات تنموية، قادرة على ضمان عدالة اجتماعية تشعر إنسان الأمة الإسلامية بكرامته، وأهم معالم هذه الفلسفة الإسلامية:

1- صندوق التنمية بالركاز. ومفاده رصد الأمة لمقدار زكاة يقدر بالخمس، على ما يستخرج من ثروات الأمة التي أغلبها مركوز في الأرض، وتخصص عائداته لتنمية الأمة ككل، مع مراعاة الأولويات التنموية من الضروريات إلى الحاجيات إلى التحسينات فالكفايات، وبفضل هذا الصندوق تتحرر الأمة من الديون الخارجية التي أصبحت بمثابة

¹ - محمد عمار، الإسلام والأمن الاجتماعي، ص 99.

² - محمد عمار، الإسلام وضرورة التغيير، ص 82.

شكل من أشكال الاستعمار، وتعود إليها كرامتها، كما يضمن هذا الصندوق العدالة بين أقطار الأمة⁽¹⁾.

2- صندوق الزكاة العامة: وهو مخصص لكل أنواع الزكاة من زروع وأموال وتجارة وحيوان وعقار، وغيرها، تسيّرهما مؤسسات توظف عائداتها المالية في تنمية الحياة الاجتماعية الشاملة⁽²⁾.

3- الوقف: ومقصوده إخراج المال من الحياة الفردية إلى حياة الجماعة أو الأمة، التي تمثل المستخلف الحقيقي للثروات والأموال، هذه الأخيرة وقف على الجماعة وإنفاقها يكون في المنافع العامة، ولهذا الوقف أبعاد وصور حديثة، يمكن أن تتجلى فيها، مثل المؤسسات المسيرة له، والهادفة إلى تحقيق التنمية باسمه، ويمكن كذلك اعتماد نظام الحصص والأسهم، كمصادر دخل لتقوية وتدعيم رؤوس أموال الوقف. هذا الأخير أصبح جديرا بإحيائه، لكن باسم الأمة لا باسم الدولة، لأن الدولة أصبحت بالمفهوم الحديث رمز لمصادرة الحريات والخصوصيات، بل وحتى السيطرة على مصادر الرزق⁽³⁾.

4- تحريم استثمار المال الإسلامي خارج ديار الإسلام: فالأمة الإسلامية غارقة في الديون الخارجية، وثرواتها يطالها الاستنزاف الأجنبي، وهذا ما يتطلب ضرورة الاتجاه نحو استثمار أموالها في داخل الديار، فالأولى بالتنمية هو مواطن الأمة، لا مواطن الأمم الأخرى المعادية⁽⁴⁾.

بفضل هذه المعالم، يمكن وبتوفر الإرادة في العدل أن تتحقق التنمية الشاملة في المجتمع، فتغيب الآفات الاجتماعية والأزمات الاقتصادية، ويشعر الناس بالسكينة وحياة العدل. فليس بالخفي أن يكون الشعور بالظلم وحياة الفقر وانتشار الاستبداد والطغيان مرده تدهور الحياة الاقتصادية وضعف التنمية. وهنا ندرك لماذا يحرص الغرب على إحداث التنمية وتقوية الاستثمارات المالية؟ إنه أدرك أن رفاهية مواطنه وشعوره بالعدل مرتبطان بهذه التنمية والاستثمارات. وهذا يستدعي من أمتنا الإسلامية التي يعدّ العدل جوهر

¹ - محمد عمارة، الإسلام والأمن الاجتماعي، ص 79، 80.

² - المصدر نفسه، ص 80.

³ - المصدر نفسه، ص 81.

⁴ - المصدر نفسه، ص 82.

حضارتها وثرواتها، أن تعيد النظر في نهجها التنموي، والعمل على تجديد قسّمات العدل المجسّد في تراثنا، فتعتمد على ثرواتها وإمكاناتها الاستثمارية. لأن نجاحها في ذلك ينتج عنه التخلص من الاستبداد والاستعمار الخارجي، وفي المقابل، التمكن من تجسيد العدل، طالما أن مفاتيح تحقيقه متاحة.

ثالثاً: مسألة الحرية:

الحرية من الحقوق التي حملت شعارها قوانين ودساتير ومنظمات المجتمع الغربي، الذي يتغنّى بحرية الإنسان، ويرى في نداءاته للحرية - ومثل نداءاته الحقوقية الأخرى - نموذجاً للتحضر ودرجة الوعي الذي بلغه. لكن ماذا لو استقرنا تاريخ الحضارة الإسلامية ومأثورات تاريخنا الإسلامي في مسألة الحرية؟ هل الحرية مصطلح جديد ودخيل على أمتنا؟ وينبغي عليها بذلك الإقتداء بحضارة الغرب على الأقل في إثارة المسألة؟

لقد كان مبحث الحرية والاختيار أول المباحث التي انطلقت منها الفلسفة الإسلامية، واشتد بحثها خصوصاً مع تلك الظروف والمتغيرات التي طرأت زمن الدولة الأموية والصراعات حينها بين المسلمين، وأثيرت مدى مسؤولية القائمين على الدولة، عن تلك الأوضاع. هل هم أحرار مختارون ويحاسبون على أفعالهم؟ أم إنهم مسيرون ومجبرون ومن ثم تسقط المسؤولية كلياً أو جزئياً؟ فكان هذا دافعاً لنشأة مبحث الحرية في التاريخ الإسلامي⁽¹⁾.

والمشكّون في أصالة هذا المبحث في تراثنا الإسلامي، إنما كان مبرّرهم أن الإسلام لم يبحث مسألة الحرية الإنسانية، بقدر ما بحث مسألة الجبر والاختيار. فالاختيار مسألة كلامية، أما الحرية فمسألة عامة، ولم يكن الاختيار يدل على معنى الحرية الإنسانية، بل ينحصر معناه بتصورهم في القدرة على الاختيار في المواقف الفردية، بينما الحرية تمسّ مختلف جوانب حياة الإنسان فرداً أو جماعة⁽²⁾. إلا أن هذا الشك في مقام الحرية في تراث الإسلام ليس صحيحاً - فيما يقول محمد عمار - فالحرية التي جاء بها الإسلام

¹ - محمد عمار، مفهوم الحرية في مذاهب الإسلاميين، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة ، ط2، 2009، ص07.

² - محمد عمار، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، ص09.

تجاوزت نطاق الفرد، إلى نطاق الحرية الاجتماعية، ومنه ما هو جماعي يستلزم حرية الأمة المكلفة به⁽¹⁾.

وبهذا المفهوم والمقام للحرية تسقط شبهة المشككين في أصالة مبحث الحرية في التراث الإسلامي، كيف لا والإسلام لما جاء وأقام دولته بالمدينة، عمل على تحريم العبودية والاسترقاق، ودعا إلى تحرير الرق. لقد كان داعيا إلى الحرية معاديا للعبودية، وكانت شريعته تجسد مبادلة أسرى الحرب المشروعة بأسرى المسلمين⁽²⁾.

فليس مبحث الحرية إذن بجديد على أمتنا وحضارتنا المتأصلة، إنه أصيل في تراثنا، وينبغي العمل على تجديده لأجل فهم وإدارة حقيقة الصراع الفكري في عصرنا هذا، وبفضله يمكن صياغة مشروع ودليل يكفل للأمة القدرة على مواجهة التحديات العدائية، فإذا كانت أمتنا بحاجة إلى نهضة وتطلع لغد مشرق، فإن السبيل إلى ذلك هو الإنسان المسلم الحر العقلاني المتفتح على حضارات الغير بعيدا عن الانقياد والذوبان فيها، وكذلك تجاوزا للجمود والانغلاق⁽³⁾.

وحرية الإنسان من حيث مقامها ومكانتها في فكرنا الإسلامي، امتد الخلاف حولها بل وأصبحت من مسائل الجدل والتطرف في الخطاب الفكري العربي والإسلامي، كما هو حال المسائل الأخرى، التي استدعت الظروف والمتغيرات الحضارية بحثها وتجديد النظرة نحوها، فقد تضاربت المواقف والتيارات الفكرية حول مقام الحرية في الإسلام، فتيار السلفية النصوصية تبني خطاب الجبر، وإعاقة فعاليات الإنسان، وغذى فكر التخلف في العالم الإسلامي. أما تيار التغريب المنادي بالحرية، فقد كان لمفهوم الحرية عنده سببا لاختلال التوازن في حياة الإنسان، إذ تحولت إلى حياة حيوانية ومادية وإحادية، وأمام هذه المواقف المتضاربة، يبرز المفهوم السليم للحرية الإنسانية، والذي تبناه مذهب الإسلام الصحيح، ففيه تكون الحرية مضمونة لكل إنسان، فردا كان أو لبنة في بناء الأمة، أو من حيث هو إنسان أسري، غير أنها ليست بالمفهوم الغربي، إذ الإنسان ليس بالكيان السيّد الوحيد في الكون، حتى يكون طاغية خارجا عن حدود ما رسمه الشرع، وهو كذلك ليس

¹ - محمد عمارة، مفهوم الحرية في مذاهب الإسلاميين، ص 08.

² - المصدر نفسه، ص 09.

³ - محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، ص 07.

بالكيان المعدوم، الفاقدة للإرادة، كما قال أهل الجبر ومذاهب التصوف التي رأت في تعذيب الجسد وإفناء الإنسان في الله قربة وتعبدًا له⁽¹⁾.

لقد كان الإسلام إذن، حريصا على حرية الإنسان وأولاهها عناية كما أولاهها لبقية الحقوق التي تصون كرامة الإنسان. لقد عمل على تحرير الإنسان من غيابات الخرافة والجهل، ومن قيود العبودية وحياة الرق، بل إن فضل الإسلام في هذه المسائل لا ينحصر فقط في أسبقيته الدعوية إلى الحرية وتمجيدها، وإنما في ذلك الحرص العام بها، فالحرية في الإسلام ليست حكرا أو تعني المسلم فقط، بل هي حرية الإنسان المطلق. والإسلام لما اهتم بحرية الإنسان، فليس اعتبارا لكونها من الحقوق اللاحقة بكيانه، بل هي جوهر وجوده وحياته. إنها أكبر من حق، فهي ضرورة بها يتحقق معنى الحياة وبفقدانها يموت الإنسان، حتى وإن بقي حيا يأكل ويشرب وساعيا في الأرض، لأنه لا فرق حينها بينه وبين سائر الأنعام التي تدبّ في الأرض⁽²⁾.

وتتجلى حرية الإنسان بمنظور الإسلام، في كل مجهود أو عمل يقوم به متخلصا من عائق أو آفة أو محرّم يكون قد وقع فيها. إنها حرية فكّ الأغلال مادية كانت أو معنوية، فتحريمه للخبائث والحث على اجتنابها، هو بمثابة تحرير للإنسان من عبوديته لها وفي الوقت ذاته تقوية طاقات الخير، فتتحول العبودية لله وحده. وترتفع قيمة الحرية أكثر عندما ندرك المغزى من جعل كفارة القتل الخطأ هي تحرير رقبة مؤمنة « ومن قتل مؤمنا خطأ فتحريّر رقبة مؤمنة »⁽³⁾، فالرق موت والحياة بتحريره. وإذا كان القاتل قد نقل رقبة من الحياة إلى الموت فإن محرّر الرقبة يعني إخراجها من موت الرق إلى عداد الأحياء، وحياة الحرية⁽⁴⁾. فالعبودية كما يصوّرها الإسلام أكثر من قيد، إنها موت معنوي لصاحبها الذي يعيش حياة المذلة والإهانة وتداس إنسانيته وكرامته.

والحرية التي دعا إليها الإسلام، ونادى إلى احترامها متعددة المظاهر، إنها تظهر في حرية الاعتقاد، حيث الإسلام يحرم الاعتقاد من أشكال الإكراه، ولا يكره الآخر على

¹ - محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، ص 06.

1- Mohammad amara, l'islam et les droits de Lhomme.. p17

³ - النساء، الآية 92.

⁴ - محمد عمارة، العطاء الحضاري للإسلام، ص 3.

الإيمان، فهذا الأخير تصديق قلبي وليس ثمرة إكراه⁽¹⁾. فهذا ديننا الحنيف يضمن حرية المعتقد وينهى عن الإكراه العقائدي «لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم»⁽²⁾، فالإسلام ينص ويقرر حرية الضمير في الاعتقاد الديني، وهذا شاهد على تقديس حرية الإنسان وحتى حرّيته في الكفر إن هو اختار ذلك⁽³⁾.

ومن مظاهرها كذلك، حرية الفكر التي بها نجح وينجح المسلمون في كسب الغير، وبفضلها تتحقق مصلحة الإسلام، ولا ينبغي على هذا الأساس اعتماد المصادرة الفكرية كوسيلة للتصدي للكفر والنفاق، بل السلاح هو: الكلمة والحجة والبرهان، وقد تجلت هذه الحرية الفكرية عند المفكر محمد عمار نفسه، عندما وقف ضد فكرة مصادرة كتب بعض الكتاب والمفكرين أمثال، نصر حامد أبو زيد. فقد كان فيما يقول معارضا لمصادرة بعض كتبه، وكذلك التفرقة بينه وبين زوجه بسبب بعض مواقفه الفكرية التي عدّها بعض علماء الأزهر إساءة للإسلام، ويستوجب الأمر تكفيره وأقاموا حد الردة عليه. لقد معارضا وعدّ المسألة ضمن الأحوال الشخصية ولا ترقى إلى حد الردّة⁽⁴⁾.

فالتعامل مع العلمانيين والشيوعيين، ينبغي أن يبنى على مشروع التعددية الفكرية، وليس تكميم الأفواه، وإلا فلا حقّ للمنادين بتكميم الأفواه في الشكوى إذا كمّمت أفواههم كذلك⁽⁵⁾. وللإسلام كذلك تميّز في الحرية في شقّها الاجتماعي، وقد جعلها في بعض ميادين الحياة الاجتماعية الواجب الذي تجسّدت فيه رسالة الإسلام، وتبرز هذه الحرية في اهتمام الإنسان بشؤون الحياة الاجتماعية والعمل على صلاحها، وعلاج أمراضها تحقيقاً لقاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكذلك العمل على تمييز الحلال من الحرام، وهو يسعى إلى تنظيم علاقته بالأشياء، وكما ينبغي عليه العمل على تحرير طاقاته

¹ - محمد عمار، التفسير الماركسي للإسلام، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2002، ص29.

² - البقرة، الآية 256.

³ - محمد عمار، مفهوم الحرية في مذاهب الإسلاميين، ص10.

⁴ - محمد عمار، التفسير الماركسي للإسلام، ص10.

⁵ - المصدر نفسه، ص11.

وملكاته، وفك أشكال القيود والأغلال، فبفضل هذه الميادين للحرية الاجتماعية يساهم في تنمية شؤون الحياة الاجتماعية وإقامة الفضائل المختلفة⁽¹⁾.

والحرية الاجتماعية في الإسلام هي في مرتبة مقومات الأمن الاجتماعي وسيابا للأمن الاجتماعي⁽²⁾، ولعلنا بهذا نفهم أن القيود وأشكال القهر والاستبداد تؤدي إلى انهيار السلم والأمن داخل المجتمع، بالنظر إلى إفرازاتها وانعكاساتها الاجتماعية، مثل الانتحار والتمرد. بينما إحقاق الحرية للكل في إطار الحدود الشرعية يساعد في استتباب الأمن والشعور بحياة السكينة والطمأنينة.

والميادين السابقة وغيرها للحرية، كما يتجلى في الحياة السياسية من حرية العمل السياسي والمعارضة واختيار صاحب السلطة، وحرية الأقليات في حدود ما يضمن إقامة شريعة الإسلام، إنما تمثل طوق نجاه للأمة الإسلامية، التي يجب عليها العمل على تجديد مثل هذه القيم لبناء مشروعها النهضوي الحضاري المتميز. مشروع بعيد عن ثقافة التضييق عن الحريات أو رفض الآخر، وفي الوقت نفسه يضع للحرية شروطها حتى لا تكون خطرا على أمن المجتمع أو ناكرة للعبودية أمام الله.

وبفضل إعادة قراءة تراثنا وتجديد قسماته في مسألة الحرية سيكون هذا بمثابة أرضية انطلاق لمتقفي ومفكري أمتنا الإسلامية، تعينهم في اختيار المفاهيم السليمة للحرية، التي تسعى إلى نشرها في الحياة المعاصرة، والتي هي مرحلة انتقال الأمة نحو نهضة جديدة وقيم جديدة، وفي ظل معطيات ومتغيرات هذه الحياة التي تتطلب خوض معركة الإصرار لبناء حاضرنا ومستقبلنا. ولن يكون هذا البناء مكتملا إلا بالحرية، التي تمثل سيرة أمتنا الماضية، كما تسمح لنا بأن نعيش حياة معاصرة بمفاهيم سامية نظّر لها وجسّدها أسلافنا، وتستطيع بذلك أجيال أمتنا حاضرا ومستقبلا أن تعتز بتراثها الحافل بالشواهد عن أصالة ومقام الحرية، وتشحن أنفسها لمواجهة تحديات الظروف الراهنة، وتكملة مسار السلف في البناء الحضاري، هذا السلف الذي ترك من الكنوز ما يؤدي خدمات جليلة في هذا

¹ - محمد عمار، العطاء الحضاري للإسلام، ص40.

² - محمد عمار، الإسلام والأمن الاجتماعي، ص88.

العصر، لو أعيدت قراءتها وفق منهج علمي مدرك لمتطلبات العصر ومستخلصات الصفحات المشرقة من تراثنا الغني بما نحتاج إليه اليوم⁽¹⁾.

¹ - محمد عمارة، مفهوم الحرية في مذاهب الإسلاميين، ص 23.

خلاصة:

حينما نتكلم عن الخطاب التجديدي، فلا شك أن المقصود بذلك هو التجديد في مختلف المسائل التي تهمّ الأمة العربية والإسلامية. مسائل رغم الاتفاق حول أهميتها لبناء المشروع الحضاري النهضوي، إلا أن الجدل حولها قائم، خصوصا في ظل التجاذبات الفكرية والانتماءات المذهبية، ويمكن أن نخلص بناء على مضمون مباحث هذا الفصل إلى ما يلي:

أولاً: الخطاب التجديدي خطاب متعددة مظاهره وميادينه، إنه يهتم بكل المسائل التي تهمّ واقع حضارتنا العربية والإسلامية، على مستوى الحياة الفردية أو الجماعية بكل تفرعاتها، أسرة أو دولة أو أمة عربية كانت أو إسلامية. هذه الميادين التجديدية التي درسنا وأوضحنا بعض مسائلها تتنوع بين ما هو ديني وما هو سياسي وما هو اجتماعي، وهي بذلك تعكس تشعب وشساعة مشروع التجديد الفكري.

ثانياً: جملة الميادين والمظاهر التي تجلّى فيها العمل التجديدي بمنظور المفكر محمد عمارة لا تخرج في بنائها عن أساسي مشروع الخطاب التجديدي عنده، وهما التراث والعقل، فمختلف مسائل التجديد منطلقها قسمات، تراث الأمة الإسلامية، سواء كان تراثا نصيا أو تراثا حضاريا، أسهم في إرساء محطاته أسلاف هذه الأمة، هذه القسمات تحتاج في إحيائها وقراءتها إلى النظرة العقلانية القادرة على فهم رهانات الحاضر، وقد تجلّى من خلال نماذج مظاهر الخطاب التجديدي عنده، أنه يتخذ من شواهد التراث الحضاري الإسلامي منطلقا للتأسيس الحضاري النهضوي الحاضر، والتطلع نحو المستقبل المشرق. إن تراثنا الحضاري، إذن غنيّ بالشواهد التي تعين على العمل التجديدي والبناء الحضاري الجديد، وهذا ما يتجلّى في الخطاب الفكري للمفكر محمد عمارة الذي أسّس لمشروعه الفكري التجديدي على شواهد وقسمات، ماضينا الحضاري ثم العمل على إحيائها بنهج عقلائي يتوافق مع متطلبات التغيرات الحضارية الراهنة.

ثالثاً: في مسألة تجديد الدين: لا يخفي المفكر محمد عمارة وجود صدام فكري حول القضية، خصوصا في ظل الرفض القاطع من قبل تيار واسع من مفكري الأمة لهذه القضية. وهو هنا يعتبر المسألة سوء فهم لأن الحديث عن تجديد الدين يعني عند هؤلاء المساس بالدين كنص والإقرار بنقصانه وعجزه، بينما المقصود الحقيقي هو التجديد لأمر

الدين المتضمن تجديد الخطاب الديني وليس الدين نفسه. فالدين من حيث هو نص لا لبس فيه. نصوصه ثابتة، صالحة باستمرار. لكن تحقيق هذا المقصد وجعل الدين خالدا بقيمه ومقاصده السامية يتطلب إعادة القراءة، ليس لتغيير نصوصه، وإنما لإعادة فهمها بهدف استنباط أحكامها الصحيحة التي لا تتعارض مع جعلها متجددة.

وهنا ينبغي وكما يجمع الباحثون بمسألة التجديد الديني، التميز بين تجديد الدين كنص وتجديد الخطاب الديني، فإذا كان الأول يتعارض مع قداسة الدين ومطلقية أحكامه ومقاصده، فإن الثاني يتوافق مع مقاصد الدين، بل وضروري لإحقاق هذه المقاصد. فظروف الحياة الحضارية المتغيرة تقتضي لمسايرتها ودون التخلي عن هويتها وخصوصياتنا الحضارية، إعادة قراءة النص الديني بهدف تجديد أحكامه بما يجعلها حية دائما.

رابعا: في ميدان التجديد السياسي: يبدو ذلك التداخل الواضح بين الحياة السياسية والتشريع الديني، فمسائل السلطة وحقوق الأقليات والتعددية والمعارضة وغيرها من المسائل السياسية لها في التشريع الإسلامي مرجعيات وأصول. ويبدو مبدأ الشورى ظاهرا في هذه المسائل، سواء الشورى في اختيار أهل السلطة، أو في إقرار حق المعارضة واحترام حقوق الغير. كما يبدو الخطاب التجديدي في الحياة السياسية خطابا ديناميكيا، له علاقة بتحوّلات ومقتضيات الظروف، وفي هذا ردّ على أولئك القائلين بأن الإسلام قد حدّد وضبط كل تفاصيل الممارسة السياسية وليست هناك حاجة لإعادة القراءة أو الفهم لمقاصده.

فتجديد خطاب الفكر السياسي وفق رؤية عقلانية، يعبر عن ذلك التفاعل الفعال بين الثوابت والمتغيرات، أو بين المطلق والنسبي، فإذا كانت مسألة السلطة ثابتة من حيث الإقرار بوجودها اعتمادا على مبدأ الشورى، فإنّ البحث في تفاصيلها متغيرة تخضع للأوضاع ومصالح الأمة المتجددة، وليست في الإسلام نظرية الحق الإلهي كما ترك الإسلام للأمة حق تشريع القوانين والدساتير المناسبة لها، مشروطا فقط بإبقاءها في إطار الحدود الشرعية. فالحياة السياسية خصوصا ما يرتبط بالسلطة السياسية، هي إذن شأن الحياة المدنية متغيرة لا ثابتة مطلقة..

خامسا: يمكن أن نستخلص كذلك من مبحث التجديد في الميدان السياسي أن الإقرار بتلك المسائل وغيرها فيه دعوة إلى تحقيق الاستقرار للأمة، ومحاربة أشكال الاستبداد والطغيان، اعتمادا على مبدأ الشورى في الحياة السياسية، وكذلك الإقرار باحترام المخالفين وحقوقهم، فالإسلام ينظر إلى المعارضة والمخالفين لعقيدته كطرف له وزنه في تحقيق أهداف ومقاصد الإسلام السامية من تسامح وحكمة وإنسانية.

إن خطاب التجديد الفكري في الحياة السياسية خطاب متميز، نابع من تميز الإسلام نفسه، إنه خطاب بعيد عن الخطاب النصوصي، الشبيه بالفكر الكهنوتي المثبط لإرادة الأمة في التشريع لحياتها السياسية، وهو كذلك ليس بالخطاب العلماني المستغني عن المرجعية الدينية في التشريع السياسي، والمعتبرة للعمل السياسي عملا دنيويا خالصا.

سادسا: في ميدان التجديد الاجتماعي: اتضح لنا أن المفكر محمد عمارة أولى عناية كبيرة لمسألة المرأة، ويمكن القول بأنها من أكثر المسائل التي تضمنتها مشروعه الفكري التجديدي، ويتكرر تناولها في العديد من مؤلفاته. فهو يرى أن المرأة في المجتمع العربي والإسلامي شوّهت صورتها ولفّقت لها شبهات متعددة سواء من قبل تيارات فكرية داخلية، قزّمت من حقوقها ورأت في ظاهر النصوص الدينية، هي فقط ما يعبر عن حقوقها دون تعمق في مقاصد تلك النصوص، أو من طرف تيارات فكرية متأثرة بواقع المرأة في الغرب، ومعها نظرة الغرب إلى واقع المرأة في مجتمعنا، فكّلها تدعوا إلى ضرورة تحرير المرأة وفق النمط الحضاري الغربي. وبين هذا وذاك، يعتقد مفكرنا أن الصورة الحقيقية للمرأة في مجتمعنا العربي والإسلامي هي تلك التي تجسّدت في تراثنا الذي كان سبّاقا في صون كرامة المرأة والإعلاء من مكانتها.

إن المرأة ليست بالطرف الآخر، وليست بذلك العبيد في المنزل، ولا بالمتحرر تحرر المرأة الغربية، إنها الأم والبنت والأخت والزوجة، والمدرسة ولبنة البناء الاجتماعي السليم، إنها عالم حيّ إلى جانب الرجل، لها حقوقها كاملة نظّر لها وجسّدها الإسلام، وليست مجرد شعارات مزيفة، تقضي على أنوثتها وكيانها المتميز.

سابعا: جملة مظاهر ومسائل الخطاب التجديدي في الحياة الاجتماعية، يضعها المفكر في مرتبة الضرورات، فالحرية ومسألة العدل وغيرها من القضايا، ليست مجرد حقوق اختيارية يمكن التنازل عنها بقدر ماهي ضروريات لا تستقيم حياة الإنسان من دونها.

والحقوق التي يتباهى الغرب بها، تجسّدت في تراث الإسلام. وإذا كانت قوانين الحضارة الغربية، تبني حرية الشعوب على مقاس عنصري، فإن الإسلام شرّع لحرية الإنسان عامة، ويؤسس لعدالة عالمية، لذلك كانت أحكامه ومقاصده قابلة للتجديد، ومسايرة تغيّرات وتحولات العصور.

وفي مسألة الحرية، يعتبر المفكر محمد عمارة أن كل عمل يقوم به الإنسان للتخلص من سيطرة فرضت عليه قسراً، أو التخلّص من آفة حياتية ما، إنما هي رمز للحرية. وهي تتجلى في الحياة الدينية والسياسية والاجتماعية والفكرية، وفي علاقة الإنسان بالطبيعة، وفي كل مسلك أو نشاط إنساني متميز وبناء.

الفصل الرابع: معالم المنهج الإسلامي في التأسيس

لمشروع الفكر الحضاري عند محمد عمارة

مدخل

المبحث الأول: الوسطية الإسلامية

أولاً: الدين والدولة

ثانياً: النص والاجتهاد

ثالثاً: الجبر والاختيار

المبحث الثاني: التربية الجمالية

أولاً: الإسلام والجمال

ثانياً: مظاهر التربية الجمالية

1- جماليات السماع

2- جماليات الصور

المبحث الثالث: الجهاد سبيل التطبيق لمنهج الإسلام

أولاً: في معنى الجهاد وحقيقته عند محمد عمارة

ثانياً: مقام الجهاد في تجسيد رسالة الإسلام ومنهجه

خلاصة

مدخل:

اتضح لنا من خلال فصول البحث السابقة، أن للخطاب التجديدي أسسه وميادينه التي يتجسد فيها، إنه خطاب مشروع بني هادف إلى تجسيد مشروع نهضوي حضاري، يرجع للأمة مجدها ويعطيها فرص النجاة والثبات أمام جملة التحديات والعواصف الفكرية التي تقتلع جذور الحضارات وترمي بها إلى ساحة التجاذبات والأطماع الشرسة المتحيّنة للفرص للانقضاض على الفريسة وامتصاص ما هو حي فيها، أو يمثل موطن قوة لها.

وحيثما نتأمل في أسس تجديد الخطاب الفكري وكذلك جملة المظاهر والميادين التي ينشغل بها ويطالها التجديد، نستخلص أنها تتمحور في معالم كبرى تساعد على إحقاقها تمثل معالم منهجية تتجلى فيها ثقافة الفكر التجديدي.

ففي ظل الصراعات القائمة بين المهتمين بشؤون الأمة العربية والإسلامية برزت أزمة فكرية عميقة في كيفية تحقيق اليقظة وإخراج الأمة من مآسيها التي تنخر كل جوانب حضارتها، وأصبحت جريحة جروحا لم تلتئم منذ زمن غير يسير، وعجزت وصفات العلاج عن إيجاد الدواء المناسب لهذه الجروح العميقة.

لقد تعددت وصفات العلاج إذن، واختلفت الرؤى في تشخيص المنهج القويم القادر على تفعيل آلية الإصلاح والتجديد السليمين، إننا متفقون على حاجتنا لتجديد الفكر الإسلامي في شتى مجالاته التي مسّها الجمود وأصبحت منفذا لزعة أمتنا واستقرار بلداننا، بل وأصبحت بؤرا لممارسة الضغوط والمساومات خصوصا من قبل القوى الغربية التي لا ترضى إلا بما يخدمها وبمن ينحني ويركع أمام مخالبتها الجارحة.

فقدت أمتنا فيما يرى المفكر محمد عمارة القيادة الحكيمة، ووقعت في أزمة هزّت عرش مجدها الذي كانت عليه، وهو ما يتطلب تبني خطاب فكري تجديدي فعّال، يعيد إحياءه ويرسم أفقا مستقبلية بناءة. إنه خطاب له معالمه التي تتفاعل فيه معطيات الحضارة الجديدة الآتية من الغرب، بمعطيات الحضارة الأصلية وموروثها الحافل بالنجاحات والوصفات العلاجية الناجعة، هذه المعالم التي تمثل المنهجية التقنية والسليمة

الكفيلة برسم مسار النجاح للفكر الإسلامي، وتجاوز أزمة الانقسام التي تسبب فيها فكر التطرف.

ولما كانت لهذه الأزمة في الفكر الإسلامي أسبابها وعواملها الداخلية والخارجية فلا بد من إيجاد المنهج المناسب لحلها، منهج له معالمه القادرة على صياغة مشروع حضاري إسلامي يتكامل فيه الفكري التنظيري بالحياتي الواقعي . وهنا نتساءل: ما هي أهم المعالم التي يتجلى فيها المنهج الإسلامي وينبغي السير وفقها، في التأسيس للمشروع الحضاري الجديد؟

المبحث الأول: الوسطية الإسلامية:

تعيش الأمة أزمة فكرية. البعض يطلق عليها أزمة الفكر العربي والآخر يصطلح عليها أزمة الفكر الإسلامي. البعض يكتب ويقول أزمة العقل العربي أو العقل الإسلامي. فالثابت إذن أن الأزمة الفكرية موجودة واستمرار وجودها يعني كذلك وجود أزمة علاجها والسبيل الكفيل بذلك.

لقد برز التطرف الفكري وأصبح جليا. تيارات فكرية متعارضة ومتضاربة، والأكثر من ذلك تبادل تهمة الكفر والإلحاد، والجمود والتخلف بينها. فكانت النتيجة استمرارية المعاناة، وتقوى الفكر الصراعي الرافض للآخر، إنه فكر التطرف.

ولعل استمرار هوان الأمة والعجز عن إحداث نهضة حقيقة ملموسة إنما هو دليل على فشل الفكر التطرفي الذي هو بطريقة أو بأخرى يخدم العدو المتربص، الذي لا يسعد إلا باستمرارية الفشل في أوطاننا، فسعادته في شقائنا، وشقاؤنا نحن يتغذى ويتزعرع في حجر هذا التضارب الفكري الهذام، وليس الأمر بحاجة إلى استدلالات عميقة، إذ يكفي أن نعود مثلا إلى مسألة الأقليات في الوطن العربي والإسلامي، لنلاحظ جلاء الحقيقة وكيف أن الصراع الفكري والعقائدي بينها والمدعوم من قوى الهيمنة الغربية، تسبب في انهيار المجتمعات وزعزعة استقرار الأمة والدول.

فالأمة الإسلامية اليوم وهي تتشد طريق اليقظة والنهضة بحاجة إلى منهج فكري وسطي متوازن، تتوحد فيه الجهود والطاقات الفكرية، ونبذ مظاهر التطرف وإقصاء الآخر. إنه منهج الحوار، منهج الوسطية الإسلامية، لا هو منهج نسخ للماضي، ولا هو انسلاخا عنه، إنه منهج يعكس وسطية أمة الإسلام التي قال فيها المولى تعالى «وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا»⁽¹⁾.

هذه الوسطية الإسلامية التي تعبر عن روح وجوهر الأمة الإسلامية، ليست إلا معلما من المعالم المنهجية الإسلامية وآلية لتجسيد وتفعيل مشروع التجديد الفكري والحضاري والذي يتجلى في مظاهر عدة تبرز فيها هذه الوسطية.

¹ - البقرة الآية 143.

أولاً: الدين والدولة:

علاقة الدين بالدولة في الفكر الإسلامي؛ هل الإسلام دين أم دولة؟ إنها مسألة حديثة طرح في فكرنا العربي والإسلامي، فإذا كنا لا ننكر أن الإسلام كانت له دولته. وفي تراثنا الحضاري قضايا سياسية متعددة، تتعلق بالخلافة وطبيعة السلطة إلا أن إثارة المسألة برزت مع التقاء حضارتنا بحضارة الغرب وحينها تعالت الأصوات المثيرة للمسألة، وحاولت تبينتها بما يتناسب مع واقع أمتنا. وبإثارة هذه المسألة برز تياران متطرفان في معالجة القضية. كلاهما يتخذ من التراث شاهدا فيما يقول.

والملاحظ في مسألة علاقة الدين بالدولة، أنها مرتبطة أوثق الارتباط بمسألة طبيعة ومصدر السلطة في الإسلام، وقد رأينا كيف اختلفت المواقف وكان للمفكر محمد عمار موقفا وسطيا، يرى فيه المفهوم الصحيح الذي ينبغي إحياءه وتجديد قسماته، حتى نستطيع الاندماج في حضارة العصر دون انسلاخ عن هوية أمتنا. هذه المسألة وإذا كانت حضارة الغرب قد فصلت فيها، بسيادة الفكر العلماني الفاصل بين الدين كسلطة روحية، والدولة كمسألة سياسية دنيوية، فإنها لا تزال مثار جدل وتضارب في الفكر العربي الإسلامي بداية من عصر النهضة، وحينها انقسم المشتغلون بالأمر إلى قسمين: أحدهما انتهج الوجهة الغربية وقال بالفصل بين الدين والدولة، ونظر إلى النهضة العربية الإسلامية بنظرة الغرب، لن تتحقق إلا بالفصل بينهما، وقسم آخر رأى في الدين والدولة وحدة، وأن الإسلام دين ودولة.

في ظل هذا التضارب، كانت لمدرسة التجديد الإسلامية موقفها المتميز، موقف يعتبره المفكر محمد عمار وسطيا. لقد انتهجت منهج الوسطية المعبر عن الوجه المشرق للفكر الإسلامي لتزج بذلك وهم الذين زعموا أن الإسلام مع الحكومة الدينية، وأفقدت مبررات دعاة العلمانية - من أنصار التغريب - نحو فصل الدين عن الحياة السياسية واختارت - بمنهج الوسطية الإسلامية - موقف التمييز بين الدين والدولة، فكانت شبهة السلطة الدينية فيها نتوءا مقلدا لموايظ غير إسلامية، كما هو حال الفكرية العلمانية الحديثة والمعاصرة، مجرد تقليد لمسيرة الحضارة الغربية يصطنع مشكلة ليصطنع لها

الحلول...وما الأمة التي وقفت وتقف خلف دعاة الدولة الدينية ودعاة الدولة العلمانية إلا آفة التقليد والجمود" (1).

فالوحدة بين الدين والدولة، أو الفصل بينهما ليسا من جوهر ومقاصد الإسلام الصحيحة، بقدر ما هما تكريس للجمود الفكري، أو التقليد الأعمى غير المثمر. فالإسلام من حيث هو دين لم يكن مثل الرهبانية الكنسية في مرحلة كانت السلطان الدينية والدنيوية بيد سلطة الكنيسة، ولم يكن بذلك الدين الذي وضع لدولة المسلمين كل نظمها وأطرها القانونية، وكذلك لم يكن بالدين الفاصل بين الدين والدنيا وما يتعلق بها من شؤون الدولة، أنه لم يفصل ولم يوحد بقدر ما يميز بين السلطتين، سلطة الوحي وسلطة الدولة التي هي من شؤون الحياة الدنيوية، إنه دين دعا إلى الشورى في تسيير شؤون السياسة لكنه لم يحدد نظاما سياسيا معيناً (2).

إن الوسطية الإسلامية المعبرة عن جوهر الحضارة الإسلامية، والتي هي وسطية التوازن لا التطرف، تظهر معالمها في علاقة الدين بالدولة، هذه العلاقة التي يكون الحاكم فيها نائبا عن الأمة التي يحق أن تراقبه وتعزله، إن أخل بالتزاماته، هذه الأمة التي هي مصدر السلطات ليست بمعزل عن كليات الدين ومقاصده. بل إن الواجب أن تكون سلطاتها مقيدة وخاضعة للنصوص القطعية المحققة لمصلحة الأمة، وهنا يتجلى التكامل بين الديني والدنيوي المتمثل في تسيير شؤون الدولة، فالدين متميز عن الدولة لكنه ليس بالمستقل المنفصل عنها، ولا وجود لسلطة دينية تخضع لها سلطة الدولة الزمنية. وفي حضارة الإسلام لا مكانة للعلمانية ولا مكانة لفكرة الحكم الإلهي أو السلطة الدينية للبشر في مجال شؤون السياسة (3).

لقد كان المنهج الإسلامي الوسطي مثبتا للعلاقة القائمة بين الدين والدولة، لكنها علاقة التميز لا الوحدة، أو الفصل، وتتجلى معالم هذه الوسطية في تفسير العلاقة القائمة بين الدين كسلطة ثابتة، والدولة من حيث هي سلطة بشرية دنيوية متغيرة، فالإسلام لم يجعل الدولة من أصوله الاعتقادية أو ركنا ثابتا. ويكاد يجمع علماء وفقهاء الأمة على

1- محمد عماره، العلمانية ونهضتنا الحديثة، دار الشروق، القاهرة وبيروت، ط2، 1986، ص106.

2- محمد عماره، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ص174.

3- المصدر نفسه، ص177.

ذلك، إذ يقولون أن الدولة أو ما يعبر عنها لدى الكثير بالإمامة لم تكن أبداً من أركان أو أصول الاعتقاد، وليس رأس الدولة وأجهزتها ومؤسساتها إلا بشر يجتهدون فيصيبون ويخطئون. هذه المسألة فيما يقول محمد عمار يقول بها الإمام الغزالي، وإمام الحرمين الجويني، والشهرستاني، وابن تيمية، وعضد الدين الإيجي، وابن خلدون، وغيرهم⁽¹⁾. فالوسطية الإسلامية تدعوا إلى الدولة والسياسة الإسلامية المدنية، أين تمارس الأمة حقها الكامن في كونها مصدراً للسلطات، فتبدع وتقرر في شؤون دنياها، لكن دائماً في إطار مقاصد الشريعة، ففي دولة الإسلام يتميز ما هو ديني خالص عما هو من شؤون الدولة الخاضعة لسنن الله المتغيرة والمتطورة إنها علاقة متميزة بين الشريعة الدينية والشريعة السياسية الدنيوية، علاقة تشهد بتميز حضارة الإسلام عن حضارة الغرب التي شهدت صراعاً بين نقضين دولة الكهانة الدينية، ودولة العلمانية الفاصلة بين الدين والدولة⁽²⁾.

وليس ينفي المفكر تلك الحملة التي قادها الفكر العلماني التغريبي، في محاولاته الرامية لجعل الإسلام دين لا علاقة له بالتشريع الدنيوي، والعمراني، وفي الدولة وشؤون الاجتماع، فالإسلام عنده مجرد تشريعات روحية أخلاقية، في أغلب نصوصه. غير أن هذه الحملة الفكرية نابعة من الجهل بحقيقة الإسلام، الذي هو تشريع ديني ودنيوي، إلا أن تشريعاته الدنيوية في أمور الدولة متوقفة عند حدود الكليات التي تبقى مقاصدها العامة وحدودها الشرعية قائمة، بينما تفاصيلها تحكمها سنة التغيير ورعاية المصالح، إنها شريعة ثابتة في كلياتها الدينية، متغيرة في تفاصيل الشؤون السياسية والدنيوية⁽³⁾.

كما لا يخفي وجود تيار فكري متغرب، حقود على الإسلام وتراثه الحضاري، يسوي بين الإسلام والنصرانية في مسألة العلاقة بين الدين والدولة والسياسة. فالإسلام بمفهوم هذا التيار سلطة مثل سلطة الكهانة، يستبد فيها رجل الدين بشؤون الدولة، فكان أن حصل الجمود والتخلف الحضاري. وليس من سبيل للنهضة إلا بالفصل بين الدين والحياة السياسية، اقتفاء بمسيرة الغرب في صنع نهضته. فالخلافة الإسلامية عند هؤلاء كهانة

¹ - محمد عمار، معالم المنهج الإسلامي، ص 126، 128.

² - محمد عمار، الغزو الفكري وهم أم حقيقة؟، ص 105.

³ - محمد عمار، الشريعة الإسلامية والعلمانية الغربية، دار الشروق، القاهرة، ط 1، 2003، ص 58.

تحكم بالحق الإلهي المقدس، بل والأغرب في ذلك نفيهم أن تكون للرسول محمد صلى الله عليه وسلم دراية أو علاقة بشؤون السياسة وتدبير الحياة الاجتماعية والبناء العمراني⁽¹⁾. فالإسلام عند هؤلاء مجرد رسالة روحية، لا يربطها رابط بشؤون السياسة والدولة. وليس في القرآن ما يشير إلى الرسول - صلى الله عليه وسلم - كرجل دولة(*) فهو لم يكن في أي وقت من الأوقات رئيس دولة، وإنما نبي الله فقط، وينبغي أن نحترم ونلتزم بما جاء به القرآن الكريم دون تحريف أو استبدال لخطابه الواضح⁽²⁾.

إن هذا التيار الفكري الواسع انتشاره في فكرنا العربي والإسلامي المعاصر، يتفق على مسائل يرى فيها المفكر سوء فهم لحقيقة الإسلام وطبيعة دولته، التي يدعوا إليها، سواء كان ذلك عن جهل أو عن قصد تزويجا للفكر العلماني الدخيل على حضارتنا. إنه تيار إما ينفي عن الإسلام اهتمامه بشؤون السياسة وهو بذلك مجرد رسالة روحية هدفها الوعظ والإرشاد الأخلاقي، وإما يرى في خلافة الإسلام سلطة مستبدة بشؤون الدولة، فكانت سببا للجمود والتخلف، شأنها في ذلك شأن المسيحية وسلطة الكهانة الكنسية. ليكون المخرج من هذا المأزق وبناء النهضة الحضارية هو في سلك طريق النهضة الغربية التي فصلت في أمر العلاقة بين الدين والدولة، عندما فصلت بينهما وأبعدت الشأن السياسي للدولة عن الدين وشريعته الروحية.

إن القرآن الكريم لما لم يفصل في شؤون الدولة ونظام الحكم السياسي ليس مرده القصور أو السهو، وإنما في ذلك حكمة ربانية. لقد أوجب وجود الدولة ليس من حيث هي ركنا دينيا، وإنما من حيث كونها سبيلا لقيام الواجبات الإسلامية. فهي بمثابة الوعاء الخاص لممارسة الفرائض الدينية وإقامة الحدود الشرعية، وهنا تتجلى علاقة الدولة بالدين، فالدولة واجب مدني استدعى قيامه الواجب الديني ولما كانت الشؤون المدنية

¹- محمد عمارة، علمانية المدفع والإنجيل. التحالف غير المقدس بين المدفع العلماني وإنجيل المنصرّين، مكتبة الإمام البخاري للنشر والتوزيع، الإسماعيلية، مصر، ط1، 2007، ص77، 78.

*- ومن القائلين بهذا التصور في رأي المفكر محمد عمارة. الشيخ علي عبد الرازق في كتابه "الإسلام وأصول الحكم" وكذلك الأديب طه حسين في كتابه "مستقبل الثقافة في مصر"

²- محمد عمارة، العلمانية ونهضتنا الحديثة، ص39، 40.

متغيرة، فقد ترك الإسلام للأمة إقامة دولتها بما تراه محققا للواجبات الشرعية. وحول هذا يكاد يجمع المسلمون. إجماع حول ضرورة قيام الدولة شرعا وعقلا⁽¹⁾.

الحديث إذن عن الدولة وشؤون السياسة ليس بالدخيل عن حضارة الإسلام التي شهدت بنهجها الوسطي تعاملًا متوازنًا في إقرار العلاقة بين الدين والدولة، بين العقيدة وشؤون السياسة، بين الثوابت الشرعية والمتغيرات الدنيوية والسياسية، إنها حضارة شهدت فعلاً وجسدت فكرة التمييز بين الدين والدولة، لكنها لم تشهد الفصل أو الوحدة بينهما، فدولة الإسلام، متميزة في معالمها تجمع بين المرجعية الإسلامية الدينية والمدنية في نظمها المسيرة لشؤونها الدنيوية المتغيرة، إنها دولة تتكامل فيها سيادة الشريعة بسلطة الأمة، تكاملاً يلغي فكر الكهانة الدينية ويزيح مبررات ونداءات العلمانية، فلا عصمة لأهل السلطة، ولا تحرر من سلطة الدين ومرجعيته⁽²⁾، إنها دولة الوسطية، لا انحياز فيها ولا تطرف، دولة تراعى فيها مصالح العباد وتجسد فيها شريعة رب العباد، بما يضمن صلاح البلاد واستمرارية النهج السداد.

ولوعدنا إلى استقراء محطات وقسمات التراث الإسلامي وحضارته لوجدنا فيه ما يبرز صور التمييز لا الفصل بين الدولة والدين، بين أمة الدين وأمة السياسة، فأمة الدين هي فئة المؤمنين بدين الإسلام، أما أمة السياسة فهي جماعة المواطنين الذين تربطهم علاقة المواطنة، وهم أعم من جماعة المؤمنين بالدين الإسلامي، إذ يندمج ضمنهم قبائل العرب غير المسلمة، من الأوس والخزرج ويهود بني عوف وبني الحارث وغيرها، تربطهم بالمسلمين رابطة سياسية ويخضعون لدستور الدولة الواحدة، على أن تكون المرجعية والقيادة العامة للإسلام والمسلمين، إنها دولة التمييز بين الموالاة السياسية المتمثلة في شؤون الدولة ومصالحها الدنيوية، وبين الموالاة في الدين، ففي دولة الإسلام هذه رابطة عامة تمثل علاقة المواطنة لا علاقة الإيمان بالإسلام، التي هي علاقة خاصة بين المسلم وأخيه المسلم⁽³⁾.

¹- محمد عماره، العلمانية ونهضتنا الحديثة، ص43.

²- محمد عماره: العلمانية بين الغرب والإسلام، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، مصر، ط1، 1996، ص24.

³- محمد عماره، معالم المنهج الإسلامي، ص130، 131.

وفي المجمل يمكن القول، أن طبيعة البناء الحضاري للإسلام هي الدافع إلى هذا الموقف في إقامة العلاقة بين الدين والدولة، فحتى يرسوا هذا البناء أكثر وأعمق عمد الإسلام إلى التمييز بين ما هو ديني ثابتة أركانه، وبين ما هو دنيوي متغير يشمل الحياة السياسية. لقد جعل الدولة واجبا إسلاميا من غير تحديد تفاصيل تركيبها وسلطانها، هذه الوجوبية اقتضتها الوجوبية الدينية، التي تحتاج لإقامة مقاصدها، وجود سلطة زمنية ساهرة على تجسيدها، فلا بد للدين من أمة تسهر على إقامة شرائعه، ولا بد لهذه الأمة من دولة تنتظم فيها شؤونها.

إن الإسلام دين ودولة وبينهما اشتراك وتفاعل يما يتوافق مع حدود وقصد الشريعة الإلهية، تفاعل مؤسس على المنهج الوسطي، الذي يميّز بين الدين كسلطة روحية ثابتة أركانها وأصولها. وبين الدولة كسلطة زمنية متغيرة، ومتطورة نظمها وتفصيل سلطتها. إنه نهج يميز موقف الإسلام وحضارته عن حضارات الغرب، فليس فيه فكر الكهانة القائل بقداسة الدولة قداسة الدين، وأن الدولة خاضعة لسلطة الدين المقدسة، كما ليس فيه فكر العلمانية المقدس للعقل وسلطة البشر في شؤون السياسة، بعيدا واستقلالاً عن سلطة الدين، إنه نهج بريء من الغلو⁽¹⁾. وسطي، وسطية توازن تتعايش فيه العقائد الدينية المتعددة والمختلفة، لكنها تكون أمة واحدة تخضع لدستور سياسة الدولة الواحدة، دولة الإسلام.

إذن ليس في الإسلام - دينا وحضارة - فصل بين الدين والدولة، إنه يهتم بشؤون الدولة في عمومها، ويلزم القائم بشؤونها على مراعاة مقاصد الدين، وليست سلطاتها تنشط فيها حرة مستقلة مطلقا، بل في إطار حدود كلية حددها الشرع الإلهي. وهو كذلك ليس يوحد بينهما فيكون سلطان الدولة مقدسا لا يراقب ولا يحاسب، وتصاب الدولة حينها بأجهزتها وسلطاتها بالجمود ومخالفة سنن الكون، ومصالح العباد المتغيرة. إنه يميّز بينهما في الخصائص والصفات، فجعل الدين سلطة روحية ثابتة وكلية، أركانه صالحة لكل زمان ومكان. وجعل الدولة سلطة دنيوية متغيرة، تخضع في سلطانها وأجهزتها لجماعة الأمة ومشورتها فتسنّ ما تراه مناسبا صالحا لأموها محققا لطموحاتها.

¹ - محمد عمار، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ص 227.

ثانيا: النص والاجتهاد:

في العلاقة بين النص والاجتهاد، كواحدة من المسائل التي تتجلى فيها معالم المنهج الوسطي، ينطلق المفكر محمد عماره من تحديد معنى المصطلحين أولا. فالاجتهاد ليست حوله خلافات في المعنى، إنه يعني كما ذهب إليه الجرجاني في التعريفات، إستقراغ الوسع وبذل المجهود في طلب المقصود من جهد الاستدلال ليحصل للفقيه ظن بحكم شرعي⁽¹⁾.

أما النص، فتعريفه ومضمونه مثار اختلاف وموضع شبهات، في إطاره الاصطلاحي. فغالبية الأصوليين فيما يرى مفكرنا لا يقصدون به مطلق العبارة والملفوظ. بل يقصد منه ما بلغ من التحديد والظهور، مبلغ الحكم القاطع الذي لا احتمال ولا ظن ولا لبس فيه، فهو بذلك يعني الأحكام القطعية المستخلصة من العبارات والألفاظ وليس المقصود ظاهر العبارة واللفظ⁽²⁾.

فمعنى النص يتراوح ما بين مطلق لفظ الكتاب والسنة، إذ يكون اللفظ بذلك واضحا، والمعنى يستخلص مباشرة من ظاهر اللفظ. والمعنى الآخر وهو الأشهر، يتمثل في معنى لفظ الكتاب والسنة ودلالته على الحقائق القطعية، وهنا يكون للنص معنيان أحدهما يختص بما هو قطعي الثبوت. والآخر قطعي الدلالة في الثوابت، التي لا يمسه تحول أو احتمال⁽³⁾. ويرتبط المدلول الأول بظاهر النص من الكتاب والسنة. وأما الثاني فمرتبط بمدلول هذا النص وما يقصده من حقائق ثابتة ومقاصد محددة. كما أن هناك معنى للنص شائع عند عوام الأمة - كما يقول مفكرنا - برز مع تراجع حضارتنا الإسلامية وسيادة فكر الجمود، فجعلوا للنص مفهوما عاما يتجاوز ألفاظ ومأثورات الكتاب والسنة ليشمل كل ما كتبه سلف الأمة، حتى وإن كان فكرهم ميتا، لا يصلح للإحياء ومواكبة المتغيرات المرتبطة بفروع الحياة الدنيوية، وتنظيم شؤونها، وكان هذا المفهوم سبيلا لشيوع فكرة

¹- محمد عماره، معالم المنهج الإسلامي، ص 96.

²- المصدر نفسه، ص 97.

³- محمد عماره، النص الإسلامي بين التاريخية.. والاجتهاد.. والجمود، ص 17، 18.

التناقض بين النص والاجتهاد، وذاعت مقولة "لا اجتهاد مع نص" بمطلق الحكم دون دراية بمعنى النص، ولا مقصد الاجتهاد.⁽¹⁾

فالحقيقة غير المخالفة لمقاصد الإسلام ، إنما هي الإقرار بالعلاقة التلازمية بين النص والاجتهاد، علاقة تظهر عندما يكون المجتهد أمام إحدى هذه المواقف: عندما يكون النص ظني الثبوت أو ظني الدلالة، أو معاً، أو حتى في حالة قطعية الثبوت والدلالة، وحينها يكون الاجتهاد بحاجة إلى تحديد طبيعته ورسم حدوده، وتكون وظيفة المجتهد هنا استخلاص الأحكام ومقارنة النصوص وموازنتها لمعرفة ما يتوافق مع موضوع نص معين أو يخالفها، وكذلك استنباط الأحكام الجزئية والفرعية، فالنص يكون عاماً وشاملاً في دلالاته الثابتة. وإثباته على الفروع والجزئيات وصياغة القواعد وتقنين الأحكام المستنبطة، كلها بحاجة إلى الاجتهاد وليس في ذلك خلاف⁽²⁾.

لقد أصابت فكرنا السياسي أمراض وتشوهات، بدأت حداثتها منذ عصر المماليك واشتدت في عصر السلاطين، وحينها تحول الفقهاء إلى خدام للسلاطين، يبررون حتى مظالمهم، وأعلنوا غلق باب الاجتهاد⁽³⁾، وكانت النتيجة انتشار الاستبداد والجمود الفكري، والاحتكام إلى ظاهر النصوص دون تأمل أو اجتهاد في فهم مقاصدها عملاً بقاعدة "لا اجتهاد مع نص".

وما ينبغي إدراكه في مسألة الاجتهاد، هو التمييز بين موضوعات النصوص، فإذا كان موضوعها مسائل الغيب وأصول الدين وما يرتبط بالعبادات من مناسك، وكل هذه المسائل أودعت في القرآن الكريم وفصلته وفسرته السنة النبوية - فإذا كان الأمر كذلك - والنصوص فيها قطعية الثبوت والدلالة فلا مجال للاجتهاد فيها. وسبب ذلك راجع إلى كونها ثوابت لا تخضع للتغير والتطور، أو لحدود الزمان والمكان، يضاف إلى ذلك قصور العقل عن ادراك بعضها، وحينها يقتصر دوره على الفهم واستخلاص أحكام

¹ - محمد عماره، النص الإسلامي بين التاريخية.. والاجتهاد.. والجمود، ص18.

² - المصدر نفسه، ص20، 21.

³ - محمد عماره، الإسلام والمستقبل، ص24، 25.

الفروع وإحاقها بالأصول، إنها إذن نصوص ينبغي فيها الإتيان لا الاجتهاد بهدف الإبداع⁽¹⁾.

لكن هل كل النصوص وحتى القطعية الثبوت والدلالة منها ينطبق عليها الحكم نفسه؟ وهل وجود النص يعني تغييب الاجتهاد؟. النصوص وحتى القطعية الثبوت والدلالة ليست كلها متعلقة بالثوابت الدينية، بل إن منها ما يرتبط بالمتغيرات الدنيوية المتطورة، والاجتهاد فيها جائز، إنها نصوص تحمل غايات ومقاصد لتحقيق مصالح العباد الدنيوية، وهي بذلك بحاجة إلى اجتهاد لجعلها دائمة التحقيق لهذه المصالح المتغيرة والمتطورة.

وليس الاجتهاد هنا تجاوز للنص ذاته أو إلغاؤه، وإنما هو تجاوز للحكم المستتبط منه على نحو ما يحقق تلك المصالح المبتغاة، فإذا عادت وتوفرت شروط الحكم نفسها عاد الاجتهاد إلى الإبقاء على الحكم نفسه، وعلى هذا الأساس يكون جوهر الاجتهاد كامن في شروط إعمال النصوص وتقرير أحكامها⁽²⁾.

وكما تجدر الإشارة إلى أن علاقة الاجتهاد بالنص، تظهر كذلك فيما يصطلح عليه عند بعض المحدثين والأصوليين بالسنة التشريعية والسنة غير التشريعية، فأما الأولى لا تغيّر لأحكامها بالاجتهاد، ويرتبط موضوعها بما يفوق قدرة العقل على إدراكها والمتعلق بالغيبيات، أو ما يرتبط بمجال العبادات والثوابت الدنيوية، التي شروطها وعللها قائمة دائماً، فمثل هذه المسائل لا اجتهاد فيها، إنها من الشرع لا تغيير فيها، تحوي كل ما يرمز لرسالة الوحي ويقتضي الأمر فيها الالتزام والافتداء، إنها رسالة الوحي الإلهي الثابتة صلاحيتها وامتدادها زمانياً ومكانياً، وأما السنة الثانية غير التشريعية، فهي المتعلقة بالمتغيرات الدنيوية وفروعها، مرتبطة بالاجتهاد النبوي. وتجديد الاجتهاد فيها جائز تبعاً لمستجدات المصالح الدنيوية التي تحتاج إلى تكييف الأحكام وتجديدها، لتكون مسائلها اجتهادية لا تبليغاً للوحي، ففي مسائل السياسة والحرب والمال، وما يتعلق بتنظيم شؤون الحياة المؤقتة والمتغيرة كان الاجتهاد النبوي أساساً في ذلك⁽³⁾.

¹ - محمد عماره، الإسلام والمستقبل، ص 31.

² - محمد عماره، معالم المنهج الإسلامي، ص 101.

³ - محمد عماره وآخرون، السنة التشريعية وغير التشريعية، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2001، ص 86، 87.

وتجليات هذا الاجتهاد في النصوص وتقرير أحكامها بارزة في تراث حضارتنا الإسلامية، خصوصا في زمن الخلافة الراشدة، فهذا عمر بن الخطاب يجتهد في حكم السرقة في عام الرمادة. فرغم وجود النص القطعي الثبوت والدلالة «السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم»⁽¹⁾. إلا أن غياب الشروط الاجتماعية العامة لإقامة الحد بسبب مسألة انتشار المجاعة استوجب مراعاة الظروف وتوقيف الحد، غير أن هذا التجاوز في إقامة حكم الحد ليس مطلقا دائما، لأن استعادة المجتمع لتوازنه المعيشي وتوفر الشروط الاجتماعية لإقامة الحد بعد التغلب على المجاعة، أفضى إلى عودة إقامة الحكم. ومثل هذه الوقائع الدنيوية المتغيرة، والمرتبطة بشؤون التنظيم الإسلامي ورغم وجود نصوص صريحة وقطعية في ثبوتها ودالاتها بحاجة إلى اجتهاد دائم لتكييف أحكامها مع المتغيرات دون تجاوزها أو تبديلها^{(2)*}.

إن النص في هذه المواطن الاجتهادية قائم مطلقا لا يمكن تجاوزه أو تحريفه عن موضعه، أما الحكم المستنبط منه فيتراوح بين التنفيذ أو وقفه تبعا لمعطيات الواقع وحالة الحياة الاجتماعية السائدة، فالنص ثابت والحكم متغير دون إلغائه أو تجاوزه هو الآخر دائما، وإنما التعليق مؤقتا في حدود ما يحقق المصالح والتنظيم الاجتماعي. وفي هذا تتجلى لزومية الاجتهاد، لأن إدراك مصالح العباد في الحياة الدنيوية المرتبطة بموضوعاتها بتلك المصالح، اجتهاد استدلالي ليس غرضه خلق أو إبداع أحكام جديدة، وإنما غرضه الربط بين الفروع والأصول، أو المتغيرات والثوابت.

إن العلاقة بين النص والاجتهاد وفق المنهج الإسلامي الصحيح تلازم وتلاحم، علاقة تعكس تلك الوسطية في معالجة المسائل، رافضة الغلو وإفراط أهل الجمود الرافضين للاجتهاد بوجود النص غير مميزين لنوع النص المتعلق منه بموضوعات الغيبيات والعقائد وثوابت التشريعات المختلفة، أو المتعلق منه بقضايا الشؤون الدنيوية الفرعية المتغيرة، وهم بذلك يتعاملون مع وقائع حيوية بأحكام ميتة كما هي - الوسطية - رافضة

¹ - المائدة، الآية 38.

² - محمد عمارة، معالم المنهج الإسلامي، ص 103، 104.

* - أوردنا بعض المسائل الاجتهادية في الفصل الثالث. والواردة في مسألة مصدر وطبيعة السلطة، وكذلك مسألة المرأة وما يتعلق بها من موضوع الميراث، وأيضا ما يتعلق بحكم زواج المسلم من الكتابية وغيرها من المسائل الكثيرة.

لغلو التفريط، أهل الفكر العلماني المعّم للاجتهاد في كل النصوص، إيماناً منه بتاريخية هذه النصوص، الأمر الذي يتطلب الاجتهاد فيها وتأويلها. ثابته كانت أم فروعا⁽¹⁾. فالاجتهاد المتضمن لمعاني الفكر التجديدي، إنما يتجلى دوره في كشف جوهر الأصول والأركان كلما اعتلى قواعدها ومقاصدها غبار البدع، من تحريفات أو تأويلات فاسدة فتزيد أو تنقص من غير دراية، فبالاجتهاد إذن يتأتى الإيمان الصحيح ويتجدد الدين والفكر الديني، بما يبقى أصول الدين ومقاصده الكبرى قائمة مواكبة للتطورات والمتغيرات، دون أن تتغير هي أو تطمس، فلولاً هذا الاجتهاد لبقيت تلك النصوص صماء جامدة وتكثر حولها البدع المشبوهة⁽²⁾. إنه اجتهاد مؤسس على التمييز بين مجالين من حياة المسلم، مجال مرتبط بالعبادات وما لله من حقوق وتأثيرات في الشؤون الدنيوية، ومجال مرتبط بالمعاملات وحقوق الإنسان. الأول حقائقه ثابتة تقتضي إتباعها من غير اجتهاد، قاصد للتبديل أو التغيير، أما الثاني فمسائله متغيرة تقتضي تغليب الاجتهاد فيها، لأن مقتضياتها ليست بالثابتة الجامدة، بقدر ما هي حيوية وتتطلب أحكاماً متجددة، أحكام لا بد وأن تكون مرجعيتها أصول الدين وقواعد أركانه الثابتة، وهنا وجه آخر تتجلى فيه معالم النهج الوسطي والتفاعل البناء بين الثوابت والمتغيرات، فأحكام المتغيرات المعاملاتية لها سند في مقاصد الأصول الثابتة. وبمعنى آخر: إن في نصوص الكتاب والسنة مبادئ وقواعد عامة للتشريع، بلورها الاجتهاد الفقهي باستنباط أحكام منها، وتفعيلها مع سنن المعاملات والمتغيرات الدنيوية⁽³⁾.

ثالثاً: الجبر والاختيار:

رأينا في الفصل الثالث من هذا المبحث أن مسألة الحرية كواحدة من مظاهر وميادين الخطاب الفكري التجديدي، ثابتة في تراثنا الحضاري، وأن اهتمام الإسلام بحرية الإنسان متأصل وسابق لحضارة الغرب الحديثة، ونداءاته في ذلك، لكن هل اهتمام الإسلام وإقراره بفكرة الحرية، يعني أن الإنسان له من الحرية ما لا قيد ولا حدود لها؟ هل حرية الاختيار في الإسلام مطلقة؟ أم إن في الإقرار بالحرية إثبات كذلك للجبر إلى جانبها؟ هل

¹ - محمد عمارة، النص الإسلامي بين التاريخية.. والاجتهاد.. والجمود، ص25.

² - محمد عمارة، مستقبلنا بين التجديد الإسلامي والحداثة الغربية، ص15.

³ - محمد عمارة، سقوط الغلو العلماني، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2002، ص205.

في الإسلام تعارض في القول بحرية الاختيار، والقول بالجبر وما يدل عليه من مصطلحات مثل الحتمية والضرورة؟.

ليس في الإسلام حتمية مطلقة لكن هناك سببية تترايط فيها الأسباب والمسببات، وكذلك في مسألة الحرية، فهو يعترف بها لكن في حدود وليس إطلاقاً. فالمنهج الإسلامي بوسطيته يقر بالحرية، المرسومة والمضبوطة معالمها ومعانيها، فالإنسان ليس بالسيد في الوجود الكوني حتى تكون حريته مطلقة، ولا هو بالعبيد الحقير فيكون الجبر والقيّد قدره في الحياة، إنه خليفة الله في الكون مكلف بأداء الأمانة، وسيجازى وسيحاسب عليها، وحتى يكون الجزاء عادلاً يقتضى الأمر أن يكون حراً ومختاراً وقادراً. إذ لا معنى للتكليف والجزاء، بانعدام حرية الاختيار، إلا أن هذه الحرية ليست بالمطلقة، إنها حرية محكومة بنظام أعظم هو في يد الخالق الأعظم، إنها إذن حرية الاختيار الوسط، حرية الإنسان المسؤول. حرية تتجلي معالمها وآثارها على مستوى الفرد والجماعة، فالفرد حر في حدود ما لا يناقض حرية المجتمع أو يضر به. حرية مسؤولية لا حرية العبث والفوضى. والجماعة كذلك حرة في حدود ما يضمن حرية أفرادها، ولا ينبغي أن تحول الفرد إلى مجرد آلة صماء، ولا يجوز لها النيل من عزيمة أهل الاجتهاد والتجديد في اجتهاداتهم وفكرهم التجديدي في مجال المسائل الفرعية المتغيرة، الهادفة إلى إثبات وتفعيل مقاصد الثوابت الشرعية من أصول وأركان⁽¹⁾.

إن مقام الحرية الإنسانية في المنهج الإسلامي ثابت في حدود وإطار الوسطية، إنها حرية المستخلف في الأرض، الذي يحكم ويسير في نطاق القدرة التي أودعها الله فيه، ودون تجاوز لحدود الاستخلاف الذي أوكل إليه، ومجدّ وميّز بفضلته عن سائر المخلوقات الأخرى، خلافاً لتلك الحرية التي تدعوا إليها الليبرالية الغربية المؤهلة للإنسان والتي تستبجح نشر كل المذاهب والأفكار، حتى الكفر والإلحاد والطعن في الرسل وشرائع الأمة ونظمها والاستهتار بها، وهي كذلك مخالفة لفكر الشمولية الغربية التي أعدمت حرية الفرد لصالح الجماعة المتمثلة في حزب الحكومة الذي هو في اعتقادها ممثلاً للشعب، وحارسه الأمين وكافل حقوقه، لكن في كليهما - الليبرالية والشمولية - تطرف⁽²⁾.

¹- محمد عمارة، معالم المنهج الإسلامي، ص 88.

²- المصدر نفسه، ص 89.

الحرية بفضل وسطية الإسلام، قائمة لا معدومة، لأن عدم الحرية والانحياز إلى القول بالجبر يعني سقوط التكليف وحينها يتساوى المؤمن والكافر، والمحسن والمسيء، لكن هذا لا يعني التسليم بالحرية المطلقة، لأن في ذلك إسقاط لحقيقة خلافة الإنسان، وتحولها إلى حرية الفعال لما يريد، ويخرج عن حدود ونطاق المقاصد الشرعية. فالإنسان حر يختار ويقرر، يحرك الأشياء ويوقفها متى أراد، يقدر ويميز ثم يقرر إبراز وتجسيد اختياره، لكن كل هذا ليس بصفة المطلق، فالقدرة محدودة طالما أنها مخلوقة، ومودعة فيه من قبل الخالق القادر على كل شيء، ثم إن الاختيار معناه إبراز أو الانحياز نحو أفضل البدائل المتاحة، بدائل ليست مطلقة، فهناك أخرى لا يدركها خياله، يضاف إلى هذا أن البدائل الاختيارية المتاحة ليست كلها إبداع قدرته، فهي تتأثر بظروف الحياة السائدة التي كثيرا ما تكون منبعاً للإلهام واتخاذ القرارات الاختيارية، وفي ظل هذه الظروف والإمكانات المتاحة تمارس حرية الاختيار، حرية بعض ملابساتها من صنع إرادته وبعضها الآخر مقدر عليه، إنها إذن حرية وسط بين الجبر والاختيار⁽¹⁾.

ومسألة الجبر والاختيار هذه تناولتها الآيات القرآنية لفظاً أو معنى، آيات يمكن التمييز فيها بين لونيين من الإرادة الإلهية، وما لها من ارتباط بحرية الإنسان إثباتاً أو نفياً. فهناك آيات دالة على الجبر والقسر، متعلقة بكل ما يفوق قدرة الإنسان وتختص بها قدرته تعالى فقط دون سواه، وليس للإنسان فيها مكانة أو استطاعة في الاستخلاف⁽²⁾ ومن تلك الآيات ما ورد في قوله تعالى: «إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون»⁽³⁾. «بديع السموات والأرض وإذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون»⁽⁴⁾. ففي مثل هذه الآيات وهي كثيرة دلالة على القدرة الإلهية في الخلق وإيجاد ما يريد ومتى يريد، وليس للإنسان فيها قدرة على الاستخلاف أو التدخل والتصرف.

وهناك آيات أخرى تحدثت عن الإرادة الإلهية وفيها معاني وإشارات إلى الاختيار والتمكين للإنسان كخليفة له، فهناك مسائل أرادها الله أن تكون واستحب القيام بها، لكنه

¹- محمد عمارة، معالم المنهج الإسلامي، ص 90.

²- المصدر نفسه، ص 91.

³- النحل، الآية 40.

⁴- البقرة، الآية 117.

فَوْضَ ومنح إمكانية الاختيار للإنسان، حتى تتجسد عدالته في الحساب والجزاء ويكون للتكليف معنى، فله القدرة على توجيه الإنسان كما يريد ومجازاته تبعاً لذلك، لكن وتجسيدا لعدالته وتنزهه عن الظلم فَوْضَ عباده ومكنهم من حرية الاختيار⁽¹⁾. ومن الآيات التي تشهد بهذه الحرية المرتبطة بالإرادة الإلهية، «يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر»⁽²⁾، «يريد الله أن يخفف عنكم وخلق الإنسان ضعيفا»⁽³⁾. ففي مثل هذه الآيات تبرز إرادة الله تعالى لكنها ليست بالإرادة التي تعدم ما للإنسان من إمكانية في الاختيار والقرار، بل هي إرادة معينة وإلا سيسقط التكليف ومعه المسؤولية.

إن الله يريد لعباده الطاعة والإيمان، وقادر على جعلهم أمة واحدة «ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء ولتسألن عما كنتم تعملون»⁽⁴⁾، إلا أن حكمته تعالى اقتضت أن يكون هناك اختلاف ويوجد الإيمان والكفر، والطاعة والعصيان، وكلها إحقاق لعدالته تعالى، الذي مكن عباده من الاختيار، ويبرر الحساب بذلك ثواباً أو عقاباً، فلو لا هذه القدرة على الاختيار، وتحكم الإرادة الإلهية في المسائل مطلقاً لكان الحساب عبثاً وظلماً، - تنزهت ذاته تعالى عنه - «وما ربك بظلام للعبيد»⁽⁵⁾. فאלله تعالى على كل شيء قدير غير أن حكمته تعالى اقتضت أن يترك للناس حرية الاختيار فيما خلق ورسم معالمه خيراً كانت أم شراً، طريق إيمان أم طريق عصيان وكفر. فحرية الاختيار في النهج الإسلامي وسطية، لا هي مطلقة فيكون فيها تمرد وتجاوز للقدرة الإلهية، كما هو في الفلسفات المقدسة لحرية الفرد المطلقة، ولا هي معدومة إلى الحد الذي لا معنى فيه للتكليف فتسقط فيه المسؤولية الفردية، كما هو الحال في فكر أهل الجبر زمن الخلافة الأموية أين كان الحكام يتصلون من المسؤولية عن مظلهم باسم أنهم موجهون مسيرون بإرادته تعالى، رغماً عنهم وأنهم يفعلون ما يؤمرون.

¹ - محمد عمارة، معالم المنهج الإسلامي، ص 91.

² - البقرة، الآية 185.

³ - النساء، الآية 28.

⁴ - النحل، الآية 93.

⁵ - فصلت، الآية 46.

إنها إذن حرية قائمة في اختيارات الإنسان الذي مكّنه الله من خلافته لكنها محددة في نطاق ذلك الاستخلاف، دون بلوغها مقام القدرة على الخلق والإبداع وتجاوز رقابة الإرادة الإلهية أو الكفر بها.

المبحث الثاني: التربية الجمالية:

الإسلام دين متكامل. يتكامل فيه ما هو عبادة بما هو معاملات. أرشد العباد إلى طريق الهدى وجعل لهم في ذلك آيات ومسالك، وليس المسلم بذلك العابد الزاهد وفقط، بل هو كذلك الإنسان الدنيوي بسلوكياته. المستمتع بآيات الله الكونية وما فيها من حكم، بل ومن جماليات ترقّ لها الأنفس وتتوق إليها، فالإسلام إذن ليس كله عقيدة روحية، بل هو كذلك قيم فنية وجمالية، سواء بالنظر إلى آياته النصية وما فيها من جماليات الصور والنغم العذب، أو بالنظر إلى دعوته لإتقان العمل المنجز، والبناء العمراني، أو الاهتمام بحسن المظهر والترتيب. فكل هذه وغيرها معالم جمالية يحتويها المنهج الإسلامي، ينبغي العمل بها في التأسيس للخطاب الفكري التجديدي.

أولاً: الإسلام والجمال:

الحديث عن الجمال أو الفن الجمالي في الإسلام، هو حديث عن واحدة من مسائل الخلاف والجدال بين المفكرين، اختلاف حول موقف الإسلام من الفنون عامة، سمعية كانت أم تشكيلية، فمنهم القائل بإباحتها وتحليلها ومنهم القائل بكراهيتها، ومنهم الأكثر تصعيداً فجعلها في منزلة المحرمات، إنه خلاف له جذوره في الفكر العربي الإسلامي واشتد بروزه في الفكر المعاصر، مع بروز تيارات وحركات فكرية محرمة لكل إشكال وتعابير الفن، بل ومنها المبالغة إلى حد رفض أن توضع صورهم في بطاقات الهوية⁽¹⁾. ومردّ هذا الخصام في رأي المفكر محمد عمارة، عدم احتكام الفريقين إلى المصادر الجوهرية من خطاب قرآني وبيان نبوي، ولم يطلّعوا بتعمق على اجتهادات أهل الاختصاص في هذه المسألة. يضاف إلى ذلك اختلافهم في معنى الجمال والفنون الجميلة، ولم يجهدوا أنفسهم في إدراك حقيقة وماهية الإنسان المطلوب تكوينه وحضوره في عصرنا الراهن، الذي تواجه فيه أمتنا تحديات مبهضة لنهضتها، فلو حصل الاتفاق في هذه المسائل لتقاربت المواقف حول مكانة وقيمة الفنون الجميلة، فالمسألة إذن هي في تحديد طبيعة هذه الفنون وتمييز سخيها وفاسقها من المتأدبة منها والمعبّرة عن روح

¹ - محمد عمارة، الإسلام والفنون الجميلة، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1991، ص05.

الانتماء الحضاري والبناء النهضوي. إلا أن أمر التوافق لم يحصل، والجدل الخصامي أرحى سدوله وأنهك قوى المتخاصمين من غير نفع⁽¹⁾.

الجمال إذن وبعيدا عن المواقف المتطرفة تمجيدا أو قدحا. هو آية من آيات الله تعالى الكونية، وتعبير عن إبداع وصنع الله تعالى، الذي دعا إلى تدبره والتمتع به لما في ذلك من دلالات على قدرة الخالق. إنها آيات جمالية زينت الكون. والدعوة إلى تدبرها والنظر فيها ثابتة⁽²⁾، «إنا زيننا السماء الدنيا بزينة الكواكب»⁽³⁾، «ولقد جعلنا في السماء بروجا وزيناها للناظرين»⁽⁴⁾، «أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج»⁽⁵⁾.

إن هذه الزينة المعبرة عن الإبداع الرباني في الكون إنما هي صورة جمالية، من غايات وجودها الاستمتاع. وحتى الأنعام التي سخرها الله لعباده، ليست غايتها كلها منفعة مادية، بل في ذلك زينة وجمال «والأنعام خلقها لكم فيها دفاء ومنافع ومنها تأكلون ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون وتحمل أثقالكم إلى بلد لم تكونوا بالغيه إلا بشقّ الأنفس إن ربكم لرؤوف رحيم. والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة. ويخلق ما لا تعلمون»⁽⁶⁾، ومثل هذه الآيات القرآنية الحاملة لصور جمالية وأوصاف عن الجمال والإبداع الإلهي في مخلوقاته كثيرة ومتنوعة. صور وأوصاف جمالية زين الله بها الكون، ودعا الإنسان إلى فتح قنوات الإحساس لديه لاستقبالها والاستمتاع بها. وتلبية الإنسان لهذه الدعوة هو امتثال لأمره تعالى، ومسلك من مسالك الاستدلال على وجوده وقدرته تعالى، وليس المخاصمون بذلك للجمال إلا معطلون للمنهج الاستدلالي، وإقامة الدلائل على وجود الخالق المبدع لهذه الآيات الجمالية، والأبعد من هذا، فالتأمل في آيات الجمال والزينة

1- محمد عمارة، الإسلام والفنون الجميلة، ص 07.

2- محمد عمارة، معالم المنهج الإسلامي، ص 198.

3- الصافات، الآية 06.

4- الحجر، الآية 16.

5- ق، الآية 06.

6- النحل، الآيات 05، 08.

الكونية والاستمتاع بها باستخدام ملكات الحس يقود إلى الإقرار بأنعم الله وشكره، ففي جمال الله وزينته إرشاد وتقوية للأيمان⁽¹⁾.

وإذا كان الإنسان مدعوا إلى التحلي بالأخلاق التي أوصى بها الله عباده والاتصاف بمعاني أسمائه الحسنى، فذلك هو مدعو إلى الاتصاف بالجمال فعلا وخلقاً. جمال ظاهر في حسن وبهاء الكون، وفي ذلك يجد الإنسان سعادته. سعادة الاستمتاع بجمال خلق الله في الكون، وسعادة تقربه من خالقه بفضل تدبر آياته الكونية، هذا الخالق المحب للجمال والمزین للكون به⁽²⁾.

وباستقراء سيرة النبي المصطفى - صلى الله عليه وسلم - نلاحظ تجليات الجمال والحس الجمالي الذي كان عليه، وكيف كان له من الارتقاء الجمالي ما يعبر عن منهجه الحياتي في التربية الجمالية. تربية يتضح من خلالها منهج الإسلام الوسطي في سلوكيات الحياة، فلم يكن الرسول صلى الله عليه وسلم مترفاً، ولا رهبانياً مخصصاً لمملكة الأرض الجمالية أو بعيداً عن طبيعتها، لقد كان متفائلاً وفي تفاؤله اعتراف بجماليات الحياة، ولم يكن متشائماً لأن في ذلك قبح واستهجان واستهتار بإيجابيات الحياة، كما كان محباً للأسماء الحسنة، لما فيها من دلالات جمالية معبرة، وكان في مأكله ومشربه محباً لطيبها وجميلها، وكان في ملبسه بالإضافة إلى حبه للنظافة، يلبس أجمل الملابس ويتعطر بأجمل العطر والمسك⁽³⁾.

هذه بعض محطات الحياة والسلوكيات الجمالية في سيرته صلى الله عليه وسلم، وفي الوقت ذاته تعبير عن المنهج الإسلامي التربوي الذي تجسد في علاقاته مع أهله، وصحابته، ومع نفسه وحتى مع غيره من النحل والملل. فالإسلام إذن بمنهجه السليم ليس بالمستنكر أو الرافض للجمال، وإنما يرفض الجمال المشوّه لصورته، أو المبالغ في الاستمتاع به حد البذخ والترف، فيبعد صاحبه عن حياة العبادة الروحية.

إن المنهج الإسلامي في التربية الجمالية، ليس بالمتهجم على جماليات الحياة وطبيعتها، إنه هادف إلى تربية المسلم على الارتقاء من آيات الله الجمالية في الكون، وصولاً إلى

¹ - محمد عمارة: معالم المنهج الإسلامي، ص 200.

² - المصدر نفسه، ص 201.

³ - المصدر نفسه، ص 206، 208.

الإقرار والإيمان بقدرة الخالق التي تجلت بعض منها في الجماليات المزيّنة للكون، لقد أدرك الإسلام أن في الاستمتاع بجماليات الحياة مسلك تربوي لأداء فريضة الشكر لأنعم الله⁽¹⁾.

ثانيا: مظاهر التربية الجمالية:

الإسلام بمنهجه التربوي في مجال الحياة الجمالية، يطالب الإنسان عامة والمسلم خاصة بالاستمتاع بالجمال وتذوقه لما في ذلك من أثار نافعة، إن هي على المستوى الشخصي أو في العلاقة مع الخالق، هذا التذوق الجمالي والاستمتاع بصوره، متعددة ألوانه ولوحاته الفنية التي يظهر فيها. لوحات إن أحسن استغلالها وفهمها ستتجسد إحدى معالم المنهج الإسلامي التي هي التربية الجمالية للمسلم، تربية تساعد في تجديد الفكر الإسلامي بما يضمن اندماجا أو تفاعلا حضاريا بناء يعبر عن روح الإسلام المتجددة قيمه، والحياة مقاصده.

1: جماليات السماع:

الحديث عن الفن الجمالي السمعي يعني الحديث عن مسألة الغناء والموسيقى، مسألة اختلف الفقهاء حولها، بين محلل ومحرم، خصوصا وأن المآثرات المروية عن الموضوع متعددة ومختلفة في مضامينها أو في فهم مقاصدها. والمآثرات التي تناولت هذه المسألة تظهر في ثلاث محطات فيما يعتقد مفكرنا.

وقائع تتدرج في إطار السنة العملية والتي حدثت زمن النبوة، تشير إلى إباحة الغناء أو حتى الردّ على اجتهادات بعض الصحابة المحرمة له، وأما المحطة الثانية، ففيها مآثرات من الحديث تمنع وتنهى عن الغناء أو السماع له، وأما المحطة الثالثة فتتمثل في تفسير بعض مفسري القرآن الكريم لكلمة اللّهُ الواردة في قوله تعالى «ومن الناس من يشترى لهو الحديث ليضلّ عن سبيل الله بغير علم»⁽²⁾ على أنه الغناء. وجملة هذه المحطات وما حملته من مآثرات متعلقة بالغناء والموسيقى هي التي وقع حولها خلاف الفقهاء من موقف الإسلام والحكم الشرعي منها⁽³⁾.

¹- محمد عمارة، معالم المنهج الإسلامي، ص211.

²- لقمان، الآية 6.

³- محمد عمارة، الإسلام والفنون الجميلة، ص37.

فمن جملة المآثورات السابقة يتضح أن منها المبيحة للغناء والطرب الموسيقي، وهنا إحدى معالم المنهج الإسلامي، فليست كل المآثورات محرمة أو محللة للطرب الغنائي أو الموسيقي، وإذا وقع التحريم فليس في ذلك مبررا للتعميم، إنه تحريم بسبب تنافي بعض هذا الفن السماعي مع خصوصيات التربية الجمالية الإسلامية. إن الغناء في جوهره صوت جميل يتوافق مع فطرة الإنسان السليمة، إنه محاكاة لأجمل أصوات الخلقة الإلهية في الطبيعة من أشجار وطيور ونسمات الرياح، وإذا كان من غير الجائز حينها تحريم جمال هذه الأصوات فليس كذلك منطقيا تحريم جمال الصوت الصادر عن الإنسان. ⁽¹⁾ لقد ثبت عنه صلى الله عليه وسلم عمليا ما يقر بإباحة الغناء. وقائع عملية حضرها بنفسه وأخرى شهدها صحابته، وفي كليهما إقرار بترخيص وإباحة هذا الفن الجمالي. ومن المآثورات المروية عنه صلى الله عليه وسلم، ما روته عائشة رضي الله عنه، أنه دخل بيتها وفيه جارتان تغنيان ولم يمانع الأمر، ولما دخل أبو بكر استقبح الواقعة واصفا إياها بمزمار الشيطان، ليتدخل حينها عليه الصلاة والسلام وقال له دعهما. ففي هذه الواقعة الغنائية، يبدو صلى الله عليه وسلم غير مانع أو محرم للغناء، بل اعترض على استنكار أبي بكر للأمر ⁽²⁾، كما وهناك أحاديث وروايات الدعوة إلى اللهو والغناء في حفلات الزواج، وكان صلى الله عليه وسلم يجعل من ذلك سنة حميدة للتعريف بوجود الزواج، وحياة الفرح، وفيما يروى عن عائشة رضي الله عنها، لما زفت امرأة إلى رجل من الأنصار، قول الرسول - صلى الله عليه وسلم - « يا عائشة ما كان معكم لهو؟ فإن الأنصار يعجبهم اللهو » ⁽³⁾. ففي مثل هاتين المآثورتين والروايتين، وغيرهما كثير، تظهر إباحة الغناء والاعتراض على منعه، كيف لا وهو الذي استقبل عندما دخل المدينة مهاجرا بالطرب وكانت الجواري يغنين ويضربن الدف، وفي رواية أن صاحبه أبا بكر زجرهن فقال الرسول - صلى الله عليه وسلم - دعهن حتى يعلم اليهود بأن ديننا فسيح ⁽⁴⁾.

¹ - محمد عماره، الغناء والموسيقى. حلال.. أم حرام؟ دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1999، ص 07.

² - المصر نفسه، ص 10.

³ - نقلا عن المصدر نفسه، ص 11.

⁴ - محمد عماره، الإسلام والفنون الجميلة، ص 42.

فالإسلام دين فسحة وسعادة النفوس، لا دين ضيق وضجر، وفي الغناء الذي يبيحه ويستبيحه سبيل لراحة وسكينة النفوس. وحتى عليه الصلاة والسلام، وصحابته لم يكونوا فقط مبيحين للطرب الغنائي، بل هم أيضا كانوا ينشدون ويغنون أثناء العمل كما حدث في بناء أول مسجد بالمدينة، وكان صلى الله عليه وسلم ينشد قائلا:

هذا الجمال لا جمال خبير هذا أبرز بناء وأظهر⁽¹⁾

كما كان بعض الصحابة ينشدون:

لئن قعدنا والنبي يعمل ذلك إذن للعمل المضلل⁽²⁾.

لكن ليست كل المأثورات تبيح الغناء، بل إن الكثير منها - أحاديث وتفسيرات - تمنعه، غير أنها أحاديث فيما يرى مفكرنا كثيرها ضعيف أو مردود، ومن ذلك حديث عائشة: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « من مات وعنده جارية مغنية فلا تصلوا عليه » * فهو حديث رواه مجهولون⁽³⁾.

وأما تفسير كلمة اللهو الواردة في الآية السادسة من سورة لقمان، فهو مجرد تفسير بعض المفسرين، ولم يتفق هؤلاء على معناها الحقيقي، خصوصا وأن كلمة اللهو وردت في مأثورات وأحاديث إباحة الغناء (فإن الأنصار يعجبهم اللهو)⁽⁴⁾.

إن الغناء - وإن لم يكن كله - فإن بعضه سواء كان في صورة إنشاد أو في صورة طرب غنائي مرفوق بأصوات الدف هو لون جمالي يساهم في ترقية السلوك الإنساني وتربية النفوس على تذوق آيات الله ونعمه الجمالية، وفي كل هذا تحقيق لأهداف المنهج الإسلامي الرامية إلى اكتشاف ما في الكون من آيات الله الجمالية⁽⁵⁾.

وأما ما يرتبط بفن الموسيقى وما فيها من أدوات وآلات العزف، فقد وردت أحاديث في منعها وتحريمها غير أن أغلبها ضعيف، ومنها حديث ابن عباس عن الرسول - صلى الله

1- محمد عمارة، الإسلام والفنون الجميلة، ص44.

2- المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

* - نقلا عن المصدر نفسه، ص48.

3- المصدر نفسه، ص48.

4- المصدر نفسه، ص50.

5- محمد عمارة، معالم المنهج الإسلامي، ص220.

عليه وسلم - أنه قال « صوتان ملعونان في الدنيا والآخرة، صوت مزمار عند نعمة، وصوت ندبة عند مصيبة» *

وأيضاً حديث علي بن أبي طالب عن الرسول - صلى الله عليه وسلم - أنه قال « بعثني ربي عز وجلّ بمحق المزامير والمعازف والأوثان التي كانت تعبد في الجاهلية ..» **، وهذان الحديثان مردودان لأن رواتهما إما أهل كذب أو وضع للحديث، أو مجروح في روايتهم(1).

أما المأثورات الدالة على جوازها وإباحتها، فتظهر في تلك الوقائع العملية للرسول - صلى الله عليه وسلم - المبيحة للغناء والضرب على الدف. فالدف آلة موسيقية أقر بإباحتها الرسول - صلى الله عليه وسلم -. كما يستشهد مفكرنا هنا بما ذهب إليه ابن الحزم مستدلاً على إباحة الآلات الموسيقية إن كانت مالا حلالاً، وطالما أنه لا توجد نصوصاً تحريمية، فإن تحليلها وإباحتها قائمان، والقاعدة في ذلك، أن الأصل في الأشياء هو التحليل ما لم يرد نص تحريمها، وفي السياق نفسه ينحاز أبو حامد الغزالي إلى إباحة الاستمتاع بجماليات الحلال في الغناء والموسيقى لما في ذلك من توافق مع فطرة الإنسان المحبة للجمال(2).

إن الطرب الموسيقي وما فيه من آلات معتمدة لإجرائه، إذا كان في حدود ما يجعل النفوس مستمتعة به من غير صخب أو إزعاج فهو مباح، ولعل الذين نظروا إليه نظرة تحريم، إنما راجع سببه إلى ما في ذلك من إلهاء صاخب أو إبعاد للنفوس عن فطرتها السليمة، أو تجاوز لحدود الشرع، وحينها يجنح إلى الطرب على حساب فترات العبادة. واختلاف الفتاوى بين التحليل والتحريم أو الإباحة والكرهية، إنما هو مرتبط بلون الطرب الغنائي. فهو حلال في ذاته، غير أن ما يلحق به من كلام أو لحن أو مقصد استدعت

* - نقلاً عن محمد عماره، الإسلام والفنون الجميلة، ص56.

** - نقلاً عن المصدر نفسه، ص56، 57.

1- يمكن للاطلاع أكثر على جملة الأحاديث المحرمة والمستهجنة للطرب الموسيقي والغناء، العودة إلى كتاب: الإسلام والفنون الجميلة للمفكر محمد عماره.

2- محمد عماره، معالم المنهج الإسلامي، ص221.

إخضاعه لأحكام الكراهية والتحرير. فهناك إذن طرب غنائي حسن مباح، وآخر قبيح حرام. وليس هناك تعميم مطلق في الحكم⁽¹⁾.

2: جماليات الصّور:

الفنون التصويرية أو التشكيلية من رسم ونحت وتصوير، هي كذلك من مواطن الاختلاف حول موقف الإسلام وحكمه منها، بين مبيح لها ومحرم، لها تحريماً مطلقاً، ومصدر الخلاف هنا خصوصاً في موقف المخاصمين، هو عدم الإحاطة بمقاصد وغايات هذا الفن، فإذا كان فيها فعلاً ما يرمز للشرك والانحراف عن عقيدة التوحيد، فقد كان القرآن لها بالمرصاد وحرّمها، لكن ليس كل هذا الفن يحمل المغزى ذاته، فقد يكون الأمر متعلقاً بتمتية الحس الجمالي عند الإنسان، أو تخليد بعض القيم والمآثر وحينها يكون فناً جمالياً مباحاً. ففي القرآن الكريم تضمنت آياته ما يشير إلى هذا الفن خصوصاً صريحة عن التماثيل. وكانت الأحكام فيها متراوحة بين ثلاثة مواطن: منها الدالة على التحريم ومنها الدالة على إباحتها ومنها المعتبرة لها معجزة نبوية⁽²⁾.

فمن مواطن معاداة وتسفيه التماثيل لما ترمز إليه من شرك ومجانبة الحق، ما ورد في سورة الأنبياء، أين تتضح من آياتها المتحدثة عن مسألة التماثيل المتمثلة في أصنام العبادة، دعوته تعالى نبيّه إبراهيم عليه السلام إلى تحطيمها إقراراً لوحداية الله⁽³⁾. «ولقد آتينا إبراهيم رشده من قبل وكنا به عالمين، إذ قال لأبيه وقومه ما هذه التماثيل التي أنتم لها عاكفون، قالوا وجدنا آبائنا لها عابدين، قال لقد كنتم وآباؤكم في ضلال مبين، قالوا أجبنا بالحق أم أنت من اللاعبين، قال بل ربكم رب السماوات والأرض الذي فطرهن وأنا على ذلكم من الشاهدين، وتالله لأكيدن أصنامكم بعد أن تولّوا مدبرين..»⁽⁴⁾.

هذا الموقف من التماثيل المصنوعة للعبادة من دون الله تعالى، تجسّد كذلك مع خاتم المرسلين - صلى الله عليه وسلم -⁽⁵⁾. فقد كان ينظر إلى تلك الأصنام والأوثان المصنوعة بيد البشر شركاً لله، بل واستغفلاً واستهتاراً بعقول الناس، فكان أن دعا بوحى

¹ - محمد عمارة، الغناء والموسيقى. حلال.. أم حرام؟، ص 19.

² - محمد عمارة، معالم المنهج الإسلامي، ص 223.

³ - المصدر نفسه، ص 224.

⁴ - الأنبياء، الآيات 51 - 57.

⁵ - محمد عمارة، معالم المنهج الإسلامي، ص 224.

من الله تعالى إلى تحطيمها إقراراً بوحدة الخالق لا شريك له، ففي عام فتح مكة من السنة العاشرة للهجرة، أمر الرسول - صلى الله عليه وسلم - بكسر وتحطيم الصور والتماثيل التي كانت محيطة بالكعبة، وكان حينها يثلوا قوله تعالى: «وقل جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقاً»⁽¹⁾.

فمثل هذه الشواهد في الدعوة إلى تحطيم التماثيل باعتبارها صوراً للشرك، ثابتة بنصوص قرآنية صريحة، هذا القرآن الذي يتضمن ويدعوا إلى ما فيه وحدة الربوبية، ومحاربة الشرك بكل ألوانه والطرق المعبرة عنه، فهذه التماثيل تتنافى مقاصد صناعتها مع مقاصد الدين الإسلامي. لقد صنعت لعبادتها وإعطائها مكانة الإله المقدس، بينما الدين الإسلامي يدعوا إلى عبودية الله تعالى وحده لا شريك له، ليكون التوحيد مستلزماً لتحطيم منافذ الشرك، فكانت الدعوة والحث على تحطيم التماثيل.

أما الموطن الثاني الذي وردت فيه آيات القرآن الكريم متحدثاً عن التماثيل من حيث هي من أنعم الله تعالى فقد تجلت في ذكر التماثيل وصنعها وصانعيها باعتبارها من نعم الله تعالى على نبيه سليمان عليه السلام، «ولسليمان الريح غدوها شهر ورواحها شهر وأسلنا له عين القطر ومن الجن من يعمل بين يديه بإذن ربه ومن يزغ منهم عن أمرنا نذقه من عذاب السعير، يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل وجفان كالجواب وقدور راسيات اعملوا آل داوود شكراً وقليلاً من عبادي الشكور»⁽²⁾، وما يلاحظ هنا هو تسخير الله تعالى بعضاً من زينة وجمال حياة الدنيا لنبيه سليمان، من بينها تماثيل من زجاج ونحاس، لكنها تماثيل بقصد الزينة لا عبادتها، ويخضع لما أمر به تعالى في حدود الاستمتاع الجمالي الهادف إلى شكره وإقرار نعمه، وليس تقديسها والتقرب إليها وعبادتها⁽³⁾.

وأما الموطن الذي ورد فيه الحديث في التماثيل هو ذلك الذي جاء معناه دال على المعجزات «ورسولاً إلى بني إسرائيل أني قد جئتكم بآية من ربكم أني أخلق لكم من

¹-الإسراء، الآية 81.

²-سبأ، الآية 12، 13.

³-محمد عمارة، معالم المنهج الإسلامي، ص224، 225.

الطين كهية الطير فانفخ فيه فيكون طيرا بإذن الله»⁽¹⁾. وليس في هذه والتماثيل ما يدل على الشرك أو يهدم عقيدة التوحيد، بل إنها ترمز إلى آية من آيات الله تعالى التي سخرها لنبيه عيسى عليه السلام⁽²⁾.

يظهر إذن من جملة المواطن السابقة أن القرآن الكريم في ذكره للتماثيل لم يكن موقفاً واحداً مطلقاً، فإذا كانت بعض نصوصه دالة قطعياً على تحريمها، فإن بعضها الآخر يحمل معاني إباحتها ودلالاتها على نعمه تعالى، فالتحريم والنهي أو التحليل والإباحية، هنا متوقفة على القصد من صنع تلك الصور التماثيلية، فإذا كانت بهدف تقديسها أو تأليهها وجعلها متجهاً للعبادة فتحريمها قطعي لما فيه من شرك بالله تعالى، وأما إذا كانت بهدف الزينة الجمالية وجعلها من وسائل الترفيه والاستمتاع في الحياة، فلا مانع منها، بل هي مباحة لا تتعارض مع مقاصد شريعة الإسلام.

وإذا عدنا إلى الخطاب القرآني، فسنجد مليئاً بتلك الصور الفنية الأدبية الرائعة، من تصوير وتمثيل، تزيد من الجاذبية والتفاعل الوجداني معها، إنها لوحات فنية فيها تصوير وتمثيل لوقائع أو حالات يكون عليها الناس⁽³⁾، فنستخلص العبر «ألم تر كيف ضرب الله مثلاً كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء، تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها ويضرب الله الأمثال للناس لعلهم يتذكرون»⁽⁴⁾.

وقد صور القرآن الكريم حالة الكافرين ومثلهم بالصمّ البكم، غير العاقلين «مثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع إلا دعاء ونداء صمّ بكم عمي فهم لا يعقلون»⁽⁵⁾، كما صور وضع اليهود ومثلهم بالحمّار الحامل للكتب الثقيلة دون دراية بنفعها وقيمتها، «مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفارا بئس مثل القوم الذين كذبوا بآيات الله والله لا يهدي القوم الظالمين»⁽⁶⁾. ويصور أولئك الذين استعانوا بغير الله لنصرتهم، ويمثل ما يعتقدون أنه قوة ببيت العنكبوت، «مثل الذين اتخذوا من دون الله

1- آل عمران، الآية 49.

2- محمد عمارة، معالم المنهج الإسلامي، ص 225.

3- المصدر نفسه، ص 227.

4- إبراهيم، الآية 24، 25.

5- البقرة، الآية 171.

6- الجمعة، الآية 05.

أولياء، كمثل العنكبوت اتخذت بيتاً وإنّ أوهن البيوت لبيت العنكبوت لو كانوا يعلمون» (1).

وصور القرآن الكريم في مثل هذه الحالات والمواقف متعددة، فهو يصوّر حالة المنشغلين بزينة الحياة ونسيان الآخرة، ويصوّر أولئك الذين يفسدون ثمرات صدقاتهم بالربا، ويصور المنفقين في سبيل الخير، ويصوّر الكلمة الطيبة والكلمة الخبيثة، تصويراً حسيّاً، فيشبه الأولى بالشجرة الطيب أصلها والمتواصل ثمارها، ومثل الثانية بالشجرة الخبيثة التي اجتثت من فوق الأرض، وفي كل هذه الصّور الجمالية القرآنية تعبير عن ذلك التوافق بين الفن الجمالي والقرآن الكريم، شريطة الاحتراس من الشرك في تجسيد ورسم اللوحات الجمالية، فالتربية الجمالية الإسلامية وتعاييرها التي تتجلى فيها ليست تتعارض مع الموقف الصريح للقرآن الكريم من الفن التصويري والتمثيلي (2).

وأما في السنة النبوية، فيقر كذلك المفكر محمد عمارة باختلاف مواقفه - صلى الله عليه وسلم - من الجماليات التصويرية، فمنها المحرّمة ومنها المبيحة، وعلى هذا الأساس ينبغي لفهم المقاصد الحقيقية من أحاديثه - صلى الله عليه وسلم - استحضار ظروف المناخ والبيئة والإطار الذي قيلت فيه، ففي قوله - صلى الله عليه وسلم - في الحديث الصحيح « يجمع الناس يوم القيامة في صعيد واحد، ثم يطّلع عليهم رب العالمين ثم يقال، ألا تتبع كل أمة ما كانوا يعبدون؟ فيتمثل لصاحب الصليب صليبه، ولصاحب الصور صورته ولصاحب النار ناره، فيتبعون ما كانوا يعبدون ويبقى المسلمون .. » (*)، فإن الصور المقصودة هنا هي الصنم المعبود من دون الله وليس الصورة المتعارف عليها عندنا اليوم، والتي يصوّرُها المصور، وقياساً على هذا الحكم يمكن القول أن النهي عن الصور إنما هو نهى عن الوثنية، وما كان سائداً في زمن الجاهلية، أين كانت البيوت مزينة بالتمائيل وصور الأصنام المعبودة، فكانت غاية النهي هي وحدانية الله تعالى، وترسيخ عقيدة التوحيد، ثم إن هذا النهي قد وقع على صور الأشياء التي كانت تعبد وليس

1- العنكبوت، الآية 41.

2- محمد عمارة، معالم المنهج الإسلامي، ص228، 229.

* - نقلاً عن محمد عمارة، الغناء والموسيقى حلال.. أم حرام؟، ص64، 65.

على صور الجمادات أو الأحياء غير الإنسان، ليكون المقصود بالنهاي ليس الفن أو الجمال وإنما منافذ الشرك ورموزه والأصنام المهيأة للعبادة⁽¹⁾.

وحيثما نتأمل فيما يقول المفكر محمد عمارة، في الحديث الذي رواه أنس بن مالك «كان قرام (ستر) لعائشة قد سترت به جانب بيتها، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أميطي عنا قرامك هذا، فإنه لا تزال تصاويره تعرض لي في صلاتي»⁽²⁾. نستخلص أن النهي ليس بمطلق الحكم، وإنما مرتبط بمكان وضع الستر المسبب للإلهاء عن الصلاة. فالنهي إذن وقع تبعاً لظروف محددة، وإذا غابت هذه الظروف أو علل النهي تغير الحكم، ويكون بذلك تحريم الصور والتماثيل ليس مطلقاً في كل الأحوال، فإذا كانت بقصد الجمالية والاستمتاع بمظهرها دون إلهاء أو انشغال عن العبادة، فهي مباحة وحلال⁽³⁾.

إن السنة النبوية في موقفها من الفن التصويري هو موقف القرآن الكريم، فتحريمها له ليس بمطلق الأحوال وإنما مشروط بمقاصده وغاياته، فإذا لم تكن الغاية والقصد هما الشرك، وعبادة الأوثان وكان من باب الزينة وجمالية الحياة وتخليد القيم والمآثر الحسنة، وتفجير طاقات الإبداع الفني فإن هذه السنة النبوية السّماحة والقاصدة إلى تيسير شؤون الحياة وتكوين إنسان متوازن، لا تعارضه بل إنها تعتبره من مسالك الشكر لأنعم الله التي منحها ويسرّها على عباده.

وأما عن موقف أهل الفقه من مسألة الفنون الجمالية التشكيلية، فليس كذلك موطن اتفاق، فقد انحاز كثيرهم أهل التقليد والفكر النصوصي الظاهري إلى تحريمها من دون فهم المقصد أو ربط المآثرات بملابسات قولها وتقريرها، ودونما بحث عن معرفة السبب والحكمة من ورائها. لقد حرّم هؤلاء فنون الغناء والموسيقى من منطلق تحولها إلى مجون وانحلال وفسق، كما حرّموا السماع الموسيقي الصوفي واعتبروه قدحا في عقائد الأمة، لما فيه من حديث عن الحلول والفناء ووحدّة الوجود، وكذلك حرّموا الفن التشكيلي الذي تحوّل في اعتقاداتهم إلى ملامح من ملامح وقسمات الترف. فجملة هذه الفنون السماعية

¹- محمد عمارة، الإسلام والفنون الجميلة، ص120، 121.

²- نقلا عن المصدر نفسه، ص124.

³- المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

والتشكيلية دخلت في حكم الضرر، وتوفرت فيها علل التحريم، كونها خرجت عن إطارها وحدودها التي رسمها الإسلام لتعود إلى ما كانت عليه عند ظهور الإسلام⁽¹⁾. وإذا كان التحريم هنا مرده الأسباب المذكورة، فإنه لا يتنافى مع جوهر المنهج الإسلامي في الموقف من الفنون الجمالية والذي يربط بين وقوع الحكم ومقصد وعلل المآثرات في ذلك، إنه منهج تربوي في معالمة يحرم ويبين علة التحريم. ويبيح ويوضح كذلك الهدف من ورائه والمسلك الذي ينبغي سلكه. ولذلك كان في التاريخ الإسلامي مواقف فقهية مبيحة لفن التمثيل والتصوير، خصوصا فقهاء المذهب المالكي الذين قالوا بالإباحة إذا كان في ذلك أهداف تربوية واجتماعية، ومن أولئك الفقهاء النحاس أحمد بن محمد بن اسماعيل المرادي (950م) الذي يذكر عن جماعة من المفسرين والفقهاء قولهم "إن عمل الصّور جائز" مستدلين في ذلك بالآية التي تتحدث عن التماثيل كواحدة من نعمه على سيدنا سليمان، وكذلك معجزة عيسى عليه السلام في صنعه لتماثيل على هيئة الطير⁽²⁾. وكذلك الفقيه القرطبي أبو عبد الله بن محمد بن أحمد الأنصاري (1274م) الذي تحدث عن إباحة وإجازة العلماء للتمى واللعب بها، لما في ذلك من دور تربوي، أين تتعود الفتيات خصوصا على تربية أولادهن، تربية تآلف وإخاء، كما كان الإمام الفقيه المالكي القرافي أبو العباس أحمد بن إدريس (1285م) منشغلا باحتراف فن النحت والتصوير، وصناعة الدمي والتماثيل من الحيوانات وحتى الإنسان⁽³⁾. هذه الإباحة في ممارسة الفن التشكيلي بمختلف ألوانه، ازدهرت بعدما ضمنت الأمة الإسلامية رسوخ عقيدة الإيمان والتوحيد، ولم تعد التماثيل خطرا عليها، لذلك كان من الفقهاء أهل الاجتهاد من هم أهل فن كذلك⁽⁴⁾. وفي العصر الحديث - فيما يقول محمد عمارة - نجد الإمام الشيخ محمد عبده (1849-1905) أحد رواد مدرسة الإحياء والتجديد، وبفكره التجديدي والاجتهادي يقر بإباحة الإسلام للفنون التشكيلية، لما فيها من منافع في الحافظ على معالم الحياة وترقية الأذواق، فالفنون التشكيلية من رسم ونحت وتماثيل تساعد في حفظ العلم والمعلم

1- محمد عمارة، الإسلام والفنون الجميلة، ص131.

2- المصدر نفسه، ص132.

3- المصدر نفسه، ص134.

4- المصدر نفسه، ص135.

التاريخية، وأداة لتعريف الأجيال الآتية بإنجازات السابقين، وعند تطرقه إلى تحريم الإسلام للتماثيل والنحت ربط المسألة بملايساتها ومقاصدها، فالإسلام حرّمها من باب إحقاق عقيدة التوحيد وصدّ الناس عن عبادة الأوثان والأصنام، فهذه التماثيل كانت زمن البعثة المحمدية خطراً على الدين الجديد، استدعى الوضع تحطيمها والنهي عن نحتها. لكن وبعد أن انتشرت عقيدة التوحيد وتجذرت في القلوب وزال خطر وشبهة التماثيل، لم تبق علة تحريمها قائمة واستوجب الأمر تغيير الحكم عليها من التحريم إلى الإباحة شرط أن لا يكون القصد منها شركاً وإلهاء عن عبادته تعالى، ثم ولأن التماثيل والنحت والرسوم أصبحت لها مقاصد نافعة في حياة الإنسان، ودور في حفظ التراث وما يحتويه من حقائق العلم والتاريخ، وكذلك لما فيها من معالم جمالية تثير الذوق الجمالي وتعمل على ترقّيته للإشهاد على نعم الله تعالى - لهذا كله - فقد كان الإسلام مباركاً لهذه الفنون⁽¹⁾.

¹ - محمد عمارة: معالم المنهج الإسلامي، ص 241، 242.

المبحث الثالث: الجهاد سبيل التطبيق لمنهج الإسلام:

الإسلام دين ودنيا، تنظير وتطبيق. اكتملت معالمه ومقاصده وتجسدت أطره الفكرية والدعوية بختام الرسالة. التي كان لها منهجها الذي جسّد تعاليم الدين الإسلامي واكتمال معالمه، هذا الاكتمال للدين ونجاح المنهج الإسلامي في تجسيد مقاصد الإسلام وغاياته في الواقع وجعلها شرائع تحياها البشرية، في شتى ميادين الحياة، وإخراج الخطاب القرآني من مستوى النص التطبيقي والدعوي إلى مستوى التشريعات والتطبيقات الواقعية - كل هذا - كان بفضل الجهاد بمختلف أشكاله وصوره.

أولاً: في معنى الجهاد وحقيقته عند محمد عمار:

جاء ذكر الجهاد في القرآن الكريم في آيات عدة منها: قوله تعالى «إن الذين آمنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله أولئك يرجون رحمة الله والله غفور رحيم» (1) وأيضاً قوله تعالى «انفروا خفافاً وثقالاً وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم في سبيل الله ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون» (2). وقد جاء في معنى هذه الآية، والمقصود بالجهاد المذكور فيها أن الله تعالى أمر المؤمنين كافة للنفر مع الرسول - صلى الله عليه وسلم - في غزوة تبوك، وقتال أعداء الله. محتماً عليهم الأمر في كل حال عسراً أم يسراً، شاباً أم شيوخاً، أغنياء أم مساكين كانوا (3). وجاء في قوله تعالى كذلك: «يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين، وأغلظ عليهم ومأواهم جهنم وبئس المصير» (4). وقد ورد في معنى هذه الآية أن الله تعالى أمر بجهاد وقتال المنافقين والكفار باليد واللسان والقلب، أو بالسيف والغلبة عليهم بالكلام (5). فالجهاد كما هو وارد في الآيات السابقة له مسالك وسبل متعددة، من أموال وأنفس وصرامة وشدة في المعاملة، صرامة الموقف أو المحاربة بالسيف والقوة . وأما في السنة النبوية الشريفة، فقد تعددت أحاديثه - صلى الله عليه وسلم - المتضمنة لمصطلح الجهاد، فعن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال « سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم قلت يا رسول الله أي العمل أفضل؟ قال: الصلاة على ميقاتها، قلت ثم أي؟

1- البقرة، الآية 18.

2- التوبة، الآية 41.

3- أبو الفداء بن كثير، تفسير القرآن العظيم، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2000، ص883.

4- التوبة، الآية 73 .

5- أبو الفداء بن كثير، ص893.

قال: ثم برّ الوالدين، قلت: ثم أي؟ قال: الجهاد في سبيل الله، فسكت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولو استزدته لزدني»⁽¹⁾. وعن ابن العباس رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، «لا هجرة بعد الفتح، ولكن جهاد ونية، وإذا استنفرتم فانفروا»⁽²⁾. وعن أنس بن مالك، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يعني يقول الله عز وجل «المجاهد في سبيلي هو علي ضامن، إن قبضته أورثته الجنة، وإن رجعت رجعت بأجر أو غنيمة»⁽³⁾.

وبتمتع هذه الأحاديث وغيرها، يتضح كذلك أن الجهاد واسعة سبله، ومعانيه فيه من التضحية بالنفس والمال، وبيعهما لله تعالى. ما يعبر عن ثمرات الإيمان والإخلاص لله تعالى واليقين به، لذلك عدّ من أفضل العبادات الظاهرة منها أو الباطنة⁽⁴⁾. والجهاد كما يعرفه الجرجاني، في مؤلفه (التعريفات): "الدعاء إلى الدين الحق"⁽⁵⁾. إنه إذن كل دعوة هادفة إلى إحقاق الدين وإقامته أو خدمته بتحقيق مقاصده سواء كانت الدعوة بالقول أو الفعل، فكل مسلك من شأنه الانتصار للدين هو جهاد. إنه فيما يقول سيد سابق، "إعلاء لكلمة الله وتمكين لهديته في الأرض، وتركيز للدين الحق"⁽⁶⁾، وهو بهذا سبيل لخدمة الدين ونشر شريعة الإسلام وإعلاء رأيته تحقيقاً للهداية الإلهية في الأرض.

¹ - أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري الجامع الصحيح (صحيح البخاري)، مج2، ج4، دار طوق النجاة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1422هـ، ص14، 15.

² - المصدر نفسه ص15.

³ - أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي، الجامع الكبير (سنن الترمذي) ج3، تحقيق، شعيب الأرناؤوط ومحمد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، دمشق، ط1، 2009، ص436.

⁴ - الشيخ سيد سابق، فقه السنة، ج3، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2006، ص788.

⁵ - علي بن محمد الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، 1985، ص84.

⁶ - الشيخ سيد سابق، ص787.

ولا يسمى الجهاد جهادا إلا إذا كان القصد منه إعلاء كلمة الله والإخلاص به لوجهه تعالى بمطاردة الباطل وبذل النفس مرضاة الله وحده بعيدا عن المقاصد والمطالب الدنيوية، من منصب أو شهرة أو مغنم⁽¹⁾.

وأما الجهاد عند المفكر محمد عماره، فهو شاسع في مفهومه ويمس كل ميادين الحياة، إنه "بذل الوسع واستفراغ الجهد في أي ميدان من ميادين الخير والبر، والصالح والإصلاح. فالرفق بالإنسان والحيوان والنبات والجماد جهاد، وبرّ الوالدين جهاد، ومقاومة النفس الأمارة بالسوء جهاد، ومقاومة وساوس الشيطان جهاد، وعمران الأرض وتربيتها جهاد، وطلب العلم جهاد، والزهد فيما في أيدي الآخرين والاستغناء عنه جهاد، والإحسان في العمل وإلى الجيران جهاد، والحج والعمرة جهاد، وحسن العشرة الزوجية جهاد، والإخلاص في تربية الأبناء جهاد، وإخلاص العبودية لله جهاد..."⁽²⁾. إنه كل عمل أو سلوك يسلكه الإنسان قاصدا منه مصلحة أو إصلاحا أو تقربا من الله بمختلف السبل المحققة لذلك، وهو بهذا إلزامي وفرض عين على كل مسلم، طالما أن الإسلام ألزم المسلم بعمل الخير والسعي إلى تحقيق مقاصده، فلقد أوصى وأمر الله تعالى مثلا ببرّ الوالدين وطاعته بإخلاص العبودية له، أمرا عينيا، وليس يجوز في ذلك الإنابة، أو التهاون أو التقصير، ولأن الحرص على ممارسة هذه الأعمال جهاد، فقد كان بذلك فرض عين يلزم به كل مسلم. والمستخلص كذلك من المفهوم السابق للجهاد أنه مرتبط بكل ما للإنسان به علاقة سواء مع نفسه، أو مع غيره، أو مع العالم المحيط به، أو في علاقته مع الله .

وكثيرا ما وقع الخلط بين الجهاد الإسلامي والحرب الدينية المقدسة، خلط ناجم عن سوء الفهم للإسلام، فإذا كانت الحرب الدينية المقدسة ترمز للإكراه والعنف ضد الآخر، في سبيل نشر عقيدة القائمين عليها، هذه الحرب الدينية سادت في عرف اللاهوت الكنسي الغربي ضد الإسلام والمسلمين، حتى ضد الكنائس المخالفة لها، أو أولئك الداعين إلى حرية التفكير وأصحاب الرأي المخالف لتعاليم الإنجيل. غير أن الجهاد الإسلامي ليس

¹ - الشيخ سيد سابق، ص 791.

² - محمد عماره، الفاتيكان والإسلام أهي حماقة ؟ أم عداء له تاريخ؟، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2007، ص 80.

كذلك، إنه نابع من دين متسامح ينظر إلى الإيمان على أنه تصديق وقناعة قلبية دالة على الرابطة الوثيقة بين العبد وخالقه، وليس نتاج إكراه⁽¹⁾، «لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي»⁽²⁾، «فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر»⁽³⁾.

كما وقع الخلط كذلك لدى البعض بين الجهاد والقتال، بل وحصروا الجهاد الإسلامي في سلوك القتال، غير أن هذا الخلط هو كذلك ناتج عن سوء الفهم. إن الجهاد من حيث هو فريضة إسلامية أعم من القتال، فهذا الأخير شعبة من شعب الجهاد الذي له شعبا وسبلا عديدة لتحقيقه. ثم إنه فريضة لازمة كونه مستطاع لكل المكلفين، ليكون الاختلاف هو في كيفية تحقيقها، وليس في القيام بها أو إسقاطها، فالجهاد عبادة، كلف بها كل مسلم، ومسلمة غير أن تنفيذها يختلف باختلاف الطاقات.

أما القتال من حيث هو مسلك جهادي، فمشروط بشروط ومحدد بضوابط، إذا سقطت أو لم تتوفر سقط التكليف به كذلك⁽⁴⁾، فالقتال إذن جهاد. لكن ليس كل الجهاد قتالا. ثم إن الجهاد مادي ومعنوي، بالغلبة أم بالسماحة، أما القتال فجهاد عنيف.

ثانيا: مقام الجهاد في تجسيد رسالة الإسلام ومنهجه:

إن تعدد مواضع ذكر الجهاد والحث عليه، في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، إنما هو من دلالات مقامه، فالقتال من حيث هو شعبة من شعب الجهاد، إنما هدفه إعلاء كلمة الله في الأرض، فقد عرف عن الإسلام جهاده الترغيب في التعريف به والدعوة إليه، لكن لما استدعى الأمر جهاد قتال أهل الكفر حمل المسلمون السيف في وجههم إحقاقا للحق، وتمكيننا لوصول الإسلام إلى قلوب الناس بشتى الوسائل الجهادية⁽⁵⁾.

لقد كان الجهاد في عصر النبوة والخلافة الراشدة هادفا إلى نشر الإسلام، وتجسيد مقاصده بالكلمة الطيبة والحكمة والموعظة الحسنة أو بحد السيف. وجعله في صورته العامة فرض عين إنما راجع لكونه سبيل ضروري لتجسيد رسالة الإسلام وتعبير كذلك

¹ - محمد عماره، حقيقة الجهاد.. والقتال.. والإرهاب، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2005، ص50، 51.

² - البقرة، الآية 256.

³ - الكهف، الآية 29.

⁴ - محمد عماره، حقيقة الجهاد.. والقتال.. والإرهاب، ص55.

⁵ - محمد عماره، الفريضة الغائبة جذور وحوارات.. دراسات.. ونصوص، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2009، ص109.

عن المنهج الإسلامي في الحياة، فالإسلام لما أعلى من مقامه وتوعد المتخلفين عنه خصوصاً جهاد القتال، إنما لإدراكه أن مقاصده لن تتحقق ما لم تستفرغ الأمة جهدها وتتاضل بكل السبل لأجل ذلك، نضالاً جهادياً مثمراً.

وإذا نحن عدنا إلى معنى الجهاد، ستوضح تلك المكانة التي يحتلها باعتباره معلماً من معالم تجسيد المنهج الإسلامي، فكل عمل مخلص يساهم في بلورة وتجسيد غاية من غايات الدين وشرائعه والحفاظ عليها، إنما هو جهاد.

وإذا كانت بعض الأمم تحصر قيم دياناتها وقسماتها في دور العبادة، فتفصل بين ما هو روحي ورهبنة، وبين ما هو دنيوي، فإن الإسلام غير ذلك، إنه جهاد روحي ومعاملاتي واقعي، جهاد عالمي بأوسع معانيه، وفي مختلف ميادين الحياة وليس المجاهد في أمة الإسلام هو الفقيه المجتهد بفكره فقط، وإنما هو كذلك الممارس لهذا الفكر واقعياً حتى يكون قدوة وموجهاً ميدانياً، إنه بذلك جهاد الفكر النظري والعمل التطبيقي معاً⁽¹⁾.

ولأن الأقطار الإسلامية أصبحت تحت سيطرة الأعداء والحكام المستبدين الذين استولوا على القيادة، فقد أصبح الجهاد فرض عين ولو بأبسط مجهود، إنه واقع يتطلب جهاد النفس والشيطان والكفار والمنافقين، وليس هناك مبررات التخلف عن الجهاد، لأن صورته وشعبه متعددة، ومن تخلف عن شعبة أو سقطت عنه كان له في الشعب الأخرى نصيب ومقدرة، فالجهاد منه الأكبر ومنه الأصغر، وجهاد النفس من شعب الجهاد الأكبر، بغض النظر عن مدى صحة الحديث الدال على ذلك، وليس بذلك مكانة لمبرر سقوط الجهاد، فمن لم يقدر على جهاد القتال كان قادراً على جهاد النفس أو غيره⁽²⁾.

وتشهد وقائع عدة في زمنه - صلى الله عليه وسلم - بجعل الجهاد سبيلاً لنشر الإسلام والدفاع عنه، جهاد تأسس في بدايته على الكلمة اللينة والموعظة الحسنة، لكن بالمشابرة والصبر على المشقة والإيذاء. وحتى لما اشتدت قسوة أهل الكفر والشرك، كانت الدعوة إلى الهجرة نحو المدينة، وإقامة النواة الأولى للدولة الإسلامية، وكل هذا من شعب الجهاد في سبيل الله، إنه جهاد الهجرة والصبر والإعمار والتنظيم، وكان شعاره صلى الله عليه وسلم في هذا الأسلوب الجهادي قوله تعالى: « ادفع بالتي هي أحسن السيئة نحن أعلم بما

¹- محمد عماره، معالم المنهج الإسلامي، ص 251، 252.

²- محمد عماره، الفريضة الغائبة جذور وحوارات.. دراسات.. ونصوص، ص 115، 116.

يصفون» ⁽¹⁾، «ومن أحسن قولاً ممن دعا إلى الله وعمل صالحاً وقال إنني من المسلمين، ولا تستوي الحسنة ولا السيئة ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم وما يلقاها إلا الذين صبروا وما يلقاها إلا ذو حظ عظيم» ⁽²⁾، لقد كان منهج الإسلام المتميز يتطلب جهاد السلم في بداية البعثة، لما في ذلك من حكمة لهذا الدين الجديد ⁽³⁾. لكن لما اشتد الأمر على أمة الإسلام، وأصبح جهاد السلم والصفح عن الأعداء غير مجد، بما يضمن مصلحة المسلمين استدعى الوضع الانتقال إلى جهاد القتال لترد الحقوق إلى المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم، وتأمين الدعوة الإسلامية غدر الأعداء المشركين، ونزلت حينها سورة التوبة وما فيها من آيات الحث على القتال، سورة تضمنت خطاباً حاداً ومحرضاً للمسلمين على قتال المناقضين للعهود والغادرين بالمواثيق ⁽⁴⁾، «وإن نكثوا إيمانهم من بعد عهدهم وطعنوا في دينكم فقاتلوا أئمة الكفر، إنهم لا أيمان لهم لعلهم ينتهون، ألا تقاتلون قوما نكثوا إيمانهم وهموا بإخراج الرسول وهم بدوؤكم أول مرة أتخشونهم فالله أحق أن تخشوه إن كنتم مؤمنين قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم ويخرجهم وينصركم عليهم ويشق صدور قوم مؤمنين» ⁽⁵⁾

وحينما ندرك أن رسالة الإسلام قد اكتملت، بفضل جهاده - صلى الله عليه وسلم - وصحابته وأتباعه، وأن أمة الإسلام قد شيدت حينها حضارة ودولة تعايشت في حضنها ملل ونحل عدة، فليس من شك أننا سندرك حقيقة تراجع حضارة هذه الأمة التي كانت في يوم ما نموذجاً في التوازن الحياتي، والمعاملات الإنسانية السامية، حضارة بلغ نور إشراقها أقطار المعمورة، تراجعت لما غيبت هذا المعلم المنهجي، فضعفت وتراجع المستوى العلمي، ووهنت إرادة التغيير والبناء، وتمزقت الروابط الاجتماعية، ولهذه العوامل - وغيرها - التي هي من شعب وقسمات الجهاد، أصبحنا أمة ضعيفة تجرنا رياح الحضارات القوية، وفقدنا كياننا المتميز وأصبحنا نبحث عن المجد الضائع.

¹ - المؤمنون، الآية 96.

² - فصلت، الآيات 33، 35.

³ - محمد عمارة، الإسلام والحرب الدينية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2004، ص12، 13.

⁴ - المصدر نفسه، ص16.

⁵ - التوبة، الآيات 12، 14.

فترك الجهاد هو سبب ما أصبح المسلمون عليه اليوم، من مذلة ومهانة، بل وكذلك التشتت والتفرق⁽¹⁾، ولن تعود للمسلمين وحدتهم وعزّتهم إلّا بإحياء وتجسيد قسّمات الجهاد، لما فيها من معاني التحدي والإرادة في تكوين الذات. تكوين لا يتحقق إلّا بإحياء قسّمات تراث الماضي المشرق، والاجتهاد في تجديدها بما يتوافق ومتطلبات الحياة الراهنة لهذه الأمة، وليس هذا الاجتهاد ذاته إلّا جهادا، ففي ظل ما تعيشه أمتنا الإسلامية اليوم من تفرق وتنافر، أصبح الجهاد الاجتهادي ضرورة ملحة لإحداث التوافق والوحدة. إنّ المنهج الإسلامي الهادف إلى إحقاق قاعدة اكتمال الدين، يعد الجهاد إحدى قسّماته ومعالمه المجسدة له والظاهرة فيه، إنه سنام أمر الإسلام⁽²⁾ وسبيل لتجديد قيمه وقسّماته وجعلها حية حاضرة دائما.

¹ - محمد عمارة، الفريضة الغائبة جذور وحوارات.. دراسات.. ونصوص، ص119.

² - محمد عمارة، معالم المنهج الإسلامي، ص251.

خلاصة:

لقد كان للإسلام منهجه المميز وهو يهدف إلى تجسيد عقيدته العالمية الشاملة، تراعى فيها مصالح العباد، بما يرضي الخالق تعالى، إنه منهج يتوافق مع خطاب التجديد الرامي إلى تجديد فكر الأمة والنهوض بها، نهضة سليمة مرنة يتعايش فيها الأصل بالمعاصر، في إطار منظومة شرائعية لها خصوصياتها. وإذا كانت الأمة الإسلامية اليوم تعيش أزمة فكرية سواء على مستوى التنظير أو التطبيق، فإن لهذه الأزمة عواملها، بعضها نابع من بنية الفكر الإسلامي نفسه. فكر فيه من المسائل الجدالية ما يثير النزاع المفاهيمي، ضف إلى ذلك التطرف الفكري بين التيارات المختلفة، خصوصاً النصوصي منها والعلماني الداعي إلى تحرير العقل. وبعض هذه العوامل مرتبط بظروف الحياة الاجتماعية والسياسية، وبعضها الآخر راجع إلى تأثيرات خارجية تمثلت في الدسائس الفكرية الغربية المشبوهة. هذه العوامل استدعى علاجها منهجاً إسلامياً له معالم يتجلى فيها. وبدراستنا وتحليلنا لبعض أهم هذه المعالم خلصنا إلى ما يلي:

أولاً: للإسلام منهج متعدد المعالم(*) تساهم في تجسيد مقاصده بما يضمن تفاعلاً وتوافقاً بين المبادئ والثوابت التي شرعها الخالق تعالى، والممارسات الإنسانية الدنيوية، فمعروف عن الإسلام احتوائه لجملة مبادئ العبادات والمعاملات، غير أن تفصيلها وكيفية تطبيقها كثيراً ما أوكلت للعقل المجتهد. هذه المعادلة تحتاج لنجاحها إقامة منهج يتولى المهمة وله معالمه، التي إن فهمت وأحسن توظيفها كانت الثمرة بناء مشروع حضاري يعكس نهضة ويقظة الأمة الإسلامية.

ثانياً: جملة معالم المنهج الإسلامي هي بمثابة خريطة طريق لتحقيق النهضة وإعادة مجد الأمة التي ضاقت بها السبل وأصبحت تعيش تجاذبات كانت نتيجتها خلق أزمة في فكرنا الإسلامي المعاصر، أزمة اختلطت فيها المفاهيم والقيم، فكثر دعووات التحريم والتحليل والإباحة والمنع، الإقرار والرفض. وسواء كان ذلك عن قصد أم عن جهل. وفي ظل هذه الأزمة وبهدف معالجتها وضع المفكر محمد عماره هذا المشروع الفكري - معالم

* - أورد المفكر محمد عماره في كتابه (معالم المنهج الإسلامي) جملة هائلة من هذه المعالم منها: وحدانية الله، الإنسان من حيث هو خليفة في الأرض، سبل المعرفة الإسلامية. ومنها ما يرتبط بمعلم الوسطية، مثل الفكر والمادة، الشورى البشرية والشريعة الإلهية، الرجل والمرأة، الفرد والطبقة والأمة... وغيرها من معالم الوسطية الإسلامية.

المنهج الإسلامي - بغرض التبصير بحقيقة المنهج الإسلامي في معالجة المسائل المطروحة وشحذ الهمم وتوجيه الفكر نحو بناء تصورات جديدة ودقيقة عن حكمة الإسلام في إقرار الأحكام.

ثالثاً: معالم المنهج الإسلامي التي هي خريطة لبناء مشروع حضاري، هي تجسيد كذلك لمشروع التجديد الفكري الذي تنبأه المفكر محمد عمارة مشروع فيه تكملة لمسار رواد الإصلاح والنهضة العربية الإسلامية، فالتجديد الفكري الإسلامي، لا ينجح إلا بوجود منهج له معالمه الواضحة والمفصلة، والمؤسسة على قواعد وضوابط تضمن التوافق بين ثوابت العقيدة ومتغيرات الحياة الدنيوية. وبين مآثورات الماضي واحتياجات الراهن، كما أبانت هذه المعالم أن الإسلام ليس بالأيديولوجية أو المملكة المنغلقة، بقدر ما هو عقيدة عالمية لا تخضع لإطار التاريخية، فهو دائم التجديد بما يمكنه من أن يكون دائم الحضور والممارسة، وله آلياته الحيوية التي تظهر في الاجتهاد العقلاني، -خاصة- قدرة على تحقيق مقاصده باستمرار.

رابعاً: وسطية الإسلام جامعة، تطرق باب كل ميادين خطاب التجديد، وهي سمة وقسمة يختص بها منهج الإسلام، ومركز التقاء أنوار الإسلام الذي كله نور مشرق، والوسطية هي الجامع لهذا النور، بل وهي اللوحة التي ينعكس فيها تميز الإسلام، وتفهم مقاصده. إنها وسطية الاعتدال الراضية للغلو، والانحيازية السلبية، والنظر إلى المسائل المطروحة بعين واحدة منغلقة في تفكيرها، وسطية القدرة على التكيف مع المواقف المتعارضة والتوافق والتميز السليم، بين ما هو ثابت وما هو متغير، بين التنظير والممارسة الواقعية، لذلك فهي مفتاح النجاح والنجاة والبناء الحضاري المتوازن.

خامساً: مسائل الخلاف بين التيارات الفكرية بإمكان خطاب التجديد احتواءها وتكييفها مع المستجدات الحضارية، بما يضمن الحفاظ على هوية الأمة وتميزها، ففي مسألة علاقة الدين بالدولة، ليس الإسلام مثل الكهانة المسيحية التي تجعل الدولة في يد رجل الدين، وتتطبع بطابع الثبات الإلهي، ولا هو بالعلماني الفاصل بينهما، إنه يميز بين الدين والدولة دون الفصل بينهما، فالدولة ليست من أركان الدين وشرائعه الثابتة. وجهازها ومؤسساتها لا عصمة لهما، غير أن هذا ليس مدلوله إقامة الفاصل بينهما، لأن جهاز الدولة ورأسها ملزمين بإقامة حدود الدين مقاصده، وبذلك تكون الدولة جهاز إلزامي ينص

الدين على تحقيقه، أما تفصيلاته فبيد الأمة التي عليها الاجتهاد في الأمر بما يسهر على خدمة مصالح العباد.

وفي مسألة النص والاجتهاد. خلصنا إلى أن الإسلام ليس فيه تعارض بين وجود النص والاجتهاد فيه، فهناك نصوص ظنية الثبوت أو الدلالة أو معاً، وكلها ليس حولها خلاف في الاجتهاد فيها، أما النصوص القطعية الدلالة والثبوت فالاجتهاد فيها كذلك متاح وقائم، شريطة التمييز بين ما هو متعلق بالثواب وما هو مرتبط بالمتغيرات، ففي مسائل المتغيرات وحتى بوجود نص قطعي، يقوم الاجتهاد بهدف معرفة علل الأحكام الواردة فيها، وإدراك متى يقوم الحكم، أو يسقط دون مساس بالنص أو تجاوزه، وأما في مسائل الثواب من عبادات وتشريعات معاملاتية وثوابت الحقوق والواجبات، فالاجتهاد في النصوص الواردة والدالة عليها لا يتعدى حدود الفهم واستنباط الأحكام الفرعية من أصولها.

وأما في مسألة الاختيار والجبر، فخلصنا إلى أن المفكر محمد عمار يقر بحرية الاختيار لدى العبد، حتى يكون التكليف مبرراً والجزاء له معنى، لأن القول بالجبر يعني ضرورة إسقاط التكليف وعدم شرعية الجزاء، غير أن الاختيار ليس مطلقاً طالما أن الإنسان ليس سيّداً على الكون، وإنما مجرد خليفة فيه لله الذي مكنه وخيّره، فالحرية إذن: حرية المستخلف في الأرض لا حرية المستبد فيها.

سادساً: في مسألة الجمال والفنون الجمالية، يمكن اعتبارها أداة تربوية لخدمة الإسلام الصحيح، فالإسلام ليس معادياً لها، من حيث هي فن. والتحليل والتحرير يخضعان لقاعدة المقصد والغاية من ورائه، فإذا كان القصد هو المجون والترف أو التقديس والتأليه، فلا خلاف في تحرير هذه الفنون سماعية كانت أم تشكيلية، أما إذا كان من باب التمتع بالجمالية التي هي فطرة في النفس البشرية، فحكمها الإباحة لما في ذلك من دلالات وسبل الشكر لله، الذي دعا إلى التزيّن بزينة الجمال الشرعي، وينبغي تربية النفوس جمالياً شكراً لله وإقراراً بسماحة الإسلام.

ثم إن النصوص والمأثورات الواردة في التحليل والتحرير، إنما كانت لظروف ووقائع محدّدة تمحورت في صورتها العامة في محاربة الإسلام للشرك ومنافذه، ودعوته لعقيدة التوحيد. ولما تجذّرت وترسّخت هذه العقيدة في قلوب المؤمنين لم يعد هناك خطر

أو خوف من الرجوع إلى الشرك، ليكون الفن الجمالي بذلك مباحا. فالمقصد والغاية من الفن الجمالي هما من يحددان الحكم الشرعي وليس الفن الجمالي في ذاته.

سابعاً: الجهاد بمفهوم المفكر محمد عمارة واسعة صورته وشعبه، وكل عمل يقوم به الإنسان بهدف خدمة الدين والصالح العام للمسلمين، فهو جهاد. وليس القتال إلا واحداً من هذه الشعب، وله شروطه التي تقيمه أو تسقطه، أما الجهاد في عمومته قائم دائماً وفرض عين، وبفضل شعبه المتعددة يعتبر سبيلاً لتجسيد المنهج الإسلامي واقعيًا، وسبيلًا لتجسيد التفاعل بين الخطاب النصي والممارسة الواقعية، فالإسلام ليس فقهاً نظرياً فقط بل هو كذلك جهاد عملي.

ثامناً: معالم المنهج الإسلامي تظهر أن أزمة الفكر الإسلامي نابعة من غياب الفهم الصحيح للإسلام بنصوصه ومأثوراته، فالخلافات التي يعيشها الفكر الإسلامي سببها القراءة غير الصحيحة للخطاب الديني قرآناً أو سنة والذي له مقاصده المرتبطة بظروف ووقائع معينة، والأحكام التي احتواها لا تؤخذ بمطلقها وإنما قياساً بوقائعها ومقاصدها، وهذا ما يجعل من الخطاب الإسلامي قابل لتجديد الفهم والقراءة وبلورة خطاب فكري تجديدي يساهم في بناء مشروع حضاري إسلامي متميز.

خاتمة

اتضح لنا من خلال فصول وحيثيات بحثنا، أن مسألة تجديد الخطاب الفكري الإسلامي، أملت تلك الظروف العامة التي أصبحت تتخبط فيها الأمة الإسلامية، فقد مسّها الضعف والتخلف في شتى مسائل وميادين شؤون الحياة، من دينية وسياسية واجتماعية وغيرها من الميادين، وانتشر جرّاء هذا بروز خطابات النهضة المتعددة والمختلفة ملامحها، وكان من نتائجها التطرف الفكري وانتشار المفاهيم الخاطئة، فكانت الحاجة هنا ماسة إلى خطاب فكري أكثر عقلانية ووسطية، فكان التجديد عاكسا وممثلا لهذا الخطاب الفكري.

فالتجديد إذن، إنما هو خطاب فكري بديل، قاصد إلى تحقيق يقظة نهضوية إسلامية تحقيقا واقعيا تصحّح فيها المفاهيم، وتعاد قراءة التراث بما فيه النصّي، قراءة عقلانية بعيدة عن التطرف، تضمن حياة المعاصرة في إطار الأصالة، وصناعة حضارة عصرية بخصوصيات أصيلة، تبقينا في إطار عقيدتنا، ومن خلالها تكوين جيل مسلم في عقيدته معاصر في حضارته، لأن الحديث عن الحضارة الإسلامية ليس يعني كما يعتقد البعض العودة إلى حياة السلف بكامل تفاصيلها، ففي ذلك رجعية وجمود، وتغافل عن سنن التطور والتغيير والتفاعل التي لا يرفضها الإسلام الصحيح، بل يدعوا إلى العمل وفقها حتى تتحقق للإسلام حيويته وحضوره الدائمين .

وإذا كانت الأمة الإسلامية تسعى إلى تجسيد نهضة جديدة ويقظة فكرية سليمة، فإن عليها فيما يقول المفكر محمد عمار، وكذلك دعاة خطاب التجديد الإسلامي انتهاج خطاب التجديد، القادر على إحداث تفاعل وتواصل بين ماضيها وحاضرها المعاصر، والتطلع نحو المستقبل، خصوصا لما ندرك أن فشل خطابات الفكر النهضوي السابقة كان من أسبابه فكر التطرف والانحياز لمرجعية ورفض الأخرى، وحينها اتسعت هوة الاختلافات وتلاحقت الانتكاسات.

هذا، ويمكن أن نخلص كذلك إلى أن إخفاق المشاريع النهضوية في الفكر العربي والإسلامي، مرتبط بالفشل في تجسيد الخطابات الفكرية المنادية بالنهضة واقعيا، لتبقى تلك الخطابات في مستوى التنظير، والمشاريع النهضوية مجرد آمال.

ولعلّ الاختلاف في تحديد مصطلح واحد لهذا المشروع الحضاري لدليل آخر عن صور الفشل هاته، فقد ظهر هذا المشروع الفكري النهضوي في صورة الإصلاح الديني تارة، واليقظة الفكرية تارة أخرى، والثورة الفكرية تارة أخرى عند البعض، بينما يصطلح

عليها عند آخرين بخطاب النهضة، باعتباره جامع لكل معاني المصطلحات السابقة، علما أن وراء كل اصطلاح خلفية أو مرجعية معينة.

هذا الإخفاق مرتبط أيضا، بذلك التعدد في الاتجاهات والتيارات الفكرية المنشغلة بفكر النهضة، إنها تيارات متباعدة في تصوراتها، متباينة في مرجعياتها، خصوصا بين نموذجي الخطاب النهضوي الذين برزا مبكرا، وهما النموذج السلفي والنموذج التغريبي، وما زاد من استمرار حالة الإخفاق في هذا المشروع النهضوي، بروز تيارات فكرية متفرعة من النموذج أو التيار الواحد، فأضحت هناك مدارس وتيارات فكرية سلفية، وأخرى تغريبية.

ورغم أن هذا التعدد في التيارات الفكرية، يعكس الحالة الصحية الجيدة للمجتمع من حيث كونه يعبر عن اليقظة الفكرية المساعدة على الإبداع، وإحداث الحيوية الفكرية، بعد المعاناة من مرحلة الجمود، وبذلك خلق فضاءات فكرية يتنفس من خلالها المواطن مفجرا طموحاته وقدراته، متجاوزا كذلك مرحلة التفكير الموجه، غير أن هذا الحراك الفكري، والاختلاف في مرجعيات تلك التيارات الفكرية، أصبحت تشكل منبععا وعنوانا للنكسة النهضوية، وكان من نتائجها بروز مشكلة أخرى بثوب جديد، هي الأصالة والمعاصرة، التي أصبحت من أبرز انشغالات العصر لنخب الفكر العربي والإسلامي، ويمكن اعتبارها ضربة أخرى موجعة لمشروع النهضة، فبدل علاج المسألة القائمة وفي سياقها المضبوط، كان الانتقال إلى تحويل المسألة، وإثارتها بصيغة أخرى، لكنها في غاية الحساسية والتعقيد، زادت من درجة الشرخ الفكري، وانتشار النعوت التطرفية، مثل الرجعية، والإسلاموية، والتكفير، والجاهلية المعاصرة، والأصولية، والعصرانية...

ويمكن أن نخلص كذلك من خلال حيثيات وجملة المسائل المطروحة في بحثنا السابق، أن الفشل في تجسيد خطابات النهضة التي نظّر لها تيارا الفكر السلفي والفكر التغريبي، إنما هو نابع كذلك من عدم القدرة على تشخيص الأسباب الدقيقة لذلك التخلف، ومنه تحديد الآلية العلاجية المناسبة، إنها تياران بعيدان عن حقيقة ما يحتاج إليه واقع الفكر العربي والإسلامي، إنها تياران هربا بالواقع نحو نفق مظلم، ومأوى لا يسع لهما وغير قادر على احتضانهما، فكيف للتراث - إذا أخذ على ظاهره - أن يحتضن أوضاعنا المعاصرة بكل مستجداته وتغييراته؟ وكيف كذلك لحضارة الغرب أن تحتضننا، ونحن نملك

من الخصوصيات ما لا نقبل التنازل عنها، وهي لا تقبلنا بها؟ أو كيف نتحدث بلغتها ونداول مصطلحاتها، فترانا نتشدد ونتظاهر بالحديث عن المجتمع الحداثي أو مجتمع ما بعد الحداثة، ونحن في الشقاوة نعم، وغارقون في أحوال الانحطاط، ولا نزال نفكر في رسم معالم النهضة التي لم نبلغها بعد؟.

وأما التجديد فهو خطاب فكري نابع من عمق الأوضاع التي تعيشها أمتنا، أوضاع بحاجة إلى هذا الخطاب الذي يعي جوهر المشكلة التي تتخر جسم الأمة، إنها أمة تعاني الانتكاسات، وسوء التقديرات، والمفاهيم الخاطئة في مختلف ميادين الحياة، ما يستدعي خطابا فكريا شاملا وواعيا قادرا على احتوائها وعلاجها بصورة تفاعلية وتكاملية، وبمنظرة عقلانية مستنيرة، وسطية المنهج بعيدة عن خطاب الإقصاء، متبينة لخطاب الوحدة الذي تفتقده الأمة.

ومن النتائج التي نخلص إليها كذلك، أنّ خطاب التجديد كما يتجلى في هذا المشروع الفكري التجديدي عند المفكر محمد عمار، يتضمن نزعة نقدية موجهة للنموذجين الفكريين السائدين، وقد اتضح لنا كيف أنّ المفكر ينتقل من مرحلة النقد وبيان عيوب ومآخذ كلا النموذجين، ويقدم بعدها الفهم الصحيح للقضية المطروحة، فالتياران الفكريان بعيدان عن الفهم الصحيح للتراث الحضاري والديني خصوصا، فالتيار السلفي النصوصي مقدّس لذلك التراث، رافض لفكرة الاحتكاك والتفاعل مع قيم حضارة الغرب، ورافض أيضا لفكرة تجديد الدين، أو إعادة قراءة النص الديني، ففي ذلك - بزعمه - تشكيك في الدين نفسه وإقرار بعجزه. وأما تيار النموذج الفكري التغريبي، فيدعوا إلى تجاوز التراث باعتباره مرحلة تاريخية، بل والأكثر من ذلك أن تخلفنا الحضاري في اعتقاده مردّه التمسك بهذا التراث الذي تسبب في التحجّر الفكري، وإطالة عمر الانحطاط الحضاري.

نحن اليوم شعوب تعيش أوضاعا حضارية جديدة، تغيرت فيها القيم وموازن القوى، وحتى لا نترك منافذ يتقوى منها وبها الغرب الاستعماري، ويزين لنا حضارته، علينا فيما يرى الداعون إلى انتهاج خطاب التجديد ومنهم المفكر محمد عمار، العمل على إعادة تصحيح العديد من المفاهيم والمسائل في فكرنا، وإرجاعها إلى جوهر نقائها، كما جاءت وقصدت إليه تعاليم شريعتنا الإسلامية، وليس هناك أفضل من آلية التجديد لتحقيق هذه المهمة، إنه خطاب يهتم بإعادة قراءة التراث، بما فيه النص الديني، لفهم ظروفه وأبعاده

المقاصدية، وفي هذا تجاوز لخطاب الفكر النصوصي، وفي الوقت ذاته يهتم بتفحص قيم ومنجزات حضارة العصر، فيتناول منها ما لا يتعارض مع روح وقيم تراثنا وهويتنا، من غير انسلاخ عن الخصوصية، أو اندماج في حضارة لم نشارك في صناعتها أو رسم محاورها ومعالمها، وفي هذا كذلك تجاوز لخطاب الفكر التغريبي.

إننا عندما نتأمل في واقعنا الراهن، وما يشهده من ثورات داخلية وبين أفراد الدولة الواحدة نفسها، ثورات آلت بالدولة إلى الخراب والدمار، فلا شك أنه يمكن التأكيد على أثر الاحتقان الذي كانت تعيشه شعوب هذه الدول في تفجير تلك الثورات، لقد عجزت الأنظمة السائدة عن خلق فضاء فكري، أو مرجعية متوازنة بإمكانها احتواء طموحات وآمال هذه الشعوب، لقد مارست أشكال الاستبداد، فكانت النتيجة ثورات التغيير، ظهرت في شكل معارضة هادئة، ولمّا لم تثمر عن تحقيق الأهداف المأمولة، تحولّت، أو انبثقت منها المعارضة العنيفة، فكانت الثورات التي صعب إخمادها. فالتطرف الفكري، أو المنهجي أو المرجعي، كثيرا ما يؤول إلى خلق أزمات تشل مصالح المجتمع، وهنا تكون الحاجة الملحة لخطاب فكري متوازن، يوحد المرجعيات المتضادة دون إزالتها أو رفضها، طالما أن الاختلاف إذا أحسن استغلاله هو نعمة لا نقمة، وهذا ما يهدف إليه خطاب التجديد في الفكر الإسلامي، خصوصا عند المفكر محمد عمارة، إنه خطاب ناقد ورافض للتطرف في تقديس مرجعية معينة، وليس رفض المرجعية في أساسها، ففي كل المرجعيات ما يمكن الاقتباس منه، والاستعانة به في إنجاح هذا الخطاب.

إن الفكر الإسلامي مطالب اليوم بالتعامل الفعّال مع مستجدات العصر، وما يحمله من قيم وانجازات علمية وتقنية، تعامل يتناسب مع معالم هويتنا، بعيد عن التطرف والغلو الفكري والمفاهيمي، ولما كان الإسلام بنصوصه وتشريعاته، قادر على استيعاب ومسايرة تطورات الحياة عبر كل العصور، فإن تجسيد هذه الخاصية لعقيدة الإسلام، بحاجة إلى خطاب التجديد، القادر على التعامل المرن والحيوي مع مختلف المستجدات والنوازل، بما يضمن توافقا مع المقاصد والغايات الكبرى للنص الديني، إنه إذن خطاب مؤسس على الهوية التراثية، لكن من دون تقديس، ومطلع مقتبس من حضارة الغير لكن دون درجة الانبهار والاستلاب.

وفي الأخير وكحوصلة إجمالية، يمكن القول أن مسألة تجديد الخطاب الفكري الإسلامي في عمومها، وعند المفكر محمد عمارة بالأخص، إنما هو نتاج إخفاق الخطاب الفكري السائد، والذي قابله استمرار المأساة، والعجز عن تجسيد تلك التنظيرات الفكرية حول مشروع النهضة، يضاف إلى هذا انتشار التجاذبات الفكرية وتطرفها، حول جملة المسائل التي برزت في الحراك الفكري الإسلامي والعربي، من دينية وسياسية واجتماعية، وهي مسائل ساعد الالتقاء، والإطلاع على حضارة الغرب من إثارتها من جديد، أما المسائل من حيث محتواها فهي حاضرة في تراثنا، وهنا تكون الحاجة إلى خطاب التجديد الذي يعمل على إحياء المفاهيم والمقاصد الصحيحة، التي لم يتغافل عنها الإسلام في نصوصه أو تراثه الحضاري.

إننا إذن بحاجة إلى إحياء تلك المفاهيم وإعادة قراءة الدين، وفهم مقاصده وأبعاده، حتى نجد فرص النجاح في إبعاد صور الصراع بين مستجدات العصر، وتلك المحطات المشرقة من تراثنا.

قائمة المصادر

والمراجع

أولاً: المصادر

I-المصادر الدينية:

- 1- القرآن الكريم
- 2- البخاري أبي عبد الله محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح (صحيح البخاري)، مج1، ج1، + مج2، ج4، دار طوق النجاة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1422هـ.
- 3- البيهقي أبي بكر أحمد بن الحسين، السنن الكبرى، ج10، تحقيق، محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط3، 2003.
- 4- الترمذي أبي عيسى محمد بن عيسى، الجامع الكبير (سنن الترمذي) ج3، تحقيق، شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، دمشق، ط1، 2009.
- 5- السجستاني الحافظ أبي داود سليمان، سنن أبي داود، ج6، تحقيق، شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، دمشق، ط1، 2009.

II- مصادر للمؤلف عمارة محمد :

أ-باللغة العربية:

- 1- عمارة محمد، أبو الأعلى المودودي والصحو الإسلامية، دار الشروق، القاهرة وبيروت، ط1، 1987.
- 2- عمارة محمد، احترام المقدسات..خيرية الأمة..عوامل تفوق المسلمين، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2005.
- 3- عمارة محمد، إحياء الخلافة الإسلامية حقيقة أم خيال؟ مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2005.
- 4- عمارة محمد، أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، دار الشرق الأوسط للنشر، القاهرة.
- 5- عمارة محمد، الإسلام والأمن الاجتماعي، دار الشروق، القاهرة وبيروت، ط1، 1998.
- 6- عمارة محمد، الإسلام في مواجهة التحديات، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2007.

- 7- عمارة محمد، الإسلام والتحديات المعاصرة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2009.
- 8- عمارة محمد، الإسلام والتعددية الاختلاف والتنوع في إطار الوحدة، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2008.
- 9- عمارة محمد، الإسلام والثورة، دار الشروق، القاهرة وبيروت، ط3، 1998.
- 10- عمارة محمد، الإسلام والحرب الدينية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2004.
- 11- عمارة محمد، الإسلام والسياسة. الرد على شبهات العلمانيين، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2008.
- 12- عمارة محمد، الإسلام وضرورة التغيير، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2007.
- 13- عمارة محمد، الإسلام وفلسفة الحكم، دار الشروق، القاهرة وبيروت، ط1، 1989.
- 14- عمارة محمد، الإسلام والفنون الجميلة، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1991.
- 15- عمارة محمد، الإسلام والمستقبل، دار الشروق، القاهرة وبيروت، ط2، 1986.
- 16- عمارة محمد، الأقليات الدينية والقومية تنوع ووحدة؟.. أم تفتيت واختراق؟، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1998.
- 17- عمارة محمد، الإمام محمد عبده، مجدد الدنيا بتجديد الدين، دار الشروق، القاهرة وبيروت، ط2، 1988.
- 18- عمارة محمد، التحرير الإسلامي للمرأة. الرد على شبهات الغلاة، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2002.
- 19- عمارة محمد، تحرير المرأة بين الغرب والإسلام، مكتبة الإمام البخاري للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2009.
- 20- عمارة محمد، التراث في ضوء العقل، دار الوحدة، بيروت، ط1، 1980.
- 21- عمارة محمد، التعددية الرؤية الإسلامية والتحديات الغربية، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1997.
- 22- عمارة محمد، التفسير الماركسي للإسلام، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2002.

- 23- عمارة محمد، تيارات الفكر الإسلامي، دار الشروق، القاهرة وبيروت، ط2، 1997.
- 24- عمارة محمد، الجديد في المخطط الغربي تجاه المسلمين، دار الوفاء، المنصورة، مصر، ط1، 1997.
- 25- عمارة محمد، حقيقة الجهاد.. والقتال.. والإرهاب، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2005.
- 26- عمارة محمد، الخطاب الديني بين التجديد الإسلامي والتبديد الأمريكي، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط2، 2007.
- 27- عمارة محمد، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، دار الشروق الدولية، القاهرة وبيروت، ط1، 1988.
- 28- عمارة محمد، الدين والحضارة عوامل امتياز الإسلام، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2005.
- 29- عمارة محمد، سقوط الغلو العلماني، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2002.
- 30- عمارة محمد، الساحة الإسلامية، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2006.
- 31- عمارة محمد وآخرون، السنة التشريعية وغير التشريعية، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2001.
- 32- عمارة محمد، شبهات حول الإسلام، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2002.
- 33- عمارة محمد، شبهات وإجابات حول مكانة المرأة في الإسلام، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2008.
- 34- عمارة محمد، الشريعة الإسلامية والعلمانية الغربية، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2003.
- 34- عمارة محمد، صراع القيم بين الغرب والإسلام، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1997.

- 35- عمارة محمد، الطريق إلى اليقظة الإسلامية، دار الشروق، القاهرة وبيروت، ط1، 1990.
- 36- عمارة محمد، العرب والتحدي، مجلة عالم المعرفة، عدد29، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ماي 1998.
- 37- عمارة محمد، العطاء الحضاري للإسلام، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2004.
- 38- عمارة محمد، العلمانية بين الغرب والإسلام، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، مصر، ط1، 1996.
- 39- عمارة محمد، علمانية المدفع والإنجيل التحالف غير المقدس بين المدفع العلماني وإنجيل المنصرّين، مكتبة الإمام البخاري للنشر والتوزيع، الإسماعيلية، مصر، ط1، 2007.
- 40- عمارة محمد، العلمانية ونهضتنا الحديثة، دار الشروق، القاهرة وبيروت، ط2، 1986.
- 41- عمارة محمد، الغزو الفكري وهم أم حقيقة؟، مطابع روز اليوسف، القاهرة.
- 42- عمارة محمد، الغناء والموسيقى. حلال.. أم حرام؟ دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1999.
- 43- عمارة محمد، الفاتيكان والإسلام أهي حماقة ؟ أم عداء له تاريخ؟، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2007.
- 44- عمارة محمد، الفريضة الغائبة جذور وحوارات..دراسات..ونصوص، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2009.
- 45- عمارة محمد، في التحرير الإسلامي للمرأة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2003.
- 46- عمارة محمد، في فقه الحضارة الإسلامية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط2، 2007.
- 47- عمارة محمد، في المسألة القبطية حقائق وأوهام، مكتبة الشروق، القاهرة وكوالا لامبور، ط1، 2001.

- 48- عمارة محمد، في النظام السياسي الإسلامي، مكتبة الإمام البخاري للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2009.
- 49- عمارة محمد، قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2006.
- 50- عمارة محمد، مستقبلنا بين التجديد الإسلامي..والحادثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2003.
- 51- عمارة محمد، معارك العرب ضد الغزاة (1187-1807)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1972.
- 52- عمارة محمد، معالم المشروع الحضاري في فكر الإمام الشهيد حسن البنا (1324-1368هـ/1907-1949م)، دار النشر والتوزيع الإسلامية، القاهرة، ط1، 2006.
- 53- عمارة محمد، معالم المنهج الإسلامي، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2009.
- 54- عمارة محمد، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، دار الشروق، القاهرة وبيروت، ط2، 1988.
- 55- عمارة محمد، مفهوم الحرية في مذاهب الإسلاميين، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط2، 2009.
- 56- عمارة محمد، مقام العقل في الإسلام، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2008.
- 57- عمارة محمد، المنهاج العقلي في دراسات العربية، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998.
- 58- عمارة محمد، المنهج الإصلاحى للإمام محمد عبده، مكتبة الإسكندرية، 2005.
- 59- عمارة محمد، النص الإسلامى بين التاريخية.. والاجتهاد.. والجمود، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2007.
- 60- عمارة محمد، نظرة جديدة الى التراث، دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط2، 1988.

61- عمارة محمد، هل الإسلام هو الحل؟ لماذا وكيف؟ دار الشروق، القاهرة وبيروت، ط1، 1995.

ب/ باللغة الفرنسية:

- Mohammad amarra, l'islam et les droits de Lhomme, nécessites absolus, plutôt que simple droits, Traduction, Moussa Chami, Révision, Mohamed al Mokhtar ouled bah, isesco, 1995.

ثانيا: المراجع.

أ/ باللغة العربية:

1- إبراهيم مصطفى إبراهيم، مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1993.

2- ابن تيمية أحمد، درء تعارض العقل والنقل، ج1، تحقيق، محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ط1، 1991.

3- ابن عاشور محمد الطاهر، تحقيقات وأنظار في الكتاب والسنة، الشركة التونسية للنشر والتوزيع، تونس، 1985.

4- ابن كثير أبو الفداء، تفسير القرآن العظيم، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2000.

5- أبو زيد نصر حامد، التجديد والتحريم والتأويل بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، ط1، 2010.

6- أركون محمد، الفكر العربي، ترجمة، د عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت- باريس، ط3، 1985.

7- إقبال محمد، تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة، محمد يوسف عدس، تقديم، الشيماء الدمرداش العقالي، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، .

8- بوخاتم جميلة، التجديد في أصول الفقه، دار الفاروق للاستثمارات الثقافية، مصر، ط1، 2010.

9- الترابي حسن، تجديد الفكر الإسلامي، دار البعث، قسنطينة، ط1، 1990.

- 10- الجابري محمد عابد، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1990.
- 11- الجابري محمد عابد، التراث والحداثة دراسات ومناقشات، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط1، 1991.
- 12- الجابري محمد عابد، الخطاب العربي المعاصر دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، ط5، 1994.
- 13- الجابري محمد عابد، نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا السلفي، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط6، 1993.
- 14- الجرجاني علي بن محمد الشريف، كتاب التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، 1985.
- 15- حسين طه ، مستقبل الثقافة في مصر، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1996.
- 16- حنفي حسن، التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط4، 1992.
- 17- حوراني ألبرت، الفكر العربي في عصر النهضة 1798-1939، ترجمة، كريم عزقول، دار النهار للنشر، بيروت.
- 18- خاتمي محمد، الدين والتراث والحداثة والتنمية والحرية، تقديم ودراسة، عمارة محمد ، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ط1، 1999.
- 19- سابق سيد، فقه السنة، ج3، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2006.
- 20- سبيلا محمد، الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 2000.
- 21- الشاطبي أبو إسحاق، الموافقات، مج1، تقديم، العلامة بكر بن عبد الله أبو زيد، دار ابن عفان للنشر والتوزيع، الجيزة، مصر.
- 22- الشريف محمد بن شاكر، تجديد الخطاب الديني بين التأصيل والتحريف، مجلة البيان، الرياض، ط1، 2004.
- 23- شمس الدين محمد مهدي، الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1999.

- 24- الشوكاني محمد بن علي، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ج2، تحقيق، أبي حفص سامي بن العربي الأثري، تقديم، عبد الله بن عبد الرحمن السعد و سعد بن ناصر الشثري، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 2000.
- 25- طعمية صابر، أخطار الغزو الفكري على العالم الإسلامي، بحوث حول العقائد الوافدة، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1984.
- 26- طهاري محمد، مفهوم الإصلاح بين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، شركة دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ط3، 1999.
- 27- الطهطاوي رفاة رافع، تخلص الإبريز في تلخيص باريز، كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة.
- 28- العالم محمود أمين، الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، دار المستقبل العربي، القاهرة، ط2، 1998.
- 29- عبد اللطيف كمال، مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1992.
- 30- عبده محمد، الأعمال الكاملة، تحقيق وتقديم، عمارة محمد، ج6، دار الشروق، القاهرة وبيروت، ط1، 1993.
- 31- العلواني طه جابر، إصلاح الفكر الإسلامي بين القدرات والعقبات، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1991.
- 32- علي حيدر إبراهيم، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1996.
- 33- عواجي غالب بن علي، المذاهب الفكرية المعاصرة ودورها في المجتمعات وموقف الإسلام منها، ج1، المكتبة العصرية للطفاعة والنشر والتوزيع، جدة، ط1، 2006.
- 34- الغزالي أبو حامد، إحياء علوم الدين، إعداد ودراسة، إصلاح عبد السلام الرفاعي، مراجعة، عبد الصبور شاهين، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، ط1، 1988.
- 35- الغزالي أبو حامد، مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار، شرح ودراسة وتحقيق، الشيخ عبد العزيز عز الدين السيروان، دار عالم الكتب، بيروت، ط1، 1986.

- 36- غليون برهان، اغتيال العقل. محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، مكتبة مذيولي، القاهرة، ط3، 1990.
- 37- القرضاوي يوسف، من أجل صحة راشدة تجدد الدين وتنهض بالدنيا، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1998.
- 38- قطب سيد، معالم في الطريق، دار الشروق، بيروت والقاهرة، ط6، 1979.
- 39- قطب محمد، العلمانيون والإسلام، دار الشروق، القاهرة وبيروت، ط1، 1994.
- 40- لالاند أندريه، العقل و المعايير، ترجمة، د نظمي لوقا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1979.
- 41- المحافظة علي، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة 1798-1914 الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت.
- 42- محمود زكي نجيب، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، القاهرة وبيروت، ط6، 1980.
- 43- محمود زكي نجيب، قيم من التراث، دار الشروق، القاهرة، 2000 .
- 44- محمود زكي نجيب، من زاوية فلسفية، دار الشروق، القاهرة وبيروت، ط4، 1993.
- 45- محمود زكي نجيب، هذا العصر وثقافته، دار الشروق، القاهرة وبيروت، ط2، 1982.
- 46- المودودي أبو الأعلى، موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط4، 1981.
- 47- موسى سلامة، ما هي النهضة ومختارات أخرى، تقديم، مصطفى ماضي، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الرغاية، الجزائر، 1990.
- 48- الناصر محمد حامد، العصرانيون بين مزاعم التجديد وميادين التغريب، مكتبة الكوثر للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 2001.
- 49- الندوي أبو الحسن، الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية، دار الندوة للتوزيع، بيروت، ط2، 1968.
- 50- الندوي أبو الحسن، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟، مكتبة رحاب، الجزائر، ط10، 1987.

51- هابرماس يورغن، القول الفلسفي للحدث، ترجمة، فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، ط1، 1995.

ب/ باللغة الفرنسية:

1- Ernest Renan, l'avenir de la science ,calmant Levy éditeur, paris.

ج/ باللغة الإنجليزية:

1- Malin wimelieus, on Islamism and modernity, analyzing islamist ideas on and vision of the Islamic state, print and media, Umea universites ,Sweden,2003.

2- Seyed Hussein Nasr, Islam and the plight of modern men, by w and j nachay, limited chatam, england,1st published, 1975.

ثالثا: المعاجم والقواميس:

أ-باللغة العربية:

1- ابن منظور، لسان العرب، ج3، تحقيق، ياسر سليمان أبو شادي ومجدي فتحي السيد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، مصر.

2- صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، دار الكتاب المصري، القاهرة، 1979.

3- الفيروز آبادي مجد الدين، القاموس المحيط، تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط8، 2005.

4- الفيومي أحمد بن علي، المصباح المنير، تحقيق، د عبد العظيم الشناوي، ط2، دار المعارف، القاهرة.

5- مذكور إبراهيم وآخرون، معجم العلوم الاجتماعية، ج1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1975.

ب: باللغة الفرنسية:

1- Andrée Laland, vocabulaire technique et critique de la philosophie, presse universitaire de France, paris, 1^{ere} Edition, quadriga, 2002.

رابعا: الرسائل الجامعية:

1- أمامه عدنان محمد، التجديد في الفكر الإسلامي (أطروحة دكتوراه)، دار ابن الجوزي، السعودية.

الفهارس

فهرس الأعلام

(ل)	جميل صليبا 69	(ل)
إبراهيم عبد الفتاح 06	الجويني 147	إبراهيم مصطفى إبراهيم 70
إبراهيم مصطفى إبراهيم 70	(م)	إبن جني 74
إبن جني 74	حسن البنا 24	إبن تيمية 147،83،78،75
إبن تيمية 147،83،78،75	حسن حنفي 65	ابن خلدون 147
ابن خلدون 147	(ن)	ابن رشد 83،78،75
ابن رشد 83،78،75	خير الدين التونسي 19	ابن العباس 175
ابن العباس 175	(ر)	ابن القيم 75
ابن القيم 75	رفاعة الطهطاوي 118،79،19	أبو الأعلى المودودي 24،06
أبو الأعلى المودودي 24،06	(ز)	أبو حامد الغزالي 147،83،78،75،70
أبو حامد الغزالي 147،83،78،75،70	زكي نجيب محمود 35،33	أبو الحسن الندوي 60
أبو الحسن الندوي 60	(ك)	
	كسرى 99	
	(س)	
أبو حيان التوحيدي 75	المتوكل (الخليفة العباسي) 77	
أبو العباس أحمد بن إدريس 172	محمد الطاهر بن عاشور 05	
أبو عبد الله الأنصاري 172	محمد رشيد رضا 79،26،24	
أحمد بن محمد المرادي 172	محمد عابد الجابري 55	
أحمد لطفي السيد 105	محمد عبده 172،118،87،79،33،32،29	
أرنست رينان 18	محمد علي باشا 18	
أندريه لالاند 70	(ن)	
أنس بن مالك 175	نابليون بوناپرت 109،78	
(ب)	نصر حامد أبو زيد 134	
برنار لويس 110	(ي)	
بول فاليري 22	يورغن هابرماس 12	
(ج)	يوسف القرضاوي 06	
الجرجاني 175،151		
جمال الدين الأفغاني 105،87،79،31،29		

فهرس الآيات والأحاديث

أولاً: فهرس الآيات:

الآية	السورة ورقم الآية	الصفحة
«ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ...»	آل عمران 104	09
«إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم»	الرعد 11	09
«اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي...»	المائدة 03	91،44
«كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تعقلون»	البقرة 242	83
«كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته...»	ص 17،18	83
«كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف ...»	آل عمران 110	105
«إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون »	الأنبياء 92	108
«ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم»	الأعراف 157	115
«فذكر إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر...»	الغاشية 21،22	115
«للذكر مثل حظ الأنثيين»	النساء 11	119
«واستشهدوا شهيدين من رجالكم...»	البقرة 282	120
«الرجال قوامون على النساء بما فضل الله ...»	النساء 34	123
«ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف ...»	البقرة 228	124
«إن الله يأمر بالعدل والإحسان..»	النحل 90	125
«ولا يجرمنكم شنآن قومك ألا تعدلوا..»	المائدة 08	125
« وما ربك بظلام للعبيد »	فصلت 46	158،125
«إن الله لا يظلم الناس شيئاً»	يونس 44	125
« ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة»	النساء 92	133
«لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي...»	البقرة 256	134
«وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ...»	البقرة 143	144
«والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من ... »	المائدة 38	154
« إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون »	النحل 40	157

157	البقرة 117	«بديع السموات والأرض وإذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون»
158	البقرة 185	«يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر»
158	النساء 28	«يريد الله أن يخفف عنكم وخلق الإنسان ضعيفا»
158	النحل 93	«ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء ..»
161	الصفافات 06	«إِنَّا زَيْنَا السَّمَاء الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ»
161	الحجر 16	«ولقد جعلنا في السماء بروجا وزيناها للنَّازِرينَ»
161	ق 06	«أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج»
161	النحل 08،05	«والأنعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون»
163	لقمان 06	«ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضلَّ عن سبيل الله بغير علم»
167	الإسراء 81	«ولقد آتينا إبراهيم رشده من قبل وكنا به عالمين ...»
168	الأنبياء 57-51	« وقل جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقا »
168	سبا 13،12	«ولسليمان الريح غدوها شهر ورواحها شهر...»
169	آل عمران 49	«ورسولا إلى بني إسرائيل أني قد جئتكم بآية من ربكم...»
169	إبراهيم 25،24	«ألم تر كيف ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة ...»
169	البقرة 171	«مثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع ...»
169	الجمعة 05	«مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفارا ..»
170	العنكبوت 41	«مثل الذين اتخذوا من دون الله أولياء...»
174	البقرة 218	«إن الذين آمنوا والذين هاجروا وجاهدوا ...»
174	التوبة 41	«انفروا خفافا وثقالا وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم في سبيل الله ...»
174	التوبة 73	« يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين، وأغلظ عليهم ...»
177	البقرة 256	«لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي»
177	الكهف 29	« فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر »
179	المؤمنون 96	« ادفع بالتي هي أحسن السيئة نحن أعلم بما يصفون»
179	فصلت 35،33	«ومن أحسن قولاً ممن دعا إلى الله وعمل صالحاً ...»
179	التوبة 14،12	« وإن نكثوا إيمانهم من بعد عهدهم وطعنوا في دينكم ...»

ثانياً: فهرس الأحاديث.

الصفحة	الحديث
09	«إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها»
10	«يرث هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تأويل الجاهلين وانتحال المبطلين وتحريف الغالين»
13	«كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟...»
105	«من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه،...»
106	«من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر عليه فإنه من فارق الجماعة شبراً فمات، فميتته جاهلية»
121	«ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحداكن...»
122	«ما أفلح قوم يلي أمرهم امرأة»
127	«المسلمون شركاء في ثلاث، الماء والكأ والنار، ...»
128	«من أحيا أرضاً بوراً فهي له، وليس لعرق ظالم حق»
164	«يا عائشة ما كان معكم لهو؟ فإن الأنصار يعجبهم اللهو»
165	«من مات وعنده جارية مغنّية فلا تصلّوا عليه...»
166	«صوتان ملعونان في الدنيا والآخرة، صوت مزمار عند نعمة، وصوت ندبة عند مصيبة»
166	«بعثني ربي عزّ وجلّ بمحق المزامير والمعازف والأوثان التي كانت تعبد في الجاهلية..»
170	«يجمع الناس يوم القيامة في صعيد واحد...»
171	«كان قرام (ستر) لعائشة قد سترت به جانب بيتها...»
175	«سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم قلت يا رسول الله أي العمل أفضل؟...»
175	«لا هجرة بعد الفتح، ولكن جهاد ونية، وإذا استنفرتم فانفروا»
175	«المجاهد في سبيلي هو علي ضامن، إن قبضته أورثته الجنة، وإن رجعت رجعت بأجر أو غنيمة»

فهرس الموضوعات

الصفحة	الفهرس
أ - ذ	مقدمة
01	الفصل الأول: مفهوم التجديد ومبررات بروزه في الخطاب الفكري المعاصر
02	مدخل.
04	المبحث الأول: مفهوم التجديد وعلاقته ببعض المصطلحات
04	أولاً: مفهوم التجديد (لغة واصطلاحاً)
09	ثانياً: التأصيل الشرعي لمصطلح التجديد
11	ثالثاً: علاقة التجديد ببعض المصطلحات
16	المبحث الثاني: تيارات الخطاب النهضوي
16	أولاً: التيار التغريبي
23	ثانياً: التيار السلفي المحافظ
28	ثالثاً: التيار التوفيقي
37	المبحث الثالث: مبررات بروز خطاب التجديد في فكرنا المعاصر
37	أولاً: المبرر التاريخي
39	ثانياً: المبرر المعرفي
41	ثالثاً: المبرر الديني
44	رابعاً: المبرر الحضاري
49	خلاصة
52	الفصل الثاني: أسس تجديد الخطاب الفكري الإسلامي عند محمد عمارة
53	مدخل.
55	المبحث الأول: مسألة التراث
55	أولاً: في معنى التراث عند محمد عمارة
57	ثانياً: مكانة التراث في تفعيل الخطاب التجديدي
65	ثالثاً: أهداف دراسة وإحياء التراث

69	المبحث الثاني: مسألة العقل
69	أولاً: في معنى العقل عند محمد عمارة
73	ثانياً: مقام العقل
80	ثالثاً: علاقة العقل بالنقل. تقارب أم تنافر؟
86	خلاصة
88	الفصل الثالث: ميادين التجديد في الفكر الإسلامي عند محمد عمارة
89	مدخل
91	المبحث الأول: التجديد الديني
97	المبحث الثاني: مظاهر التجديد في الميدان السياسي
97	أولاً: طبيعة السلطة ومصدرها
101	ثانياً: النشاط السياسي
102	1- التعددية والمعارضة
107	2- مسألة الأقليات
112	3- مسألة حقوق الإنسان
116	المبحث الثالث: مظاهر التجديد في الميدان السياسي
116	أولاً: قضية المرأة
125	ثانياً: مسألة العدل
131	ثالثاً: مسألة الحرية
137	خلاصة
141	الفصل الرابع: معالم المنهج الإسلامي في التأسيس لمشروع الفكر الحضاري عند محمد عمارة
142	مدخل
144	المبحث الأول: الوسطية الإسلامية
145	أولاً: الدين والدولة
151	ثانياً: النص والاجتهاد
155	ثالثاً: الجبر والاختيار

160	المبحث الثاني: التربية الجمالية
160	أولاً: الإسلام والجمال
163	ثانياً: مظاهر التربية الجمالية
163	1- جماليات السماع
167	2- جماليات الصور
174	المبحث الثالث: الجهاد سبيل التطبيق لمنهج الإسلام
174	أولاً: في معنى الجهاد وحقيقته عند محمد عمارة
177	ثانياً: مقام الجهاد في تجسيد رسالة الإسلام ومنهجه
181	خلاصة
185	خاتمة
191	قائمة المصادر والمراجع
203	فهرس الأعلام
204	فهرس الآيات والأحاديث
207	فهرس الموضوعات