

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله الأطهار، وصحبه الأخيار، ومن والاهم وتبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

التعريف بموضوع البحث:

وبعد فإن تجديد الفقه في الإسلام موضوع مركزي تنظيريا وتطبيقيا؛ إذ يعد من أهم ميادين التجديد، فبه تجدد أمور الدين والدنيا على السواء، وهو منطلق ومدخل الرقي والنهوض المعرفي والعملي في جميع المجالات، ولذلك اعتبرت الشريعة الاجتهاد والتجديد واجبا شرعيا؛ فحث العلماء على النظر وبذل الوسع، ووضعت قواعد وضوابط لتوجيه مسارهما.

ومن الله سبحانه وتعالى على الأمة المحمدية بحملة لواء الشريعة، من الفقهاء والمجتهدين في كل عصر، فلم يخل أي عصر من قائم لله بالحجة، وظهر في كل قرن أعلام مجددون.

وقد قام هؤلاء العلماء المؤهلون للاجتهاد والتجديد بالوفاء بهذا المطلب الشرعي، وسد هذه الثغرة العظيمة في حياة الأمة، وقدموا في ذلك محاولات راقية، ومشاريع علمية رصينة؛ فكانت أرضية خصبة للبحث والدراسة، والاستفادة مما تزخر به من نفائس علمية ودرر منهجية.

ولأن سنة الله في الاختلاف ماضية؛ فإن فريقا من العلماء والفقهاء المعاصرين، قد رفض الأخذ بمصطلح التجديد سدا للذريعة، ومجابهة لسوء فهم البعض لهذا المفهوم وتوظيفه، إضافة إلى أن الظروف التاريخية التي واكبت إحياء وبعث هذا المفهوم في العصر الحديث؛ - التدخل الأجنبي في تبني هذا المفهوم، ونشره في الأوساط الثقافية والعلمية، العربية والإسلامية - كان لها تأثير في تحديد دلالاته، وبناء تصوره لدى البعض.

وعليه فإن فريقا من دعاة التجديد في القرن العشرين، قصدوا به الأخذ المطلق بالنموذج الغربي، وبحضارته في سبيل تحقيق النهضة، وتبني مفهوم التجديد برؤيته الغربية. وبشكل أقل، حاول فريق آخر من دعاة التجديد إخضاع

التراث الإسلامي لمعطيات الحضارة الغربية، وتفسير نصوص الوحي في ضوء معارفها ومحدداتها المنهجية، وكل هذه المعطيات والعوامل أدت إلى تجاذبات في تقرير مفهوم التجديد، وتحديد دلالاته، والتعامل معه؛ ولذلك قبول في البداية بالرفض الشديد من بعض الفقهاء المحافظين، نتيجة ما وقع من سوء فهم وتقرير لهذا المصطلح.

ولأن سنة التدافع ماضية؛ فقد تكاثفت جهود المفكرين، والفقهاء الإصلاحيين المعاصرين لتجديد الفقه الإسلامي، منطلقين من أسس قومية، ونظر شمولي ومتكامل، فعملوا على تجديد الفقه الإسلامي، في ضوء مستجدات العلوم الإنسانية المعاصرة؛ سعياً لتقديم أجوبة لأسئلة العصر، وتقديم حلول للإشكالات التي واجهت الأمة؛ وقصد توجيه مصيرها، وإرشادها في وجهتها، وأملاً في نهضتها وتقدمها.

وتأتي هذه الأطروحة في سياق دراسة جهود المعاصرين في تجديد الفقه الإسلامي، وهي بعنوان: "الدعوات المعاصرة لتجديد الفقه في ضوء مستجدات العلوم الإنسانية المعاصرة: دراسة تقيمية".

والمقصود بمفردات عنوان الأطروحة وعناصره الأساس، ما يلي:

- **الدعوات المعاصرة:** أي تلك الجهود التي قام بها المفكرون، والفقهاء المحدثون والمعاصرون، منذ نهاية القرن التاسع عشر ميلادي إلى عصرنا الحاضر، سعياً لتجديد الفقه الإسلامي، وإعادة إلى صورته الأولى، وبث نفس إصلاحي في النظر الفقهي؛ سعياً إلى بعث حيويته، وإحياء نهضته وازدهاره.

- **تجديد الفقه:** والمراد به تجديد الفقه الإسلامي في جانبين:

الأول: تجديد الأحكام الفقهية، الشرعية العملية، والفروعية، وتقديم الأجوبة والحلول للنوازل، والمستجدات المعاصرة، وتحديدًا في القضايا الاجتماعية: كالمراة والأسرة والإصلاح الاجتماعي.

الثاني: تجديد النظر الإسلامي في العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة، ومحاولات تبييتها في الواقع الإسلامي وتأصيلها إسلامياً.

- **مستجدات العلوم الإنسانية المعاصرة:** فالعلوم الإنسانية المعاصرة أثرت على واقع المجتمعات الإسلامية، ونقلت إليها كثيراً من الأفكار والقيم والسلوكات، وباعتبار المخاطب بأحكام الفقه هو الإنسان المكلف، سواء في حياته

الخاصة، أوفي حياته الاجتماعية العامة، وتفاعلاته مع غيره؛ فإن الفقه الإسلامي ملزم بإيجاد حلول لما استجد من إشكالات، وتولد من قضايا من رحم العلوم الإنسانية. كما أن هذه العلوم تعد علومًا مساعدة للفقه، وتعين على دراسة الواقع، عبر طرق وآليات البحث المختلفة.

دراسة تقييمية: أي الدراسة النقدية، والتقييمية لبعض قضايا البحث ومسائله، سواء في جانب المفاهيم وطريقة العرض والشكل، أو في جانب المنهجية والاجتهادات الفقهية.

أهمية الموضوع:

لقد تميز الإنتاج العلمي لفقهاء النهضة المعاصرة بالتنوع والجدة والواقعية، مما جعله أرضية للبحث، استقطبت أنظار الباحثين، وعنايتهم من حيث دراسته، وبيان سبل الاستفادة منه، وكذا في جوانب نقده وتقييمه، وتنوعت بذلك أشكال وطرق وأغراض دراسته.

إذ لاشك أن دراسة تراث الفقهاء المتقدمين والسابقين، مورد خصب في بناء المعرفة وتجديد العلوم؛ لأن المعارف والعلوم قائمة على رباط وتكامل، ووصال وتناغم، ويعظم نفع الأمر إذا كانت الدارسة فيه منصبة على نتاج معرفي قريب الصلة بزمان البحث؛ لأن كثيرا من قضايا الفكر والفقه بالأمس مازالت مطروحة بقوة في عصرنا، وظلالها الوارفة لا زالت تغطي سماء الفكر المعاصر في شتى مجالاته الحيوية.

ومعلوم أن جهود المفكرين والعلماء والفقهاء في العصر الحديث متنوعة، وشاملة لمختلف ميادين الحياة، تميزت بمقاربة النوازل والمستجدات، انطلاقًا من أصول الفقه وقواعده ومقاصده، مع بعض الافتتاح على مفاهيم ونظريات وآليات العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة.

وهم بذلك تركوا الباب واسعًا لمن لحق بهم واقتفى أثرهم، لمواصلة مسيرة البحث في تجديد فقه النص: بإعادة فهمه وفتح باب الاجتهاد فيه، وتجديد فقه الواقع: بالافتتاح على العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة، والسعي إلى الاستفادة منها في فهم وتشخيص واقعهم المتجدد. إضافة إلى تجديد النظر في هذه العلوم، وتخليصها من إجماعاتها الفلسفية المادية والوضعية؛ سعيًا لتجديد الفقه بتحقيق التكامل المعرفي.

هذا على جهة الإجمال، ويمكن إبراز أهمية الموضوع تفصيلا في النقاط الآتية:

- أهمية الفقه الإسلامي وأصوله باعتبارهما خيطا ناظما للمعرفة الإسلامية، وقطب الرحى في منظومته، ومنطلقا لبقية العلوم فيه.

- تخصص الموضوع في دراسة مجموعة من أعلام الفقه المعاصر، وخاصة الإصلاحيين منهم، وهم رواد التجديد الفقهي كما تشهد بذلك مؤلفاتهم الزاخرة وآراؤهم الرصينة.

- عناية الموضوع بدراسة جملة من القضايا الاجتماعية، وتركيزه على القضايا المتعلقة بالمرأة والأسرة، والإصلاح. فللفقه حضور قوي في المجال الاجتماعي، باعتباره المحطة الأولى في بناء الفرد الصالح، وتأسيس المجتمع المتقدم، وله صلة وطيدة بجميع مجالات الحياة، وأن المسائل التي يناقشها هذا الفقه الاجتماعي تجعله مجالا حيويا في الفقه المعاصر، الساعي إلى البناء الحضاري، عبر التجديد العلمي والمنهجي والعمل، والتقد البناء.

أسباب اختيار الموضوع:

معلوم أن طلب العلم أشرف مطلوب، ويزداد شرف العلم إذا تعلق بالوحي، وبيان الأحكام التكليفية للأفعال والسلوك، وتوجيه مسيرة الأمة وتقويم مسارها، ويمكن إبراز أهم أسباب اختيار الموضوع في:

- ما سبق ذكره من أهمية الموضوع، وتخصصه في دراسة دعوات تجديد الفقه المعاصر في قضايا؛ المرأة، والأسرة والإصلاح الاجتماعي.

- اهتمامي بدراسة الفقه وأصوله، فقد سبق أن أنجزت بحث الماجستير في هذا التخصص، بعنوان: "القرائن الأصولية من خلال موطأ الإمام مالك" بكلية الآداب والعلوم الإنسانية ابن زهر، وحدة: "الخطاب الشرعي وتكامل العلوم: الفهم والتنزيل"، في الموسم الجامعي: 2016 / 2017م، تحت إشراف فضيلة الدكتور عبد الواحد الإدريسي حفظه الله تعالى.

- اعتبار الفقه وأصوله من أهم العلوم الإسلامية، ومنهجيتها من أرقى ما وصل إليه العقل المسلم في مجال العلوم المتعلقة بالوحي والإنسان والكون؛ إذ تُمكنُ الباحث من دراسة القضايا، وتحليلها في ضوء منهج علمي رصين.

- تعلق الموضوع بقضية مهمة في الفقه الإسلامي، وهي قضية تجديد الفقه، خاصة عند أعلام النهضة الإسلامية المعاصرة.

- اعتبار قضايا المجتمع: الأسرة والمرأة والتغيير والإصلاح، مجالا خصبا عاجله الفقه الإسلامي بعمق وثراء، وهو من أهم قضايا الفقه الإسلامي؛ ما يجعل البحث فيها ذا منفعة عظيمة وفائدة كبيرة.

- انفتاح الموضوع على جانب العلوم الإنسانية، والاجتماعية المعاصرة، من خلال بعض مفاهيمه، وآلياته التي وظفها مفكرو وفقهاء النهضة المعاصرة في تحليلهم لبعض القضايا الاجتماعية، وسعيهم لتقديم أجوبة لما يطرحه تأثير تلك المستجدات في الواقع الاجتماعي.

- تميز موضوع البحث بطابع التكامل المعرفي، من خلال سعيه إلى الانفتاح في التحليل الفقهي على بعض المعارف في العلوم الإنسانية، خاصة الاجتماعية منها؛ مما يجعله متصفا بالجدة النوعية في الطرح والتناول.

أهداف البحث:

يهدف هذا البحث إلى كشف جانب مهم من جوانب تجديد الفقه الإسلامي المعاصر، في المجال الاجتماعي: الأسرة، التغيير الاجتماعي، والإصلاح، الخدمة الاجتماعية، من خلال دراسة جوانب من الدعوات التجديدية لفقهاء النهضة المعاصرة في هذا الباب، واجتهاداتهم في مقارنة النوازل والمستجدات، وبيان سبل الاستفادة من مناهجهم وآلياتهم الاجتهادية.

إشكالية البحث:

انطلاقا من المكانة العلمية لفقهاء النهضة المعاصرة، وكذا جهودهم الحثيثة في الاجتهاد والتجديد، يمكن تحديد إشكالية البحث في التساؤل المركزي الآتي: ما هي آليات النظر وطرائق الاجتهاد ومناهج الفتوى التي أعملها فقهاء النهضة المعاصرة في بحث ومقارنة القضايا الاجتماعية المستجدة، وتقديم الأجوبة للنوازل؟

ويمكن توسيع هذا الإشكال المركزي من خلال طرح مجموعة من التساؤلات الفرعية، ومنها:

- ما هي أسس ومنطلقات دعاوى الاجتهاد والتجديد عند فقهاء النهضة المعاصرة؟

- ماهي أهم خصائص هذا الاتجاه الإصلاحى التجديدي؟ وماهى أوجه التشابه بينه وبين الاتجاه الحداثى؟

- كيف اجتهد المفكرون والفقهاء المعاصرون فى تجديد نظرهم فى العلوم الإنسانية والاجتماعية المساعدة؟

- كيف استثمر المفكرون والفقهاء المعاصرون مستجدات العلوم الإنسانية فى بحثهم للقضايا الاجتماعية؟ وكيف وظفوها فى اجتهاداتهم؟

- كيف يمكن استثمار آراء واجتهادات فقهاء النهضة المعاصرة فى تجديد قضايا الأسرة والمجتمع فى الحاضر؟

حدود البحث:

يأتى هذا البحث الموسوم ب: " الدعوات المعاصرة لتجديد الفقه فى ضوء مستجدات العلوم الإنسانية المعاصرة: دراسة تقييمية " لمقاربة جانب من اهتمامات وجهود المفكرين والفقهاء المعاصرين.

وقد رسمت للبحث معالم واضحة، من خلال تتبع جملة من دعوات، ومحاولات مجموعة من مفكري وفقهاء النهضة المعاصرة لتجديد الفقه الإسلامى فى ضوء مستجدات العلوم الإنسانية المعاصرة.

ومعلوم أن هذه الدعوات كانت شاملة، حيث سعت إلى تجديد الفقه فى جميع المجالات، ونظرا لكثرة هذه المجالات، اخترت تخصيص هذه الدراسة، وتحديدتها فى الجانب الموضوعى؛ بتناول جملة من القضايا الاجتماعية التى دعا التيار الإصلاحى المعاصر الى تجديد النظر فيها، خاصة قضايا: المرأة والأسرة والإصلاح الاجتماعى، ودراسة مناهجهم فى استثمار العلوم الإنسانية فى صياغة الاجتهادات وبناء الآراء والفتاوى، ومن ثم تلمس آثار آرائهم وأطروحاتهم فى مقاربة النوازل والمستجدات المعاصرة، وفق هذا النظر والمنهج التكاملى.

فمن جهة التحديد الزمانى، حددته فى الدعوات التجديدية المعاصرة، وأقصد بالمعاصرة: عصر النهضة الحديثة، منذ نهاية القرن التاسع عشر الميلادى وبداية القرن العشرين إلى زماننا الحاضر، وذلك بالنظر الى التقارب الزمنى بين العصر الحديث والعصر الحاضر، وإلى التداخل والارتباط بينهما، فكثير من قضايا العصر الحديث أثرت بقوة فى عصرنا الحاضر، وكثير من هموم الأمس ما زالت تلقي بظلالها على حاضرننا.

ومن جهة التحديد المكاني، فإن هذه الدراسة، انصبت أساسا على دراسة جانب من جهود رواد التجديد الفقهي المعاصر في الوطن العربي، خاصة نماذج من المغرب ومصر، إضافة إلى نماذج أخرى بنسبة أقل، مثل تونس والجزائر وغيرهما من البلاد الإسلامية.

الدراسات السابقة:

عرفت ساحة البحث العلمي المعاصر كثيرا من الدراسات والمؤلفات والأبحاث في قضايا تجديد الفقه الإسلامي، وتجديد أصوله، وفي تجديد الفكر الإسلامي عامة.

وقد بدأت بأكورة هذه الأبحاث العلمية والإنتاجات الفكرية في العصر الحديث مع أعلام النهضة المعاصرة، من خلال كتابات المجددين المعاصرين، مثل: الشيخ جمال الدين الأفغاني، ورفاعة الطهطاوي، والإمام محمد عبده، والشيخ شيد رضا، والعلامة محمد بن الحسن الحجوي، والأستاذ علال الفاسي، وغيرهم.

ومن الدراسات التي انصبت على معالجة التجديد الفكري؛ تلك الأبحاث التي تناولت بالتحليل فكر أعلام النهضة المعاصرة، إضافة إلى دراسات تناولت قضايا التجديد الديني من خلال أبحاث تاريخية أو فكرية ومنهجية. ولم أدرج كثيرا من هذه الدراسات في هذا الجرد خشية التطويل.

وقد اخترت عرض جملة من الدراسات، والأبحاث التي لها صلة بقضية تجديد الفقه وأصوله، وتجديد الفكر الإسلامي - وذلك حسب الجهد والوسع - وقسمتها إلى قسمين، الأول شمل الأطاريج الجامعية، والثاني شمل الكتابات العامة.

القسم الأول: الأطاريج الجامعية (رسائل الدكتوراه).

- الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر: دراسة في الأسس المرجعية والمنهجية؛ للدكتور سعيد شبار⁽¹⁾،
بين فيها الباحث الأسس المرجعية للتجديد في الفكر القديم، والفكر الحديث والمعاصر.

⁽¹⁾ وهي أطروحة دكتوراه، نوقشت بجامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الرباط - سنة (2000م).

أقام الباحث هذه الدراسة العلمية بعد المقدمة على أربعة أبواب: الباب الأول، خصصه لبيان مفهوم الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، وأفرد الباب الثاني لدراسة مفاهيم: التجديد والتقليد والاتباع، وأشكال علاقتها بالاجتهاد، موضحاً للاتفاق التام بين مفهومي الاجتهاد والتجديد، مع بيانه للأسس المرجعية والمنهجية للتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، ودرس في الباب الثالث المفاهيم الناطمة والمستوعبة لحقلي الاجتهاد والتجديد معاً، العربي والإسلامي، وفق شرطي الأصالة والمعاصرة، ورصد في الباب الرابع مجموعة من نماذج عملية من حركات الإصلاح والنهضة، ودرس فيها مرجعياتها ومناهجها في التغيير، إضافة إلى دراسة تقويمية لهذه الحركات. وخلص في خاتمة الدراسة إلى جملة من الاستنتاجات في قضية الاجتهاد والتجديد الفكري الإسلامي المعاصر.

- محاولات التجديد في أصول الفقه ودعواته دراسة وتقويماً: لهزاع بن عبد الله بن صالح الغامدي⁽¹⁾، ومما تميز به هذا البحث تناوله بالدراسة والتحليل للاتجاهات الحديثة في أصول الفقه، وقد قسمها الباحث إلى ثلاث اتجاهات هي: الاتجاه العقلاني، والاتجاه الواقعي، والاتجاه العصري.

وجاءت هذه الدراسة بعد المقدمة والتمهيد في ثلاثة أبواب، تناول في الباب الأول: محاولات التجديد في الدراسات الأصولية القديمة، وخصص الباب الثاني لدراسة دعوى التجديد في أصول الفقه عند أصحاب المدرسة العقلية الحديثة، بينما خصص الباب الثالث لدراسة دعوى التجديد في المنهج الأصولي لدى أصحاب المدرسة الواقعية، وأنهى الباحث دراسته بخاتمة، قام فيها بمحاولة نقدية للملامح الرئيسية لمحاولات التجديد، ودعواته في المنهج الأصولي، وبيان أثر تلك المناهج على الفقه وأصوله، وختم دراسته بذكر أهم الخلاصات والنتائج التي توصل إليها.

- التجديد في الفكر الإسلامي: لمحمد عدنان أمانة⁽²⁾، وجاءت هذه الدراسة بعد المقدمة في أربعة أبواب: الباب الأول خصه الباحث لبيان مفهوم التجديد الصحيح، وتناول في الباب الثاني التجديد في العلوم الإسلامية، وفي الباب الثالث درس قضية التجديد، وعلاقتها ببعض مصادر الاستدلال، أما الباب الرابع فقد أبرز فيه مفهوم التجديد المنحرف.

(1) وهي رسالة دكتوراه، قدمت لنيل شهادة الدكتوراه بقسم أصول الفقه بكلية الشريعة في الرياض، ونوقشت سنة (1421 هـ).

(2) وهي رسالة دكتوراه بإشراف الدكتور نايف معروف، نوقشت في كلية الإمام الأوزاعي ببيروت سنة (1422 هـ / 2001 م)، وأجيزت بتقدير ممتاز، والرسالة مطبوعة، ونشرتها دار ابن الجوزي المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى 1424 هـ.

وقام الباحث في هذه الدراسة ببحث قضايا التجديد في العلوم الإسلامية؛ كالعقيدة والتفسير وعلوم السنة والفقه والسيرة والتاريخ الإسلامي، وقدم نماذج لبعض المحددين في كل قسم من هذه المجالات.

وفي قضية التجديد المنحرف تحدث عن " المدرسة العقلية الإصلاحية الحديثة " أو " مدرسة الإحياء والتجديد " التي بدأت في الظهور على يد السيد أحمد خان الهندي⁽¹⁾، وعلى يد جمال الدين الأفغاني وتلميذه محمد عبده، ويرى الباحث أنه ليس للمدرسة العقلية شروط عضوية يعرف من خلالها المنتسب إليها من غير المنتسب، بل هي جملة توجهات فكرية تقوم على أسس غريبة عن منهج الإسلام، وجعل الباحث التيار الحداثي والإصلاحي تيارا واحدا، وهو ما وسمه بالمدرسة العقلية الحديثة، وجعل دعاة الحداثة في مقدمة هذه المدرسة: كحسن حنفي ومحمد أركون وغيرهم، باعتبار دعوتها للتجديد؛ دعوة للتجديد الواسع والكامل في الدين، ودونها أعلام آخرون، كدعوة البعض إلى التجديد في كل شيء ما عدا العقائد، ودعوة البعض الآخر إلى التجديد في كل شيء باستثناء العقائد والعبادات.

- التجديد والمجددون في أصول الفقه: دراسة موسعة لجهود المحددين من علماء الأصول تنتهي إلى استخلاص منهج إصلاحي سديد للكتابة الأصولية: لعبد السلام بن محمد بن عبد الكريم⁽²⁾، وقد خاض الباحث غمار البحث في هذا الموضوع الهام والمتشعب؛ نظرا لما رآه من الغموض والجمود الذي لحق بالفقه وأصوله وغيرها من علوم الشريعة. وهو الشغل الشاغل الذي شغل بال كثير من العلماء والباحثين في العصر الحديث، آخذين في ذلك بالاستمداد من التراث، وما أنتجته العقول الإسلامية خلال القرون الماضية، مع انفتاحهم على علوم العصر الحديث، في ضوء مراعاة أصول الشريعة وقواعدها وضوابطها.

وعمل الباحث في هذه الدراسة على استخراج المعالم التجديدية في مناهج البحث في علم الأصول، والسعي إلى العودة بهذا العلم إلى صورته الأولى الأصيلة، وفق قواعد الاجتهاد التي وضعها الراسخون من الأصوليين، واتباع

(1) هو أحمد خان بن محمد تقي بن خوجه فريد الدين الهندي، ولد في دهلي من أعال الهند سنة 1817، وهو من أعلام النهضة العلمية الحديثة في الهند، من مؤلفاته، " أسباب الثورة الهندية "، أنشأ جريدة أسماها " مصلحة الهيئة الاجتماعية الإسلامية "، نشر فيها مقالات ضافية بين فيها خطأ الذين يطعنون في العلوم الحديثة، توفي سنة 1898م، ينظر: مشاهير الشرق في القرن التاسع عشر: جرجي زيدان، 80 / 2.

(2) وهي أطروحة دكتوراه، بإشراف: الدكتور السيد رزق الحجر، والأطروحة مطبوعة، طبعتها: المكتبة الإسلامية القاهرة، الطبعة الثالثة: 1428هـ / 2007م.

الباحث في هذه الدراسة المنهج التحليلي في دراسة جهود التجديد في أصول الفقه، ثم بيان أوجه القوة للاستفادة منها، وأوجه الضعف لتداركها وتصحيحها.

وجاء هذا البحث بعد المقدمة في ثلاثة أبواب: الأول؛ في وصف جمود علم الأصول عند المتأخرين ومدى الحاجة إلى تجديده، والثاني: في تحليل الجهود النقدية والتجديدية في علم الأصول قديما وحديثا، والثالث: اقترح فيه منهجا للنهوض بالدراسة الأصولية على هدى الجهود السابقة. وانتهى الباحث في خاتمة البحث إلى التأكيد على وجوب تجديد أصول الفقه، وضرورة العودة إلى الأصول الشرعية، وإلى منهج السلف في تجديد أصول الفقه شكلا ومضمونا ومنهجيا.

- الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد: للباحثة حورية تاغلايت⁽¹⁾، حاولت الباحثة في هذه الأطروحة الإجابة عن إمكانية تطبيق المنهج التجديدي على الفقه الإسلامي، انطلاقا من كون الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان، ومبناها على الحكم ومصالح العباد في العاجل والآجل، وأنه لا بد من العمل على إيجاد حلول وإجابات لما يجري بين الناس من معاملات، وما يتعرضون له من مشكلات في شتى المجالات انطلاقا من مبدأ التوفيق بين عنصري الثبات والتغيير اللذين تتميز بهما الشريعة.

وقد قسمت الباحثة دراستها بعد المقدمة إلى ستة فصول، حيث حددت في الفصل الأول مصطلحات البحث، وخصصت الفصل الثاني للحديث عن أصالة الفقه الإسلامي، وجعلت الفصل الثالث للحديث عن النهضة الحديثة وأثرها في تجديد الفقه، وخصصت الفصل الرابع للحديث عن مظاهر تجديد الفقه في العصر الحديث، وخصصت الفصل الخامس للحديث عن القائمين بالتجديد في الفقه، وختمت فصول رسالتها بفصل سادس جعلته كتنقيح عام لجهود التجديد الفقهي في العصر الحديث، وأنهت الدراسة بخاتمة لجرد أهم الخلاصات والنتائج التي توصلت إليها.

⁽¹⁾ وهي أطروحة دكتوراه، بإشراف الدكتور سعيد فكرة، تقدمت بها الباحثة لنيل شهادة الدكتوراه في الفقه وأصوله من جامعة الحاج الخضر باتنة/ الجزائر، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية، قسم الشريعة / فرع الفقه والأصول، ونوقشت في الموسم الجامعي (2007م/ 2008م).

القسم الثاني: المؤلفات والكتب العامة.

- تجديد الفقه ونصوص أخرى: لمحمد بن الحسن الحجوي، وهو من المؤلفات المختصة في التجديد الفقهي، وفي قضايا الإصلاح الشامل، الذي ينطلق أساساً من تجديد الفقه باعتباره الناظم والموجه لجميع مجالات الحياة، وتقديم الحلول لإشكالات العصر وأجوبة لما يستجد من معاملات وأقضية وفتاوى، وغير ذلك من القضايا الاجتماعية، والفكرية والتربوية مع ربطه للاجتهاد والتجديد بالإصلاح والتنمية، ووصف التجديد الفقهي باعتباره عودة إلى أصوله النقية، وإلى أيام نشأته وتأسيسه، والارتباط بأصول الشريعة والمؤلفات الأصولية والفقهية الرصينة، وتجنب آصار التقليد وقيوده التي تكبحه آفاق النظر والاجتهاد، وتناول العلامة الحجوي في هذا الكتاب جملة من المسائل المنهجية في تجديد الفقه، وتحرير كثير من المسائل في النظر الفقهي والاجتهاد .

- المجددون في الإسلام من القرن الأول إلى الرابع عشر: لعبد المتعال الصعيدي، وقد بحث هذا الكتاب أهم شيء في حياة الأمة وتاريخها، وهو قضية التجديد الديني، والديني عند المسلمين، منذ القرن الأول الهجري إلى القرن الرابع. وقضية هذه الدراسة؛ هي شرح لأدق ناحية في تاريخ الأمة الإسلامية، وبيان العوامل التي أثرت في نهضتها وانحطاطها، ودراسة الرجال الذين ظهوروا في كل قرن من القرون التي مرت عليها، فكان لهم شيء من الإصلاح في حياتها، أو أثر من الآثار في توجيهها، قصد الانتفاع بدراسة سيرهم في زمن عقلت فيه الأمة عن تخرج أمثالهم؛ مما يعين على شحذ الهمم وفتح الطريق لمجدد ينهض بنا في هذا العصر. وعلى هذا فإن المؤلف عمل على تتبع واستقراء مجدي الإسلام في كل قرن، منذ القرن الأول الهجري إلى القرن الرابع عشر، فذكر جهود أعلام كل قرن وعصر، إلى أن وقف على مجدي العصر الحديث.

- تجديد الفقه الإسلامي: للدكتور جمال الدين عطية، والدكتور وهبة الزحيلي؛ تناول الكتاب في الشق الخاص بالدكتور جمال الدين عطية ملامح التجديد الفقهي المنشود، حيث جعله في قسمين، الأول: عنوانه؛ بلامح التجديد المنشود، وذلك في المادة الفقهية، ومصادرها وروح الكتابات والدراسات المقارنة، وغيرها من الملامح التجديدية، والتي جعلها في اثني عشر ملامحاً.

أما الشق الخاص بالدكتور وهبة الزحيلي فقد تناول فيه: مجموعة من القضايا كشمات الشريعة، والعلاقة بين التشريع والفقه والعقل، وغيرها من ضوابط التجديد وشروطه؛ كالثوابت والمتغيرات، وطرائق التجديد، وأهلية المجدد، مع ذكر الأمثلة والتطبيقات.

وجاءت نهاية هذه الدراسة بتعقيبات كل طرف على الآخر، وقد سعى هذا الكتاب إلى بيان أسس التجديد وقواعده، وبيان سبل تجديد الفقه الإسلامي المعاصر.

- تجديد الفكر الإسلامي : لحسن الترابي، وهو كتاب غني بالأمروحات التجديدية، تناول الدكتور الترابي في هذا الكتاب كثيرا من القضايا المنهجية بخصوص تجديد الفكر الديني الإسلامي، وانطلق في هذه العملية بمقاربة قضايا تجديد الفكر الديني باعتباره تفاعلا للعقل البشري مع نصوص الوحي، وجهودا بشرية في قراءته وفهمه، وانطلق الترابي في دراسته بتشخيص جانب مهم، من واقع التجديد الفكري، حيث رصد جانبا من علل الفكر الإسلامي الحديث في تعامله مع الوحي، وعدها في علل ثلاث، وهي:

- البعد عن التفاعل المباشر مع الأصول الخالدة " القرآن والسنة " بفعل التقادم التاريخي، وبعد عن زمن نزول الوحي، والانشغال المفرط بدراسة تراث السابقين وفهمهم للوحي، عوض التفاعل المثمر مع الأصول مباشرة.

- التأثير بالمعارف والعلوم العقلية، وهذا التأثير قد جعل الفكر الإسلامي ينشغل كثيرا في أمور ميتافيزيقية " غيبية " وخلافات نظرية، ويقصر في مناقشة هموم المجتمع وانشغالاته اليومية والمعيشة.

- غياب الواقعية، وذلك ببعد الفكر الإسلامي عن معالجة قضايا الناس، وعن الواقعية، واكتفاؤه بالطابع التجريدي.

وهذه الدراسة غنية؛ بالنظر لما تناولته من قضايا فكرية نظرية، ونواظم معرفية، ومحددات منهجية وتطبيقات واقعية في تجديد الفكر الديني.

- قضايا التجديد نحو منهج أصولي: للدكتور حسن الترابي، وأصل الكتاب: عبارة عن مجموعة من الرسائل والمحاضرات، كتبها المؤلف وألقاها في مناسبات مختلفة.

قدم الدكتور الترابي في هذا الكتاب آراء منهجية في سياق جهود تجديد أصول الفقه، ليواكب مستجدات العصر ويحيب عن تساؤلاته الشائكة، وقد سعى الترابي من خلال ذلك إلى إعادة الفقه وأصوله إلى صورته الأولى التي حقق بها المسلمون عزتهم وتمكينهم والشهود الحضاري.

ومن مقومات هذا الطرح التجديدي الذي قدمه الترابي العودة إلى أصول الدين، والاستمداد المباشر من الوحي والبعد عن الانشغال بآراء الفقهاء، باعتبارها فهما بشريا مناسباً لزمانه ومكانه، وهو قابل للنقد والتقويم، ودعا إلى التمييز بين عناصر الثبات والتغير في الدين، ووجه في هذا الصدد إلى الأخذ بالقياس الموسع وتجاوز القياس التقليدي القائم على قياس الفرع على الأصل، وذلك في ضوء مقاصد الشريعة ومصلحتها. مع ضرورة ربط هذا الاجتهاد بالشورى الجماعية من خلال رقابة ممثلي الأمة، إضافة ربط جميع العلوم من فقه وأصول بالعقيدة الإسلامية، وتصورها للكون والوجود، في إطار شمولي وتكاملي يستحضر جميع أبعاد الكائن البشري.

وقدم الدكتور حسن الترابي في هذا الكتاب جهوداً مهمة، قوامها: الأخذ بالمنهج الشمولي والتكاملي، والبعد عن النظر التجزيئي. وقد بسط الدكتور الترابي ذلك في القضايا الأساسية التي تناولها الكتاب، من خلال خمسة فصول تتناول جميعها موضوع التجديد وقضاياها من زوايا مختلفة، وهي - الدين والتجديد - مشكلات التجديد - تجديد الفكر الإسلامي - تجديد أصول الفقه - منهجية التشريع الإسلامي.

- تجديد الفكر الإسلامي: لمحسن عبد الحميد، خصص المؤلف الباب الأول لدراسة الفكر الإسلامي القديم، فعرض مناهج دراسة الفكر الإسلامي القديم في مختلفات العلوم الشرعية، وقام بمحاولة تقييمية لمناهج النظر والبحث في هذه العلوم، وخصص الباب الثاني لدراسة الفكر الإسلامي الحديث، ووصف لمجالات تجديد الفكر والعقيدة والأخلاق، والتدين والسياسة والحضارة، وقد درس في هذا الباب بعض القضايا المنهجية في موضوع تجديد الفكر الإسلامي.

وخلص إلى أن المنهج الشمولي هو المنهج الصحيح لفهم الإسلام، مع التأكيد على ضرورة البعد عن النظرة التجزئية في التعامل مع القضايا المختلفة، وأن هذا المنهج الشمولي هو المعول عليه لتحويل قيم الوحي إلى حركة الواقع، ومواجهة المستجدات في ضوء الفهم الصحيح للمقاصد الشرعية، والتفريق بين الثابت والمتغير من الدين، وأن هذا المنهج هو الكفيل بصنع التغير وتحقيق الإصلاح والتقدم والتنمية.

- الفكر الإسلامي : تقويمه وتجديده، وهو كتاب أعاد فيه الدكتور محسن عبد الحميد بحث موضوع التجديد - الذي سبق أن تناوله في كتاب: تجديد الفكر الإسلامي - في كتاب وبحث مستقل، عرض فيه الباب الأول الذي تحدث فيه عن مفهوم الفكر الإسلامي ومصدره وأصلته وتطوره وتقويمه، مع إضافة الباب الثاني الذي بين فيه مظاهر اكتشاف الفكر الإسلامي الحديث للعناصر المعيقة للنهوض في فكرنا القديم، ثم ألحق بهذه الأبحاث مبحثاً آخر بعنوان: أين نجد الفلسفة الإسلامية.

وقضية هذا الكتاب هي بيان مفهوم الفكر الإسلامي وحجته وأبعاده، وبيان نسبية الفكر البشري باعتباره فهماً تابعاً لعامل الزمان والمكان، ومختلف المؤثرات الأخرى، وهو بذلك مفارق للوحي الإلهي المطلق والمتعالي عن الزمان والمكان، علاوة على وصف منهج التجديد المقترح للفكر الإسلامي، من خلال تتبع جهود السابقين والأخذ بإيجابيات مناهجهم، وتقويم سلبياتها، وذلك في إطار منهج شمولي، يجمع مختلف الأبعاد؛ العقدية والتعبدية والاجتماعية في الفكر الإسلامي.

- نظرية التجديد الأصولي: من الإشكال إلى التحرير: للدكتور الحسان شهيد، جاءت هذه الدراسة بعد المقدمة والتمهيد في بابين، الباب الأول: التجديد الأصولي في أصول الإشكال، والباب الثاني: التجديد الأصولي في رؤى التحرير.

سعى الكتاب إلى بحث قضية التجديد الأصولي، باعتبار تجديد أصول الفقه تجديداً لمنهج النظر المعرفي، والاجتهاد الفقهي، التي تعين على ضبط جزئيات الفقه، وتغطية الوقائع الفرعية التي تتجدد بكثرة مع توالي الأيام، وتطور واقع حياة الإنسان.

وقد جعل الباحث أصل الإشكال: أزمة في واقع الأمة، وحلها في اللجوء إلى البنية المنهجية لعلم الأصول لتطوير النظر الفقهي، حتى يستجيب لحل المشكلات النازلة، وأن إصلاح أوضاع الأمة يقتضي تشخيص الواقع، والسياق العالمي والوعي الحضاري، وتساءل هل يكون ذلك وفق إطار منهجي أم أنها تأتي وفق تراكم تاريخي؟

وتناول البحث في ثنايا أبوابه وفصوله كثيرا من الأبحاث والقضايا الأساسية والمركزية في التجديد الأصولي، من قبيل: أهمية التجديد وقيمه - الدواعي التأسيسية للتجديد الأصولي - بعض الثنائيات المتحركة في التجديد الأصولي، على غرار: - النقل والعقل - الأمة والنص - التقليد والتجديد - الظاهر والمقصود.

وبين أن المقصود بمصطلح التجديد: تجديد الأنظار والأفهام والاجتهادات الأصولية وفق المقتضيات الشرعية والمتطلبات الواقعية، بناء على الأصول الكبرى للخطاب الشرعي، كما بحث المؤلف كثيرا من القضايا الجوهرية مثل: الثابت والمتغير في علم الأصول، ضوابط التجديد، وأبعاده، وشروط التجديد ومداخله، وطرق تحقيق التكامل بين الفقه وأصوله وبين العلوم الإنسانية المعاصرة، وختم الباحث هذه الدراسة بذكر بعض الملاحظات الأساسية في قضية التجديد الأصولي.

وبعد هذا العرض السريع لأهم الدراسات السابقة في الموضوع - حسب بحثي واطلاعي -، تبين من خلالها أن العناية بموضوع تجديد الفقه أخذ حظا قويا من الدراسة، خاصة فيما يتعلق بدراسة مناهج المجددين القدامى في الفقه وأصوله، وفي الاجتهادات في النوازل المستجدة، والتجديد الشكلي في الفقه وأصوله، ودراسة محاولات التجديد في المنهجية الأصولية كالتوسع في بعض الأصول الفقهية كالقياس والإجماع، على غرار دعوات حسن الترابي، وحسن حنفي لتجديد الفقه، والدراسات الفقهية المقارنة مع القانون الوضعي، على غرار: التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، لعبد القادر عودة.

وأما دراسات المعاصرين في ميدان التجديد الفقهي المبني على الاستعانة بالعلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة - فحسب بحثي واطلاعي - فهي قليلة، وعبرة عن أبحاث مختصرة ومقالات علمية.

وعليه فإن هذه الدراسة التي بين أيدينا منفردة عن سابقتها، وسعت إلى الإتيان بالجديد، فقد تميزت عن غيرها من الدراسات في الموضوع بالأمور الآتية:

- أنها سعت إلى دراسة أهم اتجاهات التجديد المعاصر، وهما الاتجاهان الإصلاحي والحداثي، مع تفصيل الحديث بشكل أكبر في الاتجاه الإصلاحي باعتباره يمثل الاتجاه المعتدل والوسطي في قضية التجديد.

- وبدراسة أسس ومنطلقات التجديد عند كل اتجاه، مع توضيح ذلك بالأمثلة والنقول الشارحة لجملة من القضايا المؤسسة للتجديد والاجتهاد.

- اختصاصها بدراسة جانب من التجديد الفقهي، وهو التجديد في المجال الاجتماعي، بتناولها جملة من قضايا المرأة والأسرة والإصلاح الاجتماعي.

- انفتاحها على دراسة بعض مستجدات العلوم الإنسانية المعاصرة، وبيان صلتها بالفقه، سواء في جانب التكامل المعرفي: استفادة الفقه الإسلامي وإفادة لهذه العلوم، أو في جانب سعي النظر الفقهي المعاصر إلى بحث القضايا والمستجدات الإنسانية المعاصرة، وتوجيهها وتقديم الأجوبة للنوازل والمستجدات في هذا الباب.

- محاولة تقويم جانب من الدعوات المعاصرة لتجديد الفقه عند الاتجاه الإصلاحية في المجال الاجتماعي؛ شكلاً ومضموناً ومنهجاً.

ولا أدعي التمام والكمال في هذا العمل، فكل عمل الإنسان يعتريه النقص والخلل، وإنما هو جهد المقل، عسى الله سبحانه أن يتقبل ما كان فيه من بذل الوسع ابتغاء وجهه الكريم.

وإن أهمية هذا الموضوع وطبيعته تستوجب مواصلة الجهود والبحوث فيه، خاصة في جانب البحث والتنقيب عن آليات توظيف فقهاء الشريعة المعاصرين لمنهجية التكامل المعرفي في اجتهاداتهم الفقهية، وكذلك ببحث ومقاربة آليات النظر والاجتهاد في النوازل المستجدة عند هؤلاء الفقهاء في ضوء انفتاحهم على مستجدات العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة، وتحديدًا في الفقه الاجتماعي؛ قضايا المرأة والأسرة، والإصلاح الاجتماعي، وهذا ما سعت إلى بحثه في هذه الدراسة.

- منهج البحث:

اعتمدت في انجاز هذا البحث على مجموعة من المناهج العلمية، وهي :

- المنهج الوصفي: في وصف أهم مداخل وإشكالات البحث.

- المنهج التحليلي: وذلك في عرض وتحليل أهم قضايا البحث، ودعاوى التجديد الفقهية المعاصرة في المجال

الاجتماعي، وبيان أسسها ومقاربتها، وإبراز أثرها في بعض النوازل المعاصرة.

- المنهج التقويمي والنقدي: من خلال محاولة نقد وتقويم جملة من اجتهادات رواد النهضة الحديثة والمعاصرة في

القضايا الاجتماعية، تقويما في المنهج والنتيجة والأحكام.

ويمكن إجمال طريقة البحث والمنهجية المتبعة في إنجازه، في العناصر التالية :

- محاولة تتبع اجتهادات فقهاء النهضة المعاصرة في بعض القضايا والمسائل الاجتماعية، وبيان مناهجها، وإبراز أثرها

في بعض المستجدات المعاصرة.

- اتباع المنهج التاريخي في عرض أقوال فقهاء النهضة المعاصرة أثناء تحليل القضايا، وخاصة أثناء التأسيس لها،

وذلك بحسب الاستطاعة، ما لم يكن لتقديم المتأخر عن المتقدم غرض أو فائدة.

- ربط بعض قضايا البحث وموضوعاته ومفاهيمه بنظائره في علم الاجتماع.

- عزو الآيات القرآنية إلى سورها، وأرقامها في المصحف الشريف، برواية ورش، ووفق الرسم العثماني .

- تخرج الأحاديث والآثار من مظانها، بذكر الكتاب والباب، مع ذكر حكم أهل الحديث عليها ، وإن كان الحديث

في الصحيحين أو أحدهما اكتفيت بالعزو إليه .

- ترجمت لبعض أعلام النهضة المعاصرة، وبعض الأعلام، ممن لهم تأثير فيهم، أو صلة بالموضوع.

- التنوع في النقل عن العلماء ما بين النقل الحرفي، أو بالتصرف اليسير، أو بنقل المضمون في بعض الحالات، مع

وضع عبارة ينظر، أو يراجع، في الهامش.

- أشرت ذكر جميع المعلومات المتعلقة بالمصادر والمراجع إلى فهرس المصادر والمراجع.

- وضع الفهارس المنهجية الخادمة للبحث: فهرس الآيات، وفهرس الأحاديث والآثار، وفهرس الأعلام المترجم لهم، وفهرس المصادر والمراجع، وفهرس المحتويات.

خطة البحث:

قسمت محتويات البحث بعد المقدمة والتمهيد إلى ثلاثة أبواب وخاتمة، وتناولت في كل باب جملة من القضايا المركزية المؤسسة لموضوع البحث.

وقد عرفت في المقدمة بموضوع البحث وحددت إطاره العام، وفي الفصل التمهيدي بينت أهم مفاهيم البحث ومصطلحاته؛ مفهوم التجديد، والمصطلحات ذات الصلة به، وتحدثت فيه عن تطور الفقه الإسلامي ودواعي تجديده، وذكرت جملة من شروط المجدد، وضوابط التجديد.

أما أبواب هذه الدراسة، فقد جاء الباب الأول بعنوان: أسس ومنطلقات الدعوات المعاصرة لتجديد الفقه، وهو باب تأسيسي قعدت فيه لأسس التجديد، وأصلت لمنطلقاته المعرفية والمنهجية عند رواد النهضة والتجديد الفقهي المعاصر، واشتمل هذا الباب على ثلاثة فصول.

الفصل الأول: الأسس المرجعية للتجديد، وفيه بيان لهذه الأسس المرجعية المؤصلة لمرجعية التجديد، وتفصيل لكل أساس منها، وفيه ثلاثة مباحث، الأول جعلته لأساس الوحي والعقيدة، والثاني، لأساس الاجتهاد والنظر العقلي، والثالث، لمقوم الاستخلاف والواقعية.

الفصل الثاني: اتجاهات التجديد ومنطلقاته، وهو عرض لأبرز مدارس واتجاهات التجديد الفقهي في العصر الحديث، وبيان منطلقاتها ودعائمها الكبرى، وفيه مبحثان، الأول؛ خصص للاتجاه الإصلاحية ومنطلقات دعوته، والثاني؛ أفرد لدراسة الاتجاه الحداثي ومنطلقاته.

الفصل الثالث: تجديد النظر الإسلامي في العلوم الإنسانية المعاصرة: المنطلقات والاتجاهات، وهو فصل خصصته لدراسة محاولات تجديد المفكرين المسلمين المعاصرين لنظرهم في العلوم الإنسانية المعاصرة، ومحاولاتهم لتأصيلها في

ضوء النظام المعرفي الإسلامي ورؤيته، وفيه ثلاثة مباحث، الأول؛ لدراسة العلوم الإنسانية المعاصرة: مفهوماً، ونشأة، وتصنيفاً، وأهمية، والثاني: لبيان سياق ومنطلقات التجديد في تأصيل العلوم الإنسانية المعاصرة، والثالث، لرصد اتجاهات التجديد في تأصيل هذه العلوم.

أما الباب الثاني، فقد جاء بعنوان : الدعوات المعاصرة في التجديد الفقهي؛ قضايا المرأة ونماذج الإصلاح، وهو بحث لنماذج تطبيقية، سعت فيه إلى تحليل ومقارنة مجموعة من آراء واجتهادات الفقهاء المعاصرين، ونظرهم في بعض القضايا الاجتماعية، والمستجدات الإنسانية المعاصرة، وإبراز تجليات منهجية التكامل المعرفي بين علوم الوحي وعلوم الإنسان في ذلك، وقسمته إلى فصلين.

الفصل الأول: التجديد في قضايا المرأة، تناولت فيه بعض قضايا المرأة والأسرة المعاصرة، والتي حاول الفقهاء المعاصرون تجديد نظرهم فيها، والخروج بآراء واجتهادات تواكب العصر، وتوافق أصول الشريعة، وتحقق مقاصدها ومصالحها في هذا الباب، وفيه مبحثان، الأول؛ لدراسة الدعوة إلى حفظ حقوق المرأة، والثاني؛ لإبراز أثر معرفة الواقع في تجديد قضايا الأسرة.

الفصل الثاني: التجديد في قضايا المجتمع، وهو دراسة لبعض القضايا الاجتماعية التي جدد فقهاء النهضة الحديثة والمعاصرة النظر فيها، سعياً إلى بيان رقي الشريعة، ودورها في التنمية الاجتماعية والبناء الحضاري الراقي، وفيه ثلاثة مباحث، الأول؛ في التفسير الاجتماعي للنصوص، والثاني؛ في دراسة قضية الإصلاح والتغيير الاجتماعي، والثالث؛ في بحث قضية الخدمة الاجتماعية.

أما الباب الثالث جعلته دراسة تقييمية للقضايا الاجتماعية، وعملت فيه على نقد وتقويم بعض القضايا الاجتماعية التي جدد الفقهاء الإصلاحيون المعاصرون البحث فيها، وتمت صياغته في فصلين:

الفصل الأول: تقويم شكلي؛ المفاهيم والموضوعات، وهدفت من خلاله إلى محاولة نقد طريقة العرض والبناء، والمفاهيم المستعملة في الخطاب الإصلاحي التجديدي المعاصر، وكيفية توظيفها في المقاربة الفقهية للقضايا الاجتماعية، وفيه مبحثان: الأول، لتقويم قضايا المرأة وأثر معرفة الواقع فيها، والثاني؛ لتقويم القضايا الاجتماعية المبحوثة.

الفصل الثاني، تقويم منهجي؛ الآراء والاجتهادات الفقهية، وكانت غاية التقويم في هذا الجانب محاولة التعليق النقدي على بعض الاجتهادات الاجتماعية لفقهاء النهضة والإصلاح المعاصر، وفيه كذلك مبحثان كسابقه.

ثم خاتمة تضمنت أهم الخلاصات والنتائج والتوصيات، وأنهيت الدراسة بفهارس، تعين على تقديم محتويات البحث ومواده .

ونحمده سبحانه وتعالى على توفيقه لاختيار هذا الموضوع، حمدا يليق بعظيم سلطانه، ويتجاوز به عنا ما كان من غفلة أو تقصير، ونسأله جلا في علاه أن يجازي خير الجزاء كل من له يد فضل في إتمامه وإخراجه، وخاصة فضيلة الأستاذ المشرف، الدكتور " إبراهيم رضا " الذي كان له بعد توفيق الله سبحانه وتعالى، كبير الأثر في هذا الاختيار، حين وجه إلى هذا الموضوع الهام، مبينا حدوده البحثية، ونواظمه المعرفية، ومقدما كل النصح والتوجيه والإرشاد، ما جعل اختياره والخوض في غماره يتم عن قناعة تامة وإدراك كبير لأهميته وفائدته، ومن باب شكر النعمة والاعتراف بالفضل، أذكر أن من محاسن التدبير الإلهي الحكيم، أن صرف إلي عند الكتابة النهائية لمقدمة هذا البحث، كتابا نفيسا في هذا الباب لأستاذنا المجل صاحب الفكر الثاقب، الدكتور ابراهيم رضا، وهو بعنوان " المنظومة الحضارية عند مالك بن نبي: من مدينة الكم والأشياء إلى حضارة الإنسان والقيم " وهذا البحث أنجزه الدكتور في أواخر الثمانينات من القرن الماضي وناقشه في بداية التسعينات، لنيل شهادة دبلوم الدراسات العليا من جامعة محمد الخامس بالرباط، تحت إشراف فضيلة الدكتور محمد بلبشير حفظه الله تعالى، ومن الإشارات النيرة لهذا الكتاب القيم: أن نهضة المجتمعات الإسلامية لا تقوم إلا عبر الفقه الشرعي الجامع بين علومي الوحي والإنسان، والذي يضع من جملة أولوياته تحقيق الوسطية والشهود الحضاري في جميع المجالات، بكل ما تحمله الكلمة من معنى شرعي، وإنساني نبيل وراق.

فאלله سبحانه نسال أن يجزل له الشكر والمثوبة على إشرافه ومتابعته النافعة، ولكل أساتذة شعبة الدراسات الإسلامية بكلية الآداب القاضي عياض مراكش، القائمين على خدمة علوم الشريعة والإنسان، وأن يبارك في هذا الصرح العلمي الرصين لما يقدمه من مجهودات في خدمة البحث العلمي، فجزى الله القائمين عليه كل خير، ونسأله تعالى التيسير والسداد.

الفصل التمهيدي؛ مدخل مفاهيمي وتاريخي

تمهيد

هذا الفصل التمهيدي عبارة عن مدخل لتقريب موضوع البحث؛ من خلال بيان أهم مصطلحاته، إذ هي مفاتيح معينة على حسن فهم موضوعاته، وإدراك سياقه العام، وتحديد توجهه المعرفي والمنهجي. وقسمته إلى ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: مدخل مفاهيمي، تناولت فيه الدراسة الاصطلاحية لبعض المفاهيم الأساسية للموضوع؛ مصطلح التجديد، وبعض المصطلحات ذات الصلة به.

المبحث الثاني: دراسة لتطور الفقه ودواعي تجديده، وتجليه لجانب من جوانب مركزية الفقه الإسلامي، وتحليل لأبرز الظروف التاريخية المصاحبة لظهور نظرية التجديد خاصة في العصر الحديث.

المبحث الثالث: بحث في شروط المجدد وضوابطه.

المبحث الأول: مدخل مفاهيمي.

المطلب الأول: مفهوم تجديد الفقه.

التجديد في اللغة أصله الفعل (جَدَّدَ) وتجدد الشيء صار جديداً و(أجده) و(جدده) و(استجده) أي صيره جديداً⁽¹⁾، والجددة: مصدر الجديد، وأجد ثوباً واستجده، وثياب جدد، (والجديد): ما لا عهد لك به⁽²⁾.

والتجديد يدل على التحديث، والجديد ضد القديم والعتيق، ومن أهم دلالات مفهوم التجديد - بوزنه اللغوي التنفيل - إنما يعبر عن حالة من التواصل، والاستمرارية وبذل الجهد والطاقة⁽³⁾.

ولفظ الجديد في الآيات القرآنية المتحدثة عن الخلق⁽⁴⁾، يدل على أن تجديد الخلق هو بعثه وإحياءه وإعادة، وهذا المعنى يقارب معنى التجديد في اللغة.

ويعد مفهوم التجديد مفهوماً محورياً في الشريعة الإسلامية وفقهها، وإن لم يرد في القرآن الكريم بهذه الصيغة، فقد وردت كثير من المفاهيم الدالة على معانيه، - مثل: التفكير - التعقل - التدبر - النظر - أما السنة فقد ورد فيها مفهوم تجديد الدين⁽⁵⁾، أي تجديد أمره، وتجديد الإيمان⁽⁶⁾.

وعند تبع واستقراء أقوال شراح الحديث النبوي في بيان معنى التجديد الوارد في حديث التجديد: " إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا"⁽⁷⁾.

(1) مختار الصحاح، 1/ 54

(2) تاج العروس، 7/ 482.

(3) انظر معجم متن اللغة العربية، 1/ 483 485

(4) قوله تعالى: ﴿أَمَّا كُنَّا ثَرَابًا إِنَّا لَعِ خَلْيُ جَدِيدٍ﴾ سورة الرعد: 5، وقوله: ﴿وَقَالُوا أَذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْيٍ جَدِيدٍ﴾

سورة السجدة: 09، وقوله: ﴿إِذَا مَرِئْتُمْ كَلَّ مَمَرِّي إِنَّا لَعِ خَلْيُ جَدِيدٍ﴾ سورة سبأ: 7

(5) في قول النبي ﷺ: "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل سنة من يجدد لها دينها". أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الملاحم، باب ما يذكر في قرن المائة، وأخرجه الحاكم في المستدرک، كتاب الفتن والملاحم، من طريق أبي عوانة، 4/ 567، وصححه الشيخ الألباني في "السلسلة الصحيحة" 2/ 148 (رقم/599).

(6) في قول النبي ﷺ: "«جددوا إيمانكم»"، قيل: يا رسول الله، وكيف نجدد إيماننا؟ قال: «أكثرُوا من قول لا إله إلا الله» أخرجه أحمد في مسنده، مسند أبي هريرة، 14/ 328، والحاكم في المستدرک، كتاب التوبة والإنابة، 4/ 285، ورواه من طريق صدقة بن موسى الديلمي، ومدار أسانيدهم عليه، وهو ضعيف. قال الحاكم: صحيح الإسناد، إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة 2/ 346.

(7) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الملاحم، باب ما يذكر في قرن المائة، (رقم/4291) وصححه السخاوي في "المقاصد الحسنة" (149)، والألباني في "السلسلة الصحيحة" (رقم/599).

يلاحظ شبه اتفاق وإجماع على أن المقصود بالتجديد إماتة البدعة وإحياء السنة، وهذا الشرح فيه إغفال للدلالة التامة لمصطلح التجديد الذي يستفاد من الحديث، والمعاني المقاربة له في القرآن الكريم، وربما لذلك الاختيار توجيهاً وتفسيرات، على غرار حفظ جناب الشريعة، وقداستها من تطاول المنحرفين، والغلاة وأدعياء التجديد ممن ليسوا بأهله.

والتجديد في الإسلام شامل لجميع المناحي والمجالات، ومنه تجديد العلوم الإسلامية كالتفسير والفقه، والعلوم الإنسانية والاجتماعية. ومنه التجديد في تطبيق أحكام الشريعة، وتنزيلها على مجريات الواقع. والتجديد في مجال الاقتصاد والسياسة؛ بالانفتاح على تجارب الأمم الرائدة في هذه الميادين، والأخذ عنها، وذلك في ضوء قواعد الشريعة الإسلامية. ومنه تجديد الخطاب الديني في الدعوة إلى الله عز وجل، وبيان سمو الإسلام وسماحته، بما أتيح اليوم من وسائل الاتصال والإعلام.

وقد عرف الشيخ يوسف القرضاوي تجديد الفقه الإسلامي بقوله: "التجديد الحق هو تنمية الفقه الإسلامي من داخله، وبأساليبه هو، مع الاحتفاظ بخصائصه الأصيلة، وبطابعه المتميز"⁽¹⁾.

ويرى الشيخ يوسف القرضاوي أن التجديد يعني الاحتفاظ بجوهر القديم، مع إضافة ما يحتاجه من تحسين، قال حفظه الله تعالى: "إن التجديد لا يعني أبداً التخلص من القديم أو محاولة هدمه، بل الاحتفاظ به، وترميم ما بلي منه، وإدخال التحسين عليه، ولولا هذا ما سمي تجديداً، لأن التجديد إنما يكون لشيء قديم"⁽²⁾.

فالتجديد في الفكر الإسلامي يعني "العودة إلى الأصول، وإحياءها في حياة الإنسان المسلم؛ بما يمكن من إحياء ما اندرس، وتقويم ما انحرف، ومواجهة الحوادث، والوقائع المتجددة دائماً وأبداً، من خلال فهمها، وإعادة قراءتها تمثلاً للأمر الإلهي المستمر بالقراءة ﴿إِفْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾"⁽³⁾ (4).

(1) الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد، ص: 28.

(2) المرجع السابق، ص: 29-30.

(3) سورة العلق الآية: 1.

(4) بناء المفاهيم: دراسة معرفية، ونماذج تطبيقية، 1/ 359.

ولعل من أبرز مجالات تجديد الفقه، وتحليلاته الخاصة؛ تجديد مجال فقه المعاملات بين الناس، وبسط حاكمية الشريعة إلى الميادين الجديدة في الحياة، والوقائع المستحدثة عبر الاجتهاد بإبداع أحكام جديدة⁽¹⁾؛ إذ الفتوى تتغير بتغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والعوائد، ويكون التجديد إما بالرجوع إلى التراث والاختيار من الآراء الفقهية ما يناسب العصر، أو التخرج على أقوال الفقهاء، أو إعمال مختلف أنواع القياس والتكييف الشرعي. وبهذا يمكن أن نفرق بين الاجتهاد والتجديد، فالأول يطلق في مجال الأحكام الشرعية وتطبيق النص، بينما الثاني مدلوله أوسع وشامل لكل قضايا الفكر والثقافة والدين المجتمع⁽²⁾.

فالتجديد في الفقه الإسلامي عملية اجتهادية أساسية في كل عصر لبسط أحكام الشريعة على الواقع، وهو دليل على خاتمية الرسالة وصلاحياتها لكل زمان ومكان، وليس معنى التجديد القطعية مع الأصول والثوابت بصفة قطعية، بل يفيد إحياء فقه العصر بما يحقق المصالح الشرعية، وينطلق بتبصر بالواقع الإنساني لإيجاد حلول وأحكام للمشاكل والنوازل المستجدة، وتغيير بعض الأحكام التي لم تعد صالحة لهذا العصر، وهذا من المقررات الشرعية والفقهية.

ويتميز مفهوم التجديد في الرؤية الإسلامية عن مفهوم التجديد في الرؤية الغربية، القائمة على التغيير والخلاص، بكون الأول "لا يتقبل مطلق التجديد، أو يرفض مطلق القديم، كما أنه لا يرفض مطلق الجديد، ويتقبل مطلق القديم، إنه دائماً يتحرك من نقطة ثابتة يعود إليها، ويتفاعل معها لتشديد عمالاته الحضارية، يرتبط بأصل ثابت قادر على العطاء المتجدد من خلال التفاعل البشري، والمطلق والنسبي، من خلال تقديمه لعلاقة واضحة بينها بيئة الأسس مستلهمة المقاصد"⁽³⁾.

ويحسن في هذا الصدد الإشارة إلى أن مفهوم التجديد؛ هو كغيره من المفاهيم يتأثر بالتطور التاريخي، فإذا كان المفهوم هو نظارة الإبصار للعالم، ووسيلة محممة لبناء المعرفة؛ فإن هذا البناء المعرفي له أثر على البناء الحضاري، ومن هذا المنطلق عرف مفهوم التجديد في العصر الحديث تضارب الأنظار والآراء، وتعدد الاتجاهات، ما بين رافض لهذا

(1) انظر حال تجديد الخطاب الديني في مصر بواسطة إبراهيم البيومي غانم، رضوى صلاح وآخرون، ج 2 - ص: 543-544.

(2) الاجتهاد (تأثره وتأثيره في فقه المقاصد والواقع) عبد الرؤوف محمد أمين الإندونيسي ص: 617.

(3) بناء المفاهيم: دراسة معرفية ونماذج تطبيقية، 359 / 1

المفهوم جملة سدا للذريعة، وما بين مُفرط في استعماله بعيدا عن أية ضوابط وقواعد شرعية، واتجاه يحاول نهج الوسطية والاعتدال في ذلك تماشيا مع روح الشريعة وأصولها.

المطلب الثاني: المفاهيم ذات الصلة.

لا بد هنا من التنبيه إلى تلك العلاقة، والشبكة المفاهيمية التي يجب استحضارها عند مقارنة مفهوم التجديد، فدراسة مفهوم التجديد يستدعي استحضار مجموعة من المفاهيم ذات الصلة بهذا المفهوم، ومن أهمها: التراث، الإصلاح، الأصالة والمعاصرة، الحداثة والتحديث، والنهضة. وأكتفي في هذا الصدد بالإشارة إلى بعضها، وخاصة ما له علاقة واتصال وثيق بمفهوم التجديد - وستأتي الإشارة إلى بعضها في ثنايا البحث بحول الله وقوته تعالى - ، ونذكر منها:

- مفهوم التراث:

التراث في اللغة أصله (ورث) فالواو والراء والطاء: كلمة واحدة، هي الورث، والميراث أصله الواو، وهو أن يكون الشيء لقوم ثم يصير إلى آخرين بنسب أو سبب ⁽¹⁾ " .

وقد ورد التراث في القرآن الكريم وقصد به معنيان: الأول؛ التراث المادي، وهو المال الذي يخلفه الهالك لورثته، والثاني؛ التراث المعنوي: أي المكانة والمنزلة والعلم ⁽²⁾ ، وبهذين المعنيين ورد لفظ التراث في الحديث النبوي الشريف ⁽³⁾ .

⁽¹⁾ مقاييس اللغة، 6 / 105.

⁽²⁾ في المعنى الأول: ﴿وَتَاكُلُونَ أُنْتَرَاتٍ أَكَلًا لِّمَاءٍ﴾ سورة الفجر، الآية: 21 ، وفي المعنى الثاني: ﴿يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ﴾ سورة مريم، الآية: 5.

⁽³⁾ ففي المعنى الأول قوله: ﷺ في وصف المؤمن العابد الزاهد بالدنيا: «وكان عيشه كفافاً، فعجلت منيته، وقلّت بواكيه، وقلّ تراثه.» أخرجه الإمام أحمد في المسند، من حديث زيد بن خالد الجهني رضي الله تعالى عنه، 36 / 535، والحديث ضعفه ابن الجوزي في العلل المتناهية، 2 / 147. وفي المعنى الثاني قوله ﷺ: «إن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً، وإنما ورثوا العلم، فمن أخذه أخذ بحظٍّ وافر.» أخرجه أبو داود في سننه، كتاب

وكلمة تراث أو ميراث وغيرها من مشتقات مادة وراث، لم تكن تستعمل في القديم بمعنى الموروث الثقافي والفكري والشرف، وهو معنى الذي نجده لمصطلح "تراث" في خطابنا المعاصر، في حين أنها كانت تعني غالبا في القديم بمعنى المال والحسب بدرجة أقل⁽¹⁾.

أما التعبير عن شؤون الفكر والثقافة، في المجال التداولي، أو الحقل الدلالي، لكلمة تراث ومرادفاته عند القدماء، فقد كانوا يعبرون عن تراث من سبقهم وعلومه بمصطلحات أخرى، فالكندي يستعمل تعابير أخرى مثل: "ما أفادونا من ثمار فكرهم"، وابن رشد "يستعمل في هذا المعنى مثلاً: "يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك"⁽²⁾.

ويرى البعض أن "التراث" بصفة عامة يمكن تعريفه من زاويتين: تراث السلوك والعادات والقيم غير المكتوبة، وتراث الإبداعات الفكرية والفنية والأدبية، المكتوبة أو المسجلة والمرئية المحفوظة"⁽³⁾.

عرف محمد عابد الجابري التراث بقوله: "الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفني، وهو المضمون الذي تحمله هذه الكلمة داخل خطابنا العربي المعاصر ملفوفاً في بطانة وجدانية ايديولوجية، لم يكن حاضراً لا في خطاب أسلافنا، ولا في حقل تفكيرهم، كما أنه غير حاضر في خطاب أية لغة من اللغات الحية المعاصرة التي "نستورد" منها المصطلحات والمفاهيم الجديدة علينا"⁽⁴⁾.

وحقيقة التراث الإسلامي عند الجابري: "الجانب الفكري في الحضارة العربية الإسلامية: العقيدة، والشريعة، واللغة، والأدب، والفن، والكلام، والفلسفة، والتصوف"⁽⁵⁾.

والتراث عند طه عبد الرحمن: "عبارة عن جملة المضامين والوسائل الخطابية والسلوكية التي تحدّد الوجود الإنتاجي للمسلم العربي، في أخذه بمجموعة مخصوصة من القيم القومية والإنسانية حيّة كانت أم ميتة"⁽⁶⁾.

(1) ينظر التراث والحداثة، دراسات .. ومناقشات، ص: 22.

(2) يراجع التراث والحداثة، دراسات .. ومناقشات، ص: 22-23.

(3) مصطلحات فكرية، سامي خشبة، ص: 66.

(4) التراث والحداثة، دراسات .. ومناقشات، ص: 23-24.

(5) المرجع السابق، ص: 30.

(6) حوارات من أجل المستقبل، طه عبد الرحمن، 19.

ويرى الأستاذ علال الفاسي⁽¹⁾ رحمه الله تعالى، أن الثروة الفقهية خير ما يحفظ لأمتنا الفكر الإسلامي الصحيح الذي لم تشبهه شائبة من أي فكر أجنبي.⁽²⁾

وبناء على ما تقدم فإن مصطلح التراث من المصطلحات الحديثة التناول، ويدل على الإرث الحضاري والثقافي والعلمي للأمة، أي مختلف العلوم الفقهية والإنسانية، وفي دخول الوحي في مفهوم التراث الإسلامي خلاف اصطلاحه، وعلى فرض دخوله، فإن القداسة في مسألة التراث مقتصرة على الوحي، باعتبار مصدره الرباني، أما التراث الفكري والفقهية فمع أهميته ومكانته بين علوم الأمة، فهو معطى بشري، ونتاج فهوم واجتهادات تم الانطلاق فيها من معطيات الوحي.

وتقويم التراث وتجديده من المسائل المهمة، تحتاج إلى قواعد وضوابط شرعية، ولا يمكن في هذا الإطار أن نتحدث عن تقويم مصدر هذا التراث وهو الوحي، لأنه من عند الله تعالى، ومنه سبحانه يستمد قداسته.

وقد احتل مفهوم التراث مساحة كبيرة في ساحة الفكر الإسلامي المعاصر، من أواخر القرن التاسع عشر ميلادي وبداية القرن العشرين، حيث نادى، وعمل جماعة من العلماء والمفكرين على بعث التراث الإسلامي، وإحيائه من جديد.

أما قضية توظيف العلوم الإنسانية المعاصرة - مثل اللسانيات الحديثة وعلم التاريخ، وغيرها - لقراءة الوحي فهي مسألة ممكنة، لكن شروطها صعبة، تحتاج إلى علماء راسخين، يجمعون بين الإلمام بالعلوم الشرعية: علوم القرآن والتفسير، واللغة والأصول من جهة، وبين المعرفة والتمكن من العلوم الإنسانية الحديثة من جهة أخرى.

وغالب المحاولات في هذا الباب قام بها المنتمون للتيار الحديث، الذي تميز في مغالاته في توظيف هذه المناهج الحديثة، دون مراعاة لخصوصيات الوحي، ولقواعد وضوابط تفسير النصوص الشرعية، التي وضعها علماء الشريعة.

(1) هو علال (أو محمد علال) بن عبد الواحد بن عبد السلام بن علال بن عبد الله بن المجذوب الفاسي الفهري: زعيم وطني، من كبار الخطباء والعلماء في المغرب. ولد بفاس سنة 1908م وتعلم بالقرويين. وشارك في إنشاء مدرسة تخرج بها بعض طلائع اليقظة المغربية الأولى وافرد بزعامة الحزب بعد الاستقلال. صدرت له كتب منها " هنا القاهرة " مما ألقاه في اذاعتها، و " النقد الذاتي " و " مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها "، توفي سنة 1974م. الأعلام: 4 / 246.

(2) ينظر: دفاع عن الشريعة، ص: 72.

أما القراءات والمحاولات من الفقهاء والمفكرين الإصلاحيين - المحافظين على شروط وضوابط قراءة النص الشرعي - فهي قليلة.

- مفهوم الإصلاح:

يعتبر مفهوم الإصلاح من أهم المفاهيم المرتبطة بمفهوم التجديد، والإصلاح في اللغة ضد الإفساد⁽¹⁾، وقد وردت مادة: "صلح" في القرآن الكريم في عدة مواضع منها، قوله تعالى: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾⁽²⁾، ومعنى الإصلاح في هذه الآية الكريمة، النهي عن مفسدة الشرك والظلم والطغيان والعدوان في الأرض بعد صلاحها بإرسال الرسل وإقامة الحجة والدين⁽³⁾.

ووضح ابن تيمية مفهوم الإصلاح بقوله: "صلاح العباد بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ فإن صلاح المعاش والعباد في طاعة الله ورسوله، ولا يتم ذلك إلا بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"⁽⁴⁾.

وعرفه الألويسي بقوله: "الصلاح الذي هو عبارة عن الإتيان بما ينبغي والتحرز عما لا ينبغي"⁽⁵⁾.

وعرف الإصلاح في علم الاجتماع المعاصر، بأنه "تحسين أحد الأنماط الاجتماعية، مع التأكيد على الوظيفة لا على البنيان. تهدف حركة الإصلاح إلى إزالة المساوئ وعدم التوافق، بدون محاولة تغيير الأوضاع الأساسية للمجتمع نفسه"⁽⁶⁾.

وهذا المفهوم مقارب لمفهوم الإصلاح في اللغة، وهو ذو بعد وظيفي، وغطت توافقي، ويركز بالأساس على الجانب الجماعي والحركي في تحقيق الإصلاح، وهذا مما نبه عليه الفكر الإسلامي المعاصر، بالإضافة إلى التركيز على الجانب المرجعي والتصورى.

(1) مختار الصحاح، 1/ 178.

(2) سورة الأعراف الآية 56.

(3) ينظر تفسير الطبري، 12/ 487.

(4) السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، 1/ 58.

(5) روح المعاني، 4/ 203.

(6) معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، ص: 346.

وعليه فإن الإصلاح في الفكر الإسلامي المعاصر، هي: " الحركة التي قامت من أجل تنقية الفكر الإسلامي مما علق به من شوائب، وتصورات خرافية واتجاهات بدعية ومظاهر الشرك الجلي والخفي، التي قام بها مجموعة من المصلحين، أمثال: مُحمَّد بن عبد الوهاب⁽¹⁾، ومُحمَّد عبده⁽²⁾، وجمال الدين الأفغاني⁽³⁾... وغيرهم، الذين منحضوا نشاطهم وأخلصوا من أجل تزكية ميادين العقيدة، والكتاب، والسنة، والعبادة، والتشريع الإسلامي مما تعلق بها من شوائب وخرافات"⁽⁴⁾.

ويرى الشيخ يوسف القرضاوي أن الحركات الإصلاحية: " امتداد وتجديد لحركات إسلامية، ومدارس فكرية وعملية، قامت من قبل، انقضى بعضها ولازال بعضها قائماً بصورة، أو بأخرى حتى اليوم، حركات قام عليها رجال صادقون، حاول كل منهم أن يجدد الدين، أو يحيي الأمة، في بقعة معينة أو أكثر من بقعة من أرض الإسلام، أو في جانب معين، أو أكثر من جانب من جوانب الحياة، في الاعتقاد أو الفكر أو السلوك."⁽⁵⁾

ويعد الإصلاح ثمرة التجديد؛ إذ إن التجديد في الدين يفضي إلى إصلاح أحوال الفرد والأمة جميعاً، وذهب الدكتور طه جابر العلواني إلى أن حضور الأمة ثقافياً، وتحقيقها للشهود الحضاري أهم من حاجتها إلى الطعام والشراب، وأن هم إصلاح الوضع الفكري للأمة يحتاج إلى صبر ووقت طويل⁽⁶⁾.

(1) مُحمَّد بن عبد الوهاب بن سليمان التيمي النجدي: زعيم النهضة الدينية الإصلاحية الحديثة في جزيرة العرب. ولد ونشأ في العيينة (بنجد) سنة: 1115هـ / 1703م، نهج منهج السلف الصالح، داعياً إلى التوحيد الخالص ونيل البدع وتخطيم ما علق بالإسلام من أوهام، وكانت دعوته التي جهر بها سنة 1143 هـ (1730 م) الشعلة الأولى لليقظة الحديثة في العالم الإسلامي كله، وله مصنفات، منها (كتاب التوحيد) ورسالة (كشف الشبهات) توفي سنة 1206هـ / 1792م. الأعلام للزركلي: 6 / 257-258. وانظر زعماء الإصلاح في العصر الحديث: ص: 7.

(2) هو مُحمَّد عبده بن حسن خير الله، من آل التركماني: مفتي الديار المصرية، ومن كبار رجال الإصلاح والتجديد في العصر الحديث ولد في شنرا (من قرى الغربية بمصر) سنة (1849م)، ونشأ في محلة نصر (بالبحيرة) له (تفسير القرآن الكريم) لم يتمه، و (رسالة التوحيد) و (الرد على هانوتو)، و (رسالة الواردات) صغيرة، في الفلسفة والتصوف، توفي بالإسكندرية سنة 1905م، ودفن في القاهرة. ينظر: الأعلام 6 / 552-553، ورائد الفكر المصري الإمام مُحمَّد عبده: لعثمان أمين، ص: 25، وما بعدها.

(3) هو مُحمَّد بن صفدر الحسيني، جمال الدين: فيلسوف الإسلام في عصره، ولد في أسعد آباد بأفغانستان سنة 1838م، ونشأ بكابل، وتلقى العلوم العقلية والنقلية، كان واسع الاطلاع على العلوم القديمة والحديثة. قصد مصر منفياً، فنفع فيها روح النهضة الإصلاحية، وتتلذذ له تابعة مصر الشيخ مُحمَّد عبده، وكثيرون، ونفي إلى باريس وأنشأ فيها مع الشيخ مُحمَّد عبده جريدة (العروة الوثقى)، من مؤلفاته (تاريخ الأفغان) و (رسالة الرد على الدهريين)، توفي سنة 1897م. ينظر: الأعلام للزركلي (المتوفى: 1396هـ) 6 / 168 وما بعدها، والعروة الوثقى. ص: 15.

(4) ينظر: الإصلاح الديني في المسيحية مقارنة بالإصلاح الفكري في الإسلام، ص: 39.

(5) الصحو الإسلامية وهوم الوطن العربي والإسلامي، ص: 29.

(6) إصلاح الفكر الإسلامي، ص: 2

وقد شخص الدكتور طه جابر العلواني مشكلة الأمة في العجز عن التعامل مع القيم، والإنتاج الفكري الذي يجسد العلاقة بين هذه القيم بمنطلقاتها وأهدافها وبين العصر، ويساهم باستصحاب الرؤية القرآنية، وقدرتها على العطاء المتجدد المجرد عن حدود الزمن والمكان لحل المشكلات البشرية، وهذه وظيفة الفكر، أو عالم الأفكار الذي نعاني من التأزم فيه⁽¹⁾.

جوهر الإشكال إذن هو أزمة الفكر، وغياب المنهج السليم، الذي يوجه على توليد وإنتاج الأفكار المناسبة للعصر، فالشهود الحضاري، والنهضة الثقافية تستدعي إعمال العقل، والإبداع الفكري، وعدم الاستسلام لمقولة " إن عجلة العلوم قد نضجت واحترقت " و " إن السابق لم يترك للاحق شيئاً ".

وهذا يتطلب حسب تعبير طه جابر العلواني: " العكوف على الذات، واكتشاف أسباب الأزمة وإدراك آثارها، وتحديد مواطن الخلل والإصابة، واستلهاث القيم في صياغة فكرية معاصرة، قادرة على استرداد الشهود الحضاري، وامتلاك المقياس السليم، وإعادة بناء الأمة الشهيدة على الناس: ﴿لَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾"⁽²⁾.

هذه العملية الجوهرية تتطلب وقتاً طويلاً، وجهداً جليداً، ومدخلها الأساس، إصلاح الفكر والتربية والتعليم، وهو مدخل الأول لإصلاح حال الأمة، وأوقعها وتمزقها وانقسام أحوالها، تستحضر في ذلك ربط الشعائر التعبدي بمقاصدها الأخلاقية والتربوية، وربط الدين بالحياة، والمعرفة بالخلق، والعلم بالحكمة⁽³⁾.

وقضية الإصلاح في بعدها المنهجي، والفكري والعقدي، قضية حاضرة في أذهان علماء الأمة، ومفكرها منذ القرن الهجري الأول إلى اليوم، وقد قدم كل إمام مصلح مشروعه من منظور اشتغاله، ومجال تخصصه، العلمي والمعرفي⁽⁴⁾.

(1) ينظر: إصلاح الفكر الإسلامي، ص: 4.

(2) سورة البقرة الآية: 142، وينظر: المرجع السابق، ص: 3-4.

(3) إصلاح الفكر الإسلامي، ص: 7.

(4) ينظر المرجع السابق، 27-33.

أما العلاقة بين التراث والإصلاح، فهي علاقة تقويمية، فالإصلاح عملية فكرية تسعى إلى تصحيح ما تراه في حاجة إلى الإصلاح من هذا التراث، باعتباره فيها وتفسيرا إنسانيا للوحي، كما يسعى إلى تصحيح تلك الأفكار الجامدة والسلبية حول التراث.

أما مفهومما التجديد والإصلاح فمتقاربان، ولعل من أوجه التباين بينهما، أن الإصلاح يفترض نقصا ما في الواقع وخلاا يحتاج إلى البناء وإعادة الإصلاح، وربما يفرض نوعا من القطيعة المعرفية مع الماضي وجانب من التراث، أما التجديد فيتمثل في عملية إضافة جديدة لا تكرر على القديم بالهدم أو البطلان، بل تُضيف الجديد الذي يحتاجه العصر، وموقفها من القديم مبني على فكرة القائم بواجب الوقت⁽¹⁾.

- مفهوم النهضة: وهو مفهوم مركزي، مشترك بين جميع الحضارات، والنهضة في معناها الاصطلاحي يقصد بها تلك المرحلة التي عرفت فيها دول العالم - الأوروبي - ظهور مجموعة من الاتجاهات التي تهدف إلى التحرر من قيود وسيطرة الكنيسة، إلى ممارسة العلم بمختلف ميادينها لمسايرة كل ما هو جديد.

عرف جاسم سلطان في كتابه " استراتيجيات الإدراك للحراك " النهضة بأنها: " حركة فكرية عامة، حية منتشرة، تتقدم باستمرار في فضاء القرن، وتطرح الجديد دون قطيعة مع التراث، وتشمل مجالات؛ العلم والدين والسياسة والاقتصاد والاجتماع وما إلى ذلك⁽²⁾ .

وأولى مهام النهضة الإسلامية كانت إعادة تأويل هذا التراث، وتنظيمه بما يتيح فسخ المجال أمام دخول التجديدات الحضارية المادية والعقلية، وهذا ما قامت به الحركة السلفية الإصلاحية بشكل رئيسي⁽³⁾، فالنهضة بهذا الاعتبار تحافظ على كينونة الأمة وشخصيتها، وبنائها الحضاري والثقافي، وتحميها من الذوبان تحت وطأة التيارات الفكرية والفلسفية المادية، وتسعى في المقابل إلى تحقيق التقدم والنهوض.

(1) يراجع موضوع بعنوان: الإصلاح والتجديد ، للدكتور علي جمعة . رابط الموضوع:

<https://www.draligomaa.com/index.php/%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%83%D8%AA%D8%A8%D8%A>

(2) يراجع: النهضة .. من الصحوة إلى اليقظة، ص: 17.

(3) ينظر: اغتيال العقل، ص: 165.

فالنهضة تؤكد على أولوية التغيير والتحويل، أي: التغلب على الانحطاط، وتمثل الإبداعات الجديدة، ويفترض في هذا التغيير الثورة على الوعي القائم، وعلى منظومة القيم التقليدية السائدة، فتغيير هذا الوعي من وعي تقليدي وخرافي إلى وعي عقلي وعلمي هو طريق التطور، الذي هو بمثابة إعداد التربية الصالحة لكل تغيير إيجابي مقبل⁽¹⁾.

والنهضة تعني استيعاب الحضارة ضمن التراث، ويمكن في هذا الصدد التأكيد على أن هاجس النهضة وهمه نابع من الغيرة على التراث وبدافع منه، فهي تستلهم قوته نحو التقدم والتطور منه.

وقضية نهضة الأمة قضية مركزية تقع في صلب اهتمامات فئة من مفكري الأمة وسياسيها، وتنوعت مداخلهم ومقارباتهم لها، باختلاف مجالات تخصصاتهم، فلقد تواترت وتراكمت عبر عقود ممتدة الأدبيات والأعمال البحثية والفكرية -الجماعية منها أو الفردية- التي تعالج بالرصد والتشخيص والتفسير والتحليل أبعاد هذه القضية المركبة والمتداخلة، وفي امتداداتها الزمنية منذ نهاية القرن التاسع عشر الميلادي، حيث اصطلح على وصف هذه الحقبة ب: الإصلاح، التجديد، الإحياء، النهضة " العربية أو الإسلامية" على ما بين هذه المصطلحات من فروق⁽²⁾.

وبرزت خلال عصر النهضة مجموعة من المحاولات والجهود التجديدية لعلوم الأمة وفقهها، باعتبار عملية التجديد مدخلا لتحقيق النهضة والتقدم الحضاري، وقد امتزج في هذه العملية التنظير الفقهي بالنظر الفكري الشمولي، وربط التجديد الفقهي بتفاعلات الواقع وحركة المجتمع.

لكن الأمة مازالت في حاجة إلى بث مشاريع جديدة بعد تقويم الجهود والمشاريع السابقة، لكي تحقق ذاتها وترقى في مصاف الحضارات والأمم المعاصرة المتقدمة، خاصة وأنها أمة لها مصادرها الحضارية وتراث متنوع وعريق.

والملاحظ من خلال دراسة مفهوم النهضة، أنه مفهوم يعبر عن مرحلة معاصرة - القرنين التاسع عشر والعشرين - سعى فيها المفكرون المسلمون إلى تحقيق الذات ومواجهة المحتل، ومواجهة التخلف والتأخر، وتتميز مفهوم النهضة عن مفهوم الحداثة. فإذا كان هذا الأخير يُفقد القطع مع القديم والتراث، فإن النهضة عملية حضارية تسعى لتحقيق النهوض والتقدم الحضاري، مع الاحتفاظ بمقومات الهوية والأصالة والتراث، ويتسم باستمراره عبر مدة زمنية طويلة، وتختلف

(1) ينظر: اغتيال العقل، ص: 165-166.

(2) النهوض الحضاري، ص: 3.

غايات النهضة حسب كل مرحلة ومعطياتها، وفي علاقة مفهوم النهضة بمفهوم التراث والتجديد، يمكن القول بأن تحقيق النهضة يقوم بالارتكاز أولاً على التراث، والسعي ثانياً إلى تجديد هذا التراث لكي يواكب عملية النهضة والتقدم العلمي والحضاري.

وإذا كانت مشاريع النهضة المعاصرة خلال القرنين الماضيين قد سعت أساساً إما للنهوض لمقاومة الاحتلال " مثل تيار الجامعة الإسلامية" أو النهوض لاستحداث نظم وهياكل اجتماعية وسياسية جديدة " كتيار التجديد الاجتماعي التربوي انطلاقاً من الديني"، فإن تساؤلات مع بعد هذه المرحلة، انصبت أساساً على دراسة هذه المرحلة، وتقييمها ونقدها وتقييمها، ثم التساؤل عن سبل تحقيق الذات، والحضور والتمكين الحضاري⁽¹⁾.

أما بعد المصطلحات البعيدة عن حقيقة التجديد، والتي أخذ بمفهومها التيار الحداثي المعاصر، دون تمحيص ونقد لمحاولتها الفلسفية المادية والوضعية الغربية، فلا حاجة لتفصيل القول فيها في هذا المدخل المفاهيمي، كالعصرنة⁽²⁾، والعقلانية⁽³⁾، والتطو⁽⁴⁾.

مفهوم المستجدات الإنسانية المعاصرة:

ويقصد بهذه المستجدات كل ما أنتجه الإنسان منذ العصر الحديث، سواء في جانب العلوم الإنسانية والاجتماعية وغيرها من علوم العصر، أو في جانب الأفكار والقيم.

والمستجدات الإنسانية المعاصرة، والانفتاح على العلوم الإنسانية المعاصرة، له تعلق بالاجتهاد والتجديد، حيث توفر هذه المستجدات أرضية خصبة للدراسة والمقاربة الفقهية في إطار تلاقي الحضارات والأخذ بالمشارك الإنساني، فمسيرة العلوم عبر تاريخ البشرية تشهد دوماً بأخذ السابق عن اللاحق واستفادته منه، كما أن العلوم الإنسانية

(1) يراجع: النهوض الحضاري، ص: 5

(2) وهو: " اتجاه فكري يقوم على أساساً على فكرة الانتماء للعصر بفكره وثقافته، وقد عرفها حسن حنفي بقوله: " رؤية الواقع والإحساس به، وأن يعيش الإنسان أحداث الزمن، وأن يعرف روح العصر، مع عدم إغفال شيء من مكونات الواقع، بل قبول كل شيء فيه، والاعتراف بجميع مكوناته".
الدين والتحرر الثقافي، ص: 21-22، نقلاً عن محاولات التجديد في أصول الفقه، ص: 845

(3) وهي القول بأولوية العقل على الأشياء وتقديمه على غيره. المعجم الفلسفي للدكتور جميل صليبا، 3/ 90.

(4) ومفهوم التطور، استجابة لضغوط الواقع وضرورة مساهمته، وذلك بتطوير مسائل الإسلام، " التجديد الذي هو تطور ليس إعادة قديم كان، وإنما هو إهداء إلى جديد كان بعد أن لم يكن، سواء كان هذا الإهداء إلى هذا الجديد بطريق الأخذ من قديم كان موجوداً، أم بطريق الاجتهاد في استخراج هذا الجديد بعد أن لم يكن، فالتطور لا يفهم بسهولة من إحياء ما اندرس، كما يقال في معنى التجديد". المجددون في الإسلام، ص: 32.

والعقلية، والمناهج الفكرية مشترك إنساني يمكن الاستفادة منها بمعزل عن طبيعة فلسفتها، ولذلك سعى جل المجددين المعاصرين إلى مقارنة موضوع التجديد في سياق علاقة الأنا بالآخر؛ سعياً لإثبات الذات، وتحقيق التقدم والنهوض الحضاري، بل ولخدمة الإنسانية جمعاء، بما يمكن تحقيقه في هذا المجال في إطار المشترك الإنساني، والتبادل العلمي والثقافي، والعمل على حل الإشكالات العلمية المستجدة في قضايا الفكر والإنسان والمجتمع.

يقول حسن الترابي: " فكما استعان المسلمون عهدها بالمنطق الصوري من أجل تفهم الشريعة وتوحيدها، قد يستفيدون لعهدهم الحاضر بطرائق من مناهج علوم الاجتماع، والطبيعة ومقارنة التاريخ والحضارة البشرية لفهم أتم لنواميس الحياة، يكشف لهم من أسرار الشريعة وعلل أحكامها ما أخطأه بعض السلف، ويكسبهم حكمة في تطبيقها تحيط بمقاصدها وترتب علاقاتها وتحقق وحدتها بوجه أتم من ذي قبل"⁽¹⁾.

وعليه فإن المناهج العلمية المعاصرة في مختلف فروع المعرفة مدخل مهم في تجديد الفقه الإسلامي؛ بالنظر إلى ما يعرفه العصر من كثرة المتغيرات وسرعة المستجدات، ما يفرض على فقهاء الشريعة إقامة جسور معرفية بين الفقه ومناهج العلوم المعاصرة.

وبهذا يتضح أن مفهوم التجديد مفهوم أصيل وشامل، ومتجذر في تراث الأمة وفكرها، يقوم على أصول شرعية وعملية، وهو مفهوم مركزي في علوم الأمة، وله صلة وطيدة بمصطلحات ومفاهيم حضارية وعلمية محورية، كالإصلاح والنهضة، وهو دائم التطور والتجدد.

⁽¹⁾ قضايا التجديد نحو منهج أصولي، ص: 68.

المبحث الثاني: تطور الفقه ودواعي تجديده.

المطلب الأول: تطور الفقه.

معلوم أن الفقه الإسلامي قد استطاع ضبط وتوجيه واقع حياة الناس بما يحقق مصالحهم في العاجل والآجل، وتقديم الأجوبة للنوازل التي واجهتهم منذ عصر النبوة إلى اليوم، وقد وجه الوحي المسلمين إلى البحث عن الأحكام الشرعية للأقوال والأفعال قبل الإقدام عليها أو الإجماع، وجاء التوجيه أيضا إلى وجوب استفتاء العلماء الراسخين عند وقوع الحوادث ونزول النازلات، قال سبحانه في محكم كتابه المبين: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْرِ أَوْ لَخَوْفٍ أَذَاعُوا بِهِ، وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْ أَنَّهُ عَلَى كُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا﴾⁽¹⁾. وعلى هذا النحو أسس الوحي لقواعد النظر الفقهي والاجتهاد وشروطهما، وحث من استجمع الشروط على الاجتهاد وفق الأصول والضوابط الشرعية، وفي ضوء المقاصد والقيم الإسلامية.

وقد قطع الفقه الإسلامي في مساره التاريخي الممتد عبر مراحل متعددة، بدأت بالنشأة - التأسيس والتععيد - ثم مرحلة التكميل والنضج، وتنوع المدارس والمذاهب، إلى أن جاء عصر التراجع وغلبة الضعف، الذي استمر إلى العصر الحديث، حيث غلب على الفقه الإسلامي في هذه المرحلة الجمود والتقليد، وظهرت جملة من الإشكالات المعرفية والمنهجية المتعلقة بفقه النص وفقه الواقع، وهي قضايا أساسية في بناء الفقه الإسلامي وتحديد نظامه ومنهجه منذ عصر النشأة، وطرحت في ذلك عدة تساؤلات، من قبيل: علاقة العقل بالنقل، والاجتهاد مع النص، والاتجاه الظاهري الذي يقف على ظواهر النصوص، في مقابل تيار مصلحي يتحرى تحقيق مقاصد النصوص.

أمام هذه الأوضاع اعتبر مطلب التجديد ضرورة ملحة؛ فانبرى له مجموعة من المفكرين والفقهاء المعاصرين - بداية من عصر النهضة الحديثة - فعكفوا على تجديد الفقه الإسلامي في جميع مجالات حياة الأمة قصد إعادة الروح للفقه

(1) سورة النساء، الآية 82.

وبعته من جديد، بعد أن غمرته أمواج الركود الحضاري والعلمي في بعض المحطات التي طغى فيها التطويل والحشو، أو التقليد والتعصب، أو الإغراق في التنظير بعيدا عن مواكبة الواقع، ومسايرة التطورات.

ومطلب التجديد في أصله مطلب قديم، اهتم به فطاحل الفقهاء في كل عصر وقرن، فظهر على مر تاريخ الإسلام وأطواره علماء عدول ثقات سعوا إلى تجديد الفقه، بإعادته إلى صورته الأولى النقية، بنفي تحريف الغلاة، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين،⁽¹⁾ وإعادة إحيائه وبعثه ليواكب متغيرات الحياة وتطوراتها في كل عصر، فلا يخلو عصر من قائم لله بالحجة.

وعلى هذا ظهر في كل عصر فقهاء مجددون حملوا لواء الاجتهاد والتجديد، وفاء بواجب الكفاية، وإيمانا منهم بعالمية الشريعة الإسلامية وصلاحيتها لكل زمان ومكان، وتصديقا لقول النبي ﷺ: "يبعث الله لهذه الأمة على رأس كل سنة من يجدد لها دينها"⁽²⁾.

وقضية تجديد أمر الدين، وتجديد فقهه، قضية متجذرة في الفكر الإسلامي، وأصل من أصوله، وسنة من سنته المضطردة، وهي قضية تزاحم بين بعدين، الأول: ربانية الدين باعتبار مصدره وغايته، وطبيعة رسالة الإسلام وشريعته، وما تزخر به من مقومات، وأسس علمية ومعرفية، والثاني: بشريته، باعتبار المخاطب به وهو الإنسان، وفاعليته في الحياة، من خلال الاجتهاد في تنزيل شرائع الدين على أرض الواقع.

وتنبعث ضرورة التجديد من طبيعة التطور والتغير الحضاري، فكل عصر ظروفه ومشكلاته؛ ما يجعل دواعي التجديد تتنوع وتتجدد في كل عصر، نظرا لاختلاف الواقع وتغيره وتجده، بالإضافة إلى أن الشريعة الإسلامية في طبيعتها وخصائصها قابلة للتجدد، وأصولها داعية للاجتهاد والإصلاح في كل الأمور، وفي جميع المجالات، شكلا ومضمونا ومنهجيا.

ولاشك أن الفقه المعاصر يعيش واقعا متأزما، وضعفا في الفاعلية الحضارية، وسبب ذلك مجموعه من العوامل، من بينها ضعف التفاعل بين فريق الفقهاء، والسلطة السياسية في تاريخ الأمة الإسلامية منذ عدة قرون، وتعرض الفقه

⁽¹⁾ ينظر في هذا المعنى حديث: يحمل هذا الدين " يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله، ينفون عنه انتحال المبطلين، تأويل الجاهلين، وتحريف الغالين " رواه ابن وضاح في البدع، 1/ 26، والبخاري في مسنده/ مسند أبي حمزة، 6/ 242، وضعفه العقيلي في الضعفاء الكبير، 4/ 256.

⁽²⁾ سبق تخريجه، ينظر: ص: 23.

في القرون المتأخرة إلى معاداة من عدة جهات، وتهميش مقصود؛ مما أدى إلى ضعف حضور الفقه على أرض الواقع، وبالتالي قصوره عن تحقيق فاعليته في النهضة والإصلاح

وتميز واقع الفقه المعاصر بالانقسام بين كثير من الفقهاء والعلوم الإنسانية المعاصرة المعينة على الفهم الصحيح والنام للواقع وقضاياه؛ ما جعل الفقه منفصلا بشكل مؤثر عن الواقع، ولذلك وجب على العقل الفقهي المعاصر التسلح بالمنهج العلمية الإنسانية الحديثة لفهم الواقع المعاصر.

وقد شخص عبد المجيد الشرفي أزمة الفقه في عصرنا باعتبارها أزمة بنوية لا ظرفية، وباعتبارها ناشئة عن الانقلاب الذي حصل في هيكلية المؤسسات الاجتماعية وغيّر المعطيات التي كانت تقوم عليها تغييرا جذريا لا سبيل إلى إنكاره⁽¹⁾، وهذا مما يستدعي ضرورة تجديد النظر الفقهي، وتجديد الفهم في الفقه، وفي غيره من علوم الأمة.

والفقهاء المجددون في مختلف القرون سلكوا في عملية التجديد جملة من السبل المنهجية الرصينة، وصلت إلى درجة الانفتاح على علوم عصرهم، خاصة في العصر العباسي، خلال القرن الثاني الهجري، وذلك لما استفادوا من المنطق والفلسفة، و" ينسب إلى ابن المقفع أنه نقل ثلاثة من كتب المنطق الارسطاطاليسي، وأنه ترجم المدخل المعروف بایساغوجي، وعبر عما ترجم من ذلك بعارة سهلة قريبة المأخذ"⁽²⁾.

وإذا كانت هذه الاستفادة عند فريق من الفقهاء، والأصوليين قد اقتضت على الجانب الشكلي، يجعل هذه العلوم العقلية والمنطقية عاملا مساعدا في ترتيب طرق الاستنباط ومسائله، فإنها قد استثمرت عند فريق آخر في صلب وجوهر العملية الاستنباطية الفقهية، وطرقها وكيفية، فوظفت لذلك منهج الاستدلال المنطقي في أبعاده الثلاثة الاستدلال والاستقراء أو القياس.

(1) ينظر: تحديث الفكر الإسلامي، ص: 7. وفي مجال تدريس العلوم الشرعية ألف كل من خالد الصمدي وعبد الرحمن حللي، كتاب أزمة العلم الديني في العالم الإسلامي. وقد وصف مسعود فلوسي أزمة العلوم الإسلامية في واقع الأمة، وحدد مظاهرها في: - انفصالها عن وظيفتها وغياب البعد المقاصدي في دراستها. - الانفصال عن بعضها وعدم التكامل في دراستها. - الانفصال عن الواقع والإغراق في التاريخية والتجريد. - الانفصال عن الحياة وعلومها وتطورها. - غلبة الأسلوب التقليدي في دراستها وغياب التجديد. - غياب الاهتمام الرسمي بها. - تشوّه الصورة. حصائل الأعمال العلمية للملتقى الوطني الأول حول: دور العلوم الإسلامية في إرساء الهوية ومواجهة التحديات المعاصرة، الأغواط. " ص: 201-206.

(2) التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامة والأمثلة الفقهية، ص: 6.

المطلب الثاني: دواعي التجديد.

ليس الغرض من هذا المطلب استقصاء دواعي التجديد، فهو مطلب عسير نظرا لطوله وتشعبه، لكن المراد هنا، بيان بعض هذه الدواعي، بحسب ما يقتضيه المقام، من إبراز الحاجة إلى تجديد الفقه الإسلامي في ضوء مستجدات العلوم الإنسانية المعاصرة.

ويذكر أنه في العصر الحديث عاشت الأمة الإسلامية مجموعة من التحولات العميقة، والتحديات الخطيرة، وتأثير كثير من العوامل الداخلية والخارجية؛ أدت الى تدهور أحوالها وتراجعها حضاريا في جميع مجالات الحياة، وهذه العوامل الداخلية تتجلى أساسا في: التخلف العام، والاستبداد، وجمود الفقه الإسلامي في ظل واقع يمتاز بكثرة متغيراته ومستجداته، أما العوامل الخارجية، فمنها: مواجهة عدو محتل متفوق ومتقدم في جميع الميادين، ورؤية هذا المحتل للعالم الإسلامي.

والعامل الخارجي والافتتاح على الآخر يؤسس لضرورة الاجتهاد والتجديد، فكثير من معطيات الواقع المعاصر في شتى مجالات الحياة ودروبها، كان للحضارة الغربية أثر كبير في ظهورها، بل لا يزال هذا التأثير مستمرا بقوة، ما يفرض على الفكر الإسلامي المعاصر، تجلية هذه العلاقة الثنائية بدقة، وبيان السبل الرشيدة للتعامل معها دون انهزام أمام طوفان الحضارة المادية، ودون إغفال أيضا لمقاصد الشريعة في الاستخلاف والعمران والتكريم، القاضية بالاجتهاد في جميع العلوم النظرية والتطبيقية.

وبناء على هذه الأسس والمنطلقات، إضافة إلى مركزية الفقه الإسلامي، وقدرته على العطاء والمساهمة الفعالة والمتتالية في بناء مجتمعات إسلامية قوية وحضارة مزدهرة، بحث الفقهاء المعاصرون سبل تحقيق الإصلاح والنهضة، وكان مدخلهم الأساس لتحقيق ذلك، تجديد العلوم الإسلامية بمختلف فروعها، سواء العلوم الشرعية المحضة التي دارت بأصولها وفروعها حول النص الشرعي المؤسس قرآنا وسنة، كالعقيدة والتفسير والحديث والفقه وأصوله، أو تلك العلوم الإنسانية التي كانت موجودة قبل البعثة، فقام العلماء المسلمون بالنظر فيها ودراستها ونقدها وتوجيهها في ضوء النظام المعرفي الإسلامي، وانطلاقا من فلسفة القرآن الكريم في الاستخلاف والإعمار والتكريم.

ويذكر أن نسقية القرآن الكريم ومنظومته المفاهيمية كانت محركا لبناء علوم الأمة وتأسيس نهضتها، حيث عمل الفقهاء والمجددون والمصلحون على استيعاب وفهم الدعوة القرآنية إلى النظر والفكر والتعقل والاجتهاد، وتحويل هذه المفاهيم والقيم البناءة من حيز الفكر والنظر، الى آفاق الواقع وحيز العمل⁽¹⁾.

وفي الحقيقة فإن ما تعيشه الأمة من انهزام وتخلف حضاري يمكن إجماله ورده بالأساس إلى الجانب العلمي والمعرفي بمفهومه الواسع، فعلم الأمة تعيش أزمة خانقة، وتحتاج كثيرا من المراجعة والنقد والتطوير والتجديد، سواء في جانب الفهم والتنزيل، أو في جانب التدين والتطبيق.

وقد قامت الدعوات المعاصرة لتجديد الفقه على عاملين وأساسين، هما:

العامل الأول: الاتباع والتأسيس على مرجعية الوحي الخالد؛ قصد إعادة الروح الحضارية للأمة. وهذا نابع من أساس الثبات الذي تقوم عليه الشريعة، من نصوص محكمة، وأحكام كلية خالدة، وقيم مركزية ناظمة.

العامل الثاني: الإبداع والانفتاح على الغرب المتقدم والاستفادة من علومه، ونتاج حضارته، باعتبارها من المشترك الإنساني، خاصة في مقارنة القضايا الفروعية التي تتأثر بتغير الزمان والمكان والأحوال.

وقد تميز مفهوم التجديد عند الإصلاحيين بالشمولية والتكامل والمرونة، وذلك بارتكازه على مجموعة وجملة من المقومات النابعة من صميم الشريعة والفقه الإسلامي، منها: - العقيدة والفطرة - المقاصد والمصالح الشرعية - الواقعية والاستخلاف - النظر والفكر والاجتهاد .

وتحقيق هذه الغاية يتم التعامل معه عبر القراءة العميقة للنص الشرعي، والنظر العميق في مجريات الواقع؛ وهذه المنهجية أو القراءة التكاملية الجامعة بين الكون المنظور والكتاب المسطور، من شأنها أن تسهم بقوة في تطوير المجتمع وحل مشكلاته وخلق الإبداع، وهو أيضا طريق إقامة علوم إنسانية تؤصل بأنامل علمائنا، بعيدا عن تلك التبعية الكلية أو العمياء للغرب في هذا الشأن.

(1) ينظر: مجلة الكلمة، العدد 108 / ص: 60.

ولعل من أبرز تحليلات ثنائية هذين العاملين، عند دعاة التجديد الفقهي الإصلاحى المعاصر، قضيه التفسير الاجتماعى للنصوص الشرعية، فالنصوص الشرعية مهمتها الأولى هداية المجتمع المسلم، وتقديم الحلول الناجعة لجميع إشكالاته، وما يستجد عليها ويطرأ من أحداث ومتغيرات، عبر آليات الاستنباط والاجتهاد.

فثبات النص الشرعى لا يحول أبداً دون مواكبة النص لحركة الإنسان فى الزمان والمكان، وكثير من النصوص الشرعية ذات الطابع الاجتماعى والمحمولة الأخلاقية والضوابط القيمية تخضع لهذا المعنى، مثل: الدعوة، والحوار، والجدال، ودفع الضرر.

فهي تختزل حركة اجتماعية ومرونة تشريعية، فالضرر مثلاً لا يمكن تصوّره فى صوره واحدة، وكذلك الحرج فإنه يختلف بحسب اختلاف الأزمان والأشخاص والظروف والأوضاع، وهذا من دواعي الاجتهاد فى تفسير النصوص الاجتماعية، وكذلك فإن كثيراً من المفاهيم والقيم الشرعية كالعادة والعرف والإحسان، تخضع للتطور الاجتماعى وحركة المجتمع، ويتجدد النظر فيها وفقاً لتطور الحياة، وهذا يجعلنا فى حاجة إلى قراءة النصوص وتفسير دقيق لمفاهيمها المركزية، حسب سياقاتها ودلالاتها اللغوية والشرعية، ثم ملاحظة مقاصدها وربطها بتغيرات الواقع البشرى، والاستعانة بآليات البحث الاجتماعى - من مقابلة وملاحظة وإحصاء - عند تنزيلها، وذلك فى تحديد مفهوم المعاشرة بالمعروف، ومفهوم القوامة فى تحديد مكانة ودور الرجل فى الأسرة، وتحديد سن الرشد، وأهلية الفتاة لولاية نفسها عند الزواج، وحضانة الأطفال، وغيرها⁽¹⁾.

وبهذا يتضح أن الفقه الإسلامى يحمل فى بناؤه كل أسس الاجتهاد، وعوامل التجدد والتطور، وإنما يحتاج إلى تجديد الفهم فيه، وإلى تجديد النظر فى الواقع، والاجتهاد والتحري فى فهم المقاصد والمصالح وفق الضوابط الشرعية.

(1) ينظر: مجلة الكلمة، العدد 108/ص: 142-143.

المبحث الثالث: شروط المجدد وضوابط التجديد.

المطلب الأول: شروط المجدد.

ذكر شراح الحديث النبوي الشريف في شرحهم لحديث " التجديد " كل ما يتعلق بأقطاب التجديد: المجدد والمجدد والمجدد له، فقوله ﷺ: (إن الله عز وجل يبعث لهذه الأمة) أي: أمة الإجابة، ويختل أمة الدعوة⁽¹⁾.

والمراد بالمجدد، ذلك العالم الذي له حنكة رد المتشابهات إلى المحكمات، والفروع إلى الأصول، وقوة استنباط الحقائق والدقائق والنظريات من نصوص الفرقان وإشاراته ودلالاته. ويمكن أن يكون المجدد في كل قرن واحد أو أكثر من ذلك، كما يمكن أن يكون من الفقهاء والأصوليين، ومن المحدثين والمفسرين، وغيرهم، كما يشمل لفظ المجدد ولاية الأمر، وكل من يحمل هم الأمة ويعمل لخيرها ومصحتها.

فهمة تجديد الدين وإصلاح شؤون الأمة مهمة عامة يقوم بها المسؤولون والعلماء والمفكرون، كل من مجال تخصصه، ومجال اشتغاله، سعيا إلى تحقيق مصالح العباد والأمة في كل المجالات، وقد نص العلماء على أن الشريعة جاءت لتحقيق مصالح العباد في العاجل والآجل، يقول ابن القيم: " فإن الشريعة مبناه وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها؛ فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث؛ فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل⁽²⁾.

وتحقيق هذه الغاية العظيمة اليوم ليست بالمهمة السهلة، ولذلك فإن تولي زمام أمرها من محام العلماء المجددين الجامعين للعلوم والمعارف، خاصة علوم الشريعة وفقهها، مع الانفتاح على العلوم الإنسانية والاجتماعية؛ ليحققوا مقاصد الشارع الحكيم في الحياة، بحفظ مصالحهم ودفع المشاق والمفاسد عنهم، ويسترشدون في ذلك بآراء العلماء من كل التخصصات تحقيقا لمبدأ التعاون والتشاور.

(1) مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، 1/ 321.

(2) إعلام الموقعين، 3/ 11

وقد أشار ابن حجر في الفتح: " إلى أن بعض أئمة الحديث نبه على أن حديث " إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها"، يحمل على أنه لا يلزم أن يكون في رأس كل مائة سنة واحد فقط، بل يكون الأمر فيه كما ذكر في الطائفة⁽¹⁾ وهو متجه، فإن اجتماع الصفات المحتاج إلى تجديدها لا ينحصر في نوع من أنواع الخير ولا يلزم أن جميع خصال الخير كلها في شخص⁽²⁾.

وعبارة " من يجدد لها دينها" الواردة في حديث التجديد قد أسيء فهمها؛ مما أدى إلى تعطيل فعالية التجديد في الفكر والحركة. " فورود التجديد مضافا للدين، وهو ما أشاع سوء فهم، وكأنه يطرأ على الدين تغيير، فمن المقرر للمعاني اللغوية والقرآنية وفي السنة النبوية ألا ينصرف معنى التجديد في هذا السياق إلى معاني التجديد في الدين والشرع ذاته، بل هو في حقيقته تجديد وإحياء وإصلاح لعلاقة المسلمين بالدين والتفاعل مع أصوله، وبالاكتفاء بهديه لتحقيق العمارة الحضارية وتجديد حال المسلمين⁽³⁾.

فتجديد أمر الدين يتم بالفهم العميق للخطاب الشرعي والواقع البشري، والاجتهاد في تقديم الأجوبة للنوازل والمستجدات، وتجديد فقه التنزيل بالاستعانة بالعلوم الإنسانية المعينة على حسن تحقيق المناط والمقاصد الشرعية. والتجديد ليس حصراً على مجال معين، بل هو عام وشامل لكل الميادين والعلوم النافعة للأمة، في السياسة والفقه والاقتصاد والاجتماع؛ كما نبه إليه العلماء.

قال الطيبي: " قوله: (من يجدد): قد تكلم العلماء على تأويله، وكل واحد أشار إلى القائم الذي هو من مذهبه، وحمل الحديث عليه، والأولى الحمل على العموم؛ فإن لفظة (من) تقع على الواحد والجمع، ولا تخص أيضاً بالفقهاء؛ فإن انتفاع الأمة بهم وإن كان كثيراً (فإن انتفاعهم بأولي الأمر وأصحاب الحديث والقراء والوعاظ والزهاد أيضاً كثير). إذ حفظ الدين وقوانين السياسة وبث العدل وظيفه أولي الأمر، وكذا القراءة وأصحاب الحديث ينفعون بضبط التنزيل

(1) جماعة متعددة من أنواع المؤمنين.

(2) فتح الباري، 13/ 295.

(3) بناء المفاهيم: دراسية معرفية ونماذج تطبيقية، 1/ 348.

والأحاديث التي هي أصول الشرع وأدلته، والزهاد ينفعون بالمواعظ، والحث على لزوم التقوى، والزهد في الدنيا- لكن المبعوث ينبغي أن يكون مشاراً إليه مشهوراً في كل فن من هذه الفنون⁽¹⁾.

وباب التجديد لا يطرقه إلا من استكمل شروط الاجتهاد، وكان أهلاً له في مجاله، والعلماء بينوا صفات المجدد وشروطه، ومنها:

- أن يكون من أهل السنة، فشرّف تجديد الدين الذي أخبر به خاتم الأنبياء والمرسلين لا يتأتى على وجهه الأكمل، وصورته المثلى إلا من الفرقة الناجية، والطائفة المنصورة أهل السنة والجماعة، إذ فيهم الأئمة المتقون، ومنهم المجددون السلفيون المصلحون⁽²⁾.

- أن يكون عدلاً مرضي السيرة، فالعدالة شرط لقبول فتوى المجتهد والعمل بقوله، فلا تقبل فتوى الفاسق، ولا يعمل بقوله. والعدالة: (هي ملكة في النفس، تحمل صاحبها على اجتناب الكبائر، وترك الإصرار على الصغائر، والبعد عما فيه خرم للمروءة)، وهي شروط لقبول الاجتهاد، فمن كان عدلاً مطمئناً القلب إلى تحريه، واستفراغه الوسع في طلب الدليل واستنباطه، وحرصه على مرضاة الله، ومن ليس عدلاً - وإن استطاع الاستنباط - فلا يقبل اجتهاده، لأنه لا يطمئن إليه في ذلك⁽³⁾.

- أن المجدد للدين لا بد أن يكون عالماً بالعلوم الدينية الظاهرة والباطنة، ناصراً للسنة قامعاً للبدعة، وأن يعم علمه أهل زمانه، وإنما كان التجديد على رأس كل مائة سنة؛ لانخراط العلماء فيه غالباً، واندراس السنن وظهور البدع، فيحتاج حينئذ إلى تجديد الدين؛ فيأتي الله تعالى من الخلق بعوض من السلف، إما واحداً أو متعدداً⁽⁴⁾.

- أن يكون المجدد من أهل الاجتهاد في الفقه أو مجال تخصصه، فقد ذكر الأصوليون شروط الاجتهاد في مجال الفقه، فالمجدد لا بد أن يحصل شروط الاجتهاد في علوم الشريعة الإسلامية؛ كعلوم اللغة العربية، وعلوم الأصول من أصول فقه ومصطلح حديث، وفي هذا الشرط يقول أبو الأعلى المودودي: "الاجتهاد في الدين، والمراد به أن يفهم

(1) شرح الطيبي على مشكاة المصابيح المسمى بـ (الكاشف عن حقائق السنن)، 2 / 669.

(2) طريق الهداية - مبادئ ومقدمات علم التوحيد عند أهل السنة والجماعة، 1 / 84.

(3) الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، ص: 62-63.

(4) عون المعبود شرح سنن أبي داود، ومعه حاشية ابن القيم: تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومشكلاته، 11 / 263.

المجدد كليات الدين، ويبين اتجاه الأوضاع المدنية والرقى العمراني في عصره، ويرسم طريقاً لإدخال التغيير والتعديل على صورة التمدن القديمة المتوارثة، يضمن للشرعية سلامة روحها وتحقيق مقاصدها، ويمكن الإسلام من الإمامة العالمية في رقي المدنية الصحيح⁽¹⁾.

- العلم بمقاصد الشريعة: نظراً لأهميتها في فهم الأدلة الشرعية وإنزالها على الوقائع، ويرى الشاطبي أن درجة الاجتهاد إنما تحصل من اتصف بصفتين: أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها⁽²⁾، وما نبه إليه الشاطبي رحمه الله تعالى من وصف وشرط في الاجتهاد، وبالأحرى في التجديد لم ينبه إليه بوضوح كثير من الأصوليين.

- معرفة الواقع: فلما كان عمل المجدد هو إصلاح واقع الناس، وتجديد دينهم وديارهم، كان لزاماً عليه معرفة الواقع، بنفس درجة معرفة النص وفهمه، إذ يجب عليه معرفة الواقع وحسن إدراكه؛ لكي يكون الفقه سليماً وتنزيهه صحيحاً، لأن "فقه الواقع، لا يرتبط بالاجتهاد فقط، وإنما يرتبط بالتجديد أيضاً، وفرق بين الاجتهاد والتجديد، فالأول يطلق في مجال الأحكام الشرعية وتطبيق النص، بينما الثاني مدلوله أوسع وشامل لكل قضايا الفكر والثقافة والدين المجتمع⁽³⁾.

وذكر أبو الأعلى المودودي مجموعة من الخصائص التي يجب أن يتصف بها المجدد، وهي: الذهن الصافي، والبصر النفاذ، والفكر المستقيم بلا عوج، والقدرة النادرة على تبين سبيل القصد بين الإفراط والتفريط، ومراعاة الاعتدال بينهما. والقوة على التفكير المجرد من تأثير الأوضاع الراهنة، والعصبية القديمة الراسخة على طول القرون، والشجاعة والجرأة على مزاحمة سير الزمان المنحرف، والأهلية الموهوبة للقيادة، والزعامة والكفاءة الفذة للاجتهاد ولأعمال البناء والإنشاء، ثم كونه - مع ذلك كله - مطمئناً قلبه بتعاليم الإسلام، وكونه مسلماً حقاً في وجهة نظره وفهمه وشعوره⁽⁴⁾.

ومن شروط المجدد في تجديده الفقه الإسلامي المعاصر، خصوصاً في ظل واقع الانفتاح على العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة، ومحاولة كثير من العلماء والباحثين تجسيد التكامل والتداخل المعرفي بين الفقه الإسلامي وهذه العلوم المعاصرة:

(1) موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه و واقع المسلمين وسبيل النهوض بهم، ص: 65-66.

(2) الموافقات، 41 / 5.

(3) الاجتهاد (تأثره وتأثيره في فقهي المقاصد والواقع) الدكتور عبد الرؤوف محمد أمين الإندونيسي ص: 617.

(4) موجز تاريخ تجديد الدين، ص: 52.

- ضرورة معرفة كافية بمناهج العلوم الإنسانية المعاصرة، فقد قرر علماء الأصول أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، ولما كان على الفقيه والمفتي والمجتهد معرفة الواقع الذي هو محل عمله واجتهاده — إذ على أرضه تقع الأحداث والوقائع التي يبحث لها عن الحكم الشرعي — كان لزاماً عليهم معرفة الواقع.

وقد تميز الواقع المعاصر بتشابكه وتعقده وكثرة متغيراته ومستجداته؛ مما يوجب على علماء الشريعة التسلح بمعارف ومناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية التي تعين على دراسة الواقع وفهمه.

والاستفادة من مناهج العلوم الإنسانية ومناهجها، ضابط موجه للتجديد، عبر صياغة منهجية تكاملية بين هذه العلوم، وعلم الفقه وأصوله، حتى تكون الدراسات الفقهية المعاصرة أكثر وضوحاً وشمولية، والأحكام أكثر توافقاً وتطابقاً مع الواقع. وقد حدّد مجال الاستفادة من هذه العلوم في أمرين:

الأول: تنزيل الحكم الشرعي؛ ذلك لأن الاجتهاد التطبيقي يمر بمرحلتين:

أ - مرحلة التعرف على الواقعة محل الاجتهاد، وما دامت الواقعة قد أصبحت عبارة عن ظواهر معقدة، لا بد أن يستعان بمختلف المناهج للتعرف عليها.

ب - مرحلة تطبيق الحكم على الواقعة، وهذا التطبيق يدخل فيه، إلى جانب الناحية الشرعية، جوانب نفسية، واجتماعية، واقتصادية، يجب أن تراعى حتى يكون الحكم مصيباً للحقيقة، ومحققاً للعدالة.

الثاني: تجديد أدوات الاستنباط الفقهي، فإن جلّ المصادر التبعية (العرف، الاستحسان، المصلحة المرسلة)، التي هي في الحقيقة عبارة عن مناهج في البحث يقوم بتوظيفها العقل البشري، المجال فيها واسع لتدخل مناهج العلوم الاجتماعية، وأبرز مثال على ذلك العرف، فإن التعرف عليه من صميم عمليات البحث الاجتماعي الذي يتم التوصل إليه بمناهج علم الاجتماع.

والحقيقة أن مبدأ إيجاد منهجية تكاملية بين علم الفقه والعلوم الاجتماعية مبدأ سليم، يقتضيه الفهم الصحيح لواقع الناس، والتطبيق السليم لأحكام الإسلام ونظمه. وفي هذا الإطار يجب أن يضبط التجديد الفقهي المعاصر برؤية منهجية متكاملة تقوم على مناهج العلوم الشرعية وتنتفتح على مناهج العلوم الحديثة خاصة في العلوم الإنسانية

والاجتماعية، ولا شك أن هذا الانفتاح والتكامل سيفيد كثيرا البحث الفقهي المعاصر، ويحقق نهضته وجدته، بالرغم من ملاحظات البعض على مناهج العلوم الإنسانية المعاصرة كالفصل بين الجانب الروحي والمادي في الإنسان⁽¹⁾.

ومن المسائل التي يستعين بها الباحث والمجتهد والمجدد في الفقه المعاصر بالعلوم الإنسانية والاجتماعية: قضية تحديد العرف، يقول الشيخ المحفوظ بن بيه: " فالعرف كما هو وسيلة لكشف الواقع، فإنه قد يكون وسيلة تشريع للواقع؛ أي أن يلبسه صبغة الشرعية ليكون مقبولا، مما قد يوعز بأهمية دراسة مقارنة بعلم الاجتماع"⁽²⁾.

وخلاصة القول إن مجدد الفقه المعاصر لا بد له من إلمام بالعلوم الشرعية، ومعرفة باللسان العربي، إضافة إلى معرفة وانفتاح على العلوم الإنسانية، واستشارة غيره من العلماء، كما في الاجتهاد الجماعي، واستشارة أصحاب التخصصات والعلوم المختلفة، والعمل على تجديد الدين ونشر الدعوة؛ بتوظيف منتجات العصر، ووسائله العلمية والإعلامية.

ولم تعد شروط الفقيه والمجتهد التي تناولتها كتب التراث كافية في الفقه المعاصر، وخاصة في الفقيه المجدد، لأن ثمة معارف جديدة تتطلب من فقيه اليوم قُدراً من الدراية والإحاطة لا نجد الحديث عنها بالقدر الكافي في صورة الفقيه القديمة، وإن الاكتفاء بتلك الشروط القديمة يجعل الفقيه المعاصر ضعيف التأهيل، ويجر عليه كثيرا من الانتقادات، ولقد كانت هذه المشكلة - وهي ضعف تأهيل الفقيه - إحدى أسباب تقليل المتكلمين من شأن الفقه، وجعلهم أغلب فروعه من باب الظنون وليست من باب اليقين؛ وذلك بسبب ضعف استعداد الفقهاء الذين قدّموا لهم الفقه في تلك المرحلة، وفي ذلك يقول ابن تيمية: " إنه لكثرة التقليد والجهل والظنون في المنتسبين إلى الفقه والفتوى والقضاء، استتال عليهم أولئك المتكلمون، حتى أخرجوا الفقه الذي نجد فيه كل العلوم من أصل العلم؛ لما رأوه من تقليد أصحابهم وظنهم ومما يوضح هذا الأصل، أنه من المعلوم أن الظنون غالبا إنما تكون في مسائل الاجتهاد والنزاع، فأما مسائل الإيمان والإجماع فالعلم فيها أكثر قطعاً"⁽³⁾.

(1) ينظر معالم تجديد المنهج الفقهي نموذج الشوكاني، ص: 90-91.

(2) المرجع السابق، ص: 141.

(3) الاستقامة، 1/ 56.

ويمكن استعارة هذه الحالة التي وصف بها ابن تيمية فقهاء عصره، في وصف جانب من فقهاء المعاصر، ففي هذا الباب، نجد كثيرا من دعاة التجديد، والتحديث للفكر والفقهاء الإسلاميين يغالون في الدعوة إلى توظيف المناهج الغربية في العلوم الإنسانية واللسانية، ويجرون نقدا قاسيا على الفقيه التقليدي الذي بقي على حاله، ولم يفتح كثيرا على معارف وعلوم العصر.

المطلب الثاني: ضوابط التجديد.

يحتاج التجديد الفقهي المعاصر إلى ضوابط تعصمه من الزلل والزيغ عن المنهج الإسلامي، وتحفظه عن الأخطار التي تعصف بالساحة الحضارية والعلمية المعاصرة، خصوصا تلك الأفكار المادية والعلمانية التي تلبس بها بعض المفكرين، وتلك الجراة لمخالفة النصوص والبعد عنها، ومنقاضتها بدعوى المصلحة والمعاصرة كما يدعيه البعض.

ومن أهم هذه الضوابط التي تحفظ الفكر والفقهاء الإسلاميين في عملية تجديده:

- الرجوع إلى كتاب الله وسنة رسوله عند الاختلاف، فلا شك أن تحكيم قيم القرآن الكريم وقواعد السنة الصحيحة موجه وضابط مركزي ومتقدم، يجعل أي فكر تجديدي أصيلا في ذاته، ومنفتحا على الإيجابيات من التجارب العلمية، والآليات المنهجية عند غير المسلمين، قال الله عز وجل: "يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا" (١).

وكما في سباق الآية، دعوة إلى أداء الأمانات والحكم بين الناس بالعدل، ومن هذه الأمانات التي كلف بها الإنسان تبليغ شرع الله عز وجل، وخص سبحانه وتعالى طائفة من الناس بالتفقه في الدين لتقوم بهذا الواجب، وهذه الأمانة العظيمة التي تعتبر من ميراث النبوة، وهو ميراث العلم النافع الذي يحقق مصالح الناس في العاجل والآجل، والعلماء والفقهاء حلوا في هذه الأمة منزلة الأنبياء باعتبار ختم النبوة، ودور العلماء في القيام بمهام التربية والتعليم والتوجيه والتركية والعمران.

(١) سورة النساء، الآية 58.

أشار الرازي رحمه الله تعالى إلى اشتغال هذه الآية على أكثر علم أصول الفقه، وذلك لأن الفقهاء زعموا أن أصول الشريعة أربعة: الكتاب والسنة والإجماع والقياس، وهذه الآية مشتملة على تقرير هذه الأصول الأربعة بهذا الترتيب، ومما قاله في تفسير الآية، ومرجحا مذهبه واختياره للمراد بأولي الأمر - قال - : طاعة الله وطاعة رسوله واجبة قطعاً، وعندنا أن طاعة أهل الإجماع واجبة قطعاً، وأما طاعة الأمراء والسلاطين فغير واجبة قطعاً، بل الأكثر أنها تكون محرمة لأنهم لا يأمرُونَ إلا بالظلم، وفي الأقل تكون واجبة بحسب الظن الضعيف، فكان حمل الآية على الإجماع أولى، لأنه أدخل الرسول وأولي الأمر في لفظ واحد وهو قوله: أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر، فكان حمل أولى الأمر الذي هو مقرون بالرسول على المعصوم أولى من حمله على الفاجر الفاسق.

وأكد مذهبه بقوله: "إن أعمال الأمراء والسلاطين موقوفة على فتاوى العلماء، والعلماء في الحقيقة أمراء الأمراء، فكان حمل لفظ أولى الأمر عليهم أولى، وأما حمل الآية على الأئمة المعصومين على ما تقوله الروايف ففي غاية البعد.⁽¹⁾

جاء في تفسير المنار: "بين الواجب فيما تنازعوا بقوله: ﴿ فَإِنْ تَنَزَّعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ ﴾، وذلك بأن يعرض على كتاب الله، وسنة رسوله وما فيها من القواعد العامة، والسيرة المطردة، فما كان موافقاً لهما علم أنه صالح لنا، ووجب الأخذ به، وما كان منافراً علم أنه غير صالح ووجب تركه، وبذلك يزول التنازع وتجمع الكلمة، وهذا الرد واستنباط الفصل في الخلاف من القواعد هو الذي يعبر عنه بالقياس، والأول هو الإجماع الذي يعتد به.⁽²⁾

- الاعتدال النفسي وتوازن الشخصية: يحتاج التجديد إلى علماء مجتهدين ذوي الخلق الحسن وسلامة الظاهر، فالله خلق البشر ووزع عليهم أنواع الأخلاق، ولا بد أن نجد في المنتسبين إلى الفقه من فيه خصال معيبة، تقوده إلى ضد هذه الأخلاق الزكية، أو يتصلب قلبه من بعد رقة ونداوة، بسبب المنهج الجدلي الذي يتبعه.

(1) تفسير الرازي، 10 / 114.

(2) تفسير المنار، 5 / 148.

فكما يحتاج الاجتهاد خلفية أخلاقية قلبية محورها التقوى الإيمانية، واستعدادا عقليا أساسه الذكاء؛ فإنه يحتاج أيضا خلفية نفسية سوية، ليست ذات استعداد للجنوح إلى الشذوذ والتطرف والغلو والإغراب⁽¹⁾.

- الحذر من الوقوع تحت ضغط الواقع القائم في مجتمعاتنا المعاصرة، وهو واقع لم يصنعه الإسلام بعقيدته وشريعته وأخلاقه، ولم يصنعه المسلمون بإرادتهم، وعقولهم وأيديهم، إنما هو واقع صنع لهم، وفرض عليهم، في زمن غفلة وضعف وتفكك منهم، وزمن قوة ويقظة وتمكن من عدوهم المستعمر، فلم يملكو أيامها أن يغيروه أو يتخلصوا منه، ثم ورثه الأبناء عن الآباء، والأحفاد عن الأجداد، وبقي الأمر كما كان⁽²⁾.

- أهلية الاجتهاد والانضباط بقواعده، وعدم الخروج عن مسارات الشريعة، وأصولها وضوابطها ومقاصدها، وأدعياء الاجتهاد الذين لا يملكون إلا الجرأة على النصوص، والاستهانة بالنصوص، وإتيان البيوت من غير أبوابها، فهؤلاء يجب أن يرفضوا، حفاظا على قداسة الدين، وحرمة الشريعة⁽³⁾.

- مبدأ الواقعية: بالانطلاق من قضايا الواقع، ومعالجتها على ضوء علوم الشريعة والعلوم الإنسانية، يقول التراي: "أمسى الفكر الإسلامي اليوم فكرا تجريديا، فكرا خرج من التاريخ جملة واحدة، وظل في مكان علوي لا يمس الواقع، فنحن في الواد والفقہ الإسلامي في واد آخر"⁽⁴⁾.

ودعا التراي إلى الربط بين الفكر الإسلامي وبين الواقع، وأن ينبري الدعاة إلى الإسلام لكتابة أبحاث لدراسة المشكلات العلمية الواقعية، وألا يتحدثوا عن الأمور العامة النظرية، ودعا لتحقيق الإسلام في واقع الحياة، حتى يمكن أن يمتزج الواقع بالدين امتزاجا حيا، ويمكن من بعده أن نقبل على الاجتهاد، بروح واقعية كما يقتضيهما الدين⁽⁵⁾.

والواقعية توجب على فقهاء الشريعة الفهم الدقيق لقضايا الواقع الإنساني قبل إصدار الأحكام وتنزيلها على الواقع، ليتحقق المقصد الشرعي، وفي هذا العصر "ظهرت قطاعات ضخمة من الواقع، لا دخل لها في الدين، واضطر الحكم عندما طلبوا من الفقهاء الفتوى الشرعية فلم يجدوا حلا شافيا، أن يأخذوا مما هو جاهز كيفما اتفق، عرفيا كان أو

(1) ينظر: أصول الإفتاء والاجتهاد التطبيقي، 1/ 128.

(2) الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد، ص: 47.

(3) المرجع السابق، ص: 48.

(4) تجديد الفكر الإسلامي، ص: 11.

(5) ينظر المرجع السابق، ص: 15.

شخصياً.⁽¹⁾ ولعل من أسباب هذا الشرح أو الانفصام بين الفقه والفاعلية الواقعية، تأثير القطاع السياسي على الصناعة الفقهية وتوجيهها.

- مراعاة الثوابت والمتغيرات: احتوت الشريعة على أحكام كلية أساسية، وقيم خالدة وأصول فرائض ثابتة، لا يمكنها أن تتغير مهما تغيرت الأزمان، وتبدلت الأحوال.

فأحكام العبادات مثلاً؛ لا يمكن تغيير أعدادها وأحوالها، لكن يصح تغيير بعض كفايات العبادة، كأداء الصلاة في وسائل المواصلات الحديثة، والتيسير في المناسك بسبب شدة الزحام⁽²⁾.

والأحكام الاجتهادية الفقهية الجزئية والفرعية، المعتمدة على القياس أو دواعي المصلحة المتفقة مع مصالح أو مقاصد الشريعة، أو العرف المتغير لتغير وجه المصلحة، يعمل فيها بقاعدة "تغير الأحكام بتغير الأزمان"⁽³⁾.

قال ابن القيم: "الأحكام نوعان: نوع لا يتغير عن حالة واحدة هو عليها، لا بحسب الأزمنة، ولا الأمكنة، ولا اجتهد الأئمة، كوجوب الواجبات، وتحريم المحرمات، والحدود المقدرة بالشرع على الجرائم، ونحو ذلك. فهذا لا يتطرق إليه تغيير ولا اجتهد يخالف ما وضع عليه.

والنوع الثاني: ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له زماناً ومكاناً وحالاً، كمقادير التعزيرات، وأجناسها، وصفاتها؛ فإن الشارع ينوع فيها بحسب المصلحة⁽⁴⁾.

وقال ابن عابدين: "كثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان، لتغير عرف أهله، أو حدوث ضرورة، أو لفساد أهل الزمان"⁽⁵⁾.

(1) تجديد الفكر الإسلامي، ص: 11.

(2) راجع تجديد الفقه الإسلامي، لجمال الدين عطية، ووهبة الزحيلي، ص: 172 وما بعدها

(3) المرجع السابق، ص: 179

(4) إغاثة اللهفان عن مصايد الشيطان، 1 / 571.

(5) ينظر رسائل ابن عابدين، 2 / 125.

فلا شك أن هنالك أحكاماً مرحلية تصلح لعصر، ولا تصلح لعصر آخر، نظراً لتغير الزمان، فالتكليف مرتبط بطاقة الإنسان ووسعه، ومن حكمة الشريعة تحقيق المصلحة والتيسير ورفع الحرج، فلو بقي الحكم على حاله لوقعت النفس في مشقة وحرج.

وتجديد الفقه الحضاري للأمة يجب أن ينضبط بأصول الشريعة وثوابتها، ولا شك أن هناك اتجاهات متعددة تشترك كلها في القصد إلى تميم الإسلام وتفرغته من مضامينه الثابتة، وأحكامه الخالدة.

ومن ضوابط التجديد الفقهي السير على مناهج السلف في البناء والتقعيد على ضوء تأصيلاتهم. يرى محمد أحمد الراشد أن من مجالات التجديد في الأصول الفقهية، سبر استنباطات وأدلة السابقين، وتمحيصها، وقال: " وعلى هذا درجنا من غير توسع ولا شهوة خلاف، وإنما بمقدار ما يمليه المنطق الفقهي، فابتكرنا قواعد، وضيقنا ما اتسع فيه بعض الفقهاء، ووسعنا ما ضيقه آخرون، وقدمنا وآخرنا، ولربما وقعنا على كلام نفيس لفقيه من السلف يظنه تفرعاً، ورأينا فيه قيمة أكبر، وجعلناه قاعدة، وكل ذلك داخل فيما أجازه أئمة الأصول، وإنما كرهوا أن يدعي أحد في العصور المتأخرة، الاستقلال في الاجتهاد، بأن يتجاوز الأصول المقررة، عند الأئمة الأوليين، ويستقل بقواعده لنفسه، يبني عليها فقهه، خارجاً عن قواعد المذهب المقررة⁽¹⁾.

وبهذا تتضح علو منزلة الخوض في التجديد وسمو مرتبته، وأن صاحبها يصدر عن الأصول والقواعد المقررة في الشريعة الإسلامية الغراء، ولدى علماءها المعترين، ولا بد له من أن يجمع بين مجموعة الشروط الأخلاقية والعلمية والمنهجية، ليواصل مسيرة الاجتهاد والتجديد، وفاء لروح الرسالة، ومقاصدها الكلية في تحقيق العبودية، والتزكية، والاستخلاف، والعمران، كل ذلك وفق منهج وسطي، بعيد عن الإفراط والتفريط، وعن الغلو والتقصير، وفي هذا الفصل التمهيدي سعيت إلى بيان هذه المداخل الممهدة للبحث بنوع من الإيجاز، وبعض التفصيل، خشية التناول.

(1) أصول الافتاء 2 / 172.

الباب الأول

أسس ومنطلقات الدعوات المعاصرة

لتجديد الفقه

تمهيد:

ينطلق المفكرون المصلحون والفقهاء المجددون، في سعيهم إلى الإصلاح والتجديد من المعطيات الحضارية والأسس العلمية والمعرفية المتراكمة عبر التاريخ، وفي العصر الحديث، وأمام اختلال أوضاع الأمة الإسلامية في كثير من المجالات الحيوية، سعى المفكرون والفقهاء المعاصرون إلى تقديم الحلول، والأجوبة عن إشكالية النهوض الحضاري ومواجهة التخلف.

وكانت من أبرز مداخل تحقيق النهضة والتقدم عندهم، تجديد الفقه الإسلامي؛ باعتبار الفقه عصب الحياة في الشريعة الإسلامية، يسعى إلى ضبط نظام الأمة وتوجيه مسارها، عن طريق إحياء العلم وبعث وظائفه، ومواجهة التخلف.

وطُرحت في صدد تجديد الفقه الإسلامي المعاصر، والتأسيس لمرجعيته، والتععيد لمنطلقاته، تساؤلات جوهرية من قبيل:

- ماهي سبل الفهم الصحيح للوحي والاستمداد منه لتغطية النوازل المستجدة؟
 - كيف يمكن الاسترشاد بفهم السلف وتراث الأمة في عملية تجديد الفقه؟
 - ماهي المناهج الفقهية التي استثمرها الفقهاء المعاصرون في الاجتهاد والتجديد، ومواجهة المستجدات؟
 - ماهي سبل الاستفادة من العلوم الإنسانية المعاصرة ومناهجها في تجديد الفقه الإسلامي؟
- تأسيساً على ما سبق من إشكاليات وتساؤلات؛ أفرد الباب الأول من البحث للدراسة والمقاربة التحليلية لأسس التجديد الفقهي، باعتبارها مرجعية عامة لدعاة التجديد الفقهي المعاصر، سعياً إلى تمييز المنطلقات الخاصة بأهم الاتجاهات التجديدية المعاصرة للفقه، مع بيان منطلقاتها وخصائصها، واشتمل هذا الباب على ثلاثة فصول:

الفصل الأول: الأسس المرجعية للتجديد.

الفصل الثاني: اتجاهات التجديد ومنطلقاته.

الفصل الثالث: تجديد النظر الإسلامي في العلوم الإنسانية المعاصرة: المنطلقات والاتجاهات.

الفصل الأول

الأسس المرجعية للتجديد

تمهيد

يعد مفهوم التجديد مفهوما محوريا في النظام المعرفي، والبناء الحضاري لدى الأمم عبر مسارها التاريخي، وكذلك الأمر بالنسبة لعلوم الأمة، ولفقه الإسلامي عبر تاريخه، وفي العصر الحديث تضاربت المدارس الفقهية، والفكرية في بيان دلالة مفهوم التجديد، ورسم حدوده، وبيان معالمه المنهجية. فرغم انتماء جميع هذه المدارس والاتجاهات إلى نظام أو مجال معرفي واحد، أو ادعاء بعضها الانتماء لهذا المجال، إلا أنها تختلف في التحديد الاصطلاحي لهذا المفهوم، وسبل التعامل معه، وطرق تنزيله⁽¹⁾.

وبعيدا عن المطارحات والسجلات، التي يطرحها البحث عن الاختلافات في تحديد الدلالة الاصطلاحية للتجديد، وتنوع أشكال مقارنته، - باعتبار أن وضوح المعنى رافع لمشاحة الاصطلاح - فإن البحث في الأسس النظرية والمعرفية والمنهجية المؤصلة لمصطلح التجديد، تعد أكثر أهمية وأثر نفعاً، وهي ذات طابع وظيفي في بناء المعرفة، لأنها تؤصل لمشروعيتها، وتجلي أهميتها، وتبرز مكانته العلمية.

ومعلوم أن الفقه الإسلامي له أسس مرجعية يستمد منها دعاة التجديد الفقهي، وينطلقون منها للتأصيل لاتجاهاتهم فيه⁽²⁾، والمقصود بهذه الأسس: المراكز المعرفية والنظرية والواقعية التي يقوم عليها الفكر التجديدي للفقه، التي تأصلت من المعرفة الإسلامية⁽³⁾، القائمة على القرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة، والمفسرة للوجود وغايته، وعلاقة الإنسان بالخالق والكون، وفق نظام متكامل وشامل.

(1) والظاهر أن الاختلاف في تحديد دلالة مفهوم التجديد نتج عنه تعدد اتجاهات تجديد الفقه الإسلامي، ويمكن تقسيمها إلى اتجاهين: اتجاه إصلاحي يحافظ على الأصول، واتجاه حداثي يدعو إلى القطيعة مع الأصول، وداخل كل اتجاه نجد تباينات وتوجهات واختلافات.

(2) لا شك أن جميع اتجاهات تجديد الفقه - الاتجاه الإصلاحي والاتجاه الحداثي - تشترك في بعض الأسس المؤسسة للتجديد، لكنها تختلف في درجة التأصيل من هذه الأسس والأخذ بها، وفي ضوابط الفهم والمحددات المنهجية، ومقدار الأخذ بالعلوم والمناهج الوافدة في التجديد، وتفصيل القول في هذه الاختلافات والتباينات سيأتي في الفصل الثاني المخصص لدراسة منطلقات دعوات التجديد الفقهي المعاصر بحول الله وقوته.

(3) والأسس المرجعية للتجديد الفقهي في الحضارة الإسلامية، تنبثق من مرجعية الوحي ونظامه المعرفي الجامع بين مصادر المعرفة: الوحي والعقل والحس، في تفاعل وتوازن وتقصيد. يراجع في هذا المعنى، في: الأسس المعرفية للفكر المقاصدي: عبد الرحمن العضاوي، ص: 2.

والبحث في أسس تجديد الفقه الإسلامي يقتضي النظر في الفكر الإسلامي⁽¹⁾ قديمه وحديثه، خاصة الجانب الأصولي منه، والاستفادة من مادته تنظيرا وتقييدا لمسمى الاجتهاد، باعتبار أنه أخذ حظا كبيرا في ذلك، في مقابل شح ما أنجز في التجديد⁽²⁾.

فبعد تتبع جملة من المؤلفات في موضوع التجديد لم أقف - حسب بحثي واطلاعي - على من خص قضية أسس التجديد بالبحث والدراسة الخاصة، باستثناء الدكتور سعيد شبار⁽³⁾، وهي عند غيره مدرجة في مباحث أخرى مقارنة، أو عبارة عن تلميحات، وإشارات في سياقات متعددة.

نجد على سبيل المثال الباحث عدنان أمامة قد تحدث عنها في رسالته: " التجديد في الفكر الإسلامي "، في مبحث بعنوان: ركائز التجديد، والركائز والمقومات التي يستند إليها المجددون في نظره، هي:

- الجمع بين خاصيتي الثبات والمرونة.

- رعاية الضرورات والأعراف والضرورات الاستثنائية.

- تعليل الأحكام الشرعية.

- مراعاة الشريعة لمصالح العباد.

- مراعاة الشريعة لأعراف الناس وعاداتهم⁽⁴⁾.

أما الدكتور سعيد شبار، عد مرجعية التجديد الفكري، وجعلها في ثلاث دوائر كبرى هي:

(1) ومعلوم أن الفقه الإسلامي هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية، أما الفكر الإسلامي فهو أوسع، وقد عرف بأنه: " ما أنجز فكر المسلمين منذ مبعث رسول الله ﷺ إلى اليوم في المعارف الكونية العامة المتصلة بالله سبحانه وتعالى والعالم والإنسان، والذي يعبر عن اجتهدات العقل الإنساني في تفسير تلك المعارف العامة في إطار المبادئ الإسلامية عقيدة وشرعية وسلوكا". تجديد الفكر الإسلامي: محسن عبد الحميد، ص: 41.

(2) ينظر الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر: دراسة في الأسس المرجعية والمنهجية: سعيد شبار، ص: 184.

(3) هو أستاذ التعليم العالي بجامعة السلطان مولاي سليمان، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بني ملال - المغرب - رئيس المجلس العلمي المحلي ببني ملال، منذ سنة 2009. مشرف ومؤطر في وحدة التكوين في الدكتوراه: الحوار الديني والثقافي في الحضارة الإسلامية، شارك في العديد من الندوات الوطنية والدولية، له مجموعة من المؤلفات منها: النص الإسلامي في قراءات الفكر العربي المعاصر، إعادة بناء المفهوم، الثقافة والعولمة. وقضايا إصلاح الفكر والتجديد في العلوم. ينظر موقع وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 189/38-38-14-27-01-2012/2012-01-27-14-38-38/189 <http://www.habous.gov.ma> اطلع عليه: 2021/07/16م.

(4) التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، ص: 26 وما بعدها.

- الأصول المقدسة.

- أدوات فهم الأصول.

- التراث الفكري والفقه.

واعتبر هذا الأخير مرجعية متحركة للتكامل، وحدد أبرز خصائص الفكر الإسلامي - وهي في الوقت نفسه الدوافع الذاتية لحركة التجديد فيه - في:

- الوحدة: فهو وحدة مترابطة، وكل لا يقبل التبعض، وأجزاؤه يكمل بعضها البعض الآخر.

- الشمولية: باستيعاب جميع مناحي الحياة.

- الأصالة: تشمل المصدر والمنهج، والمحددات التي تحسن الأفكار الإسلامية من الانحراف.

التوازن: في التعامل مع القضايا وتناولها بصيغ متوازنة

- الواقعية: المتضمنة للمعاصرة، وهموم ومشكلات الواقع الحاضر⁽¹⁾.

ثم درس بعض المقاربات المعاصرة المؤسسة لمرجعية تجديد الفقه عند بعض الأعلام المعاصرين⁽²⁾، ومنهم:

- الشيخ الدكتور يوسف القرضاوي: حيث بين أن منهج التجديد عنده يقوم على " الوعي والفهم " أي الفقه والفهم بمفهومه الشامل، والمسترشد بفقه الصحابة ومنهجيتهم، وفقه: " الوعي والفهم "، هو الفقه بمفهومه القرآني والنبوي، وهو فقه في الكون وفقه في الدين بالاسترشاد بفهم السلف.

- الدكتور عبد المجيد النجار: درس الدكتور سعيد شبار التأسيس لمرجعية التجديد عند الدكتور عبد المجيد النجار

- وهو قريب من المرجعية التي أصل لها الشيخ القرضاوي - من خلال ما قعده في كتابه " فقه التدين "، وسماه "

(1) الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، ص: 183.

(2) وذلك بعد استبعاده منذ البداية أطروحات عديدة، لمناقشتها المرجعية والمنهجية لمجال موضوع بحثه، ومنها أطروحتان، تقول إحداها بتراثية الوحي: أي اعتباره تراثاً يجوز فيه من الأخذ والرد ما يجوز في باقي الموروثات، وتقول الثانية بتجاوز التراث جملة وتفصيلاً، وتلمس أسباب النهضة والتقدم لدى الأمم والحضارات الناهضة والمتقدمة. الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، ص: 183.

فقه الفهم"، الجامع بين فقه الوحي وفقه الواقع، والمسترشد بالتراث والمتفحص له. وهو الفقه القائم على فهم الدين، مميزا فيه بين المراد الإلهي وبين الفهم البشري، وعلى فهم الواقع، وآليات هذا الفهم، معتبرا التجربة التراثية في الفهمين معا.

- الدكتور حسن الترابي: بين الدكتور سعيد شبار المستويات الثلاثة للتأصيل، والتأسيس لمرجعية التجديد عند الدكتور حسن الترابي، وهي:

- رد الفقه إلى الأصول الأولى من القرآن والسنة، والاسترشاد بالتراث وتجارب السلف.

- تجديد الصلة بالعلوم: بالعلوم العقلية والاقتصادية والبشرية، وتوحيد العلم كله في إطار واحد.

- الربط بين الفكر الإسلامي والواقع؛ تحقيقا للإسلام في واقع الحياة.

وبعد عرضه لهذه النماذج المتقاربة في معالجة مسألة التأسيس للتجديد الفقهي، حدد الدكتور سعيد شبار معالم هذه الأسس المرجعية في :

- كون التجديد ينطلق أساسا، وتصورا ومنهجيا من الكتاب والسنة والاسترشاد بتجربة الصدر الأول، وخاصة جيل الصحابة في الفهم والتنزيل، والتجربة التاريخية عموما.

- كون " فقه الفهم " في التجديد شاملا ومستوعبا، بالإضافة إلى الفهم الشرعي، لدور المعرفة العقلية في الفهم والاستنباط، واستخلاص السنن والعبر الكونية، والإفادة من العلوم الأخرى المساعدة على ذلك.

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

ويؤكد الدكتور سعيد شبار على أنه رغم تتبع المشاريع الكثيرة في فكرنا المعاصر، فإنه لا نكاد نجدها تخرج عن هذه الاطارات الثلاثة في التجديد الديني والفكري للأمة، واختصر معالم هذا المنهج في كلمات ثلاث يصب بعضها في البعض الآخر، وهي: الدين والعقل والواقع، والتي قد يعبر عنها آخرون : بالوحي والإنسان والكون⁽¹⁾.

(1) ينظر: الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، ص: 182. 189.

وبعد البحث في مقارنة الأسس المرجعية للتجديد وبيان أصوله الكبرى، يمكن الخلوصل إلى أنها أسس نظرية ومعرفية وواقعية، ويمكن تقسيمها إلى ثلاثة أسس⁽¹⁾، هي:

— الوحي والعقيدة.

— الاجتهاد والنظر.

— الاستخلاف والواقعية.

وقد أفردت كل أساس من هذه الأسس الثلاثة بالدراسة في مبحث مستقل.

⁽¹⁾ وهذا لا يعني الحزم والقطع، فقد يزيد البعض أساسا، وقد ينقص آخر، وقد يغير آخر بعضها، وهذا من طبيعة الفهم الإنساني الذي يفضي إلى نوع من الاختلاف والتمايز في أشكال المقاربة وطرق التناول.

المبحث الأول: الوحي والعقيدة.

يستدعي التأسيس لمفهوم التجديد ربطه أولاً بمقوماته من الوحي والعقيدة الإسلامية، عبر تأصيله الشرعي من القرآن والسنة؛ فالقرآن وإن لم يورد مفهوم التجديد بلفظه، فإنه لا يخلو من التعبير عن مفهوم التجديد بمعان كثيرة تسهم في بيان مفهومه، وطبيعته، مثل الإصلاح، والاحياء، كما يثبت القرآن الكريم في النفوس روح التجديد من خلال دعوته إلى النظر والتفكير والتدبر ومحاربة الجحود والتقليد، ودعوته إلى طلب العلم، إضافة إلى ذكره لجملة من الحقائق العلمية التي وصل إليها العلم الحديث.

ومما يبين تلك العلاقة الوطيدة بين القرآن الكريم والتجديد، أن القرآن الكريم لا يسبر أغوار أعماقه، ولا يحسن استمداد درر معارفه وهداياته، إلا من استجمع مجموعة من الوسائل والآليات العلمية، وهي ما سماه المؤلفون في علوم القرآن وأصول التفسير بشروط التفسير⁽¹⁾.

ويزداد تميز المفسر للقرآن وتجديده فيه؛ كلما انفتح على علوم أخرى وحقق التكامل المعرفي، فمن مؤهلات المفسر العلم بأحوال البشر، والثقافة التاريخية التي تمكنه من تتبع سنن الله في الكون وطبائع البشر على مر العصور، وإلى هذا يشير الشيخ محمد عبده رحمه الله تعالى بقوله: " فقد أنزل الله هذا الكتاب، وجعله آخر الكتب، وبين فيه ما لم يبينه في غيره، وبين فيه كثيراً من أحوال الخلق وطباعهم، والسنن الإلهية في البشر، وقص فيه علينا أحسن القصص عن الأمم وسيرها الموافقة لسننه فيها، فلا بد للنظر في هذا الكتاب من النظر في أحوال البشر في أطوارهم وأدوارهم، ومناشئ اختلاف أحوالهم من قوة وضعف، وعز وذل، وعلم وجهل، وإيمان وكفر، ويحتاج لهذا فنون كثيرة من أهمها التاريخ بأنواعه⁽²⁾ .

⁽¹⁾ فينبوھا بالتفصيل، ويمكن إجمالها في علوم اللغة بمختلف أنواعها، وأصول الدين والفقه، وعلوم القرآن، وهي مذكورة ومفصلة في مؤلفات علوم القرآن وغيرها.

⁽²⁾ تفسير المنار: الإمام محمد عبده والشيخ محمد رشيد رضا، 1/ 22، 23.

ومن أوائل العلماء الذين تنبهوا إلى روح التجديد العلمي والفكري في القرآن الكريم، الإمام المجدد فخر الدين الرازي رحمه الله تعالى، وإن كان بعض العلماء يتحفظ من تفسيره؛ لأنه من التفاسير التي توسعت في الرأي⁽¹⁾.

ولا شك أن تجديد الرازي في التفسير⁽²⁾، وموسوعيته، وإلمامه بمجموعة من العلوم في تفسيره آيات القرآن الكريم؛ جعله محط تنويه، فقد أشاد طاش كبرى زاده بسعة علومه، ومجاهته لأهل الأهواء، دفاعاً عن دين المسلمين وعقائدهم⁽³⁾.

ونوه بتفسيره كثير من المعاصرين، من مثل قول الأستاذ عبد المجيد الشرفي: "والحق أن من كبار المفسرين - ونقصد فخر الدين الرازي بالخصوص - من كان واسع الأفق، لا يسكت عن الصعوبات التي تعترضه، فيطرحها بكل أمانة ويحاول تذليلها ما أمكنه ذلك، مقلداً الأمر من مختلف وجوهه، وموظفاً ثقافته الموسوعية، وإطلاعه على جل المعارف في عصره، أو مفوضاً الأمر إلى الله عند الفشل في إيجاد مخرج مقنع، ومكتفياً بالتسليم، إلا أنه لم يشذ في كامل تفسيره في التأثر بسنة ثقافية راسخة، مكبلة في الأغلب لأي تعامل مباشر مع النص، مستقلاً عن تأويلات السابقين⁽⁴⁾."

ومما يجب على المفسر المعاصر معرفته: - ليوافق روح القرآن، ودعوته إلى التجديد، واستمداد مزيد هداياته - معرفة أحوال المجتمع والمعرفة بزمانه، وذلك بأن يكون خبيراً بمجتمعه، وعاداته وتقاليده، وأحواله الاجتماعية، ويعرف سلبياته وإيجابياته، ومواطن الخلل والقوة فيه؛ ليكون قادراً على مخاطبة الناس على قدر عقولهم وأفهامهم، وهذا أبلغ في التأثير فيهم لإصلاح أحوالهم⁽⁵⁾.

(1) قال الإمام السيوطي: "صاحب العلوم العقلية- خصوصاً الإمام فخر الدين- قد ملأ تفسيره بأقوال الحكماء والفلاسفة وشبهها، وخرج من شيء إلى شيء حتى يقضي الناظر العجب من عدم مطابقة المورد للآية، قال أبو حيان في البحر: "جمع الإمام الرازي في تفسيره أشياء كثيرة طويلة لا حاجة بها في علم التفسير، ولذلك قال بعض العلماء فيه كل شيء إلا التفسير". الإتيان في علوم القرآن: 4 / 243. ولا شك أن هذا الكلام الأخير فيه مبالغة واضحة.

(2) وقد بدأت نزعة التفسير العلمي منذ زمن مبكر، أيام النهضة العلمية العباسية، وامتدت إلى يومنا هذا، وكانت البداية على شكل محاولة للتوفيق بين القرآن وما جد من العلوم، ووجدت كتب مستقلة في استخراج العلوم من القرآن، ومن هذه التفاسير تفسير الرازي، المعروف بالتفسير الكبير، أو مفاتيح الغيب، وقد استعمل فيه مؤلفه الحجج العقلية والقواعد الفلسفية والكلامية، وجمع في تفسيره علم الكيمياء، والتفسير، والأحياء، والجغرافيا، والتاريخ، والمنطق، واعتبر أن القرآن احتوى على كل هذه العلوم وأشار إليها. يراجع التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، ص: 213.

(3) مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم: أحمد بن مصطفى، الشهير طاش كبرى زاده، 2 / 102.

(4) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، ص: 175.

(5) ينظر: المفسر: شروطه، آدابه، مصادره دراسة تأصيلية، أحمد قشيري سهيل، ص: 146.

فالمفسر المعاصر لابد له من معرفة واتصال بمختلف العلوم الإنسانية والاجتماعية، وهذا مُعين له في تجديد الخطاب الديني وفق معطيات العصر وحاجاته.

ومما يدل على روح التجديد التي بثها القرآن في النفوس، إشارته لمجموعة من الحقائق العلمية لتكون دعوة للبحث العلمي وطلب المعرفة، يقول موريس بوكاي: " لقد أدهشتني في البداية هذه الصورة العلمية الخاصة بالقرآن إلى حد بعيد؛ لأنني لم أكن أظن أبدا أنه يمكن حتى هذا الزمن أن نكتشف في نص مكتوب منذ أكثر من ثلاثة عشر قرنا، عددا من اليقينيات المتصلة بموضوعات شديدة التنوع، ومتفقة تماما مع المعارف العلمية الحديثة. ولم يكن لدي في البدء أي إيمان بالإسلام، وقد بدأت هذا الاختبار للنصوص بموضوعية كاملة، وبفكر متحرر من كل حكم مسبق⁽¹⁾ .

وإذا كان القرآن الكريم مصدرا مقعدا للعلم والمعرفة، وداعيا إلى التفكير وإعمال العقل، مصداقا للوصف الذي جاء في الحديث الشريف " لا تنقضي عجائبه"⁽²⁾، فإنه بذلك أساس معرفي مؤصل للتجديد؛ يحثه العلماء المستكملين للشرائط على الاجتهاد والنظر، وحمله بين طياته مجموعة من الإشارات والحقائق العلمية في مختلف العلوم، والتي لم تكن معرفتها أمرا متاحا للمفسرين المتقدمين"⁽³⁾.

(1) التوراة والإنجيل والقرآن والعلم، موريس بوكاي، ص: 147-148.

(2) وهو جزء من أثر أخرجه عبد الرزاق الصنعاني في مصنفه، كتاب فضائل القرآن، باب تعليم القرآن وفضله، من طريق عبد الله بن مسعود قال: " إن هذا القرآن مائدة الله فتعلموا من مآدبه ما استطعتم، إن هذا القرآن هو جبل الله الذي أمر به، وهو النور المبين والشفاء النافع، عصمة لمن اعتصم به، ونجاة لمن تمسك به، لا يعوج فيقوم، ولا يزوغ فيشعب، ولا تنقضي عجائبه ولا يخلق عن رد، اتلوه فإن الله يأجركم لكل حرف عشر حسنات، لم أقل لكم {الم} البقرة: 1 ولكن ألف حرف ولام حرف وميم حرف " المصنف، عبد الرزاق الصنعاني (المتوفى: 211هـ)، 3/ 375، وأخرجه الطبراني في المعجم الكبير، 9/ 130 والحاكم في المستدرک، كتاب فضائل القرآن، أخبار في فضائل القرآن جملة، وقال «هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه بصالح بن عمر». 1/ 741. قال الإمام جمال الدين أبو الفرج الجوزي " هذا حديث لا يصح عن رسول الله ﷺ ويشبه أن يكون من كلام ابن مسعود. قال ابن معين: إبراهيم الهجري ليس حديثه بشيء " العلل المتناهية في الأحاديث الواهية: لابن الجوزي (المتوفى: 597هـ)، 1/ 102. وضعفه الشيخ أبو إسحاق الحويني، في: النافلة في الأحاديث الضعيفة والباطلة: 1/ 88-89. والحديث وإن ضعفه البعض لسنده، فإن معناه صحيح.

(3) يقول الأستاذ عبد المجيد الشرفي: " من هنا ندرك أن مفسري القرآن خلال القرون (بما فيهم مفسرو الفترة العظيمة للمدنية الإسلامية) قد ارتكبوا دونما ريب أخطاء في تفسير بعض الآيات التي لم يكونوا يدركون معانيها الدقيقة . وقد ظلوا كذلك حتى الفترة الأخيرة القريبة من هذا العصر، حيث تمكنوا من تفسيرها التفسير الصحيح. وهذا يفيد، بأنه لا يكفي لكي نفهم هذه الآيات القرآنية التبحر في المعارف اللغوية، بل لا بد من تملك معارف علمية متنوعة جدا" - الإسلام بين الرسالة والتاريخ: عبد المجيد الشرفي، ص: 150.

والتجديد والاجتهاد⁽¹⁾ من خصائص الشريعة، فنصوص الوحي حافلة بالدعوة إلى الاجتهاد؛ تحقيقاً للتجديد، بمسيرة الوقائع والأحداث المستجدة، وتقديم حلول ناجعة لها، قصد إصلاح حال العباد في العاجل والآجل.

ونستدل على ذلك ببعض النصوص الشرعية المؤصلة للاجتهاد:

- **النص الأول:** قوله تعالى: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْرِ أَوْ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا﴾⁽²⁾.

ومعنى الآية: ﴿لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ أي يستخرجونه، أي لعلمو ما ينبغي أن يفشى منه، وما ينبغي أن يكتم، والاستنباط مأخوذ من استنبطت الماء إذا استخرجته...، والاستنباط في اللغة الاستخراج، وهو يدل على الاجتهاد إذا عدم النص والإجماع⁽³⁾.

ويمكن ربط هذه الآية بمسألة اجتهاد النبي ﷺ، وهي مسألة خلافية؛ لكن بعض الأصوليين على جواز اجتهاد النبي مطلقاً، وعلى جواز اجتهاد النبي ﷺ في أمور الحرب، وأمور الدنيا، وعلى جواز اجتهاد النبي ﷺ في الأحكام الشرعية المتعلقة بالقضاء، وأنه لا يتوقف على الوحي⁽⁴⁾؛ لحديث: "إنما أنا بشر، وإنكم تختصمون إليّ، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، فأقضي نحو ما أسمع، فمن قضيت له بحق أخيه شيئاً فلا يأخذه؛ فإنما أقطع له قطعة من النار"⁽⁵⁾، ويدل هذا الحديث على أن النبي في توليه للقضاء بين الناس، هو كغيره من الناس والقضاء، يعمل بالظاهر، ويجتهد في الحكم بناء على ما يسمعه ويراه، وما يقف عليه من الأدلة، والقرائن، الأمارات.

(1) عرف الاجتهاد في أصول الفقه بأنه "بذل الوسع في إدراك حكم شرعي بطريق الاستنباط من هو أهل له". ينظر أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جملة: عياض بن نامي بن عوض السلي 1/ 448. أما التجديد في الفقه فقد عرف عدة تعريفات منها: "الفهم الجديد القويم للنص، فهما يهدي المسلم لمعالجة مشكلاته وقضايا واقعه في كل عصر يعيشه، معالجة نابعة من هدي الوحي" الاجتهاد للتجديد سبيل الوراثة الحضارية، ص: 20، ولا شك أن مفهوم التجديد أعم وأوسع من مفهوم الاجتهاد، وهذا الأخير طريق وأداة لتحقيق التجديد.

(2) سورة النساء، الآية 82.

(3) تفسير القرطبي 5/ 291-292.

(4) ينظر: التقرير والتحجير لابن أمير حاج (المتوفى: 879هـ)، 3/ 296-297.

(5) والحديث متفق عليه، أخرجه الشيخان من حديث أم سلمة رضي الله عنها. صحيح البخاري، كتاب الأحكام باب موعظة الإمام للخصوم، وصحيح مسلم: كتاب الأقضية، باب الحكم بالظاهر واللحن بالحجة.

وذكر ابن تيمية أن اجتهاده ﷺ في الأمور الجزئية، قولية أو عملية، من باب تحقيق المناط، ولا خلاف فيه⁽¹⁾.

ويرى أبو اسحاق الشَّاطِبي أن النبي ﷺ يجوز له الاجتهاد عقلاً وشرعاً؛ ولذا رأى أن اجتهاده ﷺ في الأحكام الاستنباطية هو ميراث ورثته الأمة عنه⁽²⁾، واجتهاد النبي ﷺ في كثير من الأمور، وحثه لأصحابه على ذلك، تعليم للأمة واستنهاض لهمتها.

والنص الثاني: حديث النبي ﷺ أنه قال: "إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر"⁽³⁾.

قال الخطابي في شرح هذا الحديث: "قوله (إذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر)، إنما يؤجر المخطئ على اجتهاده في طلب الحق؛ لأن اجتهاده عبادة، ولا يؤجر على الخطأ، بل يوضع عنه الإثم فقط، وهذا فيمن كان من المجتهدين، جامعاً لآلة الاجتهاد، عارفاً بالأصول، وبوجوه القياس، فأما من لم يكن محلاً للاجتهاد؛ فهو متكلف، ولا يعذر بالخطأ في الحكم، بل يخاف عليه أعظم الوزر"⁽⁴⁾. والحديث فيه حث على الاجتهاد وبيان فضله، كما يدل على شرطية التأهل للاجتهاد باستجماع شروطه⁽⁵⁾.

ويستوجب التأصيل للتجديد وضعه في سياقه الكوني والإيماني، وخاصة باستحضار أصوله النظرية لدى صفوة الخلق، وهم الرسل الذين جعلهم الله وسطاء في تبليغ شريعته القويمية للناس، وتعليمهم حكمته الزكية وعلومه الربانية، فالعلماء الذين يجددون الدين لهذه الأمة هم إن صح التعبير - نواب وخلفاء وورثة لهدي النبي ﷺ، يقومون بدعوة

(1) المسودة في أصول الفقه: آل تيمية، ص: 508.

(2) الموافقات: (2/ 416). وضح رحمه الله المسألة بقوله: "فإن الحديث إما بوحى من الله صرف، وإما اجتهاد من الرسول ﷺ معتبر بوحى صحيح من كتاب أو سنة، وعلى كلا التقديرين لا يمكن فيه التناقض مع كتاب الله؛ لأنه عليه الصلاة والسلام ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ﴾ ١٠١ ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ ١٠٢ النجم: 3، 4، وإذا فُزع على القول بجواز الخطأ في حقه فلا يقر عليه البتة، فلا بد من الرجوع إلى الصواب، والتفريع على القول بنفي الخطأ أولى ألا يحكم باجتهاده حكماً يعارض كتاب الله تعالى ويخالفه. الموافقات (4/ 335).

(3) أخرجه الشيخان من حديث عمرو بن العاص، صحيح البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، وصحيح مسلم، كتاب الأقضية، باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب، أو أخطأ.

(4) معالم السنن، الخطابي (المتوفى: 388هـ). 4/ 160.

(5) قال النووي: "قال العلماء أجمع المسلمون على أن هذا الحديث في حاكم عالم أهل للحكم، فإن أصاب فله أجران أجر باجتهاده وأجر بإصابته، وإن أخطأ فله أجر باجتهاده، وفي الحديث محذوف تقديره إذا أراد الحاكم فاجتهد، قالوا فأما من ليس بأهل للحكم فلا يحل له الحكم، فإن حكم فلا أجر له بل هو آثم ولا ينفذ حكمه سواء وافق الحق أم لا، لأن إصابته اتفاقه ليست صادرة عن أصل شرعي فهو عاص في جميع أحكامه سواء وافق الصواب أم لا، وهي مردودة كلها ولا يعذر في شيء من ذلك. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج 12/ 14.

الناس إليه وحثهم عليه، ولذلك يقول أحد العلماء المعاصرين: "إن العلماء في هذه الأمة هم كالأنبياء في بني إسرائيل،⁽¹⁾ فمعلوم أن النبي يجدد رسالة من كان قبله أو معه من رسول، وفي هذا المعنى فعلماء أمة مُحَمَّد ﷺ يشبهون أنبياء بني إسرائيل في تجديدهم لرسالة موسى عليه الصلاة والسلام.

وقد خص الوحي العلماء بمنزلة عظيمة، إذ العلماء ورثة الأنبياء⁽²⁾، ورثوا عنهم العلم، وتعليمه للناس، ونصيحهم وإرشادهم، وتجديد أمور دينهم ودنياهم، وهذا يقتضيه قانون ختم النبوة والرسالة⁽³⁾.

وهذه الوراثة في الشرع، ووراثة بالقول والفعل، فقها وعملا، وقد وصف الشاطبي العلماء الورثة بقوله: "المنتصب للناس في بيان الدين منتصب لهم بقوله وفعله؛ فإنه وارث النبي ﷺ، والنبي كان مبينا بقوله وفعله؛ فكذلك الوارث لابد أن يقوم مقام الموروث، وإلا لم يكن وارثا على الحقيقة"⁽⁴⁾.

ومهمة تجديد الفقه تترجمه فئتان في المجتمع الإسلامي، الفئة الأولى هم خلفاء الأمة وزعماءها الذين يتولون سياسة شؤون المجتمع المسلم بما يصلح حالهم في العاجل والآجل، والفئة الثانية هم العلماء والمجتهدون الذين يتزعمون هذه المهمة بالنظر العلمي والمنهجي الرصين، وبما يقررونه من آراء اجتهادية ونظريات حضارية تمكن الأمة من التقدم في جميع الميادين، وهذا النوع من الاجتهاد يحتاج إلى فقهاء ربانيين ومصلحين مستنيرين ومجددين موسوعيين، وقد قرر الرازي في تفسيره وجوب اتباع الأمراء للعلماء، فقال: "المراد من أولي الأمر العلماء في أصح الأقوال لأن الملوك يجب عليهم طاعة العلماء ولا ينعكس"⁽⁵⁾.

(1) دروس للشيخ سلمان العودة - أهمية موضوع التجديد - المكتبة الشاملة الحديثة، ج 60 / ص 2، بتصرف يسير، الرابط:

<https://al-maktaba.org/book/7729/2464#p8>

(2) هذا القول جزء من حديث أبي الدرداء، والحديث بتمامه: "من سلك طريقا يطلب فيه علما؛ سلك الله به طريقا من طرق الجنة، والملائكة تضع أجنحتها رضا لطالب العلم، وإن العالم يستغفر له من في السموات، ومن في الأرض، والحيتان في الماء، وفضل العالم على العابد كفضل القمر ليلة البدر على سائر الكواكب، إن العلماء ورثة الأنبياء، إن الأنبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما، وأورثوا العلم، فمن أخذه؛ أخذ بحظ وافر". سنن ابن ماجه كتاب في الإيمان فضائل الصحابة والعلم / باب: فضل العلماء والحث على طلب العلم. والحديث صحيح الألباني، 1 / 81، وأخرجه ابن حبان في صحيح كتاب العلم / ذكر وصف العلماء الذين لهم الفضل

(3) ومعلوم من أن الله تعالى ختم الأنبياء والمرسلين بمحمد ﷺ: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتِمَ النَّبِيِّينَ﴾

وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا ﴿٤٠﴾ سورة الأحزاب الآية 40.

(4) الموافقات، 4 / 87.

(5) تفسير الرازي، 2 / 400.

وتجديد الحياة بالعلم والإيمان، والعمل الصالح ترجمة لميثاق العبودية، وبه يسري الإيمان في جميع شعب الحياة، وينير دروبها به، إذ الصناعة الإيمانية هي مشروع صلاة كبيرة لوارثي النبوة⁽¹⁾، وفي هذا المعنى الإيماني والحضاري يقول بديع الزمان النورسي: "إن تلك الصلاة بهذه الجماعة هي تحويل الحياة كلها إلى صلاة كونية، كما فعل النبي صلى الله عليه وسلم، الذي يصلي تلك الصلاة بهذه الجماعة العظمى، بدرجة كأنه إمام في محراب عصره، واصطف خلفه مقتدين به جميع أفاضل بني آدم"⁽²⁾.

فهمة العلماء خلافة الأنبياء في مقام الهداية والتبليغ، وأعظم هذه الهدايات تحقيق العبودية الخالصة لله، والإيمان الكامل، وتليه مقاصد تابعة لتحقيق الاستخلاف في الأرض وعمارتها بالخير، و"إن وارثي الأنبياء عندما يصنعون الحياة إيماناً كلها من الذرة إلى المجرة، ومن المحراث إلى تعبيد الفلوات، وزرع النباتات إنما يتأسون في ذلك بالأنبياء عليهم السلام الذين كانت بعثتهم رحمة ونعمة؛ إذ فتحو للبشرية آفاق الهداية وطرائق العمارة، فمعجزاتهم هي مؤيدات ربانية لنبوتهم، وهي أيضاً تعليم للبشرية العلوم المختلفة حتى تحسن ارتفاق الكون"⁽³⁾.

فلما كان الأنبياء سابقين لمختلف الإشارات، والفتوحات العلمية الربانية، كان العلماء الربانيون خلفاء في الدعوة إلى هذه الحقائق الإيمانية، وإلى بث روح الرقي والتجديد في شتى ميادين الحياة؛ الدينية والأخلاقية والاجتماعية والاقتصادية.

وعليه فتجديد الدين والدنيا، والدعوة إلى ذلك مهمة من مهام الأنبياء، ورثها عنهم العلماء؛ فصاروا دعاة لتجديد جميع شؤون الحياة، تحقيقاً للعبودية والاستخلاف في الأرض، وعمارتها بالخير، وهذا ما يدل عليه قول الحق سبحانه في أمره لنبيه محمد ﷺ ﴿قُلْ إِنْ صَلَّاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾⁽⁴⁾، فالحياة كلها ينبغي أن تكون خالصة لله؛ بما يحب ويرضاه من شعب الإيمان، وأبواب البر، ووجوه العبودية، والخير والبناء والإعمار.

(1) راجع مجلة النور للدراسات الفكرية والحضارية، مؤسسة اسطنبول للثقافة والعلوم - العدد 11، يناير 2015م مناهج التبليغ عند ورثة النبوة من منظور رسائل النورسي: محمد عبد الحليم بيشي. ص: 157.

(2) كليات رسائل النور: الكلمات: بديع الزمان سعيد النورسي، ص: 262.

(3) مناهج التبليغ عند ورثة النبوة من منظور رسائل النورسي، ص: 157.

(4) سورة الأنعام، الآية 164.

ولا تقتصر العبودية في الجانب الطقوسي – العبادات الخاصة، أي أركان الإسلام " الصلاة والصيام، وغيرها" – فقط، بل العبادة مفهوم عام وواسع وشامل، وقد عرفها ابن تيمية بقوله: " العبادة هي اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الباطنة والظاهرة"⁽¹⁾، فالعبادة تشمل جميع الأعمال الصالحة التي يحبها الله سبحانه، سواء كانت أعمال القلوب، أو الجوارح؛ كالعبادات المخصوصة، أو العامة؛ كمد يد العون للغير، والأخلاق الفاضلة، والقيم النبيلة، وجميع أبواب البر، والخير الإحسان والإصلاح والإعمار، وتعليم العلم، وتقديم النصح والإرشاد. فكل عمل صالح يراد به وجه الله تعالى يعتبر عبادة.

بهذا يتقرر أن التجديد أصل قرآني بثه في نفوس المتلقين، من خلال ما زخر به من إشارات علمية ومعرفية، وتنويه بالعلماء، ودعوة إلى التفكير والتدبر وإعمال العقل، واعتباره العلم شرفا عظيما، والاجتهاد واجبا شرعيا، وعبادة يتعدى نفعها إلى الغير، وقد مارسه النبي ﷺ، وعلمه لأصحابه الكرام، ليكون ذلك أساسا، ونبراسا لكل مجتهد ومجدد ومصلح.

كما يقوم التجديد على أساس نظري، وروحي مقرر في نصوص الوحي، وعليه اعتقاد المسلمين، وهو مقوم الفطرة المناسب لطبيعة الرسالة الخاتمة وخصائصها، إذ إن هذه الرسالة تلائم الفطرة البشرية القويمة، التي خلق الله عليها الجنس البشري، وتبين للخلق سبيل هدايتها، وتحقيق مصلحتها المعبرة.

و(الفطرة) بالكسر الخلق⁽²⁾، عرفها العلماء بتعريفات متقاربة، تفيد معاني الخلق والدين، ويعرفها القرطبي بقوله «هي: الخلق التي خلق عليها المولود في المعرفة بربه»⁽³⁾.

قال الشيخ فريد الأنصاري – رحمه الله تعالى – في بيان مفهوم الفطرية: " إقامة الوجه للدين حنيفا، خالصا لله؛ وذلك بمكابدة القرآن، ومجاهدة النفس به تلقيا وبلاغا؛ قصد إخراجها من تشوهات الهوى، إلى هدى الدين القيم، ومن ظلمات الضلال إلى نور العلم"⁽⁴⁾.

(1) العبودية، ص: 44.

(2) مختار الصحاح، ص: 241.

(3) تفسير القرطبي 14 / 25.

(4) الفطرية بعثة التجديد المقبلة، ص: 105.

ومقوم الفطرة البشرية السليمة على هذا النحو، ضابط وموجه لحياة الإنسان بكل تفاصيلها، وعلى ذلك فهي موجه للنظر الفكري والاجتهاد العقلي، وأبرز ما يمتاز به الفطرة البشرية جانب القيم الخلقية، ففي المنظور الفلسفي الإسلامي يعد الإنسان ماهية أخلاقية، ويترتب على هذا المبدأ الفلسفي طبيعة الإنسان ومفهومه الذي ننطلق منه في بلورة مختلف النظريات المعرفية الإسلامية⁽¹⁾.

يقول طه عبد الرحمان - في مسألة أيهما أخص بالإنسان العقلانية أو الأخلاق: " وإذا بطل أن تكون العقلانية هي الحد الفاصل بين الإنسانية والبهيمية، وجب أن يوجد هذا الحد الفاصل في شيء لا ينقلب بالضرر على الإنسان من حيث أراد الصلاح في الحال والفلاح في المال، ولا يقع الشك في نفعه متى تقرر الأخذ به، ولا في حصول الضرر متى تقرر تركه؛ وليس هذا الشيء إلا مبدأ طلب الصلاح نفسه، وهو الذي نسميه باسم " الأخلاقية "، فالأخلاقية هي وحدها التي تجعل أفق الإنسان مستقلاً عن أفق البهيمية، فالأخلاقية هي الأصل الذي تتفرع عليه كل صفات الإنسان من حيث هو كذلك، والعقلانية التي تستحق أن تُنسب إليه ينبغي أن تكون تابعة لهذا الأصل الأخلاقي"⁽²⁾.

إن مقوم الفطرة البشرية النقية، المسترشدة بتعاليم الوحي وقيمه، أساس ودعامة للتجديد، ومعين خصب يصدر منه الإنسان في سبيل البناء الحضاري؛ لأن الروح التي نفخها الله سبحانه في الخلق، والجبلة التي جبلهم وفطرهم عليها، دافع نحو الكمال والرقى؛ ما يجعل الاجتهاد والتجديد مطلباً مروماً، تسعى إليه العقول البشرية، فيبدأ بالقلب والوجدان والعقل، ويمتد إلى تزكية السلوك والإصلاح والعمران في الأرض.

وجعل الدكتور فريد الأنصاري رحمه الله تعالى " الفطرية " بمثابة عملية إصلاحية وجدانية، تقوم أساساً على تصحيح ما فسد من فطرة الإنسان المجهول أصلاً على إخلاص التوحيد، وإصلاح ما أصابها من تشوهات تصورية وسلوكية في شتى امتداداتها العمرانية"⁽³⁾.

(1) ينظر: إسلامية المعرفة، عدد: 87، ص: 100.

(2) سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية، ص: 14

(3) الفطرية بعثة التجديد المقبلة، ص: 105.

واستجماع الشرائط الحسية والمعنوية للاجتهاد، والتمتع بالموهبة الفطرية من خصائص العالم الرباني المجدد، الذي يوازن بين فقه الوحي المتكامل وفقه الواقع المتبصر.

فالمجتهد في الفقه، هو العالم الرباني،⁽¹⁾ وإذا كان المجتهد لا بد له من هذه الخصائص الفطرية، من بصيرة، وخلق معتدل ونفسية متزنة، وحسن إدراك وتقليب النظر في الوقائع والأزمان، سعياً لتحقيق المصالح، فمن باب أولى أن يكون المجدد أحق بهذا الوصف المعبر وملازماً له.

فالاعتدال النفسي وتوازن الشخصية صفة ضرورية في التجديد، إذ إن هذا الأخير يحتاج إلى علماء مجتهدين ذوي الخلق الحسن وسلامة الظاهر، فالله خلق البشر ووزع عليهم أنواع الأخلاق، ولا بد أن نجد في المنتسبين إلى الفقه من فيه خصال معيبة تقوده إلى ضد هذه الأخلاق الزكية، أو يتصلب قلبه من بعد رقة ونداوة بسبب المنهج الجدلي الذي يتبعه. فكما يحتاج الاجتهاد خلفية أخلاقية قلبية محورها التقوى الإيمانية، واستعداداً عقلياً أساسه الذكاء، فإنه يحتاج أيضاً خلفية نفسية سوية، ليست ذات استعداد للجنوح إلى الشذوذ والتطرف والغلو والإغراب.⁽²⁾

فالمحافظة على أخلاق الفطرة من شروط العدالة، و"العدالة من شروط الاجتهاد والتجديد، فقد نص العلماء على أن المجتهد لا بد أن يكون عدلاً مرضي السيرة، فالعدالة شرط لقبول فتوى المجتهد والعمل بقوله، فلا تقبل فتوى الفاسق، ولا يعمل بقوله، والعدالة: (هي ملكة في النفس، تحمل صاحبها على اجتناب الكبائر، وترك الإصرار على الصغائر، والبعد عما فيه خرم للمروءة)، وهي شروط لقبول الاجتهاد، فمن كان عدلاً اطمأن القلب إلى تحريه، واستفراغه الوسع في طلب الدليل واستنباطه، وحرصه على مرضاة الله، ومن ليس عدلاً - وإن استطاع الاستنباط - فلا يقبل اجتهاده، لأنه لا يطمئن إليه في ذلك"⁽³⁾.

(1) وقد وصف الشاطبي العالم الرباني المجتهد بأنه "يتحقق بالمعاني الشرعية منزلة على الخصوصيات الفرعية، بحيث لا يصد التبحر في الاستبصار بطرف عن التبحر في الاستبصار بالطرف الآخر، فلا هو يجري على عموم واحد منها دون أن يعرضه على الآخر، ثم يلتفت مع ذلك إلى تنزل ما تلخص له على ما يليق في أفعال المكلفين، فهو في الحقيقة راجع إلى الرتبة التي ترقى منها، لكن بعلم المقصود الشرعي في كل جزئي فيها عموماً وخصوصاً... فهو صاحب التمكن والرسوخ، فهو الذي يستحق الانتصاب للاجتهاد، والتعرض للاستنباط... ويسمى صاحب هذه المرتبة: الرباني، والحكيم، والراسخ في العلم والعالم، والفقيه، والعامل؛ لأنه يرى بصغار العلم قبل كباره، ويوفي كل أحد حقه حسبما يليق به، وقد تحقق بالعلم وصار له كالوصف المجبول عليه، وفهم عن الله مراده من شريعته. ومن خاصيته أمران: أحدهما: أنه يجيب السائل على ما يليق به في حالته على الخصوص إن كان له في المسألة حكم خاص والثاني: أنه ناظر في المآلات قبل الجواب عن السؤالات". الموافقات، 5/ 232-233.

(2) ينظر أصول الإفتاء والاجتهاد التطبيقي، محمد أحمد الراشد، 1/ 128.

(3) الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، ص: 62-63.

وتبين مما سبق أن التجديد الفقهي فريضة شرعية مؤصلة في ضوء القرآن والسنة، وهو عقيدة موجهة لكافة مجالات الحياة قصد تحقيق النهضة والإصلاح، ومن أهم الضوابط المركزية لتجديد الفقه الحفاظ على أخلاق الفطرة وقيمها النبيلة المنسجمة مع هدي الوحي، وأن هذه الفطرة أو الفطرية هي في الوقت نفسه أساس لهذا التجديد بالإضافة للنظر العقلي والواقعية.

المبحث الثاني: النظر والاجتهاد .

يعتبر النظر العقلي وما يتفرع عنه من اجتهاد وتنبيج أساسا مرجعيا للتجديد الفقهي، والوحي وما يحمله من الأصول والقيم والمقاصد موجه لكل اجتهاد فقهي، والآلة الأساسية في عملية الاجتهاد هي العقل والفكر⁽¹⁾، والفقيه المجتهد والمجدد ليس من جمع في ذهنه عددا كبيرا من المحفوظات والمكتبات، لكنه من أوتي حكمة التصرف في المعلومات، بما يناسب الزمان والإنسان⁽²⁾.

ولقد اشترط العلماء في التصدي للاجتهاد: الأهلية والانضباط بقواعد الاجتهاد المسطرة في الأصول، وعدم الخروج عن مسارات الشريعة، وأصولها وضوابطها ومقاصدها، ولذلك يرى الدكتور يوسف القرضاوي أن " أدعياء الاجتهاد الذين لا يملكون إلا الجرأة على النصوص، والاستهانة بالنصوص، وإتيان البيوت من غير أبوابها، فهؤلاء يجب أن يرفضوا، حفاظا على قداسة الدين، وحرمة الشريعة " ⁽³⁾.

والنظر العقلي في الشريعة، والاجتهاد في فقها له ضوابط مستمدة من الوحي، والمبادئ العامة للشريعة الإسلامية وخصائصها، — كالمرونة واليسر ورفع الحرج — ومن هذا القبيل ما استنبطه الإمام الشاطبي رحمه الله تعالى من أصل مقاصدي موجه للاجتهاد، حيث استعمل مصطلح " الأمية " في وصف الشريعة، لكن ليس بمعنى الجهل، بل استعمله بمعنى البساطة والسهولة واليسر في الفهم وفي التكليف⁽⁴⁾، حيث قال في موضع من موافقاته: " هذه الشريعة المباركة أمية"⁽⁵⁾، وقد فسرهما في موضع آخر بالتوسط والاعتدال، قال رحمه الله تعالى: " ربما أخذ تفسير القرآن على التوسط والاعتدال، وعليه أكثر السلف المتقدمين، بل ذلك شأنهم، وبه كانوا أفقه الناس فيه، وأعلم

⁽¹⁾ وفي هذا الإطار تطرح العلاقة بين العقل والوحي، ومعلوم أنه لا تعارض بين صريح المعقول وصريح المنقول، ومن ألف في هذه المسألة ابن تيمية وذلك في كتابه درء تعارض العقل والنقل.

⁽²⁾ يراجع: الفطرية بعثة التجديد المقبلة، من الحركة الإسلامية إلى دعوة الإسلام: فريد الأنصاري، ص: 155. وللشاطبي رحمه الله كلمة وجية في هذا المعنى حين اشترط على المجدد والعالم الرباني: " أن لا يذكر للمبتدئ من العلم ما هو حظ المنتهي، بل يربي بصغار العلم قبل كباره، وقد فرض العلماء مسائل لما لا يجوز الفتيا بها وإن كانت صحيحة في نظر الفقه، وضابطه أنك تعرض مسألتك على الشريعة، فإن صحت في ميزانها، فانظر في مآلها بالنسبة إلى حال الزمان وأهله، فإن لم يؤد ذكرها إلى مفسدة، فاعرضها في ذهنك على العقول، فإن قبلتها، فلك أن تتكلم فيها إما على العموم إن كانت مما تقبلها العقول على العموم، وإما على الخصوص إن كانت غير لائقة بالعموم، وإن لم يكن لمسألتك هذا المساغ، فالسكوت عنها هو الجاري على وفق المصلحة الشرعية والعقلية". الموافقات، 5 / 170-172.

⁽³⁾ الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد، يوسف القرضاوي، ص: 48.

⁽⁴⁾ ينظر هذه المسألة بتفصيل في: الفطرية بعثة التجديد المقبلة، ص: 156-157.

⁽⁵⁾ الموافقات، 2 / 109.

العلماء بمقاصده وبواطنه. وربما أخذ على أحد الطرفين الخارجين عن الاعتدال: إما على الإفراط، وإما على التفريط، وكلا طرفي قصد الأمور ذميم⁽¹⁾. فالذين أخذوه على التفريط قصرُوا في فهم اللسان الذي به جاء، وهو العربية، فما قاموا في تفهم معانيه، ولا قعدوا كما تقدم عن الباطنية وغيرها، ولا إشكال في اطراح التعويل على هؤلاء. والذين أخذوه على الإفراط أيضا قصرُوا في فهم معانيه من جهة أخرى، وقد تقدم في كتاب المقاصد بيان أن الشريعة أمية، وأن ما لم يكن معهودا عند العرب؛ فلا يعتبر فيها"⁽²⁾.

والأمية بهذا المعنى ضابط منهجي لضبط مسيرة الاجتهاد الفقهي، وضمان وسطيته وحفظه من الغلو والزيف. فحقيقة تجديد الفقه الإسلامي هي الوسطية في الاجتهاد، بالربط المنهجي والفهم الصحيح بين فقه النص "الوحي"، وفقه الواقع، قصد بسط أحكام الشرع على الوقائع، وتغطية جميع النوازل والمستجدات، تحقيقا لمصالح العباد.

وإذا كان تجديد العقيدة والعبادة يعني إحياء ما اندرس منها، وإزالة ما شابها من شوائب البدع والضلالات⁽³⁾، — عبر التداول القرآني، قراءة وتعلما ومدارسة وتدبرا وتزكية⁽⁴⁾ — فإن المراد بتجديد الدين في مجال فقه المعاملات: يعني النظر المعاصر في علم نصوص الوحي وعوالمها، "فقه النصوص" من جهة، وعوالم الواقع من جانب آخر، "فقه الواقع" عبر آليات الاجتهاد ومناهجه وأدواته؛ ليتحدد هذا الاجتهاد في أمرين:

- **الأول:** استنباط أحكام جديدة من النصوص، لمواجهة نوازل ووقائع مستجدة في الواقع، لم يسبق لها أحكام في الفقه، مثل أحكام استئجار الأرحام.

(1) هذا شطر بيت شعري، وهو شطر من بيتين وهما:

تسامح ولا تستوف حَقَّك كله وأبق فلم يستوف قط كريم
ولا تغل في شيء من الأمر واقصد كلا طرفي قصد الأمور ذميم

ينظر كتاب العزلة للخطابي، ص: 237

(2) الموافقات، 4/ 261

(3) وبمحاولة تتبع واستقراء جملة من أقوال شراح الحديث النبوي في معنى التجديد الوارد في حديث التجديد: "إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا" والذي رواه أبو داود في سننه عن أبي هريرة، كتاب الملاحم، باب ما يذكر في المائة، وصححه الشيخ شعيب الأرنؤوط، 6/ 349، وأخرجه الحاكم في المستدرک، كتاب الفتن والملاحم، من طريق أبي عوانة، 4/ 567... نلاحظ شبه الاتفاق والإجماع على أن المقصود بالتجديد إمامة البدعة وإحياء السنة، وربما هذا الشرح فيه إغفال للدلالة التامة لمصطلح التجديد الذي يستفاد من الحديث، والمعاني المقاربة له في القرآن الكريم.

(4) ينظر هذا المعنى وبيانه، في: الفطرية بعثة التجديد المقبلة، ص: 150.

الثاني: إحلال أحكام جديدة محل أحكام قديمة، نظرا إلى تبدل محال الأحكام القديمة، وتغير المصالح، وتبدل العادات، والأعراف، كما فعل الشافعي حين قدم من العراق إلى مصر، فوضع فقه جديدا يناسب البيئة والواقع المصري⁽¹⁾، وهذا الفعل عزاه البعض إلى نضجه الفكري⁽²⁾.

وحقيقة تجديد الفقه وفروع الدين في مجال المعاملات بين الناس: هو بسط حاكمية الشريعة إلى الميادين الجديدة في الحياة، ويكون إما بالرجوع إلى التراث والاختيار من الآراء الفقهية، أو التخرج على أقوال الفقهاء بما يناسب العصر ويحقق المصلحة، أو إعمال مختلف أنواع القياس، والتكييف الشرعي، وفق الضوابط المعتمدة والمقررة، أو عبر الاجتهاد بإبداع أحكام جديدة تناسب العصر، وتحل إشكالاته ووقائعه المستحدثة، وتحقيق مصالح العباد في العاجل والآجل.

ولا شك أن عملية تجديد الفقه الإسلامي، نظريا وعمليا، تتم عبر آلية مركزية هي الاجتهاد الأصولي والفقهية، باعتبار الأصول منطق العلوم الإسلامية الاجتهادية ومحركها الأول، والفقه الفروعى شريانها النابض، وبناء على ذلك يعد الاجتهاد والتجديد في الفقه الفروعى، أمكن وأيسر من نظيره في الأصول والقواعد، نظرا لطبيعة كلا الفقهين، ويشهد لذلك تاريخ الفقه الإسلامي عبر مساره الطويل، فمنذ الصدر الأول وتأسيس الشافعي للأصول إلى عصرنا الحاضر، كانت محاولات التجديد الجادة في فقه الأصول معدودة، في مقابل زخم التجديد والاجتهاد في فقه الفروع لتغطية أحكام النوازل والمستجدات.

والمجتهد في الفقه لا بد له من آليات وقواعد أصولية، لاستخراج الأحكام الشرعية من الأدلة النقلية⁽³⁾. ويقوم البحث الأصولي في دراسة النص على أنواع من الاجتهاد، منها:

(1) يراجع: حال تجديد الخطاب الديني في مصر، تحرير: نادية مصطفى، إبراهيم البيومي غانم، وآخرون، ج 2 - ص: 543-544.
(2) حيث يرى أن ما صنعه الشافعي كان نتيجة نضجه الفكري وتغير بعض آرائه، "وقد وضع الإمام الشافعي ب " العراق " الأحكام الفقهية على وفق مذهبه الذي وصف ب " القديم "، وذلك أنه رحل بعد ذلك إلى " مصر " واستقر فيها، فعدل في كثير من أحكامه على وفق نضجه الفكري الذي نشأ من طول النظر، وكثرة البحث، ومداومة الاطلاع، فكان نتيجة ذلك أن وضع ما يسمى بالمذهب الجديد". العزيز شرح الوجيز، المعروف بالشرح الكبير: أبي القاسم عبد الكريم بن مُحمَّد الرافعي، (المتوفي سنة: 623هـ)، ص: 78.
(3) يقول التلمساني في معرض تقريره لهذه القواعد: "اعلم أن الأصل النقلي يشترط فيه أن يكون صحيح السند إلى الشارع صلوات الله عليه، متضح الدلالة على الحكم المطلوب، مستمر الأحكام راجحاً على كل ما يعارضه، فهذه أربعة شروط ينبغي أن نعقد في كل شرط باباً. مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول (ومعه: مئارات الغلط في الأدلة)، ص: 298.

- الاجتهاد في ثبوت النص الشرعي الذي مصدره السنة. وهو مورد عظيم في البحث والاجتهاد الشرعي؛ لأن قوام الشريعة ومصادرها الأولية القرآن والسنة. ولما كانت السنة عند الفقهاء غنية في مورد تشريع الأحكام، وبيان ما أجمل في القرآن؛ فإنها موضع للبحث والاجتهاد، رواية ودراية من قبل تخصصات علمية متعددة، على رأسها علوم الحديث وأصول الفقه.

- الاجتهاد في فهم الخطاب والنص وبيان دلالاته، كاختلاف الصحابة في فهم أمر النبي ﷺ بأداء صلاة العصر في بني قريظة⁽¹⁾، فقد انقسموا في فهم خطاب النبي ﷺ إلى قسمين، الأول فهم من النص ظاهره، وهو الصلاة في بني قريظة، مع إخراج صلاة العصر عن وقتها. والقسم الثاني فهم من كلام النبي ﷺ وجوب الإسراع إليها، وليس الصلاة فيها على وجه التحديد، أو إخراج الصلاة عن وقتها، كما يفهم قد من ظاهر الأمر؛ وذلك أنهم التفتوا إلى قصد النبي من كلامه، وهو الإسراع.

وقد اشتهر عند الأصوليين عبارة " لا اجتهد مع النص " أي النص القطعي في ثبوته ودلالته، ويطرح للتساؤل في هذا الأمر ما يتعلق بالمتنصيات التنزيلية للنص على الواقع، فهل النص القاطع في حكمه ودلالته مانع للاجتهاد بكل أنواعه وأشكاله؟

وفي ضوء الحديث السابق قعد ابن بطال لوجوب الاجتهاد في فهم النص الشرعي والاستنباط منه، قال رحمه الله تعالى: " أما الاجتهاد والاستنباط من كتاب الله وسنة رسوله وإجماع الأمة، فذلك هو الحق الواجب والفرض اللازم لأهل العلم، وينحو هذا جاءت الأخبار عن النبي (ﷺ) ، وعن جماعة الصحابة والتابعين. " ⁽²⁾، وأما الرأي المذموم فهو معارضة النصوص، والبعد عن عللها ومقاصدها الشرعية.

ويرى بعض المعاصرين أن اجتهادات عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فيما فيه نص، وفيما لا نص فيه، ما هي إلا صور من الاجتهاد بالرأي، تقوم على تفهم النصوص والوقائع نفسها بظروفها وأحوالها، - مثل اجتهاده في سهم المؤلفة

⁽¹⁾ فعن ابن عمر رضي الله عنهما، قال: قال النبي ﷺ يوم الأحزاب: « لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة » فأدرك بعضهم العصر في الطريق، فقال بعضهم: لا نصلي حتى نأتيها، وقال بعضهم: بل نصلي، لم يرد منا ذلك، فذكر ذلك للنبي ﷺ فلم يعنف واحدا منهم " صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب مرجع النبي ﷺ من الأحزاب، ومخرجه إلى بني قريظة ومحاصرته إياهم.

⁽²⁾ شرح صحيح البخاري لابن بطال (المتوفى: 449هـ)، 352 / 10.

قلوبهم، وقطع يد السارق عام المجاعة"، فكلها مسائل وردت فيها النصوص، ولكن كان له رأي في تكييف تطبيقها على نحو لا يصادم هدف النص، أو لا يتناقض ومقتضى المصلحة العامة الحقيقية للأمة.⁽¹⁾

يقول الدكتور فتحي الدريني في بيان مكانة النظر العقلي في علوم الشريعة: " الاجتهاد بالرأي - كما وقع منذ الصدر الأول - لم ينحصر فيما لا نص فيه، كما ذهب إلى ذلك بعض الأصوليين، وتابعهم في ذلك كثير من الكتاب المعاصرين، بل كان ميدانه من أول الأمر النصوص تفهها وتطبيقاً"⁽²⁾.

ويرى الدكتور محمد عمارة - رحمه الله تعالى - أن العلاقة بين النص والاجتهاد، هي علاقة التلازم والمصاحبة دائماً، مع نص ظني الدلالة، أو الثبوت، أو هما معاً، ولكن الخلاف حول نص قطعي الدلالة، الذي يحتاج إلى تحديد " طبيعته " و "حدود " الاجتهاد اللازم معه، حيث يقف نطاق الاجتهاد في مثل هذه النصوص عند الفهم واستنباط الفروع وربطها بالأصول والمقارنة وتحرير الأحكام، أما الاجتهاد مع وجود النص قطعي الدلالة والثبوت المتعلق بالمتغيرات من الفروع الدنيوية، ليس معناه الاجتهاد الذي يرفع وجود النص، بل وليس معناه الاجتهاد الذي يرفع الحكم المستنبط من هذا النص رفعا دائماً ومؤبداً، فهو اجتهاد لا يتجاوز النص فيلغيه وإنما يتجاوز الحكم المستنبط منه. فالاجتهاد عنده في النصوص الأولى يقف عند الفهم، واستنباط الفروع، وتحرير الأحكام، وفي الثانية يمتد إلى حد "إثمار حكم جديد " و " تجاوز الحكم "الأول دون إلغائه"⁽³⁾.

- الاجتهاد عند غياب النص، كما في حديث معاذ لما بعثه النبي ﷺ إلى اليمن⁽⁴⁾، وهذا الحديث ظاهر فيه الحث على الاجتهاد ونبد التقليد، وفيه إثبات القياس وإيجاب الحكم به، وفيه دلالة على أنه ليس للحاكم أن يقلد غيره فيما يريد أن يحكم به⁽⁵⁾، وهو من الأدلة التي يوردها الأصوليون في باب القياس وحجته.

(1) ينظر: المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، فتحي الدريني، ص: 14.

(2) ينظر المرجع السابق، نفس الصفحة.

(3) ينظر: الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، ص: 65، 66.

(4) روى أبو داود في سننه أن رسول الله ﷺ 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 فسنن رسول الله ﷺ، قال فإن لم تجد في سنة رسول الله ﷺ ولا في كتاب الله، قال اجتهد برأيي ولا أوفضرك رسول الله ﷺ صدره وقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله. أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الأقضية، باب اجتهاد الرأي في القضاء، 444 / 5، وضعفه المحقق الشيخ شعيب الأرناؤوط بقوله: " إسناده ضعيف، لكن مال إلى القول بصحته غير واحد من المحققين من أهل العلم".

(5) معالم السنن، 4 / 165.

- الاجتهاد التنزيلى التطبيقي، وهو باب عظيم الأهمية، يراعى فيه بقوة تحقيق مقاصد الشريعة ومصالحها، عبر تحقيق المناط⁽¹⁾ عند تطبيق الحكم الشرعي المستنبط على محله، والنظر في مآلات الأفعال⁽²⁾.

وهذا النوع من الاجتهاد يحتاج بشدة في عصرنا الحاضر إلى أعمال مناهج وأدوات البحث في العلوم الاجتماعية، كالملاحظة ودراسة الحالة والدراسة الميدانية والاستبيان والاحصاء، لأنه واقع مركب، ومعقد، يحتاج في الفهم والتصور إلى بحث دقيق، يصف أحواله وصفا محكما؛ حتى يتأتى تنزيل الحكم الشرعي المناسب لكل واقعة وحالة، بما يحقق مقاصد الشريعة، ويحفظ مصالحها المعبرة.

وجعل الشيخ يوسف القرضاوي الاجتهاد في الشريعة الإسلامية دليلا على خاصية المرونة في الشريعة، فقال: "وتتجلى المرونة في المصادر الاجتهادية التي اختلف فقهاء الأمة في مدى الاحتجاج بها ما بين موسع ومضيق، ومُقلّ ومكثّر، مثل: الإجماع والقياس، والاستحسان، والمصالح المرسلّة وأقوال الصحابة، وشرع من قبلنا، وغير ذلك من مآخذ الاجتهاد، وطرائق الاستنباط"⁽³⁾.

ويمكن اعتبار المعرفة الفقهية معرفة عقلية بامتياز، لذلك قرر الغزالي أن النظر في الفقهيات لا يباين النظر في العقليات، في ترتيبه وشروطه وعيابه، بل في مآخذ المقدمات فقط⁽⁴⁾.

وهذه المعرفة الفقهية، وغيرها من المعارف البشرية التي تعالج الواقع تقف أمام " حقيقة محممة، وهي وجود مستويات مختلفة من الواقع التي تقع في متناول المعرفة البشرية، بفضل وجود مستويات إدراك مختلفة لدى

(1) والاجتهاد في تحقيق المناط، هو أحد ضربي الاجتهاد عند الشاطبي، قال فيه: "أحدهما: لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف، وذلك عند قيام الساعة ...، فهو الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط، وهو الذي لا خلاف بين الأمة في قبوله، ومعناه أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي لكن يبقى النظر في تعيين محله، وذلك أن الشارع إذا قال: {وأشهدوا ذوي عدل منكم} وثبت عندنا معنى العدالة شرعا افتقرنا إلى تعيين من حصلت فيه هذه الصفة، وليس الناس في وصف العدالة على حد سواء، بل ذلك يختلف اختلافا متباينا؛ فإننا إذا تأملنا العدول وجدنا لاتصافهم بها طرفين وواسطة: "طرف أعلى" في العدالة لا إشكال فيه كأبي بكر الصديق، و"طرف آخر" وهو أول درجة في الخروج عن مقتضى الوصف؛ كالمجاوز لمرتبة الكفر إلى الحكم بمجرد الإسلام، فضلا عن مرتكبي الكبائر المحدودين فيها، و"بينهما" مراتب لا تنحصر، وهذا الوسط غامض، لا بد فيه من بلوغ حد الوسع، وهو الاجتهاد". الموافقات، 5/ 12-13.

(2) والنظر في مآلات الأفعال، أو ما يسميه البعض فقه التوقع، هو من أنواع الاجتهاد في الواقع بتحقيق المناط الخاص؛ تحقيقا للمقاصد والمصالح الشرعية.

(3) الخصائص العامة للإسلام، يوسف القرضاوي، ص: 251.

(4) معيار العلم في فن المنطق: أبو حامد الغزالي الطوسي (المتوفى: 505هـ)، 1/ 60.

الإنسان⁽¹⁾؛ ما يستدعي اعتماد مناهج متجددة⁽²⁾، وبالتالي فإن أكبر معوق يقف أمام عجلة الاجتهاد والتجديد هي: ضيق الأفق وقصر النظر، وآفة التقليد، وإبطال منفعة العقل، ومحكاة الماضي بكل أشكاله.

وهذا التقليد - الأعمى - نهى عنه القرآن، ودعا في المقابل إلى اتباع الدليل، والنظر، والتفكير، وإعمال العقل، والتوسع في البحث، والدراسة، وتأسيسا على ذلك نهى فقهاء الشريعة عن التقليد، وإبطال منفعة العقل، وأقوالهم في ذلك متضافرة⁽³⁾، بل ألفوا في ذلك كما فعل السيوطي رحمه الله تعالى في رسالته.

وعقد ابن القيم رحمه الله تعالى في إعلام الموقعين بابا تحت عنوان " ليس التقليد من لوازم الشرع"، أبطل فيه قول القائلين بأن: " التقليد من لوازم الشرع: بقوله: "لو كان التقليد من الدين لم يجز العدول عنه إلى الاجتهاد والاستدلال؛ لأنه يتضمن بطلانه"⁽⁴⁾.

ويعتبر الأساس المنهجي مقوما محوريا لتجديد الفقه الإسلامي في كل عصر، والمتتبع لآيات الذكر الحكيم، والأحاديث النبوية، وأقوال الفقهاء الراسخين في العلم، يجد فيها التنبيه إلى الجانب المنهجي، من خلال الإرشاد إلى طرق الاستنباط الصحيح للأحكام الشرعية من نصوص الوحي.

من ذلك الجمع بين نصوص القرآن، والسنة عند البحث عن الحكم التكليفي، وفي قوله تعالى ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾⁽⁵⁾ إشارة إلى أن أحكام القرآن تفهم من خلال

(1) فلسفة الفقه: دراسة في الأسس المنهجية للفقه الإسلامي: محمد مصطفى، ص: 51-52.

(2) وهذا ما دعا البعض إلى القول بوجود " تقابل متواطيئ مثنى لتلك المستويات من الإدراك مع مستويات الواقع"، ما يعني أن "دقق المعلومات الذي يجتاز اجتيازاً متسقاً مختلف مستويات الواقع يقابله دقق وعي يجتاز اجتيازاً متسقاً مختلف مستويات الإدراك" بيان العبر مناهجية: بسراب نيكولسكو، ترجمة ديمتري أفيرينوس، ص: 68، وبالتالي فإن ذلك يمنع اعتماد "نسق منطقي ثابت" في مجال قضايا علمية لها صلة مباشرة بالواقع ومتغيراته، وذلك في مثل علم الفقه، أصول الفقه، أصول القانون، وغيرها من المعارف والعلوم الإنسانية والاجتماعية ذات الصلة بالواقع، نظراً لتعدد وجود نظريات تامة، منغلقة على نفسها، بسبب التطور المتواصل للمعرفة وتغير وجوه الحاجات الإنسانية "فلسفة الفقه: دراسة في الأسس المنهجية للفقه الإسلامي، ص: 52.

(3) وننقل في هذا الصدد نصاً لابن الجوزي، رحمه الله تعالى، يقول فيه: "اعلم أن المقلد على غير ثقة فيما قلده فيه، وفي التقليد إبطال لمنفعة العقل لأنه إنما خلق للتأمل والتدبر، وقبيح بمن أعطي شمعة يستضيء بها أن يطفئها ويمشي في الظلمة، واعلم أن عموم أصحاب المذاهب يعظم في قلوبهم الشخص فيتبعون قوله من غير تدبر بما قال، وهذا عين الضلال لأن النظر ينبغي أن يكون إلى القول لا إلى القائل." تلبس إبليس: ابن الجوزي (المتوفى: 597هـ)، 74/1.

(4) إعلام الموقعين، 4/16.

(5) سورة النحل الآية 44

السنة، حيث تولى النبي بيان المحمل وتفسيره من خلال سنته، وفسر ﷺ لصحابته كثيرا من الآيات القرآنية الكريمة⁽¹⁾، وبين لهم، ولأمتهم عامة أسس منهج تفسير آيات القرآن الكريم.

ومنهجية الجمع بين النصوص عند استنباط الحكم الشرعي نبه إليها النبي ﷺ، وصار عليها أصحابه ومن تبعهم، وأئمة المذاهب، والفقهاء المتقدمون، وأقوال العلماء في الجمع بين النصوص في المسألة الواحدة وضم بعضها إلى بعضها عند تفسيرها واستخراج الأحكام منها كثيرة، ونستشهد ببعض تلك الأقوال، فمنها:

قول ابن حزم - في معرض رده على المدعين لتعارض النصوص - قال رحمه الله تعالى: " وكل ذلك كلفظة واحدة وخبر واحد موصول بعضه ببعض، ومضاف بعضه إلى بعض، ومبني بعضه على بعض، إما بعطف، وإما باستثناء، وهذان الوجهان؛ نعني العطف والاستثناء يوجبان الأخذ بالزائد "⁽²⁾.

قول القاضي أبي يعلى - في سياق كلامه على تخصيص العموم إلى أن يبقى واحد - " لأن القرينة المتصلة بمنزلة المنفصلة؛ لأن كلام صاحب الشريعة، - وإن تفرق - فإنه يجب ضم بعضه إلى بعض، وبناء بعضه على بعض؛ فإذا كان كذلك، وكان المتصل صحيحًا ما بقي من اللفظ شيء، كذلك التخصيص "⁽³⁾.

وإذا كان القرآن يفسر بعضه بعضا،⁽⁴⁾ فالسنة كذلك، قال الإمام أحمد رحمه الله تعالى «الحديث إذا لم تجمع طريقه لم تفهمه والحديث يفسر بعضه بعضا»⁽⁵⁾.

وينبها هذا القول على أهمية جمع النصوص الواردة في الموضوع الواحد، و في الباب الواحد، والنظر فيها مجتمعة، عبر تشبيكها، واستحضار ما يجمعها من الروابط الأصولية.

(1) ومثال ذلك صلاته فإنها بينت ما أجمله القرآن، في قوله تعالى: ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾ سورة البقرة الآية 42، وأشار النووي إلى هذا المعنى في مقدمته لشرح صحيح مسلم قائلا: " وعلى السنن مدار أكثر الأحكام الفقهية، فإن أكثر الآيات الفروعية مجملات، وبيانها في السنن المحكمات". المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج 4/ 1.

(2) الإحكام في أصول الأحكام: لابن حزم الظاهري (المتوفى: 456هـ)، 2/ 35.

(3) العدة في أصول الفقه: القاضي أبو يعلى (المتوفى: 458هـ)، 2/ 546.

(4) ينظر تفسير القرطبي، 16/ 376، وتفسير ابن كثير 5/ 477، وتفسير القرطبي، 16/ 376.

(5) الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، للخطيب البغدادي (المتوفى: 463هـ)، 2/ 212.

- قول الشاطبي رحمه الله تعالى في سياق حديثه عن عوارض الأدلة، ونفي التشابه فيها، وأنها قد فُسرت: " فالعموم المراد به الخصوص قد نصب الدليل على تخصيصه، وبين المراد به، وعلى ذلك يدل قول ابن عباس: "لا عام إلا مخصص"؛ فأَي تشابه فيه وقد حصل بيانه؟ ومثله سائر الأنواع"⁽¹⁾.

وهذا القول فيه تنبيه قوي على جمع نصوص الشريعة الواردة في الموضوع الواحد، وتشبيكها، وأهمية العناية بالعلاقات التي تجمع بينها عند النظر الفقهي، واستنباط الأحكام منها.

وقال في كتاب الاعتصام أثناء حديثه عن مأخذ أهل البدع في الاستدلال: " فكثيرا ما ترى الجهال يحتجون لأنفسهم بأدلة فاسدة، وبأدلة صحيحة اقتصارا بالنظر على دليل ما، واطراحا للنظر في غيره من الأدلة الأصولية، أو الفروعية العاضدة لنظره، أو المعارضة له "⁽²⁾.

ومما يستنتج من النصوص السابقة وأضرابها، دقة البناء المنطقي لنصوص الشريعة، وتماسكها المنهجي، ويقتضي هذا الأمر أن التوجه التجزيئي والانتقائي في التعامل مع النصوص الشرعية بداعي الهوى، وغيره من المطامع يستشرف به على الهلاك، إذ إن نصوص الوحي كلها كتلة موزونة، لا يسلم التعامل معها بالانتقائية والاجتزاء، وعليه يتحتم جمع كلام الشارع بعضه إلى بعض في كل مسألة، فلا ينظر في الدليل الواحد بمعزل عن سياقه وقرائنه المقالية والحالية، لأن ذلك يحول دون سلامة الفهم وصحة الاستنباط، فقد يأتي نص مجمل ويبينه نص مفسر له، ويرد نص عام ويخصه نص آخر.

إن النظرة الشمولية الكلية في النصوص، من خلال ضم الأدلة بعضها إلى بعض وجمعها بنظائرها، من الأولويات التي يجب على العلماء والدعاة عامة أن يغرسوها في نفوس الشباب المتعلم، فلا شك أن فصل النصوص عن أبواها، واجتزائها وعزلها عن أضرابها وكل ما يصاحبها من القرائن، من المعضلات الكبيرة التي يعاني منها المسلمون اليوم، فمن التحديات التي تعوق مسيرة الدعوة على سبيل المثال، أننا نجد الكثير من الشباب يتسرع في القول في دين الله وهو لم يستكمل بعد الطلب، ولم يأخذ العلم على يد شيخ عالم، ينبهه على أهمية هذا المأخذ ليصل إلى الفقه الصحيح، فيتلقى من الكتب، يقرأ فيها ولا يستوعب نصوصه، ولا يجمع مفرداتها، ولا يدرك اصطلاحاتها، فيطلع شاب على

(1) الموافقات 3/ 312.

(2) الاعتصام، للشاطبي، 2/ 8.

نص يرى أنه الدين، ويطلع آخر على نص سواه يرى أنه هو الحق، والنصوص يوضح بعضها بعضا في الإجمال والبيان، والإطلاق والتقييد، والعموم والخصوص، وقد يكون بعضها منسوخا، والفرق كبير بين من يتلقى من معلم يشرح له ويوجهه ويربيه، ومن يتلقى من كتاب يقرؤه لا مرشد له يهديه، ويدرك العلم بالتعلم أكثر مما يدرك بالقراءة⁽¹⁾.

وإذا كان البناء المنهجي في تعلم الفقه ودراسته مطلباً ضرورياً، يتم بأخذ العلم على يد أهله، وتنبيه المتعلم على أصوله وقواعده وإدراك اصطلاحاته، فإن الفقهاء قد نهوا أيضاً على منهجية استصحاب فقه النفس، وفقه الواقع عند الإفتاء والاجتهاد تأسيساً بالنبي الأكرم ﷺ.

قال ابن القيم: "والحكم إذا لم يكن فقيه النفس في الأمارات، ودلائل الحال، ومعرفة شواهد، وفي القرائن الحالية والمقالية، كفقهاء في كليات الأحكام: أضاع حقوقاً كثيرة على أصحابها، وحكم بما يعلم الناس بطلانه ولا يشكون فيه، اعتماداً منه على نوع ظاهر لم يلتفت إلى باطنه وقرائن أحواله، فها هنا نوعان من الفقه، لا بد للحاكم منهما: فقه في أحكام الحوادث الكلية، وفقه في نفس الواقع وأحوال الناس"⁽²⁾، فالنظر إلى ما يتصل بالوقائع والحوادث، وما يحيط بها من مقاصد وعادات ونحوها واجب لازم لمن أراد تفهيمها على الوجه الصحيح المقصود، وذلك لما لهذه الأحوال من أثر ظاهر في الدلالة على المراد به، والكثير منها يتوصل إليها من خلال ربطها بما هو معلوم عقلاً⁽³⁾.

وهذا المنهج القويم سبيل تحقيق مقاصد الشريعة ومصالحها للعباد في الآجل والعاجل، أما الاكتفاء بجانب من الفقه، والإعراض عن جانب آخر، تقصير في النظر، وبعد عن المنهجية الفقهية والأصولية الأصيلة.

ومن القضايا المنهجية المهمة في التأسيس المرجعي للاجتهاد والتجديد، منهجية التكامل المعرفي، والرؤية الشمولية التي نبه إليها الوحي، ونظر لها فقهاء الشريعة منذ القرون الأولى إلى اليوم، باعتبارها من أهم الأسس المنهجية للاجتهاد والتجديد الفقهي.

(1) ينظر: معوقات تطبيق الشريعة الإسلامية: مناع القطان، ص: 124، 125.

(2) الطرق الحكيمة في السياسة الشرعية: 4 / 1.

(3) يراجع القرائن عند الأصوليين: محمد بن عبد العزيز المبارك، ص: 200.

والتكامل المعرفي في واقعنا المعاصر مطلب علمي وحضاري رفيع، وقد سعت إلى تحقيقه مجموعة من المشاريع العلمية والبحثية، منها مشروع أسلمة المعرفة، الذي تبناه المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وغايته تحقيق تكامل منهجي في مصادر المعرفة، وفي أدواتها⁽¹⁾.

وقد اعتبرت أسلمة المعرفة الطريق نحو تحقيق التكامل بين علوم الشريعة والعلوم الإنسانية المعاصرة.

والتكامل المعرفي: هو عمل منهجي، وجهد بحثي، يهدف إلى تحقيق التكامل، والتعاون بين مختلف فروع المعرفة، وشتى ميادين العلم، وقد عرف الباحثون المعاصرون التكامل المعرفي بعدة تعريفات، ومن ذلك:

- أنه: جهد علمي منهجي منظم؛ يهدف لتحقيق التكامل بين العلوم الشرعية والعلوم الإنسانية والاجتماعية.

- أنه: عملية دمج معطيات الحس والعقل والوحي في وحدة عرفية متكاملة.

- أنه: عملية بحثية هادفة تتكامل خلالها المعارف⁽²⁾.

وقضية التكامل المعرفي هي قضية فكرية منهجية، من حيث إنها ترتبط بالنشاط الفكري والممارسة البحثية وطرق التعامل مع الأفكار. ومنهج معالجة قضية التكامل المعرفي هو الذي يحدد الحقل المعرفي الذي يمكن أن تصنف فيه هذه القضية⁽³⁾.

وتصدر منهجية التكامل المعرفي أساسا عن الرؤية الكونية الإسلامية⁽⁴⁾، والتي وضحتها الوحي بجلاء، وقد مكنت هذه الرؤية العقل المسلم من تطوير الفهم السليم للكون والحياة والإنسان.

(1) منهجية التكامل المعرفي، مقدمات في المنهجية الإسلامية، فتحي حسن الملكاوي، ص 15.

(2) ينظر: إسلامية المعرفة مدخل لتحقيق التكامل المعرفي في قسم التربية الإسلامية بكلية التربية جامعة الأزهر: محمد علي محمد حسن، ص: 40. 41.

(3) " فقد يصنف التكامل المعرفي في حقل فلسفي أو فرع أو أكثر من فروع الفلسفة: علم الوجود أو علم المعرفة أو علم القيم، ويأخذ في هذه الحالة بعدا نظريا تجريديا. وقد يصنف كذلك في واحد من حقول النشاط الحضاري للمجتمع، عندما يكون الغرض توفير الموارد الضرورية وتحويلها إلى نشاط سياسي واقتصادي أو اجتماعي لتسيير سبل الحياة العملية للناس، وعنده يأخذ الموضوع بعدا اجتماعيا تطبيقيا. منهجية التكامل المعرفي، مقدمات في المنهجية الإسلامية"، فتحي حسن الملكاوي، ص: 27. 28

(4) ينظر التكامل المعرفي وأثره في التعليم الجامعي، رائد جميل عكاشة، ص: 38-39. والرؤية الكونية للإسلام هي الرؤية الكونية الوحيدة التي تقاوم الشرك وتدعو البشرية إلى التوحيد الطبقي والإنساني ومقاومة المادية، لتنفذ الطبيعة من انخراط المعنى الوجودي، ولتخبر الإنسانية بعظمة رسالتها الإلهية باعتبارها الموجود الوحيد في العالم الذي يمثل الله في الطبع والخلق، ولتعطيه مكانته إلى جانب الله في مقابل جميع الكائنات في عالم ليس بالعاث والأعشى ولا المتعاس، ليتحمل مسؤوليته أمام الطبيعة، ومسؤولية تقرير مصيره ومصير بني نوعه. الإنسان والإسلام: علي شريعتي، ص: 82.

وتقوم هذه الرؤية الكونية على فلسفة الإسلام، والتي من أبرز مقوماتها اعتبار الإنسان موجودا ذا بعدين، فيجب أن يكون له دين ذو بعدين أيضا؛ حتى يتمكن من تغذية كلا البعدين المتضادين؛ تغذية المجتمع الإنساني وروح الإنسان، حتى يتمكن الإنسان من العيش بشكل متوازن ومتعادل، هذا هو دين الإسلام⁽¹⁾.

ويتصل مفهوم التكامل المعرفي بمفهوم وحدة المعرفة، لأن وحدة المعرفة تشكل الأساس المنطقي لتكاملها،⁽²⁾ وقد انتهت جهود العلماء إلى آراء تخلص إلى أن مستقبل العلوم سوف ينتهي بوحدتها، " وفي سياق الخطاب الإسلامي المتعلق بوحدة العلوم تحدث كثير من العلماء المسلمين في الماضي على ضرورة المحافظة على وحدة المعارف والعلوم بحكم ارتباطها جميعا بمصدرها الواحد، وهو الله سبحانه وتعالى، سواء أوحى الله بها للإنسان بأساليب الوحي المعروفة، أو يسر للإنسان اكتشافها وتطويرها واكتسابها بأساليب البحث والسعي والنظر"⁽³⁾.

والتكامل المعرفي مطلب منهجي ضروري لفهم الإنسان والواقع، وذلك " أن الإنسان متداخل في ذاته؛ ففي داخل الشخص تمتد الشخصيات وتستمر ما دام كل شخص يحمل في صميمه كل الشخصيات الممكنة، ويحتفظ بمجموع الشخصيات الماضية، وبعبارة أخرى تجتمع في داخله ثقافات وعلوم ومفاهيم متعددة، ففي داخل الإنسان إذن يجتمع العلم والثقافة. وما يطرحه هذا الاجتماع من إشكالات متعددة، يحتاج إلى تعدد المعارف والتخصصات وتداخلها؛ لأننا نعيش في عالم كل شيء فيه مترابط، عالم تتداخل فيه الظواهر البيولوجية والنفسية والاجتماعية والبيئية والثقافية. كما لا يمكن فهم الذات الإنسانية المتداخلة وعلاقاتها المتعددة المستويات مع العالم والطبيعة إلا من خلال زوايا متعددة، والاستعانة بتخصصات كثيرة، ووجهات نظر مختلفة"⁽⁴⁾.

وهذا الأمر المقرر أكد بالنسبة للواقع المعاصر، الذي أصبح متشابكا جدا جراء الثورة العلمية، والتكنولوجية الهائلة، وتأثير العولمة والتحول الاقتصادي، والاجتماعية العميقة؛ مما يستدعي تكامل المعارف لدراسة هذا الواقع المستجد والمركب.

(1) ينظر: الإنسان والإسلام، ص: 29.

(2) ينظر: التكامل المعرفي وأثره في التعليم الجامعي، ص: 23.

(3) المرجع السابق، ص: 26.

(4) المرجع السابق، ص: 69. 70.

والحقيقة أن مبدأ إيجاد منهجية تكاملية بين علم الفقه والعلوم الاجتماعية مبدأ سليم، يقتضيه الفهم الصحيح لواقع الناس، والتطبيق السليم لأحكام الإسلام ونظمه. وفي هذا الإطار يجب أن يضبط التجديد الفقهي المعاصر برؤية منهجية متكاملة تقوم على مناهج العلوم الشرعية، وتفتح على مناهج العلوم الحديثة، خاصة العلوم الإنسانية والاجتماعية، ولا شك أن هذا الانفتاح والتكامل سيفيد كثيرا البحث الفقهي المعاصر، ويحقق نهضته وجدته، بالرغم من ملاحظات البعض على مناهج العلوم الحديثة، كالفصل بين الجانب الروحي والمادي في الإنسان⁽¹⁾.

وتقوم منهجية التكامل المعرفي على هذا مبدأ " الفصل والوصل " فالقضايا العلمية - الدينية المشتركة " البينية " تبنى على مبدأ الفصل والوصل، وذلك بتحليل الموضوع العلمي الديني المشترك الى قضية علمية، وقضية دينية كل في مجاله بشكل كامل، ثم إنشاء علاقة بين القضيتين، فدور العلوم الشرعية ووظيفتها تقرير الأحكام المعيارية، أما العلوم الإنسانية - مثلا - فدورها ووظيفتها: الفهم والتفسير والتنبؤ، وهذا التكامل يجب أن يتم في ضوء النظام المعرفي الإسلامي.

ومما يمكن استثماره في الاجتهاد والتجديد الفقهي المعاصر، الاستفادة من اللسانيات الحديثة في مجال البحث الأصولي في باب الدلالات، وهي القواعد التي تستنبط بها الأحكام من النصوص، ومن دعا إلى التجديد على هذا النحو الشيخ المحفوظ بن بيه، قال: "وقد انتبه الغربيون لأهمية التضامن بين علم البلاغة والنحو واللغة في فن التعامل مع النصوص كما أوضح ذلك" فرانسوا راستني" في كتابه " فنون النص وعلومه" وجعلها في رباعيتين: الرباعية الأولى مكونة من اللسانيات والسميائيات والفيلولوجيا والهيرمنوطيقا، وتبحث في جميع النصوص، والرباعية الثانية مكونة من البلاغة والأسلوبية والموضوعاتية والشعرية. وهو باب من العلم إذا أنت فتحتة اطلعت منه على فوائد جلية، ومعانٍ شريفة، ورأيت له أثرا في الدين عظيماً وفائدة جسيمة، ووجدته سبباً إلى حسم كثير من الفساد فيما يعود إلى التّزليل وإصلاح أنواع من الخلل فيما يتعلّق بالتأويل، كما يقول الجرجاني في دلائل الإعجاز⁽²⁾.

ولما كانت أصول الاجتهاد الفقهي في جل مصادره التبعية كالعرف والاستحسان والمصلحة المرسلّة وغيرها، هي في الحقيقة عبارة عن مناهج في البحث يقوم بتوظيفها العقل البشري، فإن المجال فيها واسع لتدخل مناهج العلوم

(1) ينظر: معالم تجديد المنهج الفقهي نموذج الشوكاني = حلّمة بوكروشة، ص: 90. 91

(2) آثارات تجديدية في حقول الأصول: عبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بيه، ص: 61. 62.

الاجتماعية، وأبرز مثال على ذلك العرف، فإن دراسته من صميم عمليات البحث الاجتماعي الذي يتم التوصل إليه بمناهج علم الاجتماع،⁽¹⁾ وهذا من مظاهر الواقعية في الفقه، انطلاقات من دراسة الواقع ومقوماته، ما يجعل البحوث والدراسات والمشاريع الحادة في هذا المجال سبيلا للتمكين، والاستخلاف، وإعمار الأرض، عملاً بمقتضيات الشريعة السمحة، شريطة أن تضبط وتوجه بالمحددات العقدية والمنهجية والسلوكية الإسلامية، لأن ذلك معين لها على تحقيق الأهداف المرجوة، وبأنسب الطرق الممكنة، عبر استحضار حاجات المجتمع، ومقاصده في التشريعات والقوانين المبنية على العرف والعادة.

وبهذا يتقرر مدى سعة أصول التشريع الإسلامي، وقياسها على أصول علمية منهجية رصينة، تقبل الانفتاح على جميع المعارف والعلوم، واستثمار مناهجها وآلياتها البحثية، مما يجعل الفقه الإسلامي معيناً لا ينضب للاجتهد، وقبلة للتجديد، سعياً لتحقيق مبدأ الاستخلاف في الأرض، وبسط أحكام الشريعة على متغيرات الواقع ومستجدات العصر.

(1) ينظر: معالم تجديد المنهج الفقهي، نموذج الشوكاني، ص: 90-91

المبحث الثالث: الاستخلاف والواقعية.

يعتبر الإنسان مخلوقاً مكرماً، وتوفر الشرط الأخلاقي في فعله هو قوام مبدأ الاستخلاف، والأمانة التي تحملها مصداقاً لقوله عز وجل: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾⁽¹⁾، إذ "وحده الإنسان، بقدرته على الفعل أو عدم الفعل، أو اتخاذ موقف وسط بين الفعل والترك، هو المؤهل لتحقيق تلك الإرادة في شقها الأخلاقي، فممارسة الإنسان لحرية الإرادة في التعامل مع الأمر الإلهي التكليفي؛ هي التي تجعل سعيه أخلاقياً"⁽²⁾.

والقيمة الأخلاقية للعقل الحر هي الشق الأسمى من الإرادة الإلهية التي لأجلها خلق الله الإنسان، وأنعم عليه بأن يجعله خليفة بأمره في الأرض، فلا غرو أن يقوم التأسيس للتجديد الفقهي معرفياً ونظرياً على مبدأ الاستخلاف.

وتضعنا الرؤية المعرفية الإسلامية في قلب العلاقة الناطقة للإنسان بالكون؛ إذ يعتبر الكون بما فيه مسخراً للإنسان، وهو مأمور بإعمار الأرض، وإقامة الحضارة، وتجديد معالم الدين والحياة، وتحقيق الرقي والشهود فيها.

وآيات الاستخلاف في الكتاب العزيز كثيرة، منها قوله تعالى: "هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِمَّنْ كَفَرَ بَعْلِيهِ كُفْرَهُ، وَلَا يَزِيدُ الْكَافِرِينَ كُفْرَهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ؛ إِلَّا مَقْتًا وَلَا يَزِيدُ الْكَافِرِينَ كُفْرَهُمْ؛ إِلَّا خَسَارًا"⁽³⁾، ومعنى خلائف في الأرض، أي جعلكم خلفاً للأمم الماضية والقرون السالفة،⁽⁴⁾ وقانون الاستخلاف يقتضي التمكين في الأرض، الذي وعد به الله عباده المؤمنين الصالحين، في قوله: "وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتْلِفُونَ"⁽⁵⁾. وهذا الاستخلاف الإنساني يقوم على منهج شامل، ومتكامل، يجمع أصول الأحكام الثابتة،

(1) من الآية 72، سورة الأحزاب.

(2) التوحيد مضامينه على الفكر والحياة، إسماعيل راجي الفاروقي، ص: 125-126.

(3) سورة فاطر الآية 39.

(4) تفسير القرطبي، 7/ 158.

(5) سورة النور الآية 53.

والقيم الربانية الخالدة، والفروع المتغيرة، والحكمة الإنسانية أنى وجدت، قوام ذلك قوى الإدراك، والفكر التي وهبها الله سبحانه للإنسان.

لذلك يقوم مبدأ الاستخلاف في الشريعة الإسلامية – باعتباره أساساً نظرياً وازناً في التأصيل للتجديد الفقهي – على قطبين، هما: الأصالة والمعاصرة، ويعتبران من أبرز المفاهيم المرتبطة بقضية تجديد الفقه، وتجديد التراث الإسلامي على وجه العموم.

والأصالة تتجسد بالتمسك بالتراث الحضاري والعلمي والمنهجي للأمة، فهو محور وجودها وأساس قيامها، ولا يقوم كيان الأمة إلا بالتمسك بها؛ فهي منبع العزة والفلاح والرفق، وسبيل الصلاح والفوز في الدارين يقول الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَمَسِّكُونَ بِالْكِتَابِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ إِنَّا لَا نَضِيعُ أَجْرَ الْمُصْلِحِينَ﴾⁽¹⁾، وهي أعظم الوسائل التي تجنب المسلمين الذل والهوان، قال الله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ لَا غَلْوَنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾⁽²⁾.

وتمثل الأصالة الكيان الحضاري للأمة الإسلامية، الذي يشمل العقيدة والنظم والقيم والمذاهب والمدارس، التي تشكل بدورها الهوية والالتقاء والشعور بالتجانس.⁽³⁾ فالأصالة تعني المقومات الأساسية لكل أمة وثوابتها الروحية والحضارية، والأصالة في المرجعية الإسلامية تقوم على الوحي كتاباً وسنة، وما قام على أساسها وفي ضوءها من مختلف العلوم، والأصالة لا تقتضي الجمود على القديم، بل هي دافع للنهوض والتقدم ومواكبة العصر وسير الحضارة الإنسانية. و"الأصالة تعطينا نوع أمن، وتجعلنا قادرين على النزول إلى الساحة استجابة لخطاب التكليف، وتسليحنا بالمقاييس الصحيحة للقبول والرفض، والقدرة الهاضمة للثقافات والمنجزات الحضارية دون الذوبان أو الخوف منها"⁽⁴⁾.

(1) سورة الأعراف، الآية 170.

(2) سورة آل عمران، الآية 139.

(3) نحن بين الموروث والوفاة، إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي، طارق البشري، ص: 361.

(4) من تقديم عمر عبيد حسنة لكتاب: «التراث والمعاصرة»: ص: 14

أما المعاصرة فعرفت بأنها: "مواكبة العصر ومعايشته"⁽¹⁾؛ أي التفاعل مع العصر الذي نعيش فيه، ومواكبته بروح إيجابية ونقدية.

يرى الدكتور يوسف القرضاوي أن المعاصرة تعني: "الاستفادة - إلى أقصى حد ممكن - من منجزات العلم المعاصر، وتطبيقاته التكنولوجية، ونقل أفضل ما عند القوم من مبدعات التنظيم، والإدارة، وإتقان العمل"⁽²⁾.

ويقول الأستاذ عمر عبيد حسنة: "والحقيقة البادئة أن لا معاصرة دون أصالة، ولا أصالة صادقة دون معاصرة فاعلة"⁽³⁾. وعليه فالتمسك بالأصول لا يعني الانغلاق، وعدم الاستفادة من معطيات العصر، بل ذلك مطلب شرعي دلت عليه سنة النبي ﷺ في كثير من المواقف، وتجلى في عمل خلفائه الراشدين من بعده ﷺ، فمن المقرر في تاريخ الإسلام استفادة المسلمين من غيرهم في الأمور الحياتية العامة، كالاستفادة من خبرة الأمم الأخرى في الطب،⁽⁴⁾ والزراعة كما في مسألة تأبير النخل⁽⁵⁾، ومسائل تنظيم أمور الدولة⁽⁶⁾.

فالجمع بين الأصالة والمعاصرة دافع للنهوض والتجديد، فلا تقوم الأمة إلا بأخذها بالأصول المعتمدة، فهي ضمان وجودها، ومنع قوتها واستمرارها. هذا بالإضافة إلى السعي الجاد والبناء لمواكبة العصر، ومجارات الأمم المتقدمة، قصد تحقيق الخيرية والشهود.

(1) دراسات في الفكر التربوي، السيد الشحات أحمد حسن، ص: 64.

(2) بينات الحل الإسلامي وشبهات العلمانيين: يوسف القرضاوي، ص: 138.

(3) مقدمة كتاب: "التراث والمعاصرة"، ص: 13.

(4) روى مسلم في صحيحه عن عائشة رضي الله عنها، عن جدامة بنت وهب الأسدية، أنها سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لقد هممت أن أنهي عن الغيلة، حتى ذكرت أن الروم وفارس يصنعون ذلك، فلا يضر أولادهم» صحيح مسلم، كتاب النكاح - باب جواز الغيلة، وهي وطء الموضع، وكراهة العزل.

(5) فعن أنس رضي الله عنه، أن النبي ﷺ مر يقوم يلقيحون، فقال: «لو لم تفعلوا لصلح» قال: فخرج شيصا، فمر بهم فقال: «ما لنخلكم؟» قالوا: قلت كذا وكذا، قال: «أتم أعلم بأمر دينكم» صحيح مسلم كتاب الفضائل - باب وجوب امتثال ما قاله شرعا، دون ما ذكره ﷺ من معاش الدنيا، على سبيل الرأي.

(6) ففي خلافة الفاروق عمر بن الخطاب رضي الله عنه- أحدثت التنظيمات الجديدة مثل الدواوين والإدارات، وذلك كي ينظم من خلالها الأعطيات، ويضع الخطط، ويدون الدواوين. قال ابن الأثير: "الديوان: هو الدفتر الذي يكتب فيه أسماء الجيش وأهل العطاء. وأول من دون الدواوين عمر، وهو فارسي معرب. النهاية في غريب الحديث والأثر: ابن الأثير (المتوفى: 606هـ)، 2 / 150.

قال الشيخ محمد رشيد رضا⁽¹⁾ -رحمه الله تعالى-: "استدل بعض أهل العلم على مشروعية طلب العلم من أي طريق كان، بحديث (اطلبوا العلم ولو بالصين)⁽²⁾، وغيره، وقرر أن ذلك موافق لروح شريعة الإسلام، شريعة الحكمة، وبين الأمور التي يكون فيها الانفتاح على الأمم الأخرى وتقليدها، ومنها الفنون والصنائع المفيدة، وإن لم يصل طلب التقليد فيها إلى الوجوب الشرعي، وذلك كالفنون التي تتعلق بالقوى الحربية والصحة الجسدية وسائر ما لا يستغني عنه العمران، ولا وصول إليها أولاً إلا بالتقليد والاقتباس⁽³⁾."

وهذا لا يعني الانبهار بتقليد الأمم المتقدمة، بل غاية ما في الأمر استنباط المهم، عبر النظر في أحوال الأمم الأخرى، وما فيها من تقدم لا يخالف الشريعة، ويحسن بالمسلمين اقتباسه، وقد يكون الغرب بدوره اقتبسه عن المسلمين، في طور من أطوار حضارته، وهذا النوع من الاستفادة يندرج في إطار المشترك الإنساني، وهو ضارب بجذوره في تاريخ البشرية ولا يمكن إنكاره.

كما أن المعاصرة لا تخالف جوهر الشريعة، الداعية إلى الفكر والعلم والأخلاق، يقول الشيخ رشيد رضا: "إن الأخلاق التي يدعو إليها القرآن هي أخلاق الاجتماع والعمران، والعزة والسلطان، إن أصول الأحكام والشرائع السياسية والمدنية، والقضائية والحربية في الإسلام منطبقة على ما أثبتت فائدته للأمم الغربية وفيما لم يصلوا إليه، ولو عرفوه لعولوا عليه، إن لكل داء من أدواء العمران، وكل مرض من أمراض الاجتماع البشري، دواء شافيا في القرآن، يعرف ذلك الراسخون في فقه القرآن من علماء الاجتماع"⁽⁴⁾.

(1) هو محمد رشيد بن علي رضا بن محمد شمس الدين، البغدادي الأصل، الحسيني النسب: من الكتاب، العلماء بالحديث والأدب والتاريخ والتفسير. ولد ونشأ في القلمون (من أعمال طرابلس الشام) سنة: 1865م، ورحل إلى مصر سنة 1315 هـ فلام الشيخ محمد عبده وتلمذ له. وكان قد اتصل به قبل ذلك في بيروت. ثم أصدر مجلة (المنار) لبث آرائه في الإصلاح الديني والاجتماعي. من أشهر آثاره: تفسير القرآن الكريم، وتاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، ومحاورات المصلح والمقلد، توفي سنة 1935م. الأعلام: 6/ 126-127. والمجددون في الإسلام من القرن الأول إلى الرابع عشر، ص: 406 وما بعدها.

(2) رواه العقبلي في الضعفاء الكبير، الضعفاء الكبير: 2/ 230، والبيهقي في شعب الإيمان، باب شخ المرء بدينه حتى يكون القذف في النار أحب إليه من الكفر، 3/ 193. ورواه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله، وقال: "هذا حديث يروى عن أنس بن مالك، عن النبي ﷺ من وجوه كثيرة، كلها معلولة، لا حجة في شيء منها عند أهل العلم بالحديث من جهة الإسناد". 1/ 23 وما بعدها.

(3) ينظر مجلة المنار 1/ 551 وما بعدها.

(4) ينظر المرجع السابق 5/ 691

ويشترك مفهوم تجديد الفقه الإسلامي مع المعاصرة، في اتفاقهما على الانفتاح على معطيات العصر وإيجابياته، خاصة في المجال العلمي، والفكري، بالانفتاح على معطيات العلوم الحديثة والمعاصرة، والاستفادة منها في مختلف الجوانب، وحسن استثمارها، وتوظيفها، تحقيقاً للمعاصرة المحمودة، دون الذوبان في حضارة الغير، والانسلاخ عن الهوية والقيم.

وإذا كان التجديد في الحضارة الغربية يعني: القطيعة المعرفية التامة مع الماضي، وتغييره والخلص منه جملة، فإن منطق التجديد في الحضارة الإسلامية يرفض القطيعة التامة مع الماضي. بل التجديد في الإسلام يقوم على الأصول والثوابت، ويعمل إحيائها وإزالة ما تعلق بها من الشوائب. و"على هذا فإن التجديد في الرؤية الإسلامية لا يتقبل مطلق التجديد أو يرفض مطلق القديم، كما أنه لا يرفض مطلق الجديد أو يتقبل مطلق القديم، إنه دائماً يتحرك من نقطة ثابتة يعود إليها، ويتفاعل معها لتشييد عمارته الحضارية، يرتبط بأصل ثابت قادر على العطاء المتجدد من خلال التفاعل البشري، والمطلق والنسبي، من خلال تقديمه لعلاقة واضحة بينها بينة الأسس مستلهمة المقاصد"⁽¹⁾.

ويعتبر حديث التجديد المروي عن أبي هريرة (رضي الله عنه) قال: قال رسول الله ﷺ : "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها"⁽²⁾ من أهم الإشارات إلى مفهوم التجديد في السنة النبوية، وهو دعوة صريحة لتجديد الدين، وذلك بإصلاح أحوال المسلمين، وعودتهم إلى المنابع الصافية، والأصول الصحيحة لهذا الدين، وإزالة ما وقع عليها من ترسبات الماضي، وغش الفهم، وزغل العلم، والعمل على بعث الهمم، وشحذها للرجوع إلى أصول الحضارة الإسلامية، وتجديد الإيمان في القلوب، وتلك العملية التجديدية مستمرة في كل قرن وزمن ليتجدد الإيمان، وتبعث روح الفطرة وصفائها من جديد، وتتعلق بخالقها المتوحد في ملكه وحكمه، وتبعث الروح الحضارية ليحقق المسلمون الشهود الحضاري، باعتباره من مقومات الأمة الوسط الشاهدة على جميع الأمم.

والرسالة الخاتمة جاءت لتستوعب ميراث الماضي - بالإحياء والتجديد - ولتصوغ منه بمعيار الإسلام - حضارة مستقبلية ذات نزوع عالمي لا تنكر التمايزات بين الجماعات البشرية ولا تحاربها، بل تهذب شذوذها لتوظف التعددية القومية في بلورة وإنماء وتطوير حضارة ذات نزوع عالمي⁽³⁾.

(1) بناء المفاهيم: دراسية معرفية ونماذج تطبيقية، 1/ 359.

(2) سبق تخريجه، ص: 23.

(3) ينظر مختصر: الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر: سعيد شتار، ص: 88-90.

ومن أسس تجديد الفقه: الواقعية، وهي مقوم ضروري لتحقيق الاستخلاف والعمران، فالشريعة تقوم على مبدأ الواقعية، وتعني قدرة نصوصها وآلياتها على إنتاج أحكام لمعالجة وضع واقعي من واقع المسلمين، والوفاء بجميع الأقضية والنوازل، ويتحقق مبدأ الواقعية عبر مجموعة من الإجراءات، منها:

- تمثل الواقع ومعرفته الشاملة: والاجتهاد والتجديد يتمان أساساً على تحليل الواقع، وحسن تشخيصه وفهمه.
- نظم الأحكام: أي القدرة على توليد أحكام المستجدات والنوازل، إما بالتخريج والقياس، أو الاجتهاد الإنشائي⁽¹⁾.

ومن مقومات مبدأ الواقعية، مراعاة الشريعة لمختلف مكونات الإنسان " الجسد والروح والعقل " في شمولية وتوازن.

وصياغة الأحكام الشرعية لمعالجة الواقع المعاصر المتشابك، يقتضي فهم مختلف العناصر المكونة للواقعة، ودراستها من مختلف الزوايا، النفسية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية " ⁽²⁾.

والشريعة الإسلامية تمثل الجانب التطبيقي للدين في واقع الحياة؛ إذ هي توجيه لتلك المظاهر ووجهة ما يحقق مصلحة الإنسان، بضبط السلوك الفردي، والاجتماعي للإنسان، ضبطاً شاملاً، وأحكام الشريعة متعلقة تعلقاً مباشراً بواقع الحياة، المتسم بعدم الانضباط والاطراد؛ ما يجعلها تتسم بالمرونة فيما يتسع لاجتهاد عقلي في الترجيح والاستثناء والاستحداث، ليقع بذلك كله مداورة متقلبات الواقع، في طوائره غير المنضبطة، ومداورة تهدف إلى تحقيق مصلحة الإنسان، من خلال تلك الأحكام، مما كانت الظروف والأوضاع.

وتتمثل هذه المرونة في شكل أحكام كلية تنفسح لصور تطبيقية متعددة، مثل الشورى فهي حكم واجب لكنها تنفسح لكيفيات تطبيقية متعددة، والحكم الديني الواحد في مجال العادات، وهي أكثر أحوال الحياة، يدور مع الجنس

(1) ينظر: فقه التدين فيها وتنزيلا: عبد المجيد النجار، ص 123 وما بعدها.

(2) المرجع السابق، ص: 131.

الواحد من فعل الإنسان بحسب ما تحققه في أفرادهِ العينية من مصلحة، فقد يكون الفعل الواحد من جنسه مأمورا به في فرد من أفرادهِ إذا حقق مصلحة بحسب ظرفهِ، ومنهيا عنه في فرد آخر، يجر مضرّة بحسب ظرفهِ أيضا⁽¹⁾.

وهذا ما قرره الشاطبي، بقوله: " وجدنا الشارع قاصدا لمصالح العباد، والأحكام العادية تدور معه حيثما دار، فترى الشيء الواحد يمنع في حال لا تكون فيه مصلحة، فإذا كان فيه مصلحة جاز دوران الحكم مع المصلحة وجودا وعدما"، وقد أورد رحمه الله تعالى هذه القاعدة المصلحية في تشريع الأحكام التكليفية في فصل سماه " الأصل في العادات الالتفات إلى المعاني" وأصل ذلك بمجموعة من الأدلة استقرأها بتتبع نصوص الوحي⁽²⁾.

وتعتبر الواقعية أساسا يجب استحضاره ومراعاته في الاجتهاد والتجديد، وقد وسم الدكتور عبد المجيد النجار فهم الأحكام واستنباطها من أصولها بقواعد وقوانين، بفقه " الفهم " ووسم صياغتها للتنزيل عبر قواعد وقوانين، بفقه " الصياغة "⁽³⁾.

والواقعية في التأسيس للاجتهاد والتجديد أصل لمواكبة متغيرات الحياة ومستجداتها، ودليل على صلاح أحكامها العامة وقيمتها الخالدة لكل زمان ومكان.

والأحكام الاجتهادية الفقهية الجزئية والفرعية المعتمدة على القياس، أو دواعي المصلحة المتفقة مع مصالح أو مقاصد الشريعة، أو العرف المتغير لتغير وجه المصلحة، يعمل فيها بقاعدة " لا ينكر تغير الأحكام بتغير الزمان والمكان "⁽⁴⁾.

قال الإمام ابن القيم رحمه الله تعالى: " الأحكام نوعان:

نوع لا يتغير عن حالة واحدة هو عليها، لا بحسب الأزمنة، ولا الأمكنة، ولا اجتهاد الأئمة، كوجوب الواجبات، وتحريم المحرمات، والحدود المقدرة بالشرع على الجرائم، ونحو ذلك. فهذا لا يتطرق إليه تغيير ولا اجتهاد يخالف ما وضع عليه.

(1) فقه التدوين فيها وتنزيلا، ص: 116.

(2) الموافقات، 2 / 520

(3) فقه التدوين فيها وتنزيلا: عبد المجيد النجار. ص: 121.

(4) ينظر: تجديد الفقه الاسلامي، لجمال الدين عطية، ووهبة الزحيلي، ص: 172 وما بعدها

والنوع الثاني: ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له زمانا ومكانا وحالا، كمقادير التعزيرات، وأجناسها، وصفاتها؛ فإن الشارع ينوع فيها بحسب المصلحة" ⁽¹⁾.

وتقتضي الواقعية كأساس في تجديد الفقه، والاجتهاد في مواكبة المستجدات والنوازل والمتغيرات، الانضباط بأصول الشريعة وثوابتها، إذ الاجتهاد حمدا بشري قابل للتغير والتطور؛ لأنه قراءة بشرية نسبية متجددة باستمرار، كما أن الواقع متغير ومتجدد باستمرار، وقراءة الأمة لمصدر دينها "قراءة غير معصومة، يقوم بها أفراد الأمة، من المعنيين بالتنظير لمهامها العالمية والقيام بها، وتبحث في القرآن عن إجابات لتساؤلات العالم، لما بعد تكون الأمة، فهي قراءة يمكن تسميتها أنها "قراءة الأمة الرسالية المتجددة، لأنها قراءة تواجه الواقع، وما يحتاج من إعادة النظر مجددا في القرآن، وقد وصف بأن عجائبه لا تنقطع ... وهي مؤكدة لاستمرارها، ومن لوازم تأهيل الأمة للدور العالمي، فهي قراءة متجددة، تخرج الأمة عن التوقع، في إطار قراءة بنائها وجامعها، لتبلغ الأمة دورها العالمي، وتضفي عليها تأهيلا لقطبية العالم" ⁽²⁾.

فإذا كانت القراءة الثابتة - القراءة النبوية - غُيّت بوضع الأصول، والقواعد الكبرى للتشريع الإسلامي، وتوضيح معالم قيمه الربانية، فإن القراءة المتغيرة، هي: تلك القراءة التي جاءت بعد الفترة النبوية، إلى قيام الساعة، وهي تقوم على أصول، وقواعد القراءة الثابتة، وتتجدد باستمرار للإجابات على المتغيرات، والمستجدات، عبر آليات الاجتهاد الفقهي، والضوابط المقررة في أصول التشريع، والفقه الإسلامي.

وهذه القراءة المتجددة، هي التي من شأنها إصلاح واقع الأمة، وتجديد حياتها في مختلف المجالات، لكي تستطيع تحقيق الوسطية والجهود الحضاري، فهذه القراءة تبحث في المتغيرات، وتغوص في خضم معطيات الواقع، لتقدم لمشكلاته حلولاً ناجعة، في ضوء الهدى القرآني، ومنهجه الإصلاحية ونواميسه، ولا تغفل الاسترشاد بما عند الأمم الأخرى، من معطيات علمية، ومنهجية، تساعد على تحقيق هذه القراءة.

ولا شك أن هناك اتجاهات متعددة تشترك كلها في القصد إلى تميم الإسلام، وتفرغ من مضامينه الثابتة، وأحكامه الخالدة، يقول الدكتور يوسف القرضاوي: "هذه الاتجاهات المغرضة والمشبوهة - على اختلافها وتباينها -

⁽¹⁾ إغاثة اللهفان في مصادب الشيطان: 1 / 331.

⁽²⁾ ينظر القيم السياسية العالمية في الخطاب القرآني: مدخل منهجي لدراسة العلاقات الدولية،: مصطفى جابر العلواني، ص: 263-265.

حاولت وتحاول جاهدة تحريف الإسلام عن حقيقته - وليّ عنانته عن غايته، وتطعيمه بعناصر غريبة عنه، وحذف أشياء تعد من مقوماته الذاتية، وتفسير مبادئه وأحكامه بما يخدم أهدافها، ويتفق مع مصالحها⁽¹⁾.

وما تم ذكره دليل من الأدلة الكثيرة، على أن الشريعة الإسلامية، تحوي من الأسس القوية، ما جعلها تماشي المدنية في الماضي، وما يجعلها اليوم، قابلة لأن تسير كل تطور، في الحاضر وفي المستقبل. وإذا كان الأمر على عكس ذلك، في وقت من الأوقات، فلم يكن مردّه إلا إلى جمود بعض المتأخرين، وإلى تقصيرهم في تفهم معاني الشريعة الحقيقية، كما يجب أن تفهم⁽²⁾.

ومن مرتكزات الواقعية، مسألة المطلق والنسبي في السنة، و" المطلق يعني: النص المستمر حكمه، من غير أن ينتقيد بزمان، أو مكان، وطبيعة هذا النص المطلق، تتعالى على التاريخ، أما النسبي من السنة فهو: ما كان نقيض المطلق، من حيث عدم شمول حكمه غير الحالات التي حددت نسيته"⁽³⁾.

فالاتجاه يستوجب ضبط القواعد الأصولية في فهم دلالات النصوص، كالتمييز بين المطلق، الذي لم يقيد بشرط، أو زمان، أو مكان، والنسبي الذي له ظروفه التاريخية الخاصة، والناسخ والمنسوخ، وحكايات الأحوال التي لا تحمل على العموم، ولا يحتاج بها في الإطلاق⁽⁴⁾.

ومبدأ الواقعية في التجديد الفقهي المعاصر، يتم بالانطلاق من قضايا الواقع، ومعالجتها على ضوء علوم الشريعة، والعلوم الإنسانية، في إطار من التكامل والتفاعل، يقول الترابي: " أمسى الفكر الإسلامي اليوم فكراً تجريدياً ... فكراً خرج من التاريخ جملة واحدة، وظل في مكان علوي لا يمس الواقع، فنحن في واد والفقه الإسلامي في واد آخر"⁽⁵⁾.

ودعا الدكتور حسن الترابي إلى الربط بين الفكر الإسلامي وبين الواقع، وأن ينبري الدعاة إلى الإسلام للكتابة والبحث عن حلول للمشكلات العلمية الواقعية، وألا يتحدثوا عن الأمور العامة النظرية، ودعا إلى تحقيق الإسلام في

(1) الصحو الإسلامية وهوم الوطن العربي والإسلامي، يوسف القرضاوي، ص: 61.

(2) ينظر في هذا المعنى: إعلام الموقعين عن رب العالمين، مقدمة المحقق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، 1 / 82.

(3) إسلامية المعرفة، عدد 61، ص: 87.

(4) وقد أسهب ابن العربي في بيان تطبيقات هذه المسألة الأصولية في كتبه كالقوس، - القوس في شرح موطأ مالك بن أنس. 1 / 977 على سبيل

المثال. وقد ألف في هذه المسألة محمد الخبي كتاباً ساه: " الأحكام الخاصة في السنة النبوية: دراسة في قضايا الأعيان وأثرها في اختلاف الفقهاء "

(5) تجديد الفكر الإسلامي: ص: 11.

واقع الحياة، حتى يمكن أن يمتزج الواقع بالدين امتزاجا حيا، ويمكن من بعده أن نقبل على الاجتهاد، بروح واقعية كما يقتضيها الدين" (1).

والواقعية توجب على فقهاء الشريعة، الفهم الدقيق لقضايا الواقع الإنساني، قبل إصدار الأحكام، وتنزيلها على الواقع؛ لتحقيق المقاصد الشرعية، ويذكر في هذا السياق، أنه في هذا العصر، قد "ظهرت قطاعات ضخمة من الواقع، لا دخل لها في الدين، واضطر الحكام عندما طلبوا من الفقهاء الفتوى الشرعية، فلم يجدوا حلا شافيا، أن يأخذوا بما هو جاهز كيفما اتفق، عرفيا كان أو شخصيا" (2).

وهذه التحديات وغيرها تفرض على الأمة تجديد الفقه بمفهومه الشامل لكل مجالات الحياة الإنسانية، سعيا لبناء واقع جديد قوامه الفقه الصحيح، فعلمون الأمة لا تقتصر في فقه العبادات، والمعاملات، بل هي علوم تشمل حتى العلوم الإنسانية المعينة على فهم الواقع.

فتجديد الفقه المعاصر والخطاب الديني، من مستلزمات عالمية الدعوة، وهذا يقتضي وصل الفقه بمختلف المعارف والعلوم، وإيجاد التقاطعات والمداخل المعرفية بين الفقه وغيره من العلوم، تحقيقا لوحدة المعرفة، وتكميلا للمعرفة، وتجنبنا للقطيعة المعرفية، والنظر التجزيئي القاصر، الذي لا يستوعب تشعب الواقع، فضلا عن إدراك حقائق الأمور.

ويرى الدكتور حسن حنفي ضرورة إعطاء مساحة أكبر للواقع على النص لأنه يمثل مصلحة الجماعة، ودعا إلى: "تغيير الواقع تغييرا جذريا بالقضاء على أسباب التخلف من جذوره النفسية" والتجديد عنده: "مهمة عملية لا نظرية، وهي المساهمة في البناء النظري للواقع، وذلك بالقضاء على الأفكار الثابتة فيه، والأحكام المستتبقة، التي لا يمكن أن تكون أساسا نظريا لتغيير الواقع، إذ إن التراث ليس غاية، بل وسيلة لتحريك الماهية وتغيير الواقع" (3).

ومعلوم أن التيار العام للعلماء والفقهاء ضد هذا الرأي، ويؤكد أن النص هو الذي يُقدم على الواقع لا العكس. لكن الحقيقة تستدعي أن نعيش بالتراث، وليس أن نعيش فيه، بمعنى أنه يجب أن نحسن التعامل مع التراث، سواء في دراسته أو في توظيفه.

(1) تجديد الفكر الإسلامي، ص: 15

(2) المرجع السابق، ص: 11.

(3) التراث والتجديد، ص: 56

ومما تفرضه الواقعية في الفقه المعاصر، تجديد مفهوم إجماع الأمة، الذي يعتبره الأصوليون إجماع علماءها، ولعل الأمر يقتضي في ظل فقه منفتح على علوم العصر، تجديد هذا المفهوم، ليشمل العلماء في مختلف التخصصات وأهل الحل والعقد والسياسة، وذلك أن قضايا الحياة المختلفة يصعب على الفقيه والمجتهد والمجدد الإلمام بها، لذلك وجب أخذ رأي علماء التخصصات الأخرى في الأمور التي تخص مجال بحثهم ودراساتهم، وهذا الأمر مما تعمل به المجامع الإسلامية في الافتاء حيث تستشير أهل التخصصات، فإذا كان الموضوع طيباً أخذ برأي ومشورة الأطباء، وإن كان اقتصادياً أخذ برأي علماء الاقتصاد.

وعلى هذا فإن تمثيل الأمة في البرلمانات والمجالس النيابية، يقتضي على المتصدرين لذلك التزود بنصيب من العلوم الشرعية، وآليات النظر فيها، يقول الأستاذ علال الفاسي رحمه الله تعالى: "أما الشريعة فهي ملك للجميع، وفي متناول كل مؤمن عالم، أي مقتدر على بذل الجهد في استنباط الأحكام من مصادرها، والمؤمنون قاطبة أحرار في أن يستعملوا وسائل الاجتهاد وأن يمارسوه، وأحرار أن يدخلوا إلى المجالس المنتخبة إذا انتخبهم شعبهم ليقوموا بمهمة الاجتهاد وإبداء الرأي فيما يعرض لهم من أمور، وعلى الأمة الناجبة نفسها أن لا تعطي أصواتها لمن لا يستحق ذلك لجهله وعدم قدرته على أداء واجب الخلافة (النيابة) أو لقلة دينه ومروءته. أما الذين يختارون لتمثيل الأمة أو لتولي إحدى مناصبها، فإن لهم الحق في أن يجتهدوا كما أن لغيرهم الحق في ذلك⁽¹⁾."

وقد جدد كثير من العلماء المعاصرين النظر في مفهوم الإجماع كما هو مقرر عند الأصوليين، فنجد مثلاً الشيخ رشيد رضا ينقد شروط المجمعين، التي ينص عليها مفهوم الإجماع عند الأصوليين، معتبراً أنها لا تتوافق مع العصر، قال رحمه الله: "وظاهر أنّ تعريف جمهور الأصوليين للإجماع وتخصيصه بالمجتهدين المعروفين بما ذكر،⁽²⁾ لا يتفق مع قول القائلين إنهم أهل الحلّ والعقد، ولا على المصلحة العامة، فإنّ العالمين بما ذكره من شروط المجتهد، لا يعرفون مصالح الأمة والدولة في الأمور العامة، كمسائل الأمن والخوف والسلام والحرب والأموال والإدارة والسياسة، بل لا

(1) دفاع عن الشريعة، ص: 110.

(2) ذكر رشيد رضا في موضع سابق خلاصة ما في كتاب "جمع الجوامع" وهو أن المجمع عندهم هو الفقيه، ويشترط في تحقق الاجتهاد أن يكون المجتهد بالغاً، عاقلاً، ذا ملكة يدرك بها المعلوم، فقيه النفس، عارفاً بالدليل العقلي، ذا درجة وسطى في اللغة العربية وفنونها (من النحو والصرف والبلاغة) والأصول والكتاب والسنة. وصرّح رشيد رضا بأنّه يكفي في هذا الزمن الرجوع إلى أئمة الحديث أي إلى مصنفاتهم في الجرح والتعديل وما يصحّ وما لا يصح، وبأنّه لا يشترط علم الكلام ولا الذكورة ولا الحرية فيجوز أن يتألف المجتهدون وأهل الإجماع من النساء والعبيد" تفسير المنار، 204/5

يوثق بعلمهم الذي اشترطوه في أحكام القضاء في هذا العصر، الذي تجدد للناس فيه من طرق المعاملات، ما لم يكن له نظير في العصور الأولى فيقيسوه به" (1).

ويشير حسن الترابي إلى أن الإجماع، ولظروف تاريخية معينة، ورد عليه بعض الانحراف، وأن الآية التي يستند إليها في هذا الباب، تتحدث عن المسلمين، وهي قوله تعالى: «وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ ۖ وَسَاءَتْ مَصِيرًا» (2) ومبيناً أن معناها مجموع المؤمنين، وجعل الشورى لهم، وأن شورى المسلمين وما تنتهي إليه من قرار يلزم كل مسلم، وقد أورد بعض الأحاديث التي تعزز هذا المعنى، وتدعو إلى التزام جماعة لمسلمين، وجمهورهم، وسوادهم، ومنها: " لا تجتمع أمتي على ضلالة " (3) و " ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن " (4)، وغيرها من الأحاديث (5).

وبين الترابي أن اضطرار العلماء إلى جعل أمر الشورى والإجماع محصوراً بينهم ليس له مستند إلا الضرورة العملية التي كانت قائمة يومئذ، فيرى الترابي أن الإجماع هو إجماع الأمة، وأن اقتصره في القرون الأولى على المجتهدين والفقهائ كان سببه طارئاً وهو استحالة أخذ رأي ومشورة جميع الأمة، وهو أمر متيسر الآن، وقال مبيناً هذه الفكرة: " وفكرة الإجماع هذه يمكن أن نعبر عنها بفكرة الاستفتاء الحديث، أو الإجماع غير المباشر، وهي نظام النيابة الحديثة، مجلس برلماني ينتخبه عموم المسلمون انتخاباً حراً، يكون هو الخطوة الاجتماعية عند المسلمين " واشترط في إجماعهم ألا يخالف الكتاب والسنة، وللاحتياط أشار إلى فكرة إقامة خطة قضائية للرقابة عليهم (6). وهذا الكلام فيه نظر، فإن البرلمان لا يمثل جميع التخصصات.

(1) تفسير المنار، 5/ 205

(2) سورة النساء، الآية 114..

(3) أخرجه الإمام أحمد في المسند، مسند القبائل، حديث أبي بصرة الغفاري، 54/ 200، والطبراني في المعجم الكبير، باب الجيم، 2/ 280. والحاكم في المستدرک، کتاب العلم، 1/ 200. والحديث حسن لغیره، وله شواهد، ينظر: تذكرة المحتاج إلى أحاديث المنهاج: سراج الدين بن الملقن (المتوفى: 804هـ)، 1/ 53، وحسنه الألباني في السلسلة الصحيحة، رقم: 1331، وقال: " فالحديث بمجموع هذه الطرق حسن. " 3/ 319-320.

(4) جزء من أثر لابن مسعود، أخرجه أحمد في مسنده، مسند المكثرين من الصحابة، مسند عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه، 6/ 84. والطبراني في الأوسط/ من اسمه زكرياء، 4/ 58 والحاكم في المستدرک، كتاب معرفة الصحابة، 3/ 83. قال الزيلعي: " غريب مرفوعاً، ولم أجده إلا موقوفاً على ابن مسعود، وله طرق " : نصب الراية لأحاديث الهداية، 4/ 113. وقال ابن حجر: " قلت: لم أره مرفوعاً، بل ورد موقوفاً بسند حسن " موافقة الخبر الخبر في تخریج أحاديث المختصر: 2/ 435، فهو أثر حسن عن ابن مسعود رضي الله عنه.

(5) تجديد الفكر الإسلامي، حسن الترابي، ص: 13

(6) المرجع السابق، ص: 13-14.

ويقرر التراي مبدأ إجماع الأمة بقوله: " ويصبح إجماع الأمة المسلمة أو الشعب المسلم، وتصبح أوامر الحكام كذلك أصليين من أصول الأحكام، في الإسلام" (1).

والواقعية عند التراي تقتضي تبصير المسلمين بواقعهم وتعليمهم أمور دينهم، سعياً لتفعيل دور الشورى الإسلامية للمسلمين في إصدار الأحكام الفرعية في الأقضية المطروحة للمسلمين، وبين التراي أثر تعطيل هذا الحق الفقهي لعامة المسلمين بقوله: " إن عسر انعقاد الشورى والإجماع وأحوال المسلمين المادية والثقافية دعت الفقهاء في عهد فائت إلى أن يسكتوا عن حق الشعب في تبني ما يختار من اجتهادات الفقهاء، وهكذا اتسم فقهاء التقليدي بأنه فقه لا شعبي" (2).

وهذا الرأي يخالف ما عليه جمهور الفقهاء وعامتهم، فمن المعلوم أن العلماء هم المكلفون بالاجتهاد وفاء بواجب الكفاية، وهم الموقعون عن رب العالمين بما يستنبطونه من أحكام للنوازل والمستجدات، أما اجتهاد المواطن - أو العامي - فغايته هو التحري في معرفة أفضل المجتهدين علماً.

ونبه التراي إلى أن التحري عن أمر الدين ليس من حق طبقة من رجال الدين، يعني أن حق النظر الفقهي ليس من حق الفقهاء وحدهم، ووصف الفقهاء بمثل وصف البروتستانت لرجال الدين الكاثوليكي من احتكار الدين وجعله سرا من الأسرار يحجبونه عن الناس، وجعل أنفسهم وسطاء بين العباد وبين ربهم، وأهل سلطة مركزية يستبدون بأمر الاجتهاد دون الناس، وقعد لهذا الأصل التشريعي والفقهي في نظره بقوله: «الاجتهاد مثل الجهاد وينبغي أن يكون منه لكل مسلم نصيب» (3). ولعل هذا الكلام غير سليم، لأن الفقهاء لم يحتكروا ذلك لأمر ذاتي، وإنما هو لمنصبهم العلمي الذي ميزهم عن غيرهم.

ويستدعي أساس الواقعية في تجديد الفقه الإسلامي استحضار جدلية العلاقة مع الآخر " الغرب " المتقدم، حيث نادى كثير من الباحثين والمفكرين في هذا الإطار إلى تجديد قراءة التراث بتوظيف المناهج العلمية الحديثة في مجال العلوم الإنسانية واللغوية الحديثة.

(1) تجديد الفكر الإسلامي، حسن التراي، ص: 12

(2) المرجع السابق، ص: 23.

(3) تجديد الفكر الإسلامي، ص: 23 وما بعدها.

ويصوغ الدكتور جابر عصفور هذه العلاقة الجدلية في قوله: " هذا الاشتباك بين " الآخر " و " التراث " ، في وعينا يجعل من حضورهما حضوراً متبادلاً ، على نحو تغدو معه كل قراءة للتراث قراءة للآخر ، وكل قراءة للآخر قراءة للتراث في الوقت نفسه ، إذ بقدر ما يؤثر التراث في تعرفنا الآخر وإدراكه فإن الآخر - بدوره - يؤثر في تعرفنا التراث وإدراكه⁽¹⁾ .

ولقد تأثر كثير من المفكرين المسلمين منذ حملة بونابرت على مصر خلال القرن التاسع عشر ، وبداية الاحتلال للدول العربية والإسلامية بالتقدم العلمي عند الغرب وانبروا بذلك؛ ما جعل نفوسهم وهمهم تسمو لتحقيق نهضة الأمة وتقدمها في جميع المجالات.

يقول المستشار طارق البشري: " وعلى مدى القرن التاسع عشر ، فإن المواجهة السياسية والعسكرية ، قد شحذت هم المفكرين والقادة السياسيين العرب والمسلمين ، يفتشون عن مكامن القوة في الغرب ، ويحاولون نقلها ، وعن مكامن الضعف في أنفسهم ويعملون على تلافياها ، وجرى كل ذلك سواء في مجال الإنتاج والدفاع العسكري ، أو في النظم والأساليب والأفكار والقيم ، ومن الطبيعي في مثل هذا السعي أن تتشعب وجوه النظر مذاهب وقيادات ، وأن تتنوع التجارب⁽²⁾ .

وأمام واقع الأمة الإسلامية المتأزم - ومنذ نهاية القرن التاسع عشر ميلادي - سعى كثير من المفكرين والمجددين إلى إيجاد حلول للمشاكل التي تواجهها ، ومن جملتها مواجهة تحدي الآخر - الغربي - المستعمر ، ومختلف الإشكالات الحضارية التي أحدثها وجوده وتأثيره في حياة الأمة ، وكان من هؤلاء الإمام محمد عبده ، و " أهم ما اعتنى به هو ذلك الازدواج الذي حدث في الحياة الاجتماعية ، والذي ظهر أقوى ما ظهر في مجال القانون ، وفي مجال التعليم⁽³⁾ .

ويشترط في تجديد الفقه الإسلامي من الناحية الحضارية ، أن يكون التجديد وثيق الصلة بواقع المسلمين وعلى ضوء النصوص التشريعية ، ووفق المصالح الشرعية المعتمدة ، مع ضرورة الحذر من الوقوع تحت ضغط الواقع القائم في المجتمعات اليوم ، وهو واقع لم يصنعه الإسلام بعقيدته ، وأخلاقه ، وشريعته ، ولم يصنعه المسلمون بآرائهم ، وعقولهم ،

(1) قراءة التراث النقدي: جابر عصفور .ص: 94.

(2) ماهية المعاصرة ، طارق البشري ، ص: 7.

(3) في المسألة الإسلامية المعاصرة ، الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر: طارق البشري ، ص: 16.

وأيديهم، وإنما هو واقع صنع لهم، وفرض عليهم في زمن غفلة، وضعف، وتفرق، وورثه الأبناء عن الآباء، والأحفاد عن الأجداد، وبقي كما كان، فليس معنى الاجتهاد أن نحاول تبرير هذا الواقع الذي فرضه المستعمرون، وأعداء الإسلام والمسلمين عليهم، ونفتعل الفتاوى لإضفاء الشرعية على هذا الواقع، والاعتراف به مع أنه دعي زيم⁽¹⁾.

ولا شك أن تاريخ الإسلام عرف منذ بدايته تلك العلاقة الجدلية بين النص والواقع، وفي العصر الحديث والمعاصر ظهرت اتجاهات متنوعة في تجديد الفقه الإسلامي، وظفت مستجدات العلوم الإنسانية الحديثة والمعاصرة سعياً لتحقيق واقعية أكثر في الاجتهاد، و تجديد فقهي شامل لجميع مجالات الحياة.

⁽¹⁾ ينظر: من ضوابط تجديد الفقه الإسلامية دراسة تطبيقية: حسن السيد حامد خطاب، ص: 24. وينظر الفقه الاسلامي بين الأصالة والتجديد 46-47.

الفصل الثاني

اتجاهات التجديد ومنطلقاته

تمهيد

انبرى كثير من المفكرين والفقهاء المعاصرين لتقديم الحلول لمشاكل الأمة، وسعوا لإصلاح أوضاعها وتحقيق تقدمها، وقد تلمس كثير منهم وسائل تحقيق هذه الغاية في إعادة قراءة التراث ونقده والسعي إلى تجديد الفقه الإسلامي؛ فكان هذا الأخير مطلباً حضارياً شغل جميع التيارات الفكرية الإسلامية المعاصرة.

وقد شكل التقاء العالم الإسلامي بنظيره الغربي نقطة تحول كبرى في تاريخ الفقه الإسلامي المعاصر، حيث أخذت رهانات التجديد والإصلاح منحى متطوراً أمام واقع الاصطدام والانبهار بالعلم الغربي وحضارته، فاختلقت مواقف النخب الفكرية الفاعلة من هذه القضية، ما بين فريق يؤكد على ضرورة الانفتاح والإقبال المعتدل على علوم الغرب ومنجزاته الحضارية في سبيل تحقيق التجديد والرقى الحضاري، وفريق ثان يدعو إلى الانفتاح الكلي على الغرب والاستفادة من جميع منجزاته الفكرية والحضارية دون قيد أو شرط⁽¹⁾. أما الفريق الثالث فقد كان له موقف محافظ ومنغلق يرفض الاستفادة من الغرب وعلومه في عملية تجديد الفقه الإسلامي، ويقر بكفاية التراث لحل مشاكل العصر والإجابة عن تساؤلاته⁽²⁾.

وبهذا نقف أمام تيارين فكريين يشكلان قطبي الدعوة إلى تجديد الفقه الإسلامي المعاصر، في ضوء الانفتاح على علوم الغرب، ومستجدات علومه الإنسانية والاجتماعية المعاصرة، وهما الاتجاه التجديدي الإصلاحى الذي يتمسك بالأصول والشواهد المنهجية المقررة في الأصول، مع بعض الانفتاح على العلوم الإنسانية المعاصرة، وهو تجديد من

⁽¹⁾ وهو الاتجاه الحدائى، مثل أركون و نصر حامد أبو زيد، وغيرهما، أما فريق التنوير الغربى العلماني فقد أزاح الدين عن مرجعية النهضة والدولة والاجتماع والعمران، ووقف بهذه المرجعية عند الواقع المادي، وعند العقل والتجريب، من مثل طه حسين وسلامة موسى وغيرهم. ينظر: الإسلام بين التنوير والتزوير، ص: 240-241.

⁽²⁾ وهو الاتجاه الظاهري الذي يقف على ظواهر النصوص، ويرون أن التجديد يقوم بتطبيق هذا التراث، ما جعله عاجزاً عن حل مشكلات العصر واستيعاب مستجداته في ظل الانفتاح على الغرب وثقافته. وما اتفق به التيار السلفي المحافظ، ما يراه الأستاذ النيفر من أن العوائق الفكرية للنهضة تتمثل: في الدور السلفي الفكري للسلفية؛ لأنها لم تقدم الإجابة المطلوبة على السؤال التالي: كيف نرجع إلى منابع الإسلام؟ وما هي القواعد التي تضبط من خلالها علاقة سليمة مع القرآن والحديث؟ كذلك، لأن السلفية - في نظر النيفر - قد حالت دون نمو تحرر فكري في التعامل مع العلوم الشرعية، منذ نهاية العصر الوسيط، واجتزأت المعاني بحيث استبعدت الأخلاق والاجتماعي والاقتصادي لصالح الشرعي، كما تم الاحتكام إلى واقع نموذجي وتجريدي مع التشهير بالواقع الراهن. ويرى النيفر أن السلفية قصرت عن التحول إلى مشروع تاريخي اجتماعي منفتح على المستقبل. في حين أن الحس النهضوي الناتي، الذي تأسست عليه الحضارة العربية الإسلامية، ليس ماضوية أو حلم؛ لأن الصلة بالتاريخ هنا هي وعي وحس وليس دعوة لاستنساخ ماض لا تأخذ في اعتبارها مستجدات الواقع، ولكنها دعوة ترفض المركزية الأوربية وتبحث عن المنطق التاريخي الذاتية" ينظر: نحو مشروع للنهوض الحضاري من الفكر إلى الحركة: نادية مصطفى، ص: 19-20.

داخل النسق الإسلامي، والتيار الحداثي الذي وضع ثقته وآماله في آليات ومناهج العلوم الإنسانية المعاصرة بشكل كلي، ولا يعترف بمركزية التراث العلمي للأمة، فضلاً عن الاحتكام إلى ما قرره علماء الأمة من أصول وقواعد لتفسير الخطاب الشرعي وآليات استنتاج الأحكام منه.

وقد خصص هذا الفصل لدراسة منطلقات تجديد الفقه الإسلامي عند هذين الاتجاهين؛ الاتجاه الإصلاحية، والاتجاه الحداثي، وبيان خصائص كل منهما، وذلك في مبحثين، كالآتي:

المبحث الأول: الاتجاه الإصلاحية ومنطلقاته.

المبحث الثاني: الاتجاه الحداثي ومنطلقاته.

المبحث الأول: الاتجاه الإصلاحى ومنطلقاته.

يندرج الاتجاه الإصلاحى الحديث فى تجديد الفقه الإسلامى فى إطار حركة الإصلاح فى الفكر الإسلامى المعاصر باعتبار هذه الأخيرة " الحركة التى قامت من أجل تنقية الفكر الإسلامى مما علق به من شوائب وتصورات خرافية، واتجاهات بدعية، ومظاهر الشرك الجلى والخفى، التى قام بها مجموعة من المصلحين، أمثال : مُحَمَّد بن عبد الوهاب، وجمال الدين الأفغانى ومُحَمَّد عبده، الذين مخضوا نشاطهم وأخلصوا من أجل تزكية ميادين العقيدة، والكتاب، والسنة، والعبادة، والتشريع الإسلامى مما تعلق بها من شوائب وخرافات"⁽¹⁾.

وهذه الحركات الإصلاحية هى امتداد وتجديد لحركات إسلامية، ومدارس فكرية وعملية، قامت من قبل، انقرض بعضها ولازال بعضها قائماً بصورة، أو بأخرى حتى اليوم، حركات قام عليها رجال صادقون، حاول كل منهم أن يجدد الدين، أو يحيى الأمة، فى بقعة معينة أو أكثر من بقعة من أرض الإسلام، أو فى جانب معين، أو أكثر من جانب من جوانب الحياة، فى الاعتقاد أو الفكر أو السلوك⁽²⁾.

وظهرت كثير من الحركات الإصلاحية فى العالم الإسلامى خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر من الميلاد، سعت إلى تجديد الدين والفقه ومحاربة الشرك والخرافات والبدع ومواجهة الاحتلال، على غرار الحركة الوهابية بالحجاز فى تجديدها للعقيدة، وحركة شاه ولي الله فى الهند وجهود الإمام الشوكانى فى اليمن وغيرها.

وجاءت فى نهاية القرن التاسع عشر موجة ثانية من المجددين استفتحت برجال مثل جمال الدين الأفغانى ومُحَمَّد عبده، وصار على الحركة الإسلامية - فى عمومها - بمجديدها ومحافظيها - أن تواجه أوضاعاً متعددة تستدعى مواقف فكرية متباينة، حيث أصبحت تواجه بالإضافة إلى الاحتلال والتعصب المذهبى والبدع والخرافات، موجات التبشير الذى تقوم به بعثات أوروبية وأمريكية، وتواجه أفكار الفلسفات المادية واللا دينية، ونزعات التغريب فى وسائل العيش، والأساليب والعلاقات الاجتماعية⁽³⁾.

⁽¹⁾ ينظر: الإصلاح الدينى فى المسيحية مقارنة بالإصلاح الفكرى فى الإسلام، لكابان عبد الكريم على، ص: 39.

⁽²⁾ الصحة الإسلامية وهموم الوطن العربى والإسلامى، ص: 29.

⁽³⁾ ينظر فى المسألة الإسلامية المعاصرة، ص: 12.

وفي ظل هذه الأوضاع اتجه فريق من المفكرين إلى الذود عن الأصول، والدفاع عن أصل قيام المؤسسات الإسلامية التقليدية في القضاء وفي التعليم والفكر وغيرها⁽¹⁾، وقد كانت من أبرز معالم وسمات هذا التيار الإصلاحي في التجديد الحفاظ على الأصول الثابتة، والانفتاح على كل جديد نافع من تجارب الأمم المتقدمة والدعوة إلى الاستفادة من علومهم المتنوعة قصد تجديد حياة الأمة وتحقيق نهضتها.

ويمكن إجمال أهم منطلقات ومعالم تجديد الفقه الإسلامي عند الاتجاه الإصلاحي المعاصر في جملة من القضايا البارزة، وبيانها في المطالب الآتية:

المطلب الأول: تجديد العقيدة والفكر.

سبق الحديث في الفصل الأول عن أبرز منطلقات تجديد الفقه في الإسلام، وبيان أسسه المعرفية والعلمية التي يستمد منها الفقهاء والمفكرون في التأسيس والتنظير للتجديد.

وقد ركز رواد الإصلاح الإسلامي المعاصر على تجديد الفقه من خلال أهم مداخله، وهو المدخل العقدي، وذلك بعملهم على إصلاح عقائد الأمة، ومحاربة مظاهر الخرافة والشرك فيها، فقد كان الباعث على إنشاء مجلة المنار " معالجة قضايا التربية والتعليم ونشر الأفكار الصحيحة، ومقاومة الجهل، والأفكار الفاسدة التي فشت في الأمة، كالجبر والخرافات "⁽²⁾.

وكان من أهداف الحركة الإصلاحية في المغرب العمل على " إصلاح الحالة وتحرير الأمة من الأوهام والخرافات، وانقاذها من العادات البالية التي تمنعه من الرقي والتقدم "⁽³⁾.

ولاشك أن إصلاح العقيدة منطلق أساس لإصلاح أحوال الأمة وجميع شؤونها، فالإنسان في أفعاله وسلوكه يصدر عن إرادته وقناعته المنبثقة عن معتقداته وإيمانه، لذا كانت العقائد الفاسدة عائقا أمام التدين الصحيح إيمانا وعملا، وكان من أبرز مظاهر هذا الفساد العقدي، عقيدة الجبر في مسألة خلق أفعال العباد وكسبها، فكان كثير من

(1) ينظر: في المسألة الإسلامية المعاصرة، ص: 12.

(2) الأعمال الكاملة، للإمام الشيخ محمد عبده، 3/ 134.

(3) ينظر النقد الذاتي، ص: 124.

الناس يسيء فهم العقيدة الإسلامية في هذه المسألة، ويحتجون على أفعالهم المكتسبة، وحال الأمة المتدهور بتقدير الله لها ومشينته.

وفي هذا السياق عمل رواد الإصلاح والتجديد الديني على إصلاح هذا الخلل العميق في فهم العقيدة الإسلامية، وفي صدد إصلاح العقيدة والفكر الإسلامي أخذ الشيخ الأفغاني في حمل من يحضر مجلسه من أهل العلم وأرباب الأقلام على التحرير، وإنشاء الفصول الأدبية والعلمية في مواضيع مختلفة لا تخرج جامعها عن إصلاح الفكر، وتهذيب الأخلاق؛ ما أدى إلى ظهور الحرية الفكرية في مختلف الجرائد⁽¹⁾.

وقد كان من وسائل وآليات هذا التجديد، تجديد وسائل التعليم، والوعظ والإرشاد، وتحقيق مطلب حرية الرأي والفكر، والتفكير، أخذاً بسنن الغرب الذي سبق إلى هذه الوسيلة الإعلامية - الجرائد والصحف - وعليه فإنه استحدثت وسيلة جديدة في نشر البيان من الفتوى وغيرها.

والدعوة إلى مطالعة الجرائد والمجلات في هذا الخصوص، بداية العصر الحديث، وفي ظل سياقاته المختلفة، توجه بأن المقصود؛ ما كان منها نافعا، ومهدبا للأخلاق، إذا كان الكاتبون لها أهل أخلاق عالية وأفكار سامية.

وقد سعى رواد النهضة المعاصرة إلى تجديد أصول الدين وعقيدة الأمة، ونجد رأي الإمام محمد عبده في مسألة القضاء والقدر موافقا لغيره من أقطاب الفقه والفكر الإسلامي، حيث يفسر القضاء بمعنى سبق العلم الإلهي، ومشتبا حرية إرادة الإنسان، وأن له كسبا وقدرة على أفعاله، وأن معرفة الحق المحيطة بما يصدر عن الإنسان لا تتنافى مع حرية الإنسان في الاختيار، وحرية في الاختيار والقدرة على أفعاله وكسبها⁽²⁾، واستدل على حرية الإرادة بشهادة الوجدان قائلا: "كما يشهد سليم العقل والحواس من نفسه أنه موجود، ولا يحتاج في ذلك إلى دليل يهديه ولا معلم يرشده، كذلك يشهد أنه مدرك لأعماله الاختيارية، يزن نتائجها بعقله ويقدرها بإرادته، ثم يصدرها بقدرة ما فيه"⁽³⁾.

وقد جعل الإمام محمد عبده، الأصل الأول للإسلام "النظر العقلي لتحصيل الإيمان"، فأول أساس وضع عليه الإسلام هو النظر العقلي، وهو وسيلة الإيمان الصحيح، معتبرا إياه حجة وقاضيا، ومشيرا إلى أن هذا الأصل بلغ

(1) الأعمال الكاملة ص 1 / 530.

(2) ينظر: رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده، عثمان أمين، ص 99 وما بعدها.

(3) رسالة التوحيد: محمد عبده، ص: 61.

بالمسلمين إلى أن قال قائل من أهل السنة: " إن الذي يستتضي جمده في الوصول إلى الحق، ثم لم يصل إليه ومات طالبا غير واقف عند الظن، فهو ناج، فأى سعة لا ينظر إليها الحرج أكمل من هذه السعة؟" (1).

وقد كان منهج محمد عبده في عملية الإحياء الفكري، مؤسسا على تحرير العقل من قيد التقليد، وذلك بواسطة الإصلاح الديني، والنهضة الأدبية واللغوية إضافة إلى فكره السياسي، وهذه أهم الأغراض التي سعى إلى تحقيقها من وراء ما قدم من فكر واتخذ من مواقف مؤثرة (2).

والتجديد الفقهي عند رواد النهضة الحديثة رهين بإحياء الاجتهاد الكامل في علوم الشرع الدينية والدينية، تحقيقا للتكامل المعرفي الذي كان حاضرا لدى أعلام الفكر الإسلامي في عصور الازدهار الحضاري للأمة، عبر مسارها التاريخي، وهو بهذا المعنى مدخل مهم للإصلاح والنهضة.

فن أبرز الأسباب الداعية للإصلاح: تخلف المسلمين؛ بسبب سوء فهمهم لدينهم، وسوء تدينهم، وقد أكد قاسم أمين (3) على أن تخلف المسلمين ليس بسبب الدين، ولا ينبغي أن يتهّم الدين الإسلامي الحقيقي بأنه السبب في انخراط المسلمين، فإن كل من عرف هذا الدين من الأجانب، فضلاً عن أبنائه المنتسبين إليه يجلّ قدره ويحترمه، ويعترف أن آثاره الماضية في الأمم التي انتشر بينها برهنت على أنه وسيلة من أفضل الوسائل، وعامل من أقوى العوامل التي تسوق الإنسان في طرق الترقّي والتقدّم إلى غايات السعادة".

ويرد أسباب تأخر المسلمين وانخراطهم إلى سوء فهمهم للدين، وسوء دينهم، " وما أحدثوه في الدين " اشتمل على أمور كثيرة من عقائد، وعوائد، وآداب موهومة لا علاقة لها بالدين الحقيقي الطاهر، وإنما هي بدع ومُحدثات ألصقت به؛ فهذا الخليط الذي سمّاه الناس ديناً واعتبروه إسلاماً هو المانع من الترقّي"، ويفسر هذا التحول في فهم الدين وتغييره عن وجهته بانحراف كثير من الفقهاء عن الجادة، بقوله: " وليس في إمكان أحد أن ينكر أن الدين الإسلامي قد تحوّل اليوم عن أصوله الأولى، وأن العلماء والفقهاء — إلا قليلاً ممن أثار الله قلوبهم — قد لعبوا به كما

(1) الأعمال الكاملة، 3/ 301

(2) المرجع السابق: 1/ 200

(3) قاسم بن محمد أمين المصري: كاتب باحث، اشتهر بمناصرته للمرأة ودفاعه عن حريتها. كردي الأصل. ولد ببلدة " طره " بمصر سنة: 1279هـ/ 1863م. وانتقل مع أبيه الضابط، إلى الإسكندرية، فنشأ وتعلم بها، ثم بالقاهرة. وأكمل دراسة الحقوق في " مونبلييه " بفرنسة، وعاد إلى مصر سنة 1885 فكان وكّلاً للنائب العمومي بالمحكمة المختلطة. فاستشارا بمحكمة الاستئناف، له " تحرير المرأة " و " المرأة الجديدة " وكان لصدورها دوي، توفي بالقاهرة سنة: 1326هـ/ 1908م. الأعلام للزركلي: 5/ 184.

شاءت أهواؤهم حتى صيروه سخرية وهزواً، وحقت عليهم كلمة الكتاب: «اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَهْوًا وَلَعِبًا وَغَرَّتْهُمْ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا»⁽¹⁾.

وبين رحمه الله تعالى السبب الحقيقي لهذا الانحطاط بقوله: "ولكني أعتقد أن هذا الانحطاط الذي طرأ على الدين ليس سبباً لما عليه المسلمون الآن، وإنما هو نتيجة لأمر هو: الجهل الفاشي في المسلمين عامة رجالاً ونساء"⁽²⁾.

وأكد على أن سبيل التقدم موجود في تراثنا وحضارتنا، وما خلفه السلف من آثار وعمران ومعارف غزت أوروبا والعالم، وأنها دافع قوي للنهوض والتقدم.

ولما كان سوء أحوال الفقهاء وضعف همهم وتكلس أدواتهم المنهجية، والجهل بالدين وسوء فهمه، من أسباب الانحطاط؛ فقد جعل رواد النهضة الفكرية والفقهية المعاصرة، هذا الشرح العظيم سبباً لدعوتهم إلى تجديد الفقه.

وشخص قاسم أمين هذا الوضع، وشنع بشدة على الفقهاء، وعد من أسباب التأخر ضعف تكوينهم⁽³⁾، وتكلس أدواتهم المنهجية، وبعدهم عن مقاصد الشرع وغايتها النبيلة، واكتفاءهم في بحوثهم بكثرة الشرح، والعناية بالمفردات والتراكيب، فقال: "وصار منتهى علمهم أن يعرفوا في إعراب البسملة ما يزيد من غير مبالغة على ألف وجه على الأقل، وإن سألتهم عن شيء من الأشياء المتداولة في أيديهم كيف صنّع، أو عن حال الأمة التي هم منه، أو أمة

(1) سورة الأعراف الآية: 51

(2) ينظر: تحرير المرأة: قاسم أمين، ص: 63-64.

(3) وفي هذا الإطار كانت دعوة محمد عبده لإصلاح التعليم بالأزهر- فقد انتقد الإمام محمد عبده رحمه الله تعالى حال التعليم بالأزهر، وغياب النظام والتربية فيها بقوله: "فأغلب الأوقات التي تمر على أهل الجد منهم في فهم مباحثات لبعض المتأخرين لا فائدة فيها، ولا يتعلمون من الدين إلا بعض المسائل الفقهية وطرفاً من العقائد على نهج يبعد عن حقيقته أكثر مما يقرب منها، وجل معلوماتهم تلك الزوائد التي عرضت على الدين ويخشى ضررها ولا يرجى نفعها". ووصف رحمه الله تعالى حال العلماء في الأزهر بقوله: "ثم إن المعروفين بالعلماء وهم الذين يتعمون دروسهم في هذه المدرسة، ويؤذن لهم بالتدريس فيها هم قدوة الناس وأئمتهم، مع أنهم أقرب للتأثر بالأوهام والانقياد إلى الوسواس من العامة، وأسرع إلى مشايعتها منهم، وذلك بما ينشؤون عليه من التعليم الرديء والتربية المختلة التي لا ترجع إلى أصل صحيح، فبقاؤهم فيما هم عليه اليوم مما يؤخر الرعاية عن تقدير السلطة الصالحة قدرها". واقترح رحمه الله تعالى إصلاح مدرسة الأزهر وذلك بأن يكون بالتدرج في تغيير نظام الدروس، كمرعاة درجات التعقيد من البسيط إلى المركب والمعقد، والزامية حضور الطلبة وذلك بالدراسة النظامية، وربط تلقين الدروس بالفهم، والتركيز على الجانب الأخلاقي للطلبة والأساتذة، وتغيير نظام الامتحانات وإصلاحه. الأعمال الكاملة 3/ 116-117. ومن محاولته الإصلاحية رحمه الله تعالى في إصلاح الأزهر ونظامه التعليمي، دعوته إلى تدريس مقدمة ابن خلدون في الأزهر، وذلك سعياً منه إلى تزويد المتعلم بمختلف العلوم والمعارف العامة، كالتاريخ وعلم الاجتماع في صبغته الخلدونية المتقدمة. و دعا أيضاً إلى إصلاح أخلاقي لمنتسبي الأزهر وعقولهم، وبيان ما يجب أن تصل إليه علومهم ولغتهم. وقد اصطدم رحمه الله بتحجر أهل الشأن في هذا المجال، وتهربهم من الإصلاح كما أنه لم يجد من يساعده في ذلك. ينظر: المرجع السابق، 3/ 193 وما بعدها

أخرى تجاورهم، أو الأمة التي احتلت بلادهم أين موقعها الجغرافي، وما منزلتها من القوة والضعف، بل لو سألت الواحد منهم عن وظيفة عضو من أعضائه ومكانه من بدنه، هزأوا أكتافهم ازدراءً بالسائل والمسألة واحتقاراً لها⁽¹⁾.

وفسر انخطاطهم هذا، بضعف همهم وفساد أخلاقهم وضعف معارفهم العامة، وعدم إلمامهم بقضايا واقعهم وعصرهم، واحتجاجهم على ذلك بالقدر، وأنهم في ذلك بعيدون عن الدين أخساء يخادعون العوام، فقال: "ويرون أن ليس للإنسان أن يعمل لمصلحة نفسه، وأن يختار لها أمراً، ويزعمون أنهم وكلوا جميع أمورهم إلى ما يجري به القضاء، مع أنك تراهم أشد الناس احتيالاً في طلب الرزق من غير وجهه، وأحرصهم على حفظ ما يجمعون من الحطام ونيل ما يتوهمونه شرفاً ورفعاً"⁽²⁾.

وهذا الكلام فيه بعض المبالغات، واتهامات شاذة، لأنها ذكرت حال الفقهاء بتحايل وتزوير، ودون إحصاء وتتبع تام، ولا يعني؛ الفقيه بمفهومه الصحيح، وهو الجامع بين العلم والعلم به، ولعله يوجه بأنه نابع من حرقة الرجل وغيرته على تردي أحوال الأمة، وعجز الفقهاء عن القيام بمهمة الإصلاح والتجديد.

وبهذا فقد تميز الاتجاه الإصلاحى في تعامله مع التراث الفقهي للأمة - عموماً - بالتبصر، حيث اعتبروه اجتهادات بشرية في فهم النصوص الشرعية وتطبيقها على الواقع، وهو بلا شك موروث تاريخي له قيمة كبيرة، يمكن الانتفاع به، والانطلاق منه، والبناء عليه، ولا يصح تجاوزه أو تجاهله، ولكنه مع ذلك لا يحمل صفة الدين والقداسة، لذا فهو قابل للنقد والتقويم.

وتميز التجديد العقلي للتراث والعلوم الإسلامية عند الاتجاه الإصلاحى بالوسطية، فهو اتجاه وسط بين غلو المقلدين الذين يرفضون التجديد والانفتاح على العلوم الإنسانية المعاصرة، وبين تفريط التغريبيين الذين افتتحوا كلية على العلوم الغربية الإنسانية المعاصرة، وظنوا أنها وسيلة التغيير والإصلاح، وتركوا التراث وراء ظهورهم، وانتقدوه نقداً شديداً.

(1) تحرير المرأة، ص: 65

(2) المرجع السابق، نفس الصفحة.

ومن المنطلقات المنهجية للتجديد الفقهي عند الاتجاه الإصلاحى، مراعاة قاعدة عظيمة في التأصيل والمقاربة للمستجدات والنوازل، وهي الجمع بين الثوابت والأصول الشرعية من جهة، وبين المتغيرات في الفروع والوسائل من جهة أخرى.

فكان أساسهم في التجديد والإصلاح الانطلاق من المرجعية الفكرية الإسلامية، مع الانفتاح على كل نافع من إنجازات العصر وعلومه، فترقية الأمة تتم بالعلم الصحيح، والعلم أحد آليات الإصلاح والتغيير. ويعتقد جمال الدين الأفغاني ضرورة أن يكون الإصلاح نابعا من جذور وطنية. وتجديد التراث أحد وسائل تطوير العلوم الإسلامية؛ مما يؤهل الأمة لتغيير أوضاعها المتدهورة⁽¹⁾.

فمن منطلقات تجديد التراث، استحضار ما يطرحه من تحديات؛ فالتراث سهاهم في بنائه وتشكله ثقافات متنوعة وحضارات متنوعة، وبالتالي فإن إعادة قراءة وتجديد التراث يحتاج إلى تفكيك، إلى فكر ونظر واسع ومنفتح.

واعتبر الإمام محمد عبده التجديد وسيلة لتحرير الفكر من التقليد والجمود، وبالرجوع إلى الينابيع الأولى للدين، والدعوة لإعادة بناء التراث بما يتفق مع روح العصر⁽²⁾. وأكد أن رأيه في التجديد مخالف لرأي طلاب علوم الدين ومن على شاكلتهم، وكذلك مخالف لرأي طلاب فنون العصر ومن هم في ناحيتهم⁽³⁾.

ومن معالم تجديد آليات الفقه عند الإمام محمد عبده :

- اعتباره النظر العقلي الأساس الأول للإسلام في تحصيل الإيمان: وهو أمر مقرر عند بعض الأصوليين والنظار والمتكلمين.⁽⁴⁾

- تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض. قال رحمه الله مبينا هذا الأصل: " اتفق أهل الملة الإسلامية، إلا قليلا مما لا ينظر إليه، على أنه إذا تعارض العقل والنقل، أخذ بما دل عليه العقل، وبقي في النقل طريقان طريق

(1) ينظر: التغيير الاجتماعي في الفكر الإسلامي الحديث، دراسة تحليلية نقدية: حنان محمد عبد المجيد إبراهيم، ص: 186.

(2) ينظر: الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، 2 / 318

(3) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(4) فوجوب المعرفة " هي أول واجب على المكلف عند الأشعري، ومن تابعه من أصحابه، لكونها مبدأ الواجبات. وقال الأستاذ والجماعة معه: إن أول واجب: النظر في معرفة الله تعالى، لكونه المقدمة". التعبير شرح التحرير في أصول الفقه: 2 / 736.

التسليم بصحة المنقول، مع الاعتراف بالعجز عن فهمه، وتفويض الأمر إلى الله في علمه، والطريق الثانية: تأويل النقل، مع المحافظة على قوانين اللغة، حتى يتفق معناه مع ما أثبتته العقل⁽¹⁾ - ومعلوم أن النقل الصحيح لا يتعارض مع العقل السليم⁽²⁾ - ثم أشار رحمه الله تعالى إلى ركنية هذا الأصل باعتباره من الشريعة، وهو أصل الاجتهاد والتجديد في الإسلام، في كل مجالات العلوم والحياة، فقال رحمه الله تعالى: " وبهذا الأصل الذي قام على الكتاب وصحيح السنة وعمل النبي ﷺ، مهدت بين يدي العقل كل سبيل، وأزيلت من سبيله جميع العقبات، واتسع له المجال إلى غير حد، فماذا عساه يبلغ نظر الفيلسوف حتى يذهب إلى ما هو أبعد من هذا؟ وأي فضاء يسع أهل النظر وطلاب العلوم إن لم يسعهم هذا الفضاء؟ إن لم يكن في هذا متسع لهم فلا وسعتهم أرض يجبالها ووهادها ولا سماء بأجرها وأبعادها"⁽³⁾.

- الدعوة إلى تجديد التعريفات الفقهية: مثل تعريف الفقهاء للزواج⁽⁴⁾، وفي هذا الصدد نجد قاسم أمين قد انتقد وضعية المرأة عند الفقهاء من خلال تعريفهم لعقد الزواج، فقال: " رأيت في كتب الفقهاء أنهم يُعرّفون الزواج بأنه عقد يملك به الرجل بضع المرأة، وما وجدت فيها كلمة واحدة تشير إلى أن بين الزوج والزوجة شيئاً آخر غير التمتع بقضاء الشهوة الجسدانية، وكلها خالية عن الإشارة إلى الواجبات الأدبية التي هي أعظم ما يطلبه شخصان مهذبان كلٌّ منهما من الآخر". وينتقد على الفقهاء جعلهم الزواج قائماً بالأساس على العلاقة الشهوانية، معبرين في تعريفهم للزواج بعقد يخول للرجل امتلاك بضع المرأة⁽⁵⁾.

ويقابل هذا التعريف الفقهي بما ورد في القرآن الكريم في بيان حقيقة الزواج وأساسه بقوله: " وقد رأيت في القرآن الشريف كلاماً ينطبق على الزواج، ويصح أن يكون تعريفاً له، ولا أعلم أن شريعة من شرائع الأمم التي وصلت

(1) الأعمال الكاملة، 3/ 301.

(2) يراجع في هذا الخصوص كتاب " درء تعارض النقل والعقل " لابن تيمية رحمه الله تعالى.

(3) الأعمال الكاملة، 3/ 302.

(4) المرجع السابق 70/1.

(5) ينظر: تحرير المرأة، ص: 7.

إلى أقصى درجات التمدُّن جاءت بأحسن منه، قال الله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ۝﴾⁽¹⁾.

ويشير إلى أنه بتقليب النظر في كلا التعريفين والوصفين لحقيقة الزواج يظهر له مدى انحراف مكانة المرأة في رأي الفقهاء، فقال: "والذي يُقارن بين التعريف الأول الذي فاض من علم الفقهاء علينا، والتعريف الثاني الذي نزل من عند الله يرى بنفسه إلى أي درجة وصل انحطاط المرأة في رأي فقهاءنا، وسرى منهم إلى عامة المسلمين، ولا يستغرب بعد ذلك أن يرى المنزلة الوضيعة التي سقط إليها الزواج حيث صار عقدًا غايته أن يمتنع الرجل بجسم المرأة؛ ليتلذذ به، وتبع ذلك ما تبعه من الأحكام الفرعية التي رتبوها على هذا الأصل الشنيع"⁽²⁾.

وعلى العموم فإن الفقهاء اهتموا بقضايا الأسرة والمرأة، وفصلوا فيما يتعلق بمسائل العلاقات الزوجية في فصول أخرى، فلا داعي لحصر ذلك في التعريف الذي له حيز ضعيف جدا.

- **تحرير الفكر من التقليد:** قال الإمام محمد عبده رحمه الله: "وارتفع صوتي بالدعوة إلى أمرين عظيمين، الأول: تحرير الفكر من التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة، قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابعه الأولى، واعتباره ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله تعالى لترد من شططه، وتقل من خطئه وخبطه، لتتم حكمة الله في حفظ نظام العالم، وإنه على هذا الوجه يعد صديقا للعلم، باعنا على البحث في أسرار الكون، داعيا إلى احترام الحقائق الثابتة، مطالبًا بالتعويل عليها في أدب النفس وإصلاح العمل، كل هذا أعده أمرا واحدا"⁽³⁾.

ويشير رحمه الله إلى أنه خالف في دعوته هته رأي فئتين عظيمتين من الأمة، وهما: طلاب العلوم الدينية ومن على شاكلتهم " - التيار التقليدي المحافظ - وطلاب فنون العصر ومن هو في ناحيتهم، - التغريبيون - "⁽⁴⁾.

- **إصلاح أساليب اللغة العربية في التحرير:** وهو الأمر الثاني الذي ارتفع صوته بالدعوة إليه، قائلا: "أما الأمر الثاني: فهو إصلاح أساليب اللغة العربية في التحرير، سواء كان في المخاطبات الرسمية، بين دواوين الحكومة

(1) سورة الروم الآية: 20

(2) ينظر: تحرير المرأة، ص 7.

(3) الأعمال الكاملة، 2 / 310

(4) المرجع السابق، نفس الصفحة.

ومصالحها، أو فيما تنشره الجرائد على الكافة منشأً أو مترجماً من لغة أخرى، أو في المراسلات بين الناس. وكانت أساليب الكتابة في مصر تنحصر في نوعين كلاهما يمجّه الذوق، وتنكره لغة العرب".

وقد وضع الإمام محمد عبده رحمه الله منهجه في الإصلاح السياسي، وبيان حق الحاكم والمحكوم، أي العدالة في مقابل الطاعة، وهو ركن عظيم عليه تقوم الحياة الاجتماعية، وبه يتقدم المجتمع، ثم نبه رحمه الله تعالى على أن منهجه في ذلك قد تطور رأيه فيه، حيث تميز الطور الأول بنبذ الاستبداد القائم، بدعوته للأمة المصرية بمعرفة حقها على حاكمها، وهي أمة - في نظره - لم يخطر لها هذا الخاطر على بال من مدة تزيد على عشرين قرن، فدعاها إلى الاعتقاد بأن الحاكم وإن وجبت طاعته، فهو من البشر الذين يخطئون، وتغلبهم شهواتهم، وأنه لا يردّه عن خطئه، ولا يوقف طغيان شهوته، إلا نصح الأمة له بالقول والفعل.

أما المرحلة الثانية من فكره الإصلاحية السياسي: فقد اتسم بالنضج، فحفت الجرأة والثورية فيه، وقد وضع سبب هذا التحول بقوله: "أما أمر الحكومة والمحكوم فتركته للقدر يقدره، وليد الله بعد ذلك تدبره، لأنني عرفت أنها ثمرة تجنبها الأمم من غراس تغرسه، وتقوم على تنميته السنين الطوال، فهذا الغرس هو الذي ينبغي أن يعنى به الآن، والله المستعان" (1).

ونجد قاسم أمين، يدعو إلى تجديد الدين بتجديد الدنيا، والمعارف العامة، ونهج التكامل المعرفي، والانفتاح على مختلف العلوم، ويؤكد على أن العلوم متكاملة ومصدرها واحد، وأن فهم الدين والتبحر في علومه يقتضي الإلمام ببقية المعارف والتخصصات، بقوله: "وفي الحقيقة إن علوم التوحيد والفقه لا يمكن الانتفاع بها إذا لم يسبقها الإلمام بالمعارف العامّة والمبادئ العلميّة، أليس التوحيد هو خاتمة العلوم كلها وخلاصة مجموعها؟ أليس الفقه علم شريعة كل نفس في ارتباطها بخالقها، وفي معاملتها مع بقية البشر، وكلاهما يحتاج إلى معرفة علم النفس، وتشرح الجسم ووظائفه، والتاريخ، والرياضة، والعلوم الطبيعيّة، وغيرها مما تسمو به الأفكار ويرتقي به العقل؟ أليس العلم في الحقيقة واحداً

(1) ينظر: الأعمال الكاملة، 2/ 310-311

يشبه شجرة ذات فروع وأفنان تتصل كلها بأصل واحد، وتتغذى من جذر واحد، وتخدم حياة واحدة، وتنتج ثمرة واحدة هي معرفة حقيقة كل شيء في الوجود"⁽¹⁾.

وعرف العصر الحديث أيضا نزعة إصلاحية سلفية في التجديد والتحديث، ومن أبرز أقطابها؛ العلامة محمد بن الحسن الحجوي⁽²⁾ رحمه الله تعالى، حيث يربط الاجتهاد والتجديد في فقه المعاملات وأبوابها بالتحديث، والرقى بأوضاع الأمة والتوسيع عليها، قائلا: "ولا نضيق على الأمة سبل رقيها؛ لأنه موجب لفرها واحتكار تلك المعاملات لغيرها، ولم يجعل الله شريعة من الشرائع منافية لناموس الاجتماع، ولا قيда ثقيلًا في أرجل من يريد النهوض من الأم، بل جميع الشرائع محافظة على ناموس الاجتماع، ورقى المجتمع الإنساني ولا سيما الشريعة العامة الأبدية. ولا يشك أحد أن تضيق المعاملات، ومنع الأمة من كثير منها يوجب فقرها، وما افتقرت الأمة إلا وضاع مجدها، وذهب سؤدها؛ إذ المال عصب لكل مجتمع إنساني، وحفظ البيضة إنما يكون في الزمان الحاضر بثروة الأمة، واتساع معاملتها ومتاجرها ومصانعها وفلاحها، وقد كان العلماء لا يفتون في منع مسألة حتى ينظروا إلى حاجة الناس إليها، فإن رأوا مساس الحاجة إليها، أو عموم المعاملة بها، رخصوا وأباحوا، وما ضيقوا، ومن قواعد الفقه: المشقة تجلب التيسير، والضرورة تبيح المحظور، والله يقول: ﴿مَنْ ضُطِرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾"⁽³⁾.

وربط العلامة محمد بن الحسن الحجوي التوسع في الاجتهاد في أبواب المعاملات بتحقيق النهوض، مبينا أن ذلك من روح الفقه ووسطيته ويسره، فقال: "إن مصلحة الأمة والشريعة معا تقتضي التوسع في أبواب المعاملات بما لا يخالف المنصوص والمجمع عليه، ونحن الأمة الإسلامية التي تنكر كل الإنكار على من يرى القلب والإبدال في الشرائع،

(1) تحرير المرأة، ص: 67.

(2) محمد بن الحسن بن العربي بن محمد الحجوي الثعالبي الجعفري الفلالي: من رجال العلم والحكم، من المالكية السلفية في المغرب، من أهل فاس، ولد سنة: 1874م، سكن مكناسة وجدة والرباط، ودرس ودرس في القرويين، وأسندت إليه سفارة المغرب في الجزائر (1321 - 1323) وولي وزارة العدل فوزارة المعارف، في عهد (الحماية) الفرنسية، له كتب مطبوعة، أجلاها (الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي)، توفي سنة 1956م. الأعلام للزركلي: 6/ 96-97. وانظر ترجمته لنفسه في الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي: 1/ 9 وما بعدها.

(3) سورة البقرة، من الآية 172، وينظر الفكر السامي، 2/ 562-563، والحجوي ينحو إلى التحديث عبر فتح باب الاجتهاد في كثير من المجالات والقضايا، ومن ذلك تأكيده جواز قراءة القرآن أمام المذيع في كتابه السر المذاع في جواز قراءة القرآن أمام المذيع وهو مخطوط. نقلا عن منهج الاستدلال بالكتاب والسنة عند الحجوي الثعالبي، 1/ 182.

وإني من الذين يعتدلون في الأحكام، وفي الفلسفة الفقهية، ولا يغرقون فيها، ولا يرون الاسترسال في الأقيسة، والتحمل في استنباط أحكام بمنع معاملات كثيرة لم يصرح نص بمنعها"⁽¹⁾.

والمقاربة الفقهية للعلامة محمد بن الحسن الحجوي تأخذ بمنهجية التكامل المعرفي في النظر والتحليل الفقهي، وينطلق رحمه الله تعالى من القرآن الكريم، باعتباره الأصل الأول للاستدلال على المستجدات والحوادث.

ومن انفتاحه على الغرب في مسائل العادات، موقفه في مسألة التشبه الخفيف باليهود والنصارى، والذي لا يدل دلالة واضحة على تغيير اعتقاد المسلم، كما في مسألة اللباس وسدل شعر الرأس وغيرها، استدل رحمه الله تعالى بحديث "كان النبي ﷺ يحب موافقه أهل الكتاب فيما لم يؤمر فيه"⁽²⁾، فقال رحمه الله تعالى: "يدلنا هذا الحديث على أن الأمر العادي الذي وقع السكوت عنه في الشريعة، ولم ينزل فيه وحى كان يحب موافقه أهل الكتاب فيه، تأليفا لهم وطمعا في اجتذابهم إلى الإسلام"⁽³⁾.

ولعل من أهم الملاحظات المنهجية على جهود فقهاء ومفكري النهضة المعاصرة في سبيل الإصلاح وتجديد الفقه، دعوتهم إلى العودة بالفقه إلى صورته النقية والصافية، القائمة على الفهم الصحيح للكتاب والسنة، والاستنباط منها بعيدا عن تعقيدات بعض الفقهاء وتطويلاتهم، ومناقشاتهم التي اعتبروها مجرد حشو، بالإضافة إلى دعوتهم لفهم الدين فهما عميقا، بالربط المحكم بين قطبيه وهما العقيدة والشريعة، فاعتبروا أن كل سعي لتجديد حياة الأمة وفقهها ينطلق بالأساس من الإيمان والعقيدة، وهي العقيدة الإسلامية الصحيحة والصافية التي تدعو معتنقيها إلى العمل والعطاء، والبعد عن العجز والكسل والدعة والخمول وغيرها من الأمراض الاجتماعية الظاهرة والباطنة، وعلى رأسها عقيدة الجبر التي صارت منذ قرون طويلة مطية لتبرير الكثير لسوء حالهم وضعف تدينهم، هذا بالإضافة إلى تأكيدهم على أهمية الاجتهاد والنظر العقلي باعتباره موردا خصبا لتجديد الدين وتحقيق التطور في مختلف مجالات الحياة، والتنصيص على ضرورة الأخذ بالمشترك الإنساني النافع، والانفتاح العقلاني على العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة.

(1) ينظر الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي: 2/ 562-563

(2) صحيح البخاري، كتاب اللباس، باب الفرق، والحديث بنصه: "عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: كان النبي ﷺ يحب موافقة أهل الكتاب فيما لم يؤمر فيه وكان أهل الكتاب يسدلون أشعارهم وكان المشركون يفرقون رؤوسهم فسدل النبي صلى الله عليه وسلم ناصيته ثم فرق بعد".

(3) من كتاب معضلات العصر وهو مخطوط، ص: 09. 10. نقلا عن منهج الاستدلال بالكتاب والسنة عند الحجوي الثعالبي، 1/ 199.

وعلى العموم فقد كانت دعوة رواد النهضة المعاصرة إلى فتح باب الاجتهاد واضحة بقوة، وتجسدت في كثير من خطاباتهما، ومن ذلك دعوة الشيخ جمال الدين الأفغاني إلى فتح باب الاجتهاد، فقد عرف بنفوره من التقليد والجمود، ودعوته إلى الاجتهاد في استنباط الأحكام الشرعية للنوازل والمستجدات، وقد رد على من قال بسد باب الاجتهاد بقوله: " ما معنى باب الاجتهاد مسدود؟ وبأي نص سد باب الاجتهاد ؟ وأي إمام قال لا ينبغي لأحد من المسلمين بعدي أن يجتهد ليتفقه في الدين، أو أن يهتدي بهدي القرآن، وصحيح الحديث، وأن يجد ويجتهد لتوسيع مفهومه منها، والاستنتاج بالقياس على ما ينطبق على العلوم العصرية، وحاجيات الزمان وأحكامه، لا ينافي جوهر النص" ⁽¹⁾.

وبين الأستاذ علال الفاسي؛ أن من نتائج وجوب الاجتهاد على العلماء في الشريعة، إعطاء الإسلام الحرية التامة للمسلمين ليدلوا بآرائهم، ويعبروا عن ما اهتموا إليه من استنباط للأحكام، أو فهم لمصادرها. وأشار إلى أن النظر المبني على البحث، وعلى التمعن في المسائل، واستخراجها من أدلتها، والمقارنة بين الآراء والأقوال، واختيار أحسنها، كل ذلك من واجبات المسلمين ⁽²⁾.

المطلب الثاني: استثمار العلوم الإنسانية.

دعا رواد النهضة إلى الاستفادة من العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة، فأقاموا صلات وطيدة مع هذا الفكر من خلال أسفارهم وقراءاتهم ومراسلاتهم الفكرية، فنجد مثلاً الإمام محمد عبده في فكره الاجتماعي وفلسفته، فقد " اتجه إلى دراسة المجتمع الإنساني منذ وقت مبكر، ففي سنة 1887م ألقى في " مدرسة دار العلوم "، عن مقدمة ابن خلدون دروساً، كانت فيما يبدو تستوقف النظر، لجدة منهجها وطرافة موضوعاتها، وأكبر الظن أن هذه الدروس كانت أساساً لكتاب ألفه الشيخ فيما يروي رشيد رضا عن " فلسفة الاجتماع والتاريخ"، ولكن أصول الكتاب ضاعت" ⁽³⁾، ولا شك أن مما حفز الإمام محمد عبده في ذلك، ما وقف عليه من مستجدات هذه العلوم، وما لمس من أهميتها في تنمية المدارك الفكرية وتوسيع أفق النظر، إضافة إلى أهميتها في زيادة فهم الواقع البشري ومحاولة الإحاطة بمعطياته.

⁽¹⁾ جمال الدين الأفغاني باحث نهضة الشرق : : عبد الرحمن الرافي. ص: 159-160

⁽²⁾ ينظر: دفاع عن الشريعة، ص: 108-110.

⁽³⁾ رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده، ص: 127.

وقد كان منهج فكر الطهطاوي في هذا الباب - على سبيل المثال - موجها نحو البحث عن سبيل معالجة إشكالية التأخر التاريخي الإسلامي، في قراءتنا للآخر الغربي المتقدم،⁽¹⁾ والانفتاح على كل نافع من إنجازات العصر.

وهذا المنهج في التعامل مع علوم الغرب وفكره ومعارفه، نجده عند كثير من أئمة الفكر النهضوي والإصلاحي، ونجد في هذا الصدد الإمام محمد عبده، يرى أنه من الدين يستنبط علم الحياة البشرية، وعلم أدب النفس، وهذه العلوم تهتم بالقضايا المتعلقة بتطور المجتمعات وإصلاحها، وتعالج قضايا المجتمع الآتية والحاضرة، وفي هذا السياق وضع الإمام محمد عبده شرطين للعلم الصحيح الذي يقود إلى التقدم:

الأول: أن يكون مرتبطا بالحاضر، ومستجدات العصر، ومتغيرات المجتمع.

الثاني: أن تكون غاية العلم تصب في الصالح العام، وترتبط بقضايا مجتمعية وليست فردية .

وتأسيسا على هذين الشرطين، جاءت دعوة الشيخ رشيد رضا إلى فتح الأبواب أمام العلوم والمعارف الغربية، وأكد على ضرورة أن يتخذ المسلمون هذه المعارف جسرا للعبور إلى النهضة، ولكنه رأى أيضا أن التوجه إلى المدنية الأوروبية يجب أن يوازيه توجه إلى الأصول الدينية والتراثية للمسلمين، حتى يمكن أن نقف في مواجهة التحدي الثقافي والحضاري الغربي⁽²⁾.

وقد جعل الإمام محمد عبده الأصل الرابع من أصول الإسلام " الاعتبار بسنن الله في الخلق " فمين مضى وحضر من البشر، وفي آثار سيرهم فيهم، واعتبر النظر في هذه القوانين والنواميس واجبا على من يطلب السعادة في الاجتماع البشري، وسبيل الرقي، وأنها متفقة مع طبيعة الدين⁽³⁾.

والإمام محمد عبده لا يرى مانعا من الاقتباس من العلوم الغربية بشكل انتقائي، حيث يقول: " علينا جميعا أن نجد السير في اكتساب المعرفة من أي أفق بزغت شمسها، ونطرح كل ما يعده العقلاء عديم الفائدة أو موجبا للضرر،

(1) نهج رفاة الطهطاوي: المشروع الحضاري المناقض للاستبداد: زهير الداودي، مجلة الموروث، العدد: 04 / 2014م. ص: 162.

(2) ينظر: التغيير الاجتماعي في الفكر الإسلامي الحديث، دراسة تحليلية نقدية، ص: 181- 182، وموسوعة عصر النهضة: الشيخ رشيد رضا

والخطاب الإسلامي المعتدل: سمير أبو حمدان، ص: 74

(3) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، 3/ 302- 303.

ولابد أن نرجع إلى تاريخ أمتنا القديم، وننظر إلى شؤون معاصرنا من الأمم، ونطلب الوسائل المساعدة لنا على مظاهرهم ومباراتهم في القوة والشوكة والعزة والسطوة"⁽¹⁾.

ويؤكد على أصالة ومرجعية الإسلام في التحديث والتغيير، وتكاملها مع المدنية، بالتأثير والتأثر، فيمكن للمسلمين أخذ إيجابيات المدنية وعلومها، ويمكن للإسلام أن يهذب هذه الحضارة. فقد رأى إمكان أن يعمل الإسلام على تهذيب تلك الحضارة في قوله: "إن الإسلام لن يقف عثرة في سبيل المدنية، ولكنه سيهذبها وينقيها من أضرارها، وستكون المدنية من أقوى أنصاره متى عرفته وعرفها أهله، وهذا الجمود سيزول"⁽²⁾.

بناء على هذا المدخل المنهجي والفكري الرصين، جمع هؤلاء العلماء المجددون ثقافة موسوعية تميزت بتنوع أصولها ومصادرها، إذ جمعت بين العقلية الفقهية التراثية، والعقلية العلمية الحديثة.

وقد اهتم رواد الإصلاح الحديث والمعاصر في سياق تجديدهم للفقه الإسلامي بتجديد علوم الأمة، ومنها آليات التعامل مع الأصل الأول للشريعة، فظهر أعلام في تجديد النظر في القرآن والاستمداد منه، ومن هؤلاء السيد جمال الدين الأفغاني، وتلميذه الإمام مُحَمَّد عبده، ومن بعدهما السيد مُحَمَّد رشيد رضا، وسيد قطب، وكان للأخيرين إسهام في مجال التفسير، أفاد منه المفسرون من بعدهما؛ حيث أعادا للتفسير نضارته وقوته وروحه، ولكنهما سارا في إطار المناهج الماثورة عن السلف في التفسير، وتجديدهما ليس في المنهج بقدر ما هو تجديد أمله روح العصر وتطورات الحياة إبان النهضة، ثم ثقافتها وشخصيتها الناقدة الممحصة، واستمر العمل بهذا المنهج كحد يعرف به الرأي المدحوح من الرأي المذموم إلى أواخر القرن التاسع عشر⁽³⁾.

وتميزت طريقة كثير من المصلحين في التفسير بالسعي إلى فهم الحقائق القرآنية، وبسط تشريعاته وأنوار هدايته على الواقع، بالاستعانة بصحيح المأثور، وقواعد التفسير، والانفتاح على العلوم الإنسانية والاجتماعية ومناهجها.

(1) موسوعة عصر النهضة: الشيخ رشيد رضا والخطاب الإسلامي المعتدل، ص: 60.

(2) الأعمال الكاملة للإمام مُحَمَّد عبده ، 3/ 331.

(3) ينظر: تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)، مُحَمَّد بن مُحَمَّد بن محمود، أبو منصور الماتريدي (المتوفى: 333هـ)،.. مقدمة المحقق 1/ 255.

ويعتبر الإمام مُحَمَّد عبده من أوائل المجددين والمفكرين المعاصرين الذين أعملوا هذا المنهج في التفسير، فكان من رواد هذا الاتجاه.⁽¹⁾ ونبه على ضرورة معرفة المفسر بقواعد علم الاجتماع ومعرفة التاريخ⁽²⁾، وأشار في تفسيره لقوله تعالى ﴿رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً﴾⁽³⁾ إلى أن الإسلام هاد ومرشد إلى توسيع دائرة الفكر واستعمال العقل في مصالح الدارين، وإلى وجوب عناية الأمة بجميع الفنون والصناعات التي يحتاج إليها الناس، وعلى هذا قام صرح مجد الإسلام عدة قرون، وكان المسلمون كلما عرض لهم شيء بسبب التوسع في العمران يتوقف عليه حفظه وتعميم دعوته النافعة قاموا به حق القيام وعدوا القيام به عملا من الدين يمثل هذه الآية وغيرها من الآيات⁽⁴⁾، وبناء على هذا التوجيه؛ فالاستعانة بكل ما يعين على فهم مراد الله من كلامه، وتفسيره واستخراج أحكامه من قواعد ومناهج علمية نافعة، يعتبر مطلبا شرعيا، واجتهادا في التفسير، وتجديد الخطاب الديني.

وبهذا يمكن القول: إن من أهم أهداف الاتجاه الإصلاحية في تفسير القرآن، تجديد الفقه باستنباط الأحكام من القرآن بما يلائم ارتقاء المجتمع وكما له بمقتضى حالة العصر، وهذا الأمر من أهم المبادئ الأساسية لإصلاح المجتمع الإسلامي، وفتح الطريق أمام تقدمه⁽⁵⁾.

ومن تجليات استثمار رواد التيار الإصلاحية المعاصر للفكر الغربي وعلومه الإنسانية المعاصرة؛ مجال العلوم السياسية، فقد افتتحوا على كثير من مجالات الحياة ومظاهر الحضارة عندهم، و"كان من نتائج اتصال العرب بالغرب أن تعرف بالحركات السياسية وأنظمة الحكم الغربية والمبادئ التي كانت تنادي بها الحركات؛ والأسس التي قامت عليها تلك الأنظمة، واقتبسوا منها مفاهيم جديدة كالحرية والديمقراطية والدستور (المشروطية) والوطن والوطنية والأمة والقومية (الجنسية)، وكان للثورة الفرنسية والشعارات السياسية التي أطلقتها صداها لدى المفكرين العرب فأعجبوا أول الأمر بالحرية والمساواة والإخاء⁽⁶⁾.

(1) الأعمال الكاملة، 4 / 11.

(2) تفسير المنار، 1 / 23.

(3) سورة البقرة من الآية 199.

(4) تفسير المنار، 2 / 339-340.

(5) ينظر: التغيير الاجتماعي في الفكر الإسلامي الحديث، ص: 178.

(6) الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية: علي الحافظ، ص: 97.

وأُتيح لشيخ أزهرى وهو رفاة الطهطاوي⁽¹⁾ أن يرافق إحدى البعثات العلمية المصرية إلى باريس في عهد مُحمَّد علي، وأن يقيم في العاصمة الفرنسية خمس سنوات من 1826 إلى 1831م، فلما عاد إلى مصر ألف كتابه تخلص الإبريز في تلخيص باريس سنه 1834م الذي تحدث فيه عن الدستور الفرنسي، وعن ثورة عام 1830م على الملك شارل العاشر الذي شهدا بنفسه، وترجم الدستور الفرنسي الذي سماه الشرطة " la charte " وأثنى على ما جاء فيه من أحكام فقال: " فيها " أي الشرطة " أمور لا ينكر ذوو العقول أنها من باب العدل⁽²⁾ .

وتناول خير الدين التونسي⁽³⁾ في كتابه أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك تطور أنظمه الحكم في مختلف الدول الأوروبية التي كانت أقوى الدول وأكثرها تقدما وازدهارا في عصره، وعقد مقارنة بينها، وأبرز الجوانب الإيجابية فيها، وخاصة تلك التي لا تتعارض مع الشريعة الإسلامية، واختلف خير الدين عن الطهطاوي الذي حصر اهتمامه بمصر بأن وضع نصب عينيه الأمة الإسلامية بأسرها، وركز بشكل خاص على الدولة العثمانية⁽⁴⁾ .

وقد كان من بواعث تأليفه تنبيه رجال السياسة والعلم بالتماس ما يمكنه من الوسائل الموصلة إلى حسن حال الأمة الإسلامية، وتنمية أسباب تمدنها بمثل دوائر العلوم والعرفان وتمهيد طريق الثروة من الزراعة والتجارة، وترويج سائر الصناعات ونفي أسباب البطالة، وأساس جميع ذلك حسن الإمارة المتولد من الأمن المتولد من الأمل.

وقد أدرك خير الدين أن سر تفوق الدول الأوروبية كامن في قوتها الاقتصادية والعسكرية. وأن هذه القوة عائدة إلى عوامل مادية أخرى تتمثل في التعليم والمؤسسات السياسية القائمة على العدل والحرية، وتوصل خير الدين إلى أن

(1) رفاة رافع الطهطاوي، من أركان نهضة مصر العلمية في العصر الحديث، ولد في طهطا، وقصد القاهرة سنة 1223 هـ فتعلم في الأزهر، وأرسلته الحكومة المصرية إماما للصلاة والوعظ مع بعثة من الشبان أوفدته إلى أوربة لتلقي العلوم الحديثة، فدرس الفرنسية وثقف الجغرافية والتاريخ، ولما عاد إلى مصر ولي رئاسة الترجمة في المدرسة الطبية، وأنشأ جريدة (الوقائع المصرية) له: " تلخيص الإبريز في تلخيص باريز " وغيره، توفي سنة 1873هـ. ينظر: الأعلام: 29/3. و: رفاة الطهطاوي زعيم النهضة الفكرية في عصر مُحمَّد علي، ج1 الدين الشيال، ص: 11 وما بعدها.

(2) الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، ص: 97-98.

(3) هو خير الدين باشا التونسي، شركسي الأصل من أسرة أباطة، أسر في صغره، واشتره أحد وكلاء باي تونس، فترى في قصر الباي أحمد الذي اهتم بتعليمه ليعده رجلا من رجاله، والتحق بالجيش التونسي، ثم زاول السياسة، وأمام الاستبداد السياسي وضغط الدولة الفرنسية مالت تونس إلى الإصلاح وإدخال النظم الحديثة فكان خير الدين العقل المنظم لهذه الحركة، وبعد اعتزاله للعمل السياسي وضع كتابا أسماه " أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك " توفي حوالي سنة 1879م. ينظر: زعماء الإصلاح في العصر الحديث، ص: 146 وما بعدها.

(4) الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، ص: 99 وما بعدها.

الإصلاح ضرورة شرعية وحضارية، واستنتج أنه لا مانع من اقتباس نظام المؤسسات الأوروبية التي لا تعارض جوهر العقيدة الإسلامية⁽¹⁾.

وسار جمال الدين الأفغاني على نفس النهج الذي انتهجه خير الدين من حيث الدعوة إلى الإصلاح السياسي⁽²⁾، وحاول جمال الدين الأفغاني أن يوفق بين دعوته إلى الحرية والحياة الديمقراطية المستمدة من مبادئ الثورة الفرنسية وبين نظام الشورى في الإسلام.⁽³⁾

ويدعو الحديوي توفيق إلى إعادة الحياة النيابية لمصر التي فقدتها بعد الاحتلال البريطاني عام 1882م بقوله " ليسمح لي أمير البلاد أن أقول بجرية وإخلاص إن الشعب المصري كسائر شعوب العالم لا يخلو من وجود الخامل والجاهل بين أفرادها، ولكن هذا لا يمنع من وجود العالم والعاقل أيضاً، فالمنظار الذي تنظرون به إلى الشعب المصري ينظر به إليكم، وإذا قبلتم نصحه وأسرعتم لإشراك الأمة في حكم البلاد فتأمرون بإجراء انتخابات نواب عن الأمة تسن القوانين فإن ذلك أثبت لعرشكم وأدوم لسلطانكم⁽⁴⁾."

ونجد الأستاذ علال الفاسي يوجه اهتمام الأمة إلى ضرورة العناية بشؤونها ومراقبة حاكمها بالوسائل الدستورية الحديثة " الملكية الدستورية"، والالتفات إلى من سبقونا في هذا الباب " الإنجليز"، مسلطاً الضوء على الديمقراطية، وما تقتضيه من تقسيم العمل، وفصل السلط، وتقليص عدد الأحزاب، ونبه على أن من مسوغات الأخذ عن القانون الفرنسي - على سبيل المثال - أخذه بدوره عن الفقه الإسلامي، وأن كثيراً من قوانينه توافق الإسلام، كما تحدث عن الماركسية، مُقوماً لها، ومعدداً لبعض إيجابياتها⁽⁵⁾.

(1) ينظر: أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، خير الدين التونسي، ص: 5 وما بعدها.

(2) خاطرات جمال الدين الأفغاني، آراء وأفكار: تقرير مُجَّد باشا المخزومي، ص: 41.

(3) المرجع السابق، ص: 46.

(4) الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني، ص: 471.

(5) النقد الذاتي، ص: 146، وما بعدها.

المطلب الثالث: توظيف منهجية التكامل المعرفي.

حرص أعلام الإصلاح الفقهي المعاصر أمثال الإمام محمد عبده، والعلامة محمد بن الحسن الحجوي، والأستاذ علال الفاسي وغيرهم على تفعيل دور الدين والعلم الحديث معا لتجديد الفقه، وإحداث التقدم ومواجهة مظاهر التخلف بشكل عام، وذلك أن أسس المدنية الصحيحة في نظرهم تقوم على تكامل الدين والعلم مع الإيمان، وأنه لا بد أن ينتهي أمر العالم إلى تأخي العلم والدين على سنة القرآن والذكر الحكيم⁽¹⁾.

وقد اختص كثير من مفكري الاتجاه الإصلاحية المعاصر بآليات علمية منهجية، تستجمع جملة من المعارف المتكاملة، ما جعلهم يقاربون مسائل متنوعة ومتشعبة بأسلوب متوسع وعصري، وينظر شمولي مفعم بالعقلية المتجردة والفاحصة، واستشراف للمستقبل.

ومما تميز به رواد الإصلاح في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، المزاوجة بين الجذور الإسلامية والمفاهيم الحضارية الغربية، فقد عرف القرن العشرين - والقرن الموالي - ازدياد حدة التصادم بين الاحتكام إلى مقومات الأمة، وما تفرضه الحداثة الغربية التي تريد أن يتشكل العالم حسب رؤيتها.

ويعد رفاة الطهطاوي من أبرز الدعاة الإصلاحيين للتجديد في مختلف الميادين، حيث " اتجه وجهة جديدة أساسها مفهومه لليقظة، ولدعوة التوحيد"⁽²⁾، فرغم تحصيله للعلم من الأزهر - الذي كان في هذه المرحلة قد غلب عليه الجمود، وتأثر بآراء عقلية الجمود والتقليد - فقد دعا رفاة الطهطاوي إلى الاجتهاد والتجديد، ومن أسباب توجهه إلى التجديد والانفتاح على العلوم الإنسانية الغربية المعاصرة، تأثره بتوجيه أستاذه حسن العطار⁽³⁾، الذي عرف بتحرره الفكري وتطلعه للنهضة.

(1) فقد نقل الدكتور محمد البهي، عن المستشرق الفرنسي، b. mechel، الذي قام بالاشتراك مع الشيخ مصطفى عبد الرزاق، بترجمة " رسالة التوحيد" للشيخ محمد عبده، تعليقه على الشيخ محمد عبده في الإسلام بقوله: "كان محمد عبده متفائلا أكثر من الواقع، حيث قال باتحاد العلم مع الدين في كل موضع، في حين أن العلم لا يخضع للدين في بعض الأحيان، كما في أوروبا، ولعله أتى بهذا الرأي لحل العلماء من المسلمين على دراسة المدنية الحديثة، ورأى أن هذا هو الطريق لذلك". ينظر الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ص: 160.

(2) اليقظة الإسلامية في مواجهة الاستعمار، منذ ظهورها إلى أوائل الحرب العالمية الأولى: أنور الجندي، ص: 54-55.

(3) الشيخ حسنى العطار من أسرة مغربية نزحت إلى القاهرة، فولد بها سنة 1866م، كان أبوه عطارا، فتبع أباه في تجارته أول الأمر، ثم تحول إلى طلب العلم، ولما دخل الفرنسيون مصر اتصل بهم واستفاد من علومهم، تولى التدريس بالأزهر، قال عنه تلميذه رفاة الطهطاوي: " وكان للمرحوم العلامة الشيخ حسن العطار شيخ الأزهر أيضا مشاركة في كثير من العلوم، حتى في العلوم الجغرافية" مناهج الألباب المصرية، ص: 318. ينظر ترجمته، في: الخطيط التوفيقية الجديدة، 38/4 وما بعدها.

وتتميز رفاة الطهطاوي في هذا الانفتاح، بالانضباط بأصول الشريعة وضوابطها الكلية وقيمتها الموجهة للفكر والاجتهاد، وذلك أن: "جذور رفاة قبل سفره إلى فرنسا كانت أصيلة، وكان فهمه للإسلام فيها صحيحا، ولذلك فإن اصطدامه بالحضارة الغربية لم يذهب لبه، أو ينحرف به، بل استطاع أن يقدم منها وأم فيه بين جوهر الفكر الإسلامي أساسا، وبين روح العصر ومستجداته الإيجابية، فوضع بذلك إطارا منهجيا لكل من جاء بعده من المفكرين والمجددين"⁽¹⁾، وقد كان منهج رفاة الطهطاوي في التجديد قائما على أساسين:

- الأول: النهوض بالتربية وتهذيب الأخلاق والعلم والمعرفة وتجديدهما، وبيان دورها في بناء الفرد وتحقيق مصلحة الجماعة.

- الثاني: الاهتمام بال عمران وتجديد المجتمع، عبر المنافع العمومية التي تعود بالثروة على عموم الجمعية.

هذا، بالإضافة إلى نهجه لمنهجية التكامل المعرفي في النظر وبناء المعرفة، وفي التعامل مع الإنسان ككيان متكامل في جميع أبعاده، الروحية الوجدانية والعقلية والجسدية. ومنطلقه في ذلك: الثقافة الإسلامية وفكرها وتراثها، وإطلاعه على العلوم الإنسانية والاجتماعية الغربية، والسعي إلى تجديد المعارف، ونقل المعارف الغربية النافعة بترجمتها إلى اللغة العربية، وتنبيهه إلى التشايف بين الفكر الإسلامي والغربي في كثير من مراحل التاريخ الوسيط والحديث، وأن كثيرا من النظريات والقيم الفكرية الغربية مقررة في الإسلام ولها أسسها الشرعية⁽²⁾.

ودعوة الطهطاوي إلى الاستفادة من إيجابيات الحضارة الغربية ومكتسبتها العلمية، كانت دعوة يقظة، فقد دعا إلى الأخذ بأسباب القوة المادية التي وصلت إليها، دُونَ مَا ارتبط بهذه المنجزات المادية من قيم ومعتقدات، وذلك بعرضها على أصول الإسلام.

ولذلك انتقد الفلسفة الغربية الوضعية، التي تقف عند العقل والتجربة فقط، واشترط دليل الشرع مع العقل والتجربة، فلا عبرة عنده بمعرفة تخالف ما جاء به الشرع الحنيف، ووصف هذه الفلسفة الغربية الوضعية بأن "بها

⁽¹⁾ البيضة الإسلامية في مواجهة الاستعمار، منذ ظهورها إلى أوائل الحرب العالمية الأولى، ص: 55.

⁽²⁾ المرجع السابق، ص: 54-59.

حشوات ضلالية مخالفة للكتب السماوية، وأن كتبها محشوة بكثير من البدع، فمن أراد الخوض فيها يجب أن يتمكن من الكتاب والسنة؛ حتى لا يعتر بذلك" (1).

فإذا كان رواد النهضة والمصلحين الدينيين في أوروبا قد واجهوا الكنيسة، باعتبار فساد عقيدتها وسوء استغلالها للدين، - ما أدى إلى إعطاء حرية للفرد لحد الخروج عن القيم والأخلاق - فإن ذلك يختلف في الإسلام؛ لأن العقيدة الإسلامية وشريعتها قائمة على أسس صحيحة، ولا تحتاج إلا لفهم صحيح، وتطبيق سليم يعطي ذلك إشعاعاً ونوراً لكل مجالات الحياة.

ومن تميز بالجمع بين العلوم الشرعية والانفتاح على العلوم الإنسانية والاجتماعية، الإمام محمد عبده، وفي هذا يقول الدكتور محمد عمارة: "عندما نقرأ نصوص الرجل في مختلف فروع المعرفة التي طرقها عقله، وتحدث بها لسانه، وفاض بها قلمه، نجد أنفسنا بإزاء مفكر هو أشبه ما يكون " بالظاهرة الفكرية " التي ألت بجوانب الفكر المتعددة في عصرها، ثم استشرفت، بطاقة غير عادية، آفاق المستقبل (2)".

ويظهر ذلك جلياً في الأعمال الكاملة للشيخ الإمام محمد عبده؛ إذ هو موسوعة علمية شاملة في مواضيع متنوعة، منها الفقه والفكر والسياسة، وهو حافل بالآطروحات الإصلاحية الفقهية والسياسية، التي كان الشيخ الإمام يناقشها ويحللها بفكر ناضج وأصيل، مستحضراً العلوم الإنسانية وأثرها في حسن تحقيق مناهج الأحكام، وكذلك في تنفيذ القوانين والعقوبات الجنائية.

وهذا الفقه التكاملي بين علوم الشرع وعلوم الإنسان كما أصله الإمام حاضر عند الصحابة، فقد كان الصحابة على مستوى عال من العلم بأحوال الاجتماع وال عمران البشري، يوظفونه في أنظارتهم واجتهاداتهم الفقهية (3)، ومن ذلك تأصيل وتقعيد عمر بن الخطاب رضي الله عنه لهذا النظر الفقهي، كما في قضايا الإصلاح الزوجي "الخبرة بالشؤون الاجتماعية" (4).

(1) ينظر: تخلص الإبريز في تلخيص باريز ص 296، 297.

(2) الأعمال الكاملة 1/ 205

(3) ينظر الأعمال الكاملة، 5/ 60 وما بعدها، و 5/ 96 وما بعدها.

(4) المرجع السابق: 5/ 205

ويؤصل الإمام محمد عبد لهذه المنهجية التكاملية في ذكره للشروط التي يجب أن تتوفر في الأمة التي تتولى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، في معرض تفسيره لقوله تعالى ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾⁽¹⁾،⁽²⁾ وبين ما يجب أن تكون عليه الأمة الداعية إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من معارف وعلوم مختلفة⁽³⁾.

ونجد قاسم أمين كذلك يدعو إلى تجديد الدين بتجديد الدنيا والمعارف العامة، ونهج التكامل المعرفي، والانفتاح على مختلف العلوم، ويؤكد على أن العلوم متكاملة ومصدرها واحد، وأن فهم الدين والتبحر في علومه يقتضي الإلمام ببقية المعارف والتخصصات⁽⁴⁾.

وهذه المنهجية الرصينة حاضرة بقوة عند الأستاذ علال الفاسي رحمه الله في تحليله لكثير من القضايا، الدينية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، حيث قاربها وفق نظر متكامل، وشمولية في التناول وعمق في الطرح، مستعينا في ذلك بجملة من المعارف العصرية المساعدة على حسن الفهم والتنزيل، كافتتاحه على جملة من مفاهيم علم الاجتماع وأقوال علمائه المعاصرين له، والاستعانة بمناهج هذا العلم في المقاربة والتناول⁽⁵⁾.

ويحسن في هذا المقام، وضع ما تقدم من كلام لهؤلاء الأئمة المجددين، بخصوص الخلل المنهجي الذي يعاني منه الفقه الإسلامي المعاصر، في سياق عام، وهو الواقع المرير الذي يعيشه المسلمون عامة، واقع قوامه التأخر والضعف في مجالات متعددة كالنقل والفكر والاقتصاد، إضافة إلى الإكراهات السياسية والتبعية للغرب، وعليه فإن أي

(1) سورة آل عمران الآية 104.

(2) الأفعال الكاملة: 53/5.

(3) العلم التام بما يدعون إليه: وهو العلم الكافي بالأدلة والأحكام الشرعية. - العلم بحال من توجه إليه الدعوة: أي معرفة واقعهم في شؤونهم واستعدادهم وطبائع بلادهم وأخلاقهم، أو ما يعبر عنه في عرف العصر بحالهم الاجتماعية. - العلم بمناشئ علم التاريخ العام: ليعرفوا الفساد في العقائد والأخلاق والعادات فينبون الدعوة على أصل صحيح، ويعرفون كيف تنهض الحجة ويبلغ الكلام غايتها من التأثير. - علم تقويم البلدان "الجغرافيا": ليعد الدعاة لكل بلاد منها عدتها إذا أراد السفر إليها"، وبين أهمية علم التاريخ وتقييم البلدان للداعية والفقيه بقوله: "وما أضر بالفقه شيء كالجهل بالتاريخ لأننا لو حفظنا تاريخ الناس، ومنه عاداتهم وعرفهم ومصالحهم في البلاد التي كان فيها المجتهدون الواضعون لهذا الفقه، لكننا نعرف من أسباب خلافهم ومدارك أقوالهم ما لا نعرفه اليوم...". - علم النفس: أي العلم الباحث عن قوى النفس وتصرفها في علومها وتأثير علومها في أعمالها الإرادية.

- علم الأخلاق: وهو العلم الذي يبحث في الفضائل وكيفية تربية المرء عليها، وعن الرذائل وطرق توقيه منها. - علم السياسة: وهو العلم بحال دول العصر وعلاقتها وطرق سعيها. - العلم بالفنون والعلوم: المتداولة في الأمم التي توجه إليها الدعوة. - معرفة الملل والنحل: ومذاهب الأمم فيها ليتيسر للدعاة بيان ما فيها من الباطل. - العلم بلغات الأمم التي تراد دعوتها. - علم النفس والاجتماع والتاريخ، والجغرافيا. المرجع السابق: 5/ 61، 78.

(4) تحرير المرأة، ص: 67.

(5) يُنظر مثلاً كتاب النقد الناقى.

إصلاح وتجديد للفقهاء لا يمكن الاقتصار فيه على الجانب النظري أو المنهجي، بل الأمر يحتاج إلى مقارنة تكاملية تعيد الفقه لمكانته الصحيحة.

المطلب الرابع: الواقعية والشمولية.

كان هاجس الإصلاح والتقدم حاضرا عند مفكري العصر الحديث؛ فأخذوا بدراسة واقع الأمة، وتشخيص أسباب تراجعها الحضاري، وقدموا الخطط الناجعة لإصلاح مختلف الأوضاع؛ لذلك سعى أعلام الإصلاح إلى مناقشة ومعالجة جميع قضايا الأمة وفق مقارنة كلية جامعة، فعملوا على الاجتهاد في الفقه، ومواجهة التأخر والضعف الذي تواجهه البلدان الإسلامية في مختلف المجالات، وبهذا كانت جهودهم التجديدية شاملة لجميع الميادين، كتجديد العقيدة بمحاربة الشرك والخرافات والبدع، ومحاربة الاحتلال وحملات التبشير وتأثير الفلسفة المادية اللادينية في المجتمعات الإسلامية⁽¹⁾.

ونجد هذه الواقعية في تحقيق التجديد والتغيير بادية المعالم في المشروع الإصلاحي لجمال الدين الأفغاني، بسعيه للجمع بين قطبي الإصلاح الفردي والجماعي؛ عبر إصلاح الفرد، وإقامة الثورة السياسية المستهدفة لعموم الشعب. وكان الأفغاني قد دعا إلى الثورة في إطار الحركة الدينية، وبالرغم من اتجاهاته الثورية البارزة، لم يهمل مبدأ الإصلاح الفردي، بل اعتبره أحد المقدمات المهمة لإصلاح المجتمع⁽²⁾.

وقد رأى الأفغاني أن الإصلاح يجب أن يتم في إطار حركة دينية، والحركة الدينية هي السبيل الصحيح لإصلاح المجتمع وتغييره إلى الأفضل، وهي كذلك تمثل " الطريقة القومية، التي يجب أن يسلكها المجتمع للتوصل إلى التمدن الصحيح"⁽³⁾.

(1) ينظر: تحرير المرأة، ص: 67، و" في المسألة الإسلامية المعاصرة، ص: 16-17. ومن أبرز رواد التيار التجديدي الإصلاحي الشيخ محمد عبده، و" أهم ما اعتنى به محمد عبده هو ذلك الازدواج الذي حدث في الحياة الاجتماعية، والذي ظهر أقوى ما ظهر في مجال القانون وفي مجال التعليم. ومنهج الإمام محمد عبده في التجديد والإصلاح تميز بجمعه بين الأصالة والمعاصرة، فهو تجديد مستنير ومنفتح، يحافظ على الأصول والثوابت ويسعى إلى مواكبة العصر ومستجداته، ولذلك حاول الموازنة وتحقيق التكامل في كثير من المجالات الحساسة ذات الأهمية القصوى كالتعليم والقضاء. وفي مجال الفكر الإسلامي يطالب بتجديد الفقه الإسلامي، وأولى وسائله في ذلك محاربة المذهبية، إضافة إلى الدعوة إلى تجديد الفقه الإسلامي الخاص بالمعاملات، لأن الحياة تتطور وتغير، وضرورات المجتمعات تتطور.

(2) التغيير الاجتماعي في الفكر الإسلامي الحديث، ص: 199-200.

(3) ينظر: المرجع السابق، ص: 201، و: جمال الدين الأفغاني ذكريات وأحاديث، عبد القادر المغربي، ص: 84.

ويؤكد على الأثر الثوري لعلماء الدين في تنشيط الأمة والجماهير من أجل التغيير والإصلاح، ويظهر ذلك في قوله: "إن علماء الديانة الإسلامية لو نشطوا لأداء وظائفهم المفروضة عليهم بحكم وراثتهم لصاحب الشرع، والمحتومة في ذمتهم بأمر الله، ولو قاموا يعطون العامة بما ينطق به القرآن، ويذكرونهم بما كان عليه صاحب الشرع وخلفاؤه الناهجون على سنته، لرأيت الأمة ناشطة في عقالها، متضافرة على إعادة مجدها وصيانة ولايتها العامة من الضعف"⁽¹⁾.

ودعوة الأفغاني للعلماء لم تقتصر على تعليم العامة، وإيقاظ الروح الثورية لدى الجماهير فحسب، بل نبه إلى دور العلماء في توحيد الأمة⁽²⁾، فنجده يركز على الإصلاح السياسي ومواجهة المحتل.

وقد تميز الشيخ جمال الدين الأفغاني في دعوته إلى تجديد أمور الدين والدين بالواقعية والشمولية، حيث دعا إلى محاربة الاستعمار، وتوحيد صفوف الأمة، ومحاربة التعصب، والدعوة إلى النظر والاجتهاد في ضوء معرفة طبيعة العصر، وفهم مقاصد التشريع، وطلب الحق لذاته، وإدراك حقيقة الاستخلاف الإلهي، ومعرفة دور الإنسان المسلم في تغيير الأوضاع، وبناء الحضارة، وصنع المستقبل من المنطلقات الأساسية للإسلام عقيدة وشرعية وسلوكا، والاستفادة الكاملة من مواطن القوة الحضارية العلمية والعمرانية في الحضارة المعاصرة مع التحذير المتكرر من المنطلقات المادية لثقافات الغرب التاريخية والحديثة، ورفض الاستبداد السياسي في الحكم، ومقاومة الغزو الفكري والثقافي الأجنبي⁽³⁾.

إن الشيخ جمال الدين الأفغاني، وغيره من المجددين المعاصرين كان لهم نبوغ وتبصر في قضية تجديد حياة الأمة وإصلاحها، عبر وعي عميق بمراحل التغيير - النظرية والتطبيقية - وترتيب آلياته: بأن يبدأ بالفرد، ثم الجماعة، ثم الدولة.

وخلاصة القول إن الاتجاه الإصلاحية سعى إلى إصلاح أوضاع الأمة من خلال تجديد الفقه الإسلامي، وتجديد فهم الأمة لدينها عموما، وتلمسوا أسباب الانبعاث والنهضة من جديد من خلال أصول الشريعة وقواعدها وقيمتها، منفتحين على النافع من العلوم والثقافة العصرية.

(1) مجموعة العروة الوثقى، ص: 106

(2) المرجع السابق، ص: 175

(3) ينظر: الفكر الإسلامي: تقويمه وتجديده، ص: 68، وما بعدها.

وتتميز هذا التيار باختلاف أشكال مقاربه رواده لقضايا التجديد والإصلاح، ورغم انطلاقهم من نفس المصادر والمنطلقات، فهم يتفاوتون في تحديد أولويات دعوتهم وعملهم الإصلاحي، فالأفغاني مثلاً يركز على " الثورة " باعتبارها الوسيلة الأجدى في بلوغ الغاية التي حددها، أما الإمام محمد عبده فقد كان " إصلاحياً وسطياً" حيث أكد على أن المسلمين يجب أن يركزوا أولاً على الإصلاح التربوي والديني⁽¹⁾، ورأى أن التدرج في الإصلاح هو الطريق الأقوم والأضمن في تحقيق هذه الغاية، وأن التربية المستندة إلى الدين بعد تجديده بواسطة المؤسسات التربوية الجديدة، وكذلك المؤسسات العتيقة بعد إصلاحها، هي السبيل الوحيد لبلوغ غاية الشرق، وتحقيق التحرر الفكري والتحرر السياسي⁽²⁾.

كما ركز في عملية الإصلاحية على إصلاح المجتمع والأنظمة القانونية، وتكونت عنده هذه القناعة بعدما فطن إلى أن التغيير والثورة السياسية أمر مؤجل في خطة الإصلاح والنهضة، ويحتاج إلى زمن طويل، نظراً لثقل ترسبات الماضي، التي جعلت فهم كثير من الناس لا تدرك قوام العملية السياسية " أي العدالة في مقابل الطاعة"، وضرورة النصح بالقول والفعل⁽³⁾، فخلص إلى أن هذا اللون من الإصلاح يحتاج إلى تحصيل أسبابه الأساسية، وهي الإعداد الفردي والجماعي، وهو ما اهتم به من التوعية الدينية والتربوية والاجتماعية، وبعد ذلك التوفيق الإلهي، ثم السعي في تحقيق الأسباب.

بينما نجد الأولوية عند علم آخر من أعلام الإصلاح المعاصر وهو العلامة الحجوي، تركز في تجديد الفقه الإسلامي على التوسع في باب الاجتهاد، وذلك بربط الاجتهاد بالتحديث باعتبارهما ديناميتين تؤثر إحداهما على الأخرى، فيرى أنه كلما تقدمت مظاهر التحديث، برزت معالم الاجتهاد وظهر فقهاء الاجتهاد، كما أن استمرارية الاجتهاد لا تخلو من آثار النزوع إلى التطور والتحديث، لذا يقول: " ويظهر لي أن ندرة المجتهدين أو عدمهم هو من الفتور الذي أصاب عموم الأمة في العلوم وغيرها، فإذا استيقظت من سباتها وانجلي عنها كابوس الخمول، وتقدمت في مظاهر حياتها التي أجلمها العلوم، وظهر فيها فطاحل علماء الدنيا، من طبيعيات ورياضيات وفلسفة، وظهر المخترعون والمكتشفون والمبتكرون كالأمم الأوربية والأمريكية الحية، عند ذلك يتنافس علماء الدين مع علماء الدنيا فيظهر

(1) التغيير الاجتماعي في الفكر الإسلامي الحديث، ص: 203.

(2) ينظر الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي، ص: 533.

(3) الأعمال الكاملة لمحمد عبده، 2/ 310.

المجتهدون"⁽¹⁾. ويظهر من قوله أنه كان رحمه الله تعالى متشوقاً إلى تحقيق المعاصرة الفاعلة، والتطلع إلى توظيف النافع من قيم العصر في نسيج الفكر والمجتمع، تجديدًا لدينها ودنياها.

ويمكن القول بأن الاتجاه الإصلاحى بأعلامه المجددين قاربوا جميع قضايا الأمة، وعملوا على توجيه فكر الأمة لمواجهة مشكلاته الداخلية من جهة، ومشكلاته الخارجية تجاه الاحتلال من جهة أخرى، وقد كانت جهود هؤلاء ممتدة في فكر تلامذتهم، ومن جاء بعدهم إلى وقتنا المعاصر، ولا تزال ثمار جهودهم وفكرهم تغني حياة الأمة ومسارها في مختلف سياقات النهوض؛ ولذلك اهتم المعاصرون في زماننا بدراسة أطروحات ودعوات الإصلاحيين في تجديد الفكر والفقه؛ لما يشاهد ويلمس من صلة وطيدة بين هموم الأمة بالأمس وهمومها الحاضرة والآنية، فالتاريخ الحديث بحمولته مازال يلقي بظلاله على واقعنا المعاصر، ما يستدعي منا دراسة نتاجه الفكري الغزير والمتكامل، والاستفادة منه باعتباره مدخلا أساسيا في سبيل التجديد.

ومن المعلوم أن نتاج الفكر البشري مترابط في جميع حقوله المعرفية؛ ما يستدعي على الباحث النظر الحثيث، واستفراغ الوسع في تتبع تاريخ العلوم وتطورها؛ لتحديد مجالات ونقط الاستمداد من المعارف السابقة، وبلورتها في نتاج الفكر المعاصر.

وننقل بهذا الصدد شهادة الشيخ محمد الغزالي في مدرسة المنار باعتباره من المخضرمين، ومن عايش هذه المرحلة الحديثة والمعاصرة، ونصها: "صاغت بين السلف والخلف، والعقل والنقل، والاجتهاد والتقليد، ورسمت أهدافا واضحة للنهوض بالعقل الإسلامي، والطب لأمة عليلة"⁽²⁾.

وقد بين الدكتور سعيد شبار تأثير مدرسة المنار في الحركة الإسلامية الواسعة في مختلف أنحاء العالم الإسلامي، وتحدث عن دخول "السلفية المشرقية إلى المغرب" وبيان تأثيرها، ثم أتى إلى الحديث على جملة من عوامل انحسارها والحيولة دون بلوغ أهدافها المسطرة، ومن ذلك مصادمة الدولة العثمانية لأفكارها، ووقوف كثير من الطوائف دون ذلك، كما ناقش عوامل الانحسار الداخلية للحركة الإصلاحية، من خلال مجموعة من الملاحظات النقدية المتوجهة إلى داخلها، إلى منهجها وطريقتها في العمل، ورؤيتها وتصورها لموضوع الإصلاح ومجالاته: كانهدام الشمولية في تحديد

(1) ينظر: العقل والنقل في الفكر الإصلاحى المغربى، حسن أحمد الحجوي، ص: 173-175.

(2) تراثنا الفكرى في ميزان الشرع والعقل" ص: 53، ص.

مواطن الخلل وفي علاجها، وطغيان الجزئية والنخبوية في الإصلاح، وعدم ضم الجهود إلى بعضها. وأن هذه الحركات بقيت في معظمها " تقليدية " موروثية، وأنها لم تتعمق في دراسة قضية الإصلاح بوصفها ظاهرة اجتماعية فكرية والتركيز على المظهر أكثر من التركيز على الجوهر، مشيراً إلى افتقارها إلى الاجتهاد في الفكر المتفقه في الواقع، والقادر على إعادة صياغته صياغة إسلامية، وأنها لم تجد في منهج التجديد أبداً، بل إن جوهر ما قامت به هو إعادة النظر إلى قيم ومفاهيم إسلامية أصيلة من زاوية حاجة العصر، وبذلك أضفت عليها صفة الجدة والحداثة، وقدمت للمجتمع أرضية نظرية مقبولة لقبول وفهم واستيعاب القيم والأفكار العصرية، ثم انتقل الدكتور سعيد شبار إلى إبراز أهم جوانب القصور والخلل التي وقعت فيها هذه الحركات⁽¹⁾.

ولا بد في هذا الصدد من الإشارة إلى أن الحكم على الفقه الإسلامي وتقويمه من خلال واقع مرير يعيشه المسلمون بسبب إكراهات كثيرة، يحتاج إلى إعادة النظر، ويحتاج إلى الإحاطة بمدارس هذا الفقه، وهذا يستدعي وضع كلام هؤلاء المصلحين الداعين إلى التجديد في سياق عام، ينظر في جميع الظروف الطارئة على واقع الأمة، وخاصة ذلك الانفصام النكد بين الفقه والعقيدة من جهة، وأزمة الفهم والتنزيل، والانفصام بين الفقه والسياسة من جهة أخرى، وذلك حسب طبيعة كل بلد على حدا ودرجة ذلك فيه.

وفي مقابل هذا الاتجاه الإصلاحى نجد اتجاها علمانياً، وهو فريق من المفكرين العرب والمسلمين المحدثين والمعاصرين الذين يرون أن تحقيق النهضة يتم باتباع النموذج الغربي في تحقيق النهضة، دون الرجوع للشريعة والتراث الإسلامى. وقد برز في هذا الصدد فريق آخر سعى إلى التجديد كذلك باستعارة النموذج الغربى إلا أنه يدعى تميزه في ذلك بانطلاقه من التراث الإسلامى، سعياً منه إلى تجديده عبر آليات العلوم الإنسانية المعاصرة وهو التيار الحداثى⁽²⁾.

(1) ينظر: الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامى، ص: 533 وما بعدها.

(2) انظر موقف الفكر الحداثى العربى من أصول الاستدلال في الإسلام دراسة تحليلية نقدية، ص: 12.

المبحث الثاني: الاتجاه الحداثي ومنطلقاته.

منذ حملة بونابرت على مصر اصطدم المسلمون بالغرب، ووقفوا على التقدم الأوروبي الهائل، وهذا العامل الخارجي ولد هاجس النهضة عند المسلمين في العصر الحديث، فانطرح السؤال: لماذا تقدم غيرنا وتخلفنا نحن؟ واختلفت الإجابات حسب الموقع والتوجهات.

هذا بالإضافة إلى العوامل الداخلية، والتي قوامها التخلف الحضاري في كافة ميادين الحياة، ومن هذه المنطلقات سعى المفكرون المحدثون والمعاصرون من بعدهم إلى حلحلة واقع الأمة المتأزم، والنهوض بأحوالها، والبحث عن سبل تجاوز التحديات الحديثة والمعاصرة.

وأمام هذه العوامل؛ فإنه "منذ بدء اليقظة العربية المفاجئة جراء اللقاء مع الغرب، في أوائل القرن التاسع عشر، والفكر العربي بمختلف اتجاهاته وتياراته يعيش مشكلة " النهضة " أو على الأصح يبحث مشروع للنهضة. و" مشكلة النهضة " هي التي كانت ولا تزال، وراء انبعاث الفكر العربي وانقسامه إلى اتجاهات وتيارات⁽¹⁾.

وفي هذا السياق، ظهر اتجاه يدعو إلى تجديد الفقه الإسلامي بالاستعانة بالعلوم الإنسانية الحديثة ومناهجها، معتبرا ذلك مدخلا لتحقيق الحداثة والمعاصرة، والاطار المرجعي لنهوض الأمة.

وقد عرف هذا التيار بالتيار الحداثي أو العصري، وقد سعى أصحابه إلى الموافقة والملاءمة بين الوحي ومتطلبات الحداثة والمعاصرة، وتحقيق التقدم والتحضر، وتميز هذا التيار عن التيارات العلمانية الحديثة - الليبرالية، والاشتراكية والقومية - بنقده للتراث وتفكيكه من داخله، باعتداده معطيات الفكر الغربي أدوات علمية ومنهجية في ذلك، وهو بذلك ينتهي إلى المرحلة الثانية من الخطاب الفكري الغربي المعاصر : مرحلة الحداثة وما بعد الحداثة⁽²⁾.

وإذا كان رواد الإصلاح المعاصر قد قطعوا أشواطاً كبيرة في تجديد الفقه الإسلامي، وإحياء الاجتهاد الفقهي والتجديد الفكري، منطلقين من الوحي ومقاصده، ومستحضرين معطيات الواقع والعصر، فإن رواد الاتجاه الحداثي - أو مدرسة العصرية - أخذوا في دعوتهم لتجديد الفقه الإسلامي منحى متطوراً لم يسبق إليه، ورفعوا سقف

(1) الخطاب العربي المعاصر، دراسة نقدية، محمد عابد الجابري، ص: 21.

(2) موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام دراسة تحليلية نقدية، ص: 12.

مطالبهم إلى أعلى الدرجات، بسعيهم إلى إحداث تغيير جذري بالتححرر من سيطرة الموروث الفقهي القديم، بل وإحداث القطيعة المعرفية معه، ومع أهم آلياته الأصولية، ونادوا بإحداث مناهج جديدة ومعاصرة في الاستنباط، انطلاقاً من أشكالة الأوضاع القائمة وتعميق التساؤل في سبل تحقيق النهضة والحق بركب التقدم، عبر الانفتاح على الغرب والاستفادة من معطيات العلم الحديث في عملية الاستنباط الفقهي، انطلاقاً من التطور الهائل في ميادين العلوم الإنسانية المختلفة: اللسانيات، وعلم الاجتماع، وعلم الاقتصاد، وغيرها من العلوم.

ودعا هذا التيار إلى إعادة النظر في الأصول الاستدلالية لتناسب العصر الحاضر، وإعادة النظر في عملية التأصيل كما فهمها ومارسها وأورثها لنا القدماء، على ضوء مناهج التصحيح، ومبادئ النقد المعرفي والتحليل التفكيكي.

وكان منطلقهم الأساس، هو قراءة وتفسير التراث عبر المناهج العلمية الحديثة، باعتبارها أفضل وأرقى ما وصلت إليه البشرية في العلوم الإنسانية إلى اليوم، وذلك في ضوء الأخذ بالمشترك الإنساني⁽¹⁾، والسعي إلى الانفتاح الحضاري، سعياً لتحقيق هم النهوض والتقدم والشهود؛ باعتبار الفقه الإسلامي عاملاً جوهرياً أساسياً في الوصول إلى هذه الغايات، فكان لهؤلاء المفكرين المعاصرين آراء متنوعة، ومناهج مختلفة، انطلقوا منها لتجديد الفقه.

والأخذ بالمشترك الإنساني وتجارب وقوانين الأمم المتقدمة، سواء عند فقهاء النهضة أو في تشريعات وقوانين بعض الدول الإسلامية المعاصرة، فرضه مجموعة من الظروف والمتغيرات، فنجد - مثلاً - أن من مصادر مدونة الأسرة المغربية: المرجعية الدولية؛ وذلك من خلال تفعيل وأجراً العديد من الاتفاقيات والمواثيق الدولية التي صادق عليها المغرب، والمتعلقة بحقوق الإنسان.

ومما يمكن أن يعلل به هذا الاستمداد، أن الفكر الغربي الحديث يعتبر نتاجاً حضارياً وإنسانياً وكونياً ساهم فيه المجتمعات، بما في ذلك الحضارة الإسلامية التي تدعو إلى الاخاء والمساواة والتسامح وتكريم الإنسان.

إلا أن الاتجاه الحديث قد تميز في دعوته لتجديد الفقه الإسلامي باعتماده الكلي على العلوم والمناهج الغربية الحديثة، دون نقد لهذه المناهج، ودراسة أصولها المعرفية، ومنطلقاتها الفلسفية، قصد تنقيتها من شوائب الفكر المادي.

⁽¹⁾ فالحضارة الإسلامية كان لها أثر عظيم في قيام النهضة الأوروبية الحديثة عقب العصر الصليبي، فالعلوم الإسلامية التي تمت للمسلمين في حقول العلوم الرياضية والطبية والطبيعية، ساهم بقوة في قيام التقدم الذي عم كثيراً من أرجاء أوروبا خلال القرون الوسطى وفرنسا وإيطاليا والعالم المسيحي كافة. ينظر تاريخ أوروبا الحديث والمعاصر، ص: 18.

وقبل تفصيل البحث في منطلقات تجديد الفقه لدى التيار الحدائي، نبدأ ببيان مختصر لمفهوم الحداثة وأسسها المعرفية.

تعتبر الحداثة من أهم إنتاجات الفكر الغربي الحديث، ويعد مفهوماً أطر جميع مجالات الحياة الفكرية والاقتصادية والاجتماعية، ومنها انبثقت كثير من أشكال التحديث مثل اللبرالية والرأسمالية والاشتراكية والبورجوازية .

والحداثة بوصفها مفهوماً فلسفياً دقيقاً، تشكل مرحلة انتقال إلى طور معرفي جديد في تاريخ الفلسفة الغربية، ولا تهتم باستعمال المصطلح في المعنى العام لكلمة حديث، بل يراد بها الفعل الفلسفي المتطابق مع التشكيلات الفكرية الحقيقية المتصاعدة والضرورية، في تجذير لنظرية الصيرورة والتغير المستمر - والذي يقوم على تحديد موقفه من الماضي والتراث، المبني على العلم به، والدراسة الدقيقة له، ومن ثم محاكمته والقطيعة معه⁽¹⁾.

ومن أبرز سمات الحداثة الفكرية الغربية، موقفها من " التراث - الماضي المعرفي -"، وهو الذي يحدد مفهوم الحداثة وطبيعتها فلسفتها التي تقوم عليها، وهو ما يعبر عنه مُجد سبيلا عند تحديده لمفهوم الحداثة بقوله: " هي تحرر من ثقل التراث ومن تناقلاته وأشكال عطلته، ومن صور العالم القديمة، تحرر الفرد من ربة التقليد ومن ثقل الماضي وتزوده بحق الاختيار، وبقيس أكبر من الحرية ومن المسؤولية"، ويصف فعلها في التحرر من التراث بكونها: " عنيفة في طريقة حلولها وحصولها، وفي الفعل التفكيكي الذي تمارسه على كل البنيات، الاجتماعية والفكرية التقليدية، محدثة شروخا في الواقع، وفي الوعي والذاكرة واللغة والخيال وطرق الإدراك⁽²⁾."

ومراحل الفكر الغربي التي مر منها كانت لتأسيس العقل المستقل عن الدين وتجذير الانفصال عنه، فلما اكتمل ذلك التأسيس في المرحلة الحديثة عاد الفكر الغربي إلى التراث لتجذير القطيعة معه، ولإعادة صياغة قراءته ضمن مناهجها وأدواتها للسيطرة عليه وإدخاله في سياقها .

والمفهوم الفلسفي للحداثة يتحدد بمحددتين أساسيتين:

(1) والفرق بين الحداثة والتحديث، أن الحداثة مفهوم حضاري شمولي يطال مستويات الوجود الإنساني كافة فهو مفهوم مجرد، أو مثال فكري يلم شتات كل المستويات ويحدد القسائم المشتركة بينها، أما التحديث فهو مفهوم تطبيقي لمفهوم الحداثة المجرد، يكتسي مدلولاً جدياً وإراعي خصوصيات المراحل التاريخية وينظر أيضاً: العلاقة بين مصطلحات: التحديث، الحداثة، ما بعد الحداثة، والمشروع التحديثي، في: موقف الفكر الحدائي الغربي من أصول الاستدلال في الإسلام دراسة تحليلية نقدية، ص: 50 وما بعدها.

(2) الحداثة وما بعد الحداثة، ص: 42. نقلاً عن: موقف الفكر الحدائي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام دراسة تحليلية نقدية، ص: 51، 52.

- أحدهما: ممارسة القطيعة / السيطرة على " التراث " / " الماضي المعرفي "، وتم هذه الممارسة بفرض القراءة الحداثية بمناهجها وأدواتها على هذا " التراث " لتتم السيطرة عليه.

- وثانيها: سمة التشكل غير النهائي للحدثة، بمعنى جاوز فكرة المرجعيات النهائية التي كانت تسيطر على الفكر الإنساني، وهي السمة التي توضحها علاقة " ما بعد الحداثة " بمفهوم " الحداثة " ⁽¹⁾.

ويمكن إجمال منطلقات تجديد الفقه الإسلامي عند الاتجاه الحداثي في مجموعة من المنطلقات، نبرز بعضها فيما يأتي من المطالب:

المطلب الأول: قراءة الوحي في ضوء العلوم الإنسانية المعاصرة.

اعتبر قطاع واسع من المفكرين المحدثين والمعاصرين أن طريق التجديد والرقى يكمن في اتباع الفكر الغربي الحديث، والسير في طريقه والأخذ بعلومه ومناهجه، لذلك استلهم المشروع الفكري الحداثي العربي أسس المشروع الحداثي الغربي، مما جعل الخطاب الحداثي يواجه إشكالية كون الانتقال إلى خطاب الحداثة في الفكر العربي لم يكن بفعل التطور النهضوي الذي مر بمراحل، كما عليه الحال في الفكر الغربي الذي مر بمراحل تاريخية قبل أن يصل إلى مرحلة الحداثة؛ إذ الشأن في خطاب الفكر الحداثي العربي أنه قفز على مراحل ⁽²⁾.

والتيار الحداثي في تعامله مع الوحي قد تأثر بقوة بالحداثة الغربية، ومنطلقاتها المعرفية والفكرية والمنهجية، ونجدهم في " تعاملهم مع النصوص الشرعية من القرآن والسنة، قد طبقوا المعايير الغربية عليها بدون أي اكتراث، فهذا أركون يقول في مؤتمر عقد في مدينة ميلانو الإيطالية بعنوان الإسلام الأوروبي: " لقد عرضنا الإنجيل على عقولنا فأخذنا منه ورددنا، ثم عرضنا التوراة على عقولنا فأخذنا منها ورددنا، وقد آن الأوان أن نعرض القرآن على عقولنا فنأخذ منه ونرد ⁽³⁾ "، وهذا في الحقيقة كلام خطير، فكيف يمكن التسوية بين كتابين محرفين، وبين كتاب محفوظ بحفظ الله؟

وبدورها، فالحقائق التاريخية تؤكد أن المنهجية والقواعد التي أصل لها العلماء في تفسير القرآن العظيم، كانت وفق نظر علمي محكم، واستطاعت الوفاء بحاجة البشرية طيلة هذه القرون الطويلة، وأما التقصير أو الركود في الفقه أو

⁽¹⁾ موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام دراسة تحليلية نقدية، ص: 55 - 56.

⁽²⁾ موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، دراسة تحليلية نقدية، ص: 57، ونحو نقد العقل الإسلامي، ص: 43.

⁽³⁾ الفكر الحداثي: مُجدِّ شعور وتقسيمه لآيات القرآن الكريم في كتابه " الكتاب والقرآن " نموذجاً. مُجدِّ منظور ملك، ص: 137 - 138.

العمل في بعض المحطات من تاريخ الأمة، فمردده أساسا إلى ضعف الهمم، فالله قد تعهد بحفظ كتابه، ويسر للأمة سبل مذكرته وبيان أحكامه، أما تطعيم بعض مباحث التفسير باستثمار المعارف الحديثة، أو أفراد بعض القضايا بالتأليف، فهي من الأمور التي لا تخالف أصول التفسير وقواعده، وإنما غاية ما في الأمر أن تضبط بالأصول والقواعد.

وقد تميز التيار الحداثي بتغليبه أدوات الحداثة على التراث وأصوله المعرفية، ولذلك عنون عبد المجيد الشرفي لقسم من أحد كتبه بالتساؤل التالي: "أسلمة الحداثة أم تحديث الإسلام؟"⁽¹⁾ مؤكدا على أنه تعتمد "استعمال الأسلمة والتحديث في صيغة استفهامية؛ لأنها يبدوان القطبين الرئيسيين اللذين تدور حولهما مختلف الرؤى لحلول المشاكل المتولدة عن الأوضاع التاريخية التي يعيشونها، وعن تحديات الحداثة في أبعادها الفكرية والعملية على السواء"، وأن الثاني هو مراد مشروع الفكر الحداثي، الذي يعني به: أن التحديث والانتقال إلى مرحلة الحداثة لا يتم إلا بالتأسيس على التمييز بين إسلام "الرسالة" و "إسلام التاريخ"، والتمييز بين الدين وفهم الدين"⁽²⁾، وهذا ما سيؤدي إلى اعتبار أصول الاستدلال التي هي أصول الإسلام من أصول التاريخ، ومن ثم سينتهي "إسلام الرسالة" إلى غير ذي معنى⁽³⁾.

وعليه فإن التيار الحداثي يقوم في أصوله الاستدلالية على مرجعية مخالفة للتيارات ذات المرجعية الإسلامية: السلفية والإصلاحية، باعتبار منطق التفكير الحداثي يخالف منطق الفكر الإسلامي والأسس المعرفية للتراث، فالحداثة تفرض الإبداع وتؤمن بلانهاية المعرفة وتتماهى مع الحاضر، وتنطلق من القطيعة الاستيمولوجية الكبرى لتحقيق الحداثة، والانتقال في تصوير العلاقة بين الله والإنسان، في مقابل السلفية التي تؤمن بوفاء النصوص للمستقبل، وبهذا تنفي الحاجة إلى الفكر الآخر، وإلى الابتداع، والتيار الحداثي يخالف المنهجية المعرفية الإسلامية وأصولها الاستدلالية المنطلقة من أصول الدين، والتشكيك في هذه الأصول ومساءلتها عبر النقد والتفكيك⁽⁴⁾.

ويعتبر الفكر الحداثي أن عائق التراث أمام النهضة والحضارة، يتمثل في المأزق المنهجي الذي يعانيه الفكر الإسلامي، المتمثل في طبيعة تعامله مع أصول الإسلام وطبيعة نظره إليها، عبر نظره إلى النص القرآني بنزعة لا تاريخية تجعله

(1) الإسلام والحداثة، لعبد المجيد الشرفي ص: 183.

(2) ينظر المرجع السابق، ص: 185-186.

(3) موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، دراسة تحليلية نقدية ص: 13.

(4) المرجع السابق: ص: 13-20.

متعاليا عن الزمان والمكان، والسعي إلى استمرار حضوره مهما اختلف الزمان والمكان، بينما يرى الفكر الحدائي أن الخروج من هذا المأزق المنهجي - في نظره - يكون من خلال محاولة التأسيس للتفكير والنظر في أصول الإسلام على قانونين يشكلان منطق النظر والتفكير الحدائي، وهما: قانون الأنسنة، وقانون التاريخية⁽¹⁾.

ومبدأ الذاتية يشكل مضمون النزعة الإنسانية " الأنسنة" الذي يعني مركزية الذات الإنسانية ومرجعيتها وفعاليتها وحريتها في الاختيار المعرفي والوجودي، وتحيل على دلالات:

- الفردية اللامتناهية.

- حق النقد : فلا يقبل إلا ما يبدو مبررا ومقنعا- استقلالية الفعل - الفلسفة المثالية ذاتها.

- التاريخية: وهي المقولة الأساسية لمنطق الفكر الغربي، والمفهوم المركزي الذي استعمله منذ عصر النهضة في إقصاء سيطرة الموروث الديني، وتأسيس بناء معرفي جديد.

ومفهوم التاريخية في الفكر الغربي، كان أساسه الأول الذي انطلق منه، هو تحديد بعدي التاريخ على أنه بين الماضي والمستقبل، وليس بين الأعلى والأدنى، ومن ثم انتقل المحور الرأسي الديني إلى المحور الأفقي الإنساني⁽²⁾.

والتاريخية وجهة نظر تقوم على اعتبار موضوع معرفي معين بصفته نتيجة حالية لتطور يمكن تتبعه في التاريخ، وبنحو خاص يقال هذا اللفظ على المذهب الذي يرى أن الحقوق - شجرة اللغات والعادات - هي إنتاج إبداعي جماعي غير واع وغير إرادي، إبداع يتناهى في لحظة انصباب الفكر عليه؛ ولا يمكن لاحقا تبديله صراحة ولا فهمه وتأويله بطريقة أخرى غير طريقة دراسته التاريخية، وبهذا المعنى يتعارض مع العقلانية⁽³⁾.

(1) موقف الفكر الحدائي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام دراسة تحليلية نقدية ص : 23.

(2) المرجع السابق، ص: 85-86.

(3) موسوعة لالاند الفلسفية، 2 / 561، نقلا عن: موقف الفكر الحدائي العربي من أصول الاستدلال، ص: 87.

وقد انتهى المفهوم الحدائي للتاريخية إلى النتيجتين المنطقيتين للفلسفة التاريخية والتي كانت تشكل مقدمتها من صيرورتها التاريخية، حيث انتهى مفهوم التاريخية إلى نفي الحقيقة المتعالية والمطلقة، أي نفي امتلاكها، بل نفي وجودها، وإلى القطعية المعرفية مع التراث، باعتبار " التراث " هو الماضي المعرفي⁽¹⁾.

ويعتبر الفكر الحدائي العربي أن التاريخية هي جوهر الإصلاح الثوري الذي يريده للفكر الإسلامي، وأنه لا يمكن نقله للحدث إلا من خلال التاريخية، لأنه لا سبيل إلى تمرير القراءة الحدائية للتراث إلا بالتأكد على نسبيته، ولا سبيل إلى ذلك إلا بإثبات تاريخيته، ومن ثم يمكن مقارنته مقارنة نقدية.

وقد مارس الحدائيون نظرية التاريخية على القرآن، حيث سل الفكر الحدائي مفهوم تاريخية النص على النص القرآني لتأكيد تشكل خطابه من خلال تاريخه الواقعي الذي انبثق منه، ومن ثم تحديد مفاهيمه ودلالاته بتاريخه⁽²⁾.

ومن أبرز منطلقات الفكر الحدائي العربي المعرفية: الخلفية الماركسية في صيغتها الفرنسية مدرسة الحوليات والتاريخ الجديد، وينحصر الاختلاف بينهم في المنهجية الإجرائية التي يختارها كل واحد منهم في توليف الأفكار الحدائية التي يمكن من خلالها تبيئتها في الفكر العربي الإسلامي، وهو اختلاف من جهة الاستراتيجية، أي النظرة الإجرائية المناسبة للجمع بين التلاؤم مع المرحلة والتلاؤم مع تحقيق هدف المشروع الحدائي⁽³⁾.

وإذا كانت التاريخية في التفسير قد وجدت أرضا خصبت في أوروبا، وقوامها ما تعرض له الكتاب المقدس من تحريف، وسوء استعمال رجال الدين لوظيفتهم، وغياب قواعد علمية ومنهجية في التفسير، فإن هذا الوضع لا يناسب واقع الإسلام، ولا يمكن إسقاط هذه التجربة على أرض المسلمين، فلا قياس مع وجود الفارق، فالقرآن محفوظ بحفظ الله له، والنبي ﷺ بين للناس أسس ومنهج تفسير وبيان الكتاب العزيز.

وكثير من حقائق القرآن متعالية عن الزمن والمكان، فهي قيم خالدة تصلح لحياة الناس جميعا، ولا ضير بوجود بعض الأحكام الخاصة ببعض الوقائع، أو تغير الأحكام بتغيير بعض المعطيات الاجتماعية، وهذا ما تقتضيه طبيعة الاجتماع البشري، والعلماء قد وضعوا قواعد في هذا الباب وفصلوا في ذلك كله.

(1) موقف الفكر الحدائي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام دراسة تحليلية نقدية، ص: 122.

(2) المرجع السابق، ص: 139- 141.

(3) المرجع السابق، ص: 25.

المطلب الثاني: نقد أصول الفقه في إطار الفلسفة.

يذكر أنه خلال القرن العشرين سادت العالم الإسلامي مناهج جديدة، ومع مرور الزمن وتغلغل هذه المناهج وتمكنها من عقول بعض المفكرين داخل العالم الإسلامي، ظهر اتجاه فكري حديث يدعو إلى تجديد فهم القرآن فهمًا عصريًا، وينطلق الفكر الحداثي من رفض التسليم لسلطة المقدس "القرآن"، و"يستوجب الفكر الحداثي أن يقوم على أساس غير تقديسي، وهو ما يتوجب عنده تفكيك المقدس لدى الفكر الإسلامي، لتمكين مشروع الحداثة من إعادة قراءة التراث من منظور الحداثة، ويرى الفكر الحداثي أن أصل طغيان المقدس في الفكر الإسلامي يكمن في نظرة المسلمين للقرآن وتعاملهم معه، ومن هنا كانت بالنسبة للفكر الحداثي ضرورة تفكيك هذا التصور الذي يحمله الفكر الإسلامي عن القرآن وطريقة تعامله مع الوحي، لتضييق مساحة المقدس حتى يتسنى إيجاد مساحة معرفية متحررة من سلطة المقدس⁽¹⁾.

وبناء على ما تقدم من كون الفكر الحداثي قد تهاوى بشكل مطلق مع الفكر الغربي وتجربته المتطرفة في التعامل مع الكتاب المقدس، ودون استحضار لاختلاف الأوضاع والسياقات المختلفة، ومن نتائج ذلك اعتبار القرآن نصًا لغويًا ومنتجًا ثقافيًا انطلق من حدود مفاهيم الواقع، وهو مرتبط أوثق الارتباط باللغة التي صيغ بها، وبالنظام الثقافي الذي تشكل به وأسهم في تشكيله⁽²⁾.

وينطلق التيار الحداثي في دعوته إلى تجديد فهم القرآن فهمًا عصريًا، من تبنيه الكلي في ذلك إلى ما توصل إليه العقل البشري من مناهج وعلوم وخاصة الغربية- وعلى رأسها علم الألسنية الحديثة وغيره، وكان من أهم آراء المدرسة الفكرية الحديثة: الدعوة صراحة إلى تجاوز كل الأدوات المنهجية التراثية؛ لأنها -حسب رأيها- تمثل فترة زمنية معينة، ثم تبنيها الأدوات المنهجية المعاصرة، مثل المنهج التاريخي، والمنهج البنيوي، والمنهج الجدلي وغيرها⁽³⁾.

أما في محاولة تطبيق الألسنية على القرآن الكريم، فلقد كان الغرض من استعمالها عند من نادى بها: تحمل في بذور نشأتها خلفياتهم الفكرية التي لا تعترف بالدين والمقدس، ولذلك كان استدعاء هذا المنهج لا لأجل علميته وموضوعيته؛ إذ إنه لا يزال محل أخذ ورد حتى في موطن نشأته، بل إن التفكيكية فيما بعد قضت على كثير من

(1) موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام دراسة تحليلية نقدية، ص: 333.

(2) ينظر: المرجع السابق، ص: 334.

(3) تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)، 1/ 255.

مسلماته، وإنما من أجل تفريغ النص من صبغته المقدسة؛ فليست المعرفة هي الدافع لاستخدامه، بل الأيديولوجية العلمانية، للقول بتطور اللغة من زمن إلى زمن، وأن لغة القرآن لا يصح حملها على ما يتجاوز إطارها المجتمعي الذي نزلت فيه، ومن ثم انحصار أحكام القرآن في الزمن الذي نزلت فيه، وتغير معاني ألفاظه من زمن إلى آخر⁽¹⁾.

وقد مارس الفكر الحداثي مستويين من المنهجية لتفكيك النص الشرعي:

الأول : تسليط الرؤية التاريخية على النص في نظرية " تاريخية النص " لإزاله من مجاله الإلهي المتعالي " الأرثوذكسي - كما يسميه أركون - إلى أنسنته.

- والمستوى الثاني الذي اشتغل عليه الفكر الحداثي لتفكيك النص الشرعي هو: إخضاع النص للدراسة النقدية التداولية في المجال اللساني، وتطبيق نظريات القراءة التأويلية المعاصرة على النص الديني لإعادة قراءته وتأويله، من خلال نظرية الفهم بدل المعنى، والقراءة بدل التأويل، وتاريخية الفهم، ولا نهائية المعنى⁽²⁾.

والواقع أن مُجد أركون أو أبو زيد ومن لحقهم ممن هو على شاكلتهم، لم يتمكنوا من تطبيق ما ينادون به على القرآن كاملاً، لعلمهم بعدم استقامة المنهج، واعوجاجه، ووقوعه في التناقضات؛ لذلك كان مُجد أركون وقبله أبو زيد ومُجد شعور يكتفون بالدعوة ووضع الخطوط، واقتصرت محاولتهم على آيات محددة منها بعض آيات الأحكام، وبعض قصص الأنبياء⁽³⁾.

ويرى أحد الباحثين أن مفهوم النص القرآني والنبوي عند الحداثيين متعلق بالأسس الفكرية والخلفيات الوضعية التي ينطلقون منها؛ فممارسة العقل الحداثي لسلطاته المطلقة على الساحة الفكرية والدينية جعلت المسلمات رهن الجدل والنقد، وجعلت كثيراً من النصوص المجمع على ثبوتها ودلالاتها موضع شك وتزييف وتحريف؛ مما أدى إلى إفرازات نكراء لنتائج شاذة، وقواعد منبوذة اعتبرها الحداثيون فتحة في علم التفسير والحديث والنقد وعلل المتن، وتجديداً لأسس التصحيح والتضعيف، والقبول والرد⁽⁴⁾.

(1) التجديد في التفسير في العصر الحديث، مفهومه وضوابطه واتجاهاته، لدلال بنت كويران السلمي، ص: 247

(2) موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام دراسة تحليلية نقدية، ص: 239

(3) المرجع السابق، ص: 249.

(4) دراسات، علوم الشريعة والقانون، المجلد 42، العدد، 1/ 2015 - المطلقات الفكرية والعقدية لدى الحداثيين للطنن في مصادر الدين، ص: 82.

ويرى أن تلك القواعد تفرعت على أنواع شتى منها ما هو متعلق بقواعد الثبوت، ومنها ما تعلق بعلوم الدلالة:

أ: منطلقات تتعلق بقواعد الثبوت: وهي أربع منطلقات أساسية.

- أولها: انعدام أي دليل نقلي خالص الصحة.

- ثانيها: التحريف في شروط مؤلفي كتب الصحيح.

- ثالثها: ادعاؤهم عجز علوم الإسناد عن تمييز الأحاديث الصحيحة.

رابعها: طعن في طريقة تدوين السنة النبوية.

ب: منطلقات تخص بعلوم الدلالة: وهي ثلاثة منطلقات حدائية تعامل من خلالها الحداثيون مع نصوص الشريعة.

- أولها: إسقاطهم لحجية النصوص ونبذ قدسيته، ونزع صفة الوحي عنها.

- والثاني: إخضاعها - كسائر النصوص التراثية - للنقد، وعزلها عن مرجعيتها وقائلها.

- والثالث: جعل نصوصها تحوي معاني محجوبة، وأسراراً باطنة لا يكشف عنها إلا قواعدهم الحدائية، وما كان

مفهوماً منها لا يوافق ما وُضعت له ⁽¹⁾.

وقد اتخذ الفكر الحدائي خطأ آخر في نقد وتفكيك السنة النبوية يفارق من سبقه، بناء على اختلاف المنهجية المعرفية التي يتبناها عن المنهجية المعرفية للتيارات الأخرى، لكنه سعى للاستفادة منها في توظيفها أيديولوجياً لتفكيك السنة النبوية ⁽²⁾.

ولا شك أن هذا الموقف الحدائي من السنة النبوية الشريفة وحجيتها، ومصدريتها في تشريع الأحكام؛ غاية في الفساد والبطلان، وذلك بالنظر إلى قصورهم المنهجي، وتطرفهم في الأخذ بالمرجعية الفكرية الغربية، وتصورها للنص المقدس، وتمثل وظيفته في بناء الفكر وتأسيس القيم.

⁽¹⁾ المنطلقات الفكرية والعقدية لدى الحدائين للطعن في مصادر الدين، أنس سليمان المصري، دراسات، علوم الشريعة والقانون، المجلد 42 ، العدد، 1/ 2015 ص: 82 وما بعدها.

⁽²⁾ موقف الفكر الحدائي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام دراسة تحليلية نقدية، ص: 384.

وهذا يخالف المرجعية الإسلامية، ونظامها المعرفي الرسخ. فالسنة أثبت التاريخ والواقع، ومناهج العلماء في علوم الحديث ومصطلحه - رواية ودراية - ثبات قيمها المركزية والأساسية عبر العصور، وبين علماء الشريعة طبيعتها المحورية في التشريع، وأكدوا علمية مناهج هذا الفن، وورصاتها.

وبنى هذا الفكر موقفه من السنة من منظور التصور الجديد " للحدث التاريخي " الذي أسسته مدرسة الحوليات الفرنسية"، وامتدادها " مدرسة التاريخ الجديد، "فإبستمولوجيا التاريخ الجديد تؤكد أن الواقع التاريخي واقع يتم بناؤه تصوريا من خلال الممارسة النظرية المنهجية التي يضعها المؤرخ لتعقل الظاهرة التي يزمع تناولها⁽¹⁾.

ولذلك انتقد الجابري موقف التفكير التراثي من الحديث النبوي لأنه لا يبحث في نظره عن المصادقية المنطقية للخبر، وإنما يقتصر بحثه على صحة الخبر، يقول: " والمشكلة الإبستمولوجية الأساسية التي يطرحها " الخبر " في الحقل المعرفي البياني ليست مشكلة الصدق والكذب بالمعنى المنطقي كما في الحقل المعرفي البرهاني، بل مشكلة الصحة والوضع⁽²⁾.

ويوضح أحد الباحثين موقف الدكتور محمد عابد الجابري من أصول الاستدلال بقوله: " وهو ما يعني أن فكرة وجود أصل ليست قائمة أساسا وإنما كان " إيجادها " ضرورة إجرائية لدى التفكير التراثي، ثم يعود الجابري ليؤكد على أن الشافعي كان له الدور الأكبر في التأسيس لفكرة الأصل في التفكير التراثي: " ⁽³⁾.

وفي الحقيقة فالجابري لا ينفي وجود فكرة الأصل والفرع منذ عهد النبي ﷺ، بل يبين ويؤكد على أنها ظهرت في عصر التدوين " كأداة نظرية لا بد منها في عملية التدوين ذاتها، وعملية البناء العام للثقافة العربية الإسلامية، ولذلك نجد هذا الزوج حاضرا، بصورة صريحة أو ضمنية، في الأعمال العلمية الأولى التي عرفها عصر التدوين، وبصورة خاصة في النحو والفقه والكلام " ⁽⁴⁾.

(1) موقف الفكر الحدائي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام دراسة تحليلية نقدية ، ص: 386.

(2) بنية العقل العرب دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، محمد عابد الجابري، ص: 116.

(3) موقف الفكر الحدائي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام دراسة تحليلية ص: 415.

(4) بنية العقل العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، ص: 109

فالجباري يقر بوجود الأصول النازمة للعلوم في النظام المعرفي الإسلامي في مختلف المجالات العلمية، كالنحو والفقه والكلام منذ القرون الأولى، وبالنسبة للفقه كانت الأصول معروفة ومقررة منذ عهد النبي ﷺ ، إلا أن تحديدها الدقيق والاصطلاح عليها في إطار نظري جامع لم يتم بشكل رسمي إلا في عصر الشافعي، يقول الجباري: " لقد كان الشافعي أول من حدد الأصول في الفقه، فوضح بذلك " علم الأصول " ومع أنه لم يستعمل كلمة " أصل " ولا كلمة " فرع " كمصطلحين يتكرر ذكرهما كمفهومين يتمتعان بكل قوة المفهوم التي ستكون لهما فيما بعد، فإن ظلها كان حاضرا باستمرار في مؤلفاته، وواضح أنه عندما نقول إن الشافعي قد حدد الأصول فليس معنى ذلك أنه اكتشفها أو أنه أول من قررها، كلا. لقد كان العمل بذات الأصول التي حددها الشافعي جاريا منذ زمن النبي ﷺ والصحابة، ولكن فرق كبير بين العمل بالأصول، والتنظير للأصول " (1).

ويزيد الجباري بيانه لهذه الفكرة بقوله: " عندما نقول إن الشافعي حدد الأصول في أربعة: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، فليس معنى هذا أنه وجه الناس إلى العمل بهذه الأصول، فهذا شيء كان جاريا قبله، بل إنما نعني بذلك أنه حدد إطارا نظريا للفكر الفقهي، ليس فقط بحصره الأصول في هذه الأربعة واستبعاد غيرها كالاستحسان والمصالح المرسلة، أيضا، وهذا أهم بالنسبة لموضوعنا؛ لأنه ضبط العلاقة بين هذه الأصول بصورة جعلت منها البنية المؤسسة للإطار المرجعي الخاص بالتفكير الفقهي " (2).

لكن الإشكال الكبير في موقف الفكر الحدائي من أصول الاستدلال، هو نظره إليها بكونها تقييد العقل وتقييد عملية التفكير، ولذلك ليس لعملية العقل في الفكر التراثي سوى إعادة إنتاج، وبيان لما هو معطى.

وهو موقف يسهل تفنيده لأنه لا يقوم على أدلة منطقية وحجج قاطعة، والواقع يشهد له بالبطلان؛ لأن الفكر الفقهي والأصولي دائم التجدد، ولا يعجز عن مواكبة المستجدات في كل عصر، والاجتهاد في تقديم الأجوبة والحلول للنوازل.

أما قضية تجديد أصول الفقه بالمعنى الذي ينشده الحداثيون، وإحداث أصول جديدة للفقه، فهي مجرد شعارات عندهم وادعاءات واهية، بدليل أنهم لم يستطيعوا الإتيان بأصول جديدة تكون محل اتفاق بين جمهور العلماء الفقهاء،

(1) بنية العقل العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية ، ص: 110.

(2) المرجع السابق، ص: 110-111.

وآراؤهم شاهدة على شذوذ طرحهم، ولعل تجديدا من هذا النوع، وبشكل ضيق ونسي أمر جلل وعظيم، يحتاج إلى جهود بحثية مكثفة، ودعم من المؤسسات العلمية المختصة، وتضافر جهود العلماء من مختلف التخصصات لتقديم مشاريع تجديدية من هذا النوع.

يرى الجابري أن عملية التفكير في العقل البياني محكومة دوما بأصل، يقول رحمه الله تعالى: "إن العقل البياني فاعلية ذهنية لا تستطيع ولا تقبل ممارسة أي نشاط إلا انطلاقا من أصل معطى " نص " أو مستفاد من أصل معطى " ما ثبت بالإجماع أو القياس " ليس هذا وحسب، فسلطة الأصل على العقل البياني لا تقتصر على المنطلق أي على تأسيس المعرفة البيانية " الأصول الأربعة خاصة "، بل إنها تؤسس عملية إنتاج المعرفة ذاتها باعتبار أن التفكير البياني يقوم على سلسلة من عمليات رد الفروع والمستجدات إلى أصول مقرره من قبل⁽¹⁾.

وينتقد الفكر الحدائي منهجية المعرفة الإسلامية في الإجماع والقياس من جهة تقيدهما بالنص، وانطلاقهما منه بالاعتبار الأول⁽²⁾، يقول الجابري: " فالاجتهاد سواء كان اجتهاد فرد أو جماعة، هو دوما اجتهاد في نص أو انطلاقا منه أو استنادا عليه، ومن هنا يتضح لماذا يرتبط البحث الأصولي بالبحث في أساليب اللغة العربية لأنه؛ بدون المعرفة بهذه الأساليب لا يمكن الاجتهاد ولا يصح " ⁽³⁾.

ويرى أدونيس أن الإجماع تعد على الذاتية وتعددية الحقيقة، وتكريس للوحدة العضوية بين الديني والسياسي، وبين سلطة النص ونص السلطة⁽⁴⁾، ويوضح أدونيس مبدأ لزوم معرفة الأمة المجمع عليها بالنقل، والتي تنفي الفرقة الفكرية والمعرفية بقوله: " إن للأمم الواحدة حقيقة واحدة، أي معرفة واحدة وثقافة واحدة، أو بعبارة ثانية: إن تجانس الجماعة دينيا يقتضي تجانسها الفكري – المعرفي، وفي هذا أيضا نجد ما يوضح لنا الوحدة العضوية بحسب رأي الطبري، بين الديني والسياسي، أو بين سلطة النص ونص السلطة " ⁽⁵⁾.

(1) بنية العقل العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، ص: 109

(2) موقف الفكر الحدائي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، ص: 452.

(3) بنية العقل العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، ص: 23.

(4) موقف الفكر الحدائي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، ص: 452.

(5) الثابت والمتحول، بحث في الإبداع والاتباع عند العرب، أدونيس، 1 / 16.

ويدل هذا القول على رفض صاحبه لأصول المرجعية الإسلامية وضوابطها المعرفية والمنهجية التي تضبط المعرفة وتوجهها نظرا لتبنيه للفلسفة الغربية وللحادثة بقوله: " تمثل هذه الآراء - كما أشرت - الثابت النظري الديني الذي يتخذ من نفسه معيارا لمعرفة العامة، بحيث إن ما يخالفه في أي ميدان معرفي يوصف " بفساد المعنى " كما يعبر ابن تيمية، وقد أصبح هذا الثابت النظري نسا ثانيا حل محل النص الأول - نص الوحي - ، بحيث يتعذر اليوم أن نتجاوزه - لكي نقرأ قراءتنا الخاصة، ونكتب نصنا الحديث الخاص، بدءا من النص الأول⁽¹⁾.

ومن هذا المنطلق يدعو أدونيس إلى تبني الفلسفة الغربية والحداثة بقوله: " اليوم تنطلق الحداثة، وهي امتداد لما سميت به بالتحول من افتراض نقص أو غياب المعرفة في الماضي ويعوض عن هذا النقص أو هذا الغياب إما بنقل ما لفكر ما، أو معرفة ما من هذه اللغة الأجنبية أو تلك، وإما بالابتكار والإبداع، والحداثة هي إذن قول ما لم يعرفه موروثنا، أو هي قول المجهول من جهة وقبول بلا نهائية المعرفة من جهة ثانية⁽²⁾.

ويرفض أركون المنهجية التي يقوم عليها القياس الشرعي لأنها تقوم من منظور فلسفة الحداثة على اللاتاريخية، وانتزاع النص القرآني من سياقاته التاريخية التي كانت في لحظة القرآن، وإسقاطه في سياقات تاريخية لاحقة عبر آلية القياس الفقهي⁽³⁾، فهو يدعو إلى تجاوز القياس باعتباره تجربة عقلية بشرية محدودة ومتجاوزة، بقوله، " أما المفهوم الحديث للتاريخية فيتيح لنا بالضبط أن نفكر وتأمل بشروط صلاحية كل مرور من العلة إلى الحكم الشرعي الذي يقوم به الفقهاء، ومن هنا يذكر حسن حنفي أن القياس الشرعي هو في منظور فلسفة الحداثة رجوع للوراء، وانتكاس عن مبدأ فلسفة التاريخ، الذي هو في رأي " حسن حنفي " سير إلى الإمام " أن تسير الحقائق في خطوط لا تنسج في دوائر، حتى تتراكم الحقائق وتحدث علما⁽⁴⁾.

وكذلك ينتقد حسن حنفي منهجية القياس من جهة أنها تخالف شرط العلم في فلسفة الحداثة؛ إذ شرط العلم هو عدم المعرفة، والبداية بالمجهول، ووضع الافتراضات والتحقيق من صحتها، وليس البدء بالعلم، وفهم المعلومات، والانطلاق من مسلمات ومعتقدات مسبقة، وإلا كان العلم في هذه الحالة تحصيل حاصل، لكن يرى الفكر الحداثي

(1) الثابت والمتحول، بحث في الإبداع والإتياع عند العرب ، 1 / 18.

(2) المرجع السابق، 1 / 18-19.

(3) موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام ، ص: 453.

(4) الفكر الإسلامي قراءة علمية / مُجد أركون، ص " 91

العربي أنه يمكن توظيف الإجماع والقياس واستثمارهما في المشروع الحداثي إذا أفرغا من مضمونها التراثي، وصيغا في مضمون حداثي معاصر، وذلك بتحديد أساسين هما: فصلهما عن الارتباط بالنص الديني، والأمر الآخر: إعادة التركيب الهرمي لمنظومة أصول الاستدلال، فيقدم الاجتهاد الذي هو أوسع مدلولاً من القياس على النص، ويحكم النص بموجب نظر الاجتهاد في الواقع، حينئذ يتخلص - في منظور الفكر الحداثي - العقل الإسلامي من سلطة النص وسلطة السلف التي قيدت الفكر الإسلامي وأعاقته عن الحداثة⁽¹⁾.

المطلب الثالث: مناهجه في التعامل مع التراث.

يعتبر التراث كل ما خلفه المتقدمون من علوم، والتراث الإسلامي منبعه الأول هو الوحي، ويرى فريق من الباحثين شمولية التراث للوحي وما تفرع عنه من علوم، باعتبار التراث " هو ما ورثناه عن آبائنا من عقيدة وثقافة وقيم وآداب وفنون وصناعات وسائر المنجزات الأخرى المعنوية والمادية؛ ومن ثم فهو يشتمل على الوحي الإلهي (القرآن والسنة)⁽²⁾ .

وقد تميز الاتجاه الحداثي المعاصر بتطرفه المنهجي، في تعامله مع نصوص الوحي " قرآنًا وسنة "، بمثل ما يعامل به النصوص التراثية الأخرى، متأثرًا- أي هذا الاتجاه- بالتجربة الغربية في قراءتها نصوصها الدينية وتراثها عمومًا، غير آخذٍ في الحسبان الفوارق المفصلية الأساسية بين مفاهيم الوحي والدين ومآلاتهما في التجريبتين: الإسلامية والغربية⁽³⁾.

وظهرت في الاتجاه الحداثي كثير من الكتابات الرامية إلى نقد التراث، باعتباره البعد التاريخي للبناء الثقافي السائد، والخلل الخطير في هذا الاتجاه هو تبنيه لأحكام عقلية مكتسبة عبر تجربة تاريخية لثقافة مغايرة، وتعميتها

(1) موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، ص: 453-454

(2) عرف أكرم ضياء العمري التراث الإسلامي بأنه: "ما ورثناه عن آبائنا من عقيدة، وثقافة، وقيم، وآداب، وفنون، وصناعات، وسائر المنجزات الأخرى المعنوية والمادية، ويشمل كذلك على الوحي الإلهي (القرآن والسنة)، الذي ورثناه عن أسلافنا". وهناك اتجاه يفرق في النظرة والتعامل بين الوحي وغيره؛ فهو لا يقبل الانتقاء والاختيار من الوحي ولا محاولة تطويعه للواقع، وبين المنجزات البشرية الحضارية والثقافية؛ فهي قابلة للانتخاب والتوظيف وفق الرؤية المعاصرة وحسب الحاجة والمصلحة، واتجاه آخر يخضع الوحي للواقع وللنقد. ينظر " التراث والمعاصرة، د. أكرم ضياء العمري، ص: 27، 28، باختصار يسير وتصرف.

(3) مثل: كتابات نصر حامد أبو زيد، ومُجد أركون، وأدونيس، وغيرهم.

للدور الذي لعبه الوحي في تشكيل العقل المنهجي العلمي، أو تجاهلها له جملة وتفصيلاً، كما فعل حسن حنفي في ادعائه أن العقل وحده هو المرجع في الحكم على التراث⁽¹⁾.

ويربط مُحمَّد عابد الجابري بين قضية التراث والحداثة، ويرد على أتباع التيار الحداثي الصرف الذي يدعو إلى القطيعة التامة مع التراث ويشتهي من الاهتمام الزائد به، قائلاً: "ونحن نعتقد أن هذا الموقف ينم عن عدم تقدير كاف للمشاكل المطروح في الثقافة العربية، ذلك أن ما يميز الثقافة العربية منذ عصر التدوين إلى اليوم هو أن "الحركة" داخلها لا تتجسم في إنتاج الجديد، بل في إعادة إنتاج القديم، وقد تطورت عملية الإنتاج هذه منذ القرن السابع إلى تكلس وتقوقع واجترار، فساد فيها ما سبق أن عبرنا عنه "بالفهم التراثي للتراث"، وهو الفهم الذي ما زال سائداً إلى اليوم، ومن هنا كان من متطلبات الحداثة، في نظرنا، تجاوز هذا "الفهم التراثي للتراث"، إلى فهم حداثي، إلى رؤية عصرية له"⁽²⁾.

فالجابري يدعو إلى العناية بالتراث وتجديد قراءته، عبر القراءة الحداثية، لأن ذلك في نظره سبيل تحقيق النهضة والتقدم، ووضح ذلك بقوله: "فالحداثة في نظرنا لا تعني رفض التراث ولا القطيعة مع الماضي، بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما نسميه "بالمعاصرة"، أعني مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي"⁽³⁾.

ويعتبر تقويم التراث من المسائل المشروعة والمهمة، ولكنها تحتاج إلى قواعد وضوابط، ولا يمكن في هذا الإطار أن نتحدث عن تقويم مصدر هذا التراث وهو الوحي، لأنه من عند الله، ومن ذلك يستمد قدسيته، وتقويم التراث يكون بميزان القرآن والسنة، فإن كل واحد يؤخذ من كلامه ويرد إلا المعصوم -عليه الصلاة والسلام-، وإذا خالف التراث ما جاء فيها فالأصل أن نوضح هذا ولا نحوله إلى مقدس"⁽⁴⁾.

(1) وقد قام لؤي صافي بجرد هذه الكتابات التي بدأها حسين مروة في كتابه النزعات المادية في الإسلام، ثم تابعه الطيب التيزيني، في سلسلته التي بدأها بكتابه من التراث إلى الثورة، وتبع ذلك سلسلة حسن حنفي الخماسية، من العقيدة إلى الثورة، والتي قدم لها في كتابه التراث والتجديد، ثم توج مُحمَّد عابد الجابري هذه الأعمال النقدية في ثلاثيته الموسومة بنقد العقل العربي، والتي استلهمها بكتابه تكوين العقل العربي. ينظر "إعمال العقل، من النظرة التجزئية إلى الرؤية التكاملية"، لؤي صافي، ص: 31.

(2) التراث والحداثة، دراسات .. ومناقشات، لمحمد عابد الجابري، ص: 15-16.

(3) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(4) ينظر، كتاب: كيف تتعامل مع التراث والتجديد والاختلاف، يوسف القرضاوي، ص: 8.

فالتيار الحدائي يدعو إلى القطيعة مع القديم والموروث، ويدعو إلى إحداث مناهج جديدة، وإسلام مناسب لزماننا، وهو التجديد من خارج النسق الإسلامي، الذي يحاول أصحابه إسقاط النظريات الغربية الحديثة على الإسلام، مثل النبوية والألسنية والتفكيكية والتركيبية والتاريخية .

وقد نظر الحداثيون إلى التراث الإسلامي على أنه اجتهادات بشرية محكومة بعقول وأفهام بشرية وبواقع محدد، ما يجعلها قابلة للأخذ والرد؛ لأنها اجتهادات بشرية، ولأنها مرتبطة بزمان ومكان خاصين، وقد لا تتناسب مع غيرهما، والواقع أن أكثر هؤلاء أداروا ظهورهم لكل هذا الموروث، وجردوه من أي صفة دينية قدسية، ونعرض في هذا الصدد قراءة في نموذجين من منظري التيار الحدائي، - وهما: مُحمَّد عابد الجابري، ومُحمَّد أركون - وبيان بعض ملامح منهجها في التعامل مع التراث.

- نموذج الجابري في تجديد التراث:

يعتبر مُحمَّد عابد الجابري من أبرز المنظرين الحدائيين في قضايا تقويم التراث وتجديده، فهو يُرجع مشكلة التجديد إلى مشكلة المنهج في دراسته، حيث قال: " يمكن أن نلخص ما تقدم في القول إن حضور " التراث " كمفهوم نهضوي في الساحة الأيديولوجية العربية المعاصرة يحكمه التناقض بين مكوناته الذاتية ومكوناته الموضوعية داخل الوعي العربي، وانغماس هذا الأخير فيه، وبين بعده الموضوعي التاريخي عن اللحظة الحضارية المعاصرة التي يحلم هذا الوعي بالانخراط الواعي فيها. إن هذا يعني أنه " تراث " غير معاصر لنفسه، غير معاصر لأهله ⁽¹⁾ .

ويشخص الجابري مشكلة العلاقة مع التراث في كون الفكر العربي يظهر عليه عدم القدرة على تحليل القضايا الفكرية والسياسية والاجتماعية، وذلك بحكم تماهي الفكر العربي في الماضي عبر الفكر السلفي المحكوم بالتراث، أو جانب التفكير العلماني الذي يتخذ من الفكر الغربي منهجا قبليا جاهزا، وعقيدة ثابتة، ولا يتعامل معه بوصفه أدوات عملية ⁽²⁾ .

(1) التراث والحداثة، ص: 31.

(2) التراث والحداثة، ص: 27.

فهو يدعو إلى ممارسة العقلانية النقدية في تراثنا وبالمعطيات المنهجية لعصرنا، وبهذه الممارسة وحدها يمكن أن نزرع في ثقافتنا الراهنة روحا نقدية جديدة، وعقلانية مطابقة الشرطين الضروريين لكل نهضة، ويلخص إشكالية الفهم الحديث والمعاصر للتراث بقوله: " التراث ومشكلة المنهج في الفضاء الفكري العربي المعاصر، مسألة تؤول عند نهاية التحليل إلى قضية " النهضة ومشكلة العقلانية" ⁽¹⁾.

ويركز على تجاوز الفهم التراثي للتراث إلى فهم حداثي، إلى رؤية عصرية له، بالارتفاع في طريقة التعامل مع التراث إلى مستوى المعاصرة، بمواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي ⁽²⁾.

وتكمن أهم اشكالات الفكر العربي المعاصر عند الجابري في إشكالية العلاقة بالتراث، ما جعله يحاول تقديم رؤية عامة وإطار كلي يؤسس حل هذا الإشكال، وهذا الحل ينطلق من إعادة تأسيس فهم التراث على أساس النظر إليه من جهة تاريخيته، وتوظيف علوم الماضي في فهم المفكر المعاصر، على أن يتم ذلك من خلال ما يريده المفكر من التراث وليس العكس ⁽³⁾.

وقد انتقد الجابري النمطين السائدين في قراءة التراث، وهما:

- القراءة التي تريد أن تقف عند حدود التلقي المباشر، و"تجتهد" في أن يكون هذا التلقي بأكبر قدر من " الأمانة"، أي بأقل تدخل ممكن، وهي القراءة التي تخضع نفسها للنص.

- القراءة الثانية: وهي التي تعي منذ اللحظة الأولى كونها تأويلا، فلا تتوقف عند حدود " التلقي المباشر"، بل تريد أن تساهم بوعي في إنتاج وجهة النظر التي يحملها أو يتحملها الخطاب. وهي قراءة لا تريد الوقوف عند حدود " العرض" و " التلخيص" و " التحليل"، بل تريد إعادة بناء ذلك الخطاب بشكل يجعله أكثر تماسكا، وأقوى تعبيرا عن إحدى وجهات النظر التي يحملها صراحة أو ضمنا ⁽⁴⁾.

(1) التراث والحداثة، ص: 32.

(2) المرجع السابق، ص: 15-16.

(3) موقف الفكر الحداثي من أصول الاستدلال، ص: 26.

(4) الخطاب العربي المعاصر، ص: 11-12.

وآلية الجابري في هذه القراءة التشخيصية والنقدية للتراث، هي التفكيك لبيان منهجية بناء هذا التراث وصياغته، ويوضح هدفه من قراءته للخطاب التراثي بقوله: " هدفنا هو حملته على " تفكيك " نفسه، على الكشف عن تهافته، وتقديم تناقضاته ونقائضه عارية، بكل ضعفها وسذاجتها. وبعبارة أدق: إن ما يهمننا من هذا الخطاب، الحديث والمعاصر، ليس مضمونه الأيديولوجي، ولا محتواه " المعرفي "، بل كل ما يهمننا منه هو كونه يحمل علامات العقل الذي ينتجه، وإذن فما يهمننا هو تشخيص هذه " العلامات "، علامات " اللاعقل " في الخطاب العربي الحديث والمعاصر" ⁽¹⁾.

ويقدم نموذجاً للقراءة الحداثية للتراث، وهي قراءة نقدية تشخيصية بقوله: " أما القراءة التي نقترحها نحن هنا، فيمكن القول إنها قراءة " تشخيصية "، بمعنى أنها ترمي إلى تشخيص عيوب الخطاب، وليس إلى إعادة بناء مضمونه، وبعبارة أخرى إن قراءتنا هذه تريد أن تعرض وتبرز ما تهمله أو تسكت عنه أو تتستر عليه أو تحاول إزائته القراءتان السابقتان، إنها كشف وتشخيص للتناقضات التي يحملها الخطاب، سواء على سطحه أو داخل هيكله العام، سواء كانت تلك التناقضات مجرد تعارضات أو جملة نقائص" ⁽²⁾.

وتقوم منهجية الجابري في نقد التراث وإعادة قراءته على المزاوجة بين مستويات ثلاثة، هي : المعالجة البنيوية، والتحليل التاريخي، والطرح الأيديولوجي ⁽³⁾.

وقد تميز منهجه الجابري في نقد التراث الإسلامي، بتركيزه أساساً على نقد المناهج الفكرية والعقلية التي أنتجت هذه العلوم، معتمداً بذلك مناهج علمية حديثة، " والواقع أن طريقة الجابري في استلهاهم روح تلك النظريات من التراث الإسلامي، واستلهاهم للطريقة التراثية في البحث والكتابة؛ جعلت منه أكثر منظري الفكر الحداثي تأثيراً على المنتمين للخطاب الإسلامي التراثي من " المتنورين" ⁽⁴⁾.

(1) الخطاب العربي المعاصر ، ص: 12. 13.

(2) المرجع السابق، ص: 12.

(3) ينظر نحن والتراث، قراءات معاصرة في تاريخنا الفلسفي: محمد عابد الجابري، ص 23. 24.

(4) موقف الفكر الحداثي من أصول الاستدلال ، ص: 31.

- نموذج مُجد أركون في تجديد التراث:

ينطلق مُجد أركون "ت 2010 م" المفكر الجزائري الفرنسي من نقد الأصل الذي تفرع عنه كل التراث الفكري الإسلامي، عبر مشروعه نقد العقل الإسلامي، وقصده الأولي مما يسميه "العقل الأولي التأسيسي"، هو القرآن الكريم، ويعتبره: "العقل المؤسس لمختلف العقول الفرعية داخل الفضاء الإسلامي"

والمناهج الذي يعتمده أركون في تحقيق الحداثة هو الاعتماد على تعددية المناهج الخاصة بعلوم الإنسان ودراسة الأديان؛ "التاريخ، الأنثروبولوجيا، الفيلولوجيا، اللسانيات، علم اجتماع المعرفة، علم النفس الاجتماعي، وأركيولوجيا المعرفة، والتفكيكية اللغوية، والسميائيات، والهرمنيوطيقا، من أجل تفكيك العقل اللاهوتي⁽¹⁾."

ويدعو أركون بقوة إلى توظيف العلوم، والمناهج الحديثة في قراءة التراث ونقده، قائلا: "إن استخدام هذه الأدوات الجديدة في التحليل والتنظير والفهم لا يزال ينتظر من يقوم من أجل دراسة الفكر الإسلامي وإعادة تنشيطه وتجديده⁽²⁾."

وسعى في دعوته إلى تجديد الفقه إلى محاولة إعادة قراءة التراث بمناهج جديدة والقطع مع البائد منها، حيث تحدث عن تاريخية العقل، والطابع المتغير والمتحول للعقل، وبالتالي الطابع المتغير للعقلانية المنتجة عن طريق هذا العقل، وهذا معنى نقده للعقل الإسلامي، في قوله: "فالعقل الإسلامي ليس شيئا مطلقا أو مجردا يقبع خارج الزمان والمكان، وإنما هو شيء مرتبط ببيئيات وظروف محددة تماما⁽³⁾."

ويدعو أركون إلى تبني نموذج علماني في ممارسة الإسلام، والشك المستمر في تراثه، في قوله: "إن مراجعة نقدية لتاريخ الإسلام وللتراث الإسلامي تفرض نفسها إلحاح اليوم، وهذا الأمر يتطلب عملا ضخما وهائلا. يجب الاعتراف هنا بالتقدم الساحق للغرب الذي كان قد أنتج مئات الأعمال النقدية في هذا المجال. نحن نشهد اليوم، وللمرة الأولى في تاريخ الإسلام، أسئلة من هذا النوع تطرح في هذا الاتجاه: اتجاه الشك المستمر⁽⁴⁾."

(1) موقف الفكر الحداثي من أصول الاستدلال، ص: 32

(2) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مُجد أركون، ص: 23.

(3) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مُجد أركون. ص: 238

(4) تاريخية الفكر العربي 294

ويؤكد أركون على أن الفكر الحدائي قد قضى نهائياً على فكرة الوحي من ناحية المنهجية الفلسفية الصارمة، لكنه لم يتم البحث في ظاهرة " الوحي / الكتاب السماوي العلوي " من ناحية منهجية العلوم الإنسانية الاجتماعية الحديثة. وتلك هي المهمة التي يريد الفكر الحدائي القيام بها⁽¹⁾.

ويعتبر أركون من أكثر المشتغلين على تفكيك مفهوم الوحي الإسلامي الإيماني وتقديم قراءة حديثة لمفهوم الوحي من خلال مشروعه نقد " العقل الإسلامي "، حيث اتجه في مشروعه بالقصد الأول إلى نقد ما يسميه " العقل الإسلامي التأسيسي"، الذي يعني به الوحي / الخطاب القرآني، والذي تأسس عليه بقية أقسام العقل الإسلامي الثانوية المنبثقة عنه: العقل الكتابي والعقل الأصولي والعقل التفسيري⁽²⁾.

وينطلق أركون من المنهجية التفكيكية والتعرية الأركولوجية والنقد الجذري لأنظمة الفكر التراثي، ولذلك يرى أن الصعوبات المعرفية التي يعانيها الفكر اللاهوتي الإسلامي المستمر في تراكم التأخر والتخلف المؤسف، تتمثل في قضية أساسية واحدة هي عدم قدرته على إعادة التفكير جذرياً بمسألة الأسس أو الأصول عن طريق تفكيك مجمل المبادئ والقيم⁽³⁾.

ويدعو إلى إعادة النظر في الأصول الاستدلالية لتناسب العصر الحاضر، وبهذا يلفت انتباه المفكرين المسلمين إلى ضرورة إعادة النظر في عملية التأصيل كما فهمها ومارسها وأورثها لنا القدماء، وأن لا نؤاخذهم على ما فاتهم في زمنهم ومرحلتهم الفكرية من مناهج التصحيح ومبادئ النقد المعرفي والتحليل التفكيكي⁽⁴⁾.

ويقول إن تبنيه لهذا الموقف المعرفي والمناهج التابعة ليس نتيجة تأثره بالتيارات العلمية المتتابعة السائدة في الجامعات الغربية، ولا يفرض على الإسلام والفكر الإسلامي ما لا ينطبق عليها من إشكاليات ومنهجيات ومصطلحات وتأويلات خاصة بالفكر الغربي أو الأوروبي، واتهامه بهذه الأمور نقد سريع وسطحي لكتبه، وهو دليل

(1) موقف الفكر الحدائي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام دراسة تحليلية نقدية، ص: 247

(2) المرجع السابق، ص: 253.

(3) المرجع السابق، ص: 254.

(4) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي،: محمد أركون ص: 12.

على أن أصحابه لم يقرأوا بإمعان ما كتبه، ولم ينتبهوا إلى ما بينه وشرحه في مقالاته المخصصة لما أسماه بالإسلاميات التطبيقية أو المطبقة⁽¹⁾.

ولعل أبرز نقط الالتقاء بين دعاة التجديد المحدثين والمعاصرين للفقه الإسلامي، هي اتفاقهم على أن التراث الفقهي الذي هو نتاج الفهوم والأنظار البشرية، لا يحمل أي قداسة، ومن ثم فهو قابل للنقد والتقييم، وفي المقابل فإن نظرهم إلى التراث المقدس - وهو الوحي - متباين، فإذا كان الإصلاحيون يقفون أمام قداسة الوحي ويرفضون نقده بواسطة المناهج العلمية الحديثة، ويسعون فقط إلى بيان موافقته للعلم الحديث، بقرنه بمعطياته لإبراز صدقه وحقيقته، أو الاستفادة من بعض نتائجه في عملية الفهم والتزليل، فإن الحداثيين تميزوا بجرأتهم على قراءة نصوص الوحي، خاصة القرآن بواسطة مناهج العلوم الحديثة، بل بلغت غاية بعضهم إلى نقد نصوص الوحي اقتداء بتجربة الإصلاح الديني الأوروبي في نقد الكتاب المقدس⁽²⁾.

وظاهر مدى خطورة هذا الفكر الوافد على البناء الديني والحضاري للمسلمين؛ لأنه يجعل المقدس قابل للنقد المطلق بواسطة منتجات العقل البشري، فكيف يقبل هذا الطرح بهذا الشكل السافر.

ولقد حكم كثير من العلماء والفقهاء المعاصرين على فشل مشاريع التجديد الحداثية - التغريبية - ومن بين أسباب فشلهم عبد الحميد أبو سليمان في قوله: "وسر فشل منطلق التقليد الأجنبي الدخيل ليس أمرًا يصعب فهمه أو تبين أسبابه الموضوعية لمن أراد الفهم والإدراك، فالأهم ككائن إنساني حي هي أشد تعقيدًا من الأفراد في تكوينها وفي صعوبة دفعها وتحريكها للبناء والتغلب على مكامن الداء.

ويرى أن التجديد يجب أن ينبعث من الذات، ومن التراث الحضاري للأمة وحفظ خصوصياتها ومميزاتها، " فلكل أمة تكوينها في قيمها وعقائدها ومفاهيمها، ولها دوافعها ونفسياتها وتاريخها، شأنها في ذلك شأن مكوناتها من بني الإنسان، فإذا لم يتم التعامل معها بفهم تلك الجوانب ومن خلال تلك المكونات والدوافع فإن من الصعب تحريكها أو تحريك مكامن القوة والكفاح والبناء فيها، فما يحرك كائنًا إنسانيًا قد لا يحرك كائنًا إنسانيًا آخر، وكذلك الحال بالنسبة للأمم، فما يحرك أمة من البشر قد لا يحرك أمة أخرى، ولكل أمة دوافعها وأولوياتها التي تتحرك على أساس منها".

(1) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ص: 13.

(2) محمد أركون نموذجًا.

فالتيار الحدائي حاول أن يقرأ التراث وفق الرؤية الحضارية الغربية ومقومتها المعرفية، ومناهج علومها، دون مراعاة لخصوصيات البيئة والحضارة الإسلامية، والاختلاف البارز بين أسس ومنطلقات الفكر الإسلامي القائم على الوحي، والفكر الغربي القائم على العقل المجرد، والمادية الوضعية. وعليه فإن الاختلاف بين الحضارتين، يبرز أنه "من الخطأ تجاهل دوافعها - أي الأمة وحضارتها - وأولوياتها والاندفاع نحو التقليد الأعمى في خطط العمل والإصلاح، دون إدراك واع مبصر لخصوصيتها ولما بين الأمم من ميزات وفروقات، وإلا فإن مصير الأمة الإسلامية في مستقبل أيامها لن يكون خيراً مما مضى على مدى قرون المحاكاة والتقليد"⁽¹⁾.

والحاصل أن مغالاة هذا الاتجاه في توظيف المناهج الحديثة في فهم نصوص الوحي والتوصل بها إلى نقدها جرت عليها ألسنة الكثيرين، ما جعلها في موطن الشبهة والتشكيك في منطلقاتها وأهدافها⁽²⁾.

وأكثر ما انتقد به التيار الحدائي جعله القرآن الكريم موضوعاً للنقد والتشكيك عبر الآليات المنهجية الحديثة التي توسلوا بها لقراءة القرآن، دون مراعاة لضوابط وشروط وقواعد التفسير، وهو ما يتعارض مع المسلمات المعرفية والعقدية حول قدسية النص القرآني لدى المسلمين عامة.

ولعل من أبرز ما يؤخذ على التيار الحدائي تماهيه في محاولة تقليد التجربة الغربية في تجديد الدين والفقه، وتحقيق النهضة والتقدم، وهذا التقليد الكلي للتجربة الغربية الحديثة ومحاولة استنساخها، لا يقوم على مبررات منطقية وواقعية، نظراً لاختلاف عوامل قيام النهضة والحداثة الغربية، وأهمها مواجهة سلطة رجال الدين، وتحقيق التقدم في مختلف مجالات الحياة، عبر الأسس الفلسفية الوضعية والمادية التي تعلي من شأن الحرية، وتستبعد سلطة الوحي، وفي المقابل فإن الدعوة إلى التجديد الفقهي والسعي إلى تحقيق النهضة لدى مفكري الإسلام، قام بفعل عوامل داخلية؛ "تردي الأوضاع، والتخلف" وعوامل خارجية؛ "سيطرة الاحتلال والتبعية له"، وتميز التيار الإصلاحي في هذا الباب بحرصه على الوفاء للأسس المرجعية، والمنطلقات المعرفية المؤسسة لنظرية التجديد في النظام المعرفي الإسلامي.

(1) أزمة العقل المسلم، عبد الحميد أحمد أبو سليمان، ص: 33.

(2) وهذا بالفعل ما حاول محمد أركون نفيه كما في النص السابق.

فالنهضة الأوروبية أحدثت تغيرات هامة على مستوى حرية الأفراد، وحضارتها أطلقت العنان للفكر والحرية حتى زادت عن حدها، وجعلت الإنسان محور الاهتمام، دون ضوابط موجهة؛ فقد جعلت له حرية تامة في الفكر والعلم، لكن الخطير انبيار الأخلاق بسبب طغيان الحرية الشخصية، وعدم مراعاتها لأي قيد أو شرط.

وأبرز العوائق المعرفية والمنطقية التي تواجه مشروع التيار الحدائي العربي، هو محاولته قراءة الوحي والتراث بآليات ومناهج العلوم الإنسانية الغربية بدون ضوابط وقواعد، مع إيمانها في المقابل بمبدأ القطيعة المعرفية؛ وهو ما يؤدي إلى نتيجة منطقية هي إلغاء الوحي والتراث، متأثرين في ذلك بالنموذج الغربي وتعامله مع المقدس، ومع الفلسفة اليونانية، دون اعتبار لاختلاف السياقات وغيرها من المحددات المعرفية والمنهجية.

وتوظيف العلوم الإنسانية في تجديد الفقه يمكن بحثها في إطار موضوع التكامل المعرفي، والاستفادة منها باعتبارها من العلوم المساعدة والخادمة للفقه وغيره من علوم الشريعة، كما استفاد كثير من المتقدمين من علوم الأوائل كالفلسفة والمنطق.

وهذه القضية تطرح جملة من الإشكالات، منها مسألة تجديد النظر الإسلامي في العلوم الإنسانية المعاصرة، وتخليصها من إحياءات الفلسفة المادية والوضعية، وبيان طرق وصلها بالفقه، وسبل الاستفادة منها في تجديد الفقه، وهذا ما سعت إليه كثير من الاجتهادات الحديثة والمعاصرة، مثل تجربة المعهد العالمي للفكر الإسلامي، في مشروعه: أسلمة المعرفة.

وفي الحقيقة فإن رواد النهضة الحديثة كانت لهم إسهامات كبيرة في تجديد النظر في الفكر الغربي الحديث - قبل أن يتفرغ له المعاصرون في العهد القريب - فقد أخذوا من أوروبا ما هو من قبيل المشترك الإنساني العام - العلوم الطبيعية والمدنية - التي سبق وأخذتها عن المسلمين، عبر رؤية نقدية، فالطهطاوي - مثلاً - قد رفض منهج التنوير الغربي/ العلماني، الذي يرفض الوحي والشرع، ويقف عند حدود العقل والتجريب، والنواميس الكونية وحدودها، فدعا إلى ضرورة الاعتماد على الشرع مع العقل والتجريب⁽¹⁾.

(1) الإسلام بين التنوير والتزوير، ص: 230.

الفصل الثالث

تجديد النظر الإسلامي في العلوم الإنسانية المعاصرة؛

المنطلقات والاتجاهات

تمهيد:

ركزت جهود الدعوات الإصلاحية المعاصرة في سعيها إلى تحقيق النهضة على تجديد الفقه، وبث هداياته ومقاصده في شتى ميادين الحياة، وقد حاولت إقناع النخب السياسية المؤثرة في المجتمع بتبني هذا الإصلاح وتنزيله، وفي جانب آخر جاءت كثير من محاولات المفكرين المعاصرين لتجديد جانب مهم من الفقه، وهو تجديد النظر الإسلامي في العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة، باعتباره مدخلا مهما في التجديد الفقهي بما يوفره من آليات ومناهج تساعد الفقيه في عملية الاستنباط والتنزيل الفقهي، وجاءت على شكل جهود فردية، وجماعية ترعمتها مؤسسات أكاديمية بحثية حكومية ومدنية.

وقد جاءت جهود الاجتهاد والتجديد في العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة، من وجهة النظر الإسلامي بالأساس رامية إلى تخلص هذه العلوم من ترسبات الفلسفة الغربية المادية المتحيزة، وتنقيتها من شوائبها الفكرية قصد الإفادة الصحيحة من هذه العلوم منها ومضمونها، ومحاولة وضع الأسس لقيام علوم إنسانية واجتماعية إسلامية، إضافة إلى بيان سبل الوصل المعرفي والمنهجي بين العلوم الإنسانية والعلوم الشرعية وتحقيق التكامل بينهما، وفق المنهج الإسلامي، والضوابط المنهجية للمنظومة الفكرية الإسلامية القائمة على الوحي الإلهي كمصدر أساسي للعلم والمعرفة، وقد قامت في هذا الصدد محاولات منهجية لتأصيل العلوم الإنسانية من داخل النظام المعرفي الإسلامي وظهرت في ذلك اتجاهات متقاربة.

وجاءت مباحث هذا الفصل الثالث، الموسوم بتجديد النظر الإسلامي في العلوم الإنسانية المعاصرة: منطلقاته واتجاهاته، في ثلاثة مباحث، وتحت كل مبحث مطالب، وهذه المباحث هي:

المبحث الأول: العلوم الإنسانية المعاصرة: مفهوما، ونشأتها، وأهميتها.

المبحث الثاني: سياق ومنطلقات تجديد النظر الإسلامي المعاصر في تأصيل العلوم الإنسانية المعاصرة.

المبحث الثالث - اتجاهات تجديد النظر الإسلامي في تأصيل العلوم الإنسانية المعاصرة.

المبحث الأول : العلوم الإنسانية المعاصرة: مفهومها، ونشأتها، وأهميتها.

لا شك أن دراسة اجتهادات المفكرين المسلمين في مجال العلوم الإنسانية المعاصرة ومحاولاتهم التأسيسية لهذه العلوم من المنظور الإسلامي يقتضي البدء بدراسة مفهوم العلوم الإنسانية قصد تحديد مجال البحث ونطاقه المعرفي، ودراسة تاريخ نشأة هذه العلوم لمعرفة مراحل تكونها وتطورها، وتحديد موقع العلوم الإنسانية والاجتماعية من العلوم الأخرى وبيان علاقتها بعلم الفقه، وأخيرا إبراز أهمية الإلمام بهذه العلوم وفائدتها في مجال الدراسات الشرعية وخاصة الفقهية منها.

المطلب الأول: مفهوم العلوم الإنسانية ونشأتها.

تعتبر العلوم الإنسانية من أهم أصناف العلوم المعاصرة في الغرب، يعرف الفيلسوف الفرنسي " أندريه لالاند" العلوم الإنسانية بقوله: " أنها مفهوم حديث، لكنه يعم أكثر فأكثر ليدل على ما كان متفقاً من قبل على تسميته العلوم الأخلاقية، يزداد تشديد هذا التعبير على السمات الممكن رصدها خارجيا لطريقة تصرف البشر وسلوكهم فرديا واجتماعيا"⁽¹⁾.

ويعرف علي عبد المعطي العلوم الإنسانية بقوله: "تلك التي تدرك العالم على أنه ينطوي على معاني، وتكون معرفتنا بتلك المعاني"، وهذا يعني أن علوم الإنسان تحاول النفاذ إلى الأفكار والمشاعر والمعاني والمقاصد التي تقف وراء الواقع أو المتغيرات المختلفة وإدراكها إدراكاً كیفياً⁽²⁾.

والإنسان هو الموضوع المحوري للعلوم الإنسانية والاجتماعية؛ لأن جميع مواضيعها تتكامل وتتقاطع بين العديد من فروعها، فهي " تسلط الضوء على أوجه النشاط المختلفة والمتعددة، فالإنسان فرد به جسد وروح، وهو عضو في جماعته، عضو في أسرته، وعضو في مجتمعه، له حقوق وعليه واجبات"⁽³⁾.

(1) ينظر: الموسوعة الفلسفية. م3/ مادة العلوم الإنسانية.

(2) البحث عن منهج العلوم الإنسانية، لعل عبد المعطي في كتاب: قضايا العلوم الإنسانية، قضايا المنهج، ص: 16.

(3) ينظر: في فلسفة العلوم، مصطفى إبراهيم، ص: 179.

ونظرا للتداخل الشائك القائم بين الإنسان والمجتمع؛ لأن ما هو اجتماعي يكون بالطبع إنسانيا، فإن كثيرا من الباحثين يعتبرون أنَّ علوم الإنسان هي نفسها العلوم الاجتماعية، وأنه لا يوجد اختلاف إبستمولوجي عميق بينها، يمكن على أساسه الفصل بينها، كما في عملية الفصل بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية.

وترى يُمْنى طريف الخولي أنَّ: "الكثيرين وعلى رأسهم: كلود ليفي سراس- يطابقون بن مصطلحي Humain science، وscience social " (1).

وتعد علوم الاجتماع من أوسع العلوم الإنسانية، ويعتبر البعض العلمين متداخلين ومتماثلين؛ ولهما نفس الدلالة، بل إن الدراسات المعاصرة في الإيبستمولوجيا وتاريخ العلوم لم تعد تهتم كثيرا بهذا الإشكال، لأن ما هو إنساني هو اجتماعي بالأساس، كما أن ما هو اجتماعي هو بالضرورة إنساني، ولا يمكن الفصل بين الصفتين إلا على مستوى نظري محض، أما على المستوى الواقعي فهما متداخلان ومتكاملان معا وإن كان تعريفهما أمرا صعبا (2).

وتختلف تعريفات علماء الاجتماع لهذا الأخير، نظرا لاختلاف أنظارتهم، ويذهب علماء الاجتماع إلى أن علمهم هو علم دراسة السلوك الإنساني، ويرى بعضهم أن ما يميز علم الاجتماع هو دراسته أساسا " التفاعل الإنساني " الذي يتجلى في التأثير المتبادل الذي يمارسه الأفراد في علاقاتهم المتبادلة، أي التأثير في المشاعر والاتجاهات والأفعال، فهو يهتم في المحل الأول بما يحدث بين الناس، إن ثورة اهتمامه إذن هي البشر بوصفهم كائنات اجتماعية تمارس نشاطا متعدد الأوجه، وتدخل مع الآخرين في علاقات متعددة.

ويرى آخرون أنه هو العلم الذي يدرس النظام الاجتماعي، ويشير تصور النظام الاجتماعي إلى ذلك النمط المنظم الذي تجري وفقا له الشؤون الإنسانية بدءا من علاقات التعاون البسيطة حتى الجماعات المنظمة التي تتحدث لغة مشتركة، وتشترك في نفس الموقف السياسي لأجيال وربما لعدة قرون " أي المجتمعات التاريخية بوصفها نظاما "، وهذا

(1) مشكلة العلوم الإنسانية تقنيها وإمكانية حلها، يمني طريف الخولي. ص: 13.

(2) الخطاب السوسولوجي - شروط التكوين وآليات إنتاج المعرفة، ص: 107، نقلا عن أعمال المؤتمر الدولي الأول / العلوم الشرعية تحديات الواقع وآفاق المستقبل، ديسمبر 2018م. وما بعدها. ورقة بحثية بعنوان: الوصل بين الفقه والعلوم الشرعية: رؤية المنهج، ص: 1372.

النظام الذي تحدث وفقا له الأشكال المتعددة للأحداث الاجتماعية، والطريقة التي يوجد بها هذا الانتظام هو موضوع دراسة علم الاجتماع⁽¹⁾.

ويعرف آخرون علم الاجتماع بأنه: " علم يدرس سلوك الكائنات الإنسانية "، وعرف أيضا بأنه: " علم دراسة المجتمع ". وحين يدرس علم الاجتماع هذا الموضوع فإنه يطور مجموعات من المفاهيم والتصورات بوصفها أدوات ذهنية للتحليل كما يطور أيضا رؤى نظرية (أي: طرقا محددة لرؤية موضوع البحث وفهمه وتحليله)⁽²⁾.

وعلم الاجتماع يهدف أساسا إلى فهم الفعل الاجتماعي بطريقة شارحة، ويفسر بذلك أسبابه في تتابعه وتأثيراته، و" الفعل " هو هنا سلوك إنساني (سواء كان فعلا خارجيا أو داخليا، تخليا أو قبولا)⁽³⁾.

وإذا كانت نشأة العلوم الإنسانية والاجتماعية ضاربة جذورها في التاريخ، عبر حضور الدراسات المهمة بالإنسان في الحضارات القديمة، والفلسفة اليونانية، ثم فلسفة العصور الوسطى فإن " الطريق الطويلة التي سلكتها العلوم الإنسانية بين ابن خلدون وكونت لم تكن خلوا من بضعة معالم برزت أغلبها في عصر التنوير⁽⁴⁾ .

لكن هذه العلوم لم تطرح أية إشكالية منهجية أو إبستمولوجية إلا منذ القرن التاسع عشر ميلادي، مع الميلاد الحديث للعلوم التجريبية التي قدمت نموذجا باهرا للعلمية من حيث دقة المناهج والنتائج ونجاعته، ولما وفرت من قدرة على التحكم في الظروف الطبيعية، وهذا أخذت الدراسات الإنسانية منحها تخصصيا من خلال تناول فروعها لقضايا وظواهر قطاعية من النشاط الإنساني.

و لقد نشأ علم الاجتماع المعاصر نشأة مستقلة، في بيئة أخرى غير بيئة ابن خلدون، في أوروبا على يد أوجست كونت، حيث نحت له هذا الاسم: "علم الاجتماع"، وقد كانت هذه النشأة الغربية مرتبطة أشد الارتباط بظروف التحول الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والفكري، التي كان يمر بها المجتمع الأوربي في ذلك الوقت، وبناء على ذلك

(1) ينظر أسس علم الاجتماع، محمود عودة، ص: 16-17.

(2) المرجع السابق، ص: 18.

(3) مفاهيم أساسية في علم الاجتماع، ماكس فيبر، ص: 28.

(4) الموضوعية في العلوم الإنسانية، عرض نقدي لمناهج البحث: صلاح قنصوه، ص: 39

فإن علم الاجتماع الغربي بكافة اتجاهاته وفروعه النظرية، قد تطور استجابة للتطورات والمشكلات الاجتماعية في مرحلة الانتقال من النظام القديم إلى النظام الجديد⁽¹⁾.

وكانت نشأة علم الاجتماع في الربع الأول من القرن التاسع عشر في أوروبا على يد " أوجست كونت " العالم الفرنسي في معترك الصراع بين تيارات فلسفية سياسية متعارضة، سبقت وواكبت انهيار النظام الاجتماعي القديم " الإقطاع " وصعود النظام الجديد " المجتمع الصناعي الرأسمالي "، تيارات فلسفية وسياسية وأخلاقية، انطلقت من منطق التنوير، كالفلسفات السلبية والنقدية، التي أسهمت في تقويض النظام القديم، بوصفها أسلحة فكرية بالغة الضراوة، أو من المنطق المضاد للتنوير، كرد الفعل الفلسفي الرومانسي المحافظ الذي أخذ يتغنى بالعناصر الاجتماعية والأخلاقية الإيجابية للنظام القديم، وأسهمت هذه التيارات الفلسفية في تشكيل تصورات ومفاهيم هذا العلم، مما يوضح الصلة الوثيقة التي ميزت علاقة علم الاجتماع بالفلسفات السياسية والأخلاقية في مرحلة النشأة⁽²⁾.

ويرجع البعض سبب نشأت علم الاجتماع كعلم مستقل، ومتميز عن غيره من العلوم، إلى أن علومًا أخرى كانت تهتم ببعض المواضيع التي أخذت تتطلب نمطًا جديدًا من التفكير والمعرفة، وانطلاقًا من الاهتمامات القديمة في الفلسفة السياسية أخذت تظهر وتتكشف شيئًا فشيئًا - في إطار هذه الفلسفة - الحاجة الماسة إلى الارتكاز على معطيات مستمدة من الواقع، والتقصي المنظم لهذه المعطيات المستمدة من الواقع، وبلورتها في مفاهيم عامة ساعدت على نشأة العلم الجديد⁽³⁾.

فظهر العلوم الإنسانية في نهاية القرن التاسع عشر، كان بظهور الإنسان كموضوع للمعرفة نتيجة ظهور قطاعات الاقتصاد والحياة واللغة، التي قارنته في أبعاده التجريبية ككائن حي، ناطق، وصانع أشياء، وبالتالي فظهر العلوم الإنسانية هو حدث في نسق المعرفة، ولا يفهم هذا الحدث إلا في ضوء إعادة توزيع شامل للنظام المعرفي الذي تحرر

(1) ينظر الصياغة الإسلامية لعلم الاجتماع الدواعي والإمكان، منصور زويد المطيري، ص: 24-25. وأسس علم الاجتماع، ص 70 وما بعدها.

(2) أسس علم الاجتماع، ص: 23.

(3) علم الاجتماع " السوسيولوجيا "، " عبد الله إبراهيم، ص 19-22.

من حيز التمثيل، في نفس الوقت الذي ظهرت فيه علوم البيولوجيا والاقتصاد وفقه اللغة، وظهرت العلوم الإنسانية في هذه الظروف كفعل محايت ومعاصر لأفول نجم التمثيل، وظهرت العلوم التجريبية في تاريخ الثقافة الأوروبية⁽¹⁾.

وبهذا أخذت العلوم الإنسانية الحديثة والمعاصرة طابعا وضعيا، واتضحت صلتها المعرفية بمختلف الحقول والمجالات العلمية الأخرى، حيث أصبح الإنسان موضوعا للمعرفة التجريبية الوضعية - ككائن متناه - كائن عامل ناطق وحي، ولم يظهر الإنسان كموضوع للمعرفة الوضعية ويفرض نفسه في الثقافة الغربية باعتباره ما يجب التفكير به، وما يجب أن يعرف في آن واحد إلا في نهاية القرن 19م، أي عندما بدأ يظهر كوجه تجريبي ومتناه، تتشكل معرفته انطلاقا من تفكير تجريبي في أبعاده التجريبية الثلاثة ككائن حي وناطق وعامل.

وبهذا يتضح أن العلوم الإنسانية والاجتماعية حديثة النشأة، وذلك خلال القرن التاسع عشر، كعلوم مستقلة لها أطرها وقواعدها الخاصة، وقد كانت قبل ذلك تدرس موضوعاتها في إطار الفلسفة والأخلاق، ولعل أهم عوامل نشأة هذه العلوم، أو استقلاليتها إن صح القول، هو ظهور الإنسان كموضوع مستقل للبحث والدراسة النفسية والاجتماعية واللغوية، وتميزت هذه العلوم بطابعها الاستقرائي، ومحاولتها التماهي مع العلوم التجريبية والطبيعية لتحقيق علميتها ودقتها، وهذا الأمر لا يزال يورق البحث الاستيمولوجي في العلوم الإنسانية إلى اليوم، رغم المحاولات الجادة والبارزة في هذا الباب، وهذا مما يوضح تفرد الظاهرة الإنسانية باعتبارها موضوعا للدراسة، إذ يصعب تقديم تفسير دقيق ونهائي لأفعال الكائن البشري وسلوكه؛ ولهذا تعتبر مرحلة التفسير أصعب المراحل في الدراسات الإنسانية والاجتماعية.

(1) يراجع مجلة علامات عدد 37، منزلة العلوم الإنسانية في كتاب الكلمات والأشياء، لعمر التاور، ص 98-99.

المطلب الثاني: تصنيف العلوم الإنسانية، وعلاقتها بعلم الفقه.

يعتبر تقسيم العلوم، وتصنيفها، مدخلا منهجيا مهما في مقارنة قضية التقريب للعلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة، وذلك لبيان حدود هذه العلوم وعلاقتها بغيرها من العلوم. ومعلوم مدى عناية العلماء المسلمين بموضوع تصنيف العلوم، فقد وضعوا له مؤلفات مستقلة، بل جعله بعضهم – مثل طاش زداة – علما من العلوم.

ولقد تولى فلاسفة الإسلام وعلماءه مهمة ترتيب العلوم الإسلامية والإنسانية منذ القرون الأولى، فتركوا لنا تصنيفات عديدة أشهرها تصنيف الفارابي في إحصاء العلوم، وإخوان الصفا في الرسائل، وابن سينا في أقسام العلوم العقلية، والحوارزمي في مفاتيح العلوم، وابن النديم في الفهرست، وابن حزم في المراتب، وابن خلدون في المقدمة،... إلخ.⁽¹⁾

ولما كانت العلوم الإنسانية والعقلية مشتركة إنسانيا، فلقد افتتح العلماء المسلمون في كثير من العصور على الحضارة اليونانية وعلومها كما في قضية تقسيم العلوم، وتأثروا بفلاسفة اليونان، ومن ذلك، تقسيم أرسطو للمعرفة البشرية حيث ميز بين ثلاثة أنواع من التفكير: النظري والعملي والمنتج أو الميكانيكي، واعتبر المنطق آلة أو أداة أو مدخلا لكل العلوم⁽²⁾، ونجد ابن خلدون في مقدمته قسم العلوم إلى صنفين هما: العلوم الشرعية العقلية والعلوم الطبيعية والإنسانية⁽³⁾.

ولأن العلوم في المرجعية الإسلامية أصلها واحد ومصدرها واحد، وهي متكاملة في الغاية والوسيلة، فإن قضية تصنيفها مجرد فصل منهجي يقتضيه الطابع التخصصي في المعارف والعلوم، والحاجة العلمية والتعلمية، وعليه يمكن إرجاع العلوم وتقسيمها على سبيل الإجمال إلى: علوم الشريعة وعلوم الطبيعية وعلوم الإنسان⁽⁴⁾.

ويقودنا الحديث عن تقسيم العلوم عند المفكرين المسلمين إلى قضية معرفية وإستيمولوجية تعد من أهم خصائص المعرفة التراثية الإسلامية، وهي خاصية التداخل المعرفي بين العلوم في المجال التداولي الإسلامي.

(1) تجديد النهج في تقويم التراث، طه عبد الرحمن، ص 89.

(2) رسائل الكندي الفلسفية: ص: 364-365.

(3) ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر: عبد الرحمن بن خلدون (المتوفى: 808هـ)، 1/ 549.

(4) العلوم لاشك أنها كلها شرعية ومطلوبة، وهذا التقسيم إنما هو لبيان مصدر هذه العلوم أصالة، وهذا التصنيف الذي ذكرته، أصله تقسيم ابن خلدون كما تقدم ذكره، مع تفريع للقسم الثاني عنده.

ويرى طه عبد الرحمن أن هذه التصنيفات، وإن اختلفت في المعايير العلمية وفي الأهداف التي وجهتها، حيث ترددت بين الأهداف التقنية والأهداف التعليمية، فإنها توضح كامل التوضيح النزعة التكاملية التي كانت تطبع النظرية التراثية للمعرفة، فقد كانت هذه النظرية مبنية على الاقتناع التام بتقارب العلوم وتشابها، وبفائدة ترتيبها حتى تبرز علاقات هذا التقارب والتشابه⁽¹⁾.

ويضاف إلى ذلك خاصية التفاعل بين العلوم في الممارسة المعرفية التراثية، حيث لا يمكن أن نجد علما مفصولا عن بقية العلوم إلا بصورة موضوع الدراسة، "أما عن درجة تفاعل العلوم، فلم يكتف علماء الإسلام بالقول بتدرج العلوم فيما بينها، بل أقروا مشروعية تفاعل العلوم بعضها مع البعض، وتشابك العلاقات بينها، فالمباحث الكلامية تتفاعل مع المباحث اللغوية والبلاغية والفلسفية، كما تتفاعل المباحث المنطقية مع المباحث اللغوية والأصولية وهكذا"⁽²⁾.

ولا غرو أن نجد كثيرا من العلماء المتقدمين محققين لهذه التكاملية المعرفية، بجمعهم بين العلوم الشرعية والفقهية من جهة، والعلوم العقلية والطبيعية والفلسفية من جهة أخرى، لكن الذي وقع في مسار العلوم الإسلامية الاعتناء الفائق بعلوم النص في مقابل التقصير في جانب العلوم الإنسانية الأخرى، وهي علوم عقلية مهمة في فهم النص، وفهم الواقع. وأما تصنيف العلوم في فلسفة العلوم الحديثة والمعاصرة، فأول من قام بتقسيم وتصنيف للعلوم، أوجست كوت في الحقل المعرفي الغربي الحديث، انطلاقا من قانون المراحل الثلاثة الذي مفاده: التدرج التاريخي للعقل الإنساني من المرحلة اللاهوتية إلى المرحلة الميتافيزيقية ثم المرحلة الوضعية العلمية.

ومعيار تصنيف العلوم عند كوت يخضع لموضوع العلم، ومدى إمكانية إخضاعه للمبدأ الوضعي، حيث يميز كوت بين العلوم النظرية والعلوم العملية وفق مبدأ أسبقية النظري على العملي.

وإذا كانت الوضعية ميزت التصنيف الغربي الحديث للعلوم، مقرونة بالاستبعاد الكلي للوحي "اللاهوت" فإن الأمر يختلف في البناء الفكري الإسلامي الحديث، إذ "إن عملية تصنيف العلوم في المجال التداولي الإسلامي محكومة بمبدأ التداخل المعرفي الذي يترتب عليه ترتيب العلوم بالاقتراب أو الابتعاد عن الوحي، و إلى التفاعل المعرفي بين

(1) تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 89 - 90.

(2) المرجع السابق، ص 90.

مختلف العلوم، على عكس تصنيف العلوم في المجال التداولي الغربي، الذي يصنف العلوم من منطلق التمايز بين موضوعاتها التي تدرسها ومدى إمكانية إخضاعها لمبدأ المنهج الوضعي التجريبي، لذلك فالسؤال المطروح أين يتم تصنيف العلوم الاجتماعية؟⁽¹⁾.

وإذا كان مسلماً أن العلوم النافعة مطلوبة شرعاً، فإن تصنيف العلوم الإنسانية والاجتماعية في البناء المعرفي الإسلامي الحديث والمعاصر " يجب أن لا تنتهك هذين المبدأين: الترتيب على أساس الاقتراب أو الابتعاد من الوحي، ومبدأ التفاعل بين العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية في المجال التداولي الإسلامي"⁽²⁾.

وفي هذا السياق يمكن تصنيف علم الاجتماع – أو علم العمران البشري كما سماه ابن خلدون – في المجال التداولي الإسلامي، ودائرة العلوم الإسلامية، – التي تميزت بقطبين أساسيين: العلوم الشرعية التي أساسها النص، والتي تتميز بطبيعتها المعيارية، والعلوم العقلية والطبيعية، التي تتميز بمنهجها العقلي والتجريبي، وأساسها النظر والتجربة والبرهان – في مرتبة وسطى.

يرى الدكتور وقيدى رحمه الله تعالى أن علم العمران " منذ بدايته فيعرف بكونه علماً عقلياً لأنه يتناول ظواهر الاجتماع الإنساني قاصداً البحث في العوارض الذاتية التي تخص هذه الظواهر"⁽³⁾. وعليه فعلم الاجتماع في منزلة وسطى، فهو من علوم الآلة، التي تساعد على فهم الواقع والعلم به تمهيداً لمعرفة علم الواجب فيه، ولذا فإن هذا العلم يستمد خصائصه وأطر اشتغاله من مقومات العقل والنقل.

وهذه الميزة – الوظيفة الآلية – التي تتصف بها العلوم الإنسانية والاجتماعية تمثل أهم خاصية للعلوم في التراث الإسلامي، وعرفه طه عبد الرحمن العلم الآلي بقوله: " عبارة عن العلم الذي لا يكون مقصداً لذاته، أو قل، ليس هو

⁽¹⁾ وذلك بقوله: "إن التطبيقات الأكثر أهمية تشتق من النظريات المكونة لهدف علمي والتي ما كان غالباً متصورة خلال قرون عدة دون إنتاج أي نتيجة علمية، وإن حق أولوية النظري على العملي تفسر بواسطة أسباب هي في نفس الوقت تاريخية ودوغمائية، إذ يجب على العقل أن يبدأ بتطوير النظريات ليستطيع بعدها أن يعيد تشكيل الأشياء العملية. التأصيل الإسلامي لعلم الاجتماع، مقارنة في إسلامية المعرفة: محور عبد الحليم، ص 310 - 311.

⁽²⁾ التأصيل الإسلامي لعلم الاجتماع، مقارنة في إسلامية المعرفة، ص: 311.

⁽³⁾ العلوم الإنسانية والإيديولوجيا: محمد وقيدى، ص: 18.

الغاية في حد ذاته بحيث لا يطلب إلا من أجل غيره، وبحيث لا ينال هذا الغير إلا بواسطته، ومتى كان العلم الآلي يتعلق به غيره نزل من المنزلة العلم الأسبق ونزل هذا الآخر منزلة العلم الأشرف لكونه مقصودا لذاته⁽¹⁾.

وبناء على ذلك فالعلوم الإنسانية علوم خادمة لعلوم الوحي - العلوم الشرعية - حيث تعرفنا بالإنسان الذي هو مركز الخلافة في الأرض، وهو المخاطب بتكاليف الشرع.

وفي قضية بحث موقع العلوم الاجتماعية في المنظومة المعرفية والفكرية الإسلامية، وتحديد علاقته بالعلوم الشرعية، نجد ثلاثة اتجاهات تحدد موقع العلوم الاجتماعية، وهي كالتالي:

-الاتجاه الأول: ينفي وجود علاقة أصولية بين علم العمران والعلوم الشرعية، ويؤكد أن علم العمران هو تجاوز للمناهج التقليدية في تلك العلوم⁽²⁾.

-الاتجاه الثاني: يقر بوجود العلاقة بين علم العمران والعلوم الشرعية، لكنه يقلل من أهميتها في العمليات الاستدلالية، وتشكيل الفروض، وبنية الخطاب العلمي لعلم العمران، إذ يعتبر هذه العلاقة عرضية أو استثنائية، فرضها أسلوب كتابة العصر، ومنها منى أبو الفضل وغيرها.

-الاتجاه الثالث: يقر بوجود العلاقة بين علم العمران، لا سيما علم أصول الفقه، الذي وصفه ابن خلدون بأنه من أعظم العلوم الشرعية، وأجلها وأكثرها فائدة، يمثل هذا الاتجاه مُجَدِّ قُطْب وغيره.

وتحديد موقع علم العمران؛ يتم في إطار المنظومة المعرفية الإسلامية، ومستوياتها المعرفية الثلاث - الوحي، العلوم الشرعية، علوم الأمة.

وفي هذه الدوائر الثلاث يمكن تحديد موقع علم العمران نظريا بوصفه، وسيطا أصوليا بين العلوم الشرعية، والعلوم الإسلامية التي تظهر في العمران.

(1) تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 105

(2) علم العمران الخلدوني وأثر الرؤية الكونية التوحيدية في صياغته، دراسة تحليلية للإنسان والمعرفة عند ابن خلدون صالح بن طاهر مشوش، ص: 153.

أما من جانبه التطبيقي فهو يحتل المركز الوسط المادي؛ بين مصادر الوحي والعلوم المذكورة، أو الواقع الثابت والمتغير، وبهذا التحديد يتحول علم العمران إلى ما يتداول في كتب الأصول الحديثة بعلم فقه الواقع⁽¹⁾.

وبهذا تبرز أهمية العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة بالنسبة لعلم الفقه، فهذه العلوم تعتبر علوما آلية مساعدة، ووسائل تعين في الدرس والبحث الفقهي، وتمكن من معرفة الواقع، وتشخيصه، والمعرفة بالملكفين الذين هم موضوع الفقه، أو المحكوم فيه حسب المصطلح الأصولي.

المطلب الثالث: أهمية العلوم الإنسانية وإفادتها للفقه.

تحتل العلوم الإنسانية والاجتماعية مكانة هامة بين العلوم الحديثة والمعاصرة، فقد تميز هذا العصر بثقافته وكثرة المكتشفات العلمية وتطبيقاتها، ما جعل العلوم الإنسانية تبوء هذه المكانة من خلال سعيها إلى الإجابة عن مختلف تساؤلات العصر وحيرته وقلقه، وشكه في قيمة العلم، وإعادة النظر في غايته وصلته بالإنسان، فهو يرى صنعة يده، وهو العلم يؤثر فيه وفي العالم من حوله تأثيرا يحطم كل مألوف مستقر، ويكاد يصبح جوادا جامحا لا يملك زمامه، لأن العلم أوشك أن " يغترب " عن الإنسان، ويستلب منه، ليمسي كيانا منفصلا يسأل الإنسان نفسه إزاءه: هل هو معه أو ضده؟ أو يعرض عنه أو يحرص عليه؟ وكأنه ليس بضعة من فاعلية الإنسان⁽²⁾.

والعلوم الإنسانية في سياق نشأتها وأهدافها، تهتم بإعلاء قيمة الإنسان، عبر الدراسة العلمية لمختلف أنشطته وتفاعلاته، سعيًا لتحقيق مصالح الإنسانية، والرفع من شأن قيمها المختلفة، ويرى كلود ليفي شتراوس أن العلوم الإنسانية تأخرت عن العلوم التجريبية، ولكن في القرن التاسع عشر فإن الوضع تغير كثيرا نتيجة تطور العلوم التجريبية في مناهجها، وهذا الوضع الجديد استغلته العلوم الإنسانية لتجعل من ذاتها منفعة ومصلحة كبرى تحاول بذلك حل مشاكل الإنسان⁽³⁾.

والعلوم الإنسانية والاجتماعية تساعدنا على رؤية العلم في سياق أوضاع الحاضر ومشكلاته، وفي ضوء المستقبل الممكن تحقيقه، وهذه العلوم تدرس الإنسان لتكشف دلالة الحركات والمطالب الشعبية واتجاهها، والعلوم الإنسانية هي

(1) ينظر: علم العمران الخلدوني وأثر الرؤية الكونية التوحيدية في صياغته، ص: 178.

(2) الموضوعية في العلوم الإنسانية ص 15.

(3) مناهج البحث في العلوم الإنسانية محمود أحمد درويش، ص 12،

التي في وسعها أن تميز نصيب الوهم أو الحقيقة في العناصر المؤلفة للمطالب والحاجات الفردية والاجتماعية. وتبيئ لنا بذلك، التحرر والقوة متى أظهرت لنا زيف أهداف إنسانية معينة أو استحالتها، ومتى عيئت لنا النهج الملائم الذي نحقق به غيرها. ومتى تيسر للعلوم الإنسانية أن تكون علوماً حقيقية، بعد أن تنضو وصاية الصور الثقافية الأخرى كالآداب واللاهوت والفلسفة⁽¹⁾.

ولا شك أن الآليات المنهجية التي توفرها العلوم الإنسانية والاجتماعية لدراسة مختلف الوقائع الإنسانية ومعرفتها وفهمها تعد أول خطوات حل المشكلات الإنسانية وإيجاد الحلول المناسبة لها.

وتتجلى أهمية العلوم الإنسانية، فيما توفره من آليات بحثية لدراسة مختلف جوانب الحياة الإنسانية، والعمل على إيجاد الحلول المناسبة لمشاكلها المتنوعة والمتجددة، والسيطرة على الإنسان وتوجيه سلوكه وترشيده⁽²⁾.

والاستفادة من العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة لها منطلقات قوية في الفكر الإسلامي وتراثه الزاخر، ومن ذلك أننا نجد أصحاب المنهج التوفيقي - الذي انتهجه الأشاعرة والماتريدية - والذي يرى إمكان الجمع بين الوحي والفلسفة، بين منهج القرآن ومنهج اليونان، والخروج بموقف أو رأي وسط بينهما أو مركب منها⁽³⁾.

والحديث هنا عن المنهج التوفيقي الذي سلكته بعض الفرق الكلامية، في بحث مسائل الإيمان والاعتقاد، فتبنوا بذلك الآليات المنطقية والفلسفية، وقد كان لهم في ذلك مجموعة من الأسباب، منها مواجهة أهل الديانات الأخرى والرد على شبهاتهم بمنطق الجدال وقواعد الفلسفة⁽⁴⁾.

ولذلك فالتطعن في هذه العلوم، مثل علم الكلام لا يسلم من من جهة التفصيل وزاوية التدقيق. فقد كان له دور ريادي في مرحلة تاريخية فكرية عصيبة؛ تعرض فيها المسلمون لتيارات عقدية وفلسفية متنوعة وافدة، جاءت بأفكارها الغريبة، فانبرى لها أعلام المتكلمين، ونظارهم بسلاح العقل وآلية الجدال.

(1) الموضوعية في العلوم الإنسانية، ص: 21.

(2) ينظر: المرجع السابق، ص: 20.

(3) ينظر: المرجع السابق، ص: 290.

(4) ومن ذلك اختلاف أقوال الأئمة في ذلك - مثلاً - في المسالك في شرح موطأ مالك: 7 / 221 وما بعدها.

وقد وجد المسلمون في العلم الكلام ومن آثار الفلسفة القديمة، وطريق الجدل والاستدلال، خير وسيلة لرد شبهات الملحدين، وأوهام الكافرين، الذين يلحدون في الإسلام وقواعده، ونقلوا في ذلك نقولا عن العلماء الأقدمين من كل جنس ودين⁽¹⁾.

وفي بيان تلك الإفادة العقلية، والمنطقية لعلم الكلام، لإقامة الأدلة على فساد العقائد الباطلة، يقول طه عبد الرحمن: " لا يمكن لأحد أن ينكر دور المتكلمين في مواجهة التيارات الاعتقادية غير الإسلامية المنزلة منها وغير المنزلة، والاتجاهات الفكرية القائمة على العقلانية المادية والنظر غير التوحيدي المعاصرة لهم⁽²⁾."

ويرى بعض الباحثين أن علم المنطق قد دخل بصورة مبكرة في الحضارة الإسلامية، وأن العلوم الإسلامية، وبالأخص علم أصول الفقه تأسس عندما كان علماء الإسلام في البدايات الأولى في استيعاب العلوم المنطقية⁽³⁾.

وأن المنطق ممتثلاً في صورته الاستدلالية كان حافظاً على نشأة العلوم الإسلامية، وذلك من الوعي آنذاك بضرورة انبنائها على الاستدلال العقلي، وهذا يترتب عنه القول بأن الشافعي لا بد وأن يكون ملماً بالمنطق، الذي بدأت ترجمته مع عبد الله بن المقفع الذي عاش بين 106 هـ، و142 هـ، وبعد وفاته بقليل ولد الشافعي الذي عاش بين 150 هـ / 204 هـ⁽⁴⁾.

وقد نص الإمام الغزالي رحمه الله تعالى في مقدمة المستصفى على أهمية المنطق في أصول الفقه قائلاً: " وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول ولا من مقدماته الخاصة به، بل هي مقدمة العلوم كلها، ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلاً، فمن شاء أن لا يكتب هذه المقدمة فليبدأ بالكتاب من القطب الأول، فإن ذلك هو أول أصول الفقه وحاجة جميع العلوم النظرية إلى هذه المقدمة لحاجة أصول الفقه⁽⁵⁾."

وبهذا يتضح أن فريقاً واسعاً من المسلمين القدامى أصلوا لعلوم الأوائل - العلوم الدخيلة أو الوافدة : علوم الآلة والمنهج - ولم يجدوا حرجاً في الاستفادة منها بعد شرحهم لأصولها وفروعها، وانعكس أثر ذلك عندهم في تقسيم العلوم،

(1) ينظر: دفاع عن الشريعة، ص: 72-73

(2) في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، طه عبد الرحمن. ص: 71.

(3) المنطق وأصول الفقه: أحمد ولد محمد محمود، ص: 154.

(4) المرجع السابق، ص: 155..

(5) المستصفى، 10 / 1.

كما نبهوا إلى أن الصدر الأول لم يكونوا في حاجة إليها، وذلك مراعاة لأحكام الزمان والمكان وشروط العمران الأساسية دون التنصل من السلطة المرجعية للثقافة التي نزل الوحي بلسانها.

وهذه الاستفادة مقررة في ضوء قاعدة " التراكم المعرفي " أخذ اللاحق عن السابق وإكمال مسيرته الحضارية والعلمية، وقد اشترطوا في الاستفادة من علوم من تقدمهم أن يوافق الحق.

لكن تأصيل هذه العلوم العاضدة للعلوم الشرعية في الفكر الإسلامي القديم، بدأ انحساره مع - الردة المعرفية - التي قادها بعض مسلمي القرنين السابع والثامن الهجري، فلم يجد ما كتبه ابن حزم وابن رشد ووغيرهما صدى معرفيا في القرون اللاحقة، وظهرت مصنفات كثيرة في الرد على المنطقيين والفلاسفة، وصلت إلى حد تكفيرهم، وما زال صدى تلك المؤلفات يتردد إلى اليوم، وأثر ذلك الوضع المعرفي في انحسار العلوم الضرورية في الحضارة كالرياضيات والكيمياء، ما يطرح على المحدثين والمعاصرين أزمة علمية وحضارية عميقة وتدعو إلى بيان السبل المناسبة لمواجهة هذه الإشكالية وحلها⁽¹⁾.

ولا شك أن العلوم الشرعية اليوم، وخاصة علوم الفقه، في حاجة ماسة إلى الافتتاح والاستفادة من العلوم الإنسانية، فإذا كانت العلوم الإنسانية والاجتماعية في التراث الإسلامي تم احتواؤها والهيمنة عليها في الفقه وأصول الفقه، - وذلك أن الفقه ضم مجموعة من جوانب العلوم السلوكية والاجتماعية ولوازمها - فإن الفقيه اليوم في حاجة إلى إدراك وتوظيف الانثروبولوجي واللغات وعلم المجتمعات والاجتماع، وعلم السياسة والاقتصاد، وعلم اجتماع الدين، وأي نوع من أنواع المعرفة الاجتماعية، وقد يلجأ الفقيه إلى بعض العلوم الطبيعية وعلمائها وخبرائها حسب حاجته وما استجد عليها⁽²⁾.

ويمكن تلخيص وظائف علم الاجتماع المنهجية، باعتبارها آليات فهم الواقع في ثلاثة وظائف، وهي:

- التفسير: حيث تمكن من دراسة الواقع الاجتماعي؛ من خلال دراسة الظواهر الاجتماعية، فهي لا تكنفي بوصف الظواهر، بل تعمل على تفسيرها أيضا، لأنها لا تكنفي بمعرفة ماهية الظواهر بل يهتمها أن تعرف كيف

(1) ينظر: العلوم الشرعية والعلوم الإنسانية بين استقراء الواقع واستشراف المستقبل، جدل المنهج العلمي والمضمون المعرفي. ص/ 1044 وما بعدها

(2) مجلة إسلامية المعرفة، السنة الحادية عشر، العدد 42-43، ص: 8.

تحدث؟ لتأخذ الشكل الذي هي عليها، ولماذا تحدث؟ والهدف من ذلك ليس المعرفة النظرية البحتة، بل وضع القوانين والنظريات⁽¹⁾.

- التنبؤ: لا تكفي العلوم الاجتماعية بتفسير الظواهر، بل تتجاوز ذلك إلى التنبؤ بالطريقة التي سوف يعمل التعميم الناتج عن التفسير وفقا لها في المستقبل، رغم صعوبة التنبؤ في هذه العلوم بسبب تعقد الواقع الاجتماعي⁽²⁾.

- التحكم: ويقصد به معالجة الأوضاع والظروف التي ظهرت يقينا أنها تحدث الظاهرة، بشكل يتيح تحقيق هدف معين، والقدرة على التحكم تزداد كلما زاد الفهم وازدادت بالتالي القدرة على التنبؤ، يضاف إلى أن نجاح التحكم في الظاهرة وتكرره، هو في الوقت ذاته اختبار لمدى سلامة الفهم والتفسير، ومقدار صحة التنبؤات بخصوص الظاهرة المبحوثة⁽³⁾.

والعلوم الإنسانية تساعد على تشغيل القواعد الأصولية في استنباط للأحكام الشرعية المناسبة للمكلفين، وذلك من خلال الموضوعات ذات العلاقات المشتركة، كمسألة رصد التغيرات الاجتماعية، التي تؤثر على تحول سلم الأولويات في التمثلات الاجتماعية، والضروريات في المصالح الإنسانية، التي ينبغي للأصولي استحضارها في التقعيد للقواعد، والتقرير للمبادئ المتغيرة على الأقل في مرحلة معينة⁽⁴⁾.

وعلوم الإنسان تحقق آلية الخدمة لعلم أصول الفقه، إذ إن وظيفة المجتهد هي استنباط الحكم الشرعي وتنزيله على الواقع؛ وتحصيل آليات معرفة محل الحكم، يعد شرطا ضروريا في العملية الاجتهادية، لكي تتحقق الموافقة الدقيقة بين الحكم ومحلّه⁽⁵⁾.

ومن جهة أخرى فالعلوم الإنسانية توفر للفقيه آليات ومناهج محكمة ودقيقة؛ ما يجعلها تسهم في تطوير منهج علوم الفقه في فهم الواقع. فأعظم خدمة يمكن أن تقدمها العلوم الإنسانية والاجتماعية للفقه هي: كشف معطيات الواقع، ورصد متغيراته، ودقائقه عبر آلياته المنهجية، " ودقة العلوم الإنسانية لا تأتي من بناءاتها الإبتيمية بقدر ما تأتي من

(1) الوصل بين الفقه والعلوم الاجتماعية، ص: 1372. وينظر: المنهج العلمي وتطبيقاته في العلوم الاجتماعية، ابراهيم ابراش، ص: 33-34.

(2) ينظر المراجع السابقة، نفس الصفحات، و: الموضوعية في العلوم الإنسانية، ص: 54.

(3) ينظر: الوصل بين الفقه والعلوم الاجتماعية، ص: 1372. و: المنهج العلمي وتطبيقاته في العلوم الاجتماعية، ص: 33-34.

(4) ينظر: الوصل بين الفقه والعلوم الاجتماعية، رؤية في المنهج. ص 1370 وما بعدها.

(5) مجلة المسلم المعاصر العدد: 125- 126، ص: 77 وما بعدها.

انطلاقها من فهم الواقع والعودة إليه تحليلاً واستيعاباً وتجاوزاً، لذا وجب وصل مناهج علم الفقه وأصوله بهذه المنهجيات القائمة على دراسة الواقع، وفق المنهج الاستقرائي، بدلا من المناهج الاستنباطية التي يوظفها منهج أصول الفقه في فهم النص الديني، فمعرفة المقاصد منهجيا لا تكفي لكي يكون الاجتهاد مبينا عليها محققا للغاية منها، وإنما يحتاج الأمر - مع هذا - إلى فقه الواقع وملابساته، ويشمل هذا الفقه كل ما ينطوي عليه الواقع من مشكلات اجتماعية واقتصادية وفكرية ونفسية " فإننا سنصلها بالواقع الموضوعي " (1).

قال الترابي: " ولا بد أن نقف وقفة مع أصول الفقه تصله بواقع الحياة، لأن قضايا الأصول في أدبنا الفقهي أصبحت تأخذ تجريدا حتى غدت مقولات عقيمة لا تكاد تلد فقها البتة " (2).

وبناء على ما سبق يتضح أن مسألة الاستفادة من العلوم الإنسانية والاجتماعية في العلوم الشرعية والفقهية تأصيلا وتنزيلا، مسألة مهمة وضرورية لتجديد الفقه الإسلامي ومواكبته لروح العصر، وقد انبرى لبيان هذه المسألة كثير من الباحثين والدارسين سعيا منهم للتأصيل لهذه العلوم من داخل الرؤية الإسلامية للكون والإنسان، وذلك في إطار التكامل المعرفي، لتقدم للفقهاء ودارسي الشريعة معرفة إنسانية يمكن الوثوق والاطمئنان إلى نتائجها منهجا ومضمونا، وبهذا ظهرت كثير من المحاولات الرامية إلى تجديد العلوم الإنسانية المعاصرة في ضوء معطيات الوحي، وجاء ذلك نتيجة الوعي بأن قيام الحضارة الإسلامية من جديد، وتحقيق الشهود الحضاري، لا يتم إلا من خلال مدخلات أساسية، أهمها ضرورة تحقيق التكامل المعرفي، ومراعاتها في البحث العلمي وكل مقارنة علمية.

(1) ينظر : دورية نماء لعلوم الوحي للعلوم الإنسانية، دور التكامل المعرفي بين علوم الوحي وعلوم الإنسان في فهم الواقع، السنة الأولى ، العدد الأول، ص: 202، 203.

(2) تجديد أصول الفقه الإسلامي للدكتور حسن الترابي، ص: 6.

المبحث الثاني: سياق ومنطلقات التجديد في العلوم الإنسانية المعاصرة.

سعى المفكرون والعلماء المسلمون المعاصرون إلى تجديد النظر في العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة، إيماناً منهم بأهمية هذه العلوم في تجديد الفقه، فاجتهدوا في التأصيل لهذه العلوم، وتأسيسها على مبادئ الوحي والنظام المعرفي الإسلامي، وقد جاءت محاولاتهم في هذا الباب هادفة إلى تحقيق نهضة حضارية ومعرفية للأمة، عبر تقريب العلوم الإنسانية وملاءمتها مع المعطيات الحضارية الإسلامية، وكانت أبرز القضايا التي واجهها هؤلاء الباحثين، قضايا المنهجية، وفلسفة هذه العلوم، التي تستقي أصولها المعرفية من الفلسفة الوضعية المادية، فكانت أهم جهودهم التأصيلية في بيان سبل إفادة النموذج المعرفي الإسلامي لهذه العلوم.

المطلب الأول: مفهوم وسياق التجديد في العلوم الإنسانية.

تحتل قضية تجديد النظر في العلوم الإنسانية مكانة مهمة في البحوث والدراسات الإسلامية والإنسانية المعاصرة، نظراً لأهمية هذه العلوم، ولحاجة الأمة الماسة إليها في تحقيق نهوضها الحضاري، ولما كان الغرب متقدماً في هذا المجال كان لزاماً على العلماء والمفكرين المسلمين الانفتاح على نتاج الحضارة الغربية في هذا المجال ونظرياتها ومنهجها العلمية.

الفرع الأول: مفهوم التجديد والتأصيل للعلوم الإنسانية.

ترجع كلمة التجديد في أصلها اللغوي إلى الجيم والdal المضعفة، ومنها أتى لفظ الجديد، وللجديد في اللغة معانٍ، من بينها ما هو ضد القديم⁽¹⁾، والاستعمالات لهذه المادة اللغوية تدور حول الجودة التي هي تقيض البلى، وحول الجديد الذي هو ضد القديم. وعليه فـ " التجديد إذن هو تصيير الشيء جديداً بما يضاف إليه من عناصر ومقومات مادية أو معنوية، بحسب طبيعة الشيء، وتجديد الفكر يقتضي تخليصه من الشوائب التي عرضت له في صيرورته التاريخية بحيث لا يتبقى فيه إلا ما يجعله متوافقاً مع ما يجد من الأحداث والأفكار"⁽²⁾.

والتجديد في الفكر والفقه وغيره من العلوم، لا يفرض القطيعة المعرفية، بل هو وصل معرفي يقتضي الأخذ بأصول وقواعد العلم، وذلك بالاستمسك بما فيه من مقومات جوهرية لا يصح التفريط فيها؛ لأن التفريط فيها يخرجها عن

(1) لسان العرب مادة: جد.

(2) التجديد في العلوم الدينية علم الكلام نموذجاً، عبد الحميد عبد المنعم مذكور، مجلة أصول الدين، ص: 141.

طبيعته، ويقطعه عن مصادره التي تأسس عليها، وعن غاياته المرادة، ويقتضي هذا تأملاً ومراجعة، واجتهاداً للربط بين الفكر والواقع، فإذا كان الأمر بصدد فكر مؤسس على عقيدة أو ما يشبهها؛ فإن ذلك يقتضي زيادةً على ما سبق أن تراعى صلة هذا التجديد بهذه العقيدة، بحيث لا تنفصم العرى بينه وبينها، بل تظل تلك الصلة محفوظة دائماً، دون قطيعة أو انفصال.

والتجديد في العلوم الشرعية وخاصة الفقه يقتضي الاجتهاد، والانفتاح على العلوم المساعدة في معرفة الواقع قصد تغطية المستجدات والنوازل، إذ "التجديد في العلوم الشرعية بصفة عامة، نظر جديد، وفهم جديد يسعى في ظل شروط موضوعية، ينبغي على أصحاب التجديد مراعاتها في تنزيل أحكام الشريعة على ما يجد من الوقائع والنوازل التي لم ينزل فيها بذاتها أحكام خاصة بها، ولكنها تخضع ضرورة لأحكام الشريعة التي جعلها الله شاملة للزمان والمكان والإنسان، بمقتضى كمال هذه الشريعة وعمومها"⁽¹⁾.

وإذا كان التجديد في ظل هذا التطور المشهود ضرورةً علمية واجتماعية فإنه أمرٌ مأذونٌ به في الشريعة التي جاءت موافقة للعقل، ملائمة للفطرة، ولهذا وجدنا الرسول الكريم ﷺ يقول: "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مئة سنة من يجدد لها دينها"⁽²⁾، ولا غرابة إذن أن يجري الحديث عن تجديد العلم والفهم للدين، وما ظهر في رحابه من علوم⁽³⁾.

فقضية تجديد العلوم، وإقامة التوازن والانسجام بين مختلف مصادرها؛ العقائدية والطبيعية والإنسانية، قضية متجذرة وقديمة في تاريخ الفكر الإسلامي، وتحمل هذه القضية في عصرنا الحاضر شعارات ومصطلحات أهمها: "إسلامية المعرفة، التوجيه الإسلامي للعلوم، التأصيل الإسلامي للعلوم"، وقد شهدها العقل المسلم في فترات متنوعة من تاريخه الممتد، وأطلق عليها أحياناً مفهوم التجديد الذي هو في جوهره المعرفي عملية إعادة التركيب، أو إعادة

(1) التجديد في العلوم الدينية علم الكلام نموذجاً، ص: 141.

(2) سبق تخريجه، ص: 23

(3) المرجع السابق، ص: 142.

التوازن إلى النظام المعرفي، بصورة تجعله فاعلا قادرا على التعاطي مع مشكلات الواقع وقضاياه، ومعالجتها من داخل المنظور المعرفي الإسلامي، بما يحقق فيها غاية الحق من الخلق⁽¹⁾.

ولما كان النسق المعرفي الإسلامي نسقا مفتوحا للفكر الإنساني، فقد تمثلت عملية إعادة التوازن للنظام المعرفي الإسلامي في محاور متعددة، منها: إعادة النظر في الفكر الوافد من خارج النسق المعرفي الإسلامي، وتفعيل مناهج فهمه وهضمه ونقده.

وفي هذا السياق تدخل أعمال مجموعة من العلماء، كـ " تهافت الفلاسفة " لأبي حامد الغزالي، وكذلك " فصل المقال " و " تهافت التهافت " لابن رشد، و " نقض المنطق " لابن تيمية⁽²⁾.

ويذكر أن مفكري عصر النهضة الحديثة، ومن جاء بعدهم، قد اهتموا بتجديد الفكر الإسلامي، عبر النظر العقلي، والاجتهاد في مختلف المجالات، العقدية والفكرية والعلمية والسياسية والقضائية والمنهجية، منفتحين في ذلك على ثقافة الغير، بنظر متبصر وناقد.

وقد مرت المناقشات، والكتابات في تجديد العلوم الإسلامية، وحول مفهوم التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية الحديثة والمعاصرة، وما ارتبط بذلك المفهوم من مصطلحات، بثلاث مراحل متميزة نسبيا، وإن تداخلت فيما بينها، واتسمت المرحلة الأولى بالعمومية في صياغة المفهوم والتعريف به، أما في المرحلة الثانية فقد تبلور رأيان محددان في تناول القضية (أسلمة العلوم الاجتماعية / التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية)، وفي المرحلة الثالثة لوحظ تقارب فعلي في الرأي ونوع من الوحدة في التعبير عن المفهوم، واستخدام المصطلح، مع ظهور اصطلاحات أخرى كالتوجيه، والصياغة، والمرحلة الأولى التي اتسمت بالعمومية، تميزت بالتركيز على الأهداف أكثر منه على تحديد المنهج وتوصيفه، وذلك أمر طبيعي في ضوء تركيز الاهتمام في تلك المرحلة على إبراز أهمية القضية، وبيان مسوغاتها، وبيان الخطوط العامة للحل المنشود على وجه الإجمال⁽³⁾.

(1) نحو نظام معرفي إسلامي، حلقة دراسية: حسن فتحى الملكاوي، ص: 65

(2) المرجع السابق، ص: 65. 66.

(3) ينظر: إسلامية المعرفة، العدد الثالث، السنة الأولى، ص: 55.

وبعد هذه المرحلة التي تميزت بتعدد الاصطلاحات والتصورات الضمنية الكامنة وراء كل منها، والمتوقفة على اللفظيات والعموميات، بدأت الجهود التأصيلية تتجه صوب المنهجية التفصيلية، فأُسفرت المناقشات في تلك الجوانب عن ظهور اتجاهات محددة في النظر للمفهوم، وظهر تقارب في اختيار المصطلح⁽¹⁾.

- فاتجاه أسلمة المعرفة ظهر أساسا في دول غير اسلامية " أمريكا " أو غير عربية " باكستان "، ومصطلح التأصيل ظهر في الدول الإسلامية خاصة العربية، وإن كان بينها اختلاف في بعض النقط والتوجهات، فهي لم تصل إلى مستوى تكوين مدرستين، نظرا لاتفاقهما في المسائل الأساسية " الحمولة الفلسفية للعلوم الإنسانية الغربية المخالفة للتصور الإسلامي، وعجز هذه العلوم عن التوصل إلى تفسيرات مرضية للسلوك⁽²⁾.

الفرع الثاني: سياق التجديد في العلوم الإنسانية.

ظهرت الدعوات الداعية لتجديد العلوم الإنسانية والاجتماعية للأمة، بالانفتاح على المستجدات الحديثة والمعاصرة في هذا الباب، في العقود الأخيرة؛ ناهجة تأصيلها وأسلمتها وتوجيهها، وصياغتها صياغة إسلامية، وذلك سعيا لتحقيق النهضة الحضارية للأمة الإسلامية في ظل واقع كثير المتغيرات الداخلية والخارجية. فالأمة في عجز وتخلف مقارنة بأحوال الأمم الأخرى المتقدمة؛ مما سبب فجوة حضارية وتصدعا في وجدان الأمة، وشعورا بالهزيمة بالنظر إلى الذات؛ ونتج عن هذا اضطراب المشتغلين بالعلوم الاجتماعية إلى التسليم بالأمر الواقع في تلك العلوم على مضض، كما أن ضغط الواقع حال دون تحديدهم لموقف واضح ومحدد وأصيل من ذلك التناقض الصارخ بين التوجه العام لتلك العلوم الاجتماعية الحديثة، وما يشير إليه التصور الإسلامي لمحتوى تلك العلوم من طريق ينبغي أن تسير فيه.

وقد ساعدت عوامل متعددة على تغيير هذا الموقف جذريا، منها: - البحث عن الذات، وفشل النظم الحديثة السياسية والاقتصادية المستوردة، والشعور بوطأة التبعية - إضافة إلى الاكتشافات العلمية التي اقتضت إعادة النظر في الطريقة التي يرى بها العالم، واقتضت إعادة النظر في مناهج البحث التي يصطنعها العلماء للبحث عن الحقيقة.

(1) ينظر: إسلامية المعرفة، العدد الثالث، السنة الأولى، ص: 57.

(2) إسلامية المعرفة، عدد 3، ص: 57، وينظر: التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية: المفهوم - المنهج - المداخل - التطبيقات، إبراهيم عبد الرحمن رجب، ص: 22 وما بعدها.

وهذه المعطيات وغيرها ولدت شعورا بضرورة المراجعة للمواقف الانهزامية، ومواجهة الركود والتخلف، كما ولدت رغبة في إصلاح الفكر والمنهج، وتحقيق النهضة الحضارية الإسلامية، فيما أصبح يعرف بإسلامية المعرفة، وقد كان أكثر لدى طلائع من أبناء الأمة المثقفة، الذين كانوا يدرسون أو يُدرسون في الدول المتقدمة صناعيا؛ فجعلهم ذلك في موقع التماس أو الاحتكاك بين الحضارتين.

وتنوعت الجهود في هذا التأصيل المنهجي ما بين أعمال فردية قام بها جهابذة العلماء والمفكرين مثل مالك بن نبي ومُحمَّد قطب ومُحمَّد الغزالي وغيرهم. وأعمال جماعية مؤسسية على غرار المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وجامعة الملك سعود وغيرها⁽¹⁾.

وقد كانت الجامعات الإسلامية تدرس العلوم الإنسانية والاجتماعية بإحداث كليات أو فروع لها، وتدرس بما تحمله من تصورات مادية أو إلحادية صارخة وتدرّسها لطلابها بدون إخضاعها للتمحيص والنقض الصارم، ولما كان الهدف من تلك الكليات والأقسام في جامعات إسلامية إصلاح توجهات تلك التخصصات، بدأت عملية التنقية وتصحيح التصورات المخالفة للعقيدة، وتبنت سياسات واضحة تستهدف بذل جهود مؤسسية منظمة لتحقيق " التأصيل الإسلامي " للعلوم الاجتماعية، وهو اصطلاح تم صوغه في تلك الجامعات، وخصوصا في جامعة الامام مُحمَّد بن سعود بالمملكة العربية السعودية، والتي شارك في خطة كلياتها للعلوم الاجتماعية ممثلون لكل من جمعية علماء الاجتماعيات المسلمين والمعهد العالمي للفكر الإسلامي بطلب من الجامعة.

(1) ويمكن إجمال المسار التاريخي لحركة التأصيل الإسلامي للعلوم الإنسانية في النقاط الآتية:
- تأسيس جمعية العلماء الاجتماعيين المسلمين من قبل اتحاد الطلبة المسلمين بالولايات المتحدة وكندا بناء على اقتراح من عبد الحميد أبو سليمان في عام 1392 هـ / 1972م: وعملت هذه الجمعية على البحث عن سبل الإصلاح من منطلقات فكرية وتخصصية وعلمية أصيلة.
- انعقاد أول مؤتمر عالمي للاقتصاد الإسلامي في جامعة الملك عبد العزيز عام 1384هـ / 1974م، وكان الموضوع الرئيسي لهذا المؤتمر البحث في إسلامية علم الاقتصاد وإمكانية إنشاء مركز لأبحاث الاقتصاد الإسلامي .
- انعقاد المؤتمر العالمي الأول للتربية الإسلامية في مكة عام 1397هـ / 1977م، تضمنت بحوثه مناقشاته نظرة نقدية رصينة لنظريات العلوم الاجتماعية الغربية ومنهجها، وانتهت مداولاته إلى الدعوة إلى معالجة هذه العلوم من وجهة النظر الإسلامية.
- انعقاد الندوة العالمية للفكر الإسلامي في لوجانو بسويسرا عام 1397هـ / 1977م، حيث انتهت إلى الدعوة إلى إنشاء " المعهد العالمي للفكر الإسلامي " بقيادة جهود إسلامية المعرفة التي كانت قد توضحت أبعادها الرئيسية خلال الندوة.
- إنشاء المعهد العالمي للفكر الإسلامي في الولايات المتحدة الأمريكية عام 1401هـ 1981م، حيث تأسس المعهد قانونا وإن لم يبدأ فتح مكاتبه الدائمة للعمل إلا في عام 1404هـ / 1984م، وقد تولى منذ ذلك الحين قيادة جهود إسلامية المعرفة بالتنسيق مع مؤسسات التعليم العالي ومراكز البحث في مختلف مناطق العالم، إسلامية المعرفة، عدد 3، ص: 49 وما بعدها.

وقد اعتبر مصطلح تأصيل المعرفة تأصيلاً إسلامياً بديلاً أو مرادفاً لمصطلح إسلامية أو أسلمة المعرفة، عوداً إلى الأصول أو تخفيفاً لما قد يتوهم من اهتمام زائد وغير مسوغ بالمصادر الغربية⁽¹⁾.

وقد أسهمت مجموعة من الجامعات الإسلامية والمؤسسات البحثية والمعاهد والمجلات في نشر هذه الفكرة وإيصالها إلى الباحثين والمشتغلين بالعلوم الاجتماعية⁽²⁾.

المطلب الثاني: المنطلقات المنهجية والمعرفية لتجديد العلوم الإنسانية.

شكل غياب المناهج العلمية الفعالة في دراسة الواقع منطلقاً معرفياً للمفكرين المعاصرين للانفتاح الواسع على العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة، مستحضرين بقوة الأزمة المنهجية في تلك العلوم، والسعي إلى تقديم الحلول من منطلق النموذج المعرفي الإسلامي.

وينطلق إشكال المنهجية، في العلوم الإنسانية والاجتماعية، من سؤال: مدى علمية هذه العلوم؟ وبالتالي هل تعتبر قواعدها المنهجية التفسيرية قواعد علمية دقيقة؟ أم أنها مبنية فقط على التأملات؟ ولذلك ظهرت مجموعة من الاتجاهات العلمية لحل هذا الإشكال الجذري، ولعل أبرزها أطروحة أوجست كونت، التي تبنت الطرح الوضعي، قصد مشكلة هذه العلوم لمناهج العلوم الطبيعية، ومن ثم تحقيق علميتها.

ويعد مشكل غياب المنهجية أهم مشاكل العلوم الإنسانية، فقد كان هاجس الدقة العلمية معطى مؤرقاً لعلماء الإنسانيات، شغلهم لقرون، فكان من أولوياتهم البحثية، فحاولوا إيجاد قوانين تحكم الفعل البشري، اهتداءً بما توصل إليه نيوتن من قوانين العلية والحتمية والغائية الميكانيكية، لكن سرعان ما تجاوز ذلك في القرن التاسع عشر مع ظهور النظرية النسبية والكمومية، فولد ذلك تناقضاً بين النظريتين " في الفعل الإنساني : حتمية ولا حتمية"⁽³⁾.

(1) إسلامية المعرفة، عدد 3، ص: 54.

(2) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(3) - من أمثلة التناقض: تحليلية فرويد وسولوية واطسن: خطأ التفسير التحليلي يبالغ في تعميق الظاهرة النفسية وتعميقها، وخطأ التفسير السلوكي في أنه يبالغ في تسطيح الظاهرة النفسية وتبسيطها، وإن كان تبسيطاً لمنهج العلم وإستيمولوجيته. ومن أسباب ذلك افتقار هذه التفسيرات إلى الخصائص المنطقية الدقيقة. ومن المحاولات في هذا الباب " الفثيمونولوجيا " التي سعت إلى إحكام العلاقة بين الذات والموضوع. ينظر مشكلة العلوم الإنسانية تقنيها وإمكانية حلها، ص: 36 وما بعدها.

ونجد حضوراً عميقاً ومتجذراً لهذا الإشكال المنهجي في المنظومة المعرفية الإسلامية، وذلك من خلال التهميش الذي عانت منه علوم الحياة والإنسان في التراث الإسلامي، حيث حصرت كل الفعالية المعرفية في الفقه وأصوله، وبالتالي استنباط الأحكام الشرعية من منطلق النص الديني، مما أدى إلى عدم الاهتمام ببقية المعارف التي تفجرت في الحقل المعرفي الغربي وتحديد العلوم الاجتماعية، يقول أبو سليمان: "حتى الأصول الكبرى، الإسلام والعقل المسلم وقاعدة فكره وموجه حركته وفعله التي كانت المرشد الحي الفعال للعقل المسلم وفكره في الصدر الأول، نجدها قد أصبحت تنقسم إلى قسمين: القسم الأول منها يتعلق بالنصوص حفاظاً وقياساً وسمي بالأصول الأساسية، أما القسم الثاني الذي يتعلق بالقواعد والمنطلقات اللازمة للنظر في الواقع الحياتي والاجتماعي والتعامل مع الطبائع والأحوال فإنها اعتبرت أصولاً ثانوية⁽¹⁾."

وفي هذا الإطار الحضاري، والمدخل التكاملي للمعرفة، سعى المفكرون المعاصرون إلى الاجتهاد والتجديد في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية؛ فطرحت جملة من التساؤلات حول القضايا المنهجية لهذه العلوم، من قبيل:

- مدى إمكانية الفصل في المنهجية بين فلسفتها وأصولها، وبين طريقة البحث، وأدواتها ووسائلها؟

- هل يمكن تحقيق التكامل المنهجي بين مناهج مختلفة ومتنافرة ومتناقضة؟ وهل من الجائز نظرياً وتطبيقياً تجزؤ المنهجية وتعديلها؟

ويرى البعض أن المنهجية لا توصف بالإسلامية لأنها بحث في الوسائل، والوسائل عامة تقل فيها عناصر الخصوصية أو كما يقول السيوطي في الأشباه والنظائر في فقه الشافعية، إنه: يغتفر في الوسائل ما لا يغتفر في المقاصد⁽²⁾.

فحل الإشكال إذن؛ هو طبيعة تلك الفلسفة التي نشأة في ضوء نظامها العلمي، وبنائها المعرفي تلك المناهج، ومدى تأثير تلك الفلسفة، وقيمتها وأفكارها في مناهج العلوم الإنسانية المعاصرة.

(1) أزمة العقل المسلم، ص: 73-74.

(2) الأشباه والنظائر، ص: 157.

والوصف بالإسلامية، ينبغي أن يوصف به النموذج أو النظام أو النسق المعرفي، فالتأمل في الفلسفة التي حكمت بداية تعامل الغرب مع العلوم الإسلامية، كمقدمة ابن خلدون أو مناهج أصول الفقه، يلحظ أنه تم نقل المنهجية دون نموذجها المعرفي، ومن ثم أدمجت في نموذج معرفي مغاير لها؛ فأصبحت غير ذاتها وتحولت إلى نسيج جديد⁽¹⁾.

لكن المنهج ليس وسيلة محايدة في التناول، إنما هو إطار لا ينقل من الواقع إلا ما يتناسب معه، ويكون على مقاسه، ويدخل في تكوينه الداخلي، ومن ثم هناك ضرورة لتأسيس منهجية تنبثق عنها مناهج تتلاءم مع الظواهر والموضوعات النابعة من نفس فلسفة المنهجية موضوع التحليل، فالمنهجية: فلسفة وإجراءات، والفلسفة تكمن في النموذج المعرفي، والإجراءات هي المناهج والأدوات، ويترتب عن ذلك نتائج، منها:

- أن المناهج تستبطن فلسفتها، وأن الإجراءات المنهجية والأدوات البسيطة تحمل في طياتها وثناياها فلسفة المنهجية التي نبتت منها وبنيت عليها، ومن ثم لا يمكن التعامل معها على أنها محايدة، فالمناهج السائدة الآن في العلوم الاجتماعية من منهج إحصائي إلى دراسة حالة إلى وظيفي إلى طبقي، تحمل في جوهرها فلسفة معينة وليست أدوات محايدة⁽²⁾.

لكنه يمكن الفصل بين المناهج والأدوات، وبين الفلسفة الكامنة خلفها؛ إذا ما أدرك الباحث المتضمنات الأيديولوجية، والمسلمات الإستمولوجية الكامنة خلفها. وبناء فلسفة المنهجية خطوة أولى ضرورية سابقة على بناء أدواتها ومناهجها.

ومن أهم مسائل المنهجية، مسألة القيم الضابطة للعمليات المنهجية، فقد اختلفت المدارس الفكرية الغربية في العلاقة بين العلم والقيم، وضرورة الفصل بين الحقائق والقيم كما تقول المدرسة الوضعية المنطقية في العلم، وقد برزت في هذه القضية إشكالية الموضوعية والحياد العلمي والتحيز، وانتهى البحث فيها إلى استحالة الفصل بين الحقائق والقيم، وأن الموضوعية التامة أسطورة لا وجود لها، وإنما لا بد من تحديد القيم الكامنة خلف البحث وإبرازها، وأنه لا

(1) ينظر: قضايا المناهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية، مجموعة من الباحثين، تحرير: ناصر محمد عارف، ص: 7.

(2) قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية، ص: 10.

بد من وجود قيم ضابطة للعمل العلمي وللممارسة المنهجية، كما في آداب العالم والمتعلم وآداب البحث والمناظرة لاكتشاف ماهية القيم التي ينبغي أن تضبط العمل البحثي⁽¹⁾.

ولا شك أن هذه الرؤى لا تمنع من الاستفادة من المنهجية الغربية، بما تقدمه من أدوات يمكن انتخاب واصطفاء ما يمكن أن يشكل أدوات فاعلة في الدراسة للظواهر المختلفة، على أن يتم تسكينها بل وتمثلها في سياق أنساق المنهجية الإسلامية، وانسجامها في أصول النظام المعرفي الإسلامي.

وتمتاز الحضارة الإسلامية ونظامها المعرفي بتكامل بنيتها المعرفية، فقد كان علماء الإسلام ينظرون إلى العلوم في إطار من التكامل بين علوم الوحي وعلوم الإنسان والكون، وبذلك حققوا التقدم والشهود الحضاري في العصور المتقدمة.

ويعد النموذج المعرفي الوسيط بين الرؤية والمنهج الذي ينقلها من عالم القوة إلى عالم الفعل؛ وذلك بنقل الاجابات والأسئلة التي تقدمها الرؤية بخصوص المنظومات الثلاث: الإله والإنسان والطبيعة؛ وبذلك تكون الرؤية هي القاعدة التي يتأسس عليها النموذج المعرفي⁽²⁾.

وعرف توماس كون النظام المعرفي - أو النموذج - بأنه " مجموعة متألّفة منسجمة من المعتقدات والقيم والنظريات والقوانين والأدوات يشترك فيها أعضاء مجتمع علمي معين، وتمثل تقليداً بحثياً كبيراً أو طريقة في التفكير والممارسة، ومرشداً أو دليلاً يقود الباحثين في حقل معرفي معين⁽³⁾ .

ومحاولة التعريف بالنظام المعرفي في ظل هذه الوضعية ليست بالأمر اليسير، إذ إن مفهوم paradigm أصبح يمثل الإطار المعرفي المرجعي الكامن في العقول، الذي على ضوئه يتم فهم النظام المعرفي، لذلك قد يكون الأقرب

(1) قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية، ص: 13.

(2) مجلة إسلامية المعرفة، عدد: 91، ص: 52.

(3) نحو نظام معرفي إسلامي، ص: 66-67، وحدد توماس كون بنية النموذج المعرفي بخمسة عناصر أساسية هي: 1- العنصر المفاهيمي . 2- العنصر النظري. 3- قواعد التفسير. 4- عنصر تحديد الاشكالات والمعضلات الأجدر بالبحث. 5- عنصر التحكم التكويني الذي يحدد العناصر السابقة.

للدقة، التأكيد على التفرقة، التي وضعها الدكتور المسيري بين النموذج المعرفي الكامن الذي يشترك فيه أبناء حضارة واحدة، يحدد مجمل ثقافتهم وعلومهم، وبين النموذج المعرفي بمعناه الذي وضعه توماس كون⁽¹⁾.

والنموذج المعرفي -بوجه عام- هو كما يعرفه المسيري: "النموذج الذي يحاول أن يصل إلى الصيغ الكلية والنهائية للوجود الإنساني"⁽²⁾، وهو لا يُعنى بالتفاصيل والجزئيات قدر عنايته بالكليات والعموميات. أما النموذج المعرفي الإسلامي هو الرؤية المعرفية الكلية التي يقدمها الإسلام؛ للآلوهية، والطبيعة والكون، والوجود الإنساني.

و"النماذج المعرفية كلها تدور حول ثلاثة عناصر: الإله - الطبيعة - الإنسان"⁽³⁾، أي يمكن أن نرد التفاصيل الكثيرة لأي نظرية أو فلسفة إلى موقفها من هذه القضايا الثلاث؛ فبناءً على رؤيتها لهذه القضايا يمكن أن نفهم التفاصيل التي لا حصر لها.

والنظام المعرفي بوصفه حقيقة وجوها موجودة في كل البنى المعرفية، سواء أطلق عليها مسمى؛ أي تم تعريفه، أم ظل كامناً متسرباً في مختلف مستويات التفكير الإنساني ومجالاته⁽⁴⁾. وهو معادلة مركبة من تحديد مصادر معينة للمعرفة، وإقامة العلاقات بينها، وتحديد تدرجها وهرميتها، وبعين في الوقت نفسه طرائق نقدها ومعايير هذا النقد، وأسس مشروعيتها، ومبررات الاعتماد عليها، والاعتقاد فيها أنها معرفة حقيقية، والرضا بنتائجها واستخدامها وتوظيفها⁽⁵⁾.

ونجد في المقابل من يرى الترادف بين الرؤية المعرفية والمنهج، "فيقال المنهج الإسلامي، أو المنهج الماركسي، للإشارة للنظام المعرفي أو الرؤية الكلية - الفلسفية - للكون والحياة والإنسان"⁽⁶⁾.

وأمام الواقع الحضاري للأمة وعلومها وتخلّفها الحضاري المتسم بالتبعية للغرب، قدم مجموعة من العلماء والمفكرين مجموعة من الرؤى لتصحيح الوضع، وتجسير الرؤية المعرفية للأمة وانقاذها من تبعيتها وانسلاخ حريتها، فقدمت منى

(1) نحو نظام معرفي إسلامي، ص: 68.

(2) العلانية الجزئية والعلمانية الشاملة، عبد الوهاب المسيري، 2 / 445.

(3) موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: عبد الوهاب المسيري، 1 / 22.

(4) نحو نظام معرفي إسلامي، ص: 63.

(5) المرجع السابق، ص: 62.

(6) مجلة إسلامية المعرفة، عدد: 28 ص: 17.

أبو الفضل مفهوم المنظور الحضاري الذي يتضمن في جوهره فكرة النظم الذي يسعى لجمع شتات الظاهرة الاجتماعية والإنسانية ويلم بها من خلال الدمج بين عالمي الغيب والشهادة، أو الوحي والوجود، ومن خلال جمع الأبعاد الزمانية والمكانية للظاهرة وفهمها في هذا الإطار، ثم طورته بعد ذلك فيما أطلقت عليه " النموذج المعرفي التوحيدي "، وطرح محمد أبو القاسم حاج حمد مفهوم الضابط المنهجي أو الضابط المعرفي⁽¹⁾، ويقصد به القانون الفلسفي، أو المبادئ الفلسفية الناعمة بتحديد واضح للأفكار ومصادرها ومنهجها.

ولا يجب في هذه المسألة الخلط بين النظام المعرفي والنموذج المعرفي من جانب، ورؤية العالم من جانب آخر، في حين إن رؤية العالم تمثل إجابة عن الأسئلة النهائية، حول الإله والإنسان والكون والحياة، ومن تم تمثل أساسا للنظام المعرفي، وقاعدة عليها يؤسس، ومنها ينطلق، وليست هي النظام المعرفي، وإن كان لا يخرج هو عنها، فهي - أي رؤية العالم - الأصل وعليها يبني النظام، ومن ثم لا يمكن اعتبارها مترادفين⁽²⁾.

فإشكالية الرؤيا التي تحدد الغايات، وتوفر الدافع، هي الأساس الأول والأكبر لكل فعل، وحراك إنساني وحضاري، فهي التي تدفع بالمجتمعات إلى التقدم في جميع ميادين الحياة والإعمار والبناء، وتوفر لها الرؤية الصحيحة، وهذه القضية لا تقل أهمية عن قضية الفكر والمنهج، إذ هي قضية مصيرية تمكننا من فهم وتصور مجموعة من القضايا الوجودية التي شغلت البال في فهم الذات، ومعنى هذه الذات، وعلاقات هذه الذات بالله، وعلاقاتها بالآخرين وبالمبادئ والقيم والمفاهيم، التي هي أدوات هذه الرؤيا وآلياتها؛ لكي تتحقق وتتجسد في واقع الحياة، لإسعاد الإنسان والإنسانية⁽³⁾.

والنظام المعرفي الإسلامي ومنظومته الحضارية، له رؤيته الكونية، ومنهجيته الفكرية، وينبثق هذا النظام المعرفي من رؤية الأمة العقديّة القرآنية الكونية، أو ما يدعى " رؤية العالم " لأنها هي التي تحدد فهم الإنسان فردا وأمة وجنسا لنواتهم، ولمعنى وجودهم، وللغاية من هذا الوجود، وعلاقاته بالذات وبالآخر وبالعالم وبالكون في كل أبعاد هذا الوجود، ومآل هذا الوجود، فإن هذه الرؤية هي الجذور والتربة والمنبع الذي يمثل القوة الدافعة العقديّة التي تحدد

(1) نحو نظام معرفي إسلامي، ص: 64.

(2) المرجع السابق، ص: 67.

(3) ينظر: الرؤيا الكونية الحضارية القرآنية المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني. عبد الحميد أبو سليمان. ص: 15-16.

طبيعة القوة الوجدانية المحركة للإنسان والمجتمع، والتي تحدد توجهاتهم وفاعليتهم وترسم وجهة مسيرتهم في الحياة، ومدى قوة هذه المسيرة الإنسانية وفعاليتها الإعرارية الحضارية في الوجود والتاريخ⁽¹⁾.

وما نرى ونلمس في حال الأمة المسلمة من عدم الوعي المستنير، وضعف الاهتمام العلمي المتعمق بالرؤية الكلية الكونية الإسلامية، أو " رؤية العالم الإسلامي " وضبابية هذه الرؤية وتسطّيح فهمها، وسلبية هذا الفهم وتشوّهه ومحدوديته، فإن ذلك يعد من أهم الأسباب الأساسية العميقة التي تسببت، وما تزال تتسبب، والتي تفسر ما تعانيه الأمة الإسلامية وشعوبها وأفرادها، وبشكل متعمق ومتسارع في عصورها المتأخرة حتى اليوم من تيه وسلبية وتدهور وتفكك وتخلف⁽²⁾.

فأي بناء حضاري وأي تقدم علمي وفكري واجتماعي وإنساني لابد له من الانطلاق من النظام المعرفي الإسلامي المتميز بوضوح رؤيته للخالق وللكون والإنسان، وبما يقدمه من محددات إيجابية وأسس فطرية رصينة وقوية تسعى إلى البناء والإعمار والإصلاح، وهذا النظام يجب أن يكون موجها وضابطا لأي استعارة واستيراد للمنهجية الغربية بإخضاعها لقواعده وشروطه المعرفية والنظرية.

وانحصار هذه الرؤية الحضارية الإسلامية أدى إلى الانهيار الحضاري، والتأخر عن مسيرة ركب التقدم العمراني في جوانب الفكر، وتوظيف الطاقة العقلية في البناء وتسخير الكون، ومن صور هذا الوضع، صورية المنطق الإغريقي وأسطورية عقائده وفلسفته، والتي كان يجب التنبيه لها، للإفادة من الجوانب الإيجابية فيها، وتلافي الجوانب السلبية فيها، على ضوء منظومة الأمة العقائدية القرآنية الحضارية؛ لتستنزف تلك الأخطاء طاقة العقل المسلم باستخدامه وتوظيفه سياسيا في سفسطات عقدية غيبية لاهوتية وهمية، ولتصرفه من مهمته الحضارية التسخيرية الإبداعية الحياتية الإعرارية⁽³⁾.

ويتضح مما سبق أن تجديد النظر الإسلامي في العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة، مدخل مهم لتجديد الفقه، وتحديث حياة الأمة، والتقدم في جميع المجالات، وذلك بالاجتهاد في فهم وتوظيف مناهج وآليات هذه العلوم الآلية في

(1) ينظر: الرؤيا الكونية الحضارية القرآنية المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني. ص: 19.

(2) ينظر: المرجع السابق. ص: 20.

(3) المرجع السابق. ص: 30، بتصرف.

دراسة الواقع، مع ربطها بالأطر العليا للنظام المعرفي الإسلامي، ورؤيته وتصوره للإله والإنسان والكون، والذي قدمه الوحي ناصعا جليا، فالعقيدة الإسلامية الصحيحة مدخل للتجديد والنهوض الحضاري، ففتى امتلأت القلوب بالتصورات الإيمانية الصحية والبناءة، شحنت الوجدان بالصفاء والايجابية، وشحذت الهمم، ونفرت العقول للفكر والنظر والاجتهاد، وانبرت بذلك جموع المسلمين لإعمار الأرض، وبناء الحضارة، منطلقين من قيم الشريعة وأخلاقها.

المبحث الثالث: اتجاهات التجديد في العلوم الإنسانية المعاصرة.

إن التأريخ لبداية ظهور التيارات والاتجاهات المعاصرة للتجديد الإسلامي للعلوم الإنسانية المعاصرة أمر شاق، وذلك بالنظر لصعوبة الاطلاع على جميع الأبحاث المنجزة في هذا الباب، ولتنوع الجهود المبذولة فيه؛ ما بين أعمال فردية، وأكاديمية، ومؤسسية.

ولعل بداية هذه الأعمال الفردية، ترجع إلى بداية النصف الثاني من القرن العشرين، على غرار ما كتبه محمد قطب حول علم النفس في كتابه (الإنسان بين المادية والإسلام)، أما الجهود المؤسسية؛ فالظاهر أنها لم تظهر إلا خلال العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين⁽¹⁾.

وقد اختلفت اتجاهات التجديد الإسلامي للعلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة بسبب اختلاف المنطلقات والمبادئ، ويمكن في هذا الباب التمييز بين اتجاهين رئيسيين:

الأول: استعمل أصحابه اصطلاحات كالتأصيل الإسلامي للعلوم الإنسانية والاجتماعية، أو التوجيه الإسلامي لهذه العلوم.

والثاني: استخدم أصحابه مصطلح أسلمة العلوم الإنسانية والاجتماعية أو إسلامية هذه العلوم⁽²⁾.

وقضية التجديد الإسلامي للعلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة، قضية فكرية منهجية تبحث في الأسس والمرجعيات التي تنطلق منها هذه العلوم، وسبل الاستفادة منها، في ضوء هدي الوحي وضوابط النظام المعرفي الإسلامي.

⁽¹⁾ يراجع: أسلمة المعرفة، عدد:3، ص: 47 وما بعدها.

⁽²⁾ يراجع: أسلمة المعرفة، عدد:3، ص: 58.

المطلب الأول: التأصيل الإسلامي للعلوم الإنسانية.

إذا كانت جهود التأصيل الإسلامي للعلوم الإنسانية قد بدأت بأعمال فردية خلال بداية النصف الثاني من القرن الماضي، فإن الجهود الجماعية التي سعت إلى وضع أسس علمية ووقواعد منهجية لعملية التأصيل الإسلامي، تعود لمنتصف السبعينات من القرن العشرين.

فقد شغلت قضية التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية بال الكثيرين منذ وقت طويل، حيث شعروا بالحاجة الماسة إلى إصلاح تلك العلوم من منظور إسلامي، وقد ساهمت في هذه الجهود مؤسسات وأفراد لمدة تناهز ثلاثة عقود من الزمن.⁽¹⁾ وسعى هذا الاتجاه إلى بناء علوم إنسانية واجتماعية إسلامية، بالانطلاق من التراث الإسلامي ونظامه المعرفي، والاستفادة في المرحلة الأولى من نتائج العلوم الإنسانية والاجتماعية الغربية.

الفرع الأول: عوامل النشأة والمنطلقات.

تعد العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة مدخلا ضروريا لتجديد أمور الدين والفقه؛ إذ إن من مستلزمات تجديد الفقه الاجتهاد في مواجهة التحديات وتقديم الاجابات عن النوازل والمستجدات، وأساس ذلك الفهم الصحيح للواقع ومتغيراته عبر آليات ومناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية.

والعلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة نشأت في بيئة غربية مادية، بعيدا عن توجيه الوحي الصحيح الذي يعنى بضبط المعرفة الإنسانية وترشيد أهدافها وغايتها، ما جعل قطاعا من الفكر الإسلامي المعاصر يتوجس من مآلات اقتحام هذا الفن، وولوج أبوابه.

ورغم ذلك فإن فريقا من المفكرين والعلماء المسلمين سعى للاستفادة من هذه العلوم، عبر تأصيلها انطلاقا من نصوص الشريعة وأصولها وقيمتها. واستوقفهم التناقض الكبير بين الأسس والمسلّمات التي يقوم عليها بناء العلوم الاجتماعية الحديثة، والتصور الإسلامي للإنسان والمجتمع والوجود.

وأمام تطور الأوضاع في الدول الإسلامية منذ منتصف القرن العشرين جراء تغير كثير من العوامل والمعطيات، نمت روح اليقظة والنهضة ومحاربة التخلف من خلال التركيز على إصلاح الفكر والمنهج فيما أصبح يعرف بإسلامية

(1) ينظر إسلامية المعرفة، العدد 3، ص: 47.

المعرفة، وقد كان أكثر لدى طلائع من أبناء الأمة المثقفين الذين كانوا يدرسون أو يدرسون في الدول المتقدمة صناعياً، فجعلهم ذلك في موقع التماس أو الاحتكاك بين الحضارتين، فأعطاهم بصراً واضحاً ومتوازناً بواقع الحال دونما انهزامية لا مسوغ لها أو انبهار لا معنى له .

وقد انبثق من هذا كله تيار فكري محدد المعالم، ظهر في عدد من الكتابات والمؤتمرات والمؤسسات التي أعطت القضية بعداً جديداً وانطلاقة جديدة على الوجه الذي نراه ونعايشه اليوم في إطار حركة التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية⁽¹⁾.

وقد أشار أحد الباحثين إلى أن اتجاه أسلمة المعرفة نشأ في بيئة غير إسلامية كالولايات المتحدة، أو في بلدان غير عربية مثل باكستان، وأن اتجاه التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، نشأ في الدول الإسلامية والعربية منها خصوصاً، كجهود جامعة الملك سعود في المملكة العربية السعودية، وأن نشأة اتجاه الأسلمة كان سابقاً لاتجاه التأصيل.

ويرى أن حركة التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية؛ هي أحد أوجه حركة أسلمة المعرفة، أو أسلمة العلوم بصفة عامة، وبناء على ذلك فإن من من عوامل نشأة اتجاه التأصيل؛ تأثير اتجاه الأسلمة، الذي اختار مصطلحاً قوياً في التعبير عن أهدافه، وأنه نظراً لاختلاف البيئات وسياق النشأة، فقد اختار الاتجاه الثاني في الظهور، مصطلحاً أقل حدة، وهو مصطلح التأصيل⁽²⁾.

ولقد فطن هؤلاء المفكرين إلى أن نهضة الأمة، وتجديد علومها، يتم عبر الرجوع للفقهاء الصحيح، بالاجتهاد في جميع التخصصات العلمية، بالاجتهاد في فقه النص، وفي فقه الواقع.

وهذا الفقه عرف تراجعاً كبيراً في الأمة منذ قرون طويلة، ما جعل عملية إحيائه وتجديده تتطلب جهوداً كبيرة، من أبرزها الانفتاح على العلوم الإنسانية المعاصرة، ومحاولة تأصيلها تأصيلاً إسلامياً.

وعلى الرغم من الأمة لم تعد في أي وقت من الأوقات - بفضل الله - أن تجد من بين أبنائها مفكرين ذوي بصيرة ثابتة ورؤية واضحة مستقيمة، يدركون الحاجة إلى تصحيح المنهج وإصلاح الفكر من أمثال سيد قطب ومحمد قطب،

(1) يراجع: إسلامية المعرفة، العدد 3، ص: 50-51.

(2) ينظر: إسلامية المعرفة، العدد 3، ص: 50 وما بعدها.

ومالك بن نبي، ومُحمَّد الغزالي، وغيرهم، إلا أن معظم هؤلاء قد جاءوا أفذاذا غير مجتمعين على تيار واحد في أغلب الأحوال، كما أنهم لم يعنوا بإنشاء مؤسسات محددة، تستطيع أن تستوعب رؤاهم، وأن تخرجها إلى حيز الواقع من خلال جهود جماعية قابلة للتراكم. وحتى أولئك الذين تمكنوا من إقامة تلك البناءات كان توجههم إلى العامة- بدلا من التوجه المحدد إلى المتخصصين للعمل معا على إصلاح الفكر والمنهج- قد اضطروهم إلى خوض المطالبات السياسية القريبة التي استنفذت طاقات كان يمكن أن توجه بشكل أكثر فاعلية إلى بناء القواعد العلمية والفكرية والمنهجية التي لا يتم بدونها إصلاح⁽¹⁾.

الفرع الثاني: مفهوم التأصيل الإسلامي للعلوم الإنسانية.

عُرف التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية بأنه: " عبارة عن عملية إعادة بناء العلوم الاجتماعية في ضوء التصور الإسلامي للإنسان والمجتمع والوجود، وذلك باستخدام منهج يتكامل فيه الوحي الصحيح مع الواقع المشاهد بوصفها مصدرين للمعرفة، بحيث يستخدم ذلك التصور الإسلامي إطارا نظريا لتفسير المشاهدات الجزئية المحققة والتعميمات الواقعية (الامبريقية)، وفي بناء النظريات في تلك العلوم بصفة عامة."⁽²⁾.

وعملية التأصيل؛ هي التفكير من منطلق نظرية المعرفة الإسلامية، في كيفية دمج هذه العلوم الاجتماعية والإنسانية في المجال التداولي الإسلامي، باعتبار أن التراث الإسلامي لم يحدد لها موقعا معرفيا في جملة المعارف الإسلامية، فنجد العلوم العقلية المتعلقة بعلوم النص: علوم الفقه، والحديث وعلم التفسير وغيرها، والعلوم العقلية التي تعني العلوم الطبيعية بمفهومنا المعاصر، وهناك الفلسفة الإسلامية، فالسؤال المطروح هو: أين يتم موضعة هذه العلوم؟ هل تسبق العلوم الشرعية-النقلية، أم تتوسط العلوم العقلية والعلوم النقلية، أم تتولد من الفلسفة الإسلامية؟⁽³⁾.

(1) ينظر: إسلامية المعرفة، العدد 3، ص: 50-51.

(2) التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، ص: 30.

(3) وقد تقدم الحديث عن هذه المسألة في مبحث سابق.

وتعني عملية التأصيل، التفكير في المنهج الذي تتم به دراسة الظواهر الاجتماعية والإنسانية، من خلال تحديد الموضوعات المختلفة للحقول الفرعية للعلوم الاجتماعية، كتحديد موضوع علم الاجتماع، موضوع علم النفس، التاريخ، علوم سياسية...الخ⁽¹⁾.

ولعل تحقيق قدر كاف من الاتفاق حول المفهوم والاصطلاح في هذه المرحلة أن يكون إيدانا بالخروج من مرحلة الحديث "عن" التأصيل أو "حول" التأصيل إلى مرحلة البحث "في" التأصيل"، بمعنى التحول من تناول القضايا التي تدور حول ماهية التأصيل ومسوغاته إلى القيام ببحوث تأصيلية محددة، أي التركيز على عملية التأصيل ذاتها، وصولاً إلى نتائج عملية مؤصلة، تطبيقاً لمنهجية التأصيل⁽²⁾.

وذهب محمد قطب في حديثه عن التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية إلى نقد أصحاب اتجاه أسلمة العلوم الاجتماعية، بقوله "تجدر الإشارة إلى أننا اخترنا في البداية كلمة التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية بدلا من كلمة أسلمة التي شاع استخدامها في الآونة الأخيرة، لأن كثيرا مما كتب لم يكون تأصيلا إسلاميا حقيقيا بالمعنى المطلوب، بقدر ما كان اعتمادا للمفاهيم الغربية مع وضع طلاء إسلامي عليها"⁽³⁾.

وحدد مفهوم التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، بقوله "التأصيل الإسلامي علم مختلف، إنه ابتداء من منطق إسلامي، سواء التقى بعد ذلك مع بعض الجزئيات أو لم يلتق مع ما كتبه الغرب في تلك العلوم، فليس القصد الالتقاء لمجرد الالتقاء، ولا الاختلاف لمجرد الاختلاف، إنما القصد التعرف على التصور الإسلامي، وزاوية الرصد الإسلامي، ثم الانطلاق منها إلى حيث تؤدي إلى بنا إلى استخدام الوسائل العلمية المشهود لها، والتي تناسب البحث المطلوب".

ونقطة الانطلاق في عملية التأصيل بالنسبة لمحمد قطب تتمثل في تحديد مفهوم الإنسان في التصور الإسلامي، والذي يختلف تماما عن الإنسان الداروني في التصور الغربي، يقول " فنقطة البدء التي ننطلق منها هي محاولة التعرف على صورة" الإنسان "كما تعرضها المصادر الإسلامية، فنسأل أنفسنا أولا ثم نحاول الإجابة : ما الإنسان ؟ ما

(1) التأصيل الإسلامي لعلم الاجتماع، مقارنة في إسلامية المعرفة، ص: 276.

(2) التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية ، ص: 61

(3) حول التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية محمد قطب ، ص: 49.

تكوينه؟ ما حدود طاقاته؟ ما غاية وجوده؟ وما معيار انجازاته؟ ما موقفه من الضغوط الواقعة عليه، سواء من داخل نفسه أو من خارجها، ما مبدؤه وما منتهاه؟ وحين نجد الإجابة الصحيحة نكون قد خطونا الخطوة الأولى، التي نأخذ بعدها في التطبيق على كل علم بمفرده، مستنديين إلى ذلك التصور الذي تلتقي عنده وتفرع عنه كل العلوم⁽¹⁾.

الفرع الثالث: منهجية التأصيل الإسلامي للعلوم الإنسانية.

تعد قضايا المنهجية من أهم قضايا الفكر الإسلامي المعاصر، سواء في جانب علوم الشريعة، أو في جانب علوم الإنسان، وقد اهتم المفكرون المعاصرون في اتجاه تأصيل العلوم الإنسانية والاجتماعية، على قضية المنهج في عملية التأصيل، وإبراز العلاقة بين الوحي والعقل في هذا المجال.

عرف محمد قطب منهج التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية على أنه: " الطريقة المنظمة للبحث التي تستخدم في دراسة الظواهر الاجتماعية من التصور الإسلامي للإنسان والمجتمع والوجود على وجه يجمع بين المناهج الأصولية المعتمدة في الاستنباط من نصوص الكتاب والسنة، ومناهج البحث الواقعية "الميدانية" المعاصرة بصورة تكاملية"⁽²⁾.

ويستخدم أصحاب هذا الاتجاه مصطلح التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، ويغلب أن يكون هؤلاء أقرب إلى المتخصصين في العلوم الشرعية، ممن يرون أن نقطة الانطلاق لتحقيق الإصلاح المنشود ينبغي أن تكون البدء من الكتاب والسنة، والمصادر الإسلامية المتفرعة منها، مع عدم الاعتداد بما وصل إلينا من هذه العلوم الاجتماعية الحديثة التي لا يرون فيها خيرا، بسبب ما بنيت عليه توجهاتها الأساسية من استبعاد للوحي مصدرا للمعرفة، وبسبب ما شاع فيها من معادات للدين.

ويظهر هذا في تعريفهم للتأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية بأنه " إبراز الأسس الإسلامية التي تقوم عليها هذه العلوم، من خلال جمعها أو استنباطها من مصادر الشريعة وقواعدها الكلية وضوابطها العامة، ودراسة موضوعات هذه العلوم في ضوءها، مع الاستفادة مما توصل إليه العلماء المسلمون وغيرهم مما لا يتعارض مع تلك الأسس .

(1) حول التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، ص: 49.

(2) ينظر: حول التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، ص: 64.

ولا يرى أصحاب هذا التوجه معنى لاستخدام اصطلاح "الأسلمة" في مجتمعات مسلمة أساسا ومطبقة لشرع الله، حتى لو كانت العلوم الاجتماعية فيها وافدة من مجتمعات علمانية تستبعد الدين من توجيه الحياة⁽¹⁾.

ولعل من أبرز مجالات اشتغال اتجاه التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية المعاصرة، تلك الجوانب التي يظهر فيها سلامة التصور، وبعده عن التأثير المباشر والقوي للفلسفة الوضعية، وهذه الجوانب يمكن أن تستثمر في تجديد مناهج العلوم الشرعية، وخاصة الفقهية منها، ومن أبرز هذه الجوانب:

1: ما ليس له تعلق شديد أو استناد مباشر إلى المسلمات المتصلة بوجهة النظر عن الحياة والوجود والكون، أو المسلمات المتصلة بالمعرفة ومصادرها المرفوضة إسلاميا، ومثالها ما يتصل بدراسة الآليات (أو الوظائف) النفسية كدراسة الإدراك والتذكر، أو العمليات الاجتماعية كعملية التنظيم الاجتماعي "في جوانبها الإجرائية" وغير ذلك مما تمكن فيه الاستفادة من جهود رجال العلوم الاجتماعية المعاصرة مع شيء من التعديل المحدود.

2: ما يتعلق مباشرة بتلك المسلمات المعرفية وتلك المتصلة بوجهة النظر عن الوجود، ولكنه ليس تعلق تعارض أو تناقض مع المنظور الإسلامي، وإنما يتضمن فقط إهمالا أو استبعادا لبعض الجوانب التي يمكن استكمالها في ضوء بصائر التصور الإسلامي، دون أية حاجة إلى تدميرها أو إنكارها كليا. وتلك هي الحالة التي تقابلنا مثلا عندما نحاول إصلاح المنهج العلمي للبحث في العلوم الاجتماعية عند إضافة الوحي مصدرا للمعرفة، بما يستكمل ويتوج عمل الحواس (والعقل) التي أسرفت النظرات الوضعية والتجريبية (الإمبريقية) المتطرفة وغالت في الاعتماد عليها وحدها⁽²⁾.

ولما كان قطب الرحي في عملية تجديد النظر الإسلامي في العلوم الاجتماعية نظريا ومنهجيا بالأساس، من خلال تمحيص معطيات ونتائج هذه العلوم وتقييمها في ضوء النظام المعرفي الإسلامي، علاوة على إضافة الوحي كمصدر أساسي للعلم والمعرفة؛ فإن جهود التأصيل والتجديد الإسلامي للعلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة قد بلغت درجة كبيرة من التبادل والتقارب، والاقتراب من تحقيق ما يشبه الإجماع على الاصطلاح والمفهوم، على وجه يتضمن شيئا من التكامل بين التوجيهين السابقين أو التبادل بينهما على الصورة الآتية:

(1) ينظر: أسلمة المعرفة، عدد: 3، ص: 58-59.

(2) ينظر: أسلمة المعرفة، عدد: 3، ص: 59-60.

1. لقد أصبح التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية الذي كان يفضلُه أصحاب التوجه الثاني يحظى بقبول غالبية المهتمين بالقضية في الكتابات باللغة العربية، مع اعتبار ذلك الاصطلاح في الوقت ذاته مرادفا لاصطلاح . Islamization of the Social Sciences في الكتابات الأجنبية.

2. ومع ذلك فإن هذا الاصطلاح " :التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية" قد أصبح اليوم يستخدم بدلالة "المفهوم" الذي كان يدعو إليه أصحاب التوجه الأول (أسلمة أو إسلامية العلوم الاجتماعية). وهذا يعني أن جوهر المهمة التأصيلية وفق هذا المفهوم إنما يتمثل في تصحيح مسار " العلوم الاجتماعية" القائمة أكثر من أن يكون إنشاء فروع جديدة من " العلوم الشرعية "التقليدية تكون مختصة بدراسة الظواهر الاجتماعية، وذلك في ضوء اقتناع متزايد بأن مناهج العلوم الشرعية قد كانت تركز تقليديا على الاستنباط من النصوص أكثر من تركيزها على الدراسة الواقعية الميدانية، مما يجعل استخدام تلك المناهج الأصولية التقليدية- التي أثبتت الأيام كفاءتها الكبرى في الوصول إلى الأحكام التكليفية -غير ملائم للقيام بتلك المهمات الجديدة، اللهم إلا بإعادة نظر وإضافات كثيرة⁽¹⁾.

وعليه يتضح أن المهمة الأساسية لجهود التأصيل الإسلامي للعلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة، تطعيم هذه العلوم من الناحية المنهجية، وتوجيه نتائج الدراسة الميدانية للواقع الاجتماعي في ضوء التصور الإسلامي، وإزالة ما علق فيها من ترسبات الفكر المادي، ونتائج هذه البحوث لا يمكن اعتبارها نتائج معيارية، وإنما يتجلى دورها في دراسة الواقع بشكل علمي، وفهم أعمق لمشكلاته، قصد إيجاد الحلول المناسبة، انطلاقا من الوحي.

وقضية التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، قضية منهج في المقام الأول، وقد انقسمت أنظار الباحثين في هذا الصدد إلى اتجاهين:

- الاتجاه الأول: وهو اتجاه يرى أصحابه اتخاذ العلوم الشرعية نموذجا للتأصيل، حيث لا يخرج التأصيل في جوهره عندهم عن كونه " استخلاصا واستنباطا من المصدرين الأساسيين للشريعة: القرآن والسنة"، وعرض نتائج البحوث الميدانية على المستنبط، وهذا ما عبر عنهم أحد الباحثين بقوله "إن المطلوب هو وضع منهج للتأصيل على غرار منهج الأصوليين والمحدثين".

(1) أسلمة المعرفة، عدد: 3، ص: 60.

- الاتجاه الثاني: وهو اتجاه يرى أصحابه الانطلاق من نموذج العلوم الاجتماعية المعاصرة، مع القبول بإجراء "بعض" التعديلات على ذلك النموذج في ضوء ما يوجه إليه من "نقد من الداخل"، وذلك على أساس أنه لا تعارض في رأي أصحاب هذا الاتجاه بين ما تدعو إليه المنهجية العملية الحديثة والتوجه الإسلامي من حيث الاعتماد فيهما على الدراسات الواقعية التي تستهدف "الوصف" الدقيق تعرفاً على آيات الله في الخلق، كما تستهدف "التفسير" كشفاً عن سنن الله في مخلوقاته⁽¹⁾.

المطلب الثاني: إسلامية المعرفة؛ المفهوم والمنطلقات والمنهجية.

يعتبر اتجاه أسلمة المعرفة الإنسانية والاجتماعية، صاحب جهود مؤسسية كبيرة في تجديد النظر الإسلامي في العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة، وقد كان مؤسسوه على دراية واسعة بالعلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة، ما جعل جهودهم التأصيلية والمنهجية تنصب أساساً على جانب إصلاح النظام المعرفي في هذه العلوم كمنطلق أساس لتجديد النظر فيها.

الفرع الأول: مفهوم إسلامية المعرفة ومنطلقاتها.

تمثل إسلامية المعرفة جانباً فكرياً ومعرفياً من الإسلام، ونظامه المعرفي، وتهتم بقراءة علمية تجمع فيها بين كتابين: القرآن الكتاب المسطور، والكون الكتاب المنظور، فقراءة أي منها بعيداً عن الآخر لا تغني عن الإنسان شيئاً ولا تكفيه لتحقيق وإيجاد المعرفة الحضارية الشاملة، التي تدون وتسطر ويجري تناقلها، فيتمكن من فهمها والإفصاح عنها والإبانة عن قضاياها، وتداولها بين أم الأرض؛ ليتمكن من القيام بمهمة الاستخلاف، وأداء الأمانة وتحقيق العمران الذي خلق الجنس البشري لتحقيقه، والدخول في السلم كافة، وظهور الهدى ودين الحق بينهم⁽²⁾.

يرى أبو القاسم حاج حمد أن أسلمة المعرفة: " تعني فك الارتباط بين الإنجاز العلمي الحضاري البشري، والاحالات الفلسفية الوضعية بأشكالها المختلفة، وإعادة توظيف هذه العلوم ضمن ناظم منهجي ومعرفي ديني - غير وضعي. فهنا استيعاب وتجاوز يؤدي لمفهوم مختلف، فأسلمة المعرفة تعني أسلمة العلم التطبيقي والقواعد العلمية أيضاً، وذلك بفهم التماثل بين قوانين العلوم الطبيعية وقوانين الوجود المركبة على أساسها القيم الدينية نفسها. وبذلك تتم أسلمة

(1) ينظر: أسلمة المعرفة، عدد: 3، ص: 63-64.

(2) ينظر: نحو منهجية معرفية قرآنية، محاولات في بيان قواعد المنهج التوحيدي للمعرفة: طه جابر العلواني، ص: 271.

الإحالات الفلسفية للنظريات العلمية، بحيث تنفي عنها البعد الوضعي، وتعيد صياغتها ضمن بعدها الكوني الذي يتضمن الغائية الإلهية في الوجود والحركة"⁽¹⁾.

وعرف عرفان عبد الحميد أسلمة المعرفة بقوله: " الأسلمة - في فهمي - عنوان المنهج الفكري في الثقافة الحضاري ذي بعدين أو معنيين متضايين:

الأول منها: ويراد به جهد الفكر الإسلامي المعاصر، وسعيه الحثيث من أجل هضم جميع ما أنجزه الفكر الغربي وتمثله في بعده: الحضاري المادي، والثقافي المعنوي.

أما الثاني: ففيه التنبيه إلى وجوب تأمين تحرير تلك المنجزات ضمن مفاهيم فلسفية لا دينية ومادية وإلحادية، وذلك بإعادة تفسيرها وربطها بإطار قيمي إسلامي موصول ومتصل بالهدي الإلهي الذي بلغ كماله وختامه بالإسلام⁽²⁾.

ومعظم أصحاب هذا الاتجاه من المختصين في العلوم الاجتماعية، والذين يرون أن جوهر العملية الإصلاحية المطلوبة ومنطلقها الأساسي يتمثل في تصحيح مسار هذه العلوم، وذلك من خلال نقدها نقدا شديدا في التصور الإسلامي، واستبعاد ما لا يصمد منها للنقد واستبدال ما يصح في ضوء الكتاب والسنة به، مع استكمال ما هو صحيح منها كخطوة مبدئية لا بد منها نحو تطوير مستقل أصيل لقضايا المعرفة الإنسانية من منظور إسلامي ينبع من الكتاب والسنة ويفيد من التراث الإسلامي وما صلح - وفقا للمعايير الإسلامية - من إنجازات العلوم الغربية الحديثة. ولا يرى أصحاب هذا الرأي عادة أي غضاظة في استخدام ألفاظ قوية كالأسلمة للتعبير عن هذا المعنى، إذ إن الكثيرين منهم يعيشون في مجتمعات غير عربي، أو مجتمعات غير إسلامية ذات اتجاهات عدائية نحو عقيدة التوحيد⁽³⁾.

الفرع الثاني: الأسس والخطوات المنهجية لأسلمة المعرفة.

وضع إسماعيل راجي الفاروقي مجموعة من الأسس والخطوات التي لا بد من الانطلاق منها لتحقيق أسلمة العلوم⁽⁴⁾. وتنتم هذه الخطوات التي وضعها الفاروقي لأسلمة العلوم الاجتماعية عن وعي إستراتيجي باليات تشكل

(1) منهجية القرآن، أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنساني، محمد أبو القاسم حاج حمد، ص: 31.

(2) إسلامية المعرفة، عدد 5، ص: 09

(3) أسلمة المعرفة، عدد: 3، ص: 58.

(4) ينظر: صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية، : إسماعيل الفاروقي. ص : 28- 29.

هذه العلوم في الحقل المعرفي الغربي، وعن وعي بميثولوجيا المنهج الإسلامي، فعملية أسلمة العلوم الاجتماعية تركز على الجانب المنهجي بالطبع إضافة إلى التأصيل المفاهيمي من خلال عملية نقدها في إطار التصورات الإسلامية حول الإنسان والدين والقيم والمجتمع.

وبناء على ذلك، فإن عملية أسلمة هذه العلوم، أو تأصيلها إسلامياً، يقتضي جملة من الشروط، منها التنبه إلى المحولة الفلسفية لمفاهيم هذه العلوم، واستحضار سياق نشأتها ومراحل تطورها، ومراعاة الخصوصية الثقافية للمجتمعات الإسلامية عند نقل هذه المفاهيم، فالمفاهيم والمصطلحات، تعتبر أوعية العلم، وهي التي يقدم بها جملة معلوماته وقضاياه، وبها تبصر حقائقه.

إن أسلمة العلوم الاجتماعية أوسع معرفياً من عملية التأصيل الإسلامي، لأن الثانية هي خطوة منهجية متضمنة في الأولى، ولأن الدارسين للعلوم الاجتماعية الغربية لديهم وعي أكبر من نظرائهم في العلوم الشرعية، الذين يطغى عليهم تكوينهم المعرفي والعلمي في الجانب الفقهي وأصوله، مما يحرمهم سعة النظر في بقية المناهج المعاصرة، في المقابل فضل استخدام التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية على حساب أسلمة العلوم الاجتماعية، لأن هذه الأخيرة تحمل دلالات دينية أكثر منها معرفية مما يوقع اللبس في تناولها.

وتعتبر قضية إسلامية المعرفة قضية منهجية تقوم على اكتشاف العلاقة المنهجية بين الوحي والكون، وهي علاقة تداخل وتكامل منهجي، تكشف عن استيعاب منهجية القرآن العظيم للكون وسننه وقوانين حركته.

وهذه المهمة - مهمة إسلامية المعرفة - لا يستطيع القيام بها إلا من أوتي القرآن، وحظاً وافراً من العلوم والمعارف الاجتماعية والإنسانية المعاصرة والمتوارثة، بشكل كاف لاكتشاف ذلك التداخل المنهجي بين القرآن والكون والإنسان⁽¹⁾.

وتقوم إسلامية المعرفة على خطوات منهجية عديدة، يأتي في مقدمتها فك الارتباط بين المعرفة العلمية وإحالاتها المادية الوضعية.

(1) نحو منهجية معرفية قرآنية، ص: 278.

ومن النماذج في هذا الباب: توظيف مقاصد الشريعة في أسلمة المعرفة القانونية، أو فلسفة مقاصد التشريع الوضعي، يعول في هذا - مثلاً - على وجود تقارب بين فلسفة مقاصد الشريعة وفكرة الحق الطبيعي، ويمكن الاستشهاد هنا، بمفهوم الفطرة بوصفها مقصداً عاماً للشريعة لدى بعض المقاصديين المعاصرين .

ومن التطبيقات القانونية والقضائية المهمة في أعمال الفهم المصلحي للنصوص القانونية، قاعدة مراعاة مصلحة المحضون في قضايا إسناد الحضنة، ومراعاة نظرية المقاصد في العلوم القانونية الحديثة⁽¹⁾.

فأسلمة المعرفة تعني فك الارتباط بين الإنجاز العلمي الحضاري البشري والإحالات فلسفية الوضعية بأشكالها المختلفة، وإعادة توظيف هذه العلوم ضمن ناظم منهجي ومعرفي ديني غير وضعي -، فهنا استيعاب وتجاوز يؤدي إلى المفهوم المختلف⁽²⁾.

المطلب الثالث: التوجيه الإسلامي للعلوم الإنسانية.

يعد اتجاه التوجيه الإسلامي للعلوم الإنسانية والاجتماعية، من أبرز الاتجاهات التي سعت إلى تجديد النظر الإسلامي في العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة، سعياً لإقامتها على أصول النظام المعرفي الإسلامي وتخليصها من شوائب الفلسفة الوضعية وإحالاتها المادية سعياً للاستفادة من هذه العلوم دراسة المجتمع الإسلامي وخدمة الفقه.

الفرع الأول: مفهوم التوجيه الإسلامي للعلوم الإنسانية ومقوماته.

يعني التوجيه الإسلامي للعلوم الإنسانية والاجتماعية تحديد وجهة ومقاصد وغايات هذه العلوم بضوابط الوحي ومبادئ النظام المعرفي الإسلامي، ويقوم مفهوم التوجيه الإسلامي للعلوم على دعامتان أساسيتان هما:

1- إعادة صياغة هذه العلوم على النحو الذي يخلصها من الروح العلمانية السائدة التي سرت إليها عبر النقل والترجمة، على النحو الذي يعيد صلتها بالخالق عز وجل، أو الذي يخدم أغراض الثقافة الإسلامية، وينسجم مع أصولها الإيمانية والعقدية، ومع فروعها ومكوناتها من جهة أخرى. ذلك أن صلة الإنسان بالطبيعة - في الإسلام - مزدوجة أو ذات شعبتين: صلة الاكتشاف والتسخير والانتفاع. وصلة التفكير والتأمل والاعتبار، والانتقال منها إلى

(1) ينظر: إسلامية المعرفة ع 78 / ص 54 وما بعدها.

(2) ينظر: إستيمولوجية المعرفة الكونية، إسلامية المعرفة والمنهج مُجد أبو القاسم حاج حمد، ص 31، و: المبادئ المعرفية والأسس المنهجية لأسلمة فلسفة العلوم الإنسانية، عند مُجد أبو القاسم حاج حمد، ص: 16

الخالق المقدر سبحانه وتعالى، خالق الطبيعة والانسان، والصلة الأولى يشترك فيها المؤمنون مع غيرهم، بينما الصلة الثانية يتفرد بها المسلم أو المنهج الإسلامي، الأمر الذي ينبغي أن يظهر أثره في الصياغة، أو في توجيه هذه العلوم الوجهة الإسلامية المطلوبة⁽¹⁾.

2- إن " أسلمة العلوم " لا تتأق لأن التمييز بين فيزياء إسلامية وأخرى مسيحية أو بوذية غير مبرر وغير مفهوم مما طال الحديث عن عدم حيادية " التكنولوجيا "" ولهذا فإن الدعامة الثانية في التوجيه الإسلامي للعلوم تقوم على أسلمة الأغراض والوظائف والضوابط والأخلاقيات بمعنى وجوب التركيز على عدم استخدام هذه العلوم في الظلم أو العدوان على الأبخار والدماء والأموال والأغراض على مستوى الشعوب والأقوام، وعلى مستوى الأفراد في شعب من الشعوب أو أمة من الأمم⁽²⁾.

وقد جعل إبراهيم رجب للتوجيه الإسلامي للعلوم أركاناً، وهي:

- تحديد أركان التصور الإسلامي الشامل للإنسان والمجتمع والوجود، استخلاصاً من المنابع الرئيسة للمنهج الإسلامي التي تتمثل في الكتاب والسنة الصحيحة .

- حصر نتائج " البحوث العلمية المحققة " في نطاق العلوم الاجتماعية الحديثة، ومسح " نظرياتها " وتحليلها وإخضاعها للتحصيل والنقد في ضوء مقتضيات ذلك التصور الإسلامي سواء من حيث الموضوع أو المنهج.

- بناء نسق علمي متكامل يضم ما صح من نتائج العلوم الإنسانية المعاصرة، وما صمد للتحصيل والنقد من نظرياتها، وربطها بما توصل إليه علماء المسلمين من حقائق وتعميمات برابط تفسيري مستمد من التصور الإسلامي للإنسان والمجتمع والوجود.

- استنباط فروض مستمدة من ذلك النسق العلمي المتكامل الذي تم التوصل إليه فيما سبق وإخضاع تلك الفروض للاختبار في أرض الواقع للتحقق من صدق الاجتهاد البشري المتضمن بالضرورة في عملية بناء أي نسق علمي نظري.

(1) التوجيه الإسلامي للعلوم مفهومه وأهدافه. ص 434

(2) التوجيه الإسلامي للعلوم مفهومه وأهدافه ، ص: 435.

ويأتي وضع هذا الركن الرابع في سياق تهيئ الأوضاع لأجراء وتطبيق الأركان النظرية السابقة على أرض الواقع من خلال مشاريع علمية منهجية قصد تجريبها وتمحيصها⁽¹⁾.

وقد تمت في هذا الصدد، مجموعة من التوجيهات والملاحظات والأفكار التي تسهم في بلورة بعض أهداف التوجيه الإسلامي للعلوم الإنسانية والاجتماعية، والتي تشير إلى أن مفهوم التوجيه الإسلامي في هذه النقطة أو في هذا الأساس ضرورة التأكيد على جمع شتات الشخصية الإسلامية مرة أخرى أمام شتات ثقافة عصر الركود من جهة، وعواصف التغريب أو المعاصرة التغريبية من جهة أخرى، وأنه لن يتم جمع هذا الشتات إلا في ظل ثقافة إسلامية معاصرة، أو حين ننجح في بلورة هذه الثقافة المعاصرة في جميع أبواب المعرفة المتصلة بشخصية وسلوك الفرد المسلم والمجتمع الإسلامي⁽²⁾، وذلك بتجديد الثقافة، أو إعادة بنائها مرة أخرى في جانب العلوم الإنسانية والاجتماعية:

1 - تأسيسا على أصول الإسلام الخالدة.

2 - وفي ضوء معارف المجتمعات الإسلامية السابقة.

3 - ثم في ضوء الثقافة الأوروبية ذاتها - علوم القوم الإنسانية والاجتماعية - للإفادة في ميادين البحث المتشعبة ومناهجه المتعددة⁽³⁾.

الفرع الثاني: اتجاهات التوجيه الإسلامي للعلوم الإنسانية ومنهجيته.

- الاتجاه الأول: اتخاذ العلوم الشرعية نموذجا للتأصيل؛ يرى أصحاب هذا الاتجاه أن عملية التوجيه الإسلامي للعلوم، عملية جوهرها استخلاص واستنباط للآراء والنتائج التي يعتمد عليها في هذا المجال من المصدرين الأساسيين للشريعة " القرآن والسنة " ⁽⁴⁾.

وهذا التصور لم يشير إلى نصيب العلوم الاجتماعية المعاصرة في عملية التوجيه الإسلامي لهذه العلوم لا من جهة النتائج ولا من جهة المنهج، اللهم في الخطوة الأولى التي أشير فيها إلى ضرورة " الوقوف الباحث " على " الدراسات

(1) التوجيه الإسلامي للخدمة الاجتماعية، المنهج والمجالات: مجموعة من الباحثين، ص: 26

(2) التوجيه الإسلامي للخدمة الاجتماعية، ص: 440.

(3) المرجع السابق، ص: 441-442.

(4) ينظر أهم القواعد والخطوات الاجرائية لهذا الاتجاه، في: التوجيه الإسلامي للخدمة الاجتماعية ، ص: 33-34

التخصصية " والدراسات الإسلامية معا، وهذا اعتراف ضمني بضرورة استخدام مناهج العلوم الاجتماعية في دراسات واقعية متخصصة ⁽¹⁾.

- الاتجاه الثاني: الانطلاق من نموذج العلوم الاجتماعية المعاصرة؛ ينطلق هذا الاتجاه من مبدأ التمايز بين منظومة العلوم الاجتماعية، ومنظومة العلوم الشرعية، فكل مجالاته ومناهجه الخاصة، فيرى أصحاب هذا الاتجاه أن " الأصل أن لدينا تراثا متراكما من نتائج العلوم الاجتماعية، وثروة وافرة من مناهج البحث وأدوات القياس التي تمت تجربتها على مدار السنين، يتوجب على المسلمين الاستفادة منه، ويرون الانطلاق من النتائج المحققة والمناهج الشائعة الاستخدام في العلوم الاجتماعية في أرقى صورها، مع الأخذ بعين الاعتبار أوجه النقد التي تثار حولها، من داخل النموذج العلمي التقليدي ذاته، مع إضافة الصيغة الإسلامية عليها ⁽²⁾.

- الاتجاه الثالث: نحو منهج متوازن للتوجيه الإسلامي للعلوم الاجتماعية؛ وهو ذلك المنهج الذي يأخذ من المنهجية الأصولية الآليات وقواعد الاستنباط من النصوص الشرعية، كما يأخذ من العلوم الاجتماعية الحديثة بقدر الحاجة المتصلة بمعرفة وفقه الواقع الإنساني والاجتماعي، وهذا المنهج يتطلب إحداث تغييرات، فلا بد هنا من منهج يجمع بين مصدري المعرفة الوحي والوجود ⁽³⁾.

وفي الحقيقة يهدف هذا الاتجاه إلى إنشاء أرضية لقيام علوم إسلامية واجتماعية معاصرة، وعلوم تقوم على أسس منهجية شاملة.

ويقوم منهج التوجيه الإسلامي للعلوم الاجتماعية على جناحين، هما: استخدام المنهجية الأصولية " في صورة أكثر سعة"، ومنهجية العلوم الاجتماعية المعاصرة " في صورتها المعدلة"، وصولا إلى علم اجتماع إسلامي ناضج، بحيث تنصب الدراسة في تلك العلوم على الوجود الإنساني الكلي الذي يضم عناصر تنتمي إلى عالم الغيب، كما يضم عناصر

(1) التوجيه الإسلامي للخدمة الاجتماعية، ص: 131.

(2) ينظر تفصيل خطوات هذا الاتجاه في: التوجيه الإسلامي للخدمة الاجتماعية، ص: 135.

(3) ينظر: التوجيه الإسلامي للخدمة الاجتماعية، ص: 147.

تنتمي إلى عالم الشهادة، وتتكامل فيه مصادر المعرفة لتشمل الوحي، كما تشمل معطيات المشاهدة الحسية، وكذا عمل العقل " المنضبط بضوابط الوحي " ⁽¹⁾.

ويتأسس هذا النموذج المنهجي لعلم الاجتماع الإسلامي المنشود في توسيع الآليات النظر والاجتهاد الأصولية التي تعتبر فروعاً في السابق كالاستحسان والمصالح واعطائها دائرة أكبر في ميادين الحياة المعاصرة المتشعبة، وفي الوقت نفسه يتجه فيه المنهج العلمي للبحث في العلوم الاجتماعية إلى اعطاء مساحة أوسع لدراسة النواحي الروحية والاعتقادية في تأثيرها على سلوك الأفراد، تنظيم المجتمعات، مع تخطي النزعة الامبريقية الحسية، وتجاوزها إلى الآفاق الرحبة للنظر للإنسان في كليته والنظر للواقع الفردي والاجتماعي في إطار النظرة المعيارية المنطلقة من التصور الموحد ⁽²⁾.

والأشواط المهمة التي قطعتها جهود التأصيل والتوجيه للعلوم الانسانية والاجتماعية المعاصرة، والتطورات المسجلة في هذا الإطار، جعلت عملية التجديد في هذه العلوم، تنصب على محاولة التقريب التداولي لهذه العلوم، وتحقيق التكامل بين مناهج هذه العلوم ومناهج العلوم الشرعية، خاصة في أصول الفقه.

ومنهجية التوجيه الإسلامي للعلوم الاجتماعية لا تحتاج إلى هدم الفهم العام لبناء النظرية العلمية الاجتماعية، لكنها تقدم تحسينات جوهرية عليه في مواضيع ثلاثة:

- بدلا من الاعتماد على خيال الباحث أو التخمين وحدهما في الوصول إلى أطر تفسيرية تنظم الحقائق، " أو المشاهدات المحققة " إلى بعضها لتعطي معنى، فإن التصور الإسلامي يقدم أطرا تفسيرية وفق ضوابط المنهجية الأصولية من الكتاب والسنة.

- عدم الاكتفاء بالاعتماد في اختيار الفروض على ما يسمى الواقع المحسوس " الإمبريقي " الذي يضم ما هو محسوس وما ليس محسوس في ذاته بسبب انتمائه إلى عالم الغيب.

⁽¹⁾ ينظر: التوجيه الاسلامي للخدمة الاجتماعية، ص: 147.

⁽²⁾ ينظر: المرجع السابق، ص: 148.

- يتم استنباط الجوانب المعيارية الموجهة للسلوك الفردي والتنظيمات المجتمعية بالاعتماد على المصادر الشرعية باستخدام المناهج والقواعد الأصولية العامة، بما يضمن أفضل اقتراب ممكن من تحقيق مقاصد الشريعة⁽¹⁾.

ويمكن الخلوصل إلى أن تناول قضايا العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة ومقارنتها المعرفية، في ضوء التجديد الإسلامي المعاصر لهذه العلوم، يحمل جملة من القضايا الحيوية، وي طرح جملة من الاشكاليات الإستمولوجية، ومنها:

- **أولاً:** علمية هذه العلوم وموضوعيتها، فقضية التناول تتأثر بكثير من العوامل، منها الذاتية، وتنوع الاتجاهات وزوايا النظر التي يصدر منها الباحث أثناء مقارنته ودراسته للظاهرة الإنسانية والاجتماعية، وقضية الذاتية في التناول مرتبطة بتأثير المرجعية والخلفية الفكرية، فهذه المرجعية الفكرية والفلسفية التي ينطلق منها الباحث تؤثر على النتائج التي يصل إليها، وهذا الأمر يؤدي الى نتائج مختلفة بين مختلف التيارات التي تنطلق من رؤى متعددة ومختلفة حسب توجهاتها المعرفية والفكرية التي تصدر منها.

وهذا بخلاف العلوم الحقة: الرياضيات والفيزياء والطبيعات، فهي علوم تتميز بأن موضوعها محدد، ومناهجها محددة، ومفاهيمها محددة؛ وبالتالي تؤدي إلى نتائج مجمع عليها في الغالب الأعم، عكس العلوم الإنسانية والاجتماعية كما سبق ذكره، فالموضوع غير محدد، وكذلك المفاهيم والمناهج مختلف فيها؛ مما يؤدي الى نتائج ليست محل اجماع بين النظار في هذه العلوم.

- **ثانياً:** مسألة المنهج، وهي مسألة مهمة في العلوم الإنسانية، لكنها تعاني بدورها من إشكالية عميقة، ولذلك اتجه منهج المقاربة في العلوم الإنسانية إلى اعتبار قضية التفسير غايتها الأساسية، فالتجته إلى محاكاة العلوم التجريبية؛ لأنها تؤدي الى نتائج محددة ويقينية، وهذا ما أدى بدوره إلى تشيئ الظاهرة الإنسانية. وكأبرز مثال على هذا أوجست كونت مؤسس علم الاجتماع الحديث الذي عرف بالفيزياء الاجتماعية، حيث سعى إلى تأسيس العلوم الإنسانية والاجتماعية بتقليد ومحاكاة مناهج العلوم التجريبية في الفيزياء.

وقضية المنهج تعتبر شرطاً أساسياً للحديث عن المعرفة العلمية في العلوم الإنسانية والاجتماعية واعتمادها كحقائق علمية والاعتماد اليقيني لنتائجها؛ وبالتالي فلا يمكن الركون والقبول المطلق بنتائج العلوم الإنسانية والاجتماعية، نظراً

(1) ينظر: التوجيه الإسلامي للخدمة الاجتماعية، ص: 149. 150.

لأن الظاهرة الإنسانية ظاهرة صعبة في التناول، ومتعددة الجوانب، تحتاج في مقاربتها إلى علوم كثيرة وإلى نظريات وآليات منهجية متعددة، وأما اعتماد نمط العلوم الحقة، كالعلوم الفيزيائية يؤدي إلى تشيئ الإنسان، واعتباره ظاهرة مادية صرفة، ما يفقد هذا النوع من التناول المنهجي فعاليته، وذلك أن الطبيعة البشرية متميزة بتنوعها، فالإنسان يتكون من عدة أبعاد نفسية وروحية واجتماعية واقتصادية وغيرها.⁽¹⁾

ومن أهم هذه القضايا المرتبطة بقضية المنهج في العلوم الإنسانية والاجتماعية، قضية النزعة العلمانية المرتبطة بالعلوم الإنسانية والاجتماعية، منذ نشأتها الحديثة في عصر النهضة الفكرية الأوروبية، فقد سعى المفكرون إلى فصل المعرفة الإنسانية عن تأثيرات الذات ومختلف التأثيرات الدينية والثقافية.

وإذا كان أوجست كُونت صاحب قصب السبق في وضع أسس علم الاجتماع الحديث، قد ركز على تأسيس العلوم الإنسانية والاجتماعية على مناهج العلوم الحقة كالفيزياء، فإن مجموعه أخرى من العلماء والمفكرين، قد كانت لهم اتجاهات أخرى في قضية المنهج، ومن ذلك كالمنهج الظاهراتي " منهج الظاهر " الذي يركز على الظاهر، أو المنهج التفهيمي، " منهج الفهم "؛ التأولي الذي يسعى إلى إدراك المقاصد والنوايا التي تصاحب الفعل، ومن أبرز رواد هذا المنهج ماركس فيبر.

ويبدو أن هذه المناهج المختلفة يمكن إبداء الملاحظات بشأنها، في قضية اختيار منهج التناول المناسب للفعل والسلوك الإنساني في علم الاجتماع؛ وذلك لأنها سعت إلى دراسة بعد معين من الفعل والسلوك الإنساني، ولأن الإنسان مخلوق له ذاته وله إرادة وله روح وله نفس، فهو ذو أبعاد مختلفة؛ وعليه فإن مقارنة ودراسة الظواهر والفعل والسلوك البشري يجب أن يراعى فيها جميع هذه الأبعاد الإنسانية وفق نظر تكاملي، وإن خصوصية السلوك والفعل البشري تستدعي في المقابل خصوصية المنهج المقترح لدراسة الظواهر الاجتماعية.

⁽¹⁾ وهذا يستدعي إشباع مختلف هذه الجوانب " المادية الجسدية، والروحية والنفسية، والعقلية والاجتماعية " بالوسطية والاعتدال، وهذا مما نهت إليه الشريعة الغراء في كثير من النصوص، على غرار قول الحق سبحانه ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ﴾ سورة القصص، 77، وتقرير رسوله الكريم في سنته، في قوله " ولنفسك عليك حق " أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصوم، باب من أقسم على أخيه ليفطر في التطوع، ولم ير عليه قضاء إذا كان أوفق له.

وهي بكل حال مفارقة للظواهر المادية الفيزيائية والطبيعية، فاستدعاء مناهج العلوم الحقة في دراسة الظاهرة البشرية خاصة في علم النفس وعلم الاجتماع غير مسلم له، ويصعب الحديث في الدراسة الاجتماعية والنفسية عن مناهج دقيقة، تحقق نتائج يقينية، إنما الهدف هو كشف الواقع البشري ومحاولة الوصول لتفسيرات واقعية وقريبة من الحقيقة، وعليه فإن نتائج العلوم الإنسانية ذات طبيعة تفسيرية، ولا يمكن اعتمادها كحقائق علمية ذات طابع معياري إلا بعد التأصيل الجاد لها من خلال النظام المعرفي الإسلامي، ورؤيته للكون والإنسان، وبناء على معطيات التراث الإسلامي، ومقتضيات العلوم الشرعية والأحكام المتفق عليها ومقاصدها المعتمدة، وهذا ما يحاول الفكر الإسلامي المعاصر تحقيقه في هذا الباب.

- **ثالثاً:** قضية النموذج المعرفي، فمن أبرز الاشكالات التي تعيق مسار تقدم هذه العلوم، أو بتعبير أدق قضية إستراتيجية متجذرة في تاريخ العلوم والإنسانية والاجتماعية منذ نشأة هذه العلوم في عصر النهضة، وهي قضية النموذج المعرفي، قضية ارتبطت أساساً بالمحاكاة للوصول إلى درجة العلوم التجريبية من خلال سعي مجموعة من رواد علم الاجتماع إلى محاكاة المناهج العلمية في العلوم الحقة، مما أدى إلى الوقوع في مجموعة من الاشكالات، فالمناهج العلمية في الحقيقة تتأثر بالنموذج المعرفي وبالمرجعية الفلسفية والفكرية التي تنطلق وتتأسس منها، ونجم عن ذلك مجموعة من النتائج السلبية في البحث الاجتماعي والنفسي، على غرار تقديس المبادئ المادية والوضعية، واستبعاد المبادئ الدينية والروحية، وعليه فإن العلوم الإنسانية لازالت تطرح عدة اشكالات عميقة، والنظر الإسلامي في هذه العلوم - تأصيلاً وتوجيهاً وإصلاحاً وتجديداً- يجب أن يستحضرها بقوة لأجل محاولة إيجاد اجابات مقنعة وعلمية لها انطلاقاً من المنظور المعرفي الإسلامي ونظامه.

- **رابعاً:** من أبرز الملاحظات المنهجية والمعرفية التي ظهرت من خلال البحث في تناول المفكرين المسلمين المحدثين والمعاصرين للعلوم الإنسانية والاجتماعية عبر سعيهم لتجديد النظر الإسلامي في هذه العلوم، أن مفهوم أو مصطلح " أسلمة المعرفة " أخذ في التراجع والانحسار، وذلك نظراً للسياق الذي ظهر فيه هذا المصطلح حيث نشأ لدى مفكرين مسلمين متخصصين في هذه العلوم نشأوا في الغرب ولاحظوا الانقسام النكد بين هذه العلوم وبين الوعي وقيمه.

وقد تلقى هذا الاتجاه الانتقاد والنقد، باعتبار أن العلوم لا يمكن أن توصف بالإسلامية، وأن هذا الوصف يفيد أنها كانت كافرة، وهو غير مسلم له.

ولا يهمننا كثيرا الحديث عن هذا السجل العلمي، لأنه في الحقيقة قصد هذا الفريق هو تحقيق التكامل المعرفي، بالاستفادة من هذه العلوم بعد تنقيتها مما شابها من إحالات الفلسفة الوضعية والمادية، ومن ثم وصلها بعلوم الشريعة كالفقه وأصوله ومقاصد الشريعة سعيا لتحقيق نهضة الأمة، وهذا أدى إلى التراجع عن هذا المصطلح أو إلى خوفه بتعبير دقيق حتى إن أصحابه غيروا اسم مجلتهم من "أسلمة المعرفة" إلى الفكر الإسلامي المعاصر، وربما هذا يشير إلى أن اتجاهات التأصيل والتجديد الإسلامي للعلوم الإنسانية والاجتماعية اتجاه واحد وإن تعددت اتجاهاته في شعارتها ومسمياتها، فإن القصد متشابه وواحد في الأصل .

- خامسا: بخصوص اتجاه التوجيه الإسلامي للعلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة، يمكن القول بأن فكرته المركزية وقصده الأصلي كسابقه - اتجاه الأسلمة - وهو السعي إلى بيان كيفية خدمة العلوم الإنسانية والاجتماعية للعلوم الشرعية.

ويسبق ذلك تنقية هذه العلوم مما يخالف الشريعة من آراء وتصورات واعتقادات وقيم، وتأصيل قضايا العلوم على نصوص الشريعة وقواعدها كما هو الشأن بالنسبة لاتجاه التأصيل الإسلامي للعلوم الإنسانية والاجتماعية.

- سادسا: في إطار النقاشات التي دارت حول مفاهيم تجديد العلوم الإنسانية المعاصرة، خصوصا بين المصطلحات البارزة "الأسلمة"، التأصيل، التوجيه " فقد انتقدت جميع هذه المصطلحات، حيث انتقدت الأسلمة بأن العلوم ليست عاقلة لتوصف بالإسلام، وأن أصل جميع العلوم ومصدرها هو الله عز وجل، فلم تكن كافرة لنتم أسلمتها، وانتقد مصطلح التأصيل بناء على أنه لا يمكن إقامة كل العلوم على أصول إسلامية، مثل الفيزياء والكيمياء.

وانتقد التوجيه الإسلامي للعلوم على أساس أن التوجيه يعني استخدام العلوم في مجال خدمة الإسلام، وخدمة الدعوة الإسلامية، وهذا المصطلح بهذا المعنى قد لا يتضمن محاولة إيجاد الأصول والقواعد الإسلامية في التفكير

الإسلامي أو في الوحي، ومقتضى هذه الحجج أن لفظ التوجيه إنما ينصب على تطبيق النتائج التي توصلت إليها العلوم بالفعل لتحقيق أهداف الإسلام⁽¹⁾.

وإن كان الاصطلاح لا يؤثر كثيرا عند اتضاح المعنى، فإن الإشكال الكبير ينحصر في قلة الأبحاث التطبيقية في هذا الميدان، ما يدعو إلى مزيد بحث ودراسة للقضايا المثارة في العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة، سواء من جهة المضامين، والمفاهيم، مع دراستها دراسة نقدية وتقويمية، تروم تمحيصها وفق القيم والضوابط الشرعية، وتشجيع البحث العلمي في هذا الميدان، من خلال الجمع بين المناج الأصولية ومناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية في إنجاز بحوث تطبيقية تعالج كثير من القضايا الاجتماعية المعاصرة في مجتمعاتنا المسلمة، مساهمة في الإصلاح الاجتماعي.

ويمكن الجمع بين هذه المصطلحات الثلاثة في إطار متكامل، وعليه؛ يعتبر اتجاه أسلمة المعرفة، يركز أساسا على جانب العقيدة، فيسعى إلى إصلاح الخلل العقدي والتصور في هذه العلوم. بينما يركز اتجاه التأصيل الإسلامي للعلوم الإنسانية على الجانب الشرعي، والتأصيل لهذه العلوم في ضوء العلوم الشرعية، وتجنب التبعية للغرب في هذه القضية. أما اتجاه التوجيه، فيسعى إلى الاستفادة من هذه العلوم وفق الضوابط الشرعية، وفي ضوء الحضارة الإسلامية وعلومها وقيمها، متميزا بطابع الوظيفية في التعامل معها.

وهذه الاتجاهات الثلاثة وغيرها؛ تتفق جميعها في الهدف والقصد النهائي، وهو بناء وتأسيس علوم إنسانية واجتماعية قوية ومستقلة، وتحقيق التكامل المعرفي بين علوم الشريعة وعلوم الإنسان.

ويرى أحد الباحثين أنه في العقود الأخيرة استمرت مسيرة تجديد الفقه الإسلامي، وتنوعت اتجاهات تجديد الفقه المعاصرة، فكان منها بعض المراكز البحثية، مثل مركز نماء للبحوث والدراسات، وهيئات دينية أو دينية سياسية مثل المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، والاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، والمؤسسات الدينية التابعة للمؤسسات السياسية الحاكمة، مثل مؤسسة الأزهر والمجلس العلمي الأعلى المغربي.

وذكر أمثلة من ثلاث اتجاهات تجديدية مولدة من داخل الحقل الديني، كون أصحابها من المختصين في علوم الشريعة والدعوة، ونص على أن الجديد في هذا التجديد هو ربط التجديد بقضايا يومية تمس حياة الناس وليس في

(1) ينظر التوجيه الإسلامي للخدمة الاجتماعية، ص: 29.

التعبد والطقوس الدينية ولكن في مسيرتهم نحو الإصلاح السياسي والاقتصادي والتموي⁽¹⁾. وهذا الأمر قد تنبه إليه مجددو النهضة المعاصرة منذ بداية القرن العشرين، فسعوا إلى تجديد فقه الأمة سياسيا واقتصاديا واجتماعية وفكريا.

⁽¹⁾ ينظر التجديد الإسلامي من الداخل، تكوينات جديدة، ساري حنفي، مجلة إضافات / العددان: 38-39. ص: 29 وما بعدها.

الباب الثاني

الدعوات المعاصرة في التجديد الفقهي؛

قضايا المرأة ونماذج الإصلاح

تمهيد

عرف النظر والاجتهاد الفقهي منذ نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين تطورا هاما من حيث المضامين الفكرية وآليات المقاربة والتداول المنهجي، حيث تحولت أنظار الفقهاء من النظرة التقليدية المغلقة في التعامل مع إشكاليات العصر، إلى قناعة وصلت إلى ضرورة الانفتاح على معطيات الحضارة الغربية وعلومها، والتطلع إلى توظيف قيم العصر في نسج الفكر والمجتمع، وعلى ضوء ذلك سعوا إلى ممارسة اجتهاد فقهي، حاولوا من خلاله تحقيق التوافق بين أحكام الشريعة ومقاصدها من جهة، وبين متطلبات العصر ومستلزمات الحداثة من جهة أخرى.

وكان هاجس رواد التجديد في عصر النهضة الحديثة والمعاصرة، الأخذ بالتشريع الإسلامي وفقهه إلى آفاق واسعة، يؤخذ فيها بالرأي الراعي للمصالح العامة، ومقتضيات الواقع، وسعوا أكثر من ذلك إلى تجديد شامل للدين ولكل مجالات الحياة؛ فبرزت آراء فقهية تقدمية، عبرت عنها الفتاوى المستجيبة لمتغيرات الواقع، وحاجات العصر، فحولوا موقف القلق السائد من المعاصرة إلى موقف الإقبال على دراسة مستجداتها الحضارية والعلمية؛ قصد الاستفادة منها، واقتباس ما هو صالح للأمة وانبعاثها، من هذا المنطلق سعى رواد النهضة المعاصرة إلى تجديد الفقه الإسلامي في كل مجالات الحياة وميادينها الفكرية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ففي المجال الاقتصادي أكدوا على وجوب التوسع في أبواب المعاملات استجابة لسنن العمران وحاجيات العصر، وتأسيسا على قواعد الفقه ومصلحة الأمة، فقدموا حلولاً عصرية متقدمة لمشاكل الاقتصاد؛ كقضية التأمين وإشكالية نظام التأمين، وفي هذا الصدد نجد الإمام محمد بن الحسن الحجوي رحمه الله تعالى يفتي بإباحة التأمين مستندا على مجموعة من القواعد والحجج الأصولية والفقهية كما في كتابه الفكر السامي⁽¹⁾.

وتميز الطرح الفكري لمصطفى السباعي في تناوله للقضايا الاجتماعية والاقتصادية بجأته على إطلاق اسم " اشتراكية الإسلام " على المنظومة الاجتماعية والاقتصادية، فدعا إلى نهج سياسة التأمين⁽²⁾، كما دعا الأستاذ علال

(1) ينظر الفكر السامي: 2 / 567

(2) ينظر اشتراكية الإسلام، ص: 102 وما بعدها، وأسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص: 535.

الفاسي إلى الانفتاح على جميع النظريات الاقتصادية المعاصرة، والاستفادة من جوانبها الإيجابية في تفكيرنا الاقتصادي المعاصر⁽¹⁾.

أما في المجال السياسي اهتم المفكرون والفقهاء المعاصرون بالتجديد الفقهي في قضايا السياسية والحكم، باعتبارهما من أهم المجالات التي تلامس واقع الناس وتؤثر بشكل كبير في مجريات حياتهم اليومية، ولأن الشريعة الإسلامية اعتنت بهذا الجانب، وفتحت الباب أمام المسلمين للاستفادة من تجارب الشعوب والأمم الأخرى فيما لا يخالف أصول الشريعة، وهو ما يسمى المصالح لمصلحة، فكان من نتائج اتصال العرب بالغرب، أن تعرفوا على الحركات السياسية وأنظمة الحكم الغربية والمبادئ التي كانت تنادي بها الحركات التحررية والتقدمية، والأسس التي قامت عليها تلك الأنظمة، واقتبسوا منها مفاهيم جديدة كالحرية والديمقراطية والدستور⁽²⁾، فأكد الطهطاوي على أن الشعب يجب أن يشارك في الحكم⁽³⁾، ونبه الأفغاني على أهمية الديمقراطية والشورى، وأن الأمة مصدر القوة والحكم⁽⁴⁾، ودعا عبد الرحمن الكواكبي إلى الحرية ونبد الظلم والاستبداد⁽⁵⁾، وأبرز محمد عبده دور - الديمقراطية - في تحقيق المنفعة العامة⁽⁶⁾، وبين الأستاذ علال الفاسي أهمية ومركزية المنطلق الديمقراطي في الفكر السياسي⁽⁷⁾.

ولما كانت الدعوات المعاصرة لتجديد الفقه شاملة لكل مجالات الحياة - عبر ما قدمته من آراء واجتهادات في جميع نوازل العصر ومستجداته - فإن دراسة مختلف هذه المجالات الفقهية أمر صعب ويطول معها البحث؛ لذلك خصص هذا الباب لدراسة وتحليل بعض القضايا الاجتماعية، والأسرية التي تناولها دعاة تجديد الفقه الإسلامي المحدثين والمعاصرين، وكشف سبل مقاربتهم لها؛ قصد تعرف طرق وآليات توظيفهم لمستجدات الحضارة الغربية المعاصرة فيما

(1) وينظر في هذا الصدد - على سبيل المثال - ما كتبه الأستاذ علال الفاسي في الفكر الاقتصادي في النقد الناقى.

(2) الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، ص: 97.

(3) - الفكر العربي في عصر النهضة، ص: 92-93.

(4) الاتجاهات الفكرية عند العرب، ص: 102.

(5) فكان الكواكبي من تصدى للاستبداد بالنقد والتجريح في العصر الحديث، وقد سبقه إلى ذلك مفكرون كثر من أمثال خير الدين وابن أبي الضياف التونسيين، وجمال الدين الأفغاني، بينما يستند علي عبد الرزاق في دعوته إلى الأخذ بالعلم الوضعي في النظام السياسي والقانوني - باعتبار ذلك أساس التقدم - إلى أنه: " لا شيء في الدين يمنع المسلمين أن يسابقوا الأمم الأخرى في علوم الاجتماع والسياسة كلها، وأن يهدموا ذلك النظام العتيق الذي ذلوا له واستكانوا إليه، وأن يبنوا قواعد ملكهم ونظام حكومتهم على أحدث ما أنتجته العقول البشرية، وأمن ما دلت تجارب الأمم على أنه خير أصول الحكم. المرجع السابق، ص: 347. وينظر الإسلام وأصول الحكم، ص: 103.

(6) الاتجاهات الفكرية عند العرب، ص: 179.

(7) وتميز فكره في هذا الباب بالشمولية المتمثلة في أساسا في التحليلات السوسيولوجية، فتوجيه المجتمع عنده ينبغي أن ينطلق من مفهوم الفكر العام المتحرك - والذي يستخدمه رجال الاجتماع - حيث يعتبره عاملا أساسيا في النظام الديمقراطي الذي يستند إلى تأييد الشعب الاختياري. أسس التقدم، ص: 379. وينظر النقد الناقى ص: 55.

قدموه من أفكار تنويرية وآراء فقهية، وتحلية مصادر استمدادهم، وبيان مناهجهم في بناء فتاويهم واجتهاداتهم، وإبراز أثر هذه الدعوات على الاجتهاد في النوازل والمستجدات المعاصرة، وذلك عبر تتبع بعض النوازل والقضايا المستجدة في المجال الاجتماعي، وتحليلها ومناقشتها قصد تقويمها، والخروج برؤية كلية حول مناهج النظر عند دعاة التجديد المعاصر، وبيان مظاهر انفتاحهم في آرائهم واجتهاداتهم على العلوم الإنسانية المعاصرة.

وقسمت فصول هذا الباب إلى فصلين:

الفصل الأول: التجديد في قضايا المرأة.

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: الدعوة إلى حفظ حقوق المرأة.

المبحث الثاني: معرفة الواقع وأثره في تجديد قضايا الأسرة.

الفصل الثاني: التجديد في القضايا الاجتماعية.

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: التفسير الاجتماعي للنصوص.

المبحث الثاني: التغيير والإصلاح الاجتماعي.

المبحث الثالث: قضية الخدمة الاجتماعية.

وتم بحث قضاياها وفق المنهجية الآتية:

أولاً: توصيف الدعوة وتحريرها.

ثانياً: - تحليل ومناقشة الدعوة، وبيان أثرها في المستجدات المعاصرة.

الفصل الأول

التجديد في قضايا المرأة

تمهيد

عرفت قضايا الأسرة عموماً، والمرأة على وجه الخصوص، خلال القرن العشرين نقاشاً واسعاً بين الفقهاء والمفكرين والسياسيين، باعتبارها مركز القضايا الاجتماعية، وعنه تتفرع كثير من المسائل، وقد انقسم النظار من الفقهاء في تناول هذه القضايا إلى ثلاثة أقسام، قسم سلفي محافظ، وقسم حداثي منفتح على قيم الفكر الغربي المعاصر في مجال المرأة وما عرفته من تحولات عميقة في مختلف المجالات، والقسم الثالث قسم وسط، احتفظ بالثوابت الشرعية على العموم، وانفتح في المقابل على ما رآه حسناً في الفكر الغربي الحديث، فتميز بنظره المقاصدي الذي يراعي متغيرات الواقع، فسعى إلى تقديم آراء واجتهادات في قضايا المرأة تبين مدى عناية الإسلام بها.

وقد تأثر رواد هذا الاتجاه الإصلاحي في تقرير مسلكهم الفقهي، بواقعهم — اللقاء مع الغرب، والتثاقف الحضاري معه — وسعيهم إلى إحداث تغيير في الأوضاع الاجتماعية؛ مما اضطرهم إلى الانفتاح على منجزات الفكر والحضارة الغربية ودراساتها.

وهذه المعطيات جعلت تجديد قضايا الأسرة، سواء في إطار النظر المقاصدي، أو في سياق الانفتاح الحضاري على قيم العصر ومستجدات علومه الإنسانية والاجتماعية، مطلباً ملحا وضرورياً في المنظومة المعرفية الإسلامية، وخاصة في الدراسات الفقهية المعاصرة؛ لذلك سعى الفقهاء المعاصرون للأخذ بمنهجية فقهية مؤصلة، وواقعية، ومتكاملة، كأساس ومنطلق للتجديد.

وجدير بالذكر أن أعلام النهضة الحديثة والفقهاء المعاصرون، متفقون على تكريم الإسلام للمرأة وحفظه لحقوقها، وإنما جاء انفتاحهم على بعض الأفكار الغربية الحديثة في هذا الباب، أخذاً بالمشترك الإنساني، وإيماناً منهم بتأثير الحضارة الإسلامية في نهضة الغرب، إضافة لملاحظاتهم ومشاهداتهم، لبعض الأمور الإيجابية في المجال الاجتماعي، والمتعلقة بالمرأة والرجل عند الغرب على حد سواء، فتلقوها بقبول واستحسان.

بناءً على ما تقدم، أفرد هذا الفصل لدراسة بعض القضايا الاجتماعية في مجال الأسرة والمرأة، التي أثارها الفقهاء والمفكرون المحدثون والمعاصرون، في ضوء انفتاحهم على قيم العصر الحديث ومعارفه وعلومه، خاصة الحضارة الغربية وعلومها الإنسانية وما تحملها من قيم اجتماعية، متجاوزين هاجس الخوف والقلق من علوم الغرب وفكره وقيمه إلى

مرحلة المشاركة في تلمس فوائد ذلك، وكذا مناقشة هذه القضايا وما أثارته من آراء، وبيان أثرها في بعض المستجدات الفقهية الاجتماعية المعاصرة.

المبحث الأول: الدعوة إلى حفظ حقوق المرأة.

جاءت دعوة فقهاء ومفكري النهضة الإصلاحية الحديثة والمعاصرة للعناية بمؤسسة الأسرة وأحوال المرأة من منطلقاتهم المعرفية الشرعية، باعتبار ما توليه الشريعة الإسلامية للأسرة عموماً، وللمرأة على وجه الخصوص من عناية فائقة، إضافة لانشغالهم بهم المعاصرة الذي يفرضه طابع الواقعية في الشريعة وفقهائها، ما جعلهم يجتهدون في بيان مدى مواكبة الإسلام لكل التطورات الاجتماعية من خلال استحضار هؤلاء المجددين لمتغيرات العصر والمشارك الإنساني، وما شاهدوه أو قرأوه عن بعض المنجزات الحضارية الغربية في هذا الباب خاصة في الجانب التنظيمي والفكري والتعليلي والقانوني.

- وصف الدعوة.

تعتبر الأسرة نواة المجتمع، فبصلاحها يصلح المجتمع، ومعلوم مدى تكريم الإسلام للمرأة خلافاً لما كانت عليها أحوالها في كثير من الحضارات، وقد عرفت قضايا المرأة تطوراً مهماً في العصور المتأخرة خصوصاً مع النهضة الأوروبية⁽¹⁾. والتقدم الاقتصادي لدولها، وما رافقها من تصدير فكرها عبر الاستعمار والحملات التبشيرية، وأخذت بذلك قضايا المرأة الحديثة والمعاصرة بعداً متقدماً في التناول والطرح، فظهرت مجموعة من المفاهيم المركزية كالحرية والمساواة، ما جعل الفقهاء والمفكرين المسلمين بدورهم يهتمون بدراسة قضايا الأسرة ومشكلاتها، انطلاقاً من مختلف هذه المعطيات التاريخية والحضارية، وتأكيداً منهم على دور المرأة في الإسلام باعتبارها لبنة الأسرة في التربية والتوجيه.

وفي ظل الواقع الاجتماعي الذي عاشه العالم الإسلامي منذ نهاية القرن التاسع عشر ميلادي، سعى المجددون المحدثون والمعاصرون إلى تجديد أوضاع الأسرة المسلمة وإكسابها مزيداً من الرعاية والحقوق، منطلقين من مركزية الفتاة

(1) النهضة الأوروبية هي حركة التجديد والبعث والإحياء للحضارة اليونانية، وهي كلمة ذات مدلولات واسعة تضم التغيرات التي طرأت على المجتمع الأوروبي في نظمه الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والقانونية والفكرية والفنية والثقافية، وذلك بعد قرن من التخلف والانحطاط الذي عرفته أوروبا، وقيام النهضة في أوروبا خلال القرن الخامس عشر ميلادي ارتبط أساساً بإحياء العلوم الإنسانية القديمة، المتعلقة بحياة الإنسان في المجالات الأدبية والفنية، وحتى العلمية، اقتداء بعلماء اليونان والرومان، حتى أطلق عليها بالحركة الإنسانية، وهذه النهضة كانت ثمرة الأكاديميات والحلقات العلمية والصالونات الأدبية. يراجع: "تاريخ أوروبا الحديث والمعاصر"، ص: 16 وما بعدها.

والمرأة وفعاليتها الاجتماعية، وفق ضوابط الشريعة وأحكامها ومقاصدها، وفي ضوء انفتاحهم على معطيات عصرهم ومستجداته وقيمه.

وكان رواد النهضة الحديثة، كرفاعة الطهطاوي، والشيخ محمد عبده، ومحمد بن الحسن الحجوي، وعلال الفاسي، وغيرهم يدعون في إطار مشاريع الإصلاحية، إلى العناية بقضايا المرأة، واحترامها، وحسن معاملتها، وحسن تربيتها وتعليمها، باعتبار ذلك مدخلا مهما لتحقيق الرقي الشامل بأوضاع المجتمع المسلم وتحقيق ازدهاره وتقدمه.

ورواد النهضة الحديثة يستحضرون بشدة قضية الأسرة المسلمة في ظل كثير من المتغيرات الداخلية والخارجية، التي شهدتها العالم الإسلامي كالاستعمار، والتأثر بثقافة المحتل، والعولمة، ووسائل الإعلام ودرها في الغزو الثقافي والفكري، و"يعظم التحدي في ظل التحول نحو عولمة المذاهب والتيارات الفكرية وتصديرها في أحادية إلى العالم مع تنوع إيديولوجية شعوبه وثقافتهم وعاداتهم"⁽¹⁾.

وأمام هذه الأوضاع المستجدة والنازلة بالمجتمعات المسلمة الحديثة، يمكن التساؤل عن كيفية مواجهة هؤلاء المجددين لهذه الأوضاع والتحديات؟ وكيف كان انفتاحهم على الثقافة والقيم الوافدة من الغرب؟ وما هي حدود أخذهم منها؟ وكيف كانت مناهجهم في الاستفادة من المعطيات الثقافية والفكرية والعلمية الغربية في مقارنة قضايا المرأة والأسرة؟

ويمكن تأسيس هذه الدعوة على مجموعة من الأسس، نذكر منها:

دعوة رواد التجديد الفقهي الحديث – على سبيل الإجمال – إلى توظيف منهجية فقهية متكاملة وشاملة في مقارنة قضايا المرأة والأسرة المستجدة، وتقديم أجوبة وحلول عصرية للنوازل وإشكالاتها في ظل واقع شائك، والإجابة عن تساؤلات غير المسلمين حول موقف الإسلام من المرأة، ولذلك قدموا آراء تقديمية للرقي بأوضاع المرأة المسلمة المعاصرة، فجعلوا قضية النهوض بالمرأة وتعليم الفتاة وحسن تربيتها وإعدادها لعصرها خطوة مهمة لحفظ حقوقها وتبويبها المنزلة اللاتقة بها في ضوء هذه التحولات.

⁽¹⁾ الأسرة المسلمة في ظل التغيرات المعاصرة، رائد جميل عكاشة، ص: 576

ويمكن تفصيل القول في ذكر هذه الأسس، من خلال الإشارة إلى مجموعة من المضامين التي تجلي دعوة رواد الإصلاح والنهضة الحديثة إلى تجديد قضايا المرأة والنهوض بأحوالها، فمن ذلك:

- دعوة رفاة الطهطاوي " ت 1873" إلى انصاف المرأة وتحريرها ومساواتها بالرجل في الحقوق، وقيام الزواج وتأسيس المنزل على أساس من الحب، والتعاون على حسن إدارة البيت، في ضوء تأثيره بالحضارة الغربية وفكرها ومدنيتها المتقدمة⁽¹⁾.

- دعوة الإمام محمد عبده " ت 1905م" إلى تعليم المرأة ومنع تعدد الزوجات وتقييد الطلاق⁽²⁾.

- دعوة قاسم أمين " ت 1908" إلى إصلاح حال المرأة وبيان أهميته وضرورته وحاجة الأمة إليه، وتأكيد على أن هذه الحقيقة يجب أن تخرج من عالم النظر الفاحص والناقد، إلى فضاء الدعوة والذكر⁽³⁾.

- دعوة محمد بن الحسن الحجوي " ت 1956م" إلى تعليم المرأة، انطلاقاً من حث الإسلام على فريضة التعلم⁽⁴⁾.

- دعوة الأستاذ علال الفاسي " ت 1974" إلى حسن تربية الفتاة وتعليمها، وتمكنها من جميع الحقوق إسوة بالرجل، وتمكينها من تقلد الوظائف والشؤون العامة بدون استثناء، وتفاعلها في الحراك والنهوض الاجتماعي⁽⁵⁾.

- مناقشة الدعوة وتحليلها.

قارب الفقهاء والمجددون المحدثون والمعاصرون قضايا المرأة وسعوا إلى تجديد النظر فيها، انطلاقاً من تكوينهم الشرعي؛ باعتبارهم فقهاء في الشريعة، إضافة إلى تميزهم بطابع الانفتاح على قضايا العصر وعلومه ومستجداته الفكرية المختلفة⁽⁶⁾، فأعاد هؤلاء الأعلام النظر في كثير من قضايا المرأة الحديثة والمعاصرة، سعياً منهم إلى حل مشاكل العصر،

(1) ينظر: الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي / التمدن والحضارة والعمران 1 / 271 وما بعدها.

(2) الأعمال الكاملة للشيخ محمد عبده 2 / 86.

(3) تحرير المرأة ص: 9.

(4) ثم بين رحمه الله ماذا ينبغي أن تتعلم الفتاة وحدود تعليمها. تجديد الفقه ونصوص أخرى، ص: 104 وما بعدها.

(5) ينظر النقد الذاتي، ص: 263.

(6) والعلامة الحجوي تميز بتحفظه النوعي في مسألة تعليم المرأة، ينظر: تجديد الفقه ونصوص أخرى، ص: 104 وما بعدها.

والإجابة عن التساؤلات التي اقتضاها اللقاء بالغرب والانفتاح على حضارته في ضوء أصول الشريعة ومقاصدها، ومعطيات الواقع والأفكار المستجدة.

كل هذه المعطيات الواقعية أحدثت ثورة في تناول قضايا المرأة لدى مفكري النهضة الحديثة، ما جعلهم يقارنون بالتحليل والفكر الفقهي العميق كثيرا من القضايا، ومن أبرز القضايا التي ناقشها المجددون المعاصرون:

أولا: مسألة تعليم المرأة.

يفرض الواقع على المجتمع والآباء حسن إعداد الأبناء، وتهبهم للإقبال على تحمل مسؤوليات الحياة، وتكاليف الزوجية والأسرة، ولما كانت المرأة فاعلة أساسية في عملية تنشئة وتربية الأطفال، فإن حبسها داخل حدود البيت، يفقدها أهم عناصر الوعي الاجتماعي المكتسب، ف " الدعوة إلى عودة المرأة لبيتها يؤدي إلى عزل الأم عن المحيط الاجتماعي، فيحرمها ذلك من التفاعل مع المحيط، ويؤدي من ثم إلى افتقادها فعاليتها في اكتساب الوعي اللازم لعملية التنشئة ذاتها" (1).

فحسن تربية المرأة وتعليمها، ومشاركتها الفاعلة في مختلف الأنشطة الاجتماعية، وحسن تكوينها علميا وثقافيا ومهنيا، طريق النهوض بأوضاعها وتمثيتها، وطريق لتقدم المجتمع وتمثيته، " فالمرأة المحبوسة داخل حدود جدران المنزل تتلقى وعيها بشكل سلبي عبر أجهزة الإعلام المسموعة والمرئية، دون أن يتاح لوعيها فرصة النضج الإيجابي الحر عن طريق التواصل الاجتماعي مع المحيط الخارجي، وتعليم المرأة وحصولها على أعلى المؤهلات، لا يحميها من هذا المصير، حين تلوذ بجدران البيت بعد زواجها، لأن الخبرات المكتسبة من التعليم تحتاج إلى الممارسة التي تجددتها وتمنحها حيوية الاستمرار، بدون تلك الممارسة تتآكل تلك الخبرات بالتدرج، وتحل محلها بالعادة والرتابة سلبية تطفئ وهج الخبرة، وتسدل على الوعي ستارة البلادة والخمول (2).

هذا الوعي العميق بواقع المرأة الحديث والمعاصر، تنبه له كثير من المحدثين والمعاصرين، فنجد رفاة الطهطاوي، من أبرز المهتمين بقضايا المرأة، ومن أكثر المدافعين عن صورة عصرية للمرأة المسلمة، بعد عودته من باريس متأثرا

(1) دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة، الواقع الاجتماعي بعد مفقود في الخطاب الديني: ناصر حامد أبو زيد. ص: 84.

(2) المرجع السابق، ص: 84.

بثقافتها⁽¹⁾، وذلك من خلال دعوته إلى تحرير المرأة، وقد اتصفت دعوته بالجرأة، كما في قضايا تعليم الفتاة، واختلاط الجنسين، فدعا المرأة إلى التعلم حتى تتمكن من تعاطي الأشغال والأعمال التي يتعاطها الرجال⁽²⁾.

هذه الجرأة في الطرح عند الطهطاوي تخالف موقف التيار السلفي والإصلاحي المحافظ⁽³⁾، الذي يقف بشدة وحزم أمام مظاهر الحضارة والفكر الغربي في مجال المرأة، ولعل من أسباب هذه الجرأة والانفتاح عند الطهطاوي وكثير من رواد التيار الإصلاحي، ذلك الهاجس المنهجي والفكري المتجلي في إيجاد حلول لمعالجة إشكالية التأخر التاريخي الإسلامي⁽⁴⁾ والبحث عن سبل التقدم من خلال قراءتنا للآخر، والاستعارة من نموذج في التقدم عبر استيعاب فكره وقيمه، وجعلها ركيزة ومنطلقا نحو النهوض الحضاري والتقدم العلمي والرفي الاجتماعي.

والإمام رفاة الطهطاوي⁽⁵⁾ من المجددين الذين زاروا أوروبا المتقدمة - حيث زار فرنسا - لأول مرة سنة 1826م، وما استوقفه هناك وضع المرأة الممتاز في المجتمع الفرنسي، ومشاركتها في الحياة العامة، فإذا كان الجبرتي ت 1825 - على سبيل المثال - في زيارته لفرنسا قد رأى في سفور النساء واختلاطهن بمجتمع الرجال ومشاركتهن في الحياة العامة مظهرا من مظاهر الانحطاط الخلقي الذي يستوجب التنديد، فإن الطهطاوي قد كانت له رؤية مختلفة، فقد أتاح له ظروفه أن يقيم سنوات في هذا المجتمع ويدرسه عن كثب، ولذلك جاءت أحكامه عليه مختلفة كل الاختلاف عن أحكام الجبرتي⁽⁶⁾.

فالطهطاوي رائد تحرير المرأة في مصر أول من دعا إلى النهضة النسائية بتعليم البنات أسوة بالبنين، وعقد مقارنة بين المرأة ووضعهما في مصر، ووضع المرأة بشكل عام في فرنسا، ذكر فيها عدة ملاحظات حول المرأة الفرنسية من حيث المظهر، والسلوك، والعمل⁽⁷⁾، داعيا بقوة إلى تعليم المرأة العربية، فهو أول داعية لتعليم المرأة في مصر، بل في

(1) ينظر: عودة الحجاب، محمد أحمد إسماعيل المقدم، 1/ 25 وما بعدها.

(2) المرأة في منظومة الأمم المتحدة رؤية إسلامية، لنهى القاطرجي، ص: 21.

(3) كموقف العلامة محمد بن الحسن الحجوي في منعه إتمام المرأة لدراستها في غير علوم الشريعة، ومنعه لعمل المرأة.

(4) نهج رفاة الطهطاوي: المشروع الحضاري المناقض للاستبداد، زهير البواوي، مجلة الموروث، العدد: 04 / 2014م، ص: 162.

(5) بعد إتمامه للدراسة الأزهرية، والتقاءه بالشيخ حسن العطار الذي وجهه إلى ألوان جديدة من المعرفة، إرتحل إلى باريس بإيعاز وترشيح منه، ورأى مظاهر الحضارة والتقدم، فوهب نفسه لتجديد وجه الحياة في مصر وبعثها، وذلك باعترافه من علوم الغرب الناهض، وأقبل على دراسة الآداب والفلسفة والتاريخ، والجغرافية وغيرها من العلوم الطبيعية، ونادى بتطوير الدراسة بالأزهر وبعث تراث العرب المهجور. ينظر: رفاة الطهطاوي رائد فكر وإمام نهضة، حسين فوزي النجار، ص: 163 وما بعدها.

(6) ينظر تاريخ الفكر المصري الحديث، من الحملة الفرنسية إلى عصر إسماعيل، الخلفية التاريخية، الفكر السياسي والاجتماعي، 1/ 260

(7) المرجع السابق، ص: 59.

الشرق كله بعدما شاهد بنفسه المستوى الثقافي الذي وصلت إليه المرأة الغربية، فنادى بحسن تعليمها مساواة بالرجل، وعد ذلك حقا من حقوقها المشروعة، التي تتحقق بها كرامتها وحريتها.

واستشهد على دعوته بأبحاث المؤمنين وبالنساء الصحابيات التي كن على علم بالقراءة والكتابة وصلة وطيدة بعلم الشريعة، معتبرا هذا الحق سبيل زيادة الأدب والعقل، وحسن معايشة الأزواج وحسن الرأي⁽¹⁾.

وكانت دعوة الإمام محمد عبده بدوره لتعليم الفتاة والمرأة متقدمة، في إطار نظره التقدمي وفكره المستنير في قضايا المرأة والأسرة، حيث رفض كثيرا من الأعراف والتقاليد الاجتماعية، وانفتح على بعض منجزات الحضارة الغربية في قضايا الأسرة، فاعتبره البعض واضع اللبنة الأولى للعلمانية في مصر من خلال أفكاره وآرائه الاجتهادية، معتبرين الإمام محمد عبده جاء بآراء منفتحة وجريئة تطابق مذهب الغربيين، وقد قال منالفا عن منهجه واجتهاداته: "سيقول قوم إن ما أنشره اليوم بدعة، فأقول: نعم أتيت بدعة، ولكنها ليست في الإسلام، بل في العوائد وطرق المعاملات التي يحتم طلب الكمال فيها"⁽²⁾.

وتأتي دعوة الإمام محمد عبده إلى النهوض بواقع المرأة وتحسين أوضاعها في سياق دعوته إلى إنهاء غربة المسلمين وعزلتهم عن الحضارة الإنسانية، وتقريره أن الإسلام يدعو المسلم إلى التعاون والتفاعل مع أبناء الأديان والملل والنحل والأهواء المغايرة والمخالفة والمناقضة للإسلام والمسلمين⁽³⁾، مركزا على إصلاحها وإقامتها على أسس سليمة لضمان تكوين المجتمع والأمة، باعتبارها اللبنة الأولى في هذا البناء الكبير⁽⁴⁾.

لذلك نادى بقوة إلى تعليم المرأة، وانتفض ضد جمل النساء، ونفى أن يكون جملهن سبب العفة والحياء كما كان يزعم خصوم تعليم النساء، مؤكدا أن تعليم النساء أحكام الدين هو ما يحفظ العفة، ولاحظ كيف أدى هذا الوضع

⁽¹⁾ ينظر: مناهج الألباب المصرية، في مباح الآداب العصرية: رفاع الطهطاوي، ص: 62، و: رفاع الطهطاوي زعيم النهضة الفكرية في عهد محمد علي، ص: 62، 63.

⁽²⁾ عودة الحجاب، 40 / 1، وينظر تحرير المرأة ص: 5.

⁽³⁾ الأعمال الكاملة، 2 / 591.

⁽⁴⁾ الأعمال الكاملة، 1 / 171.

بالنساء إلى أن أصبح " حشو أذهانهن الخرافات، وملاك أحاديثهن الترهات، اللهم إلا القليل منهن لا يستغرق الدقيقة عدهن "(1).

ودعا قاسم أمين بدوره بقوة إلى حسن تعليم الفتاة وتربيتها، حيث أكد على أن تربية المرأة وتعليمها يجب أن لا يقتصر فيه فقط على ما تحتاجه من إدارة المنزل والقيام بشؤونه وحسن تربيته، بل هي أيضا من حقها تعلم العلوم والمعارف إسوة بالرجل، قال في هذا الصدد: " ففي رأي أن المرأة لا يمكنها أن تدير منزلها إلا بعد تحصيل مقدار معلوم من المعارف العقلية والأدبية، فيجب أن تتعلم كل ما ينبغي أن يتعلمه الرجل من التعليم الابتدائي على الأقل، حتى يكون لها إلمام بمبادئ العلوم يسمح لها بعد ذلك باختيار ما يوافق ذوقها منها، وإتقانه بالاشتغال به متى شاءت"، وهذا في نظره يؤهلها إلى كمال العقل وحسن التفكير واستكمال الفضائل الإنسانية، فتعليم المرأة وتمتعها بحقوقها في رأيه سبيل لحفظ كرامتها وصيانة حقوقها(2).

ويرى أن جهل المرأة سبب من أسباب احتقار زوجها لها، أما تربيتها تربية روحية عقلية، وتربية معنوية على الفضائل سبيل استدامة التكامل بين الجنسين وتحقيق السعادة والمحبة بينهما ومدخل لحسن تربية الأبناء، (3) مؤكدا على أن إهمال تربية الجنسين وتعليمها سبب انخراط المسلمين بقوله: " انخراط الدين اليوم في جميع مظاهره حتى في العبادات، وإنما أردنا أن نبين أن انخراط الدين تابع لانخراط العقول، وأن العلة الأولى التي هي مصدر غيرها من العلل التي حالت بيننا وبين الترقى هي: إهمال التربية في الرجال وفي النساء معا(4).

فالنهضة عنده تبدأ بالعناية بالمرأة، قال: " وبالجملة فإن ارتقاء الأم يحتاج إلى عوامل مختلفة متنوعة من أهمها ارتقاء المرأة، وانخراط الأم ينشأ من عوامل مختلفة متنوعة أيضا من أهمها انخراط المرأة. فهذا الانخراط في مرتبة المرأة عندنا هو أهم مانع يقف في سبيلنا ليصعدنا عن التقدّم إلى ما فيه صلاحنا".

(1) ينظر: الأعمال الكاملة، 1/ 174.

(2) ينظر: تحرير المرأة، ص: 17- 20، وهنا نقف أما زاويتين من النظر مختلفتي تجاه عمل المرأة عند رواد الإصلاح الحديث، فالعلامة الحجوي - يرى أن عمل المرأة سبب لكثير من المشاكل والأزمات الاجتماعية، وفي المقابل نجد قاسم أمين - في تحرير المرأة - أو محمد عبد إن صح نسبة ها الكتاب إليه كما قرره الدكتور محمد عمارة، يرى في عمل المرأة حفظا لكرامتها وحقوقها، قائلا: " مضت الأجيال عندنا والمرأة خاضعة لحكم القوة مغلوبة لسلطان الاستبداد من الرجل، وهو لم يشأ أن يتخذها إلا امرأ صالحا لخدمته مسيرا بإرادته، وأغلق في وجهها أبواب المعيشة والكسب؛ بحيث آل أمرها إلى العجز عن تناول وسيلة من وسائل العيش بنفسها، ولم يبق أمما من طرقه إلا أن تعيش ببضعها إمّا زوجة أو مفحشة." المرجع السابق، ص: 21.

(3) المرجع السابق ص: 23- 24

(4) المرجع السابق، ص: 67.

على هذا الأساس جعل تربية المرأة وتعليمها أساسا وضرورة، فقال: " وعلى هذا فليست تربية المرأة من الكماليات، وإنما هي من الحاجيات — بل من الضروريات — التي يجب البدء به، والعناية بتوفير ما يلزم لها من المعدات، وهي الواجب الخطير الذي إن قمنا به سهل علينا كل إصلاح سواء، وإن أهملناه أفسد علينا كل إصلاح سواء.

لذا أصل لدعوته هاته بحال نساء السلف الماجدات وما قدموه من مآثر خالدة منذ عهد النبوة في العلم والعمل، فقال: " وقد وُجدَ في مبدأ الإسلام عدد غير قليل من النساء كان لهنَّ أثر في مصالح المسلمين العامة، فجميع المسلمين يعلمون أن طائفة عظيمة من الأحاديث النبوية على اختلاف مواضعها قد رُويت عن عائشة وأم سلمة وغيرهما من أمهات المؤمنين، ونساء الصحابة، وأن عددًا غير قليل من النساء اشتهرن بخدمة العلم وجودة الشعر، وأن عائشة تداخلت في مسألة الخلافة العظمى، وكانت رئيسة للحزب المعارض لأحد الخلفاء"

كما استشهد بالتجربة الأوروبية في العناية بالمرأة، والتربية الجديدة التي مُنحت لها نساء أوروبا؛ مما ساهم في بروز قدراتها وطاقاتها الخلاقة والمشاركة في جميع المجالات⁽¹⁾.

أما العلامة مُحمَّد بن الحسن الحجوي، فقد تميز بطابع الإصلاح المحافظ في تحليل قضايا المرأة، فدعا إلى تعليم المرأة، حيث رأى أنه لا دليل شرعي يمنع المرأة من العلم، أي علم كان، أو يوقفها عند حد محدود في التعليم العربي الديني، وأن الأصوليين صرحوا بأن المرأة يجوز أن تصل إلى رتبة الاجتهاد في علوم القرآن والسنة، وما يوصل إليها من العلوم الإسلامية، حتى تكون كمالك والشافعي وأضرابها⁽²⁾.

واستدل رحمه الله تعالى بمجموعة من الأدلة الشرعية، منها:

- صيغ العموم الواردة في كثير من الآيات، والأحاديث للحث على طلب العلم وبيان منزلته، كحديث من سلك طريقا يلتمس فيه علما⁽³⁾ والحديث يتناول الذكر والأنثى على مذهب الجمهور.

(1) تحرير المرأة، ص: 70 - 71.

(2) تجديد الفقه ونصوص أخرى، ص: 104.

(3) صحيح مسلم، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب فضل الاجتماع على تلاوة القرآن وعلى الذكر.

- واستدل بحديث: " ما نحل والد ولده أفضل من أدب حسن" ⁽¹⁾، قال رحمه الله: " وقد دخل فيه البنون والبنات جميعا" ⁽²⁾.

وأصل رحمه الله تعالى لذلك مجموعة من الأدلة، الدالة صراحة على حث الإسلام على تعليم المرأة، واستنبط من بعضها وجوب تعليمها، من قبيل: قول النبي ﷺ: " ثلاثة يؤتون أجرهم مرتين: الرجل تكون له الأمة، فيعلمها فيحسن تعليمها، ويؤدها فيحسن أدبها، ثم يعتقها فيتزوجها فله أجران" ⁽³⁾.

علق رحمه الله تعالى على هذا الحديث بقوله: " فإذا كان الإسلام يندبنا إلى تعليم الإماء، حفظًا لمجتمعنا من مفسدة جهلهن، فما ظنك بتعليم الحرائر بناتنا وأعز ما لدينا؟ ذلك كله في تعليم ديننا، وآدابنا ولغتنا وما ينفعهن من علوم الدنيا" ⁽⁴⁾.

واستدل أيضا بقول النبي ﷺ: " طلب العلم فريضة على كل مسلم" ⁽⁵⁾، وإجماع الأمة، قال رحمه الله تعالى: " إن الأمة مجمعة على أنه لا يجوز لامرئ مسلم أن يقدم على أمر حتى يعلم حكم الله فيه، وأن الله لا يعبد إلا بالعلم، والمرأة داخلة في ذلك بلا شك، ويجب على وليها تعليمها، فإن فرط في ذلك فعلى الزوج تعليمها، وهذا من ضروريات الفقه والدين" ⁽⁶⁾.

واستدل أيضا بكون النبي ﷺ كان يجعل لهن يوما مخصوصا لتعليمهن، وكانت تأتيه نسوة الأنصار يسألنه عن الدين، وهو في جمع من الصحابة من غير أن ينكر عليهن، كما كن يأتينه في منزله الشريف لذلك، ففي الصحيح قالت عائشة: «نعم النساء نساء الأنصار لم يمنعهن الحياء أن يتفقهن في الدين» ⁽⁷⁾.

⁽¹⁾ رواه الحاكم في المستدرک، کتاب الأدب، 4 / 292، وأحمد في المسند، 27 / 265. والترمذي في سننه، أبواب البر والصلة، باب ما جاء في أدب الولد، 4 / 338. والحديث ضعفه كثير من العلماء، كابن الملقن في: "مختصر استدراك الحافظ الذهبي على مستدرک أبي عبد الله الحاكم" 6 / 2881.

⁽²⁾ تعليم الفتاة لا سفور المرأة، ص: 130

⁽³⁾ أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب العلم، باب تعليم الرجل أمته وأهله.

⁽⁴⁾ ثم بين رحمه الله ماذا ينبغي أن تتعلم الفتاة وحدود تعليمها. تجديد الفقه ونصوص أخرى، ص: 104 وما بعدها

⁽⁵⁾ أخرجه ابن ماجة في سننه. أبواب السنة، باب فضل العلماء والحث على طلب العلم، 1 / 151، قال المحقق شعيب الأرنؤوط: " حديث حسن بطرقه وشواهده".

⁽⁶⁾ تجديد الفقه ونصوص أخرى" ص: 104.

⁽⁷⁾ أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب العلم، باب الحياء في العلم، وينظر غير ذلك من الأدلة التي ساقها رحمه الله في " تجديد الفقه ونصوص أخرى" ص: 104 وما بعدها.

وينطلق مُحمَّد بن الحسين الحجوي من كون قضية تربية البنت، وتعليمها ضرورة دينية واجتماعية، وأنها ليست أمرا كماليا كما يظن بعض من لم يمعن النظر في المسألة تأملا ونقدا. وأبرز إجماع الرأي العام داخل المغرب وخارجه على أن تربية الأم هي أساس صلاح الأمة أو فسادها، وأن تعليم الأم وتهذيبها سبيل رقي الأمة ويقدر العناية بتربية البنات فكريا وأخلاقيا ترقى الأمة⁽¹⁾.

وينطلق العلامة مُحمَّد بن الحسن الحجوي رحمه الله تعالى في تحليل القضايا الاجتماعية من القرآن الكريم باعتباره الأصل الأول للاستدلال على المستجدات والحوادث، إضافة إلى افتتاحه اليسير على الغرب في العادات، ومن ذلك موقفه في مسألة التشبه الخفيف باليهود والنصارى، والذي لا يدل دلالة واضحة على تغيير اعتقاد المسلم، كما في مسألة اللباس وسدل شعر الرأس وغيرها، واستدل رحمه الله تعالى بحديث "كان النبي ﷺ يحب موافقه أهل الكتاب فيما لم يؤمر فيه"⁽²⁾، واستنبط منه الدلالة على أن النبي ﷺ في الأمر العادي الذي وقع السكوت عنه في الشريعة، ولم ينزل فيه وحي كان يحب موافقه أهل الكتاب فيه، تأليفا لهم وطمعا في اجتذابهم إلى الإسلام⁽³⁾.

وبرز من المعاصرين في مقارنة قضية تعليم الفتاة والمرأة الأستاذ علال الفاسي، فقد كان متسلحا بنظر تقديم أساسه النظر المقاصدي والمصلحي، ذهب فيه إلى أقصى الحدود الممكنة، منطلقا في دعوته لإصلاح أحوال المرأة من كليات الشريعة ومقاصدها، وذلك عنده يفرض حسن إعدادهن لعصرهن، وشنع على طردهن من "المساجد والمجتمعات الدينية بدعوى أن وجودهن يؤدي للاختلاط المريب، مع أن الشريعة تخاطب المرأة بالصلاة في المسجد كما تخاطب الرجال"⁽⁴⁾، هذه العناية بتعليم المرأة وتربيتها لدى الأستاذ علال الفاسي، يفرضها الواقع الاجتماعي القاضي بسد الذرائع حماية للمرأة من السفاسف، وإعدادها لتحمل المسؤوليات، بناء على جملة من الأدلة الشرعية، منها:

قول النبي ﷺ: "النساء شقائق الرجال في الأحكام"⁽⁵⁾.

(1) تجديد الفقه ونصوص أخرى، ص: 113.

(2) صحيح البخاري، كتاب بدء الوحي، باب الفرق، 7 / 162.

(3) من كتاب معضلات العصر وهو مخطوط صفحة 10. نقلا عن: منهج الاستلال بالكتاب والسنة عند العلامة الحجوي الثعالبي، 1 / 198.

(4) النقد الناق، ص: 286.

(5) أخرجه الإمام أحمد، مسند النساء. مسند الصديقة عائشة بنت الصديق رضي الله عنها، قال المحقق شعيب الأرنؤوط: "حديث حسن لغيره" 43 / 265. وأخرجه: وابن ماجه، وأبو داود وغيرهم.

وقوله: " لا تمنعوا لإيماء الله مساجد الله، وليخرجن وهن تفلات" ⁽¹⁾.

يوضح رحمه الله نتيجة هذا الإقصاء بقوله: " وكانت النتيجة الحتمية لهذه الحالة أن المرأة المسلمة أخذت تبحث لها عن ميدان آخر لبذل نشاطها الديني والاجتماعي، والتمتع بحظها في مظاهرها؛ فاخترت ذلك العالم الغريب المملوء بالجنون والعفاريت والبخور والعقاقير والسحر والكهانة والرقص الديني والبحث عن الحظ، وغير ذلك مما يشغل بال المرأة المسلمة اليوم".

ومن هذا المنطلق دعا إلى المساواة بين الرجل والمرأة في الحقوق وعلى رأسها التعليم والتربية، وإعطاء المرأة حقها في كل الميادين الدينية والدينية والاجتماعية والاقتصادية، لأنها أساس تربية أبناء المجتمع وتكوينهم، ودعا إلى ضرورة تضافر الجهود على العمل الجدي لتحرير المرأة من القيود الثقيلة البالية، وإعدادها للقيام بواجبها ككائن إنساني له مركزه المرموق وصوته المسموع، ورأى أنه لا حياة لأمة تحرم فيها المرأة من حقوقها، وتمنع من أداء واجبها، وأن كل نهضة لا تعير الالتفات إلا لجانب الرجال فهي نكسة لا توصل للخير أبداً ⁽²⁾.

ويتأكد من خلال عرض هذه الآراء الرصينة للفقهاء المعاصرين، مدى نبوغهم في مقارنة قضية تعليم الفتاة، منطلقين في ذلك من نصوص الشريعة وأصولها ومقاصدها، ومحاربة التقاليد والعادات والأعراف البالية التي تقف سدا منيعا في طريق تعليم الفتاة وتربيتها، ومنفتحين على النافع من قيم العصر وثقافته، مؤكدين على أهمية تعليم المرأة ومشاركتها الفاعلة في الحياة العلمية والفكرية، لأن المرأة لبنة المجتمع وقطب الرحي في إعداد الأجيال، ولا يمكن إحداث الإصلاح في المجتمع والنهوض به من غير الإعداد الجيد للمرأة تربية وتعلما، لكي تكون بصيرة بواقعها وحاجاته ومستجداته، قادرة على مواكبة متغيراته الخطيرة في شتى المجالات السياسية والاقتصادية والثقافية والإعلامية، ومواجهة الأفكار الهدامة بالنقد والتقويم، وهذا لا يتأتى إلا بالتعليم الجيد كما تنبه إليه الغرب وغالى في التربية والتكوين العلميين. هذا وإن لم يحافظ في المقابل على جانب الحجاب والأخلاق، باعتبارها من الأمور الشخصية، المندرجة تحت الحرية الفردية التي تعلي من شأنها الفلسفة المادية والوضعية الحديثة.

⁽¹⁾ أخرجه أبو داود، كتاب الصلاة، باب في خروج النساء إلى المسجد، 1/ 423، والحديث صححه الشيخ شعيب الأرناؤوط، وأخرجه أحمد،

405/ 15، ومعنى تفلات أي غير مستعملات للطيب، وأصل التفل الرائحة الكريهة. شرح سنن أبي داود 1/ 369

⁽²⁾ النقد الباقى، ص: 286-288.

ولعل من أبرز الملاحظات المنهجية في هذه المسألة، ما يظهر بجلاء في تحليلات مُجد عبده وقاسم أمين والأستاذ علال الفاسي وغيرهم، من إدراك عميق لأهمية دراسة الواقع في قضايا المرأة، من خلال رصد الأخطار المحدقة بتضييع حق الفتاة في التعليم؛ مما يجعلها عرضة لتضييع حقوقها، وتهيش دورها في بناء الأسرة، وإعداد المجتمع وتميمته، وتصوير دقيق لأضرار الجهل في هذا الجانب، مستحضرين هدي الشريعة ومقاصدها؛ ليقرروا قواعد كلية نفيسة في هذا الباب تحلية وتخلية، على غرار: أن فتح الباب أما الفتاة للتربية والتعليم الجيد والمتكامل، والذي يستحضر جميع أبعاد شخصية الإنسان الروحية الوجدانية، والعقلية، والجسدية، هو طريق لحسن إعدادها لواقعها وقدرتها على مواجهة كافة التحديات الطارئة. وفي المقابل: إن إقصاء الفتاة والمرأة من ميادين العلم والفكر، سبيل تهميشها وضياعها في عوالم التفاهة، وضياع للأجيال الصاعدة.

ولعل من أبرز المفاهيم الفلسفية والفكرية الغربية المعاصرة، التي تتقاطع مع مقاربة المفكرين المحدثين والمعاصرين لقضايا المرأة، كالتعليم وغيره، مفهوم المساواة والمناصفة، وهو مفهوم يرتكز على فكرة الكمّ أساسا، فعماده تحقيق ضرب من التوازن الكمي، والمساواة على أساس الجنس في مختلف مواقع السلطة والمسؤولية، أو القرار في الحياة العامة، والغاية منه التصدي لكل أشكال التمييز ضد المرأة، وتأكيد مساواتها للرجل في الحقوق والواجبات، والحريات المدنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والبيئية، وقد وقع إدراج فكرة المناصفة في عدد من الدساتير، لتصبح مبدأ من المبادئ الدستورية، مثلما هو الحال في الفصل 19 من الدستور المغربي المعدّل سنة 2011. وفيه تنصيص على أنّ الدولة المغربية تسعى إلى " تحقيق مبدأ المناصفة بين الرجال و النساء " ⁽¹⁾.

إن المجتمعات الإسلامية وهي في طريق الإصلاح والتجديد، لا بد لها من مواكبة العصر والانفتاح البناء على قيمه الإيجابية، وفق ضوابط الشريعة، إضافة إلى إعادة التفكير في الأعراف والتقاليد الاجتماعية التي تحكم واقع المرأة، وتنحية المخالف منها للشريعة، أو التي لا تناسب العصر، ولا تحقق المقاصد المرجوة، نظرا لتغير الواقع، كما أن الانفتاح على القيم الغربية في هذا الشأن أمر مخوف بالمخاطر، يجب أن يتصدى له العلماء المتخصصون والفقهاء الراسخون.

⁽¹⁾ ينظر: الرابط على الشبكة.

<https://www.mominoun.com/articles/%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%86%D8%A7%D8%B5%D9%81%D8%A9-1649>

اطلع عليه: 24 / 07 / 2021م.

ثانياً: مسألة عمل المرأة.

كان نساء السلف يشاركن في حياة الأمة الاقتصادية والتجارية، فأم المؤمنین خديجة بنت خويلد كانت امرأة تاجرة،⁽¹⁾ وكانت رفيدة بنت سعد الأسلمية تمارس مهنة التمريض، وتطيب الجرحى والمصابين في ميادين المعارك، وصاحبة أول مستشفى ميداني في الغزوات الإسلامية، وما روي من كون شفاء بن عبد الله العدوية أول امرأة تشغل منصباً قيادياً في الإسلام -الحسبة- للإشراف على الأسواق في عهد الخليفة الراشدي عمر بن الخطاب رضي الله عنه،⁽²⁾ وفي عهود انحطاط الأمة تراجعت مكانة المرأة وانحصرت أدورها الاقتصادية والاجتماعية.

ويرى البعض أن الإسلام في الأصل العام لا يبيح عمل المرأة إلا في نطاق البيت، أو في حالات الضرورة، وحالات العمل النسائي، مثل التدريس للنساء، أو العمل في مجال الطب النسائي؛ وذلك وفق الشروط والضوابط الشرعية⁽³⁾.

وعمل مفكرو وفقهاء النهضة الحديثة على إصلاح وتجديد أوضاع المرأة العملية، فخصصوا حيزاً واسعاً من فكرهم لمعالجة هذه القضية، فنبه رفاة الطهطاوي بقوة إلى ضرورة مشاركة المرأة للرجل في شؤون العلم والفكر والاقتصاد، وجعل على رأس ذلك مشاركتها في الحياة الاقتصادية وممارسة جميع الأنشطة قدر الاستطاعة.

وقد أصل لدعوته بمجموعة من النصوص الحديثية في قوله: "وأما بالنسبة للبنات فإن وَلِيَّ البنت يُعَلِّمُها ما يليق بها من القراءة وأمور الدين، وكل ما يليق بالنساء من خياطة وتطريز، فهذا كله يتيسر للجميع كسب الفوائد الجسمية المنتجة للاستقامة التامة وغنى النفس، بما اكْتَسَبَهُ العقل من العلوم والمعارف، وما رَسَّيَتْهُ الأيدي من الصنائع واللطائف التي هي أَمْنٌ مِنَ الفقر الذي استعاذ منه ﷺ في قوله: "اللهم إني أعوذ بك من الهم والحزن، وأعوذ بك من العجز والكسل، وأعوذ بك من الجبن والبخل، وأعوذ بك من غلبة الدين وقهر الرجال"⁽⁴⁾، وفي رواية أخرى

(1) ينظر: السيرة النبوية لابن كثير، 1/ 262.

(2) ينظر: تهذيب الكمال، 35/ 207.

(3) ينظر تفصيل هذا القول وأدلته في: الحماية الدولية لحقوق المرأة دراسة مقارنة بأحكام الشريعة الإسلامية، د/ منتصر سعيد حمودة، ص: 173.

174.

(4) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الدعوات، باب التعوذ من غلبة الرجال.

"من الفقر والعيلة"⁽¹⁾، وقال ﷺ: "كسب اليد أمان"⁽²⁾، وقال أيضًا: "إن لله يحب العبد المحترف، ويكره الصحيح الفارغ من الفقر"⁽³⁾،⁽⁴⁾.

واستند رحمه الله في تأصيل المسألة على أصل "شريعة من قبلنا"⁽⁵⁾، في قوله: ساغ لنبي الله "شعيب" أن يرضى لا بنيته بسقي الماشية، بدون أن يقدح ذلك في حقه بشيء، حيث لا مفسدة في ذلك، لأن الدين لا يأبه في البدو ولا في الحضرة، ومروءة أهل البدو لا تأباه⁽⁶⁾.

ويلاحظ أن دعوة الطهطاوي إلى منح المرأة حقوقها في العمل إسوة بالرجل، جاء وفق ضوابط الشرع، ومراعاة فطرة المرأة وقدرتها، فالطهطاوي أسس هذا الرأي أصول شرعية متينة، منها؛ شرع من قبلنا، السنة النبوية الشريفة، عمل الصحابة رضوان الله عليهم.

وانطلاقاً من الأصل الفقهي المقرر "النساء شقائق الرجال في الأحكام" الذي بنى عليه الحجوي وجوب تعليم الفتاة والمرأة، نجد وأن رفاعة الطهطاوي قد سبق للتأصيل عليه للدلالة على وجوب العمل على النساء شرعاً، بالإضافة إلى ظواهر الأحاديث التي ساقها، ولأن الرجل والنساء عنده سواء في ذلك، بل ذهب في دعوته إلى عمل المرأة إلى أبعد الحدود، واعتبره أوجب في حقها من الرجل، وذلك انطلاقاً من تعليل مقاصدي ومصلحي يقضي بكون عمل المرأة يصونها عما لا يليق ويقربها من الفضيلة، قال: "وإذا كانت البطالة مذمومة في حق الرجال فهي مذمومة عظيمة في حق النساء"⁽⁷⁾.

(1) صحيح الجامع الصغير وزياداته، حرف الألف، 1/ 223.

(2) لم أقف عليه، وعند أبي شيبة عن الأعمش، عن إبراهيم، قال: «كانوا يستحبون كسب اليد على التجارة»، كتاب البيوع والأقضية / في الكسب، 4/ 554.

(3) وهو في المعجم الأوسط بلفظ "إن الله يحب المؤمن المحترف" باب الميم من اسمه مقدم، 8/ 380، وأخرجه البيهقي: التوكل بالله عز وجل والتسليم لأمره تعالى في كل شيء. قال البيهقي: "وفي رواية ابن عبدان: "الشاب المحترف" "نفرد به أبو الربيع، عن عاصم وليس بالقويين" 2/ 441. قال ابن الجوزي: "فيه أبو الربيع السنان - متروك - عن عاصم عن عبيد الله - ضعيف - عن سالم، عن أبيه" تلخيص كتاب العلل المنتهية، لابن الحوزي، ص: 196

(4) مناهج الألباب المصرية، ص: 62

(5) قال الإمام الباقي رحمه الله تعالى: "على قول مالك أن شريعة من قبلنا يلزمنا إيفاد ما ثبت عندنا منها بقرآن أو حديث عن نبينا - ﷺ - صحيح حتى يثبت عندنا نسخها إما شريعتنا فقط، وإما شريعتنا وشريعة من قبلنا ممن بيننا وبينه من الرسل، وعلى هذا الوجه يجب أن يكون علم أنه لم ينسخ هذا الحكم من التوراة بشرع موسى ولا شرع لغيره من الرسل بعده - عليهم الصلاة والسلام -". المنتقى في شرح الموطأ، 7/ 133.

(6) مناهج الألباب، ص: 133 وما بعدها.

(7) رفاعة الطهطاوي زعيم النهضة الفكرية في عصر محمد علي، جبال الدين الشيال، ص: 63.

ومن منطلقات دعوته إلى تنمية أوضاع المرأة المسلمة وحماية حقها في العمل، ما شاهده في فرنسا من مظاهر رقي وتقدم أوضاع النساء بمشاركتهن للرجال في الأعمال على سبيل المساواة، قائلاً: "والعادة أيضًا أن البيع والشراء بالأصالة للنساء، وأما الأشغال فهي للرجال"⁽¹⁾، وهذا يدل على تأثره بمعطيات عصره، وسعيه إلى مواكبة تطور أوضاع المرأة لدى الأمم المتقدمة والسعي إلى تقديم صورة راقية للمرأة المسلمة لا تقل عن مثيلاتها الغربية.

ومما لاشك فيه أن دعوة الإمام محمد عبده إلى إصلاح حال المرأة، وحفظ حقوقها تقتضي مساواتها بالرجل وضمان حقوقها الأساسية كالعمل، ويُستنبط ذلك من تععيد الشيخ محمد عبده، وتقريره بأن هذا الكون خلقه الله للجنسين ليتمتعوا معاً بمنافعه وسوى بينهما في الحدود والحقوق، قال رحمه الله تعالى: "ولم يدع جانباً من الأرض للنساء يمتنع بالمنافع فيه وحدهن وجانباً للرجال يعملون فيه في عزلة عن النساء، بل جعل متاع الحياة مشتركاً بين الصنفين شائعاً تحت سلطة قواهما بلا تمييز"⁽²⁾.

ينطلق الإمام محمد عبده من أن الإسلام ساوى بين الرجل والمرأة في الحقوق والواجبات مساواة حقيقية، أقرها القرآن الكريم، فيجب أن يعمل بمقتضاها في مجتمعاتنا الإسلامية تحقيقاً لروح الشريعة وقيمها الخالدة، وتحقيقاً لواقعية الشريعة وبيان موافقتها لمكاسب الإنسانية في كل عصر.

ويورد الإمام محمد عبده تأصيله الشرعي لمساواة المرأة بالرجل في معرض تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيَّهِ بِالْمَعْرُوفِ﴾⁽³⁾ من سورة البقرة، ويفسر ذلك بقوله: «هذه كلمة جليلة جداً، جمعت على إنجازها ما لا يؤدي بالتفصيل إلا في سفر كبير، فهي قاعدة كلية ناطقة بأن المرأة مساوية للرجل في جميع الحقوق، إلا أمراً واحداً عبر عنه بقوله: ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾، وقد أحال في معرفة ما لهن وما عليهن على المعروف بين الناس في معاشراتهم ومعاملاتهم في أهليهم، وما يجري عليه عرف الناس، هو تابع لشرائعهم وعقائدهم وآدابهم وعاداتهم، فهذه الجملة تعطي

⁽¹⁾ رفاة الطهطاوي زعيم النهضة الفكرية في عصر محمد علي، ص: 59.

⁽²⁾ الإمام محمد عبده والقضايا الإسلامية، عبد الرحمن محمد بدوي، ص: 156-157.

⁽³⁾ الآية 226 من سورة البقرة.

الرجل ميزاناً يزن به معاملته لزوجته في جميع الشؤون والأحوال، فإذا هم بمطالبتها بأمر من الأمور يتذكر أنه يجب عليه مثله بإزائه، ولهذا قال ابن عباس رضي الله عنهما: إنني لأتزين لامرأتي كما تتزين لي لهذه الآية⁽¹⁾.

فسعى الإمام محمد عبده إلى تحقيق المساواة بين الرجل والمرأة، مجلياً الشكوك التي تُثار حول نظرة الشريعة إلى وضع المرأة، ومقراً بأن الحقوق بين الرجل والمرأة متبادلة، فهما متماثلان في الحقوق والأعمال كما أنها متماثلان في الذات والإحساس والشعور والعقل⁽²⁾. مشيراً إلى أن ما يختص به الرجل هو الإرشاد والملاحظة والرقابة⁽³⁾، وهذه الأدلة بمجموعها كفيّة لإثبات دعوة الإمام محمد عبده إلى حفظ حق المرأة في العمل تحقيقاً لمبدأ مساواتها للرجل.

ويدعو قاسم أمين إلى تمتيع المرأة بحق العمل وعدم حرمانها من هذا الحق قائلاً: "ولا شيء يمنع المرأة المصرية من أن تشتغل مثل الغربية بالعلوم والآداب والفنون الجميلة والتجارة والصناعة إلّا جهلها وإهمال تربيتها"⁽⁴⁾، فبذلك تبرز قدراتها وتكون فاعلة ومنتجة، ويستشهد بالتجربة الأوروبية في العناية بالمرأة التربية الجديدة التي مُنحت لها نساء أوروبا مما ساهم في بروز قدراتها وطاقاتها الخلاقة والمشاركة في جميع المجالات⁽⁵⁾، ويستشهد بنساء السلف الماجدات، وما قدموه من مآثر خالدة، منذ عهد النبوة في العلم والعمل، مثل تدخل عائشة رضي الله عنها في مسألة الخلافة العظمى⁽⁶⁾، وكونها رئيسة للحزب المعارض لأحد الخلفاء، وما روي عن أم عطية رضي الله عنها أنها قالت: "وغزوت مع رسول الله سبع غزوات، وكنت أخلفهم في رحالهم، وأصنع لهم الطعام، وأداوي الجرحى، وأقوم على المرضى"⁽⁷⁾.

(1) الأعمال الكاملة، 4 / 606، والأثر أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، كتاب الطلاق، ما قالوا في قوله «وَلْيَرْجُلَ عَلَيْهَا دَرَجَةٌ» سورة البقرة:

226، والبيهقي في السنن الكبرى، كتاب القسم والنشوز، باب حق المرأة على الرجل.

(2) الأعمال الكاملة، 4 / 606.

(3) الأعمال الكاملة، 5 / 202.

(4) الأعمال الكاملة، 5 / 18.

(5) الأعمال الكاملة، 5 / 70.

(6) ومشاركة عائشة رضي الله عنها في الخلاف الذي دار بين علي ومعاوية مسألة مشهورة.

(7) الحديث أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب النساء الغازيات يرضخ لهن ولا يسهم، والنهي عن قتل صبيان أهل الحرب. ينظر تحرير المرأة، ص: 71-72.

ويرى قاسم أمين أن تمتنع المرأة بحق العمل سبيل لحفظ كرامتها، وصيانة حقوقها فلا تبذل رخيصة لأول زوج يطرق الباب ويطلب يدها، كما أن هذا الإعداد الجيد للمرأة يساهم في إنشاء مجتمع متمدن ومتحضر منتج ومتعاون، وتحفظ فيه حقوق المرأة من الانتهاك بسبب جهلها⁽¹⁾.

أما مقارنة الأستاذ علال الفاسي لعمل المرأة فبدورها، جاءت متقدمة ورصينة، حيث صرح بانطلاقه في دعوته من قواعد الشرع، ومقاصده ومتغيرات الزمان والواقع، لذلك نجد ينتفض على الأعراف الجاهلية التي تقض كاهل المرأة وتشغلها، فتنتهك كرامتها وتفرض عليها الأعمال الشاقة في مخالفة صريحة لهدي الشريعة، وبناء على ذلك يدعو إلى تنوير عقول أهل القرى وتربيتهم، ويشير إلى تقصير السياسيين في إصلاح هذه العادات الجاهلية التي اعتبرها حجرة عثرة في طريق التطور والتقدم⁽²⁾.

وهذا مما يبرز مدى اهتمام الأستاذ علال الفاسي بقضايا المجتمع، وسعيه إلى إصلاحها انطلاقاً من موقعه كفقيه راسخ متمكن، ومفكر متمكن وسياسي مجرب خبير، فأصل رحمه الله تعالى قضايا عمل المرأة في ضوء معطيات الواقع، حيث دعا إلى إعادة النظر في كثير من الأعمال ووقف العمل بها نظراً لانقضاء موجب ذلك في زمانه⁽³⁾.

وعلى ذلك يتحقق مواكبة الإسلام لتطور المجتمع، بافتتاحه على المستجدات الإيجابية في كل عصر وفي كل المجالات العلمية والعملية، بناء على ذلك نجد الأستاذ علال الفاسي يرى أن الإسلام خول للمرأة الحق في أن تتولى كثيراً من الوظائف والشؤون العامة، باستثناء الإمامة الكبرى والقضاء عند المالكية، وخول لها أن تشارك في الاجتهاد والتقنين، وتبدي رأيها في كل مشاكل المجتمع والبلاد⁽⁴⁾.

(1) تحرير المرأة، ص: 19-20.

(2) ينظر النقد الذاتي، ص: 260-262.

(3) النقد الذاتي، ص: 262-263. وذلك انطلاقاً من نظر الفقهاء الدقيق والمنهجي إلى مجموع الثروة الإسلامية عبر آرائهم وأقوالهم المختلفة المراعية لتغير الزمان والمكان، مشيراً إلى أن الفقهاء المغاربة أخذوا بذلك أثناء تقرير الأحكام حتى في مورد النص القرآني الصريح. ويذكر أن من آخر الأعمال المبتكرة في هذا الباب، اختبار المحاجر قبل الحكم بترشيدهم نظراً لفساد زمانهم، مع أن صرح الآية القرآنية: "﴿قُلْ إِنَّا نَسْتَعِينُهُمْ رُشْدًا قَادِقُونَ﴾ إِلَيْهِمْ؛ أَمْوَالَهُمْ" سورة النساء الآية: 6. يقضي بأن الترشيد يمكن أن يتم بمجرد الإيناس الذي هو عمل فراسي لا دخل للاختبار فيه. وهذه الروح هي التي أن تصحبنا اليوم حينما نريد دراسة المسائل الشرعية التي تلتصق بمجتمعنا".

(4) ينظر النقد الذاتي، ص: 263.

ولعل ما يمكن أن يفسر به موقفه هذا بالإضافة إلى فكره المتنور والمتقدم، ثورته وتطور فكره السياسي، فرأى بأن الدولة الحديثة تغير مفهوما، وبالتالي فإن من مسؤولياتها محاربة البطالة وتوفير فرص الشغل للعاطلين.

ويلاحظ مما عرض من آراء فقهاء النهضة الحديثة، الدعوة الصريحة إلى تمتيع المرأة في حقها في العمل إسوة بالرجل، مؤكدين على أن ذلك حاجة فطرية، وضرورة واقعية، وأن حرمان المرأة من هذا الحق، يسيئ إليها وينقص من كرامتها، ويهدر طاقات خلاقة في المجتمع يمكن أن تساهم في بنائه وتقدمه، ويشهد بذلك مواقف لنساء خالدات من السلف في كافات المجالات، وهذا بخلاف الفقه المحافظ الذي يدعو أصحابه إلى تجنب المرأة لمخالطة الرجال، وحمايتها من أخطار الاختلاط، وإلى تخصيصها بأعمال البيت وتربية الأبناء، والمساعدة إلى تزويجها.

وهذا الرأي لم يصمد أمام تطورات الواقع، فقد تعاظم دور المرأة في حقول العلم والفن والمهن، جراء تأثير الغرب، إضافة إلى انهيار المبادئ الأخلاقية التي زادت حداثتها حتى زماننا المعاصر، وظهر أثارها السلبية على الأسرة، والحل لعلاج ذلك الإشكال هو إعادة القيمة والاعتبار للجانب الأخلاقي، والأخذ بتعاليم الشريعة الإسلامية وأحكامها الوسطية، فذلك أكبر ضامن للنهوض بالمرأة والأسرة والمجتمع في عصرنا.

ولعل أبرز ما يستوقف الناظر في هذه الدعوة، ما نلمسه من مناداة صريحة إلى الأخذ بمبدأ وقيمة المساواة بين المرأة والرجل في العمل، وهذا يدل على أن الفكر الإسلامي الحديث، والنظر الفقهي المعاصر لأمس عنان السماء حين بين أن حق المرأة في العمل – الذي تحفظ فيه فطرتها وكرامتها – إسوة بالرجل مطلب شرعي سبق فيه الإسلام الدعوات النسوية الحديثة والاتفاقيات الدولية في هذا المجال، وهذه الأخيرة لا يمكن قبولها على عواهنه بالنظر إلى خلفياتها التي تتطلب تمحيصا وتدقيقا ونقدا قبل قبولها والعمل بها⁽¹⁾.

فالمحرك الرئيسي والقوى الدافعة للمؤتمرات النسوية للأمم المتحدة والتي تصيغ وثائقها وتبلور قراراتها الخاصة بالمرأة هي الحركة النسوية النوعية الناشط الأساسي في منظمة النساء للبيئة والتنمية. فقد كان للحركة النسوية الراديكالية

⁽¹⁾ ومن ذلك دراسة المفاهيم المستجدة في هذا الباب، مثل: مقارنة النوع الاجتماعي التي تستبعد أساس الفوارق الجنسية البيولوجية بين الجنسين، وتستند على دراسة الواقع الاجتماعي والسياسي محاولة تحليل العلاقات و الأدوار والمعوقات لكل من الرجل والمرأة، واعتبار الدور الذي يقوم به أي من النوعين هو نتاج سلوك مكتسب، وعلي هذا السلوك تتحدد العلاقات والأدوار التي يقوم بها كل من الذكر والأنثى، ولا شك أن دور كل نوع يتأثر بالبيئة الاجتماعية و الثقافية و الجغرافية والاقتصادية والسياسية. ولأجل النهوض بوضعية المرأة تفعيلا لخطة عمل قمة بيكين 1995م؛ أصبحت التوجهات الهادفة لإدماج مقارنة النوع الاجتماعي في سياسات التنمية الاقتصادية والاجتماعية جزءا لا يتجزأ من أغلبية الاستراتيجيات المعمول بها في كل أنحاء العالم المتقدم رغم وجود تفاوت بين البلدان العربية في هذا المجال.

دور واضح وخطير ومهم في صياغة برنامج العمل لمؤتمر المرأة في بيبكين والذي عقد في سبتمبر 1995م، والوثيقة نتاج جهد مضمّن لحركة ذات نفوذ وأفكار جذرية وتابعت لا حصر لهن ومؤيدات لها، وتدعمها منظمات نسائية وممولون وسياسيون ذوي قوى مؤثرة، يروجون فلسفة الحركة ويعملون على تنفيذ برامج عملها بكل ثقلهم ونفوذهم⁽¹⁾.

ولا شك أن عمل المرأة وغيره من المكاسب الاجتماعية للمرأة، يجب أن يؤخذ فيها بعين التقصد والتوسط، لكيلا تخرج عن حدها وما يرحى تحقيقه من الثمار، حفظا على دور المرأة الطبيعي ومكانتها الأساسية، وحفاظا لكرامتها، ويحذر مصطفى السباعي من آثار المغالاة في السياسة المادية في إعداد المرأة كما عند الغرب، قائلا: "إن أهم آثار هذه الفلسفة المادية أنها خالية من كل تقدير لرسالة المرأة الخطيرة في الحياة، وأنها تلقي بها في أتون شهوات للرجال وشرهم الجنسي لقاء لقمة العيش، وأنها ترهق المرأة في أمرها عسرا فوق إرهاقها الطبيعي بالحمل والولادة، وأنها تؤدي إلى تفكك الأسرة وتشتت شملها، ونشوء الأولاد بعيدين عن مراقبة آبائهم وأمهاتهم"⁽²⁾.

ثالثا: مسألة الحجاب.

لا شك أن تربية الفتاة وإعداد المرأة المسلمة ينبغي أن يعد وفق خطة متكاملة تجمع بين جميع جوانب الشخصية الإنسانية، تعتني بالباطن وبالظاهر، ففي تفسير قوله تعالى: ﴿وَلِبَاسَ التَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ﴾⁽³⁾ من سورة الأعراف، ذكر المفسرون مجموعة من التأويلات، منها الحياء، والإيمان، والسمت الحسن، قال الشوكاني رحمه الله: "والمراد بلباس التقوى: لباس الورع، واتقاء معاصي الله، وهو الورع نفسه، والخشية من الله، فذلك خير لباس وأجمل زينة"⁽⁴⁾.

وعلى هذا فإن التربية المعاصرة، يجب أن تواكب العصر، فتجمع بين الثوابت الإيمانية والشرعية والأخلاقية، والمتغيرات في الفروع والوسائل، "فالأصل بأن التربية الأسرية تجمع بين الأصالة والحداثة- يعني بها: المعاصرة وليس مذهب الحداثة -التي يمكن تسميتها بالتربية الانتقالية، فالتربية التقليدية لا تتفق مع مجتمع يتجه نحو الحداثة، والتربية

(1) مجله المسلم المعاصر العدد 131 السنة الثالثة والثلاثون " الأسرة المسلمة بين الاتفاقات الدولية والمقاصد العليا للشرعة" الدكتورة رشا عمر الدسوقي. ص: 215 - 216.

(2) المرأة بين الفقه والقانون: مصطفى السباعي، ص: 115.

(3) من الآية 25 من سورة الأعراف.

(4) فتح القدير، 2 / 197.

الحديثة لا تتفق أيضاً مع مجتمع لم يصل إلى درجة الحداثة تماماً، وإن عدم الاتفاق على أسس حياتية واضحة ينشأ عنه تباين وتصادم بين ما هو تقليدي وبين ما هو حديث، والنتيجة المتوقعة من ذلك هي الفوضى التربوية⁽¹⁾.

بناء على هذا الأساس وغيره، تنوعت أنظار المفكرين والفقهاء المحدثين والمعاصرين في مقارنة قضية حجاب المرأة، مستحضرين بذلك قيم الدين وثوابته، ومنفتحين في نفس الوقت على ضرورات العصر التي تقتضي التربية المتكاملة للمرأة، وحسن إعدادها لعصرها، وتحمل واجباتها مشاركتها الفاعلة في مختلف أنواع الحراك الاجتماعي.

إذ تعتبر مسألة حجاب المرأة من أهم المسائل التي عالجها رواد النهضة الإصلاحية الحديثة، فالشريعة الإسلامية وضعت لها أسساً وضوابطاً واضحة، كما لها تعلق وارتباط بالأسرة ككل، بل والمجتمع عامة، لذلك كانت مثار بحث واسع بين أوساط الفقهاء والمفكرين، خاصة في ضوء الانفتاح على الثقافة الاجتماعية الغربية المعاصرة وقيمتها، ما جعل مسألة الحجاب تولد في مقاربتها بهذا الشكل الحديث جملة من الموضوعات والتساؤلات الحيوية.

لكن الطهطاوي في دعوته لإصلاح حال المرأة والرقى بها، لا يقف كثيراً عند مسألة الحجاب الشرعي، وربما سبب ذلك اعتباره إياها من مسائل العادات التي تتغير بتغير الزمان والمكان، وأن الشريعة تأتي في هذه المسائل بهديها وتوجيهها، ومما يوضح هذا التوجه، ما أورده في سياق جوابه عن السؤال على حالة النساء عند الإفراج بكشفهن عن حالهن الغطاء، فقال: " إن وقوع اللخبطة بالنسبة لعفة النساء لا يأتي من كشفهن أو سترهن، بل التربية الجيدة والحسيسة والتعود على محبة واحد دون غيره، وعدم التشريك في المحبة والالتئام بين الزوجين"⁽²⁾.

وقد استوقفه لما زار فرنسا - لأول مرة سنة 1826م، وضع المرأة الممتاز في المجتمع الفرنسي، ومشاركتها في الحياة العامة، ومن جملة ما رأى سفور النساء واختلاطن بمجتمع الرجال ومشاركتهم في الحياة العامة، ولم يعتبر ذلك مظهراً من مظاهر الانحطاط الخلقي الذي يستوجب التنديد، فقد أقام سنوات في هذا المجتمع ودرسه عن كثب، ولذلك جاءت أحكامه عليه مختلفة كل الاختلاف عن أحكام غيره، لأنه ينفي أن للسفور أو للحجاب صلة بفساد الخلق أو بالفضيلة⁽³⁾.

(1) ينظر: الفوضى التربوية في الوسط الغربي: مسؤولية الأسرة والمجتمع، بتصرف، ص: 29-32

(2) تخلص الإبريز، رفاعة رافع الطهطاوي. ص: 299.

(3) ينظر: تاريخ الفكر المصري الحديث، 1/ 260

فالظاهر أنه درس هذه المسألة عند الفرنسيين في إطار متكامل، يستحضر أوضاع المرأة في كافات المجالات، وعلى رأس ذلك ما تحقق لها من حقوق أساسية كالمساواة والتعليم والعمل.

أما الإمام محمد عبده فقد انطلق في بحثه لمسألة الحجاب من قوله تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾ (٢٤) وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنَاتِ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْمِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (٢٥).^(١)

استنبط رحمه الله تعالى من الآية إباحة كشف المرأة بعض أعضاء جسمها أمام الأجنبي عنها دون تسميتها، وذلك في قوله: " قال العلماء إنها وكلت فهمها وتعيينها إلى ما كان معروفاً في العادة وقت الخطاب، واتفق الأئمة على أن الوجه والكفين مما شمله الاستثناء في الآية، ووقع الخلاف بينهم في أعضاء آخر كالذراعين والقدمين".

واستدل بحديث عائشة رضي الله عنها، أن أساء بنت أبي بكر، دخلت على رسول الله ﷺ وعليها ثياب رفاق، فأعرض عنها رسول الله ﷺ، وقال: «يا أساء، إن المرأة إذا بلغت المحيض لم تصلح أن يرى منها إلا هذا وهذا» وأشار إلى وجهه وكفيه^(٢).

(١) سورة النور الآيتين: 30-31

(٢) الأعمال الكاملة، 2/ 106 - 107، والحديث رواه أبو داود في السنن، كتاب اللباس، بابا فيما تبدي المرأة من زينتها. وقال محقق الكتاب الشيخ شعيب الأرنؤوط: " حسن لغيره"، 6/ 169، وصححه الشيخ الألباني، في سلسلة الأحاديث الصحيحة، 7/ 655.

ونقل هنا تعليق العلامة مُحَمَّدٌ صديق حسن خان⁽¹⁾ على هذا الحديث، وهو تعليق مبني على التعليل المصلحي والواقعي، وجاء فيه: "إنما رخص لها في هذا القدر لأن المرأة لا تجد بدا من مزاولة الأشياء بيديها ومن الحاجة إلى كشف وجهها خصوصا في الشهادة والمحاکمة والنكاح، وتضطر إلى المشي في الطرقات، وظهور قدميها، وخاصة الفقيرات منهن فيجوز نظره لأجنبي إن لم يخف فتنة"⁽²⁾.

نقل كذلك قول ابن عابدين: "وعورة الحرة: جميع بدنها حتى شعرها النازل في الأصح (خلا الوجه والكفين)، فظهر الكف عورة على المذهب، (والقدمين) على المعتمد، وصوتها على الراجح، وذراعيها على المرجوح في الحظر، (ولا يجوز النظر إليها بشهوة كوجه أمرد)، فإنه يحرم النظر إلى وجهها. ووجه الأمرد إذا شك في الشهوة، أما بدونها فيباح ولو جميلا"⁽³⁾.

واستشهد بغيرها من نصوص الفقهاء، لتأكيد الدلالة على إباحة كشف المرأة الوجه والكفين والقدمين، وجواز النظر في وجه المرأة عند المعاملة وتحمل الشهادة⁽⁴⁾.

ويرى الإمام مُحَمَّدٌ عبده في قضية الحجاب أن نصوص الشريعة واضحة في هذا الباب، وأن المتفق على استثنائه عند الفقهاء هو الوجه والكفان، وأنهم اختلفوا في أعضاء أخرى كالذراعين والقدمين، وذهب إلى أن المغالاة في الحجاب على غير ما جاء في الدين هي كسائر العادات الضارة التي تمكنت في الناس باسم الدين والدين منها براء.

إن موقف الإمام مُحَمَّدٌ عبده الشديد من النقاب، حيث يراه عادة دخيلة وسيئة جر عليه نقمة البعض، وعلل رحمه موقفه هذا تعليلا مستفيضا، خلاصته أن الشريعة الغراء لما خولت للمرأة ما للرجال من حقوق، وألقت عليها تبعات

(1) هو أبو الطيب صديق بن حسن بن علي الحسني القنوجي البخاري، من رجال النهضة الإسلامية المجددين، ولد سنة: 1248م، نشأ بموطنه بلدة قنوج الهندية، تعلم العلوم الشرعية على يد جماعة من أكابر علماء عصره، ومن مصنفاته الوافرة: (حسن الأسوة في ما ثبت عن الله ورسوله في النسوة) و (أبجد العلوم) و (فتح البيان في مقاصد القرآن) و (حصول المأمول من علم الأصول) توفي سنة: 1890م. ينظر ترجمته في: أبجد العلوم، الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم: صديق حسن خان القنوجي، 3/ 271، وما بعدها، والأعلام: 6/ 167 وما بعدها.

(2) حسن الأسوة بما ثبت من الله ورسوله في النسوة 1/ 153، والأعمال الكاملة، 2/ 107

(3) الدر المختار وحاشية ابن عابدين: رد المختار على الدر المختار 1/ 406. 407.

(4) الأعمال الكاملة، 2/ 106.

أعمالها المدنية والجنائية؛ فلها الحق في إدارة أموالها والتصرف فيها بنفسها، وتساءل: كيف يمكن لرجل أن يتعاقد معها من غير أن يراها ويتحقق شخصيتها؟⁽¹⁾.

كما يعزو رحمه الله تعالى فتنة المرأة إلى الحركات التي تصدر عنها أثناء مشيها وما يبدو من الأفاعيل التي ترشد عما في نفسها، ورفض أن تكون أعضاء المرأة الظاهرة أسباب الفتنة، بل يرى أن النقاب والبرقع قد يكون من أشد أعوان المرأة على إظهار ما تظهر، وعمل ما تعمل لتحريك الرغبة، لأنها يخفيان شخصيتها فلا تخاف أن يعرفها قريب أو بعيد⁽²⁾.

وعلل رحمه الله موقفه الوسطي في مسألة الحجاب، القائم على الاعتدال، ومنع النقاب بالمصلحة والواقع، وذلك لتمتكن المرأة من أداء حقوقها المدنية التي خولتها لها الشريعة، وتمتكن من أداء أعمالها ووظائفها بكل يسر ومرونة، ويتحقق الناس من شخصيتها عند المعاملة إجراء العقود وأداء الشهادة، والتحقق من هويتها عند الجنايات ورؤية الخاطب لوجهها عند الخطوبة، وذلك كله بمقتضى يسر الشريعة واعتبارها للمعاني والمقاصد لا للأشكال والمباني.

وقد رد رحمه الله الفتنة في قضية النساء إلى ضعف نفوس الرجال⁽³⁾، وذلك بعد إقراره لحق المرأة بالخروج من البيت، مشيراً إلى ضوابط اختلاط المرأة بالرجال، وأن عمدة الفقهاء في ذلك حديث النهي عن الخلوة مع الأجنبي فعن النبي ﷺ أنه قال: " لا يخلون رجل بامرأة إلا مع ذي محرم"⁽⁴⁾. ثم أورد قول ابن عابدين، أن: " الخلوة بالأجنبية حرام إلا للملازمة مديونة هربت ودخلت خربة أو كانت عجوزاً شوهاء أو بجائل. وقيل: الخلوة بالأجنبية مكروهة كراهة تحريم وعن أبي يوسف ليس بتحريم. وقالوا: " إن الخلوة المحرمة تنتفي بالخال، وبوجود محرم أو امرأة ثقة قادرة "⁽⁵⁾.

ويقارب قاسم أمين قضية الحجاب باعتباره عادة إنسانية قديمة تابعة لأعراف المجتمعات قائلًا: " الحجاب الموجود عندنا ليس خاصاً بنا، ولا أن المسلمين هم الذين استحدثوه، ولكنه كان عادة معروفة عند كل الأمم تقريباً، ثم تلاشت

(1) الإمام محمد عبده والقضايا الإسلامية، ص: 153. 156.

(2) المرجع السابق، ص: 159. 160.

(3) الأعمال الكاملة، 2 / 107 وما بعدها.

(4) أخرجه البخاري، أبواب تقصير الصلاة، باب: في كم يقصر الصلاة.

(5) الدر المختار وحاشية ابن عابدين، 6 / 368.

طوعاً لمقتضيات الاجتماع، وجرياً على سُنَّةِ التقدُّم والترقي، وهذه المسألة المهمة يلزم البحث فيها من جهتها الدينية والاجتماعية.

فقد ناقش مسألة الحجاب من الناحية الدينية، ومن الناحية الاجتماعية:

فمن الجهة الدينية: يرى أن الحجاب على ما يراه البعض ليس له أصل في الشريعة، ولا تشهد له النصوص الصحيحة والصريحة، ليم التسليم لرأيهم، قال: " لو أن في الشريعة الإسلامية نصوصاً تقضي بالحجاب على ما هو معروف الآن عند بعض المسلمين لوجب عليّ اجتناب البحث فيه، ولَمَّا كتبت حرفاً يخالف تلك النصوص ممَّا كانت مضرةً في ظاهر الأمر؛ لأن الأوامر الإلهية يجب الإذعان لها بدون بحث ولا مناقشة، لكننا لا نجد نصّاً في الشريعة يوجب الحجاب على هذه الطريقة المعهودة".

واستناداً إلى هذا الأساس القاضي بغياب نص يؤكد مذهب المتشددين في الحجاب - في نظره - فإن المسألة قابلة للنقاش والأخذ والرد، فهي ليست من المسلمات على ذلك النحو الذي قرره. ويرى أن ذلك تابع لعادة استحسناها، فقال: " وإنما هي عادة عرضت عليهم من مخالطة بعض الأمم؛ فاستحسنوها، وأخذوا بها، وبالغوا فيها، وألبسوها لباس الدين كسائر العادات الضارة التي تمكَّنت في الناس باسم الدين والدين براء منها؛ ولذلك لا نرى مانعاً من البحث فيها، بل نرى من الواجب أن نُلمَّ بها ونبيِّن حكم الشريعة في شأنها وحاجة الناس إلى تغييرها" ⁽¹⁾.

فلما كان الحجاب عنده على هذا النحو، المؤسس على عادات رآها بالية وجامدة، ولا توافق روح العصر وحاجته إلى تغيير وضع النساء والرقى به، أباح الاجتهاد فيها، وتجديدها حسب مقتضيات العصر والمصلحة.

وبعد عرضه لآية الحجاب ⁽²⁾، قال: " أباحت الشريعة في هذه الآية للمرأة أن تظهر بعض أعضاء من جسمها أمام الأجنبي عنها، غير أنها لم تسم تلك المواضع، وقد قال العلماء إنها وكلت فهمها وتعيينها إلى ما كان معروفاً في العادة وقت الخطاب، واتفق الأئمة على أن الوجه والكفين مما شمله الاستثناء في الآية، ووقع الخلاف بينهم في أعضاء آخر كالذراعين والقدمين". ونقل عن ابن عابدين بيانه لما يباح للمرأة اظهاره: " الوجه والكفين، والقدمين على المعتمد،

(1) تحرير المرأة، ص: 38 - 39.

(2) سورة النور الآيتان، 30 - 31.

وصوتها على الراح، وذراعها على المرجوح؛ وثُمَّعُ المرأة الشابة من كشف الوجه، لا لأنه عورة؛ بل لخوف الفتنة، ولا يجوز النظر إليه بشهوة" (1).

ومن جهة الاجتماع؛ البشري ناقش مسألة الحجاب، باعتبارها من أمور العادات والتقاليد وشنع المغالاة فيها " النقاب والبرقع"، وبين أن فتنة المرأة لا علاقة لها بالحجاب، بل هي راجعة إلى حركاتها المعبرة عما في نفسها. قال رحمه الله تعالى: " إنا نطلب تخفيف الحجاب، وردّه إلى أحكام الشريعة الإسلامية، لا لأننا نميل إلى تقليد الأمم الغربية في جميع أطوارها وعوائدها لمجرد التقليد، أو للتعلّق بالجديد لأنه جديد؛ فإننا نتمسك بعوائدنا الإسلامية ونحترمها، ونرى أنها مزاج الأمة التي تتأسسك به أعضاؤها، وإنما نطلب ذلك؛ لأننا نعتقد أن لردّ الحجاب إلى أصله الشرعي مدخلاً عظيماً في حياتنا المعاشية " (2).

فقد اعتبر تجديد النظر في مسألة الحجاب، مسألة حياة للأمة وبعثها ومواكبها لروح العصر، ومسألة من أهم المسائل، لها مكان عظيم في شؤون الأمة، فيرى أن المرأة إذا " تمتعت بحريتها الممنوحة لها بمقتضى الشرع والفطرة معاً، ونمت ملكاتها إلى أقصى درجة يمكنها أن تبلغها، ويرى أن الحجاب على ما ألفناه مانع عظيم يحول بين المرأة وارتقاءها؛ وبذلك يحول بين الأمة وتقدّمها.

في المقابل يقر أن المغالاة الحجاب معيق عن التعلم والعمل، فاكشف العالم والتبحر في العلوم والمعارف بالنسبة للمرأة يحجب في نظره بالحجاب، قال في بيان ذلك: " الحجاب يحبس المرأة في دائرة ضيقة فلا ترى، ولا تسمع، ولا تعرف إلا ما يقع فيها من سفاسف الحوادث، ويحول بينها وبين العالم الحي؛ وهو عالم الفكر والحركة والعمل فلا يصل إليها منه شيء، وإن وصل إليها بعضه فلا يصل إلا محرفاً مقلوباً (3).

(1) تحرير المرأة، ص: 39. وهذا الكلام يقارب ما جاء في مسألة الحجاب عند محمد عبده في الأعمال الكاملة، وربما يدل هذا على تأثير الإمام محمد عبده في تلميذه قاسم أمين. ومن النصوص الفقهية التي استشهد بها، ما ذكر في كتاب الروض في المذهب الشافعي: "نظر الوجه والكفين عند أمن الفتنة من المرأة للرجل وعكسه جائز: «، ويجوز نظر وجه المرأة عند المعاملة، وعند تحمّل الشهادة، وتكلفت كشفه عند الأداء. وجاء في تبين الحقائق شرح كنز الدقائق لعثمان بن علي الزيلعي: وبدن الحرة عورة إلا وجهها وكفها وقدميها لقوله تعالى: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ والمراد محل زينت، وما ظهر منها: الوجه والكفان. قاله ابن عباس وابن عمر، واستثنى في المختصر الأعضاء الثلاثة للابتلاء بإبدائها؛ ولأنه — عليه الصلاة والسلام — نهى المخرمة عن لبس القفازين والنقاب، ولو كان الوجه والكفان من العورة لما حرم سترهما بالحيط، «، في القدم روايتان، والأصح أنها ليست بعورة للابتلاء بإبدائها، وحكم الوجه والكفين وأنها ليست بعورة معروف كذلك عند المالكية والحنابلة. المرجع السابق، ص: 40.

(2) تحرير المرأة، ص: 43. 46.

(3) ينظر: المرجع السابق، ص: 46. 48.

كما قارب مسألة الحجاب من جهة الدراسة الاجتماعية الميدانية قائلاً: " القول بأن الحجاب موجب العقّة وعدمه مجلبة الفساد قول لا يمكن الاستدلال عليه؛ لأنه لم يقم أحد إلى الآن بإحصاء عام يمكن أن نعرف به عدد وقائع الفحش بالضبط والدقة في البلاد التي تعيش فيها النساء تحت الحجاب، وفي البلاد الأخرى التي تتمتع فيها بحريتهنّ، ولو فرض وقوع مثل ذلك الإحصاء لما قام دليلاً على الإثبات أو النفي في المسألة؛ لأن ازدياد الفساد في البلاد ونقصه مما يرتبط بأمور كثيرة ليس الحجاب أهمها.

وانما ربط مسألة الفساد بسوء التربية، حيث فسر ظهور الفساد وانتشاره بها، فقال " سوء التربية هو الذي يخرق كل حجاب ويفتح على المرأة من الفساد كلّ باب، وهو الذي يُخشى معه أن تسري العدوى من امرأة إلى امرأة، ومن طبقة إلى طبقة، فقد نرى أن المحجّبات ممّا بالغن في التحجّب، لا يستنكفن أن يختلطن بنساء أخطأ منهنّ في الدرجة⁽¹⁾.

إن القضايا الاجتماعية، وقضايا الأسرة، والمرأة عند الفقهاء المحدثين، مناعة بالنظر الاجتهادي الدقيق، المبني على بالاعتدال والتوسط، ومراعاة الأعراف المعتبرة، يقول الشيخ رشيد رضا: "وأما مسألة النساء فأحكام الإسلام أعلى الأحكام وأعدلها وأفضلها فيها، وأكثر ما يستنكره العقلاء الفضلاء من مسلمات المدن المحجبات فهو من العادات، فإذا كان طلاب تغيير هذه العادات يحكمون الدليل في ترك ما هو ضار منها والأخذ بما هو نافع من غيرها فسيرون الشرع الإسلامي أقوى نصير لهم فيه، وليس الفصل بين الضار والنافع في هذا وأمثاله بالأمر السهل، بل هو يحتاج إلى تدقيق وبحث لاختلاف الآراء فيه باختلاف الأهواء والتربية"⁽²⁾.

ولعل قطب الرحي في مقارنة وتأصيل مسألة الحجاب عند جل مفكري وفقهاء النهضة الحديثة، ذلك الموقف الوسطي الثابت المجمع عليه، وهو القول بأن الوجه والكفين ليستا بعورة، كما ذهب إليه العلامة الحجوي وغيره⁽³⁾.

وعلى فرض اعتبار أن الحجاب من أمور العادات والمعاملات التي يفتح فيها باب الاجتهاد في ضوء الثابت والمتغير من الشريعة، فلا يتصور خرم هذا الإجماع، والعادة النبيلة، فقد وضح العلامة الحجوي " أن أحكام

(1) تحرير المرأة ، ص: 50-54.

(2) مجلة المنار، 98 / 24.

(3) تجديد الفقه ونصوص أخرى، ص: 138.

المعاملات الدنيوية ليست كلها تتغير، بل بعضها فقط، وبهذا تتسع الشريعة على المسلمين في باب المعاملات، ولكن بشرط أن لا نصادم نصا ولا إجماعا، ومنه مسائل الإرث، ومسألة الحجاب، كل أولئك بنصوص صريحة أو إجماع، فلا مجال للاجتهاد في ذلك وأمثاله، ولا سبيل لتغييره وأن تغييره مروق من الدين، وثورة على رسل رب العالمين، وإنما كلامنا في المسائل الاجتهادية التي قال فيها المتقدمون بما يوافق زمنهم⁽¹⁾.

بذلك يقر رحمه الله تعالى عدم مشروعية الاجتهاد في مسألة الحجاب؛ لأنها ثابتة بالنص الذي يقتضي التسليم له والتعبد بمقتضاه، وفق شرعة رسل رب العالمين، وينتقد بشدة دعاة تحرير المرأة، ويصفهم بالجهل بالإسلام، مشنعا على أثر تلك الدعوة في عادات المجتمع، وسلوكه وقيم نسائه بنزع الحجاب، وظهور السفور والتبرج⁽²⁾. إذ الحجاب وسيلة لحفظ مقاصد الشريعة " حفظ النسل والدين " قال رحمه الله تعالى: " سدل الحجاب بين الرجال والنساء الأجنيات محافظة على النسل، وإبعادا للمظنة"⁽³⁾.

قريب من رأي العلامة الحجوي الإصلاحي المحفوظ، ما نجده من رأي وسط في مقاربة الأستاذ علال الفاسي لمسألة حجاب المرأة، قال رحمه الله تعالى: " الإسلام يميز للمرأة أن تكشف وجهها وأطرافها في جميع مذاهب العلماء عند أمن الفتنة، وأما فيما عدا الوجه والكفين من بقية الجسد، فهي بين مناطق مخففة يكره كشفها ومناطق مغلظة فيحرم. وهكذا نجد البون شاسعا بين ما هو في النظر الشرعي وبين الواقع المغربي؛ فالقسم الأكبر من نساء العهد القديم يحافظن على ستر الوجه، ولكنهن يسمحن لأنفسهن أن يخرجن أحيانا حاسرات السوق والأذرع؛ الأمر الذي يدل على أن المسألة مسألة عادة وعرف ليس إلا"⁽⁴⁾.

ويلمس في رأي الأستاذ علال الفاسي رحمه الله تعالى، نزوحا نحو التيسير في مسألة الحجاب، فبعد انطلاقة من تأصيل حكمه الشرعي من النصوص الشرعية، أقر بأنها تتأثر نسبيا بمجريات الواقع والعادة في كل مجتمع على حدة.

إن مقاربة رواد النهضة الحديثة لمسألة الحجاب تميزت بطابع فريد ومتميز، قوامه آراؤهم الفقهية الرصينة والسديدة، ولعل من أبرز معالم ذلك طابع الأصالة والمعاصرة، الظاهر من خلال تأصيل المسألة في ضوء هدي الوحي ووسطيته،

(1) الفكر السامي : 2 / 572

(2) كالطاهر حداد التونسي وقاسم أمين المصري، تجديد الفقه ونصوص أخرى، ص: 130-132.

(3) الفكر السامي، 1 / 69

(4) النقد الناقى، ص: 265.

القاضي باعتبار الستر والحشمة في لباس المرأة، وجواز كشفها لوجهها ويديها، وبعض الأطراف كالقدمين عند أمن الفتنة.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن رواد النهضة الحديثة تميزوا في مقارنة مسألة الحجاب بالواقعية، وذلك بإقرارهم أن المغالاة في الحجاب من شأنه أن يفوت على المرأة تحقيقها لذاتها وفعاليتها في عصرها، وتضييع بعض حقوقها، وهذا الرأي نابع من نظرهم المصلحي والمقاصدي، القاضي بحفظ حقوق المرأة ومشاركتها الفعالة في معترك الحياة، وأن انزوائها من شأنه إحداث أضرار على وضعية المرأة في واقع الحياة المعاصرة.

رابعا: حرية اختيار الفتاة لزوجها.

يستلزم بناء الفتاة وتكوينها، وإعدادها لتحمل المسؤوليات المختلفة في النظر الفكري والفقهني الحديث، حسن تربية و تعليم الفتاة ومنحها الحرية، وفي هذا الصدد يدعو الطهطاوي إلى ضرورة ترك اختيار الفتاة لزوجها عن حب⁽¹⁾، تماشيا مع مقاصد الشريعة في حفظ الحرية الشخصية. وهذه الدعوة مبثوثة ضمنيا في خطابات الإصلاحيين، فدعا قاسم أمين لتعليم المرأة وتمتعها بحق العمل لحفظ كرامتها وصيانة حقوقها؛ فلا تبذل رخيصة لأول زوج يطرق الباب ويطلب يداها⁽²⁾، وبهذا يتأكد استحضاره لأهمية منح الفتاة كل الحرية في اختيار من تريده شريكا لحياتها وتراه مناسباً، لأنها أدعى للتكامل بين الجنسين واتحادهما وخلق السعادة الزوجية، والفضائل المعنوية والعقلية، وسبيل استدامة المحبة⁽³⁾.

وقارب الأستاذ علال الفاسي هذه القضية بعمق، من خلال الإصلاحات التي دعا إليها في هذا الباب، وابتدأها بقضية محورية، وهي منع تزويج الصغيرات، وذلك بتحديد قانون يندرج تحت أصل شرعي هو " مصلحة المرأة العامة ومصلحة الأسرة من حيث هي، وذهب إلى وجوب مجازاة الأمم المتدنة في هذا الشأن قائلا: " إن للقانون سلطانا ليس لغيره من وسائل الإقناع، وهم يحددون في فرنسا الزواج في سن الثامنة عشرة كاملة للرجال والخامسة عشرة كاملة للنساء، ولا يسوغ العقد قبل السن القانوني إلا بإذن خاص "، ورجح رحمه الله تعالى رأيه في هذه المسألة بما يقع من أضرار جراء تزويج الصغيرات، إضافة لكونه لا يتعارض مع أصول مذهب مالك وقواعده، بالإضافة إلى ما فيه من

(1) تخلص الإبريز، ص: 299.

(2) تحرير المرأة، ص: 19-20.

(3) ينظر: المرجع السابق، ص: 23-24.

المصلحة العامة والمقاصد المثلى، مؤكدا على ضرورة مراعاة الجو والظروف الطبيعية في تحديد هذا السن نظرا لاختلاف البيئات⁽¹⁾.

وهذه المسألة التي نبها إليها الأستاذ علال الفاسي، وألح فيها على وجوب تحري تحقيق مقاصد الشرعية، والاستعانة فيها بالمستجدات الإنسانية الحديثة، مهمة في واقع الأمة وحياتها الاجتماعية، فإن كثيرا من الناس يحرصون على تزويج الأبناء وهم في سن صغيرة. ولا يخفى ما في ذلك من منافع، لكن الواقع المعاصر ومتغيراته المتنوعة تفرض نفسها بشدة في مقارنة هذه المسألة وتطبيقها على أرض الواقع.

وهي من المسائل التي يستفاد فيها من العلوم الإنسانية والطبية المعاصرة، عند تحقيق المناط وتقرير الحكم، وبيان أهلية وسلامة الشخص للزواج؛ فإذن القاضي بالزواج للقاصر لا بد فيه من الأخذ بتقارير الخبرة الطبية والنفسية، والنظر في تقارير البحث الاجتماعي والميداني سعيا لحفظ مؤسسة الأسرة.

وظهر أثر دعوة الأستاذ علال الفاسي رحمه الله تعالى في هذا الشأن في مدونة الأسرة المغربية، حيث تم تحديد أهلية النكاح بالسن، بالنظر إلى مجموعة من الاعتبارات، أهمها:

- **مصلحة الأسرة:** تهيم المرأة للمسؤولية، والوفاء بقدرة الزوجين على القيام بأعباء الزوجية، وحسن إعداد الأسرة، وتقدير العلاقات العائلية .

- **مصلحة المجتمع :** تحقيقا لسلامة الأسرة من التصدع، وقد جاء في المذكرة الايضاحية لمشروع مدونة الأحوال الشخصية المغربية أن تحديد سن أهلية الزواج جاء " اعتمادا على ما ثبت من الأخطار الاجتماعية والصحية التي تنتج عن الزواج المبكر سواء من الإناث أو الذكور "⁽²⁾ .

والنظر الشمولي والتكاملي الذي تميز به علال الفاسي في مقارنة القضايا الاجتماعية، ومناقشتها على ضوء المقاصد، جعلته يدعو إلى ضرورة الإصلاح المعجل في بعض ما به العمل في مذهب مالك، كإعطاء الأولياء والأوصياء حق إجبار البكر على الزواج بمن تريد ومن لا تريد .

⁽¹⁾ النقد الذاتي، ص: 266. ومعلوم أن القانون المغربي المعاصر يأخذ بهذا الأمر، وسقت هذا المثال لبيان آراء ومجهود علال الفاسي في قضايا إصلاح شؤون المرأة والأسرة.

⁽²⁾ شرح قانون الزواج المغربي، ص: 37، نقلا عن مقالات في أحكام الأسرة 1/ 66.

ففي مناقشته لهذه المسألة، عمل على رد هذا الرأي بقوله: " ونحن نعتقد أن روح العصر لم تعد صالحة لتطبيق مذهب المالكية في الموضوع؛ لأن المرأة المغربية على أبواب التطور الذي لا يجعلها مستعدة لقبول مثل هذا التحكم في مصيرها" (1).

وصرح بوجوب العمل بمذهب جمهور الأئمة، القاضي بتخير البكر والثيب على السواء فيمن تختاره ليكون قرين حياتها، ثم ساق رحمه الله تعالى الأدلة على مرجوحية قول المالكية في هذه المسألة (2)، ومنها حديث: "البكر تستأمر وإذنهما صلاتها والثيب تعرب عن نفسها" (3)، وهذا الأمر عنده صريح في الدلالة على الوجوب وفق مذهب الجمهور، خلاف مالك الذي حمّله على الاستحباب، إذ لا دليل أو قرينة على ذلك في نظر الأستاذ علال الفاسي.

واستدل بالحديث الذي رواه السبعة عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ قال: " لا تنكح الأيم حتى تستأمر، ولا تنكح البكر حتى تستأذن "، قيل: يا رسول الله، وكيف إذن؟ قال: " أن تسكت " (4)، وبقصة صحابيتين جليلتين، تدلان صراحة على أن المرأة بكرة كانت أو ثيبا هي أحق باختيار من تريده من الأزواج (5)، ففي الحديث: " عن خنساء بنت خدام الأنصارية؛ أن أباهما زوجها وهي ثيب، فكرهت ذلك. فأتت رسول الله ﷺ، فرد نكاحه " (6).

وبالحديث الذي رواه أحمد والنسائي: " عن عائشة، قالت: جاءت فتاة إلى رسول الله ﷺ فقالت: يا رسول الله، إن أبي زوجني ابن أخيه يرفع بي خسيسته " فجعل الأمر إليها " قالت: فإني قد أجزت ما صنع أبي، ولكن أردت أن تعلم النساء أن ليس للآباء من الأمر شيء " (7).

ناقش الأستاذ علال الفاسي رأي الإمام مالك في مسألة حق الولي في اجبار البنت البكر أو الثيب في الزواج، وفق منهجية فقهية رصينة، انطلق فيها بجمع الأدلة والنصوص في المسألة، ثم النظر واستنباط الأحكام منها مراعيًا

(1) النقد الناق، ص: 262.

(2) روى الإمام مالك أنه بلغه، أن القاسم بن محمد وسلم بن عبد الله كانا «ينكحان بناتهما الأبكار ولا يستأمرانهن»، قال مالك: «وذلك الأمر عندنا في نكاح الأبكار»، الموطأ في كتاب النكاح: باب ما جاء في استئذان البكر والأيم في أنفسهما.

(3) صحيح البخاري، كتاب الإكراه، باب: لا يجوز نكاح المكره.

(4) أخرجه البخاري، كتاب النكاح، باب لا ينكح الأب وغيره البكر والثيب إلا برضاها.

(5) النقد الناق، ص: 263-264. وقد أنكر الأستاذ علال الفاسي أيضا على الأعراف والتقاليد التي تكبل حق الرجل في اختيار الزوجة، وأن ذلك

ليس من الفقه ولا من العمل المالكي بالمغرب

(6) رواه البخاري في صحيحه، كتاب النكاح، باب إذا زوج ابنته وهي كارهة فنكاحه مردود.

(7) رواه النسائي في سننه، كتاب: النكاح، باب: البكر يزوجهما أبوها وهي كارهة،، والحديث ضعفه الألباني. صحيح وضعيف سنن النسائي، 7 / 341.

مقاصدها ومآلاتها، معملا فقه الواقع، حين رأى أن العصر يفرض نفسه عبر متغيراته وحاجاته بقوة، ليؤكد بهذا ما استنبطه من النصوص، وهو ما عليه مذهب الجمهور في المسألة، يقول رحمه الله بعبارة إصلاحية: " إن هذا الإصلاح المحمدي يجب أن لا تظل المرأة المغربية محرومة منه خصوصا في هذا العصر الذي وصلت فيه المرأة لدرجة الحكم الذاتي في الأم كلها، إن كل الجمود على العمل الأول لا يؤدي إلا إلى فتنة في الأرض وفساد كبير" ⁽¹⁾.

وأثرت هذه الدعوة في مدونة الأسرة المغربية إلى أبعد الحدود، فنصت المادة 25 من مدونة الأسرة على أنه للراشدة أن تعقد زواجها بنفسها أو تفوض ذلك لأبيها أو أحد أقاربها .

كما جاءت المدونة متقدمة في هذا باب - حق اختيار الزوج - : فحولت للمرأة التعبير عن الرضا بالزواج بنفسها، وذلك باسقاط الولاية للراشدة أخذا بمذهب الأحناف، وعملا بالاتفاقيات الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان عموما، وبحقوق المرأة خصوصا في هذا الباب ⁽²⁾.

ورغم كل هذه المعطيات والحيثيات، فإن بعض الآراء الفقهية المحافظة في هذا العصر، ترفض الاجتهاد في هذه القضايا وأضرارها، سدا لذريعة حفظ جناب النصوص الشرعية، وإيمانا بمدى التكافل الأسري والعائلي القاضي بالاشتراك في حفظ وحماية حقوق المرأة حتى بعد الزواج، يقول الدكتور عمر الجيدي رحمه الله تعالى: " إن الأسر المحافظة لا تزال البكر فيها ملتزمة محتشمة لا تجرؤ على مخالفه رأي أبويها، فلو أحسنت التربية وقام الآباء بشؤون الأبناء لما لجأنا إلى هذا التأويل والتحكم في النصوص، فلم لا تكون الأسر كلها محافظه حتى يبقى النص الشرعي على حاله دون تغيير، لا سيما أن هذا التغيير لم تدع إليه ضرورة، ولو فتح هذا الباب لاستباح الناس كثيرا من المحرمات واستحسنوا كثيرا من الرذائل، وإن هذه البلايا لا هي من إهمال حملة الشريعة" ⁽³⁾.

ولعل هذه المسألة " اختيار الزوج" لها تعلق كبير بالعادات الاجتماعية، والأعراف، والمصالح، وعليه فهي من المسائل التي يمكن تجديد النظر فيها.

(1) النقد الذاتي، ص: 64.

(2) الولاية حق للمرأة، تمارسه الراشدة حسب اختيارها ومصلحتها. والولاية حق للمرأة الراشدة لا يزوجهما الأب ولا غيره بالإجماع إلا من شذ من العلماء. مدونة الأسرة في إطار المذهب المالكي وأدلته، ص: 96

(3) العرف والعمل، ص: 171. 172.

خامسا: الخطبة والزواج عبر وسائل الاتصال الحديثة.

إن ما أكدّه الأستاذ علال الفاسي رحمه الله تعالى من حرية اختيار الفتاة والمرأة لزوجها، يعبر عن جوهر وروح الدعوات الإصلاحية الحديثة، ويوافق روح الإسلام ومقاصده في مجال بناء الأسرة، ومن آثار هذه الدعوة التي بينها وقّعها الأستاذ علال الفاسي رحمه الله في القضايا والنوازل المستجدة خاصة في " مقصد تنظيم العلاقة بين الجنسين " في إطار الزواج الشرعي، مسألة " الخطبة والزواج عبر وسائل الاتصال الحديثة".

ويُذكر أن المشرع المغربي قد عرف الزواج في المادة 4 من مدونة الأسرة بأنه " ميثاق تراض وترابط شرعي بين رجل وامرأة على وجه الدوام غايته الإحصان والعفاف وإنشاء أسرة مستقرة، برعاية الزوجين طبقا لأحكام هذه المدونة"، ومن أهم مستجدات هذا المقصد مسألة " الخطبة والزواج عبر وسائل الاتصال الحديثة".

صورة هذه المسألة تكمن في كون وسائل الإعلام والتواصل قد احتلت مكانة مهمة في الحياة الاجتماعية المعاصرة، فقد أصبح العالم الافتراضي عبر شبكة الإنترنت مجالا للتواصل والتعارف وتبادل المصالح والمنافع في مختلف المجالات.

وغدا كثير من الشباب والرجال والنساء يلجؤون لمواقع التواصل الاجتماعي الخاصة بالتعارف بين الجنسين والزواج، قصد البحث عن شريك الحياة، فظهر في هذا السياق: الخطبة الالكترونية، والزواج الالكتروني، اللذان يتمان عبر وسائل التواصل الحديثة.

وإذا كانت الخطبة عبر وسائل الاتصال الحديثة صورة حديثة للتعبير عن الرغبة بالزواج، والتواعد عليه، فهذا الشكل الجديد في المسألة لا يحمل في جوهره إشكالات معقدة.

أما الزواج عبر هذه الوسائل؛ فهي صورة تحتاج إلى تحليل أعمق، وذلك باعتبار الزواج عقدا شرعيا بقصد تحقيق السكن بين الزوجين والمودة والرحمة بينهما.

والعقود الإلكترونية وإن اختلفت عن العقود التقليدية في كيفية إبرامها فإنها في المقابل تستلزم نفس الشروط التي تستلزمها العقود التقليدية⁽¹⁾.

فهني عقود تبرم عبر وسائل الاتصال الحديثة، ولها خصائص مختلفة⁽²⁾. وغالب هذه العقود الإلكترونية عقود تجارية.

ويمكن توصيف هاتين المسألتين المستحدثتين: " الخطبة، والزواج عبر وسائل التواصل الحديثة " بكون صورة هذه الخطبة تعارف بين الجنسين عن طريق الكتابة والمحادثة، والنظر إلى بعضها البعض بقصد الزواج، " فيمكن للخطابين التعارف عن طريق نقل التلفاز صورة كل منهما للآخر عن طريق الأقمار الصناعية، كما يمكن تحقيق ذلك عن طريق الحاسوب الآلي الموصول بشبكة الأنترنت، وليس في استعمال هذه الآلات الحديثة على هذا النحو محذور شرعي، فالنصوص الآمرة بالرؤية والمبيحة للخطبة تشمل هذه الصور المعاصرة بعمومها"⁽³⁾.

وتعد الخطبة في الشريعة الإسلامية تمهيدا ضروريا للزواج، القصد منها التعرف على المرأة وطلبها للزواج، وهي في حقيقتها وعد بالزواج.

(1) وقد عرفت العقود الإلكترونية بمجموعة من التعريفات نذكر منها: " أنه عقد يبرم بمجرد تطابق الإيجاب والقبول عن طريق استخدام إحدى الوسائل الإلكترونية المعدة لذلك على إحداث أثر قانوني لإنشاء التزام أو نقله أو تعديله أو إنهائه"، ماهية العقد الإلكتروني وتكوينه، أناس شكري وآخرون، ص: 08. نقلا عن مجلة الاجتهاد للدراسات القانونية والاقتصادية، : " الطبيعة القانونية للعقد الإلكتروني، ص: 362.

(2) عرف المشرع الأردني العقد الإلكتروني من خلال المادة 02 من قانون المعاملات الإلكترونية رقم 85 لسنة 2001 بنص صريح وواضح، على خلاف غيره من التشريعات العربية؛ حيث نص على أن العقد الإلكتروني هو ذلك: " الاتفاق الذي يتم انعقاده بوسائط إلكترونية كلياً أو جزئياً". من خلال هذا التعريف، يتضح أن المقصود بالعقد الإلكتروني، أنه عقد كغيره من العقود التقليدية، إلا أنه يكتسب الطابع الإلكتروني، وذلك من خلال الوسيلة التي يتم إبرامه بها، كما أن هذا العقد ينضم إلى طائفة العقود التي تتم عن بعد، حيث إن الإيجاب والقبول يتم بفضل التواصل بين الأطراف، بوسيلة مسموعة مرئية عبر شبكة دولية مفتوحة ومعدة للاتصال عن بعد، وبالتالي فإن تبادل الإيجاب والقبول لا يتم وجهاً لوجه وإنما عن طريق الشبكة. (التعاقد الإلكتروني في التشريعات العربية دراسة مقارنة، ص: 36. نقلا عن مجلة الاجتهاد للدراسات القانونية والاقتصادية، : " الطبيعة القانونية للعقد الإلكتروني، ص: 362.

(3) مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق: أسامة عمر سليمان الأشقر، ص: 103.

ومن أهم مقوماتها ما جاء في حث النبي ﷺ على التزوج من ذات الدين، وأن ينظر الرجل للمرأة التي يرغب في زواجها، و"النظر إلى المرأة عند الخطبة، فأجاز ذلك مالك إلى الوجه والكفين فقط، وأجاز ذلك غيره إلى جميع البدن عدا السواتين، ومنع ذلك قوم على الإطلاق، وأجاز أبو حنيفة النظر إلى القدمين مع الوجه والكفين⁽¹⁾.

والحاصل أن وسيلة اختيار الزوجة في القديم، كانت النظر والتتبع والفحص، كما في توجيه النبي صلى الله عليه وسلم لأحد الصحابة بقوله "انظر إليها فإنه أحرى أن يؤدم بينكما" وأمر بتتبعها لينظر إليها عن كثب⁽²⁾.

وفي واقعنا المعاصر استجد هذا التعارف في مواقع شبكات الإنترنت بين الجنسين، تعارف يتم في جو من الخلوة بين الطرفين، بناء على هذا يمكن تخرج المسألة على أحاديث النهي عن الدخول والخلوة بالمغيبات، "ورد في حديث مرفوع صريحا، أخرجه الترمذي من حديث جابر: "لا تدخلوا على المغيبات فإن الشيطان يجري من بن آدم مجرى الدم"، ولمسلم من حديث عبد الله بن عمرو مرفوعا: "لا يدخل رجل على مغيبة إلا ومعه رجل أو اثنان"⁽³⁾، وعليه فإن تحريم هذه الخلوة يكون من باب سد الذريعة، لكن هذا الدخول وهذه الخلوة قد تباح للضرورة، والرفقة الصالحة التي يأمن معها الفتنة.

أما مسألة الزواج عبر وسائل الاتصال الحديثة، يمكن تخريجها على مسألة التوكيل في الزواج، "فإن للولي أن يوكل في عقد النكاح"⁽⁴⁾، وعليه لا يشترط حضور الزوجين في مجلس العقد، وهو ما يشبه من جهة عقد النكاح الالكتروني إذ حضور الطرفين فيه صوري عبر وسائل التواصل الحديثة، وتقاس مسألة الزواج عبر وسائل الاتصال الحديثة أيضا على مسألة انعقاد الزواج بالمراسلة الكتابية.

(1) بداية المجتهد ونهاية المقتصد، 3/ 31. قال النووي: "وإذا أراد نكاح امرأة فله أن ينظر وجهها وكفها، لما روى أبو هريرة رضي الله عنه أن رجلا أراد أن يتزوج امرأة من نساء الانصار فقال النبي ﷺ (انظر إليها فإن أعين الانصار شيئا) ولا ينظر إلى ما سوى الوجه والكفين لأنه عورة، ويجوز للمرأة إذا أرادت أن تتزوج برجل أن تنظر إليه، لأنه يعجبها من الرجل ما يعجب الرجل منها. المجموع شرح المذهب، (مع تكملة السبكي والمطيعي): 133 / 16

(2) فقد روى عن المغيرة بن شعبة قال: أردت أن أنكح امرأة من الانصار فذكرت ذلك للثبي صلى الله عليه وسلم فقال (اذهب فانظر إليها فإنه أحرى يؤدم بينكما قال فذهبت فأخبرت أباه بذلك، فذكر أبوها ذلك لها فرفعت الحدر فقالت: إن كان رسول الله صلى الله عليه وسلم أذن لك أن تنظر فانظر، وإلا فإني أخرج عليك إن كنت تؤمن بالله ورسوله. مسند أحمد، مسند الكوفيين، حديث المغيرة بن شعبة، 3/ 66، ورواه ابن ماجه في سننه، كتاب النكاح، باب النظر إلى المرأة إذا أراد أن يتزوجها، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة، 1/ 198.

(3) والمغيبه بضم الميم ثم غين معجمة مكسورة ثم تحتانية ساكنة ثم موحدة من غاب عنها زوجها يقال أغابت المرأة إذا غاب زوجها. ينظر: المجموع شرح المذهب 4/ 399.

(4) المجموع شرح المذهب ، 16 / 151

ولما كانت مسائل التخرج كلها من باب الظنيات، فهي أبداً محتملة؛ لأنها تأخذ من جهتين بشبه وطرف، فمن غلب ههنا في مسألتنا كون الزوجين لا واسطة بينهما وانتفت بضرب من النظر قال إنها من باب الكتابة، ومن رأى أن تطبيقات وسائل التواصل وسائط بين المتحادثين قال بالوكالة⁽¹⁾.

وعليه فإن مسألة التعارف بقصد الخطبة والزواج عبر وسائل الاتصال الحديثة ظاهرها الحل، تبعاً لقول الفقهاء الأصل في الأشياء وفي المعاملات الإباحة، وقولهم بالضرورات وعموم البلوى، والتعارف بقصد الخطبة والزواج يعضد القول بإباحته مجموعة من القواعد الفقهية، منها:

- أن الأصل في الأشياء وفي المعاملات التي يستحدثها الناس الإباحة، ولا تحريم إلا بنص⁽²⁾.

- قاعدة عموم البلوى⁽³⁾، فما تعم به البلوى في حياة الناس سبب للتخفيفات الشرعية.

- قاعدة المشقة تجلب التيسير⁽⁴⁾، فقد يصعب على البعض التعرف على من يريد الزواج به في الحياة الواقعية فيلجأ إلى مواقع التواصل الافتراضي.

لكن مسألة التعارف عبر وسائل الاتصال الحديثة بقصد الزواج ينبغي أن تضبط مجموعة من الضوابط الشرعية، منها:

- التزام الأدب والحديث بقدر الضرورة والحاجة، لأنه قد يرى البعض أن المحادثات التي تتم عبر وسائل التواصل الحديث تدخل ضمن باب الخلوة المنهي عنه، فعن ابن عباس رضي الله عنهما، أنه: سمع النبي ﷺ يقول: (لَا يَخْلُونَ رَجُلٌ بِامْرَأَةٍ إِلَّا مَعَ ذِي مَحْرَمٍ)⁽⁵⁾ والمقصود في الحديث خلوة الأجساد، قال النووي: " متى كان معها محرم لم تبق خلوة، فتقدير الحديث لا يقعدن رجل مع امرأة إلا ومعها محرم"⁽⁶⁾.

(1) الأصل في عقد الزواج أن يتم بحضور أطرافه، غير أن الوكالة على إبرامه جائزة في الفقه الإسلامي. مدونة الأسرة في إطار المذهب المالكي وأدلته، ص: 72.

(2) ينظر: نهاية السؤل شرح منهاج الوصول: للإسنوي الشافعي (المتوفى: 772هـ)، 16 / 1.

(3) ينظر: على سبيل المثال: أصول السرخسي، 186 / 2.

(4) ينظر: الأشباه والنظائر، للسبكي، 49 / 1.

(5) رواه البخاري، كتاب النكاح، باب لا يخلون رجل بامرأة إلا ذو محرم، والدخول على المغيبة، 37 / 7.

(6) شرح النووي على مسلم، 109 / 9.

علة النهي هو الخوف من وسوسة الشيطان وما يقع من فتنة بسبب هذه الخلوة المحرمة، " ومعنى الحديث على نحو ما روي لا يخلون رجل بامرأة فإن ثالثهما الشيطان"(1).

بناء على هذا التأصيل؛ فإن الحديث بين الجنسين عبر مواقع التواصل الاجتماعي من باب الخلوة الذي يخشى من مضاره وفتنه، لكن إن كان للضرورة أو الحاجة أو للمصلحة أبيع هذا الكلام، شرط أن يكون وفق الضوابط والآداب الشرعية.

ومعلوم أن الإسلام شرع النكاح؛ لأنه وسيلة حفظ النسل وبقاء الجنس البشري، وحث على الزواج لما فيه من منافع من غير إيجاب إلا لمن خاف على نفسه العنت والوقوع في المحذور، ولذلك فالزواج تعتز به الأحكام الخمسة حسب كل حالة على حدة.

قبل الحديث عن التأصيل الشرعي للزواج عبر وسائل التواصل الحديثة، لابد من الإشارة أولاً إلى أركان الزواج وشروطه، للنظر في مدى توفرها في هذا النوع من الزواج المستجد، "ركن الزواج عند الحنفية: الإيجاب والقبول فقط، وأركان الزواج عند الجمهور أربعة:

- صيغة (وهي الإيجاب والقبول)

- وزوجة، وزوج.

- وولي؛ وهما العاقدان.

- وأما المعقود عليه؛ فهو الاستمتاع الذي يقصده الزوجان من الزواج

وأما المهر فلا يتوقف عليه العقد، وإنما هو شرط كالشهود، بدليل جواز نكاح التفويض، وأما الشهود فشرط أيضاً. وجعل الشهود والمهر ركناً مجرد اصطلاح لبعض الفقهاء"(2).

(1) فتح الباري شرح صحيح البخاري 9/ 331.

(2) الفقه الإسلامي وأدته: وهبة بن مصطفى الزحيلي. 9/ 6521.

والجمهور على أنه لا نكاح إلا بولي وشاهدين من المسلمين⁽¹⁾.

والأصل في الزواج أن يتم بالمشافهة لأنه أقوى طرق التعبير، لكنه قد يلجأ في بعض الأحيان إلى الكتابة في حال الغياب عن المجلس أو عدم القدرة على الكتابة.

وعقود الزواج يمكن أن تجرى عن طريق وسائل الاتصال الحديثة بطريقتين الكتابة والمشافهة، والعقد عن طريق الكتابة كان معروفا قديما وتكلم فيه الفقهاء بين مجيز ومانع ولم تتبدع وسائل الاتصال الحديثة هذا النمط من العقود، والجديد فيها هو سرعة النقل، وسرعة النقل قد تزيد اشكالات عدة أدت إلى القول بالمنع من العقد قديما⁽²⁾.

ويعود إبطال جمهور العلماء عقد النكاح بطريقة الكتابة إلى أمور، منها: اشتراطهم اجتماع إرادة العاقدین على إجراء العقد في وقت واحد، وهذا ما يعبرون عنه بالموالاة بين الإيجاب والقبول، وهي محل اتفاق عندهم، ولكنهم اختلفوا في مدة الوقت الذي يتم فيه العقد إيجابا وقبولا، فالشافعية يوجبون الفور ولا يضر الفصل اليسير⁽³⁾.

يقول النووي: " الصحيح اشتراط القبول على الفور، فلا يضر الفصل اليسير، ويضر الطويل، وهو ما أشعر بإعراضه عن القبول"⁽⁴⁾.

(1) المغني لابن قدامة، 6/ 7. وعقد الزواج متى توفرت أركانه وشروطه وتم إبرامه بين الزوجين أم من ينوب عنها، أو عن أحدهما فهو عقد صحيح، سواء تم إجراؤه على أرض الواقع، أو افتراضيا عبر وسائل التواصل الحديثة، ويبقى شرط آخر تشترطه بعض التشريعات والقوانين الإسلامية، وهو توثيق العقد في الدوائر الحكومية، فكما هو أمر ملزم قانونا في الزواج العادي بغرض توثيق الزواج وحفظ حقوق الزوجين والأبناء، فإنه أمر لازم أيضا في الزواج الإلكتروني، حيث يجب توثيق لدى الجهات الرسمية ويتبع ذلك بالضرورة إنجاز الوثائق والشواهد الإدارية التي يطالب بها قانون الأسرة في البلد.

(2) مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق، ص: 104. ويمكن التمييز في هذا الصدد بين حالتين:

١ - إذا كان العاقدین حاضرين : إذا كان العاقدین حاضرين معا في مجلس العقد وكانا قادرين على النطق فلا يصح باتفاق الفقهاء الزواج بينهما بالكتابة، لأن اللفظ هو الأصل في الإفصاح عما في النفس من المعاني، وهي أقوى طرق الدلالة على المقصود للشخص من إنشاء العقود وغير ذلك من الأغراض، فلا يعدل عنها إلى الكتابة.

٢ - إذا كان العاقدین غائبين - انقسم الفقهاء بشأن إجراء عقد الزواج بين غائبين إلى قولين :
- القول الأول: منع من إجراء عقد الزواج بالكتابة بين غائبين، وهو ما ذهب إليه أغلبية جمهور العلماء من المالكية والشافعية والحنابلة، واستدلوا في ذلك إلى عدة من الأدلة.

- القول الثاني: أجاز إجراء عقد الزواج بالكتابة بين غائبين، وهو مذهب الحنفية. التعبير عن الإرادة في الفقه الإسلامي، ص: 687. 701.

(3) مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق، ص: 104

(4) روضة الطالبين وعمدة المفتين، النووي. 39/ 7.

وقد أجاز الحنفية عقد الزواج بالكتابة بين غائبين، فإذا كان أحد العاقدین غائباً عن المجلس فإن النكاح ينعقد بالكتابة لتعذر المشافهة⁽¹⁾.

أما الناطق في حال الغيبة: فإذا كان أحد العاقدین غائباً عن مجلس العقد ينعقد الزواج عند الحنفية بالكتابة أو إرسال رسول، إذا حضر شاهدان عند وصول الكتاب أو الرسول؛ لأن الكتاب من الغائب خطابه.

قال الحنفية: «الكتابة من الغائب بمنزلة الخطاب من الحاضر»⁽²⁾.

قال المالكية والشافعية والحنابلة: لا ينعقد الزواج بكتابة في غيبة أو حضور؛ لأن الكتابة كناية، فلو قال الولي لغائب: زوجتك ابنتي، أو قال: زوجتها من فلان، ثم كتب، فبلغه الكتاب، أي الخبر، فقال: قبلت لم يصح العقد⁽³⁾.

ومذهب الأحناف في إجازة إجراء عقد الزواج بالكتابة لم يكن نتيجة لعدم اشتراطهم المولاة بين الإيجاب والقبول، أو لعدم اشتراطهم الشهود في النكاح، بل لأنهم جعلوا مجلس العقد هو ساعة وصول الخطاب الذي يحمل الإيجاب إلى الطرف الآخر، فإذا وصله ودعا الشهود وأطلعهم على الكتاب، أو أخبرهم بمضمونه وأشهدهم على قبول النكاح، فقد جعلوا مجلس العقد هو المجلس الذي يصل فيه الخطاب حكماً، وعلى ذلك تتم المولاة بين الإيجاب والقبول عندهم ويتم الإشهاد⁽⁴⁾.

لا بد هنا من تحقق الشروط التي اشترطها الأحناف،⁽⁵⁾ فالنكاح عند الحنفية يصح وتتحقق الشهادة بتلاوة المكتوب على الشهود وقبول من وجه إليه الكتاب⁽⁶⁾، وعليه فإن عقد الزواج يجب أن ينجز في الحال أي في نفس المجلس حيث يتصل الإيجاب بالقبول، والإيجاب والقبول الذي يتم عبر وسائل الاتصال الحديثة سواء المسموعة أو

(1) - بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني الحنفي (المتوفى: 587هـ). 2/ 232 وما بعدها.

(2) مثال الكتاب: أن يكتب رجل لخطيبته: تزوجتك أو زوجيني نفسك، فقالت المرأة في مجلس وصول الكتاب: قبلت الزواج، بحضور شاهدين، صح الزواج؛ لأن سماع الشاهدين شطري العقد (الإيجاب والقبول) شرط لصحة الزواج. ومثال إرسال الرسول: أن يرسل الخاطب إلى خطيبته الغائبة عن المجلس شخصاً يبلغها الإيجاب مشافهة، فإذا قبلت في مجلس بلوغ الرسالة بحضور شاهدين، تم الزواج.

(3) ينظر الفقه الإسلامي وأدلته، 9/ 6531

(4) راجع: بدائع الصنائع، 2/ 233.

(5) 1- أن لا يكون العاقد حاضراً بل غائباً. 2- أن يشهد العقد شاهدين على ما في الكتاب عند إرساله. 3- أن يصرح المرسل إليه بالقبول لفظاً لا كتابة. 4- أن تقتزن الشهادة على الكتابة بقبول الزوجة أو وليها لأن سماع الشاهدين شرط صحة النكاح.

(6) ينظر: مستجدات فقهية في الزواج والطلاق، ص: 108.

المرئية أو كليتها لا يختلف عن العقد العادي بشرط استجابه لكافة الأركان والشروط المعتبرة في العقد، والاختلاف تقني يرجع إلى اختلاف آليات وقواعد التوصل الإلكتروني⁽¹⁾.

ويتم التعبير عن الإيجاب والقبول الإلكتروني إما عن طريق البريد الإلكتروني أو عن طريق المحادثة (chat) بصورها المختلفة، أو عن طريق المواقع الإلكترونية (website) ويبدأ بالإيجاب الإلكتروني البات وينتهي بانتهاء الانشغال بالتعاقد، ويتكون مجلس العقد الإلكتروني الذي يقترب مفهومه من مفهوم مجلس العقد الحالي إذا ما توفرت جملة من الشروط الآتية:

1 - اجتماع المتعاقدين في مكان افتراضي.

2 - الانشغال بصيغة التعاقد وعدم الاعراض عنها، مع الأخذ بنظر الاعتبار أن مفهوم المكان والانشغال بالصيغة، وعدم الإعراض عنها يختلف في كلا الحالتين⁽²⁾.

ومسألة عقد النكاح عن طريق وسائل الاتصال الحديثة مشافهة عن طريق الأجهزة السلكية أو اللاسلكية، صورة جديدة مستحدثة لم يكن لها وجود في العصور السابقة، ذكر البعض أن أقرب مثال لهذه الصورة ما ذكره النووي من عقد البيع بين متنادين بأن يكون العاقدان في مكانين يسمع كل منهما نداء الآخر شاهده أو لم يشاهده، وفي ذلك يقولون لو تناديا وهما متباعدا وتبايعا صح البيع بلا خلاف⁽³⁾.

ولكن هذه الصورة صورة بدائية بالنسبة لما يمكن فعله عن طريق وسائل الاتصال الحديث، هذه التقنيات الحديثة فرضت نفسها بقوتها على الناس؛ فأثرت في علاقاتهم الاجتماعية، وسهلت سبل التواصل فيما بينهم، " وبالنظر الى ما يشترطه العلماء على اختلاف مذاهبهم في عقد الزواج كالتلفظ بالإيجاب والقبول وسامع كل من العاقدين الآخر والمواالة بين الإيجاب والقبول، وسامع الشهود للإيجاب والقبول فإننا نجد ذلك كله متوفرا، لذلك أجاز جمع من الفقهاء المعاصرين إجراء عقد الزواج مشافهة عن طريق الإنترنت، منهم: مصطفى الزرقا ووهبة الزحيلي

(1) ينظر: مشروعية إبرام عقود الزواج عبر الإنترنت، زينة حسين، مجلة كلية الحقوق/جامعة النهري، مجلة علمية محكمة، الناشر: جامعة النهري، المجلد 14/ العدد 4، السنة شوال: 1433هـ/ أيلول: 2012م ص: 5.

(2) ينظر: الطبيعة القانونية العقد الإلكتروني، ص: 362.

(3) ينظر: مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق، ص: 108-109.

وابراهيم فاضل الدبو ومُجد عقلة وبدران أبو العينين، وطريقة الإشهاد أن يحضروا المحادثة الهاتفية التي يجري فيها العقد بحيث يسمعون الإيجاب والقبول، وهذا يقضي أن تتم المحادثة عن طريق جهاز هاتف يمكن الشهود من استماع صوت العاقد الآخر⁽¹⁾.

نظرا لحضور هذه التقنيات الحديثة في إنشاء عقود الزواج، وما قد يصاحب ذلك من خطر؛ فإن "أكثر الفقهاء المعاصرين منعوا من عقد الزواج بطريق الوسائل الحديثة الناقلة للكلام نطقاً، ومن هؤلاء اللجنة الدائمة للإفتاء بالمملكة العربية السعودية، وأكثر فقهاء مجمع الفقه الإسلامي بجدّة، وعمدة المنع عند اللجنة الدائمة أن هذا الطريق يدخله خداع أحد العاقلين الطرف الآخر، وأن عقد الزواج يجب أن يحتاط فيه ما لا يحتاط في غيره حفاظاً للفروج".

والضابط توفر الاعتبارات المؤثرة في الحكم، والتحقق من عدم حصول الخطأ والخديعة والغش في هذه العقود؛ عليه، ويرى البعض جواز انعقاد النكاح بوسائل الاتصال الحديثة كتابة أو مشافهة، وأن الإشكالات التي أوردتها الفقهاء، قديماً على إجراء العقد بالمكاتبته حلها طرق الاتصال الحديثة، كما أن مسألة التحوط في الفروج تتم عن طريق الإلزام باتخاذ إجراءات تضمن سلامة إجراء العقود ولكنها لا تمنع من ذلك".

والمعول عليه في هذا الخصوص، الحرص على توثيق هذه العقود لدى الجهات الإدارية المختصة، تجنباً للإفساد، و"ظهرت فعلاً بعض الوسائل التي يمكن أن تقلل من التزوير عبر الهاتف المتصل بشبكة الانترنت، كما يظهر المتعاقدان وسائل الإثبات الخاصة بكل واحد منهما، كما يمكن أن يظهر بعض الشهود المعروفين للطرفين، أو يعرفون كلا الطرفين، ويمكن للدول المعاصرة إنشاء طرائق لإجراء مثل هذه العقود، كأن يجري العقد عن طريق أجهزة الهاتف أو الحاسوب المتصلة بقاعات المحاكم لإضفاء الرسمية عليها، خاصة وأن عقود الزواج اليوم لا تقبل المحاكم توثيقها إلا إذا جرت عن طريق القاضي أو عن طريق من يقدر له القاضي بإجراء العقود⁽²⁾.

والشريعة الإسلامية لا تقف أما التحديث والتجديد، بل هي تدعو إلى الأخذ بكل نافع يحقق للمصالح المشروعة، ويُيسر حياة الناس، ويدفع عنهم المشقة والحرَج.

(1) مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق، ص: 109.

(2) ينظر: مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق، ص: 109-112.

وفيما يتعلق بتنزيل مسألة الخطبة المستجدة، والتي تتم عبر وسائل الاتصال الحديثة فإن " الإشكال الوحيد يتمثل في احتمال التزوير، فقد يدعي أحد الخاطبين أنه فلان، والواقع أنه ليس هو، وهذا الإشكال يمكن أن يختاط فيه بطرق شتى، كأن يبرز المتحدث وسيلة إثبات مثل جواز سفره الذي يظهر صورته واسمه، أو يكون معه شخص آخر يعرفه الرأي على الطرف الآخر⁽¹⁾ .

وخلاصة القول إن عقد الزواج عن طريق وسائل الاتصال الحديثة " كتابة ومشافهة" متى توفرت أركان الزواج وشروطه صح، ومن ذلك التأكد من سماع كلام الآخر: أن يسمع كل من العاقدين لفظ الآخر، ولو حكماً كالكتاب إلى امرأة غائبة، ويفهم أن المقصود منه إنشاء الزواج، ليتحقق رضاها به، واتحاد المجلس إذا كان العاقدان حاضرين: وهو أن يكون الإيجاب والقبول في مجلس واحد، بأن يتحد مجلس الإيجاب والقبول، لا مجلس المتعاقدين؛ لأن شرط الارتباط اتحاد الزمان⁽²⁾، على أن يتم إخضاعه للمساطر الإدارية التي تحدتها السلطات القانونية، كتوثيق العقد وتسجيله، وقد تخصص له الدولة مسارات موثوقة لإجرائه، كمواقع خاصة بهذا النوع من الزواج على الإنترنت.

سادساً: الفحص الطبي قبل الزواج.

سعت الشريعة الإسلامية إلى حفظ النوع البشري عبر تقرير مقصد التناسل بين الزوجين، والترغيب في الإنجاب وتكثير النسل وحفظه ورعايته.

ويمكن تأسيس هذه الدعوة على أصول ضمنية مقررة عند مفكري النهضة الحديثة، منها دعوة كثير من الأعلام كرفاعة الطهطاوي ومحمد عبده وقاسم أمين وعلال الفاسي إلى حفظ صحة الأسرة، ورعاية النسل، وحمايته من الأمراض.

وتعلّقاً بهذا المعطى، برزت في الآونة الأخيرة كثير من مستجدات الأسرة الخاصة بمقصد حفظ النسل ومنها " مشروعية الفحص الطبي قبل الزواج "، حيث دعا بعض الفقهاء المعاصرين إلى وجوب إجراء الفحص الطبي قبل الزواج، حفاظاً على صحة الأسرة وسلامة الأبناء.

(1) مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق، ص: 103.

(2) ينظر: الفقه الإسلامي وأدلته، 9/ 6535.

يمكن تصوير المسألة في كون التقدم العلمي والطبي أثر بشكل كبير على مجالات الصحة العامة والفردية، فكان من أبرز نتائجه إلزام كثير من الدول الراغبين في الزواج بإجراء الفحص الطبي قبل الزواج، ويتشترط القانون المغربي على المقبل على الزواج إجراء فحص طبي يبين خلوه من الأمراض وسلامته الصحية.

بهذا نصت مدونة الأسرة المغربية قانون رقم 70.03، على إصدار الشهادة الطبية للخاطب والمخطوبة من طرف طبيب تابع للقطاع العام أو القطاع الخاص أو القطاع الشبه العمومي، حيث يقوم الطبيب بالفحص السريري لصاحب الطلب قبل إصدار الشهادة الطبية، ويمكن له أن يأمر بإجراء فحوصات وتحاليل طبية تكميلية إذا ارتأى ذلك وتبين له أن الحال الصحية للمعني بالأمر تستدعيه⁽¹⁾.

لكن الواقع يبين أن هذا الفحص الطبي صوري، حيث يكتفى فيه بفحص شكلي يخبر من خلاله المقبل على الزواج الطبيب بخلوه من الأمراض، ثم يسلمه شهادة طبية تثبت خلوه من الأمراض، بقصد إتمام إجراءات عقد الزواج.

وتطبيق هذا الفحص يمثل هذا الشكل؛ يستدعي مزيدا من التحسيس بأهميته، وبيان أثره وفائدته على حياة الزوجين والأبناء وصحتهم.

وحقيقة الفحص الطبي هو معرفة حالة الإنسان الصحية، كإجراء وقائي يساعد على صيانة الصحة، وعلى الكشف المبكر للأمراض، وهي في أطوارها الأولى⁽²⁾، ولا شك أن الفحص الطبي الشامل من الأمراض الخطيرة له فوائد إيجابية على العلاقة الزوجية والأسرية، فهو سبيل للوقاية من الأمراض وحفظ النسل، وحماية المجتمع من انتشار الأمراض الخطيرة والمعدية والحد منها.

⁽¹⁾ قرار مشترك لوزير العدل ووزير الصحة رقم 04.347 صادر في 10 محرم 2 (1425 هـ / مارس 2004) بتحديد مضمون وطريقة إصدار

الشهادة الطبية الخاصة بإبرام عقد الزواج. ومادة 65، الفقرة 4 من مدونة الأسرة الصادرة في 05 فبراير 2004
⁽²⁾ الموسوعة الطبية الحديثة، 5 / 1029.

في المقابل فإن لهذا الفحص عيوباً وسلبات، منها أن الفحص لا يتم بشكل دقيق وشامل، إضافة إلى ما قد يخشى منه من نشر أسرار المخطوبين بنشر نتائج هذا الفحص الطبي⁽¹⁾.

ويمكن توصيف مسألة الفحص الطبي قبل الزواج باعتبارها من المسائل المستجدة في فقه الأسرة، والتي ولم يمكن له تطبيق بهذا الشكل في حياة الأمة وتشريعاتها السابقة، وتكيف على مسألة الخيار في فسخ النكاح، ووجه قياس الفحص الطبي قبل الزواج على مسألة خيار العيب، أن الفحص الطبي وسيلة لبيان السلامة الصحية للزوجين وبيان قدرتهما على ممارسة الحياة الزوجية الطبيعية، لكنه يتم قبل العقد، أما خيار الفسخ فإن يتم في الغالب بعد العقد بثبوت أحد العيوب المعتبرة في ذلك عند الفقهاء⁽²⁾.

فمعلوم أن الشريعة منعت الغش والضرر والإضرار كما في القاعدة "لا ضرر ولا ضرار"⁽³⁾.

ذكر القرافي أن أسباب الخيار ثلاثة⁽⁴⁾، ونقل ابن حزم فيما يفسد النكاح بعد صحته قول أصبغ عن ابن وهب، عن عمر، وعلي، وابن عباس، وسعيد بن المسيب، وابن شهاب وربيعة، قالوا كلهم: لا ترد النساء إلا من العيوب الأربعة، الجنون، والجذام، والبرص، والداء في الفرج⁽⁵⁾.

جاء في فتوى الشيخ رشيد رضا الواردة في المنار "ليس في هذه المسألة نص صريح في الكتاب ولا في السنة الصحيحة، وحديث زيد بن كعب بن عجرة الآتي فيه مقال، وليس فيه تصريح بالفسخ لأجل البرص، ولكن فيها آثاراً عن بعض الصحابة والتابعين مستندة إلى أصول الشريعة الثابتة من منع الغش ونفي الضرر والضرار، وحينئذ لا وجه

(1) ينظر: مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق، ص: 84 وما بعدها، و الفحص الطبي قبل الزواج في الفقه الإسلامي وقانون الأحوال الشخصية القطري، محمد راشد سالم المري، مجلة البحوث العلمية والدراسات الإسلامية، العدد الرابع عشر، ص: 506 وما بعدها

(2) ينظر في هذه المسألة - على سبيل المثال - في المغني لابن قدامة.

(3) شرح القواعد الفقهية، لأحمد الزرقاء، ص: 165، وهذه القاعدة أصلها حديث نبوي شريف، رواه مالك في الموطأ، كتاب الأقضية، باب القضاء في المرفق، 2/ 745.

(4) قال رحمه الله تعالى: "السبب الأول العيوب، وفيه فصلان، الفصل الأول: في عيوب النساء، وفيه نظران، النظر الأول في الموجب، وفي الكتاب ترد النساء بالجنون والجذام والبرص وداء الفرج، لما روي أنه عليه السلام تزوج امرأة من بني بياضة فوجد بكشحا بياضا فردها، وقال دلستم علي، وروي عن عمر وعثمان وعلي وغيرهم من الصحابة رضوان الله عليهم رد النساء من هذه العيوب الأربعة، ولا مخالف لهم فكان إجماعاً ووافقنا ش وابن حنبل وقال ح لا ترد بعبب ألبنة؛ لقول ابن مسعود لا ترد المرأة بعبب، وجوابه تخصيصه بغير مورد السنة جمعاً بينهما وقياساً على الحب والعنة في الرجل، وفي الجواهر الجنون الصرع والوسواس الذي ذهب معه العقل والجذام ما ينفر وإن كان قليلاً، وقال ابن حنبل واشترط ش تفاحشه حتى لا يقبل العلاج لنا أنه منفر فممنع الوطء ولأنه يظهر في النسل". الذخيرة، للقرافي (المتوفى: 684هـ). 4/ 419 - 420.

(5) المحلى بالآثار، لا بن حزم (المتوفى: 456هـ)، 9/ 281 وما بعدها

لخصر العيوب فيما ورد في تلك الآثار؛ إذ لا دليل على الحصر، وإن ورد عن بعضهم عبارة فيه، فتلك العبارة ليست مما يحتاج به من ذكرتم من الفقهاء، كما يعلم من أصولهم، ومذاهبهم ليست متفقة كما ادّعيت⁽¹⁾.

وحرر المسألة العلامة المحقق ابن القيم في كتابه زاد المعاد في فصل مستقل عنونه ب: (فصل في حكمه صلى الله عليه وسلم وخلفائه في أحد الزوجين يجد بصاحبه برصاً أو جنوناً أو جذاماً أو يكون الزوج عتياً)⁽²⁾.

وقد اختلف الفقهاء المعاصرون في مسألة الفحص الطبي قبل الزواج، وإلزام الزوجين بالفحص الطبي قبل الزواج بخصوص الأمراض الخطيرة والمعدية إلى فريقين، فريق مؤيد وفريق معارض؛ لأنها مسألة مستحدثة وليس فيها نص في الكتاب والسنة.

فيما يخص أدلة وآراء الفقهاء المؤيدين للفحص الطبي قبل الزواج⁽³⁾، كان مستندهم فيها كثير من نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية والأدلة العقلية:

- من القرآن الكريم : استدلووا بعموم كثير من الآيات القرآنية التي يمكن أن يستدل بها في هذا الباب، ومنها:⁽⁴⁾

قوله تعالى: ﴿هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ. قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ﴾⁽⁵⁾.

وقوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَرْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا فُرَّةً أَعْيَسٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَاماً﴾⁽⁶⁾.

وقوله الله تعالى : ﴿وَأَنفِصُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْفُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ

الْمُحْسِنِينَ﴾⁽⁷⁾.

(1) مجلة المنار، المنار 20 / 97

(2) زاد المعاد في هدي خير العباد: لا بن قيم الجوزية (المتوفى: 751هـ)، 5 / 163.

(3) ينظر نماذج من هؤلاء الفقهاء في: مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق، ص: 91 وما بعدها

(4) ينظر مزيداً من هذه الأدلة في: مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق، ص: 93 وما بعدها

(5) سورة آل عمران الآية 38

(6) سورة الفرقان الآية 74

(7) سورة البقرة الآية 194

ولما كانت الصحة والعافية نعمة ومطلباً شرعياً، " فالله تعالى أمرنا بتجنب المرض، بمعنى الوقاية من الأمراض ومسبباتها، فالقيام بالفحص الطبي قبل الزواج مثلاً يقلل من إصابة النسل بالأمراض الوراثية، ويعتبر هذا الفحص سبيلاً من سبل الوقاية من الأمراض، فهذا دليل على مشروعية الإلزام به دفعاً للهلاك" (1).

- أما أدلتهم من السنة، فهي جامعة لكل معاني حث النبي في سنته على الوقاية والتداوي من الأمراض، وعلى حسن اختيار الزوج السليم، والحفاظ على النسل، من ذلك:

- قوله ﷺ: "لا يورد ممرض على مصح." (2)

- وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: كنت عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فأتاه رجل فأخبره أنه خطب امرأة من الأنصار فقال: "أنظرت إليها؟ قال: لا، قال: اذهب فانظر إليها فإنه في عين الأنصار شيئاً" (3).

وعنه رضي الله عنه أيضاً قال: حدثنا معقل بن يسار قال: جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: إني أصبت امرأة ذات حسن وخصال وإنها لا تلد أفا أتزوجها؟ قال: لا، ثم أتاه الثانية فنهاه، ثم أتاه الثالثة فنهاه فقال: "تزوجوا الودود الولود فإني مكاثر بكم الأمم يوم القيامة" (4).

وعن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: "تخيروا لنطفكم و انكحوا الأكفاء، وانكحوا إليهم" (5).

أما الأدلة من المعقول: فاستدلوا بمجموعة من القواعد الفقهية للدلالة على أهمية ومشروعية الفحص الطبي قبل الزواج، من مثل:

(1) مدى مشروعية الإلزام بالفحص الطبي قبل الزواج، دراسة مقارنة، حسن صلاح الصغير عبد الله، ص: 113، 114.
(2) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب السلام - باب لا عدوى، ولا طيرة، ولا هامة، ولا صفر، ولا نوء، ولا غول، ولا يورد ممرض على مصح.
(3) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب النكاح، 12 - باب ندب النظر إلى وجه المرأة وكفيها لمن يريد تزوجها.
(4) أخرجه النسائي، كتاب النكاح، باب كراهية تزويج العقيم، وأبو داود في سننه كتاب النكاح، باب النهي عن تزويج من لم يلد من النساء، والحديث صحيحه الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة، 498 / 5.
(5) أخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب النكاح، باب الأكفاء، 1 / 633. والحاكم في المستدرک، كتاب النكاح، 2 / 176. والحديث ضعفه الألباني، في سلسلة الأحاديث الصحيحة، 3 / 59.

- "الدفع أولى من الرفع"⁽¹⁾، حيث إنه إذا أمكن دفع الضرر قبل وقوعه فهذا أولى وأسهل من رفعه بعد وقوعه، وهذا ينطبق على الفحص الطبي قبل الزواج، الذي يدفع الضرر الذي قد يقع بعد الزواج في حالة إصابة أحد الأطراف أو كليهما بمرض خطير.

- " لا ضرر و لا ضرار "⁽²⁾، وجه الاستشهاد بهذه القاعدة على جواز الفحص الطبي قبل الزواج أن الإقدام على الزواج دون معرفة الأمراض الخفية التي يخشى الزوجين منها، فيه ضرر يهدد كيان الأسرة، فإذا على المقبولون على الزواج بهذه الأمراض يمكن لهما أن يتفادها و يتحاشاها بالامتناع عن الزواج .

- " الوسائل لها حكم الغايات "⁽³⁾، فإذا كانت الغاية هي سلامة الإنسان العقلية والجسمية، فإن الوسيلة المحققة لذلك مشروعة، وطالما أن الفحص الطبي قبل الزواج يحقق مصالح مشروعة للأسرة و المجتمع ، ويدراً المفاسد فذلك يعد من أسباب القيام بها شرعاً.

- " يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام "⁽⁴⁾، تتفرع هذه القاعدة من قاعدة "الضرر يزال "ومعناه أن الضرر العام ليس كالضرر الخاص، بل هو أعظم و أشد منه ،بمعنى أنه إذا كان دفع الضرر العام لا يكون إلا بضرر خاص دفع أهون وأخف الضررين⁽⁵⁾.

ويبرز أثر هذا الفحص الطبي قبل الزواج كثيرا في فقه التنزيل، وتحقيق المناط الخاص، فكثير من الحالات تستوجب على العدول والقضاة السهر عند تحقيق المناط الخاص بالاستعانة بتقارير الأطباء والخبراء المختصين، للفصل في كثير من المسائل، ومنها بعض الأمراض النفسية المزمنة التي كانفصام الشخصية الحاد، والاضطراب الوجداني الشديد والسلوك العدواني، والتي تمنع من تحقق مقاصد الزواج من سكينه ومودة ورحمة واستقرار، وتؤدي إلى فشل الحياة الزوجية، وإلحاق الضرر بالطرف الآخر.

أما المعارضون لمسألة الفحص الطبي قبل الزواج، فمنهم:

(1) القواعد، للمقري، 2/ 590

(2) سبق تخريجه، ينظر: ص: 257.

(3) الفروق، 3/ 102

(4) الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص: 74

(5) الفحص الطبي قبل الزواج في الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري : إعداد الطالبتين شناوي غنيمه، وبلعباس صافية، ص: 54- 55.

- الشيخ عبدالعزيز بن باز رحمه الله ⁽¹⁾.

- والدكتور عبدالكريم زيدان، والدكتور محمد رأفت عثمان، والدكتور محمد عبدالغفار الشريف ⁽²⁾، وذهبوا إلى عدم جواز ذلك مستدلين بأدلة كثيرة منها:

1 - أن عقد النكاح ليس عقداً جديداً حتى نبحت عن شروط جديدة لصحته، بل هو عقد تناوله الشرع بالتفصيل من حيث أركانه وشروطه، بل له خصوصيته حيث أحاطها الشارع بمزيد من العناية والخصوصية، وبالتالي فإن إجبار العاقدین بوجود هذا الشرط (الفحص الطبي) مخالف لما ثبت عن الشرع، ويكون هذا الشرط باطلاً، لأنه يدخل في قول الرسول ﷺ : (من اشترط شرطاً ليس في كتاب الله فهو باطل) ⁽³⁾.

2 - لا نجد في الكتاب والسنة ولا في أقوال الفقهاء السابقين دليلاً، أو قولاً باشتراط سلامة الصحة لصحة النكاح، كما لا نجد اشتراط أن يكون النكاح يلزم منه الذرية، كما في المرأة الآيسة، والرجل كبير السن حيث يجوز لهما الزواج دون إرادة الذرية، بل الشروط الشرعية بعد شروط العقد، هو كون الزوج من أهل الدين والخلق، ولم يشترط كونه سليماً، حيث قال الرسول ﷺ : (إذا جاءكم من ترضون دينه وخلقه فزوجوه) ⁽⁴⁾.

3 - لم يرد في الحديث، ولا حتى في أقوال الفقهاء القدامى دليل أو قول يشترط الصحة لإتمام عقد الزواج، كما لا نجد أنه يشترط أن ينتج عن الزواج ذرية، فالمرأة اليائسة أو الكبيرة في السن وحتى التي لا تستطيع الإنجاب يجوز لها الزواج، لهذا اشترط النبي في الزواج الدين والخلق ولم يشترط الصحة.

4 - طاعة ولي الأمر تكون من الأمور المباحة التي تجلب المصلحة تطبيقاً للقاعدة الفقهية " تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة " ⁽⁵⁾ و تطبيقاً لقوله ﷺ " إنما الطاعة في المعروف " ⁽⁶⁾.

⁽¹⁾ مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق، ص: 92-93.

⁽²⁾ الفحص الطبي قبل الزواج، للدكتور علي محي الدين القرة داغي <http://www.qaradaghi.com/chapterDetails.aspx?ID=170> اطلع عليه، 15 / 08 / 2020.

⁽³⁾ رواه البخاري في صحيحه، كتاب البيوع، باب البيع والشراء مع النساء.

⁽⁴⁾ رواه الترمذي، أبواب النكاح، باب ما جاء إذا جاءكم من ترضون دينه فزوجوه، 3 / 386، وابن ماجه في سننه كتاب النكاح، باب الأكفاء، 1 / 632.

⁽⁵⁾ الأشباه والنظائر، للسيوطي، ص: 121.

⁽⁶⁾ أخرجه البخاري، كتاب الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية. وينظر: مدى الزامية الفحص الطبي قبل الزواج، ص: 21.

والموافق للمصالح الشرعية في زماننا المعاصرين ويحقق حفظ النسل اعتماد الفحص الطبي، كما دعا إليه الأستاذ
علال الفاسي رحمه الله تعالى وبثه في روح دعوته لإصلاح قضايا المرأة والأسرة والمجتمع، وعلى هذه الدعوة كثير من
الفقهاء المعاصرين.

سابعاً: قضية التعدد.

جاءت قضية تعدد الزوجات في الفكر الإسلامي والفقه الحديث والمعاصر محاطة بتأثير قيم الحداثة، وعلى رأسها
قيم الحرية والمساواة، ومعلوم أن إباحة التعدد في الإسلام ليست لإشباع رغبات الرجل فحسب، وإثماً هي مسؤولية
وتكليف، يتحمل أعباءها الرجل لحماية نساء المجتمع وأطفاله، ولذلك أكد القرآن الكريم قيمة العدالة، فحدد العدد بأربع،
مع تشديد صارم على الالتزام بتحقيق مقاصد الأسرة من توفير العدالة، والسكن، والمودة لجميع الزوجات
وأولادهن⁽¹⁾.

وقد كانت فتاوي بعض الفقهاء المحدثين جريئة في مقارنة مسألة التعدد، مثل الإمام محمد عبده الذي رأى منع تعدد
الزوجات إلا في حالة الضرورة القصوى، وحصر هذه الضرورة في حالة واحدة هي عجز الزوجة عن الإنجاب⁽²⁾.

ورأى رحمه الله تعالى أن أمر التعدد مضيق فيه أشد التضيق، ومن الضرورات المشروطة بالعدل، وأنه في هذا
الزمان تنجم عنه مفسدات اجتماعية من خصومات بين الأزواج وسوء تربية الأبناء، ويرى تحريم التعدد عند الخوف من
عدم العدل، وذلك لغياب المصلحة، ودفع الضرر والمفسدة، وأن درء المفسد مقدم على جلب المصالح⁽³⁾.

فسر آية التعدد، قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُفْسِدُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْبُتِي
وَتَلَّتْ وَرَبَّعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا﴾⁽⁴⁾ في سياقها
المحذر من الخوف من عدم القدرة على العدل بقوله: "اللازم حينئذ إما الاقتصار على واحدة إذا لم يقدرُوا على العدل
كما هو مشاهد، وإما أن يتبصروا قبل طلب التعدد في الزوجات فيما يجب عليهم شرعاً من العدل".

(1) ينظر الأسرة في مقاصد الشريعة قراءة في قضايا الزواج والطلاق في أمريكا: زينب طه العلواني، ص: 115.

(2) الأعمال الكاملة 1 / 176

(3) المرجع السابق، 4 / 349-350

(4) سورة النساء الآية 3.

وفي إحدى فتاويه يرى الإمام مُحمَّد عبده جواز منع التعدد، " لأن العدل المطلق شرط واجب التحقق، وتحقيق هذا العدل " مفقود حتماً " ووجود من يعدل في هذا الأمر أمر نادر، لا يصح أن يتخذ قاعدة، كما أن في التعدد ضرراً محققاً يقع بالزوجات، اللهم إلا في حالة ما إذا كانت الزوجة عقيماً، فإن للقاضي أن يتحقق من مقام هذه الضرورة - ضرورة الإنجاب - فيبيح الزواج بأخرى غير الزوجة العقيم "

يلحق مُحمَّد عبارة على هذه الفتوى بقوله: " تمكن أن يستخرج من القرآن بعقله المستنير، أحكاماً هي أشبه بالثورة على ذلك الواقع المختل الذي عاشته المرأة المسلمة بسبب هذا التعدد، ولا زالت تعيشه حتى الآن، وهي أحكام لا زالت في انتظار المشرع الذي يضعها في التطبيق ⁽¹⁾ .

نجدد الإمام مُحمَّد عبده مستنداً في تقرير وتعليل هذه الفتوى على مجموعة من الطرق والمسالك، منها:

- ما فهمه من سياق آيات التعدد ⁽²⁾، ودلالاتها على صعوبة وندرة تحقيق العدل كما سبق ذكره، قال رحمه الله: " ومن هذه الآيات يتضح أن الشارع علق وجوب الاكتفاء بوحدة على مجرد الخوف من عدم العدل، ثم صرح بأن العدل غير مستطاع، فمن ذا الذي لا يمكنه أن يخاف عدم العدل مع ما تقرر من أن العدل غير مستطاع؟ ⁽³⁾ .

وأشار إلى أنه عملاً بالآية وبما جاء به العمل في السنة يمكن حمل القضية على تحقيق المناط الخاص في كل حالة على حدة، بأن الله وكل الناس في ذلك إلى ما يجدونه في أنفسهم، فمن بلغت ثقتهم من نفسه حداً لا يخاف معه أن يجور، وإذا أراد أن يتزوج أكثر من واحدة أبيع له ذلك بينه وبين الله " ونبه على أن هذه الغاية لا يمكن إدراكها، زيادة منه في التحذير.

- تحقيق مصلحة المرأة وحفظ فطرتها: ذلك أن التعدد احتقار شديد للمرأة، وأنه لا توجد امرأة ترضى أن تشاركها في زوجها امرأة أخرى، وسمى هذا النوع من الحب " حب الاختصاص، وهو طبيعي للمرأة كما أنه طبيعي للرجل".

(1) الأعمال الكاملة 1 / 177. 179.

(2) سورة النساء الآية 3 والآية 128، وهي قوله تعالى: ﴿وَلَسْتَ تَسْتَطِيعُونَ أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ الْنِسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُوا كَالْمِخْلَفَةِ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُوراً رَحِيماً ﴿٣٥﴾﴾

(3) الأعمال الكاملة، 2 / 85.

- العادة والواقع: " فقد صرح الإمام أن كل امرأة تحترم نفسها تتألم إذا رأت زوجها ارتبط بامرأة أخرى، وأن وقائع المنازعات بين النساء وأزواجهن والجنايات التي تقع بينهم مما لا يكاد يحصى شاهد على أن تعدد الزوجات مثار للنزاع بينهم، وبين ضرائرهن وبين أزواجهن، ومصدر لشقاء الأهل والأقارب، وأن النساء لا يرضين بمشاركتهن في أزواجهن، ولا يعشن مع ذلك باطمئنان وراحة بال، إضافة إلى ما يرثه الأبناء من الآباء من عواصف النزاع والصراع والشقاق⁽¹⁾.

- دوران الحكم مع علته: فالتعدد كسائر أنواع الحلال تعثره الأحكام الشرعية الأخرى من المنع والكراهة وغيرها، بحسب ما يترتب عليه من المفاسد والمصالح، فإذا غلب على الناس الجور بين الزوجات كما هو مشاهد في أزماننا، أو نشأ عن تعدد الزوجات فساد في العائلات وتعد للحدود الشرعية الواجب التزامها، وقيام العداوة بين أعضاء العائلة الواحدة، وشيوع ذلك إلى حد يكون عاما، جاز للحاكم رعاية للمصلحة العامة أن يمنع تعدد الزوجات بشرط أو بغير شرط، على حسب ما يراه موافقا لمصلحة الأمة⁽²⁾.

أما قاسم أمين فجاء موقفه في مسألة التعدد موافقا لرأي أستاذه محمد عبده، فقد انتقد بدوره التعدد في ضوء الواقع الاجتماعي قائلا " وبديهي أن في تعدد الزوجات احتقارا شديدا للمرأة، لأنك لا تجد امرأة ترضى أن تشاركها في زوجها امرأة أخرى⁽³⁾، ويدعو إلى الإقلاع عن التعدد وتركه في ضوء الآية⁽⁴⁾، وذلك أن الشارع علّق وجوب الاكتفاء بواحدة على مجرّد الخوف من عدم العدل، ثم صرّح بأن العدل غير مستطاع، بقوله: " فمن ذا الذي يمكنه ألا يخاف عدم العدل مع ما تقرّر من أن العدل غير مستطاع؟ وهل لا يخاف الإنسان من عدم القيام بالمحال؟" ⁽⁵⁾.

ويرى أن آيات التعدد، قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُفْسِطُوا فِي الْأَيْمَانِ فَبِأَنكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبْعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا

(1) ينظر: الأعمال الكاملة، 2/ 83-86

(2) المرجع السابق، 2/ 86

(3) تحرير المرأة، ص: 78.

(4) الآية 3 من سورة النساء

(5) تحرير المرأة، ص: 81.

تَعُولُوا ﴿٣٠﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿وَلَسَ تَسْتَطِيعُونَ أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ الْيَسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ

الْمِيلِ فَتَدْرُوهَا كَالْمُعَلَّفَةِ ۖ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا ﴿٣١﴾﴾^(٢) تكاد تقرر

حقيقة التحريم، وعليه فإنه لا يجب التشنيع على من أخذ منها حكم التحريم، وأن السنة هي التي صرفته للإباحة، قال رحمه الله تعالى: "ولو أن ناظرًا في الآيتين أخذ منها الحكم بتحريم الجمع بين الزوجات لما كان حكمه هذا بعيدًا عن معناها لولا أن السُّنَّة والعمل جاء بما يقتضي الإباحة في الجملة."^(٣)

كما نبه إلى أن التعدد مباح ديانة، لكن تطبيقه وتنزيله على واقع الأفراد متروك لتحقيق المناط الخاص حسب كل شخص وقدرته على الوفاء بشرط العدل، إذ إن غاية ما يُستفاد من آية التحليل إنما هو حلُّ تعدُّد الزوجات إذا أمِنَ الجور، وهذا الحلال هو كسائر أنواع الحلال تعتريه الأحكام الشرعية الأخرى من المنع والكراهة وغيرها بحسب ما يترتب عليه من المفاسد والمصالح، وذلك تبعًا للاختلاف أحول الناس وأخلاقهم في ذلك بحسب الواقع والزمان.

وقرر أنه إذا شاع سوء معاملة الزوجات وغاب العدل إلى حدٍّ يكاد يكون عاقبًا؛ جاز للحاكم — رعاية للمصلحة العامة — أن يمنع تعدُّد الزوجات — بشرط أو بغير شرط — على حسب ما يراه موافقًا لمصلحة الأمة^(٤).

وأصل العلامة الحجوي مسألة التعدد في الزواج بتأكيده على شرط العدل في إباحته، والتأكيد على واجبات الزوج ومسؤولياته المادية والمعنوية في رعاية الأسرة، وحفظ حقوقها باعتدال، والتأكيد على حقوق المرأة في طلب العدل والنفقة والتطليق "بالإعسار بها أو بضيق الخلق وغيره من الضرر، وجعل الطلاق لها بمجرد ما ينطق به تخفيفًا لسلطته عليها، إذ لعله يكون شرس الأخلاق، فتستريح منه بأيسر وسيلة، ويرى في الطلاق نفسه من الحكم والرفق بالزوجين ما هو مشاهد محقق، كما هو معلوم من شريعتنا السمحة الكافلة لحقوق الإنسان، والجارية على النهج الأقوم في حفظ الأنساب وتكوين العائلات الأصيلة، التي منها تتكون الأمم الماجدة ذات التاريخ الحافل بالملكوم"^(٥).

(١) سورة النساء الآية 3.

(٢) الآية 128 من سورة النساء.

(٣) تحرير المرأة، ص: 81

(٤) المرجع السابق: نفس الصفحة.

(٥) تجديد الفقه ونصوص أخرى، ص: 127

إن مسألة تعدد الزوجات من القضايا الأسرية التي نلمس فيها روح الإصلاح والتجديد الفقهي الصريح، قاربها الفقهاء المحدثون والمعاصرون بناء على أصول الشريعة والفقه، وعلى الواقعية والاستجابة لمتطلبات العصر، ويتضح هذا بجلاء عند الأستاذ علال الفاسي رحمه الله تعالى، حيث انطلق في التأسيس لهذه المسألة ومقاربتها بذكر الإصلاح القرآني الذي جاءت به دعوة النبي ﷺ، وسعيه إلى تغيير وإصلاح أوضاع المرأة والأسرة، وذلك بتقييد التعدد وحفظ حقوق النساء، فأشار رحمه الله إلى أن النبي ﷺ أمر بتطبيق ما زاد على الأربع، ويشير الأستاذ علال الفاسي رحمه الله تعالى هنا إلى الحديث المعروف وهو "أن رسول الله ﷺ قال لرجل من ثقيف أسلم وعنده عشر نسوة، حين أسلم الثقيفي: «أمسك منهن أربعاً وفارق سائرهن»»⁽¹⁾.

وفي تناوله لآية التعدد: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُفْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْبُئِي وَثْلَتَّ وَرَبَعًا إِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُعَدِّلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا ۝﴾⁽²⁾، أشار إلى اختلاف المفسرين في تأويل هذه الآية، وأن مما ذكره في ذلك قول عائشة رضي الله عنها أنها نزلت في التوصية في حفظ حقوق يتامى النساء في أموالهن وأنفسهن، ومعنى الآية أنه: "إن خفتم أن لا تعدلوا في حقوق اليتامى فتخرجتم منها فخافوا أيضاً أن لا تعدلوا بين النساء فانكحوا مقداراً يمكنكم الوفاء بحقه من النساء غير اليتيمات"⁽³⁾.

وذكر تأويل ابن جرير الطبري للآية: "وذلك أن قريشاً كان الرجل منهم يتزوج العشر من النساء والأكثر والأقل، فإذا صار معدداً مال على مال يتيمه الذي في حجره فأنفقه أو تزوج به، فنهوا عن ذلك، وقيل لهم: إن أتم خفتم على أموال أيتامكم أن تنفقوها، فلا تعدلوا فيها، من أجل حاجتكم إليها لما يلزمكم من مؤن نسائكم، فلا تجاوزوا فيما تنكحون من عدد النساء على أربع، وإن خفتم أيضاً من الأربع أن لا تعدلوا في أموالهم، فاقصروا على الواحدة، أو على ما ملكت أيمانكم"⁽⁴⁾.

(1) رواه الإمام مالك في الموطأ، كتاب الطلاق، جامع الطلاق. وإسناده منقطع، وقد وصله الترمذي وابن ماجة وغيرها، فهو حديث صحيح. ينظر:

جامع الأصول في أحاديث الرسول ﷺ 506 / 11.

(2) سورة النساء الآية 3.

(3) تفسير البيضاوي. 59 / 2.

(4) تفسير ابن جرير الطبري 534 / 7.

وقد وضع الأستاذ علال الفاسي رحمه الله تعالى آراء المذاهب الإسلامية في المسألة، مبينا اتفاقها على منع التعدد مطلقا عند الخوف من الظلم، وإباحته حتى الأربعة عند تيقن العدل، ودعا إلى منع التعدد إذا كان يؤدي إلى ظلم الأبناء وغصب حقوقهم، وإزالة المودة بين أفراد العائلة، ودعا إلى منع التعدد في عصره منعاً باتاً عن طريق الحكومة؛ لأن الوجدان وحده لا يكفي لمنع الناس منه. فقد رأى أن المصلحة الإسلامية والاجتماعية تقضي بمنعه في الوقت الحاضر، تماشياً مع القرآن القاضي بمنعه كلما خيف الجور، خصوصاً وأن الظلم - حسب رأيه - في زمانه يهدم كثير من العائلات، وحرمان كثير من الورثة، وحرمان كثير من الأولاد من عطف آبائهم مراعاة للزوجة الثانية، وغير ذلك من الصراعات والمشكلات الاجتماعية وسوء التربية بسبب التعدد أصبح محققاً لا يمكن لأحد إنكاره.

ويرى أن إباحة التعدد في الآية جاء للإرشاد، فبمع في الخوف العام لفساد المجتمع ووجدانه، وفي حالة عدم الخوف العام يبقى الفرد مسؤولاً عن تحقيق عدله في التعدد قبل الإقدام عليه، ويقول أن الإسلام " يعطينا في هذه المسألة ما يقتضيه مبدأ الحركة الدائمة " والتي هي طبيعة التشريع الإسلامي، قول في التعدد فيما دون الأربع: " فيجب أن يكون في المجتمع القائم على جهاز نظامي يمنع من كل ظلم واعتداء، أما في كل مجتمع يتحقق أو يخاف فيه من العبث بالحقوق الخاصة للعائلة أو العامة من أجل إرضاء الشهوة فيجب سد الذريعة فيه بمنع التعدد ودرء مفسدته ⁽¹⁾ .

استند الأستاذ علال الفاسي رحمه الله تعالى في بناء هذه الفتوى القاضية بتحريم التعدد عند غياب مقاصده، على ما لاحظته من المفاصد الاجتماعية الناجمة عن سوء استعمال كثير من الرجال في زمانه، كما استدلل رحمه الله تعالى بمفهوم الأولى (فحوى الخطاب) ⁽²⁾ في قوله: " فإذا كان التعدد ممنوعاً خوفاً من أن يؤدي لغصب حق اليتيم فأحرى به أن يكون ممنوعاً إذا كان يؤدي لغصب أولاد الصلب نفسه حقهم، أو إلى إزالة المودة التي وضعها الله رحمة

(1) النقد الناق، ص: 274 وما بعدها.

(2) تعريف الفحوى لغة: معنى ما يعرف من مذهب الكلام، وفهئته من فحوى كلامه، أي: معناه ولحنه. " انظر مادة " فح " في: لسان العرب (149/15)، تعريف فحوى الخطاب اصطلاحاً: هو إثبات حكم المنطوق به للمسكوت عنه بطريق الأولى. وهو مفهوم الموافقة الأولى. عرفه الباجي بقوله: " ما يفهم من نفس الخطاب من قصد المتكلم بعرف اللغة. " الحدود في الأصول: ص: (110) ويسميه الأحناف: دلالة النص، " ينظر: شرح تنقيح الفصول للقرافي ص: (54)، وهو إذا كان المسكوت عنه أقوى في الحكم من المنطوق به، في مثل آية التأفيف، فقد دلت الآية بمنطوقها على تحريم التأفف، ودلت بالمفهوم الموافق على تحريم الضرب والإيذاء ونحوها بطريق الأولى؛ حيث إن الحكم المسكوت عنه أولى من المنطوق. ففحوى الخطاب هنا هو النهي عن الإيذاء بالضرب أو الشتم أو السخرية، وهذه الأمور أقوى في التحريم من كلمة التضجر: (أف)، وأكثر أذى " ينظر: البحر المحيط في أصول الفقه (126/5) ..

للعائلة ورابطة بين الأب وابنه وأقرب الناس إليه⁽¹⁾، وأدخل رحمه الله تعالى تحت هذا المعنى - تحريمه بفهمه الأولى - ما يخشى من جراء التعدد من ظلم الإسلام نفسه، حيث قال: "وأضيف إلى هذا السبب الداخلي سببا آخر، وهو ظلم الإسلام نفسه، فإن الباعث على المنع يكون أولويا، فقد أصبح سوء استعمالنا للتعدد مدخلا لكثير من أعداء الإسلام الذين يتخذونه حجة على ديننا فيحول بينهم وبين فهم الدعوة الإسلامية"⁽²⁾.

وأشار إلى أن هذا الفهم قد يتسرب إلى بعض المسلمين، فيشككون في سلامة الدين الذي يبيح التعدد في نظره إذ ليس كل الناس فقهاء لفهم الإصلاح القرآني في شأن المرأة، من هنا يقر أن من مصلحة الدعوة الإسلامية في عصره تقتضي منع التعدد، احتج رحمه الله تعالى بقول ابن المواق: "إن ترك سنة واحدة من أجل المحافظة على العرض أمر متحتم في الدين"⁽³⁾ ومن ذلك الضرب ترك عمر إقامة الحد في إحدى المواقع الحربية خوفا من فرار المحدث لصفوف الأعداء⁽⁴⁾.

ويرى رحمه الله تعالى أن تفسير كلمة العدل تتطور بحسب الزمان والمكان، فالعدل في مسألة الزوجية أصبح متسع المدلول، ولا مانع ديني من اعتبار هذه النظرية في تطبيق التشريع الإسلامي؛ لأنها أصبحت بمثابة العرف الذي لا يمكن إنكاره؛ لأنه لا يتنافى مع مقاصد الإسلام في تكوين الطمأنينة البيتية، بناء على القاعدة الأصولية أن المعروف بين الناس كالمشروط بينهم، فلو اشترطت الزوج عدم التزوج عليها، أو لم تجر عادة النساء في قومها على التزوج عليهم، كان بمنزلة الشرط؛ فتملك بذلك المرأة نفسها إذا تم الزواج عليها، درأ بمفسدة المقدم على جلب المصلحة وهو من أصول مالك، ومنع التعدد عنده وسيلة لتحقيق مناط الحكم الشرعي في الزواج وفي منع التعدد خوفا من غياب العدل، وهذه الفتوى اطمأن لها الأستاذ علال الفاسي، وتماشى في نظره مع صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان، وتحقيق للإصلاح الإسلامي ومقاصد الشريعة وتقديرا للمرأة وحماية للإسلام من مطاعن المغرضين⁽⁵⁾.

(1) النقد الذاتي، ص: 275

(2) المرجع السابق، ص: 276.

(3) لم أقف عليه.

(4) النقد الذاتي ص: 276، وما بعدها..

(5) المرجع السابق، نفس الصفحة.

إن فتوى الأستاذ علال الفاسي رحمه الله في مسألة التعدد والمبينة على المصلحة والواقعية فتوى رصينة، وخير تعليق عليها هو قوله نهاية بحثه للمسألة: " إنني أقر هذا الرأي بكامل الاطمئنان النفسي الذي يمليه علي إيماني بأن شريعة الإسلام صالحة لكل زمان ومكان، ورجائي أن يكون في هذه الاعتبارات التي أبديتها ما يحقق تطبيق مبدأ الإصلاح الإسلامي بمنع التعدد مطلقا في هذا العصر، إقامة للعدل وتقديرا للمرأة، وحماية للإسلام"⁽¹⁾.

وما قرره الأستاذ علال الفاسي من اعتبارات في ضبط التعدد، وبل ومنعه عند الاقتضاء جاء وفق مسلك قويم يمكن الاسترشاد به والاهتداء به في مقارنة قضايا التعدد في الفقه المعاصر، لأن التعدد قضية اجتماعية لها علاقة بكثير من المجالات الإنسانية الحيوية، مثل العلاقات الأسرية والاجتماعية، والقيم والأخلاق، والمال والاقتصاد، ومن وافقه في الرأي من المعاصرين: الدكتور أحمد الريسوني، فرأيه في تعدد الزوجات أجمله في صحيفته التجديد قال: " هذه الخطة أيضا تتضمن المطالبة أو السعي نحو الغاء عدد من الأحكام الإسلامية المسلمة والثابتة، فقد طلبت صراحة بإلغاء التعدد واعتبرته يهدد استقرار الأسرة". وقد عول في هذا الرأي وفي هذا التفسير على تعليل قائم على المصلحة وعلى الواقع الاجتماعي المتعدد بالتحويلات الاجتماعية العالمية في مجال الأسرة، ثم يقول بناء على هذه المسلمات عنده أن " المعركة ليست مختصرة على هؤلاء الموجودين في وطننا بل هي أبعد من ذلك فهناك الولايات المتحدة والأمم المتحدة والمنظمات الدولية والحركة العالمية النسوانية واللائكية"⁽²⁾.

تميزت مقارنة فقهاء النهضة الحديثة – الذين وردت بعض آرائهم – في مسألة التعدد بمنهجية فقهية اجتماعية تراعي مقاصد الشريعة، وتنظر بعمق في متغيرات الواقع، والخيطة الناظم لآرائهم في المسألة، اعتبارها مسألة شائكة، لتعلقها بأساس العلاقات الاجتماعية، وهو بناء وتكوين الأسر، وأن الأسلم فيها التورع من التعدد لغير ضرورة، دون القول بالتحريم فيها إعمالا للنصوص المبيحة للتعدد.

لكن هذا التعدد لم يطلق ولم يترك على عواهنه، بل ثم ضبطه بقواعد رصينة، أهمها تحقيق العدل بين الأزواج، هذا بالإضافة إلى محدد حيوي، وهو اعتبار تحقيق المناط الخاص في المسألة، فمن ترجحت فيه شروط التعدد، أو

(1) النقد الذاتي، ص: 278.

(2) صحيفه التجديد عدد 46، صفحة 11، بتاريخ 29 شعبان 1420 الموافق 08 دجنبر 1999، نقلا عن آفاق تحرير المرأة في الشريعة الإسلامية للدكتور ادريس حمادي، ص: 79.

ظهرت حاجته إليه، ورجحت سلامته من الإضرار بالزوجات والأبناء يمكنه الإقدام عليه، وهذا النوع من تحقيق المناطق في مسألة التعدد.

وفي هذا الإطار نصت المادة 41 من مدونة الأسرة المغربية على أنه: " لا تأذن المحكمة بالتعدد:

- إذا لم يثبت لها المبرر الموضوعي الاستثنائي؛

- إذا لم تكن لطالبه الموارد الكافية لإعالة الأسرتين، وضمان جميع الحقوق، من نفقة وإسكان ومساواة في جميع أوجه الحياة".⁽¹⁾

وقد يستعان في هذا الباب بمفاهيم ومناهج وآليات العلوم الإنسانية الحديثة، لتحقيق الفهم الصحيح لكل حالة، ومعرفة قدرتها على الوفاء بشروط التعدد، ومن ذلك البحث والتقصي الاجتماعي، لمعرفة الواقع الاجتماعي لطالب التعدد من كل جوانبه، فالدراسة النفسية تعين على اختبار كفاءته النفسية، وكذا القدرة الاقتصادية، من خلال دراسة القدرة على توفير القدر المعتبر لظروف العيش ومتطلباته.

والظاهر إذن أن فقهاء النهضة الحديثة تنهوا إلى أن مسألة التعدد مسألة فقهية اجتماعية يجب أن تدرس وفق معطيات الواقع، والنظر الدقيق في موازين تحقيقه للقاصد والمصالح الشرعية في كل حالة. وأنها مسألة حركية دائمة كما وصفها الأستاذ علال الفاسي. ونصوا على ضرورة أن تضبط هذه المسألة عبر القوانين الصارمة وتصرف الحاكم في ذلك بموجب المصلحة، ودرء المفاسد وحفظا للحقوق؛ لأن ضمير المكلف وحده لا يكفي لتحقيق ذلك.

ويتضح مما سبق أن مسألة التعدد من المواضيع الحساسة، ورغم أن احتدم الجدل والخلاف بين مؤيد وبني معارض وبين مقيد، فإن فقهاء النهضة الحديثة كان لهم نظر وسطي ومصلحي في المسألة، ومدونة الأسرة المغربية جاءت في هذا الاتجاه؛ فاتخذت الحل الوسط في نظرها للتعدد، فهي لم تبحه على سبيل الإطلاق كما فعلت بعض القوانين العربية، ولم تجرمه كما فعلت تونس مثلاً. بل هي قيدته بضوابط وشروط لمراعاة مصلحة الأسرة بصفة عامة، ومن ثم مصلحة المجتمع.

⁽¹⁾ ينظر بتفصيل الأسباب الموضوعية الاستثنائية التي تفرضها الحاجة الملحة لإباحة التعدد في: مدونة الأسرة في إطار المذهب المالكي، ص: 192 وما بعدها

وهذا التقييد والتضييق لم يتجاوز نظام التعدد كبدأ، بل وضع له العديد من الضوابط لدرجة اقتربت فيها من المنع⁽¹⁾.

وحسب المادة 40 من مدونة الأسرة " يمنع التعدد إذا خيف عدم العدل بين الزوجات، كما يمنع في حالة وجود شرط من الزوجة بعدم التزوج عليها".

ويبدو من خلال هذه الأحكام أن مدونة الأسرة حاولت المزاوجة بين الأصالة والحداثة في عدم منع ما أباحه الله، والاكتفاء بتقييده بضوابط مشروعة كالعدل والمساواة، وبقيود تكفل حماية حقوق المرأة التي نصت عليها الاتفاقيات الدولية.

ثامنا: مسألة الطلاق.

أباح الإسلام الطلاق وجعله آخر الحلول بعد استئناف جميع محاولات الصلح لإنقاذ مؤسسة الأسرة، وقد " شرع الطلاق في الأصل لمكان المصلحة؛ لأن الزوجين قد تختلف أخلاقهما، وعند اختلاف الأخلاق لا يبقى النكاح مصلحة؛ لأنه لا يبقى وسيلة إلى المقاصد فتتقلب المصلحة إلى الطلاق ليصل كل واحد منهما إلى زوج يوافقه فيستوفي مصالح النكاح منه، إلا أن المخالفة قد تكون من جهة الزوج وقد تكون من جهة المرأة"⁽²⁾.

وعمل رواد النهضة الحديثة على دراسة مسألة الطلاق باستحضار مقاصد حفظ مؤسسة الأسرة، فسعى محمد عبده إلى حماية حقوق المرأة باقتراح قوانين تقيد فوضى الطلاق، وذلك: " عندما قن للمحاكم الشرعية قانونا تحكم بموجبه إذا تضررت الزوجة من غياب زوجها وضع سلطة الطلاق في يد القاضي في عدد من الحالات، وجعل من بينها حالة وقوع الضرر بالزوجة من الزوج، كالهجر بغير سبب شرعي "، واقترح لذلك مجموعة من القوانين⁽³⁾، قصد إصلاح البيوت ومنع الفساد عن الأسرة والمجتمع.

يعلق الدكتور محمد عمارة رحمه الله تعالى على هذه الترساة القانونية والإصلاحات التي اقترحها الإمام محمد عبده بقوله: " ولا أدل على عمق هذه النظرة، وثرورية هذا الموقف من أن مجتمعا لا يزال يناضل من أجل تطبيق هذه

(1) ينظر: شرح الوسيط في شرح مدونة الأسرة، 1/ 212.

(2) بدائع الصنائع، 3/ 112.

(3) الأعمال الكاملة للشيخ محمد عبده، 1/ 174.

الإصلاحات حتى اليوم، وهو لم يصل لذلك بعد، رغم مرور نحو قرن من الزمان على دعوة الأستاذ الإمام لتطبيقها؟⁽¹⁾.

وناقش قاسم أمين مسألة الطلاق بنقد آراء بعض الفقهاء في مسألة وقوع الطلاق الصريح بدون اشتراط النية؛ فيقول بأن بعض الفقهاء، — خصوصاً من المذهب الحنفي — خالفوا في هذه المسألة الأصول العامة التي بُني عليها معظم أحكام الشريعة، وفاضت بها نصوص الكتاب والسنة كالأصل المقرّر لعدم تكليف المكره والغافل والمخطئ، وأخرج الطلاق من مشمول هذا الأصل؛ ففضى بوقوعه على المكره والمخطئ والهازل والسكران .

وذهب إلى أن أهل هذا الرأي لم يعولوا على النية التي هي أساس الدين الإسلامي، كما أنهم لم يلتفتوا إلى قصد الشارع في أن الطلاق محظور في الأصل كما يُستفاد من حديث، « إنما الأعمال بالنيات ⁽²⁾»، وأنه أبغض الحلال عند الله، وأن في المذاهب الإسلامية الأخرى ما يخالف ذلك ويتفق مع أصول الشريعة ومصلحة العامة، وأنه يمكن لمريد الإصلاح أن يأخذ به فيقرّر بعدم صحّة الطلاق الذي يقع في تلك الأحوال.⁽³⁾ وأكد على أن الطلاق الذي نصّ عليه القرآن هو واحد رجعي دائماً⁽⁴⁾.

وأشار رحمه الله تعالى إلى أن اتفاق أغلب المذاهب على أن الطلاق ثلاثاً متفرقة في حيض واحد أو في مرّة واحدة ولفظ واحد يقع ثلاثاً، وهو ما اعترف الفقهاء أنفسهم بأنه بدعي — مخالف للكتاب والسنة — ، لا يمكن تصوّره على الكيفية التي قررها الفقهاء ونصوص القرآن كلها تأبى تأويلهم، قال تعالى: ﴿إِطْلَقُوا مَرَّتَيْنِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِخْسَافٍ﴾⁽⁵⁾.

(1) الأعمال الكاملة للشيخ محمد عبده، 1 / 174.

(2) صحيح البخاري، كتاب بدء الوحي / باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ

(3) ينظر: تحرير المرأة، ص: 85.

(4) المرجع السابق، ص: 86

(5) سورة البقرة من الآية: 227.

ونبه على اختلاف أهل العلم في إرسال الثلاث دفعة واحدة هل تقع ثلاثاً أو واحدة فقط؛ وأنه ذهب إلى الأول الجمهور، وذهب إلى الثاني من عداهم وهو الحق، وأنه قد قرّره العلامة الشوكاني في مؤلفاته تقريراً بالغاً وأفرده برسالة مستقلة، وكذا الحافظ ابن القيم في إغاثة اللهفان، وإعلام الموقعين⁽¹⁾.

يلاحظ أن قاسم أمين قارب مسألة الطلاق بمنهجية رصينة ومحكمة، استحضر من خلالها مقاصد الشريعة، وحفظ الحقوق، ويرى أنه لا يقلُّ عن الزواج في الأهمية؛ حيث يتعلّق به أعظم الحوادث المدنية كالنسب، والميراث، والنفقة، فالاستخفاف به إلى هذا الحدِّ أمر يدهش حقيقة كلِّ من له إلمام ولو سطحي بالوظيفة السامية التي تؤدّيها الشرائع في العالم.

ويدعو من هذا المنطلق الفقهاء إلى دراسة أحكامه في ضوء المقاصد والمصالح وحفظ الحقوق، دون الاستغراق في البحوث اللغوية ودراسة الألفاظ، فقال: "ولو ترك فقهاؤنا الاشتغال بالألفاظ وبحثوا في مآخذ الأحكام التي يقرّرونها وعرفوا تاريخها وأسبابها، وقارنوا المذاهب بعضها ببعض وانتقدوها، وبالجملة لو اشتغلوا بعلم الفقه الحقيقي؛ لتبيّن لهم أن الطلاق لا يكون طلاقاً إلا إذا كان مصحوباً بنية الانفصال.

واستشهد رحمه الله على هذا الرأي، بمعطيات الواقع الإحصائية، بقوله: "دلت إحصائية الطلاق عن مدينة القاهرة في مدّة الثماني عشرة سنة الأخيرة على أن كل أربع زوجات يُطلّق منهن ثلاث وتبقى واحدة فقط"⁽²⁾.

بناء على ذلك يدعو إلى منح المرأة حق الطلاق قائلاً: "ولكن لنا أن نلاحظ أنه مهما ضيقنا حدود الطلاق فلا يمكن أن تنال المرأة ما تستحق من الاعتبار والكرامة إلا إذا مُنحت حق الطلاق، ومن حسن الحظ أن شريعتنا النفيسة لا تعوقنا في شيء مما نراه لازماً لتقدّم المرأة، والوصول إلى منح المرأة حق الطلاق.

وانتقد مذهب الحنفية الذي حرم المرأة في كل حال من حق الطلاق من خلال قول فقهاءه: "إن الطلاق مُنع عن النساء لاختصاصهنّ بنقصان العقل ونقصان الدين، وغلبة الهوى من أهله مع أن هذه الأسباب باطلة".

(1) ينظر تحرير المرأة، ص: 86-87.

(2) تحرير المرأة، ص: 89-91.

ورد عليهم بأنه إن كان ذلك حال المرأة في الماضي فلا يمكن أن يكون حالها في المستقبل، ولأن كثيراً من الرجال أخطئ من النساء في نقصان الدين، والعقل، وغلبة الهوى، واستدلَّ على ذلك بملاحظة وردت عليه عند اطلاعه على إحصائية الطلاق في فرنسا، فقد رأى أنه في سنة ١٨٩٥ حكمت المحاكم الفرنسية بالطلاق في ٩٧٨٥ قضية منها سبعة آلاف تقريباً حُكِمَ فيها بالحق للنساء، حيث ثبت أمام المحاكم أن العيب كان من الرجال^(١).

يرى العلامة مُحمَّد بن الحسن الحجوي في الطلاق من الحُكْم والرفق بالزوجين ما هو مشاهد محقق، كما هو معلوم من شريعتنا السمحة الكافلة لحقوق الإنسان، والجارية على النهج الأقوم في حفظ الأنساب وتكوين العائلات الأصلية^(٢).

ويرفض الحجوي الإجماع على إلزام الطلاق الثلاث بكلمة واحدة، مع قول بعض الصحابة وبعض الخنابلة بعدمه. فكثير من الفقهاء يدعي الإجماع في بعض المسائل، ويردون عليه وأمثال هذا كثير، وعليه لا ينبغي أن يغترَّ بكل من حكى إجماعاً، بل لا بُدَّ من البحث والتنقيب^(٣).

ومن الأعمال التي ينتقدها في الطلاق ما صرح فيه بقوله: "من المسائل التي زعموا جريان العمل فيها أن الطلاق كله بائن مع أن الطلاق إذا أطلق في القرآن، انصرف للرجعي، ولا يكون بائناً إلا بأسباب مهما لم تكن، صار رجعيًا، ولي في رد ذلك رسالة فليُنظر مريدها"^(٤).

ولقد تميزت معالجة فقهاء النهضة الحديثة لمسألة الطلاق بالعمق والرصانة، من خلال استحضارهم للفهم الصحيح والمنضبط للنصوص في المسألة، وإعمال منهجية تحليلية قائمة على استحضار قيم الشريعة في بناء الأسرة، وحفظ حقوقها، والواقعية في التناول، وإعمال فقه المقاصد، والمصالح الشرعية المعتمدة.

ولاشك أن التحولات العميقة التي طرأت في المجتمعات الإسلامية الحديثة؛ أثرت في تكوين خلفيات فقهاء النهضة وبناء منطلقاتهم الفكرية؛ فسعوا إلى النهوض بأحوال المرأة، من خلال دعواتهم إلى تمتيع المرأة بحقوقها في التعليم، والعمل

(١) تحرير المرأة ، ص: 93

(٢) تجديد الفقه ونصوص أخرى، ص: 127.

(٣) ينظر: الفكر السامي، 1/ 125، بتصرف يسير.

(٤) المرجع السابق 2/ 467.

إسوة بالرجل، وتقييد فوضى الطلاق، ولا يزال صدا هذه الدعوات وأثرها ممتد في واقعنا المعاصر، وقد نصت مدونة الأسرة المغربية على أن كل شخص يرغب في الطلاق يجب عليه أن يتقدم بطلب في الموضوع إلى المحكمة للحصول على إذن بتوثيقه من قبل اثنتي من العدول المخولين لهذا الغرض⁽¹⁾.

ومن الوسائل المعينة على تقليص فوضى الطلاق؛ زيادة الوعي بمتغيرات الواقع الاجتماعي، واعداد المقبلين على الزواج، يرى رشدي فكار: " أن وعي الرجل حالياً بحقيقة دور المرأة، ووعي المرأة بحقيقة دورها، وبما طرأ على دور الرجل وعلى دورها من تغيرات جاءت نتيجة لمتطلبات العصر، قد يساعد كثيراً في صحة الاختيار وصلاحه ونجاحه، بالتالي فالشباب في النصف الأخير من القرن العشرين عليه أن يعي أن طبيعة تعليم المرأة وزمالتها له في المجتمع إلى جانب مشاركتها في الأسرة، قد دعم إطار الحقوق وعادل بين إطار الواجبات بالنسبة للرجل، فطبيعة الحياة في هذا العصر حدت عملياً من حقوقه المطلقة على المرأة واتجهت به إلى المعادلة مع الواجبات وذلك حينما أصبح للمرأة دور مزدوج في الأسرة والمجتمع، في الأسرة كشريكة وفي المجتمع كعضوة"⁽²⁾.

ولا بد في ظل هذه التغيرات من الإشارة إلى ضرورة تحقيق المصلحة في هذا الباب، فالواجب على الأسرة المعاصرة تغليب واجبات الأسرة على واجبات المجتمع، انسجاماً مع الفطرة، وحفاظاً على التوازن الأسري، وصيانة الأسرة من التصدع والانشقاق.

تاسعاً: المساواة بين الجنسين.

يعتبر الإسلام ديناً يحفظ المصالح الإنسانية المعتمدة، ويجسد في تشريعاته قيم الفضيلة، بضمان الحرية المعتدلة، وحفظ الحقوق الإنسانية والكرامة البشرية، وتنظيم العلاقة بين الجنسين، وفي هذا الصدد يرى محمد عبده في تفسير آية القوامة أن المراد بالقيام هنا، هو الرياسة التي يتصرف فيها الرؤوس بإرادته واختياره، وليس معناها أن يكون الرؤوس مقهوراً مسلوب الإرادة لا يعمل عملاً إلا ما يوجهه إليه رئيسه، فإن كون الشخص قيماً على آخر هو عبارة عن إرشاده والمراقبة عليه في تنفيذ ما يرشده إليه، وكأنه يرى أنها مسألة توجيه وترشيد إدارة الشؤون العائلية، كما

(1) ينظر: مدونة الأسرة، المادتان، 78-79.

(2) تأملات إسلامية في قضايا الإنسان والمجتمع، رشدي فكار، ص: 20-21.

يشير إلى مسألة التفضيل في قوله تعالى: ﴿بِمَا قَـضَىٰ اللَّهُ تَفْضِيلَهُمْ عَلَىٰ بَعْضِهِمْ﴾⁽¹⁾ حيث إنه لم يقل: "بما فضلهم عليهن" وهي كما يرى إفادة أن المرأة من الرجل والرجل من المرأة بمنزلة الأعضاء من البدن فإذا الرجل بمثابة الرأس فالمرأة بمثابة الجسد، ولا عار على الشخص أن يكون رأسه أفضل من يده ولا ضرر في ذلك إنما هو لمصلحة البدن⁽²⁾.

وقد الأعراف الواقع الحديث والمعاصر تحولات عميقة في المجال الاجتماعي، بدأت منذ مطلع القرن العشرين، بفعل الانفتاح على المذاهب والنظريات الفكرية المادية إبان الاحتلال؛ فشهدت قضية المرأة خلال القرن العشرين مجموعة من التطورات يمكن إجمالها في: المساندة والدعم الغربي وتأثير الاستعمار والانبهار بالفكر الغربي؛ فظهرت بقوة المطالبة بالحقوق، كالتعليم والعمل والمشاركة السياسية⁽³⁾، والحرية والمساواة.

بهذا وجد فقهاء ومفكرو النهضة الحديثة أنفسهم أمام هذا الواقع المتغير والشائك، فسعوا إلى تقديم حلول لمشاكل المرأة وأجوبة تلائم بين متطلبات العصر وتحافظ على مقاصد الشريعة، سعيا منهم إلى تحقيق تقدم المرأة وحفظ حقوقها وادماجها في تنمية المجتمع ككل.

وفي هذا السياق صدرت في المغرب مدونة الأحوال الشخصية⁽⁴⁾ الملغاة غداة الاستقلال سنة 1957م، واعتمد واضعوها أساسا المذهب المالكي، ورجعوا في بعض المسائل إلى المذاهب الأخرى، وفي بداية الثمانينات من القرن الماضي بدأت سهام النقد الجارح تنهال على مدونة الأحوال الشخصية لأسباب متعددة، منها أنها لم تلتزم بالاتفاقيات الدولية التي صادق عليها المغرب والتي تخص حقوق المرأة، وقيل إنها تعتمد آراء فقهية تنهل من العادات والتقاليد البعيدة كل البعد عن روح الشريعة وبعدها عن روح العصر.

(1) سورة النساء، من الآية: 34.

(2) تفسير المنار، 5/ 69.

(3) ينظر المرأة في منظومة الأمم المتحدة رؤية إسلامية، ص: 10-37.

(4) كان علال الفاسي رحمه الله تعالى من العلماء المساهمين في تقنين أحكام الفقه الإسلامي خاصة المتعلقة بالأحوال الشخصية للزواج والطلاق. وكان مقرر لجنة تدوين المدونة، وهي مدونة متقدمة على عصرها، تميز فيها بفكره الإصلاحي وآرائه واجتهاداته المتقدمة. ينظر: مجلة القضاء والقانون العدد الخامس يناير 1958، ص: 42-43.

وجاءت الدعوة إلى إعادة النظر في مدونة الأحوال الشخصية بكيفية جذرية تضع حدا لدونية المرأة، فتم وضع مشروع الخطة الوطنية لإدماج المرأة في التنمية والذي أعلن رسمياً عن مضمونه سنة 1999م، هذه الخطة لقيت تأييد الأحزاب السياسية اليسارية الاشتراكية، ومختلف الجمعيات النسائية في مقابل مناهضة تيار تزعمته مختلف التيارات الدينية في المجتمع المغربي؛ فتدخلت السلطة الملكية لشكل لجنة استشارية تضمنت فقهاء ومستشارين ملمين بقضاء الأحوال الشخصية لإصلاح مدونة الأحوال الشخصية، أعلن عنها يوم 5 مارس سنة 2001م، وضعت اللجنة مشروعاً لمدونة جديدة للأسرة⁽¹⁾.

والظاهر أن فضالات ودعوات مفكري النهضة والفقهاء المعاصرين - على غرار الإمام محمد عبده والأستاذ علال الفاسي⁽²⁾ - أتت أكلها بعدة مدة من الزمن، وفي هذا السياق أحدثت تعديلات في قوانين الأحوال الشخصية بدءاً من مصر، ثم مشروع قانون "الخطة الوطنية لإدماج المرأة في التنمية"، كما سمي في المغرب وعدد من الدول، وتعديل قانون الأحوال الشخصية في تركيا الذي أنهى سيادة الرجل على الأسرة، وفرض مطالب "تحرير المرأة" كاملة، وقد بدأ تنفيذه مطلع سنة 2002م، حسبما أعلن⁽³⁾.

يذكر أن النموذج المغربي في هذا الباب كان رائداً منذ تولي الملك محمد السادس لحكم البلاد، فقد تمكن المغرب من تحقيق خطوات متقدمة لتجسيد مبدأ المساواة والإنصاف بين الجنسين في المجالات المرتبطة بالأسرة والصحة والتعليم والشغل، فضلاً عن تعزيز التمثيلية السياسية للمرأة، والنهوض بمشاركتها الفعلية والفاعلة في الحياة العامة⁽⁴⁾.

فقد حققت مدونة الأسرة في هذا الصدد عدة إنجازات، فبتقديم الملك محمد السادس لمشروع مدونة الأسرة انتقل المغرب من "قانون الأحوال الشخصية" إلى "مدونة الأسرة"، فلم يعد الاهتمام منصباً على حقوق الأشخاص وواجباتهم في معزل عن الآخرين كما يفعل الغرب، بل أصبحت الأسرة حاضرة بجميع مكوناتها في القوانين الجديدة،

(1) ينظر: الوسيط في شرح مدونة الأسرة، ص: 9 وما بعدها.

(2) - لقد كان المغرب المعاصر حريصاً على تحقيق النهضة والإصلاح الإسلامي الشامل في المجال الاجتماعي وقضايا الأسرة وغيرها، موظفاً في ذلك المشروع الحضاري طاقة جبارة من علمائه الأفاضل، وعلى رأسهم الأستاذ علال الفاسي رحمه الله تعالى، وتحول المغرب في قضايا الأسرة من مدونة الأحوال الشخصية المستندة على الفقه والتشريع الإسلامي - وهذه المدونة افتتحت بقضايا الطلاق والزواج - إلى مدونة للأسرة تنفتح على المستجدات المعاصرة في القوانين الوضعية والاتفاقيات الدولية.

(3) دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة: خطاب النهضة والخطاب الطائفي، ص: 48.

(4) ينظر الرسالة الملكية السامية إلى المشاركين في أشغال المؤتمر الثالث للسياسة العالمية، مراكش، 10 أكتوبر 2010، نقلاً عن: تقييم خطة عمل ييجين +20 تقرير المملكة المغربية،

فلم تعد المدونة قانوناً للمرأة وحدها بل مدونة للأسرة: أبا وأماً وأطفالاً وحرصاً على أن تجمع بين رفع الحيف عن النساء وحماية حقوق الأطفال وصيانته كرامة الرجال⁽¹⁾.

وبذلك نسخت المدونة الجديدة القوانين القديمة جملة وتفصيلاً، وشكلاً ومضموناً، وهي تختلف عن الخطة المفروضة اختلافاً كبيراً، فإذا كانت الخطة مستوردة من الخارج، فإن المدونة الجديدة إبداع مغربي صرف⁽²⁾، حقق مجموعة من الإصلاحات⁽³⁾، وقفزة نوعية في حفظ حقوق المرأة لم تشهد مثله كثير من الدول الإسلامية، والسعي إلى إدماج المرأة بقوة في قضايا التنمية الاجتماعية وغيرها، وفي هذا الإطار يتم الحديث عن الأسرة؛ نظراً لما حقق من مكاسب للمرأة، على غرار ما تفرد به العمل المغربي المؤصل على ضوء مذهب الإمام مالك، كمسألة الكد والسعاية التي تحفظ بها للمرأة حقوقها المادية.

وإن كان هذا السياق انتهى بتحقيق مكاسب للمرأة في التعليم والعمل والمشاركة السياسية، ففي المقابل عرف أيضاً تطور فكرياً حيث أثرت العولمة على الخطاب النسوي ومطالب المرأة⁽⁴⁾، فظهرت قضايا خطيرة مستجدة في هذا الباب، على غرار حرص حركة تحرير المرأة العربية منذ نشأتها على فصل قضية تحرير المرأة عن الدين والوطن، وربطها بقضية تحرير المرأة في العالم⁽⁵⁾، وهذا أدى إلى تجزأ هذه القضية وتفتتها في مسارات متباينة متعارضة، ومتصارعة⁽⁵⁾.

ولعل من أهم القيم المركزية المؤثرة في قضايا المرأة الحديثة والمعاصرة ما يتعلق بمقصد تنظيم الجانب المؤسسي للأسرة وحفظ حقوق أفراد الأسرة - ومن مسائله، المساواة بين الزوجين، باعتبارها منطلق كثير من الدعاة المحدثين في إصلاح قضايا المرأة، وهو متمسك المعاصرين في حفظ حقوق المرأة.

(1) الوسيط في شرح مدونة الأسرة، ص: 50.

(2) والمدونة الجديدة قد صححت الوضع فجعلت كلمة الشريعة هي العليا، واجتهدت اجتهداً جامعاً داخل الحقل الفقهي الإسلامي الواسع دون أن تنتقيد بأي مذهب من المذاهب على الرغم من اعتصام المغرب بالمذهب المالكي، المدونة الجديدة تضم 400 مادة، تتناول أحكام الأسرة زواجاً وطلاقاً وما قبلها وما بعدها. ينظر: الرابط (1) <https://almoslim.net/node/85316?page=1> اطلع عليه يوم 12 / 27 / 2020.

(3) ومن الإصلاحات التشريعية المرتبطة بوضعية المرأة الأسرية، انطلاقاً من اعتبار المرأة شريكاً فاعلاً وأساسياً في تحقيق أهداف التنمية وتطوير المجتمع، جعلت المملكة المغربية النهوض بأوضاع النساء وتحقيق المساواة في صلب إصلاحاته، وهو ما جسده الجيل الأول من التشريعات القانونية التي كرست حقوق النساء، وفي مقدمتها مدونة الأسرة. تقييم خطة عمل بيجين 20+ تقرير المملكة المغربية، ص: 9. وما بعدها

(4) الوسيط في شرح مدونة الأسرة، ص: 49.

(5) المرأة في منظومة الأمم المتحدة، ص: 11

وتسعى الشريعة في تنظيمها العلاقة بين الناس إلى غرس خلق الرحمة فيما بينهم، وإقامة روابط المؤسسات والعلاقات الاجتماعية على أساس العدل وحفظ الحقوق، لذلك كان من مقاصد نظام الأسرة في الشريعة الإسلامية تنظيم مؤسسة الأسرة بتشريع مختلف الأحكام المنظمة لمؤسسة الأسرة، وحفظ حقوق جميع أفرادها.

واستجبت في هذا الجانب كثير من المسائل التي أفرزها تطور نظام الأسرة بفعل التحولات الداخلية والخارجية، والانفتاح على العالم الخارجي، وظهور كثير من التيارات الفكرية والسياسية بهذا الخصوص سعت إلى إحداث تغير في الأنظمة الفكرية التقليدية في مجال العلاقات الأسرية وبين الجنسين، فمن أبرز المستجدات في هذا الباب مسألة المساواة بين الجنسين، وتأثير ذلك على العلاقة الزوجية والأسرية.

صورة المسألة، أنه في إطار المتغيرات الحضارية العالمية الحديثة والمعاصرة : السياسية، والحقوقية، وغيرها، ظهرت على الساحة قضية المساواة بين الجنسين⁽¹⁾.

والمراد بالمساواة اصطلاحاً: " جعل الناس جميعاً في الواجبات والحقوق العامة متماثلين تماثلاً مطلقاً"، وفي الاصطلاح الفقهي عرفت بأنها: " الماثلة في الأحكام الشرعية، في مسألة بين اثنين أو أكثر " ⁽²⁾، والمساواة تعني أيضاً بأن جميع الأفراد متماثلون في المراكز القانونية في اكتساب الحقوق والحريات العامة، والتزامهم بالواجبات على قدم المساواة وبدون تمييز أو تفرق أي كان سببه، وهو عقد رضائي يتم بين رجل وامرأة على الوجه الشرعي⁽³⁾.

والشريعة قررت مبدأ المساواة كما في الآية (13) من سورة الحجرات، في قوله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾ ⁽⁴⁾ وهو مرادف للعدل.

(1) ولفظة المساواة مشتقة من مادة (سوي) التي تدل مشتقاتها على معنى الاستقامة واتساق الأطراف، يقول ابن فارس: (سوي) السين والواو والياء أصل يدل على استقامة واعتدال بين شيئين، يقال هذا لا يساوي كذا، أي: لا يعادله. مقاييس اللغة. 3 / 112.

(2) ينظر، الفروق الفقهية بين الرجل والمرأة في الأحوال الشخصية، د/ عبد الله عبد المنعم العسيلي، ص 36 - 37.

(3) ينظر: المساواة بين الجنسين في إبرام عقد الزواج في قانون الأسرة الجزائري والمواثيق الدولية، لبن عومر محمد الصالح، ص 12 /

(4) سورة الحجرات الآية 13.

وقد أصبحت الدساتير الحديثة تنادي بهذا المبدأ؛ فأكد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في مادته الأولى مبدأ المساواة، وجاء في المادة الثانية منه، " لكل إنسان حق التمتع بكافة الحقوق والحريات الواردة في هذا الإعلان دون أي تمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسي أو الأصل الوطني و الاجتماعي أو الثروة أو الميلاد أو أي وضع آخر"،⁽¹⁾ وهذا يعني مساواة الأفراد في كافة الحقوق والحريات وأمام القانون بدون تمييز بسبب من الأسباب.

والواقع المعاصر شهد تحولات عميقة في مجالات المساواة بين الجنسين، ومن أهم المحطات في هذا المجال اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة " سيداو" وقد اعتمدها الجمعية العامة للأمم المتحدة وعرضتها للتوقيع والتصديق والانضمام بقرارها 180/34 المؤرخ في 18 كانون الأول / ديسمبر 1979 تاريخ بدء النفاذ: 3 أيلول / سبتمبر 1981، طبقاً لأحكام المادة 27⁽²⁾.

ولقد ألزمت المادة (16) من الاتفاقية الدول الأطراف باتخاذ جميع التدابير للقضاء على التمييز ضد المرأة في كافة الأمور المتعلقة بالزواج والعلاقات الأسرية واختيار الزوج بإرادة كاملة، وهي ذات الحقوق والمسؤوليات أثناء الزواج وعند الفسخ للعقد والعلاقات المترتبة على آثار العقد بشأن الأطفال، وباعتبار مصلحة الطفل هي المصلحة الأولى بالرعاية.

ومما جاءت به هذه الاتفاقية لتحقيق المساواة بين الجنسين ومحاربة جميع أشكال التمييز:

- منع تعدد الزوجات: استناداً لحق المرأة في المساواة في عقد الزواج، تمنع الاتفاقية التعدد وتعتبر فيه إهداراً لكرامة المرأة وإجحافاً لحقها وبالتالي لا يسمح بالتعدد، لأنه قد تكون له نتائج انفعالية ومادية خطيرة على المرأة⁽³⁾.

(1) حق المساواة في الشريعة والمواثيق الدولية، لعل حسن محمد الطويلة، ص: 13.

(2) ينظر تلك الملاحظات: منظمة مراقبة حقوق الإنسان، " العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية" التقرير السنوي لعام 2000، " اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة اعتمدها الجمعية العامة، وعرضتها للتوقيع والتصديق والانضمام بقرارها 180/34 المؤرخ في 18 كانون الأول / ديسمبر 1979 تاريخ بدء النفاذ: 3 أيلول / سبتمبر 1981، طبقاً لأحكام المادة 27

الرابط: <https://www.hrw.org/legacy/arabic/un-files/text/cedaw.html> اطلع عليه: 18 / 08 / 2020

(3) يعد الاختلاف سنة كونية ولذلك فإن العدالة لا تقتضي مطلق المساواة أي تلك المساواة الدائمة في جميع الحالات، فلا يمكن المساواة بين الرجل والمرأة مثلاً في بعض الأعمال الشاقة التي لا تستطيعها المرأة بسبب طبيعتها، واختلافها في التكوين والطباع والعواطف " ، على أن هذا التمايز الفطري موجود بين الإنسان ونظيره الإنسان؛ فكيف به عند ملاحظته بين صاحب الجنس الذكري، وصاحبة الطبيعة الأنثوية، لا ريب أنه تمايز حقيقي،

- المساواة بين الجنسين في شؤون الأسرة: فقد ألزمت المادة (16) من الاتفاقية الدول الأطراف باتخاذ جميع التدابير للقضاء على التمييز ضد المرأة في كافة الأمور المتعلقة بالزواج والعلاقات الأسرية واختيار الزوج بإرادة كاملة.

وهذه المادة من أخطر المواد لتعلقها مباشرة بالأسرة التي تعتبر البنية الأساسية في المجتمع إضافة إلى الدور الذي تلعبه في تنشئة الفرد، لذا تم التحفظ على بنودها من طرف معظم الدول العربية⁽¹⁾.

راهن المشرع المغربي كذلك من خلال مدونة الأسرة على احترام المبدأ الدستوري الذي يجعل الرجل والمرأة سواسية أمام القانون، بالإضافة إلى مختلف الاتفاقيات الدولية التي تركز تلك المساواة، وتحرم كل أشكال العنف والتمييز ضد النساء.

ويمكن إرجاع كثير من قضايا المساواة إلى باب المصالح، فإن أغلب التعديلات التي عرفتها مدونة الأسرة، هي أحكام ذات طبيعة اجتهادية تنبني في جزئها الأكبر على المصلحة، والمصلحة مناط للأحكام في الشريعة الإسلامية.⁽²⁾

وفما يتعلق بالمساواة في إنشاء عقد الزواج وإنائه، فإن تنظيم علاقة الزواج يعتبر أمرا حساسا لارتباطه بالحياة الشخصية للأفراد من جهة وارتباطه بالدين والأعراف، بمبادئ واعتقادات راسخة في عقول الأفراد، لذا أكدت الاتفاقية على ضرورة القضاء على التمييز ضد المرأة والمساواة بين الجنسين في انعقاد الزواج وفي حرية اختيار الزوج وعدم عقد الزواج إلا برضاها الحر والكمال، وهذا ما تضمنه البندين (أ) و(ب) من المادة 16 الفقرة الأولى (01). حيث جاء في التوصية العامة 21، أن حق المرأة في اختيار زوجها وفي التزوج بحرية هو حق أساسي لحياتها ولكرامتها ومساواتها كإنسان، ويجب صون حق المرأة في الموافقة على مبدأ الزواج وموعده والشخص الذي تتزوجه⁽³⁾.

فطبيعة الرجل تباين طبيعة المرأة في حيثيات كثيرة، فمن حيث النشأة والتكوين تتباين طبيعتان، ومن حيث العواطف والميول والرغبات يختلف الجنسان، وهكذا في سائر الطباع والميول، ودعوى اتساق الطبيعتين وجعلها في خط واحد تدحضها حقائق الوجود، ودلائل الواقع، وبينات التاريخ. المجلة العالمية للدراسات الفقهية والأصولية، المجلد 2 العدد 1، 1439هـ / 2018م / المساواة بين الجنسين مفهومها والانحراف الفكري فيها وآثاره السلبية: الميراث والدية أنموذجا، ص: 24.

وهذا الاختلاف في التكوين والجينات نهت إليه العلوم المعاصرة، يقول الكاتب د.كاريل -الفرنسي المولد الأمريكي المستقر- في كتابه " الإنسان ذلك المجهول" ص: 78: " إن المرأة لا تختلف عن الرجل باختلاف سنة كونه باختلاف الأعضاء التناسلية وبالولادة والرحم فحسب، بل الفارق بينهما جد عميق؛ فإن كل حجرة في جسمها تحمل طابع جنسها ".

(1) أثر اتفاقية سيداو على مبدأ المساواة بين الجنسين في قانون الأسرة الجزائري، ص: 24.

(2) الوسيط في شرح المدونة، ص: 23.

(3) المرجع السابق، نفس الصفحة.

أما بالنسبة لحقوق المرأة أثناء الزواج فإن البند (ج) من نفس المادة يدعو إلى المساواة بين الجنسين والتمتع بنفس الحقوق والمسؤوليات أثناء الزواج وفسخه، بمعنى أن لها نفس الحق في إنهاء الرابطة الزوجية ويكونا متساويين في أسباب انهاءها، وكما جاء في البند (هـ) تكون المساواة في تقرير عدد الأولاد والفاصل بينهما وكذلك الحصول على المعلومات والوسائل الكفيلة التي تمكنها من التمتع بهذا الحق، ولها الحرية في اختيار اسم الأسرة والمهنة والوظيفة حسب البند (ز). بالإضافة إلى تمتعها بالمساواة بملكية وحيازة الممتلكات والإشراف عليها، والتصرف فيها⁽¹⁾.

وحتى الاتفاقية على حرية المرأة في اختيار الزوج، ويكون الزواج برضاها الحر الكامل حسب المادة 01 الفقرة 01 البند (ب)، وهذا موافق لما جاء به الفقه الإسلامي الذي أعطى المرأة الحق في اختيار زوجها واعتبار رضاها في العقد، بحيث لا يمكن لأحد أن يجبرها على الزواج من لا ترضاه، فقد ورد عن الرسول ﷺ (لَا تُنْكَحُ الْأَيِّمُ حَتَّى تُسْتَأْمَرَ، وَلَا تُنْكَحُ الْبُكَرُ حَتَّى تُسْتَأْذَنَ)⁽²⁾، كما أن النبي ﷺ أمر بفسخ نكاح خنساء وكانت ثيبا حينما شكت إليه أن أباه زوجها بغير رضاها⁽³⁾.

مما يلاحظ على بنود هذه الاتفاقية الموافقة للفقه الإسلامي، أنه يجب أن لا تؤخذ على إطلاقها كما وردت في الاتفاقية، إذ يجب وضع ضوابط لها توافق الهوية العربية الإسلامية، إضافة إلى دراسة مكثفة لمعطيات الواقع والأخذ بالمقاصد الشرعية ومراعات المآلات عند التنزيل.

وفما يتعلق بمسائل الأسرة والأحوال الشخصية: فقد ورد في المادة (16) التي تدعو إلى المساواة في حق اختيار الزوج، وحق فسخ الزواج وحق الولاية، والقوامة، والوصاية على الأولاد، وحق اختيار اسم الأسرة والمهنة وحيازة الممتلكات والتصرف فيها، والحق في تحديد النسل وتحديد سن أدنى للزواج. وهذا فيه خلاف مع الفقه الإسلامي⁽⁴⁾.

وفي مسألة تعدد الزوجات : واستنادا لحق المرأة في المساواة في عقد الزواج، تمنع الاتفاقية التعدد وتعتبر فيه إهدارا لكرامة المرأة وإجحافا لحقها وبالتالي لا يسمح بالتعدد، لأنه قد تكون له نتائج انفعالية ومادية خطيرة على المرأة، وهذا فيه مخالفة للتعدد المباح في الإسلام، الذي يسمح للرجل بالزواج من أربع زوجات بشرط العدل، فالإطار الذي

(1) الوسيط في شرح المدونة، ص: 25.

(2) صحيح البخاري، كتاب النكاح، باب لا ينكح الأب وغيره البكر واليتيم إلا برضاها. 17 / 7.

(3) سبق تخريجه، ينظر: ص: 244.

(4) ينظر: الوسيط في شرح المدونة، ص: 28. 32.

شرع فيه التعدد لا يتولد عنه إضراراً بل يدفع الضرر ويحل عدة مشاكل أسرية واجتماعية، أما الآثار السيئة الناتجة عن التعدد ليس راجعاً للإسلام إنما منشؤه انحراف الكثير من الرجال عن الغاية من التعدد وإقدامهم عليه دون حاجة، وفي زمننا الحاضر يعتبر نظام التعدد هو الحل لمشكلة العنوسة التي تواجه المجتمعات العربية، ومنه وضع حد للعلاقات غير الشرعية واختلاط الأنساب⁽¹⁾.

وفيا يتعلق بالولاية في الزواج فإنها ولاية اختصاص فقط، وليس ولاية تفويض، باعتبار معرفة الرجل بشؤون الرجال ومخاطبتهم له في اجراء هذا العقد، أما الشريعة الإسلامية فقد جعلت للزوجة الحق والحرية الكاملة في اختيار الزواج لأن الزواج مسألة رضائية وليس إجبارية.

والظاهر أن كل ما جاءت به مدونة الأسرة من مستجدات بالإمكان تأصيله بالمصلحة، والمصلحة تنبني عليها الأحكام في الشريعة الإسلامية متى تحققت شروط حددها الفقهاء، من أبرزها: ألا تصطدم بنص قطعي الدلالة والثبوت ضمن بالكتاب والسنة أو بالإجماع.

فالمصالح في الإسلام مقننة ومضبوطة الحدود والمعالم، وميزان وضوابط المصلحة عند النظر في الشريعة مضبوط موزون بالمصالح الدنيوية والآخروية، والأولى محكمة بمصالح الثانية،⁽²⁾ وهذه الضوابط، هي:

الضابط الأول: اندراجها ضمن مقاصد الشرع.

الضابط الثاني: عدم معارضتها للكتاب.

الضابط الثالث: عدم معارضتها للسنة، والمقصود بالسنة ما ثبت سنده متصلًا إلى رسول الله ﷺ من قول أو فعل أو تقرير، سواء ورد متواترًا أو آحادًا. واتباع السنة في استعمال الوسائل يكون من حيث التوصل إلى تنفيذ حكم الله تعالى، لا من حيث الجمود عند جزئياتها بقطع النظر عن نتائجها.

(1) ينظر: الوسيط في شرح المدونة، ص: 32-33.

(2) ينظر: ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية لرمضان البوطي، ص: 25.

- الضابط الرابع: عدم معارضتها للقياس: والقياس إنما هو مراعاة مصلحة في فرع بناء لمساواته لأصل في علة حكمه المنصوص عليه، فبينهما إذ من النسبة العموم والخصوص المطلق، فكل قياس مراعاة للمصلحة، وليس كل مراعاة للمصلحة قياساً.

- الضابط الخامس: عدم تفويتها مصلحة أهم منها أو مساوية لها⁽¹⁾.

وموقع هذه الضوابط من المصلحة هو الكشف والتحديد لا الاستثناء والتضييق، أي أن ما وراء هذه الضوابط ليس داخلاً في حدود المصلحة وإن توهم متوهم أنه يدخل فيها. ومن ثم لا يتصور التعارض بحال بين المصلحة وأدلة الأحكام⁽²⁾.

والمادة (400) من المدونة، بخصوص ما لا نص فيه، فتحت باب الاجتهاد في الفقه المالكي، وكذلك الاجتهاد الذي يراعي فيه تحقيق قيم الإسلام في العدل والمساواة والمعايشة بالمعروف، وكلها مصطلحات من السهل تأصيلها بالنصوص من كتاب الله عز وجل، وبخصوص من سنة نبيه الكريم ﷺ⁽³⁾.

وقد وضعت الشريعة تشريعات أصيلة ثابتة لا تقبل التغيير لاختلاف الأحوال والأزمان، ومن ذلك مسألة الإرث، وبذلك تنهت دعاوى المساواة بين الجنسين فيه، " وقد بين الحق سبحانه وتعالى - أحكام الموارث بيانا دافعا لأي ريبة وشك، ولم يتركه لنبي من أنبيائه فضلا عن أن يكون مجالا رحبا للاجتهاد وإعمال الرأي، فهي أحكام واضحة ومحددة تحديدا لا يقبل الخلاف، ولا يسوغ فيه التأويل؛ إذ إنها من باب النص الذي لا اجتهاد فيه، والمساس بها يعد خرقا للإيمان المطلق بالله تعالى وتحكيم شرعه، وهي بذلك تمثل جزءا من ثوابت هذا الشرع الحنيف، وإعمال الفكر في هذه الأحكام النصية بتغيير أو تبديل ولوج للعقل في غير محله، ودعوى تغير الظروف والأحوال واختلافها من وقت إلى وقت يستلزم التجديد وتغيير الأحكام لشمولية الإسلام وعالميته دعوى يردها العقل والشرع، فهناك قواعد عامة وثوابت متينة لا يجوز المساس بها، رسمها الشارع الحكيم في تضاعيف أحكامه المينة في كتابه والمنزلة على نبيه الخاتم، وهناك من الأحكام ما يكون مجالا رحبا لاجتهاد المجتهدين من أولي الأمر الذين يستنبطون الحكم الشرعي من

(1) ينظر: ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية لرمضان البوطي، ص: 119 وما بعدها

(2) ضوابط المصلحة، ص: 115-117.

(3) الوسيط في شرح مدونة الأسرة، ص: 28.

محله؛ لتظهر روح الشريعة واستيعابها لكل عصر ومصر، وكون أحكام المواريث والفرائض أمراً تكفل الله تعالى بتحديدده والجزم به صراحة في آيات كتابه المتواتر يجعلها في حجرة الأحكام الثابتة التي لا يمكن المساس بها.⁽¹⁾

ولا شك أن مدونة الأسرة المغربية المعاصرة افتتحت على المشترك الإنساني، وأخذت بالقوانين الوضعية، والمواثيق الدولية في قضايا الأسرة والمرأة، لكنها على العموم، ارتكزت على مجموعة من المرجعيات والثوابت الإسلامية، ومنها:

- مبدأ عدم تحريم ما أحله الله تعالى ولا تحليل ما حرمه.

- الأخذ بمقاصد الإسلام من تكريم الإنسان والعدل والمساواة والمعايشة بالمعروف وبوحدة المذهب المالكي، والاجتهاد لوضع مدونة عصرية للأسرة منسجمة مع تعاليم الشريعة الإسلامية⁽²⁾.

إن النظر الفقهي في مستجدات قضايا الأسرة والمرأة يجب أن يستحضر بقوة الاختلاف القائم بين الرجل والمرأة في الطبيعة والتكوين والخصائص والطباع والوظائف، قال الله تعالى ﴿وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَى﴾⁽³⁾ وهذا الاختلاف قوامه تحقيق التكامل بين الجنسين واستقامة أحوال الأسرة والإنسان، لذلك فالاختلاف بين الجنسين في بعض التشريعات يعد من لوازم اختلاف الطبيعتين، "على أن الناظر الحصيف في التشريعات التي اختصت بها المرأة يجد أنها تنسجم تمام الانسجام مع طبيعتها، وتتلاءم كل الملاءمة مع الحقوق التي وضعت لها، فهي تقوم بشؤون زوجها، وتحفظ حقوقه اللازمة، وترعى بيته، وفي المقابل أمر الزوج بإحسان عشتها، وحفظ حقوقها، والقيام بشؤونها؛ نظراً للقوامة التي كلف بها، وحفظاً للميثاق الغليظ الذي حمل به، وهكذا الأمر في سائر الحقوق والواجبات التي يتكامل فيها الجنس؛ ليقوما بالأمانة التي كلفا بها على أكمل وجه، على أن الكثير ممن يروج لدعوى المساواة بين الذكر والأنثى في أحكام المواريث يغفل أو يتغافل عن النظر إلى هذه الشرائع والأحكام، ويقصر به ضيق أفقه عن التأمل في التكامل الذي يكون نتاجاً لقيام كل طرف بما علق به من واجبات وأحكام⁽⁴⁾.

(1) ينظر: المساواة بين الجنسين في إبرام عقد الزواج في قانون الأسرة الجزائري والمواثيق الدولية، ص: 26.

(2) ينظر: شرح مدونة الأسرة، ص: 50

(3) سورة آل عمران من الآية 36.

(4) ينظر: شرح مدونة الأسرة، ص: 50

يقول العلامة الشنقيطي ت 1393 هـ "فمحاولة استواء المرأة مع الرجل في جميع نواحي الحياة لا يمكن أن تتحقق؛ لأن الفوارق بين النوعين كونا وقدرا أولا، وشرعا منزلا ثانيا تمنع من ذلك منعاً باتاً، ولقوة الفوارق الكونية والقدرية والشرعية بين الذكر والأنثى"⁽¹⁾.

إن مطلق المساواة، دون قيد أو شرط وضابط شرعي انحراف فكري، لها آثار سلبية وخيمة، ومن هذه الآثار:

عدم تعظيم شرع الله تعالى: لا ريب أن العمل وفق مقتضيات حكم الله تعالى، والإذعان لأمره عنوان ظاهر لتعظيم شرع الله تعالى، وكل خروج عن هذا النهج والانحراف عن هذه الجادة تلوّث بين، وتعام ظاهر عن حدود الله تعالى المحكّمة، ومن هنا، كان الاحتكام إلى أحكام الله تعالى فيما يقتضي المساواة أو عدمها أمر تقتضيه الفطر السوية، وتؤيده الأحكام الربانية.

- الإجحاف والظلم: كما أن جعل قانون المساواة أمراً منسحباً على جميع الأحكام الشرعية يثر الإجحاف والظلم، فالمساواة عندما يوظفها المرء في إطار من التكامل الشرعي بالنظر إلى الحقوق والواجبات، مضيفاً عليها روح الانسجام بين الالتزامات المنوطة على عاتق كل طرف، يرسم صورة العدل الإلهي، وتحقق التعايش الهنيء، أما غياب هذه المعاني، ومحاولة وضع كل أحكام شرع الله تعالى في إطار يتساقط وأهواء النفوس ورغباتها، رغبة في تحقيق المساواة المزعومة فهو عين الظلم.

- ضياع الحقوق: يظهر مما سلف أن المساواة سواء في الدية والإرث أو في غيرها من الحقوق والواجبات ستؤدي بلا شك إلى ضياع الكثير من الحقوق التي قررها الشارع، فأمر القوامة مثلاً إن جعلت المرأة فيه قرينة الرجل، لها الحق في اكتسابه متى أرادت، ضاع حق الرجل، وانحلت درجته التي ألزمها الله تعالى به، فضلاً عن تعطيل النص الشرعي الموجه للرجال على النساء، إضافة إلى ما يحمله من إضاعة الواجبات المنوطة بالمرأة كالترتية ونحوها.

⁽¹⁾ أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، 7/ 415.

- فساد المنظومة التربوية: من المعلوم أن النظرة المادية الجائرة التي أَلقت ثقلها في الميزان الإسلامي كان لها أثر بارز في تأصيل أمثال هذه الأفكار الداعية للمساواة، وإنصاف الحقوق حسب زعمها⁽¹⁾.

- تفكيك روابط الأسرة: فالأسرة المسلمة التي أمر الله تعالى أن تقام على رباط المودة والرحمة والعدل، وقوامة الرجل وفق أحكام الشريعة وفي ضوء قيمه السمحة ومقاصده العليا، هذه الأسرة عندما تبتعد عن موازين الشريعة وأحكامها ويتم الزج بها قصداً أو بغير قصد في ميادين المادية الغربية تجسيدا لمطلق المساواة دون قيد أو شرط قد يعرض الأسرة إلى صراعات مادية لكسب الحقوق فتغيب أخلاق الرحمة والتسامح ما يسهم في تفكك الروابط الأسرية.

بعيدا عن الحديث عن ثمار هذه المدونة - لأن الأمر يحتاج إلى دراسة ميدانية وإحصائية - فإن المغرب وبفضل فقهاء المجددين وعلى رأسهم علال الفاسي، سعى إلى تحقيق نهضة وإصلاح في قضايا الأسرة، انفتح في مصادر أحكام الأسرة على مصادر الوضعية. فقد انفتحت المدونة على الفكر والحضارة الغربية، فلم تعد مدونة الأسرة مدونة فقهية صرفة، إنما قد استعانت بالعديد من القواعد الوضعية، دون المساس بالثوابت الشرعية، ومن ذلك أن الإثبات في إطارها لم يعد مقتصرًا على البيئة الشرعية وحدها، فقد شمل وسائل الإثبات كلها، من موضوعية وإجرائية بما في ذلك الخبرة الطبية في أكثر من مجال، وتنسجم مدونة الأسرة في عموميتها مع مختلف الاتفاقيات الدولية التي تحمي حقوق المرأة وحقوق الطفل المادية والمعنوية على حد سواء⁽²⁾.

ولما كانت القوامة تكليفا ربانيا، ومسؤولية شرعية قوامها واجب المعاشرة بالمعروف، ووجوب إنفاق الرجل على الزوج؛ حذر البعض من الابتعاد عن هذا التصور الإسلامي، وأنه باسم المساواة المتماثل بين الرجل والمرأة التي ترسخت في المجتمعات الغربية وصدرت إلى المجتمعات العربية والإسلامية" ألغت كل الامتيازات التي كانت للرجل كزوج وكأب، وأصبح هو والمرأة متساوين في جميع الحقوق والالتزامات والمسؤوليات"⁽³⁾، ولعل ذلك قد أثر سلبا

(1) ينظر: المساواة بين الجنسين، ص: 30-31.

(2) ينظر: الوسيط في شرح دونة الأسرة، ص: 28-29.

(3) ينظر: وجهة نظر، أحمد الحملشي 1/ 228.

على مقومات الأسرة، وأدى إلى تفككها وزاد من نسبة المعاشرة الحرة، والعزوف عن الزواج وارتفاع نسبة الطلاق، وتزايد عدد الأطفال خارج مؤسسة الأسرة، وعبر الزواج الشرعي.

المبحث الثاني: معرفة الواقع وأثرها في تجديد قضايا المرأة.

يعتبر فقه الواقع ركيزة أساسية في الاجتهاد والفتوى، وقد اعتنى العلماء منذ الصدر الأول بمعرفة الواقع لكونه مجرى الأحداث والتفاعلات التي تقع في حياة الناس، واقع من قوامه الأساس أفعال الإنسان المكتسبة، وفيه تجرى التكليفات الشرعية، لذلك تروم الشريعة توجيهه في ضوء قيم الوحي وهديه، ومن سنة النبي ﷺ عنايته الفائقة بواقع الناس وشؤون حياتهم، فكان يتفقد أحوال أصحابه، وعلى نهجه سار أصحابه من بعده، حتى إن الخليفة الراشد الثاني عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان يعس في الليل،⁽¹⁾ ومشهور عنه رضي الله عنه تفقده لأحوال الرعية؛ ما يدل على عنايته الفائقة بمعرفة أحوال الناس وواقعهم.

قال عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه: "تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور"⁽²⁾، ويعني هذا، أن مجريات الواقع وأحداثه المستجدة والنازلة تفرض على الفقهاء الاجتهاد في تقديم الحلول والأجوبة لها انطلاقاً من النصوص الشرعية وفي ضوء مقاصدها.

وأشار الأستاذ عمر عبيد حسنه إلى هذا النوع من الفقه في قوله «فالنزول إلى الميدان وإبصار الواقع الذي عليه الناس، ومعرفة مشكلاتهم ومعاناتهم واستطاعتهم وما يعرض لهم، وما هي النصوص التي تنزل عليهم في واقعهم، في مرحلة معينة، وما يؤجل من التكليف لتوفير الاستطاعة، إنما هو فقه الواقع، وفهم الواقع، إلى جانب فقه النص»⁽³⁾.

وقد نبه على أهمية هذا النوع من الفقه الإمام ابن القيم رحمه الله تعالى في إعلام الموقعين فقال: "ولا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم، أحدهما فهم الواقع والفقه فيه واستنباط علم حقيقة ما

⁽¹⁾ ومن ذلك ما رواه أبو نعيم عن الشعبي، قال: "بينما عمر يعس بالمدينة إذ مر بامرأة في بيت وهي تقول:

هل من سبيل إلى خمر فأشربها... أم هل سبيل إلى نصر بن حجاج

وكان رجلاً جميلاً، فقال عمر: «أما وأنا والله حي فلا» حلية الأولياء وطبقات الأصفياء: أبو نعيم الأصبهاني (المتوفى: 430هـ)، 4/ 322

⁽²⁾ الفروق = القرافي (المتوفى: 684هـ)، 4/ 179

⁽³⁾ ينظر تقديم عمر عبيد حسنه لكتاب الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، لعبد المجيد السوسوه الشرفي، ص: 11.

وعرفه أحمد بوعود بقوله: «هو الفهم العميق لما تدور عليه حياة الناس وما يعترضها وما يواجهها. فقه الواقع (أصول وضوابط): أحمد بوعود ص 22، ويرى الدكتور القرضاوي أن فقه الواقع «مبني على دراسة الواقع المعيش، دراسة دقيقة مستوعبة لكل جوانب الموضوع، معتمدة على أصح المعلومات وأدق البيانات والإحصاءات». أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة، ص 26

وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط به علماً⁽¹⁾، ثم بين رحمه الله أنه من الحصل التي يجب أن يتصف بها المفتي، مشيراً إلى أن معرفة الواقع تعين على تحقيق المصالح الشرعية والإصابة في الحكم وتجنب الخطأ في التنزيل⁽²⁾.

إن فقه التنزيل الهادف إلى حسن إحلال الأحكام على الوقائع له مقومات رئيسة هي: الواقع ووقائعه المعروضة، والحكم الثابت من مدركه الشرعي، وملكة الفهم ومهارة التنزيل المشرفة على مدارك الأحكام واستنباطها⁽³⁾.

وإذا كان فقه التنزيل بمثابة الحلقة الأخيرة في عملية إحكام الواقع بالشرع بما يحقق مقاصده، فإن فقه الواقع الذي يعتبر محل التنزيل يمثل نصف الطريق، أو نصف الحقيقة التي توقف عندها الكثير من الفقهاء في هذا العصر، والتي سوف لا تحقق شيئاً إذا لم نفهم الواقع⁽⁴⁾. لهذا بين الشاطبي علاقة فقه الواقع ومعرفته بالاجتهاد في تحقيق المناط قائلاً: "فلا بد أن يكون المجتهد عارفاً ومجتهداً من تلك الجهة التي ينظر فيها ليتنزل الحكم الشرعي على وفق ذلك المقتضى، كالمحدث العارف بأحوال الأسانيد وطرقها... والصانع في معرفة عيوب الصناعات⁽⁵⁾".

ولما كان فقه الواقع مهماً وضرورياً عند السلف حتى عده البعض من شروط الاجتهاد، فإن الحاجة إليه في الفقه الحديث والمعاصر أعظم وأكبر، لأنه فقه مرتبط بواقع شائك ومتطور، عرف تحولات وتغيرات سريعة في جميع المجالات والميادين، الاجتماعية والعلمية والاقتصادية والسياسية؛ بهذا أصبح الفقيه في حاجة إلى التسليح بألوان من الثقافة والمعارف المختلفة ليفهم واقعه على أحسن وجه، ويؤخذ عنه نظرة كاملة ودقيقة تساعد في حسن توجيهه وتقرير الأحكام المناسبة له.

شخص عمر عبيد حسنة جانباً مهماً من الخلل المنهجي الواقع في فقه الواقع والناج عن توقف العقل المسلم بقوله: "التوقف المذهل في إطار العلوم الاجتماعية والإنسانية، وهي الأدوات والآليات الضرورية لفهم الواقع، وإدراك أبعاد الإنسان، والتعرف على مفاتيح شخصيته، وطرائق تفكيره، والأسباب الحقيقية الكامنة وراء مشكلاته، وهو محل الحكم الشرعي، ولعل خطورة توقف العلوم الاجتماعية والإنسانية، في أنه حرم الفكر والمجتهد من التعرف إلى ساحة

(1) إعلام الموقعين 1/ 87.

(2) المرجع السابق، 4/ 205، ثم أشار إلى جانب من أهميته في بحثه عن تجوز له الفتيا ومن لا تجوز، فقال: "الفقيه من يطبق بين الواقع والواجب وينفذ الواجب بحسب استطاعته لا من يلتقي العداوة بين الواجب والواقع فلكل زمان حكم". 4/ 220.

(3) ينظر فقه التنزيل: مفهومه، وعلاقته ببعض المصطلحات بشير بن مولود بجيش، ص: 5-6.

(4) المرجع السابق، ص: 12-6.

(5) الموافقات 5/ 130.

عمله، وأضاع عليه خارطة الطريق، التي يحاول أن يسلكها، لتنزيل المراد الإلهي على واقع الناس، وتحقيق تقويم سلوكهم بدين الله ."

ونبه على ضرورة معالجة هذا الإشكال والقصور الحاصل في فقه الواقع في قوله: " المشكلة اليوم ليست في عدم وجود العلاج، وإنما هي في عدم وجود المعالج، فالإسلام هو الدواء، والشفاء، ولكن كيف نستعمل هذا الدواء ولمن نستعمله؟ ومتى؟ هذه هي المشكلة اليوم التي يعاني منها الواقع الإسلامي، وهي مؤثر مؤرق بسبب غياب فقهاء المجتمعات، وفقهاء التربية، وفقهاء التخطيط، وفقهاء استشراق آفاق المستقبل، وفقهاء علوم الإنسان، وفقهاء الحضارة عامة، الذين يشكلون عقل الأمة، ويعرفون كيف يغتفون من هذا الإسلام، لمصلحة الأمة في واقعها المعاصر، وكيف يتعاملون مع هذا الإسلام، ويعودون بالأمة إليه⁽¹⁾ .

وفقه الواقع والخبرة بالشؤون الاجتماعية يحتاج إلى مناهج وآليات بحث ميدانية، يقول الدكتور يوسف القرضاوي: " وفقه الواقع يقوم على دراسته على الطبيعة لا على الورق، دراسة علمية موضوعية، تستكشف جميع أبعاده وعناصره، بإيجابياته، وسلبياته، والعوامل المؤثرة فيه، بعيدا عن التهويل والتهويل (...)، إن دراسة هذه الوقائع واجب لا بد منه لكل فقيه ولكل فقه في أي باب من أبوابه"⁽²⁾.

- وصف الدعوة.

تعد مرحلة تصوير النازلة والواقعة المستجدة، ومعرفتها على أرض الواقع، من أخطر مراحل النظر الفقهي التي تزل فيها قدم الفقيه، ولذا اعتبر البعض معرفة الواقع ومعرفة الناس من شروط الاجتهاد⁽³⁾.

(1) ينظر تقديم عمر عبيد حسنة لكتاب فقه التدين فيها وتنزيلا.

(2) السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها= يوسف القرضاوي، ص: 265. وقد جعل أحمد بوعود العناصر الأساس لفقه الواقع ثلاثة، وهي:

- إدراك التأثيرات البيئية الطبيعية، باعتبارها محددًا أساسيًا وموجهاً رئيسًا لحياة الناس.
- فقه الحركة الاجتماعية، على اختلاف أنواعها، باعتبارها الروابط التي تربط بين الناس.
- سبر أغوار النفس البشرية، باعتبار الإنسان المحور والأساس في هذا الوجود.
وهي في كليتها ترجع إلى قواعد وقوانين علم الاجتماع والعمران". فقه الواقع (أصول وضوابط) ص 23
(3) ينظر: إعلام الموقعين، 4/ 152، و 2/ 165.

لذا أكد مجدّدو النهضة الحديثة على ضرورة معرفة الفقيه والمفتي للواقع، وأهمية توظيف آليات وتقنيات العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة في معرفة الواقع.

وفي هذا الصدد نجد قاسم أمين قد شنع بقوة على أولئك الذين ينظرون في قضايا المرأة اقتصاراً على أنظارهم وفكرهم وعلى بعض المنقولات من النصوص دون النزول إلى أرض الواقع وتشخيص حيثياته قائلاً: " نحن نفهم أن رجلاً يعيش في عالم الخيال يكتب في مكتبه على ورقة أن ليس على النساء إلا أن يقرن في بيوتهن خاليات البال، تحت كفالة وحماية الرجال، نفهم ذلك؛ لأن الورق يتحمل كل شيء! وليس من الصعب وضع نظريات خيالية على هذه الطريقة؛ إذ يكفي في ذلك تركيب بعض جمل مسبوكّة في قالب لطيف؛ ليقم الكاتب نفسه مشروعاً حكيمًا، ويحكم على القوانين والعادات والأخلاق، وإنما يجد الصعوبة رجلًا اعتاد على أن يحلّ النظريات ويختبرها بقياسها إلى الواقع⁽¹⁾ .

فمقاربة قضايا المرأة الحديثة يتطلب في نظر قاسم أمين معرفة الواقع، بالنزول إلى الميدان والاستعانة بكل ما يعين على تحقيق حسن الفهم والتصور للقضايا والمسائل، في جميع أبعادها وتحليلاتها، وفق نظرة شمولية واسعة تستحضر تغيرات الواقع وتقلباته، ومختلف العوامل والعناصر المؤثرة فيه.

ومن المواطن التي قارب فيها العلامة مُجدّد بن الحسن الحجوي رحمه الله تعالى هذه القضية؛ معرض حديثه عن الاجتهاد في أبواب المعاملات، وتأكيد حجة الأمة إلى التيسير فيه، وضبطه بمقاصد الشريعة ومصالحه، وفق منهج الوسطية الموجه بالمعرفة التامة بالواقع، قصد تحقيق حسن التصور للمسائل، وتجنب الغلط في الفتوى.

قال في تحليله لبعض فتاوي الفقهاء المفتقرة لهذا الأصل: " رأيت فتوى للإمام السنوسي بحرمة القهوة التي هو ابن المعلوم، وفتوى الإمام ابن غازي بطهارة ماء الماحيا الذي يصنعه اليهود شراباً لهم، وكل من الإمامين وقع في الغلط بسبب معرفته ما أفتى فيه، فالذي حرم القهوة علل الحرمة بعلل، منها الإسكار وهو لا وجود له فيها، ولا التفجير، ولا النشاط، ومنها ضررها بالبدن وكونها لم تكن في الصدر الأول، وهذا شيء لا يوجب الحرمة، كذلك ابن غازي زعم أن

(1) المرأة الجديدة، قاسم أمين، ص: 48-49.

الماحيا لا تسكر، وهو غلط، والصواب إباحة القهوة، وحرمة الماحيا الخبيثة، وأكثر أغلاط الفتاوى من التصور⁽¹⁾، فلما وقف رحمه الله على خطأ واضطراب بعض أكبر العلماء - مع مكانتهم في العلم - في بعض فتاويهم، بسبب التصور الناقص للمسائل والنوازل، لم يستغرب أن يقع ذلك من بعض فقهاء زمانه⁽²⁾.

وعليه فلا بد للفقهاء من حسن تصوير النازلة، و"التصور إدراك الحقائق مجردة عن الأحكام، والتصديق إدراك" نسبة حكمية بين الحقائق بالإيجاب أو السلب، وإنما سمي التصور تصورا؛ لأخذه من الصورة، ولأنه حصول صورة الشيء في الذهن، وسمي التصديق تصديقا؛ لأن فيه حكما، يصدق فيه أو يكذب، سمي بأشرف لازمي الحكم في النسبة⁽³⁾.

من هذا المنطلق دعا فقهاء ومفكرو النهضة الحديثة إلى تجديد الفقه الاجتماعي في كل مجالاته وبخاصة فقه الأسرة، وقضايا المرأة؛ مع الانفتاح في ذلك على تجارب الأمم المتقدمة والمتمدنة، وتوظيف مناهج وآليات البحث والتقني الاجتماعي.

فنجدهم يستحضرون في دراساتهم الاجتماعية مناهج علمية متنوعة، قائمة على فلسفات ومنطلقات فكرية ومعرفية مغايرة للنظام المعرفي الإسلامي ورؤيته للوجود، وبالرغم من ذلك، فهي وسائل مساعدة ومهمة في فهم الواقع، وكشف معطياته وتحديد حقائقه.

ومن أسس هذه الدعوة:

- الملاحظات المكثفة التي كان الطهطاوي يجريها على المجتمع الفرنسي لما زار فرنسا - لأول مرة سنة 1826م، وما استوقفه هناك وضع المرأة الممتاز في المجتمع الفرنسي، ومشاركتها في الحياة العامة، وإقامته لسنوات في هذا المجتمع ويدرسه عن كثب⁽⁴⁾.

(1) الفكر السامي، 2/ 571.

(2) ينظر المرجع السابق، نفس الصفحة.

(3) مختصر التحرير شرح الكوكب المنير: ابن النجار الحنبلي (المتوفى: 972هـ)، 1/ 58.

(4) ينظر تاريخ الفكر المصري الحديث، 1/ 260، وفي الواقع تنزيل ما في المجتمع الفرنسي، وتعامله مع المرأة، على المجتمع الإسلامي يطرح جملة من التساؤلات والإشكالات.

- ما ذهب إليه الإمام محمد عبده في قضية الطلاق، واستعانت به بإحصائيات الطلاق في المحاكم الفرنسية⁽¹⁾.

- استحضار قاسم أمين في دراسته لمسألة الحجاب للبحث الاجتماعي الميداني والإحصاء، وفيه ارتباط العفة بالحجاب بقوله: "على أن القول بأن الحجاب موجب العفة وعدمه مجلبة الفساد قول لا يمكن الاستدلال عليه؛ لأنه لم يتم أحد إلى الآن بإحصاء عام⁽²⁾".

- مناقشة الدعوة وتحليلها.

وضع مجددو النهضة الحديثة والفقهاء المعاصرون نصب أعينهم أهمية فهم الواقع، وحسن دراسته ومعرفة تفاصيله قبل إصدار الأحكام والآراء؛ لأن ذلك من مقررات مناهج الفقه الصحيح، إذ إن حسن التصور للواقع يضبط الفتوى ويعصم الفقيه من الخطأ في استنباط الحكم وتنزيله، بنا على ذلك افتتحوا على بعض مستجدات العلوم الاجتماعية وأدواتها الاجرائية المعينة على حسن تشخيص الواقع ومعرفته.

فرفاعة الطهطاوي في دراسته للفكر الغربي وبجته سبيل معالجة إشكالية التأخر التاريخي الإسلامي⁽³⁾، أو بالأحرى تأخر المسلمين، والبحث عن سبل التقدم من خلال قراءتنا للآخر، واستعارة نماذجه في التقدم، يوظف بقوة آلية الملاحظة⁽⁴⁾، ففي زيارته لفرنسا سنة 1826م، لاحظ بعمق وضع المرأة الممتاز في المجتمع الفرنسي، ومشاركتها في الحياة العامة، هذه الملاحظات العميقة جاءت إثر طول ملازمته للمجتمع الفرنسي ودراسته عن كثب⁽⁵⁾.

هذه الاستفادة التي أصل لها الطهطاوي يمكن تصنيفها في باب العمران، والتمدن، ونظم التعليم والتربية، وهي مجالات حضارية، لا مانع من الاطلاع فيها على ما عند الغير، واختيار الأصح منها، وقد يستدل لذلك بقول النبي

(1) الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده 2/ 125.

(2) تحرير المرأة، ص: 50، وفي الحقيقة هذا الكلام يحتاج إلى مناقشة؛ لأن الحجاب فرضه الله عز وجل، وربطه بالعفة، وكون بعض الناس لبس الحجاب فلم يعف، لا يؤثر في الحجاب، لأن الخلل فيه، وليس في الحجاب، فتعاليم رب العالمين يجب تطبيقها من غير النظر إلى أثرها في الناس.

(3) نهج رفاة الطهطاوي: المشروع الحضاري المناقض للاستبداد، ص: 162.

(4) بعد إتمامه للدراسة الأزهرية، والتقاءه بالشيخ حسن العطار الذي وجهه إلى ألوان جديدة من المعرفة، إرتحل إلى باريس ليايغاز وترشيح منه، ورأى مظاهر الحضارة والتقدم، فوهب نفسه لتجديد وجه الحياة في مصر وبعثها، وذلك باغترافه من علوم الغرب الناهض، وأقبل على دراسة الآداب والفلسفة والتاريخ، والجغرافية وغيرها من العلوم الطبيعية، ونادى بتطوير الدراسة بالأزهر وبعث تراث العرب المهجور. ينظر: رفاة الطهطاوي رائد فكر وإمام نهضة، ص: 163 وما بعدها.

(5) ينظر: تاريخ الفكر المصري الحديث، 1/ 260.

ﷺ " أتم أعلم بأمر دنياكم" ⁽¹⁾، ففيه " دلالة على أنه عليه الصلاة والسلام ما كان يلتفت غالبا إلا إلى الأمور الآخروية" ⁽²⁾. أما أمور الدنيا فقد ترك كثيرا منها للنظر والفكر والعلم التجربة والحاجة والتشاور، لكن ذلك يجب أن يتم وفق الضوابط الشرعية.

إن الملاحظة ⁽³⁾ أداة فعالة في دراسة الظواهر الاجتماعية، تجعل الباحث يعيش في صلب الظاهرة ويقارنها عن قرب وعن كثب من غير حواجز أو وسائط، فهي " أداة تعتبر من أهم الأدوات الرئيسية التي تستخدم في البحث العلمي، ومصدرا أساسيا للحصول على البيانات، والمعلومات اللازمة لموضوع الدراسة. وتعتمد أساسا على حواس الباحث، وقدرته الفائقة على ترجمة ما لاحظته وتلمسه من وقائع وأحداث إلى عبارات ذات معاني ودلالات، تنبثق عنها وضع فروض مبدئية، يمكن التحقق من صدقها أو عدم صدقها عن طريق التجريب. أما في البحث السوسيولوجي - الذي هو جزء لا يتجزأ من البحث العلمي -، فتستخدم الملاحظة في كثير من الأحيان في الدراسات الاستطلاعية والاستكشافية ⁽⁴⁾.

كما نجد في هذا الصدد طريقة المشاركة-الملاحظة Participation observante، وهي منهج للدراسات الأنثولوجية والسوسيولوجية، وتنسب بدايات استخدامها إلى المفكر البولوني Bronisław Kasper Malinowski الذي اشتهر بتنظيم ممارسة الأنثروبولوجيا الميدانية l'anthropologie de terrain انطلاقا من قناعاته بأن عمل الأنثولوجي يجب أن يركز على الواقع المحلي للمجتمع المدروس وخصوصياته الثقافية بدل الاكتفاء بأعمال الرحالة والفلاسفة وغيرهم.

وتقتضي الأنثروبولوجيا الميدانية تعلم لغة المجتمع أولا، ثم مشاركتهم حياتهم اليومية بعد أن يتمكن الباحث من كسب ثقتهم والاندماج معهم، بذلك فقط يستطيع أن يجمع المعطيات عبر ملاحظة الممارسات بشكل مباشر، ويعبر Alain

(1) صحيح مسلم، كتاب الفضائل، 38 - باب وجوب امتثال ما قاله شرعا، دون ما ذكره ﷺ من معاش الدنيا، على سبيل الرأي، 4 / 1836.

(2) مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، 1 / 230.

(3) وتعرف الملاحظة بأنها " الاعتبار المنتبه لحادثة أو ظاهرة أو شيء ما. أما الملاحظة العلمية: فهي الاعتبار المنتبه للظواهر والحوادث بقصد تفسيرها واكتشاف أسبابها والوصول إلى القوانين التي تحكمها" أساليب البحث العلمي في العلوم الاجتماعية والإنسانية فوزي غرايبة وآخرون، كلية الاقتصاد والتجارة، ص: 33.

(4) الملاحظة والمقابلة في البحث السوسيولوجي، مسعود بيطام، معهد علم الاجتماع، جامعة منتوري قسنطينة الجزائر، عدد: 11 / 1999م. ص: 120.

Touraine عن هذا الطرح بقوله: أن المغزى من طريقة الملاحظة - المشاركة هي " فهم الآخر من خلال تقاسم ظروف مشتركة". والملاحظة - المشاركة تؤسس لمنطق النسبية الثقافية الهادفة إلى فهم ثقافة الآخر كما هي بدل محاكمتها إلى ثقافة الباحث الخاصة أو إخضاعها إلى معايير تقييم خارجية⁽¹⁾.

تتميز الملاحظة - المشاركة بصدق بياناتها وغازاتها لأنها تكون قد جمعت في بيئتها الطبيعية، وكذلك فإنها تفسح المجال أمام الباحث، بصفته عضواً في الجماعة، أن يلاحظ جوانب السلوك الخفية، وأن يتفهم سلوك أفرادها بشكل أدق، وأن يقرأ المعاني التي ترتسم على وجوه أفرادها، وأن يناقش موضوعات حساسة لا يجزؤ الباحث الغريب عن الجماعة أن يطرحها.

ومما انتقد به هذا النوع من الملاحظة غياب الموضوعية، لاحتمال تأثر الباحث بالظاهرة موضوع البحث، وذلك جراء مشاركته في أنشطة الجماعة المدروسة ومشاركتهم في مشاعرهم⁽²⁾.

سيراً على هذا النمط نجد الإمام رفاعة الطهطاوي درس كثيراً من مظاهر الحياة بفرنسا، وأخضعها للملاحظة الدقيقة، عبر تقنية " الملاحظة - المشاركة - خاصة في دراسته لقضايا الأسرة والمرأة، وهذه التقنية، صفة من أهم الصفات الأساسية لطريقة الملاحظة - المشاركة، وهي اندماج الملاحظ في المجموعة التي يتولى دراستها عبر المشاركة الفعلية في حياة هذه المجموعة⁽³⁾.

بدوره الشيخ الإمام محمد عبده تناول مسألة الطلاق ضمن قضايا الأسرة في إطار البحث الفقهي المقارن، ومراعاة فقه الواقع، واستحضار مقاصد الشريعة الغراء، ومن تجليات فهم الواقع والإمام بتفاصيله ودقائقه في قضايا الأسرة والمرأة عند الإمام محمد عبده، تنبهه لخطورة الطلاق وأثره، لذلك دعا كل من يهتم بشؤون الأمة إلى النظر في الطرق التي تخفف من مضار الطلاق، مبيناً أن المذاهب الإسلامية قد حوت من الأحكام التي تساعد على وضع حدود تقف عندها العامة، وتكون مراعاتها من الوسائل التي تقدمنا في طريق الصلاح.

(1) استخدام منهجية الملاحظة - المشاركة، لتطوير وأنسنة أدوات تحليل العمل وتوصيف الوظائف، محاولة توقع استيعاب منهجي، لثباتي الحبيب، مقال نشر في جريدة الحكمة، العدد الرابع، سبتمبر - ديسمبر، 2010م. ص: 16.

(2) أساليب البحث العلمي في العلوم الاجتماعية والإنسانية، ص: 34-35.

(3) المرجع السابق، ص: 17.

وضح رحمه الله تعالى أنه رغم تضيق حدود الطلاق فإنه لا يمكن للمرأة أن تنال ما تستحق من الاعتبار والكرامة إلا إذا منحت حق الطلاق، وأن من حسن حظنا أن شريعتنا النفيسة لا تعوقنا في شيء مما نراه لازماً لتقدم المرأة، والوصول إلى منح المرأة حق الطلاق، وفي هذا الصدد فالإمام محمد عبده يخالف مذهب الحنفية الذي حرم المرأة في كل حال من حق الطلاق، لقول الفقهاء: "إن الطلاق منع عن النساء لاختصاصهن بنقصان العقل ونقصان الدين وغلبة الهوى"، وقال في رده لهذا القول: "هذه الأسباب باطلة، لأن ذلك إن كان حال المرأة في الماضي فلا يمكن أن يكون حالها في المستقبل، ولأن كثيراً من الرجال أخط من النساء في نقصان الدين والعقل وغلبة الهوى" (1).

ويستنتج من هذا الاستدلال، براعة الإمام في مقارنة القضايا الاجتماعية بناء على تشخيص الواقع، وتعمقه في دراسات أحاديث الأحكام، حيث يوجهها في ضوء فلسفة الإسلام الاجتماعية وقيمها العادلة من كرامة ومساواة، إضافة إلى استحضاره لآليات تفسير الخطاب الشرعي، كالسياق، والقرائن؛ وبناء على ذلك فإن حديث "ناقصات عقل ودين" قد يكون له سياق خاص، وظروف معينة لم ينتبه إليها بعض الفقهاء.

ومن جملة ما يمكن أن يركز عليه النظر الفقهي المحافظ في توجيه مثل هذه الأحاديث أو الأحكام، أن واقع المرأة لا يرتفع، وأن المرأة في نفسها لا تتغير عبر الأزمان. وأن الإسلام ناط الطلاق بيد الرجل لأنه أقل نقصاً. وأن النقص لا يقدح في المرأة لأنه أمر فطري، إلى غير ذلك دون إقرار منهم بأي إصلاح أو تغيير يذكر.

واستدل الإمام محمد عبده في هذا الشأن بمعطيات إحصائية اجتماعية من المحاكم الفرنسية، قال: "وأستدل على ذلك بملاحظة وردت علي عند اطلاعي على إحصائية الطلاق في فرنسا، فقد رأيت أنه في سنة 1890م، حكمت المحاكم الفرنسية بالطلاق في 9785 قضية، منها سبعة آلاف تقريباً حكم فيها بالحق للنساء حيث ثبت أمام المحاكم أن العيب كان من الرجال" (2).

(1) الأعمال الكاملة للشيخ الإمام محمد عبده، 2/ 125.

(2) المرجع السابق، نفس الجزء والصفحة. ونجد نفس المعطيات قد وردت في كتاب تحرير المرأة لفاسم أمين. وقد يعترض على الاستدلال بهذه الإحصائيات أنه لا مجال لمقارنة المجتمع الفرنسي بالمجتمع الإسلامي لأن ذلك قياس مع الفارق.

فالإمام مُحمَّد عبده رحمه الله تعالى كان على صلة وثيقة بعلم الاجتماع الحديث ⁽¹⁾، " وقد عرف مُحمَّد عبده بالاستقراء من تجاربه في القضاء بالمحاكم المصرية، أي نحو 75% من القضايا بين الأقارب بعضهم مع بعض، وأسباب هذه المنازعات ناشئة عن التباغض وحب الوقعة والنكابة بين أفراد الأسرة الواحدة، وهي مشاعر راجعة إلى نقص التعليم والتربية الاجتماعية ⁽²⁾ .

يوجه رحمه الله تعالى هذه المسألة توجيهًا شرعيًا، إذ إن مقتضيات شريعة الإسلام؛ شريعة العدل والرحمة، صيانة حقوق المرأة ومصلحتها من مفسد الزوج السيئ والفاسد. ويقرر وفاء بمذهب الإمام مالك رحمه الله تعالى للمرأة بحقوقها في ذلك، حيث أكد أن لها أن ترفع أمرها إلى القاضي في كل حالة يصل إليها من الرجال ضرر ⁽³⁾ .

كما أشبع رحمه الله هذه المسألة بالبحث الفقهي الرصين، قارب فيها ما استجد من النوازل، في ضوء المقاصد، والموازنة بين المصالح والمفاسد، فقدم آراء مراعية للمال، أكدها بما وقف عليه بالافتتاح على معطيات اجتماعية تخص احصائيات هذه المسألة في المحاكم الفرنسية، إضافة إلى فهمه العميق للواقع ومجرياته، فداعا إلى حفظ حقوق المرأة في مسألة الطلاق قائلا: " ولما كان تحويل الطلاق للنساء مما تقتضيه العدالة والإنسانية، لشدة الظلم الواقع عليهن من فئة غير قليلة من الرجال لم تتحمل أرواحهم بالوجدانات الإنسانية السليمة كان لي الأمل الشديد في أن يحرك صوتي الضعيف همه كل رجل محب للحق من أبناء وطني خصوصا من أولياء الأمور إلى إغاثة هؤلاء الضعيفات المقهورات الصابرات ⁽⁴⁾ .

إن الإمام مُحمَّد عبده يعتمد بقوة في بناء آرائه الفقهية وفتاويه الاجتهادية على مشاهدته للواقع وتأمله العميق ودراسته المعمقة، كما في موقفه من التعدد الذي أقامه على المشاهد المشهور من المآسي المفزعة والمفاسد الأليمة التي تحيق بالمجتمع المصري نتيجة تعدد الزوجات ⁽⁵⁾ .

(1) ينظر: رائد الفكر المصري: الإمام مُحمَّد عبده. الفصل السادس، فلسفة علم الاجتماع، ص: 127.

(2) المرجع السابق، ص: 131.

(3) الأعمال الكاملة للشيخ الإمام مُحمَّد عبده، 2/ 126

(4) المرجع السابق، نفس الجزء والصفحة.

(5) ينظر: رائد الفكر المصري الإمام مُحمَّد عبده، ص: 208.

ولعل من أبرز آثار الواقعية عند الإمام محمد عبد في معالجته لمسألة الطلاق، تناولها في إطار كلي وشمولي و"لم يتحدث الإمام في مقالاته عن إصلاح المرأة بشكلٍ مستقلٍ بل ربط حديثه عن المرأة بتنظيم علاقتها مع زوجها وتحسين أحوالها الشخصية ليم بذلك صلاح الأسرة، فعمل على استصدار قانونٍ يقيد الطلاق ويُقيّد تعدّد الزوجات، ثم تناول في تفسيره للقرآن الكريم موضوع مساواة الرجل والمرأة في الشريعة الإسلامية، ليثبت ما منحه الإسلام للمرأة من حقوقٍ ضيعها المسلمون بالفهم الخاطئ لهذه الحقوق⁽¹⁾. واعتبر " مفهوم المساواة بين الرجل والمرأة يقوم على أساس الوحدة الإنسانية المشتركة بينهما والعدل في التطبيق، فلا يتحكم أحدهما بالآخر، ولا تكون الحياة سعيدةً إلا باحترام كلّ من الزوجين للآخر والقيام بحقوقه⁽²⁾.

بهذا كان الإمام محمد عبده سباقا للدعوة إلى تقييد فوضى الطلاق، عندما قن للمحاكم الشرعية قانونا تحكم بموجبه إذا تضررت الزوجة من غياب زوجها، ووضع سلطة الطلاق في يد القاضي في عدد من الحالات، وجعل من بينها حالة وقوع الضرر بالزوجة من الزوج⁽³⁾.

وعندما أراد أن يحدد الطريقة المثلى لتلافي فوضى الطلاق في المجتمع وكثرته، حدد هذه الطريقة في عدد من المواد القانونية، نذكر منها على سبيل المثال، المادة الخامسة التي تنص على أنه " لا يصح الطلاق إلا إذا وقع أمام القاضي أو المأذون، وبحضور شاهدين، ولا يقبل إثباته إلا بوثيقة رسمية" ⁽⁴⁾.

يقول محمد عمارة معلقا على اجتهادات الإمام محمد عبده في أحكام الطلاق: " ولا أدل على عمق هذه النظرة وثنوية هذا الموقف من أن مجتمعا لا يزال يناضل من أجل تطبيق هذه الإصلاحات حتى اليوم، وهو لم يصل لذلك بعد رغم مرور نحو قرن من الزمان على دعوة الأستاذ الإمام لتطبيقها⁽⁵⁾.

لاشك أن دعوة الإمام محمد عبده في هذا الباب كان لها صدى واسع وقبولا حسنا في المجتمعات الإسلامية المعاصرة، حيث سعت إلى تنمية أحوال المرأة، وإصلاح قضاياها في إطار متكامل كما هو الحال في المغرب حين انتقل

(1) ينظر تفسير المنار، 375 /2 ...

(2) الفلسفة النسوية رؤية نقدية من منظور الفكر الإسلامي، سلوة نصر، مجلة الاستغراب عدد: 16، صيف: 2019م. ص: 76.

(3) الإمام محمد عبده مجدد الدنيا بتجديد الدين، : محمد عمارة، ص: 244-245، و الأعمال الكاملة 2 /132.

(4) الإمام محمد عبده مجدد الدنيا بتجديد الدين، ص: 246، و الأعمال الكاملة 2 /125-126.

(5) الإمام محمد عبده مجدد الدنيا بتجديد الدين، ص: 247.

إلى الحديث عن حقوق المرأة إلى مدونة الأسرة ككل تعبيرا عن مركزية المرأة، وتأكيدا على ضرورة النظر إلى قضاياها برؤية متكاملة وشاملة لكل مكونات الأسرة.

علاقة بهذه التحولات المعاصرة يرى كثير من علماء الاجتماع أن إقبال المرأة على طلب العلم وتحررها الاجتماعي والاقتصادي، قد ولد لديها شعورا قويا بالتمرد على سلطة الرجل التقليدي، وقد تبين عند محاولة التحقق من هذا الافتراض على المجتمع المصري أن % 73.9 من حالات الطلاق تقع بين الأميين، وأن % 34.9 منها تقع بين الأميات ، ولما كانت هذه البيانات تؤكد أن حالات الطلاق تزداد بين الأميين والأميات، فإن هذا يعني أنه كلما زاد حظ الزوجة أو الزوج من التعليم، ازدادت مسؤولياته نحو أسرته، وكان أكثر ترددا في قبول مبدأ هدمها وطلب الطلاق ويتفق هذا مع ما ذهب إليه بعض علماء الاجتماع من أن المتعلمين والمتعلمات أكثر نفورا وكرها للطلاق، وأكثر من غيرهم كذلك في تحمل الالتزامات الأسرية⁽¹⁾.

وأسس قاسم أمين دعوته إلى إصلاح المرأة والأسرة وحسن تربيتها وتعليمها على تشخيصاته وملاحظاته الدقيقة، فاعتمد على تقرير وجوب حق التعليم للمرأة، وضرورته الملحة لمواجهة تحديات الحياة على مشاهداته للسائد من ظواهر المجتمع، وعدد عللها بقوله: " الناظر في أحوال هيتتنا الاجتماعية يرى من الوقائع المحزنة ما يجعله على بينة من ذلك، يرى أن الرجل والمرأة هما خصمان لا يتفقان إلا للحظات قليلة، وأنها يتحاربان آناء الليل وأطراف النهار، يريد الرجل أن ينتهز ضعف المرأة ويجهلها؛ ليجردها عن كل ما تملكه، ويستأثر وحده بالمنافع، وتجتهد المرأة على قدر إمكانها في الدفاع عن نفسها، ولا تجد إلى ذلك سبيلا"⁽²⁾.

انطلاقا من المعرفة المعمقة بقضايا الواقع وشؤونه وسبر أغواره وخباياه، أكد قاسم أمين على دور التربية والتعليم في تنمية قضايا المرأة والمجتمع، وأعد لذلك منهجا محكما، انطلق فيه بترتيب أعمال الإنسان وتقسيمها إلى ثلاثة أقسام:

أولها: الأعمال التي يحفظ المرء بها حياته.

وثانيها: الأعمال التي تفيد عائلته.

(1) برنامج دراسة المجتمع: علم الاجتماع العائلي، : زينب إبراهيم العزبي ص: 80، وهذه الدراسة الاحصائية، أوردتها للإستئناس، وإلا فإن القضية تحتاج إلى بحوث ميدانية احصائية مكثفة، تخص كل منطقة على حدة.

(2) المرجع السابق، نفس الصفحة.

وثالثها: الأعمال التي تفيد الوجود الاجتماعي.

وأبرز دور التربية الصحيحة في تمكين الإنسان من القيام بهذه الأعمال، مع وجوب مراعاتها لهذا الترتيب الطبيعي وسلم الأولويات الضرورية الذي قدمه، قائلاً: " إن التربية التي تشمل هذه الأنواع الثلاثة على الترتيب الذي وضعناه، هي لازمة للرجال والنساء على حد سواء". من هذا التشخيص العميق للواقع وضع أهمية التربية والتعليم وأثرها في إعداد المرأة لحياتها الأسرية والاجتماعية، - دون إغفال لوظيفتها ودورها في الأسرة والعائلة - بقوله: " مهما اختلف الناس في فهم طبيعة المرأة لا يجوز أن يدعي أحد أنها يمكنها أن تستغني عن الأعمال التي تحافظ بها على قواها الحيوية وتُعدها للقيام بحاجات وضرورات الحياة الإنسانية، كذلك مهما اختلفنا في تحديد وظيفة المرأة في العالم، لا بد أن نعترف أنها لا يمكنها أن تتخلى عن الأعمال والمعارف التي تتعلق بواجباتها العائلية".⁽¹⁾

فمن الوسائل المنهجية المهمة في إعداد المرأة وتنمية أحوالها، التربية المتكاملة المستمرة، وهي من الملامح التي لاحظها قاسم أمين في تقدم الأمم الغربية وتحقيق النظام الراقي والحضارة المزدهرة، وقال في ذلك كلاماً نفيساً، ومما جاء فيه: " نحن نعلم أن تغيير النفوس لا تنفع فيه نصيحة مرشد ولا أمر سلطان ولا سحر ساحر ولا كرامة ولي، وإنما يتم، كما ذكرنا، بإعداد نفوس الناشئين إلى الحال المطلوب إحداثها، ذلك هو السير الطبيعي البعيد الأمد المحفوف بمصاعب، ولكن أسهل المصاعب هي التي تنتهي بالفوز والنجاح، وأقرب الطرق هي التي توصل إلى المقصد".⁽²⁾

وبهذا اتصف قاسم أمين في دراسته لقضايا المرأة بأهم الصفات الأساسية اللازمة في طريقة الملاحظة - المشاركة، وهي اندماج الملاحظ في المجموعة التي يتولى دراستها عبر المشاركة الفعلية في حياة هذه المجموعة⁽³⁾. فبين أن دعوته لتحرير المرأة وتنمية أوضاعها جاءت أساساً بالتأثر بمخالطة الغربيين حيث قال: " غير أن هذه الحركة لم تصدر عن نظر وروية، بل حدثت فينا بالتأثر عن مخالطة الغربيين، وبمقتضى حكم الناموس المعروف عند علماء التاريخ الطبيعي القاضي بأن كل حيوان يتطبع بطبيعة الوسط الذي يعيش فيه، والدليل على أن لا دخل لإرادتنا في هذه الحركة أننا

(1) المرأة الجديدة، ص: 46، 47.

(2) المرجع السابق، ص: 109.

(3) استخدام منهجية الملاحظة - المشاركة، ص: 17.

عندما قلنا بوجوب المحافظة عليها، وإعدادها حتى تبلغ منها الغاية لاقينا معارضة شديدة، حتى من ظهرت مبادئ هذا التحول في نفوسهم وبدت بوادره في بيوتهم⁽¹⁾.

لقد وقف قاسم أمين عن كذب على المركز المهم الذي تشغله المرأة في أوروبا، حيث لاحظ كثيرا من الأمور المخالفة للمعهود الشرقي والعربي عن المرأة في ذلك العصر، ومنها مشاركة المرأة للرجل في الأعمال، وقيام الرجل بأعمال المرأة.

وبين أن تقويم الرجل الشرقي لوضعية المرأة في الغرب، ينبغي أن لا يكون سطحيا، بل يجب أن ينطلق من دراسة اجتماعية وفكرية موضوعية، وذلك بالوقوف على معرفة حقيقتها واستطلاع ما خفي منها.

وعزا أسباب الأحكام المسبقة غير الموضوعية للشرقي في هذا الأمر إلى " ما وقر في نفسه أن عاداته هي أحسن العادات، وأن كل ما خلاها ليس جديراً بالتفاتة واهتمام، وقرر قاعدة مهمة من قواعد الحكم على هذه الظاهرة الاجتماعية بقوله: " لكن طالب الحقيقة الذي تعود على طريقة الانتقاد العلمي لا يحكم في الحوادث الاجتماعية على هذا الضرب من التساهل "

ولقد أصل قاسم أمين لمشاركة المرأة في معتزك الحياة والبناء والتنمية، - مثل المشاركات العظيمة للمرأة الأوروبية في شتى الميادين الاجتماعية، وقيامها بالأعمال النفيسة على قوانين الاجتماع البشري والمدني، ومنها قانون التزام والتدافع حيث قال: " إذا ليس في الوجود حيٍّ إلا وله وظيفة يؤديها وعمل يشتغل به، ولا يوجد بين أنواع الحيوانات، من أفضلها إلى أدناها فرد إلا وهو خاضع لقانون التزام في الحياة"⁽²⁾.

إن المشاركة الفعلية لقاسم أمين في الشأن الاجتماعي، وحمل هموم التغيير والتقدم جعلته يبحث عن قرب في أوضاع المتقدمة والراقية، دون إغفال للتراث الإسلامي الزاخر الذي ينطلق منه كل مصلح ومجدد ليصل إلى تقرير نتيجة مفادها أن التربية والتعليم أساس كل تقدم.

(1) المرأة الجديدة، ص: 108. ولعل سبب هذه المعارضة هو عدم استحضار قاسم أمين الفوارق بين المجتمعات الإسلامية وغيرها من المجتمعات الغربية.

(2) ينظر: المرجع السابق، ص: 45. 46.

وقد انطلق قاسم أمين في إصدار كثير من الآراء الجريئة إلى معطيات الواقع، المبنية على ملاحظاته الدقيقة ومشاهداته، ومن ذلك استحضار قاسم أمين في دراسته لمسألة الحجاب للبحث الاجتماعي الميداني، وفيه ارتباط العفة بالحجاب بقوله: "على أن القول بأن الحجاب موجب العفة وعدمه مجلبة الفساد قول لا يمكن الاستدلال عليه؛ لأنه لم يقم أحد إلى الآن بإحصاء عام يمكن أن نعرف به عدد وقائع الفحش بالضبط والدقة في البلاد التي تعيش فيها النساء تحت الحجاب، وفي البلاد الأخرى التي تتمتع فيها بحريتهن، ولو فرض وقوع مثل ذلك الإحصاء لما قام دليلاً على الإثبات أو النفي في المسألة؛ لأن ازدياد الفساد في البلاد ونقصه مما يرتبط بأمور كثيرة ليس الحجاب أهمه⁽¹⁾ .

فهو إذن يرفض ربط العفة بالحجاب من منطلق غياب إحصائيات دقيقة تؤكد هذا الطرح، بالإضافة إلى اعتباره مسألة العفة والفساد تتحكم فيها عوامل أخرى كثيرة ومهمة، فمسألة العفة مرتبطة بالتربية والتنشئة الاجتماعية وارتباطها بالمعطيات والظرف المادية والاقتصادية .

ولعل في هذا الكلام نظر، فالحجاب لا شك أنه سبب عظيم من أسباب العفة، لذلك فرضه الله عز وجل على المرأة، وكون بعض النساء لا يقودهن الحجاب إلى العفة، فذلك لا يؤثر في فريضة الحجاب، إنما بسبب خلل ما. والاحصاءات المعاصرة تبين أن أكثر المجتمعات تعرضاً للانحلال والزنا والاعتصاب هي المجتمعات الغربية التي ينتشر فيها التفسخ والتبرج، وغياب احصاءات وأرقام دقيقة حول المجتمعات الإسلامية بهذا الخصوص يعقد من اجراء مقارنات في هذا الشأن.

بناء على أساس التربية والتعليم ومركزيته في تشخيص الواقع ودراسة قضاياها الاجتماعية نجد مصطفى بن الخوجة⁽²⁾ يرد أسباب الطلاق إلى الجهل بعلم الدين المرادف للفضة التمدن عند غيرنا، ويؤكد أن الدين قد جاء بالسلوك الجميل الكفيل بتشييد بناء النظام الإنساني، وتحقيق سعادة الدارين والرفق في المدنية وال عمران، وأنه بالإعراض عن هذه القيم ساءت أحوالنا في جميع التقدمات العصرية بعكس ما ذكر عن نساء الافرنج، وذلك لتغذيتهم بلبان المعارف، فالعلم

(1) المرأة الجديدة، ص: 50.

(2) محمد بن مصطفى بن محمد بن باكير بن الخوجة، الملقب بالمضربة، والمشتهر بالشيخ الكمال: شاعر، كاتب، عالم بالشريعة الإسلامية واللغة العربية، ولد ونشأ وتعلم بمدينة الجزائر، يعد من أوائل تلاميذ الأستاذ الإمام محمد عبده الذين نشروا مذهب الإصلاح خارج مصر، له مواقف معروفة في مقاومة الاستعمار الفرنسي ومحاربة البدع في الجزائر، وعمل في تحرير جريدة (المبشر)، وصنف كتباً منها (الاكتراث بحقوق الإناث) و (إقامة البراهين العظام في نفي التعصب عن دين الإسلام)، توفي رحمه الله تعالى سنة 1915م. ينظر ترجمته في: معجم أعلام الجزائر: عادل نويض، ص: 138. والأعلام 7/ 101.

أكمل مهذب وأجل مؤدب وهو مقوم نفوس الأمم ومعدل الطباع والشيم وأنى لنسائنا مجاراتهن في هذا الميدان أو الموازنة معهن بميزان⁽¹⁾.

فقد قرر رحمه الله أن التربية والتعليم وسيلة يلي بها النساء حقوق أزواجهن وبه تحسن معاملتهن لهم، وتحفظ حقوق الأزواج وبالتالي تقل نسب الطلاق⁽²⁾.

وجاءت دعوة الأستاذ علال الفاسي رحمه الله إلى الانطلاق من معرفة الواقع، وفهم قضاياهم قبل تقرير الأحكام للنوازل والمستجدات موافقة لمن كان قبله من رواد النهضة الحديثة، حيث دعا إلى مجموعة من الإصلاحات كتحديد سن الزواج، ومنع تزويج القاصرات، ومنع إجبار البنت بالزواج من غير إذنها، ومنع التعدد⁽³⁾.

ومن منطلقاته في تجديد نظره في هذه القضايا، التفاته الواضح لروح الشريعة ومقاصدها، وانطلاقه من معرفة الواقع الاجتماعي، حيث عرف بتشخيصه الدقيق له، وبملاحظاته الشاملة لقضاياهم، فسعى رحمه الله تعالى بمنهجه هذا إلى تجديد فقهي شامل، وكانت من أهم مجالاته تجديد قوانين وأحكام الأحوال الشخصية خاصة في الزواج والطلاق.

وكان من أثر دعوته ومشروعه الإصلاحي في هذا الباب، أن جاءت أهم مستجدات مشروع مدونة الأسرة المقدمة أمام البرلمان بواسطة خطاب ملكي تبني صياغة حديثة بدل المفاهيم التي تمس كرامة وإنسانية المرأة، وجعل الولاية حقا للمرأة الرشيدة، مساواة المرأة بالرجل بالنسبة لسن الزواج بتوجيهه في ثمان عشرة سنة⁽⁴⁾، وهذا دليل على مواكبة المدونة للمستجدات في هذا الباب وحسن عنايتها بمجريات الواقع الاجتماعي.

والإصلاح الاجتماعي والأسري في هذا الباب يقتضي استحضار المقاربة التكاملية، ولعل من تطبيقاتها التي تعين في الحد من مشاكل الزواج، وحسن تربية الأبناء، تأهيل المقبلين على الزواج، وحسن إعدادهم لتحمل هذه المسؤولية، سواء في الجانب النفسي، أو الاجتماعي أو الاقتصادي، عبر برامج تدريب وتكوين في هذا الخصوص.

(1) الأكثرث في حقوق الإناث، ص: 64، 65

(2) وهذا ما أكدته بعض البحوث والدراسات المعاصرة، حيث أكد أحد الباحثين أن الثقافة وارتفاع مستويات التعليم لدى المبحوثات قد أعطت مجالا للعقل والتنوير للعمل على حسم القرار. الطلاق أسبابه ونتائجه من وجهة نظر المطلقات دراسة ميدانية في محافظة نابلس: محتاب أحمد إسماعيل أبو زنت، ص 132، وفي بحث حول وقائع الطلاق في المجتمع العربي: أسبابه وآثاره، ص: 12. جاءت أهم الأسباب في: عدم ادراك حقوق الزوجة والحياة الزوجية بنسبة 70 أكثر من غيره من العوامل.

(3) ينظر هذه الإصلاحات في كتابه: النقد الذاتي، في الباب الرابع: الفكر الاجتماعي، ص: 231 وما بعدها.

(4) الوسيط في شرح مدونة الأسرة، ص 19.

ونبه الأستاذ علال الفاسي رحمه الله تعالى على ضرورة الافتتاح والاستعانة بآليات علم الاجتماع عند دراسة القضايا الاجتماعية، ومن ذلك دعوته إلى خلق التصميمات في إطار مقارنته لقضية الفكر الاجتماعي المغربي، وإصلاح أوضاع المجتمع، حرصا منه على تحقيق تنمية بلاده المغرب وبقية دول العالم الإسلامي

بهذا كان للأستاذ علال الفاسي دور بارز في صياغة مدونة الأحوال الشخصية التي وضعها المغرب في النصف الثاني من القرن العشرين، باعتباره فقيها متنورا ومفكرا رصينا سعى إلى تجديد أحوال المجتمع المغربي وخاصة المرأة.

فتميز رحمه الله تعالى في تحليل القضايا الاجتماعية بمنهج فكري متقدم، من أبرز معالمه آليات التصميم الاجتماعي، مثل الملاحظة التي تبنى على الاحصاء المنظم، الذي يوقفنا على معرفة المميزات النوعية والكمية والتوافقية للتمكن من إصدار الأحكام الصحيحة المتعلقة بالمجتمع.

يشير إلى أهمية هذا التصميم بقوله: " والتصميم هو الذي يعطينا نظاما اجتماعيا أو قانونا نرتضيه نحن طبقا للمشاريع التي نخلقها لأنفسنا.

والتصميم الاجتماعي عند الأستاذ الفاسي هو: "محاولة من الإنسان لتوجيه مستقبله وفقا لرغباته"، يؤكد الأستاذ علال الفاسي على فاعلية هذا التصميم والموثوقية به، من خلال: " الإيمان بقيمة الأبحاث العلمية - لأنها - فتحت المجال للتحدث عما يمكن أن يقع قبل حدوثه، وبذلك أصبح في مقدرة الإنسان أن يتحكم في تيار الحوادث بوضع المناهج والقدرة على تحقيقها"⁽¹⁾.

يقتضي هذا التصميم على كل مواطن وجوب الإيمان بالمثال الاجتماعي " الخلق السلوكي " ثم دراسة أحسن المناهج لتحقيقه، لأن ذلك سبيل التفكير الصحيح بالمجتمع، والذي يهيئ صاحبه لخدمة مجتمعه.

(1) ينظر: النقد الذاتي، ص: 246-247.

من هذا المنطلق يرى بعض الباحثين أن " الخطاب الديني " يزيّف قضية المرأة حين يصر على مناقشتها من خلال مرجعية النصوص متجاهلاً أنها قضية اجتماعية في الأساس، ولأنه خطاب مأزوم فهو يساهم في تعقيد الإشكالية في حين يزعم أن يساهم في حلها، ونعني بالإشكالية أزمة الواقع العربي والإسلامي المعاصر⁽¹⁾.

يضعنا هذا الطرح أمام إشكاليات اجتماعية عميقة تعيشها المجتمعات الإسلامية المعاصرة، سواء في قضايا المرأة، أو تربية الأبناء، فالنظر الفقهي التقليدي يقر على وفاء النصوص وصلاحياتها لكل زمان ومكان، بينما بعض الاتجاهات التجديدية أو التحديثية ترى أن مقارنة هذه القضايا يحتاج إلى الواقعية في الطرح، ولعل مستند الباحث في تقريره لهذا الرأي هو جدلية النص والواقع، ومن مقتضيات هذه العلاقة الثنائية، الدعوة على إعطاء مساحة أكبر للواقع على النص، والانطلاق أساساً من الواقع وإعطاؤه حيزاً أكبر، الاضافة إلى القول بتاريخية النص⁽²⁾.

ومن تجليات بعد الواقعية في الشريعة الإسلامية الغراء وأحكامها النيرة، سعيها إلى حفظ الأسر والعلاقات الزوجية، لذلك جعلت الطلاق أمر مكروهاً، وجاء الوعيد الشديد للمرأة التي تطلب الطلاق من زوجها من غير سبب مقنع، جاء في الحديث (أيا امرأة سألت زوجها طلاقاً من غير بأس فحرام عليها رائحة الجنة)⁽³⁾.

فالوحي هنا يوجهنا إلى رؤية كلية مطلقة في بناء الحياة الأسرية، وهي غياب صورة الكمال المطلق، وعُرضت العلاقات الاجتماعية إلى عوامل الشد والجذب، ومن ثم يوجه إلى قيام هذه العلاقات على القيم الإسلامية والإنسانية النبيلة، من مودة ورحمة وصبر، وعليه فإن طلب الطلاق لغير سبب أو حتى لأسباب بسيطة، أمر غير مقبول شرعاً واجتماعاً، بل حتى المشكلات الصعبة، والمركبة، يمكن حلها في بعض الأحيان. فالفهوات البسيطة التي تحدث بين الأزواج يومياً من خصومة وكدر واختلاف في الرأي وجفاء في علاقة الأهل أو نقص في المودة والمحبة لا يصل لأن يكون سبباً مقنعاً لطلب الطلاق، لأن الأصل في بناء الأسرة والعلاقات الاجتماعية عموماً حسن المعاشرة وتغليب قيم الرحمة والعفو والصفح.

(1) دوائر الخوف قراءة في خطاب النهضة، الواقع الاجتماعي : بعد مفقود في الخطاب الديني، ناصر حامد أبو زيد، ص: 123.

(2) سيأتي بحث هذا الطرح في مبحث آخر.

(3) رواه الحاكم في المستدرک. كتاب الطلاق، 2 / 218. وابن ماجه في سننه، كتاب الطلاق، باب الرجل يخیر امرأته، 1 / 662. وصححه الألباني في صحيح وضعيف سنن ابن ماجه، 5 / 55.

وحق بيوتات النبي ﷺ وأصحابه الكرام عرفت بعض المشكلات التي لا تؤثر على حسن المعاشرة، لكنها علمتنا الحلول الصحيحة كما في التعليم والهدي النبوي.

لكن الشريعة في المقابل أباحت للمرأة أن تطلب الطلاق إذا وجد سبب مشروع يلحق بسببه الزوجة ضرر وفساد في نفسها أو دينها، ولم يمكن لها طاقة على الصبر أو دفع الضرر، لأن التكليف جاء مراعيًا لقدرة النفس البشرية ووسعها، ومراعاة أحوالها.

إن قضايا المرأة والأسرة المعاصرة في كثير من المجتمعات الإسلامية عرفت جملة من التحولات العميقة، بسبب عوامل متعددة، وخاصة التأثيرات السياسية الخارجية التي تفرضها المواثيق الأممية والقوانين الدولية، ففي ضوء المقاربة المقارنة مع القوانين الدولية خاصة قوانين الأحوال الشخصية المتعلقة بالمرأة، تدعو اتفاقية " القضاء على جميع أشكال العنف ضد المرأة " الصادرة عام 1979م، إلى المساواة في الحقوق بين الرجل والمرأة، بغض النظر عن حالتها الزوجية في جميع الميادين .

وتوصي باتخاذ خطوات لتعديل الأنماط الاجتماعية والثقافية التي تجعل من التمييز عرفًا متباديًا. ومما نصت عليه أحد بنود المادة " 16 " من هذه الاتفاقية " نفس الحقوق والمسؤوليات أثناء الزواج وعند فسخه.

ولما كانت هذه البنود مخالفة للشريعة الإسلامية في أغلبها، فلقد لاقت هذه المادة اعتراضات من قبل معظم الدول العربية. ولقد كان من نتائج الدعوات إلى تعديل قوانين الأحوال الشخصية أن عدلت بعض الدول قوانينها أو بعضها منها⁽¹⁾.

وسعت بعض الدول العربية إلى إيجاد قوانين جديدة للأحوال الشخصية، ومنها على سبيل المثال: تونس والمغرب. ومن أهم الأحكام الشرعية التي قامت تونس بتعديلها من أجل أن تتماشى مع القوانين الدولية المعاصرة، تعدد الزوجات والطلاق والولاية، حيث منعت مجلة الأحوال الشخصية التي صدرت عام " 1956م — ثم تدعمت بإصلاحات سنة 1993— وقوع الطلاق الشفهي، واعتبرت أنه لا يقع الطلاق إلا لدى المحكمة " الفصل 30 ".

(1) المرأة في منظومة الأمم المتحدة ص: 476-477

وفي المغرب سن الملك مُحمَّد السادس قانونا جديدا للأسرة منح للمرأة المغربية ميزات جديدة، ومما نص عليه هذا القانون حظر الطلاق الشفهي، وضرورة الحصول على موافقة مسبقة من المحكمة للتطبيق، كما ينص القانون كذلك على أن زواج الرجل من امرأة ثانية يبرر للأولى طلبها الطلاق بسبب "الضرر" الذي تعرضت له، كما يقضي بأن يكون الطلاق "بموافقة الطرفين" ⁽¹⁾.

ومما سبق يتضح أن النظر الفقهي في القضايا الاجتماعية يحتاج إلى فقه موازنات، قائم على منهجية واقعية تنهض على دراسة الواقع ومعرفته معرفة حقيقية، والبحث عن تحقيق المقاصد الشرعية، واجتناب الجمود على ظاهر النصوص وعلى المنقولات على الدوام، خاصة في ظل هذه التحولات الحديثة والمعاصرة، لذلك نبه مفكرو النهضة الحديثة على أهمية رصد الواقع وكشف حقائقه، عبر دراسة كافة معطياته بوسائل المشاهدة والإحصاء.

كما حذروا من عدم سلامة ذلك الفقه الذي يعتمد على النظر المحافظ والرؤية التقليدية دون النزول لساحة الواقع ودراسة متغيرات العصر، فهو على سبيل المثال منطلق لهضم حقوق النساء، كما بينه قاسم أمين في قوله: " فإنه إذا أراد مثلا أن يحصل لنفسه رأيا في ماهية حقوق النساء التي نحن بصدها. يجب عليه أولاً أن يسوق نظره إلى الوقائع التي تمر أمامه، أعني أن يطبق نظريته على الواقع ويتصورها في ذهنه منفذة ومعمولا بها في قرية، ثم في مدينة، ثم في إقليم، وتتمثل أمامه النساء في جميع أعمارهن وأحوالهن وطبقاتهن، فيراهن بنات ومتزوجات ومطلقات وأرامل، ويراهن في المدرسة وفي البيت، وفي الغيط وفي الدكان، وفي الأماكن الصناعية ويقف على سلوكهن مع أزواجهن وأولادهن وأقاربهن والأجانب، ثم يعرف البلاد التي للنساء فيها شأن غير ما لنسائنا في بلادنا، وكيف أنهن يستعملن حقوقهن والنتائج التي ترتبت على هذا الاستعمال، ويقف على حالة المرأة في الأزمان الحالية والتقلبات التي طرأت عليها" ⁽²⁾.

فقضايا المرأة في فكر قاسم أمين وغيره أخذت بعدا أكثر واقعية واستقراء في البحث والتناول بالنزول إلى الميدان والبحث عن سبل الإصلاح على أرض الواقع، "وفي هذه الدعوة تنبيه عميق يسعف الفقه المعاصر في معالجة كثير من المتغيرات الاجتماعية، عبر الانفتاح على آليات البحث السوسيولوجي التي تمكن من حسن تصور وتشخيص الظواهر وتيسير إيجاد الحلول العملية لها، وذلك باعتبار " المقاربة السوسيولوجية هي محاولة من أجل التدخل، من

⁽¹⁾ ينظر: المرأة في منظومة الأمم المتحدة، ص: 479

⁽²⁾ المرأة الجديدة، ص: 48-49.

خلال اعتمادها على المناهج الملائمة التي يمكن أن تسهم في تقديم مقترحات تفسيرية بغرض إيجاد حل مقبول لظاهرة أو مشكلة اجتماعية أثرت في المجتمع، وهي تسعى إلى تنظيم عالم غير مرتب عبر البحث عن القوانين التي تنظم الظاهرة وآليات اشتغالها وأشكال تطورها والتأثيرات التي تحدثها، مع حرصها على تحقيق أربعة عناصر متعارف عليها في الحقل السوسيولوجي: - التشخيص - النقد - المعالجة - التوجيه"⁽¹⁾.

و" لقد كان طبيعيا جدا تدخل علماء الاجتماع كخبراء من أجل تشخيص أو طرح الحلول بالنسبة لمشكلات اجتماعية محددة، رغم كون هذا الاجراء يلتصق أكثر بأهل الاقتصاد والسياسة وعلماء النفس. ففي سنة 1940 تقدمت السوسيولوجية الأمريكية في المشهد الدولي كمعرفة قادرة على إنتاج الخبراء وهو ما ساهم هارولد السويل "Lasswell Harold" السياسات العمومية"⁽²⁾.

ويدخل ضمن مستجدات هذا الباب الاستعانة بالخبرات العلمية والطبية في قضايا الأسرة، وتقرير أحكامها، كما عليه العمل في المغرب وغيره، فإثناء عقد الزواج غير الموثق استثناء بحكم قضائي في الفقرة الثانية من المادة (16) من مدونة الأسرة أنه إذا حالت أسباب قاهرة دون توثيق العقد في وقته تعتمد المحكمة في سماع دعوى الزوجية وسائل الاثبات وكذلك الخبرة، فنتائج فحص الحمض النووي دليل مؤكد للنفي والاثبات في هذا الباب، وفي اثبات النسب كذلك⁽³⁾. ولا تتنافى هذه القاعدة مع أحكام الشريعة الإسلامية، ومسألة الخبرة تدخل ضمن باب القسامة التي أصل لها الفقهاء.⁽⁴⁾

ومسألة الاثبات بواسطة البصمة الوراثية تنبأها مجمع الفقه الإسلامي في دورته 16 المنعقد بمكة على مستوى الاثبات مبدئيا لا على مستوى النفي .

(1) سوسيولوجيا الخبرة والخبراء، محمد المرجان، مقالات مركز نم للبحوث والدراسات، وهي محاضرة أقيمت في الندوة العلمية التي نظمها مختبر الدراسات في الفلسفة وعلوم الإنسان والمجتمع حول موضوع، " الاشتغال الذهني، الفهم وآليات الاشتغال، وذلك يوم 13 و 14 من أبريل 2016م، برحاب كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة ابن طفيل بالقنيطرة، المغرب، ص: 4.

(2) المرجع السابق، ص: 8.

(3) فمن مستجدات ومراكز العمل القضائي في مدونة الأسرة وفي قضايا إثبات النسب، قاعدة إثبات الرجعة باللفيف، واثبات الوطء بالخبرة الطبية، القرار عدد 604 المؤرخ في 28 / 11 / 2007، ملف شرعي عدد 321، 2 / 1 / 2006، وفي هذه القضية عمل القضاء على إجراء خبرة بواسطة الحمض النووي وبه قضت محكمة الاستئناف بإلغاء الحكم الابتدائي وما بعدها. العمل القضائي في قضايا الأسرة مرتكزاته ومستجداته في مدونة الأحوال الشخصية ومدونة الأسرة المجلد الأول، ابراهيم بجاني، 1 / 571

(4) ينظر مسألة أصل إثبات النسب بالخبرة القيافة، في: مدونة الأسرة في إطار المذهب المالكي وأدلته، ص: 69، والقيافة عي تتبع الأثر، وينظر أدلتها في نفس المرجع والصفحة.

والخبرة بالواقع له أثر عظيم في الاجتهاد الفقهي المعاصر، من ذلك " إجراء البحث الاجتماعي المنضبط بضوابط العلم والهادف، ومن ذلك:

إسناد الحضانة عند فقدان الأبوين، لمن تثبت؟ وهل ينفع في ذلك التقنين العام الجامد؟ أم سيند أمر البث فيها إلى البحث الاجتماعي الدقيق، فينظر حينئذ في كل حالة على حدة؟⁽¹⁾

ومن المسائل التي يجب أن تخضع لجانب البحث الاجتماعي الميداني، زواج المرأة بغير ولي نظرا لخطورته الاجتماعية، وإن كانت معظم التشريعات المعاصرة على إسناد الولاية للمرأة الراشدة لمباشرة عقد النكاح عن نفسها إلا أن مقاصد الولاية تقتضي البحث والتقصي من استحقاق هذا الوصف.

وهذا النوع من البحث والاجتهاد، يحتاج في جانبه التنزيلي، وتحقيق منطقات الأحكام فيه إلى توظيف آليات العلوم الاجتماعية المساعدة، والتي تعنى بدراسة الواقع الإنساني دراسة علمية موضوعية، " وفي كثير من بلاد العالم المتقدم تنشر مراكز الاجتماع والتوجيه والدعم النفسي، ويقوم عليها خبراء وعلماء مختصون، ويلجأ الراغبون في الزواج، والمقبلون على الطلاق، وتقدم لهم الاستشارات الضرورية، ويخضعون لتدريبات وإعدادات نفسية وتأهيل اجتماعي يجعلهم على بينة من القرارات التي هم مقدمون عليها"⁽²⁾.

وعلى العموم فإن المنهجية الفقهية المعاصرة، خاصة في الفقه الاجتماعي تقتضي، تجديد النظر في فقه النص، من خلال إعمال جوهر الفقه الإسلامي، وهي حفظ المقاصد الشرعية، واعتبار المصالح المنضبطة، إضافة إلى تجديد النظر في فقه الواقع، من خلال الاستعانة بمنهج التحليل وآليات البحث في العلوم الاجتماعية الحديثة؛ وذلك لما له من أثر عظيم في حسن التنزيل وتحقيق المناط .

و لا بد من التنبيه إلى أن أهمية البحث والاجتهاد الجماعي في القضايا المعاصرة؛ لأنه معين على إنضاج الآراء وتعميق الفهم، إضافة إلى أهمية الاستعانة بعلماء التخصصات الأخرى عند الحاجة والضرورة، قصد تكوين صورة كاملة وواضحة عن الحادثة أو النازلة، قبل الإقدام على تأصيلها وبيان حكمها الشرعي.

⁽¹⁾ مجلة الإحياء، العددان: 39- 40 - الإفادة من العلوم والخبرات المتخصصة في الاجتهاد الفقهي المعاصر، ص: 209. د إسماعيل الحفيان.

⁽²⁾ ينظر المرجع السابق، نفس الصفحة.

والفقه الإسلامي لا يقف دوره على إصدار الأحكام والفتاوى وتوجيه المكلفين، بل دوره أعمق من ذلك، فمن وظائفه، تتبع مسار الفتوى، وتحديد مدى تحقق آثارها على أرض الواقع، والأخذ بيد المكلفين لتحقيق المقاصد المرجوة. علاوة على التربية بلسان الحال لأنه أبلغ في التأثير، ولذا كان من محام الفقهاء الربانيين، تربية المتلقي بصغار العلم قبل كباره، وتعليمهم بالتدرج، والسهر على إصلاح أحوالهم؛ بمقتضى وراثتهم للأنبياء في تبليغ العلم وتعليمه للناس، وهذا يقودنا إلى قضية مهمة، لا تقل أهمية عن تجديد الفقه، وهي: قضية تجديد الفقيه، وأن من مجالات تجديده، تحديث تكوين الفقهاء؛ بتزويدهم بما يكفي ويعين من مفاهيم علم الاجتماع المعاصر، ومناهج وآليات البحث فيه، قصد تحقيق التصور الصحيح، والتبصر التام بمجريات واقع التنزيل في معترك الحياة وشعبها.

الفصل الثاني

التجديد في بعض القضايا الاجتماعية

تمهيد

تحتل القضايا الاجتماعية مساحة واسعة ومكانة بارزة في الفقه الإسلامي؛ ذلك أن المجتمع هو المستهدف الأول بأحكام الشريعة، قصد تحقيق مقاصدها الربانية والإصلاحية في عموم أفرادها، ولذلك اهتمت الشريعة بواقع الناس وظروفهم وأحوالهم الاجتماعية، وجعلت من أعرافهم المعبرة،⁽¹⁾ الثابتة والمتجددة أدلة شرعية، بل أقرت الشريعة كثيراً من عادات وأعراف الجاهلية الحسنة، وهذا من مرونة الشريعة وقابليتها لمواكبة مختلف الأزمنة والأمكنة، اعترافاً بحاجات الناس ومتطلباتهم الفطرية والاجتماعية التي يحدثونها وتحسنها عقولهم ويجمعون عليها، "فما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن"⁽²⁾.

وينطلق هذا المورد الفقهي الأصيل، من ضبط العلاقة بين النص والواقع، وتوجيه الواقع وإرشاده في ضوء النصوص، سعياً لبناء المجتمع ومواكبة تطوراتها والوفاء بحاجياته والإجابة عن تساؤلاته المتجددة.

واهتم هذا الفصل بدراسة مجموعة من القضايا الاجتماعية التي تناولها رواد الإصلاح والتجديد الحديث والمعاصر، وبيان بعض ملامح نظرهم التجديدي فيها، وتحلية جانب من انفتاحهم على مستجدات العلوم الإنسانية الحديثة في هذا المجال.

وقد جاء في ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: التفسير الاجتماعي للنصوص.

المبحث الثاني: التغيير والإصلاح الاجتماعي.

المبحث الثالث: قضية الخدمة الاجتماعية.

⁽¹⁾ والعرف في الاصطلاح: ما استقرت النفوس عليه بشهادة العقول، وتلقته الطبائع بالقبول، وهو حجة أيضاً. معجم التعريفات: الجرجاني (المتوفى: 816هـ)، ص: 149. ومتى كان العرف قويا مستجمعا للشروط. اعتبر في الفقه، وينظر شروط اعتبار العرف عند الفقهاء، في كتاب، العرف والعمل في المذهب المالكي، لعمر بن عبد الكريم الجيبي. ص: 104.

⁽²⁾ سبق تخريجه، ينظر: ص: 98.

المبحث الأول: التفسير الاجتماعي للنصوص.

يتطور نظر العلماء وتتجدد مناهجهم في التفسير عبر العصور، فالقرآن لا تنقضي عجائبه، ولا يبلى على كثرة الرد؛ ولذلك دعت الحاجة العلماء، والمفسرين المعاصرين، للاستعانة بعلوم العصر ومعارفه في مورد تجديد الخطاب الديني، وتلمس إشارات القرآن وهداياته، تلبية لحاجات المجتمع المتجددة.

وقد شهد تاريخ التفسير الحديث ظهور اتجاه اجتماعي في تفسير القرآن، تزعمته حركات النهضة والإصلاح الحديث، وتميزت بتركيزها على البعد الاجتماعي في القرآن، بغية إيجاد حلول للمشاكل وعلاج مختلف الأمراض الاجتماعية للمجتمعات الإسلامية الحديثة⁽¹⁾.

يقول الدكتور محمد حسين الذهبي في التعريف بهذا الاتجاه: "إن هذه المدرسة نهجت بالتفسير منهاجاً أدبياً اجتماعياً، فكشفت عن بلاغة القرآن وإعجازه وأوضحت معانيه ومرامييه وأظهرت ما فيه من سنن الكون الأعظم ونظم الاجتماع، وعالجت مشاكل الأمة الإسلامية خاصة، ومشاكل الأمم عامة بما أرشد إليه القرآن من هداية وتعاليم جمعت بين خيري الدنيا والآخرة، ووفقت بين القرآن وما أثبتته العلم من نظريات صحيحة وجلت للناس أن القرآن هو كتاب الله الخالد"⁽²⁾، ومن رواد هذا الاتجاه: الإمام محمد عبده، والسيد محمد رشيد رضا، والشيخ محمد مصطفى المراغي.

وعليه فإن هذا الاتجاه في التفسير يهدف إلى تفسير القضايا الاجتماعية الواردة في القرآن، بالاستعانة بالعلوم الاجتماعية. ويمكن اعتبار هذا اللون من التفسير، أساساً لفقه التنزيل القائم على حسن فهم خطاب الشارع الحكيم، واستنباط الأحكام الشرعية منه، وذلك بناء على آليات فقهية حددها الأصوليون، إذ إن من أبرز قنواتها المنهجية؛ التفسير الاجتماعي، القائم على فقه الواقع، والذي يرصد مجريات الحياة العامة ومتغيراتها.

⁽¹⁾ يقول الدكتور فهد بن عبد الرحمن الرومي: "ففي القرآن علاج للأمراض الاجتماعية، وحلول للمشكلات السياسية، والقضايا الأسرية. ولهذا اتجهت طائفة من المفسرين يعتنون بهذه الآيات ويتوسعون في تفسيرها طالبين علاج مشكلات مجتمعاتهم فينظر المفسر إلى مجتمعه نظرة الطبيب الفاحص يلتمس داءه، ويتعرف على علته، حتى إذا عرفه نظر في القرآن يطلب الدواء والعلاج فإذا وجده توسع في شرحه وبيانه، وحث قومه على التزامه، فنشأ بهذا لون من ألوان التفسير وهو الإصلاح الاجتماعي. بحوث في أصول التفسير ومناهجه، ص: 105.

⁽²⁾ التفسير والمفسرون، 2 / 402

ولما كانت الفتوى اجتهادا في الاستنباط من النص، والاجتهاد في ضوئه لتنزيل الحكم الشرعي المستنبط على الواقع، فإن من أصول وقواعد الفتوى المعتمدة النظر في الواقع، والتغيرات الاجتماعية، لذلك يراعى في الفتوى تغير الزمان والمكان، فالرسالة الإسلامية الخاتمة وشريعتها الخالدة احتوت على خصائص المرونة التي تجعلها تواكب كل عصر عبر جملة من القيم المركزية والأحكام الكلية التي تنزل على متغيرات الواقع وجزئياته وفروعه. وبهذا يعد النظر في تغير أحوال الواقع أصلا في الفقه؛ ما يؤكد أهمية استحضار الجانب الاجتماعي في تفسير النصوص.

ومعلوم أن النبي ﷺ كان ذا معرفة تامة بواقع الناس، ويصدر الأحكام الشرعية بعد معرفة النازلة قصد إصابة الصواب، وتحقيق الحق والقصد الشرعي من الحكم، ولقد كان أعلام الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين يراعون متطلبات الواقع وحاجاته، ومن ذلك صياغة الصحابي الجليل عبد الله بن مسعود رضي الله عنه للقاعدة المعروفة: " ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن" ⁽¹⁾.

فاعتبرت العادة أصلا من أصول إمام مالك في الفقه، فالنظر والبت في تفسير كثير من النصوص يستوجب معرفة عوائد الناس وأعرافهم، قال أبو عبد الله المقرئ: " العادة عند مالك كالشرط تقيد المطلق وتخصص العام". ⁽²⁾ وقد " يترك الدليل للعرف كرد الأيمان إلى العرف" ⁽³⁾.

وذكر القاضي الحسين من الشافعية أن الرجوع إلى العرف أحد القواعد الخمس التي يبني عليها الفقه، ومنها الرجوع إلى العرف في معرفة أسباب الأحكام من الصفات الإضافية ⁽⁴⁾.

قال ابن نجيم في تأصيله لقاعدة " العادة محكمة " : "علم أن اعتبار العادة والعرف يرجع إليه في الفقه في مسائل كثيرة حتى جعلوا ذلك أصلا، فقالوا في الأصول في باب ما تترك به الحقيقة: تترك الحقيقة بدلالة الاستعمال والعادة". ⁽⁵⁾.

(1) سبق تخريجه، ينظر: ص، 98.

(2) الفروق 1 / 191

(3) الموافقات، 5 / 196.

(4) فتح الباري 4 / 406.

(5) الأشباه والنظائر 1 / 79.

ويرتبط تفسير كثير من النصوص بمعرفة عوائد الناس وعاداتهم، وأعرافهم، وأحوالهم؛ سعياً لتحقيق المقاصد الشرعية، ومن ذلك قولهم " المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً"⁽¹⁾، ونص القرافي على وجوب الأخذ بقانون (اتباع الأعراف المحلية)، والنظر في تجدد الأعراف عند البث في الفتوى، وذكر مجموعة من المسائل التي تتخرج على هذه القاعدة، مثل: أيمان الطلاق والعناق"⁽²⁾.

ونص الفقهاء على أن الفتوى تتغير وتختلف بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات،⁽³⁾ فوجب مراعاة الواقع وتغيرات الزمان وتقلباته أهله، "ولهذا قالوا في شروط الاجتهاد: إنه لا بد فيه من معرفة عادات الناس، فكثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان، لتغير عرف أهله، أو لحدوث ضرورة، أو فساد أهل الزمان، بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أولاً، للزم منه المشقة والضرر بالناس،"⁽⁴⁾. وهذا النهج الفقهي الواقعي، صادر من تضلعهم في الأصول، وحرصهم على حفظ مصالح الناس.

والضابط في ذلك ألا تخالف العادة والعرف الأدلة، والأحكام الشرعية الثابتة، وأن تكون مضطردة، قال السيوطي: "إنما تعتبر العادة إذا اطردت، فإن اضطربت فلا"⁽⁵⁾. وأن يكون العرف والعادة سابقين على الحكم، قال القرافي: "العوائد الطارئة بعد النطق لا يقضى بها على النطق فإن النطق سالم عن معارضتها، فيحمل على اللغة، ونظيره إذا وقع العقد في البيع، فإن الثمن يحمل على العادة الآخرة في النقد، وما يطرأ بعد ذلك من العوائد في النقود لا عبء به في هذا البيع المتقدم، ... فكذاك نصوص الشريعة لا تؤثر في تخصيصها إلا ما قارنها من العوائد"⁽⁶⁾.

ومما سبق يتأكد أن الاجتهاد المعاصر في تفسير نصوص الشريعة، خاصة في المعاملات والمتغيرات الاجتماعية، ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالواقع الاجتماعي لأنها محل تنزيل الحكم المستنبط من النص.

(1) غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر ، 4 / 206.

(2) الفروق 1 / 191

(3) الفروق 3 / 3

(4) رسائل ابن عابدين، ص 125.

(5) الأشباه والنظائر 1 / 92.

(6) شرح تنقيح الفصول 1 / 211.

وفي اعتبار العرف تسهيل على الفقه والقضاء، لأنه يحل محل النصوص التفصيلية في الأحكام عند خفائها أو فقدانها. اعتماد على مآلوف الناس ومعهوداتهم في كثير من الوقائع الواقعة أو المتوقعة، والنصوص لا تغني عن العرف، إذ النصوص لا يمكنها أن تستوعب جميع الجزئيات والتفاصيل⁽¹⁾.

ولا بد من قواعد رصينة للتعامل مع هذه القضية في الاجتهاد المعاصر، ومهمة هذا المبحث مقارنة آليات هذا النوع من النظر الأصولي والفقهية عند فقهاء النهضة الحديثة؛ قصد تلمس سبل الاستفادة منه في الاجتهاد المعاصر.

- وصف الدعوة.

دعا رواد النهضة الفقهية الحديثة إلى العناية بدراسة وبحث القضايا الاجتماعية، ومقارنتها وفق رؤية تكاملية، تقوم على تدبر النصوص الشرعية وتفسيرها، والاستفادة من تجارب الحضارة الغربية في هذا الباب، وخاصة في ضوء معطيات العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة، بذلك ظهر الاتجاه الاجتماعي في التفسير خلال العصر الحديث، جراء التحولات الكثيرة التي عرفت المجتمعات الإسلامية الحديثة في كثير من المجالات، وخاصة تدهور الأوضاع الاجتماعية والتربوية والسياسية، ما جعل رواد النهضة الحديثة يسعون بجد إلى تقديم الأجوبة لمختلف الإشكالات والتساؤلات.

وقد تناول أعلام هذا الاتجاه هموم مجتمعاتهم في جميع اهتماماتهم العلمية سواء في مؤلفاتهم، أو مقالاتهم، أو تفسيرهم للقرآن؛ فكانت بذلك هموم الواقع محركهم ومنطلقهم الأساس في هذا الباب، إضافة إلى تأثير الحداثة الغربية في كثير من فئات المجتمعات الإسلامية.

ولهذا كانت من أبرز أهدافهم في هذا المجال:

- الإجابة عن تساؤلات المجتمعات الإسلامية الحديثة.

- بيان مدى ملائمة الإسلام لجانب مهم من أفكار الحداثة الغربية وقيمتها.

- السعي إلى التوفيق بين الدين والعلم، ودرء أي تعارض بينهما، كما هو الشأن بالنسبة لمدرسة المنار.

⁽¹⁾ ينظر فلسفة التشريع، ص: 256، بتصرف.

وقد كان منهجهم في التفسير⁽¹⁾ يقوم أساساً على:

- تفسير القرآن بالقرآن، بالتوجه إلى النصوص مباشرة.

- التفسير الموضوعي: بالنظر في الآيات التي نزلت في موضوع واحد.

- توظيف الآليات العقلية في قراءة نص القرآن، بحثاً عن أجوبة للحلول الاجتماعية الحديثة.

- الأخذ بالحديث النبوي في التفسير وفق منهج نقدي.

- الاستفادة من تراث المتقدمين في التفسير.

ومن ملامح هذا الاتجاه في التفسير، وتحليلات منهجه فيه:

- البحث والتقصي الاجتماعي، كما في تفسير آيات " العرف " فاعتبروه؛ هو ما تعارف عليه الناس، وليس

العرف العقلي كما عند المعتزلة، أو العرف الشرعي عند الأشاعرة، ولذلك اعتنوا بهذا الجانب الواقعي، إيماناً أن ديدن

الشرعية وفقهها وتفسير نصوصها هو الانكباب على هموم الواقع الاجتماعي ومشكلاته بغية إصلاحها.

فالعرف الاجتماعي عند هذا الاتجاه، هو العرف المعتمد، الموافق للشرعية، ففي معرض تفسيره قوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ

مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾⁽²⁾ وحديثه عن حقوق الزوجين، قال رشيد رضا: " والآية تدل على اعتبار العرف في

حقوق كل من الزوجين على الآخر، ما لم يحل العرف حراماً، أو يحرم حلالاً مما عرف بالنص، والعرف يختلف

باختلاف الناس والأزمنة"⁽³⁾.

(1) حدد الدكتور فهد الرومي، معالم منهج المدرسة العقلية الاجتماعية في التفسير في عشرة معالم، وهي:

1 - الوحدة الموضوعية في القرآن الكريم: فالقرآن يفسر بعضه بعضاً، وما أجزل في مكان فسر في مكان آخر. 2 - الوحدة الموضوعية في السورة القرآنية: أي ما بينها من الارتباط والتناسب. 3 - تحكيم العقل في التفسير: ومن هذا اعتبار محمد عبده الأصل الأول للإسلام النظر العقلي لتحصيل العلم والإيمان، والأصل الثاني تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض. 4 - إنكار التقليد ودمه والتحذير منه: فتحريح الفكر من التقليد أول أمر دعا إليه الإمام محمد عبده. 5 - التقليل من شأن التفسير بالمأثور. 6 - التحذير من التفسير بالإسرائيليات. 7 - القرآن هو المصدر الأول في التشريع. 8 - الشمول في القرآن. 9 - التحذير من الإطناب فيما ورد مبها في القرآن. 10 - الإصلاح الاجتماعي. يراجع: اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر: فهد الرومي، ص: 718، وما بعدها.

(2) سورة البقرة، الآية: 226.

(3) تفسير المنار: 2 / 378

- مخالفة بعض نصوص السنة الصحيحة المعارضة ظاهرياً للقرآن وردّها كحديث "من غير دينه فاقتلوه"⁽¹⁾ ، بدعوى أنها تعارض عموم آية حرية التدين في قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾⁽²⁾ فخالفوا تفسير المتقدمين للآية وظاهر الحديث، وفي المقابل حاولوا توجيه أضراب هذا الحديث الذي يبدو ظاهرياً مخالفاً لعموم الآية، عبر منهجية الجمع بين النصوص ومحاولة التوفيق بينها وتقديم تفسيرات مناسبة لذلك.

فنجدهم يُجَدِّدُ عبده يوافق بذلك مبدأ الحرية الدينية والسياسية في الفكر الغربي الحديث، وقال في تفسيره للآية: فقله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ قاعدةٌ كبرى من قواعد دين الإسلام وركن عظيم من أركان سياسته، فهو لا يُجِزُّ إكراه أحد على الدُّخول فيه ولا يسمح لأحد أن يُكره أحداً من أهله على الخروج منه. وإثماً نَكُونُ مُتَمَكِّينَ من إقامة هذا الرُّكن وحفظ هذه القاعدة إذا كُنَّا أصحاب قوَّة ومَنعة نَحْمِي بها ديننا وأنفسنا مِمَّن يُجَالِدُ فِتْنَتَنَا في ديننا اعتداءً علينا بما هو آمِنٌ أن نَعْتَدِي بِمَثَلِهِ عَلَيْهِ، إذْ أَمَرْنَا أن ندعو إلى سبيل ربنا بالحكمة والموعظة الحسنة، وأن نُجَادِلَ المُخَالِفِينَ بالتي هي أحسن مُعْتَمِدِينَ على أن نُبَيِّنَ الرُّشْدَ من الغيِّ بِالْبُرْهَانِ⁽³⁾.

وقد جاء كذلك توجيه هذا التعارض بين حرية العقيدة الواردة في نص الآية، ومشروعية قتل المرتد الثابت بقوله ﷺ: (من بدل دينه فاقتلوه) في جواب رشيد رضا على هذا الإشكال في مجلة المنار بقوله: " كان المرتد من مشركي العرب، يعود إلى محاربة المسلمين وإيذائهم، فمشروعية قتله أظهر من مشروعية قتال جميع المشركين المحادين للإسلام. وكان بعض اليهود ينفر الناس من الإسلام بإظهار الدخول فيه، ثم بإظهار الارتداد عنه ليقول قوله بالطنع فيه، قال تعالى: ﴿وَقَالَتِ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمِنُوا بِالَّذِي أُنْزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَاكْفُرُوا ءَاخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾⁽⁴⁾، فإذا هدد أمثال هؤلاء بقتل من يؤمن ثم يرتد، فإنهم يرجعون عن كيدهم هذا، فالظاهر أن الأمر بقتل المرتد كان لمنع شر المشركين، وكيد الماكرين من اليهود، فهو لأسباب قضت بها سياسة ذلك العصر، التي تسمى في عرف أهل عصر سياسة عرفية عسكرية، لا لاضطهاد الناس في دينهم. ألم تر أن بعض المسلمين أرادوا أن

(1) أخرجه البخاري في صحيحه، بلفظ: من بدل دينه فاقتلوه، كتاب الجهاد والسير، باب: لا يعذب بعذاب الله.

(2) سورة البقرة، من الآية 255

(3) تفسير المنار: 39 / 3.

(4) آل عمران، الآية: 71

يُكرِّهوا أولادهم اليهودين على الإسلام، فمنعهم النبي ﷺ بوحى من الله عن ذلك، حتى عند جلاء بني النضير، والإسلام في أوج قوته، وفي ذلك نزلت آية ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾⁽¹⁾.

وهذه التوجيهات الغرض منها حفظ الأمن الاجتماعي من خلال حفظ الأمن العقدي للمسلمين، عبر زجر المتأمرين الساعين لنشر الفتنة في المجتمع، فلو ترك أمثال هؤلاء على هذا التصرف الغاشم؛ لهدم بنيان المجتمع، ووقعت الفتنة فيه. والباحث في التفسير الاجتماعي للنصوص يجد له أسسا ومنطلقات قوية في أصول الفقه الإسلامي، قوامها مبدأ اعتبار الإسلام للعادات والأعراف الاجتماعية الحسنة، إذ لا شك أن معرفة الواقع الاجتماعي طريق موصل إلى حسن تنزيل أحكام الشريعة، وإصابة الحق وتحقيق المقاصد، فقد نبه على هذا المورد الخصب في الاجتهاد والتفسير كثير من العلماء المتقدمين، من ذلك قول ابن القيم: " فالعالم من يتوصل بمعرفة الواقع والتفقه فيه إلى معرفة حكم الله ورسوله، كما توصل شاهد يوسف بشق القميص من دبر إلى معرفة براءته وصدقه، وكما توصل سليمان صلى الله عليه بقلوبه أئتنوني بالسكين حتى أشق الولد بينكما إلى معرفة عين الأم، وكما توصل أمير المؤمنين علي عليه السلام بقوله للمرأة التي حملت كتاب حاطب لما أنكرته لتخرجن الكتاب أو لنجردنك إلى استخراج الكتاب منها"⁽²⁾.

ومن أسس هذه الدعوة:

تستند هذه الدعوة إلى جملة من الأسس، منها: ما سبق الحديث عنه من دعوة كثير من فقهاء النهضة الحديثة والفقهاء المعاصرين إلى تفسير مجموعة من النصوص الشرعية المتعلقة بقضايا المرأة تفسيرا اجتماعيا،⁽³⁾ بمقتضى العرف والعادة كالإمام محمد عبده، والأستاذ علال الفاسي، حيث دعا هذا الأخير إلى الأخذ بدلالة العرف قصد التوسع في سياقات تنزيل الحكم الشرعي للحجاب⁽⁴⁾.

(1) مجلة المنار، 10 / 288

(2) إعلام الموقعين، 1 / 88. والحديث أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب الجاسوس، بلفظ: لتخرجن الكتاب أو لتلقين الثياب

(3) ومن ذلك مناقشة " فاسم أمين " لحجاب المرأة من الناحية الاجتماعية، مبينا أنه تابع للعادات والأعراف.

(4) ينظر النقد الذاتي، ص: 265.

- دعوة الشيخ جمال الدين الأفغاني إلى الفهم الصحيح للدين، والعيش وفق تعاليمه، وعدم قصر الدين واختزاله في الشعائر والعبادات الفردية، وأن الدين يعني أيضا حُلُقِيَّةً اجتماعية، تقدم الإسلام مدينة مزدهرة للعالم المتحضر،⁽¹⁾ واعتباره "أن الغاية من أعمال الإنسان ليست خدمة الله فحسب، بل خلق مدينة إنسانية في كل نواحيها"⁽²⁾.

- دعوة الإمام مُحمَّد عبده إلى تجديد الأحكام وموافقتها لأحوال المكلفين وطبائعهم⁽³⁾، وما جاء في مقدمة تفسير المنار، من التأكيد على ضرورة الجمع بين صحيح المأثور وصرح العقل، والوقوف على السنن الإلهية، ومقتضيات العصر⁽⁴⁾.

- تصريح العلامة الفقيه مُحمَّد بن الحسن الحجوي على أن الاجتهاد والتوسع في أبواب المعاملات، وفق المنهجية الفقهية الرصينة المعتدلة سبيل للتوسيع على الأمة، ونبد لكل ما يضيق عليها سبل رقيها؛ وقد وصف هذا الجهد والتضيق بقوله: "لأنه موجب لفقرها واحتكار تلك المعاملات لغيرها، ولم يجعل الله شريعة من الشرائع منافية لناموس الاجتماع، ولا قيда ثقيلا في أرجل من يريد النهوض من الأم، بل جميع الشرائع محافظة على ناموس الاجتماع، وورقي المجتمع الإنساني ولا سيما الشريعة العامة الأبدية." ثم أشار رحمه الله إلى اعتبار العلماء في تفسير النصوص لحاجة الأمة فقال: "وقد كان العلماء لا يفتون في منع مسألة حتى ينظروا إلى حاجة الناس إليها، فإن رأوا مساس الحاجة إليها، أو عموم المعاملة بها، رخصوا وأباحوا، وما ضيقوا"⁽⁵⁾.

فقد وضع رحمه الله تعالى في هذا النص خصائص مهمة في الفقه الاجتماعي والاقتصادي، وهي التيسير على الأمة والترخيص لها في ما تحتاجه من الأمور ويقتضيه اجتماعها، وتقدم حياتها؛ لكي لا تصبح هذه المعاملات حكرا على الأجانب فقط؛ فيتضرر اقتصاد الأمة واجتماعها.

⁽¹⁾ ينظر: أدبية النص القرآني، بحث في نظرية التفسير: عمر حسن القيام، ص: 23-24، والفكر العربي في عصر النهضة، 1798م/1939م ألبرت حوراني، ص: 142.

⁽²⁾ الفكر العربي في عصر النهضة، ص: 144

⁽³⁾ ينظر: الأعمال الكاملة 1/ 337-341.

⁽⁴⁾ ينظر: مقدمة تفسير المنار.

⁽⁵⁾ الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، 2/ 562

- مناقشة الدعوة وتحليلها.

يمكن اعتبار اتجاه التفسير الاجتماعي الحديث في التفسير، من أبرز محاولات التجديد في التفسير والفقه، حيث يقوم هذا الاتجاه على محاولة تفسير القرآن الكريم واستنباط الأحكام الشرعية من الوحي بما يوافق مقتضيات العصر الاجتماعية، وهو بذلك اجتهاد فقهي رصين، ويمزج هذا الاتجاه في تفسيره للنص بين أصول التفسير التقليدي، مع الانفتاح على العلوم الحديثة ومراعاة المسائل الاجتماعية المستجدة، ما جعل تناولها لعلم التفسير والفقه تناولا عصريا يسعى إلى الإجابة عن الأسئلة وحل المشكلات المستجدة، وتقديم حلول لها محاولة منهم لتجديد الفهم للنص، وتجديد الخطاب الديني عموما، ونبذ الجمود على المنقول من أقوال الفقهاء وقتاويهم، وإيماننا منهم بأن لكل عصر ظروفه وحاجاته الخاصة.

وهذه الدعوة إلى التفسير الاجتماعي لنصوص الوحي بما يوافق العصر، دعوة صريحة إلى توظيف مناهج وآليات العلوم الاجتماعية في تفسير النص الشرعي، والأخذ ببعض القيم الثقافية الحديثة، والتي تفاوت مقدار الأخذ بها في تحليل النص الشرعي وتأويله عند أعلام التجديد الفكري والفقه المعاصر.

فهناك قواعد لتفسير نصوص الشريعة مفصلة في أصول الفقه، ينطلق منها الفقيه لمحاولة الوصول إلى الحكم الصحيح الذي تقرره، لكن مما لا ينبغي إهماله وإغفاله أن استعمال قواعد أصول الفقه قاصر على النصوص الجزئية وعلى معانيها اللغوية التي هي في الأغلبية المطلقة ظنية، وأن النصوص الكلية كالعدل والظلم والمعروف والمصلحة والمفسدة ورفع الحرج والعسر يتأثر قطعاً بتطبيقها على جزئيات وقائع الحياة؛ بنظرة المجتمع إليها بالقبول أو الرفض، والتأثر كثيرا أو قليلا بالتكييف الذي يضيفه المجتمع على وقائع الحياة.

وعلاقات الأفراد ومراكزهم لا يمكن أن يتجرد منه إنسان عند إبدائه لآرائه، ولا سيما في مجال العلاقات الاجتماعية، وهو أمر لا إرادي ومسيرة لا شعورية لثقافة الفرد ولتصوره للخير والشر والعدل والظلم، ولذلك يمكن القول - بتأثير الواقع الاجتماعي على تفسير بعض النصوص، وتقرير أحكام تبدو استمرار لما كان سائدا في المجتمع قبل

نزول رسالة الإسلام، ومن الأمثلة على ذلك تحديد مفاهيم الولاية على المرأة في الزواج، و"قوامة" الزوج في البيت الزوجي، وتعريف عقد الزواج بأنه "عقد على مجرد متعة التلذذ بآدمية غير موجب قيمتها"⁽¹⁾.

والتفسير الاجتماعي للنصوص شديد العلاقة بالواقع وبمجرياته، و"جهة الاجتهاد في الواقع فتتجلى في أن مهمه المجتهد لما كانت ليست قاصرة على تفسير الخطاب الشرعي واستنباط الاحكام من مستويات دلالاته منطوقا ومفهوما ومعقولا، بل هذه المهمة ليست إلا خطوة أولى تعقبها خطوة أخرى ربما كانت أكثر تعقيدا وصعوبة من سابقتها، وهي تطبيق هذه الأحكام المطلقة التي انتزعت من الخطاب على تصرفات الناس في واقعهم الاجتماعي أقوالا وأفعال من حيث كان كل دليل شرعي مبني على مقدمتين، إحداها راجعة إلى تحقيق مناط الحكم، والأخرى ترجع الى نفس الحكم الشرعي، كان مفروضا على المجتهد أن يفتح بفكره على الحياة الاجتماعية بمختلف أبعادها، بعد انفتاحه على النص الشرعي لأنه سيجد نفسه دائما في موقع يتنازعه عاملان: النص من جهة والواقع من جهة أخرى. إذ هناك فرق بين أن ينزل الحكم على محله مجرد من التوابع والإضافات كما هو في الأمر في الخطاب، وبين أن تراعى تلك التوابع والإضافات التي تحدد الفعل المشخص في الوجود الخارجي"⁽²⁾.

وينبها العلامة محمد بن الحسن الحجوي رحمه الله تعالى إلى أثر الاجتماع البشري في بناء الأحكام، في بيانه لمنزلة الفقه الإسلامي وتغطيته لمستجدات الواقع وتغير أحواله قائلا: "واعتبر الأعراف والعوائد، فأحكامه يتغير الكثير منها بتغير الأحوال."⁽³⁾، وفي موضع آخر قال: "ولهذا كان كثير من أحكام المعاملات يتغير بتغير الأحوال وتطور الأمة"⁽⁴⁾.

وما أشار إليه الحجوي من مقررات الشريعة وأصول فقهاها، وهو مما يمكن تلمس إشارات ومعامله في كثير من آيات الذكر الحكيم، كالتنبية إلى وسطية الشريعة، والتيسير على هذه الأمة ورفع الحرج، والقرآن الكريم يزخر بذكر مجموعة من الأحداث والمعطيات التاريخية والوقائع، سواء المتعلقة بالأمم الماضية، أو التي وقعت زمن النبوة، وهذه الأخيرة هي

⁽¹⁾ ينظر: ثورة هادئة من مدونة الأحوال الشخصية إلى مدونة الأسرة. مجموعة من الباحثين، كلمة حول تأسيس المكتضيات الجديدة لمدونة الأسرة الأستاذ أحمد الحليلشي. ص 127.

⁽²⁾ ينظر: البعد المقاصدي وإصلاح مدونة الأسرة، الدكتور إدريس حمادي، ص 3.

⁽³⁾ ينظر: الفكر السامي 1/ 72

⁽⁴⁾ المرجع السابق 1/ 140

التي تدرس في علم أسباب النزول⁽¹⁾، في مقابل علم أسباب الورود بالنسبة للسنة النبوية المشرفة، ونظرا لمركزية القرآن في حياة الأمة وعلومها، وبنائها الحضاري والمعرفي، فإن البحث العلمي سواء في التفسير أو الفقه، يستدعي تلمس جميع السبل الناهجة والقوية للاستمداد من تلك القوانين والسنن، في إطار قانون الثبات والاطراد، وتميزها عن حكايات الأحوال وقضايا الأعيان، وهذا ما يؤكد ضرورة تجديد مناهج تفسير القرآن في القضايا الاجتماعية.

وفي العصر الحديث، نشأ اتجاه اجتماعي في التفسير، يقول الدكتور محمد حسين الذهبي عن هذا الاتجاه: "يتنازع التفسير في هذا العصر بأنه يتلون باللون الأدبي الاجتماعي، ونعني بذلك: أن التفسير لم يعد يظهر عليه في هذا العصر ذلك الطابع الجاف، الذي يصرف الناس عن هداية القرآن الكريم، وإنما ظهر عليه طابع آخر، وتلون بلون يكاد يكون جديداً وطارئاً على التفسير، ذلك هو معالجة النصوص القرآنية معالجة تقوم أولاً وقبل كل شيء على إظهار مواضع الدقة في التعبير القرآني، ثم بعد ذلك تُصاغ المعاني التي يهدف القرآن إليها في أسلوب شيق أخاذ، ثم يطبق النص القرآني على ما في الكون من سنن الاجتماع، ونظم العمران"⁽²⁾.

وهذا النص يشير إلى تأثر المفسر في هذا الاتجاه التفسيري بالمؤثرات الاجتماعية، ويلتمس في تفسيره للقرآن معطيات واقعه وعصره، ويفتح على العلوم الإنسانية والاجتماعية.

وينتمي هذا اللون إلى الاتجاه العلمي في التفسير، يقول جولد تسيهر عن هذا الاتجاه ومدرسته في التفسير: "وأقل ما تعتمده هذه المدرسة فرضاً ثابتاً في تفسير القرآن الكريم على وجه صائب، وهو أن القرآن الكريم لا يمكن أن يحتوي على تعليم يتعارض مع حقائق العلم"⁽³⁾، وعلى ذلك سعى هذا الاتجاه التفسيري إلى ربط القرآن الكريم بالمنجزات العلمية للعصر الحديث.

(1) وما تحسن الإشارة إليه في هذا الصدد تطور مفهوم أسباب النزول، فإذا كان المتقدمون قد وسعوا في مفهومه ليشمل كل ما يتعلق بالآية من أحداث وشرح وتفسير الآية، فقد سعى المتأخرون إلى تحديده، قال السيوطي، "والذي يتحرر في سبب النزول أنه ما نزلت الآية أيام وقوعه". الانتقان في علوم القرآن، 1 / 116. والمعاصرين قد ضيقوا في مفهومه، فقالوا في حده: "هو ما نزل قرآن بشأنه وقت وقوعه كحادثة أو سؤال". مباحث في علوم القرآن مناع القطان، ص: 78.

(2) التفسير والمفسرون، محمد السيد حسين الذهبي (المتوفى: 1398هـ)، 2 / 401.

(3) مذاهب التفسير الإسلامي، ص: 376.

ويشير حسن حنفي إلى أن المنهج الاجتماعي في التفسير قد تجاوز مناهج التفسير القديمة، وأن الظروف قد تغيرت وأن عصرنا عصر علوم اجتماعية والتي بدأ المنهج الإصلاحي في الانتباه إليها مهمة⁽¹⁾.

في الحقيقة إننا نقف أمام مدرسة أو اتجاه جديد في التفسير سعى إلى فهم الحقائق القرآنية، وبسط تشريعاته وأنوار هدايته على الواقع بالاستعانة بصحيح المأثور وقواعد التفسير، والافتتاح على العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة ومناهجها.

ويعتبر الإمام محمد عبده من أوائل المجددين والمفكرين المحدثين الذين أعملوا هذا المنهج في التفسير فكان من رواد هذا الاتجاه، وقد جعل رحمه الله للمرتبة العالية من التفسير مجموعة من الأصول، منها: "علم أحوال البشر" قال رحمه الله: "علم أحوال البشر، فقد أنزل الله هذا الكتاب وجعله آخر الكتب، وبين فيه ما لم يبينه في كثير من أحوال الخلق وطبائعه، والسنن الإلهية في البشر، وقص علينا أحسن القصص عن الأمم، وسيرها الموافقة لسنته فينا، فلا بد للنظر في هذا الكتاب من النظر في أحوال البشر، في أطوارهم وأدوارهم، ومنشئ اختلاف أحوالهم"⁽²⁾.

والإمام محمد عبده كان سباقا في التأسيس والتأصيل لهذا الاتجاه، حيث نبه على ضرورة معرفة المفسر بقواعد علم الاجتماع، ومعرفة التاريخ قائلا: "أنا لا أعقل كيف يمكن لأحد أن يفسر قوله تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾"⁽³⁾ وهو لا يعرف أحوال البشر، وكيف اتحدوا وكيف تفرقوا، وما معنى تلك الواحدة التي كانوا عليها، وهل كانت ضارة أم نافعة؟ وماذا كان من آثار بعثة النبيين فيهم"⁽⁴⁾.

وعلق الشيخ محمد رشيد رضا على تفسير الإمام محمد عبده لهذه الآية قائلا: "كتب الأستاذ الإمام رحمه الله تعالى تفسيراً لهذه الآية جاء فيه بما لا يوجد في كتاب"⁽⁵⁾.

إن المعرفة الاجتماعية والتاريخية أمر لا بد منه للمفسر، وإن لم يعتبر من شروط المفسر، فإنه أدعى لحسن معرفة مراد الله من كلامه، ومعينة على الاستمداد من القرآن ما يحقق صلاح المجتمع.

(1) قضايا إسلامية معاصرة، العدد الرابع: 174.

(2) الأعمال الكاملة، 4 / 11.

(3) سورة البقرة، من الآية 211

(4) تفسير المنار، 1 / 23

(5) مشكلات القرآن الكريم وتفسير سورة الفاتحة، مع مقدمة في التفسير وثلاثة مقالات. محمد عبده، ص: 17.

أشار الإمام محمد عبده في تفسيره لقوله تعالى ﴿ رَبَّنَا ءَاتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً ﴾⁽¹⁾ إلى أن الإسلام هاد مرشد إلى توسيع دائرة الفكر واستعمال العقل في مصالح الدارين، وإلى وجوب عناية الأمة بجميع الفنون والصناعات التي يحتاج إليها الناس وعلى هذا قام مجد الإسلام عدة قرون، وكان المسلمون كلما عرض لهم شيء بسبب التوسع في العمران يتوقف عليه حفظه وتعميم دعوته النافعة قاموا به حق القيام، وعدوا القيام به عملا من الدين بمثل هذه الآية وغيرها من الآيات⁽²⁾.

بناء على هذا التوجيه؛ فالاستعانة بكل ما يعين على فهم مراد الله من كلامه وتفسيره واستخراج أحكامه من قواعد ومناهج علمية نافعة يعتبر مطلبا شرعيا، واجتهادا في التفسير، وهو سبيل مواكبة المستجدات وتقديم أجوبة للنوازل المستحدثة، لذلك نجد الإمام محمد عبده يفتح في قراءته لنصوص الوحي وتفسيرها على معطيات عصره وواقعه، ولا يستنكف عن الدعوة إلى الأخذ بقوة من ثقافة وحضارة وفكر وعلوم الأمم المتقدمة، لأن ذلك لا يتناقض مع جوهر الرسالة، كما أنه سبيل التقدم⁽³⁾.

يرى نصر حامد أبو زيد أن " الشغل الشاغل لمحمد عبده هو أن يعيد فتح باب الاجتهاد فيما يتعلق بجميع جوانب الحياة الاجتماعية والفكرية"⁽⁴⁾. وقدم صياغة دقيقة لهذه المنهجية التي تربط ربطا وثيقا محكما بين " مرجعيتين متجاوبتين: اللغة في السياق التاريخي لتداولها " عصر النزول " ، والعلم من حيث القوانين المحركة له طبيعيا واجتماعيا في سيرورته في التاريخ"⁽⁵⁾ مؤكدا على أن النص القرآني في فهم محمد عبده هو " بناء لغوي دال في سياق اجتماعي

(1) سورة البقرة من الآية: 199.

(2) ينظر: تفسير المنار، 2/ 339-340.

(3) ومن الإشارات التجديدية التي يمكن الإشارة إليها في هذا المجال: محاولة جرد الأصول الموروثة التي استند إليها الأقدمون في التفسير، ثم يُستقي منها ما كان من الأصول المنتقاة التي قد تخدم هذا العصر أكثر، وتقديم اقتراحات تأسيسية لأصول أخرى لم يكن للأقدمين عهد سابق بها، فيخرج الباحث في هذا الصدد بمحاور ثلاثة: جرد الأصول الموروثة، استقاء الأصول المنتقاة، تأسيس الأصول الحديثة، وعلى هذا تبنى رؤية تجديدية لعلم التفسير.

(4) نقلا عن: أدبية النص القرآني، بحث في نظرية التفسير: عمر حسن القيام، ص: 27.

(5) ينظر: القراءة الأدبية للقرآن، إشكالياتها قديما وحديثا، مجلة الكرمل، مؤسسة الكرمل الثقافية رام الله فلسطين، فصلية ثقافية، العدد 50، شتاء: 1997م. ص: 142.

تاريخي بعينه، غير معزول في الوقت نفسه عن القدرة على إنتاج الدلالة خارج إطار هذا السياق، لكن الدلالة المنتجة خارج السياق الاجتماعي التاريخي لا يجب أن تكون مفروضة " إسقاطا " على البناء اللغوي الدال على النص" (1) .

ويتلخص المنهج التفسيري للإمام محمد عبده - إضافة إلى القواعد التفسيرية الأساسية - في إعماله العقل ومختلف العلوم المعاصرة، كالعلوم الإنسانية والاجتماعية وغيرها، سعيا إلى تحقيق التقدم، وبيان صلاحية القرآن الكريم لكل عصر، وتقديم الحلول لتساؤلات العصر ومشاكل الأمة. فقد كانت فكرة إظهار إمكانات التوفيق بين الإسلام والفكر الحديث إحدى غايات محمد عبده الرئيسية في مشروعه الإصلاحية (2).

إذ لا شك أن من أبرز مقومات المنهج الاجتماعي في التفسير تحقيق المصلحة، وذلك أن " التوافق والمخالفة بين النص والواقع وجهان لعملة واحدة، هي عملية التفاعل أو الحوار فيما وافق القرآن وفيما خالف، كان يحاور الواقع القائم ويجادله، معنى الموافقة أن النص يستجيب للواقع، ومعنى المخالفة أن ينكر على هذا الواقع، وفي الحالتين هو يصدر كرد فعل، أي يشرع في الواقع للواقع، بسببه ومن أجله (3) .

هذه العلاقة الجدلية بين النص من جهة والاجتماع البشري واختلافاته " الواقع " من جهة أخرى علاقة قديمة. ومن هذا الباب مراعاة النبي ﷺ لأحوال المكلفين (4).

وأساس ذلك أصل مراعاة الشريعة الإسلامية للمصلحة (5) في ضوء الواقع ومتغيراته، بالإضافة إلى فقه التوقع واستشرافه للمستقبل، كما في أصل اعتبار المال.

(1) ينظر: القراءة الأدبية للقرآن، إشكالياتها قديما وحديثا، مجلة الكرمل، العدد 50، شتاء: 1997م. ص: 142..

(2) الفكر العربي في عصر النهضة، ص: 178.

(3) ينظر: الدين والتدين، ص: 244

(4) فقد يكون السؤال واحدا ويتعدد الجواب تبعا لاختلاف أحوال السائلين، فسار هذا النهج النبوي أصلا فقهيا توصل به الفتوى عند تنزيلها على أفراد المخاطبين بالتكليف. وقد بحث الفقهاء والأصوليون هذه الحقيقة منذ القديم، ومن ذلك مراعاة الفقهاء لتغير أعراف الناس وعاداتهم في تفسير كثير من الأحكام الشرعية، " وقد سبقت الإشارة إلى مجموعة من أقوال الفقهاء في هذا الخصوص.

(5) - ولذلك أدلة من القرآن والسنة، والأدلة من القواعد الشرعية المجمع عليها، ومن ذلك قاعدة مراعاة الشريعة لأعراف الناس بشرط أن لا تجر عليهم مفسدة، وأن لا تفوت عليهم مصلحة سواء كانت تلك الأعراف معدودة في المقاصد بالسنة لتصرفاتهم أو معدودة في الوسائل والأسباب. ينظر: - ضوابط مراعاة المصلحة في الشريعة الإسلامية: محمد سعيد رمضان البوطي، ص: 75 وما بعدها.

وقد كان هذا المسلك حاضراً بقوة في فتاوى الصحابة، ومثاله: ما ورد في مسألة توبة القاتل، حيث أفتى ابن عباس -رضي الله عنهما- بجوابين مختلفين في مسألة واحدة، ألا وهي توبة القاتل⁽¹⁾.

وفهم ببصيرته النافذة واقع السائلين وأحوالهم وراعى ظروفهم وتصرفاتهم، فأدرك أن الأول لم يقتل، لكنه ينتظر فتوى منه ليستبيح القتل، فأجابه بالمنع حسماً لمادة القتل، ومحافظة على النفس البشرية المعصومة التي حماها الشرع المطهر، وأما الثاني فقد فهم أنه قد أقدم على القتل، وجاء نادماً آيئاً راجياً رحمة ربه، فأفتاه بقبول التوبة ترغيباً له، وتيسيراً عليه؛ لئلا يزداد عناداً وبعداً.

ومن التابعين الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز الإمام المجتهد المعروف بفهمه لمقاصد الشريعة وعدم الجمود على ظواهر النصوص والمنقولات، فبلغ مبلغاً عظيماً في الفقه الجامع لدلالات النصوص وفهم الواقع والوقائع ومراعاة المصالح، فالبعد المقاصدي في السياسة الشرعية عند الخليفة عمر بن عبد العزيز جعله يرد المظالم بأدنى بينة⁽²⁾، لذلك اعتبر الفقهاء تغير الأزمنة والأمكنة والعوائد والأعراف والأحوال في الفتوى⁽³⁾.

ونجد هذا التنبيه التام إلى أهمية النظر في اختلاف العادات والأحوال كمنطلق لتنزيل الأحكام الشرعية وتحقيق مقاصدها ومناطاتها عند فقهاء النهضة الحديثة، كما عند الإمام محمد عبده، ومن ذلك قضية "اختلاف القوانين باختلاف أحوال الأمم وأثرها في تقرير الأحكام وتنزيلها"، حيث وصف الإمام العلوم الإنسانية بأنها عبارة عن الحدود التي بها تعرف الفوائد النافعة، ويضبط بها طرق الأعمال الموصلة إلى تلك الفوائد، حتى لا يخطئ في سيره، ويختلط عليه النافع والضار، فيقع في الشقاء، وتنتابه أيدي البلاء.

(1) أخرج ابن أبي شيبة عن سعد بن عبيدة، قال: جاء رجل إلى ابن عباس فقال: لمن قتل مؤمناً توبة؟ قال: «لا إلا النار، فلما ذهب» قال له جلساؤه: ما هكذا كنت تفتينا، كنت تفتينا أن لمن قتل مؤمناً توبة مقبولة، فما بال اليوم؟ قال: «إني أحسبه رجل مغضب يريد أن يقتل مؤمناً» قال: فبعتوا في أثره فوجده كذلك"، مصنف ابن أبي شيبة، كتاب الديات، من قال: للقاتل توبة، 5/ 435.

(2) ينظر: السياسة القضائية عند الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز (قاعدة: تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور) دوكوري عبد الصمد، مجلة العلوم الإسلامية الدولية، المجلد الأول، العدد 1/ 2017م، ص 16.

(3) وقد نبه ابن القيم إلى هذه القضية بإسهاب في إعلام الموقعين في أكثر من موضع، منها: قوله: العرف يجري مجرى النطق. وقد جرى العرف مجرى النطق في أكثر من مائة موضع. إعلام الموقعين، 2/ 267.

وأشار إلى أن أحوال كل أمة تابعة لمعلوماتها، وأن اتخاذ واختيار الأمم قوانين وحدود أعمالها تابع لقوتها في النظر وورنتها في الفكر، ولا تخرج يوماً عما تسنه سمجتها من التقاليد والأخلاق لغيرها إلا إذا أتاح لها فرص الارتقاء إلى درجة أعلى في النظر وأرقى في الفكر.

والإمام هنا يؤصل لمسألة غاية في الأهمية، وهي استيراد الأحكام والقوانين من ثقافة مخالفة ومغايرة، وما في ذلك من سوء الاختيار وغرر في التنزيل، نظراً لاختلاف الأحوال والأوضاع.

ولما كان وضع القوانين يناف به ضبط الأعمال لتكون منتجة لجلال الفوائد، كان ذلك مقياساً لمبلغ كل أمة في العلوم الإنسانية، لذا يصف الإمام هذه القوانين بأنها ثمرة الأعمال النظرية وخلاصة الأفعال الفكرية، والتي تبلغ عند كل أمة نسبة درجتها في العرفان، وتختلف بين الأمم باختلافها في الجهالة والعلم.

وعليه، يخرج الإمام بعد هذه المقدمات إلى نتيجة حتمية مفادها؛ عدم جواز وضع قانون طائفة من الناس لطائفة أخرى تباينها في درجة العرفان، وتزيد عليها فيه، لأنه لا يلائم حالة أفكارها، ولا ينطبق على عوائدها وأخلاقها، لأن ذلك سيؤدي إلى اختلال نظامها، والتباس سبيل الرشد عليها، وانسداد طريق الفهم عليها، والوقوع في سوء التقدير فتحسب الصحيح فاسداً والصواب خطأً.

وأشار إلى أن عادة المشرعين في كل زمان مراعاة درجة عقول الذين يراد وضع القوانين لهم، حتى لا تكون مهمة عليهم، فلا يتيسر لهم فهمها، ولا معرفة الغرض منها، وأن يلاحظوا العوائد والأخلاق ملاحظة تامة، فلا يخرجوا في تأسيس القوانين عما تقتضيه من الشدة والتخفيف⁽¹⁾.

فيراعى في سن القوانين لكل طائفة من الناس ما يراعى طبائعهم وأحوالهم، ليقع الحكم على محله الصحيح ووجه الصائب في ردع وزجر الجاني وجعله عبرة، وذلك في حدود المعقول دون المبالغة في العقاب إلى حد التعذيب والإهانة والتنكيل، وبهذا يختار لكل طائفة ما يناسبها ويلئم حالها، وأنه لا يستقيم إقامة العقوبة الخفيفة على من يستهين بأشد منها، وإلا خرجت القوانين عن وظيفتها المنوطة بها.

(1) يراجع الأعمال الكاملة 1/ 339- وما بعدها

وفي هذا الإطار يقدم قاعدة منهجية محكمة في قوله: " فإن الغرض من وضع القوانين إنما هو مجانبة ما يخل بالنظام، ويبدد هيئة الاجتماع، ويضر بالمصالح الشخصية، والمنافع العمومية، فإذا لم تكن مؤدية لهذا الغرض فليست إلا مجرد تكاليف أُلقيت على كواهل الناس، بل لا تعد إلا توسيعاً لدائرة المفسد، وإكثاراً للمظالم"⁽¹⁾.

ويدعو إلى أن تكون القوانين منطبقة على حالة الأهالي، ودرجة إدراكهم، ليتمكن إدراكها، والعمل بمقتضاها، كل على حسب، وإلا كانت حبرا على ورق، " فقد تقرر في مدارك العلماء والسياسيين من سابق ولاحق، أن المشرعين وواضعي القوانين يضطرون دائما إلى مراعاة العوائد والأخلاق، ليتمكنوا من تأسيسها على وجه عادل نافع، بل إن أحوال الأمم بنفسها هي المشرع الحقيقي، والمرشد الحكيم النطاسي وأن القوة الحاكمة تابعة لقوة رعاياها، فلا تخطو الأولى خطوة إذا كان لها من الثانية سائق إلى ما خطت إليه"⁽²⁾.

إن ما ذكره الإمام في مسألة مراعاة أحوال الناس وطبائعهم عند إصدار الأحكام، يمكن أن نجد له موطئ قدم في إحدى فروع علم النفس الحديث، وهو علم النفس الجنائي، و" هو فرع من فروع علم النفس التطبيقي، يهتم بدراسة السلوك الإنساني في إطار تعامل هذا السلوك مع القانون، أو أن علم النفس الجنائي هو فرع من علم النفس يهتم بتطبيق المعارف النفسية في المجال الجنائي أو الإجرامي، كأنه تطبيق للمبادئ العلمنفسية في المواقف التي يتعامل فيها الإنسان مع القانون"، ومن الأمثلة التطبيقية التي يعالجها هذا الفرع من علم النفس: هل يمكن تصنيف المجرمين من حيث خصائصهم النفسية أو الجسمية أو الاجتماعية⁽³⁾، وهذا يوضح أن وضع القوانين وإصدار الأحكام يقوم على أساس دراسة معمقة للواقع الاجتماعي، وأحوال الإنسان، قصد تحقيق روح القوانين ومقاصد الأحكام.

يلاحظ على تعديد الإمام لهذه القاعدة القانونية، ربطها بجانب العمران والاجتماع البشري، قال رحمه الله: " فاختلاف هيئات الحكومات، وتبدل قوانينها، تابع لما تقتضي به حقوق الوطنية، التي هي في الحقيقة حالة الرعية، فإن

(1) ينظر: راجع الأعمال الكاملة 1/ 339. وما بعدها

(2) الأعمال الكاملة 1/ 341.

(3) ينظر: علم النفس الجنائي مُجدد شحاتة ربيع، وجمعة سيد يوسف، ومعتز سيد عبد الله، ص 18.

انتقال حكومة فرنسا مثلاً من الملكية المطلقة إلى المقيدة، ثم إلى الجمهورية الحرة، لم يكن بإرادة أولي الحل والعقد فقط، بل المساعد الأقوى حالة الأهالي، وارتفاع أفكارهم، وتنبه إحساساتهم لطلب الرقي إلى أعلى مما هم عليه⁽¹⁾.

وهذا التوجه الذي بينه الإمام له صلة بعلم الاجتماع القانوني، وهو علم صياغة القوانين، ويرمي إلى كشف القوانين التي من طبيعة علمية متضمنة المجتمع في علاقته بالقانون⁽²⁾.

فهناك علاقة جدلية وطيدة بين عموم الشعب وطبقاته وبين الهيئات الحاكمة، خاصة في صياغة القوانين والأحكام المتعلقة بالمتغيرات والمستجدات، فكلما كان الشعب واعياً ومتعلماً، زاد تأثيره في النخب الحاكمة لتحقيق مصالح الرعية وسن قوانين تخدم رقي المجتمع.

وهذا النظر التكاملي للشيخ الإمام في مقارنته الجامعة لهذه المسألة القانونية، نابع من سعة اطلاعه وشمولية ثقافته وموسوعيته الفكرية، فهو مطلع على ما لدى الغرب من تجارب حضارية، ورؤى متقدمة في هذا الباب، إذ لا يخفى حجم استنارتها بالعلوم الإنسانية، وفي مقدمتها علم النفس والاجتماع والتربية.

هذا التوجه في تقرير الأحكام عند الإمام محمد عبده، وإن كان له سند في التراث الفقهي والأصولي، فإنه يتماهى مع معطيات الفكر الإنساني الغربي الحديث، وتحديدًا مع "المدرسة التاريخية أو المدرسة الاجتماعية، وبدأت ملامح هذه المدرسة بالظهور في القرن 15 في كتابات وبعض أقوال المفكرين الفرنسيين، من ذلك ما أشار إليه مونتسكيو في كتابه "روح الشرائع" أو "روح القوانين" من أن القوانين ما هي إلا نتيجة للعوامل المختلفة في البيئة، ولهذا ينبغي أن تكون القوانين خاصة بالشعب الذي تخلق له، وأن تناسب طبيعة البلاد، ونوع الحياة التي تحياها الشعوب ودينهم وأخلاقهم وعاداتهم، وبهذا تختلف القوانين من أمة إلى أمة، لكنها لم تنتشر إلا على يد الفقيه الألماني سافيني الذي تصدى لمحاولة تقنين القانون المدني في ألمانيا على غرار ما تم في فرنسا، وذلك في بيان نشره عام 1514 م.

(1) الأعمال الكاملة 1 / 342.

(2) ينظر: علم الاجتماع القانوني والضبط الاجتماعي إبراهيم أبو الغار، ص 35.

وتهب هذه المدرسة إلى أنه يجب التعامل مع النص القانوني بما يلائم الأحداث الجديدة، وغير المتوقعة، حتى لو أدى ذلك إلى تحوير القانون القديم، فتفسير القوانين وتطبيقها لا يتم بالاعتماد على إرادة واضعها عند وضعها، وإنما بالاستناد على الضرورات المرتبطة بوقت تطبيقها.

فالتفسير الذي يجب إعطاؤه للنص، هو التفسير الذي يفترض بالمشرع أن يعطيه الآن للحالة التي حدثت، ولم يكن قد لاحظها سابقاً، فالقانون وليد حاجات المجتمع وتطوره، وهو بمجرد صدوره ينفصل عن إرادة واضعها، ويصبح له كيان مستقل، ويمكن أن يتغير معناه من وقت لآخر، ليظل دائماً ملائماً لظروف المجتمع المتطورة.

وتقوم أسس هذه المدرسة التاريخية على:

- انطلاق أصحاب هذه المدرسة في تفسير النصوص التشريعية من هذه النصوص ذاتها للوصول إلى ما وارهأ.

- تفسير التشريع لا ينبغي أن يكون تفسيراً لإرادة المشرع، بل يجب أن يستقل التشريع عن المشرع، ويعيش حياته المستقلة في الجماعة ذاتها، ويخضع في تفسيره لكل التطورات التي تحدث داخل الجماعة⁽¹⁾.

ويوافق المنهج الاجتهادي الاجتماعي في الشريعة بذلك المدرسة الاجتماعية في الاستناد عند تفسير النصوص على الضرورات المرتبطة بوقت تطبيقها، فالمجتهد يعمل على تطبيق النص على نحو يحقق مقصد الشارع، إلا أنه في هذا التطبيق لا يخالف النص، فيختلف بذلك عن هذه المدرسة. فليس في المنهج الاجتهادي الإسلامي ما يجيز تجاوز النص، إذ إن من القواعد المعروفة والمقررة (لا اجتهد في مورد النص)⁽²⁾، وأن التشريع الإسلامي يعتبر التأويل في تفسير النص وتطبيقه، ولا يعد التأويل تجاوزاً للنص الشرعي، لأن المجتهد لا يلجأ للتأويل إلا عند تعذر المعنى

(1) ينظر: محاضرات في مقياس قواعد تفسير النصوص: حرية تاغلايت ص: 23. ومن مقومة طريقة تفسير القانون عند هذه المدرسة: أن المفسر عند قيامه بالتفسير بناء على هذه المدرسة لا يتجه إلى البحث عن نية المشرع عند وضع النص، وإنما يبحث عن النية المحتملة له التي كان من المفروض أن يتجه إليها لو أنه وضع النص في ظل الظروف التي أحاطت بالمفسر وقت التفسير، فتفسير القانون لا يعتمد إذاً على النص، بل على الحاجات الاجتماعية، حتى لو أدى ذلك إلى تحوير القانون، أي إعطائه معنى مغايراً لمعناه. المرجع السابق، 23-24.

(2) "و المراد بالنص هو القرآن والسنة الثابتة والإجماع عموماً، والمراد بالنص الذي لا مساغ للاجتهد معه هو المفسر والمحكم من القرآن والسنة. وأما غيرها من الظاهر والنص فلا يخلو من احتمال التأويل.

وبيان ذلك أن أقسام الدليل اللفظي بحسب الإفضاء إلى الأحكام، أربعة أنواع عند الحنفية، وهي:

- 1 - الظاهر: وهو ما ظهر المراد منه بصيغته، مع احتمال التأويل.
- 2 - النص: وهو ما ازداد وضوحاً على الظاهر، بمعنى سيق له الكلام لأجله، لا من نفس الصيغة، مع احتمال التأويل أيضاً.
- 3 - المفسر: وهو ما ازداد وضوحاً على النص على وجه لا يبقى معه احتمال التأويل، لكنه يحتمل النسخ.
- 4 - المحكم: وهو ما أحكم المراد منه من غير احتمال تأويل ولا نسخ "القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة: 1/ 499

الأصلي، ولا يحمله على ذلك إلا نصوص أخرى قد تكون خاصة أو مبادئ كلية، فيقوم المجتهد بالجمع بين الأدلة، من خلال الأخذ بالمعنى الحرفي لبعضها، وتأويل بعضها على نحو يوفق بين جميع الأدلة. وعملية التأويل تكون عند الحاجة وفق القواعد والشروط الضابطة.

والتأويل الذي يعتمد على حكمة التشريع، يرمي إلى أمرين:

- فهم المنصوص عليه في ضوء حكمة التشريع.

- تطبيق المنصوص على، أو تنفيذه على كل وجه يحقق حكمة التشريع في ضوء حكمة التشريع.

قال الدكتور فتحي الدريني: " إن هذا التأويل القائم على حكمة التشريع أصدق دليل على أن المجتهد بالرأي يتصرف في معنى النص تفهما وتطبيقا، أما تصرفه في معنى النص تفهما، فلأنه يتعمق في معنى النص ليدرك غاية تشريعه، ثم ينزل النص على المعنى الذي حددته حكمة التشريع، ومن ثم كان لازما عليه أن يؤول النص على وفق ذلك المعنى تأويلا لا يخرج به عما يمكن أن يحتمله بحسب وضعه اللغوي، وهو شرط أساسي من شروط التأويل، فهو توسيع لأفق النص وليس خروجاً عليه أو إبطالا للمنصوص عليه كلية، فاتضح الفرق، أما تصرفه في التطبيق فيبدو في تبين المسالك التي تفضي إلى تحقيق تلك الحكمة التي هي روح النص⁽¹⁾.

وهذا لا يعني الاستغناء عن أصول وقواعد تفسير النصوص الشرعية المقررة في الأصول، وهي التي استطاعت أن تغطي حجات الأمة وتجيّب عن كل النوازل والمستجدات عبر تاريخ الأمة، ولا تتجشم في إيجاد الحلول وتقديم الأجوبة لكل التساؤلات، وتقرير أحكام الشريعة في كل عصر، وفي كل مجال.

وغاية ما الأمر، بيان بعض جوانب افتتاح رواد النهضة الحديثة على الحضارة الغربية في هذا الباب، وإبراز جانب من اطلاعهم على فلسفة التفسير الاجتماعي عند مفكري الغرب وعلمائها، خاصة ما رأوه حسنا ومفيدا في ذلك، والذي يمكن إدراجه في مجال الدراسات المقارنة بين الشريعة والقانون، تحقيقا للتكامل المعرفي.

(1) ينظر: المناهج الأصولية، ص: 172.

ومنهج التجديد الذي قدمه مُجد عبده في التفسير الاجتماعي للنصوص يراعي متغيرات الواقع والعادات والأزمان، ويقوم على المرونة في التعامل مع متطلبات كل عصر بوسائله التي تتناسب معه. وبهذا فإنه ينفى صلاحية إسقاط تفسير النصوص في عصور قديمة على أزمنة تختلف عنها جذرياً، تختلف معها المفاهيم وأساليب الحياة ومتطلباتها. ويفتح الباب مشرعاً أمام الاجتهاد والمرونة في الفهم والتفسير بوسائل وطرق تتناسب والحاجيات التي يتطلبها كل عصر.

ومن نماذج التفسير الاجتماعي للنصوص في ضوء معطيات الواقع ومتغيراته ومراعاة مقاصد الشريعة ومصلحتها فتوى الإمام مُجد عبده واجتهاده في مسألة الصور والتماثيل، حيث أشار إلى أهمية الصور والرسوم في حفظ تاريخ الأمم بقوله: "إن هذه الرسوم والتماثيل قد حفظت من أحوال الأشخاص في الشؤون المختلفة، ومن أحوال الجماعات في المواقع المتنوعة ما تستحق به أن تسمى ديوان الهيئات والأحوال البشرية"⁽¹⁾، ويرى أن "حفظ هذه الآثار حفظ للعلم في الحقيقة، وشكر لصاحب الصنعة على الإبداع فيها"⁽²⁾.

ولقد قارب رحمه الله تعالى وناقش الحكم الشرعي لهذه الصور والتماثيل، ببيان تحقق الفائدة منها، ثم نفي علة التحريم في النص، بقوله: "ومعنى العبادة وتعظيم التمثال أو الصورة قد محي من الأذهان" وقد أورد ما يمكن أن يستشكله أو يستدل به البعض في التحريم، وهو حديث: "إن أشد الناس عذاباً يوم القيامة المصورون"⁽³⁾، وما في معناه من الأحاديث الصحيحة، ثم افترض رحمه الله جواب المفتي عن هذا الحديث وعلاقته بالتحريم قائلاً: "فالذي غلب على ظني أنه يقول لك إن الحديث جاء في أيام الوثنية، وكانت الصور تتخذ في ذلك العهد لسبيين: الأول: للهو، والثاني: للتبرك بمثال من ترسم صورته من الصالحين، والأول مما يبغضه الدين، والثاني مما جاء الإسلام لمحوه، والمصور في الحالتين شاغل عن الله أو ممد للإشراك به، فإذا زال هذان العارضان، وقصدت الفائدة كان تصوير الأشخاص بمنزلة تصوير النبات والشجر في المصنوعات، وقد صنع ذلك في حواشي المصحف، وأوائل السور ولم

(1) الأعمال الكاملة، 2 / 198.

(2) المرجع السابق، 2 / 199.

(3) صحيح البخاري، كتاب اللباس، باب عذاب المصورين يوم القيامة.

يمنعه أحد من العلماء، مع أن الفائدة في نقش المصاحف موضع النزاع، أما فائدة الصور فما لا نزاع فيه على الوجه الذي ذكر⁽¹⁾.

والإمام محمد عبده في هذه الفتوى لا يقف على ظاهر النص، وألفاظ الحديث، بل يغوص في استنباط المعاني الدقيقة، والعلل المؤثرة في الحكم، مراعيًا في ذلك تغير الواقع، وتحقيق المصلحة، قال رحمه الله: "وبالجملة إنه يغلب على ظني أن الشريعة الإسلامية أبعد من أن تحرم وسيلة من أفضل وسائل العلم، بعد تحقيق أنه لا خطر فيها على الدين، لا من جهة العقيدة ولا من وجهة العمل"⁽²⁾.

وختم رحمه الله تعالى فتواه ومقارنته لهذه المسألة برؤية تاريخية مؤصلة، أشار فيها إلى أنه لو حفظت كثير من الأشياء غير الصور والرسوم، مثل الدرهم والدنانير التي يقدر بها نصاب الزكاة، لسهل علينا تقدير النصاب في العملات الحديثة، ولا وجد الخلاف الذي استمر بين الفقهاء، يتوارثونه سلفًا عن خلف، كل منهم يقدر المكيال والميزان بما يقدره به الآخر، هذا بالعكس الأمم الأوروبية التي اهتمت بحفظ درر ونفائس التاريخ بما فيه جواهر كتب التراث الإسلامي⁽³⁾.

ويؤكد الإمام رشيد رضا ما ذهب إليه شيخه، بنظر مصلحي مواز، بقوله: "وهاهنا تأتي مسألة التصوير، فهو قد حرم لعله معروفة، وهي سد ذريعة الوثنية، ومضاهاة خلق الله، فإذا احتيج إليه لمصلحة راجحة في العلم كتصوير الأبدان المساعد على إتقان علوم الطب والجراحة، أو تحقيق المسميات اللغوية من الطير والحيوان لمجرد ضبط اللغة، ولما يترتب عليها من المسائل الشرعية كمعرفة ما يؤكل وما لا يؤكل عند من يحرمون أكل السباع المفترسة منها، أو المسائل العلمية الكثيرة - لمصالح عسكرية أو إدارية كتصوير الجوايس والجناة - فكل ذلك يباح شرعًا حيث لا شبهة عبادة، ولا قصد إلى مضاهاة خلق الله"⁽⁴⁾.

ومن أبرز رواد الفقه المعاصر الذين عرفوا بتفسيرهم الاجتماعي للنصوص، الأستاذ علال الفاسي رحمه الله تعالى، وذلك من خلال اهتمامه بقضايا المجتمع، وتأصيلها في ضوء معطيات الواقع، ومتغيراته، كما في قضايا المرأة، حيث دعا

(1) الأعمال الكاملة، 2 / 199-200.

(2) الأعمال الكاملة 2 / 200.

(3) المرجع السابق 2 / 200-201.

(4) مجلة المنار: 98 / 24.

إلى إعادة النظر في كثير من الأعمال، ووقف العمل بها، نظرا لانقضاء موجب ذلك في زمانه⁽¹⁾، وذلك سعيا منه رحمه الله لتحقيق مواكبة الإسلام لتطور المجتمع، وافتتاحه على المستجدات الإيجابية في كل عصر، وفي كل المجالات العلمية والعملية⁽²⁾.

فمن نماذج التفسير الاجتماعي للنصوص الشرعية عند الأستاذ علال الفاسي رحمه الله تعالى: " ما نجده من الوسطية في معالجته لمسألة حجاب المرأة، وفي استنباط للحكم الشرعي لمسائله في ضوء معطيات الواقع الاجتماعي، قال رحمه الله تعالى: " الإسلام يميز للمرأة أن تكشف وجهها وأطرافها في جميع مذاهب العلماء عند أمن الفتنة، وأما فيما عدا الوجه والكفين من بقية الجسد فهي بين مناطق مخففة يكره كشفها، ومناطق مغلظة فيحرم. وهكذا نجد البون شاسعا بين ما هو في النظر الشرعي، وبين الواقع المغربي؛ فالقسم الأكبر من نساء العهد القديم يحافظن على ستر الوجه، ولكنهن يسمحن لأنفسهن أن يخرجن أحيانا حاسرات السوق والأذرع؛ الأمر الذي يدل على أن المسألة مسألة عادة وعرف ليس إلا"⁽³⁾.

ونلمس في رأي الأستاذ علال الفاسي نزوحا نحو التيسير في مسألة الحجاب، فبعد انطلاقة من تأصيل حكمه الشرعي من النصوص، أقر بأنها تتأثر نسبيا بمجريات الواقع والعادة، ما يجلي بقوة مدى استحضار الأستاذ علال الفاسي رحمه الله تعالى للأبعاد الاجتماعية، ومعطيات الواقع في تفسير قضية حجاب المرأة ولباسها في ضوء الشريعة الإسلامية ومقاصدها.

ومن نماذج التفسير الاجتماعي عند الأستاذ علال الفاسي رحمه الله تعالى في معرض مقارنته للقضايا الاجتماعية ومناقشتها على ضوء المقاصد، تفسيره الرصين لبعض الأقوال والآراء الفقهية في مذهب الإمام مالك رحمه الله تعالى

(1) النقد الذاتي، ص: 262-263. انطلاقا من نظر الفقهاء الدقيق والمنهجي إلى مجموع الثروة الإسلامية عبر آرائهم وأقوالهم المختلفة المراعية لتغير الزمان والمكان، مشيرا إلى أن الفقهاء المغاربة أخذوا بذلك أثناء تقرير الأحكام حتى في مورد النص القرآني الصريح.

ويذكر أن من آخر الأعمال المبكرة في هذا الباب، اختبار المهاجر قبل الحكم بترشيدهم نظرا لفساد زمانهم، مع أن صرح الآية القرآنية: ﴿فَإِنْ-اتَّسَمَ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ يقضي بأن الترشيح يمكن أن يتم بمجرد الإيناس الذي هو عمل فراسي لا دخل للاختبار فيه. وهذه الروح هي التي أن تصحبنا اليوم حينما نريد دراسة المسائل الشرعية التي تلتصق بمجتمعنا".

(2) ينظر النقد الذاتي، ص: 263.

(3) النقد الذاتي، ص: 265.

وذلك في بعض ما جرى به العمل في المذهب، كإعطاء الأولياء والأوصياء حق إجبار البكر على الزواج بمن تريد ومن لا تريد.

وذهب الأستاذ علال الفاسي في مناقشته لهذه المسألة إلى رد هذا الرأي بقوله: " ونحن نعتقد أن روح العصر لم تعد صالحة لتطبيق مذهب المالكية في الموضوع؛ لأن المرأة المغربية على أبواب التطور الذي لا يجعلها مستعدة لقبول مثل هذا التحكم في مصيرها"، وذهب إلى القول بوجوب العمل بمذهب جمهور الأئمة القاضي بتخيير البكر والثيب على السواء فحين تختاره ليكون قرين حياتها. ثم ساق رحمه الله تعالى الأدلة على مرجوحية قول المالكية في هذه المسألة⁽¹⁾.

ورغم هذا الترجيح، فإن مذهب مالك أكثر من غيره في الأخذ بالعرف والمصلحة، فقد نبه الفقيه المالكي القرافي إلى وجوب اعتبار العرف في الفتيا والحكم، وساق أمثلة عديدة، ونبه على أنه يجب على المفتي في ألفاظ الطلاق، وما ماثلها مما يختلف فيه عرف الناس وعاداتهم، أن يكون عليما بعرف بلد المستفتي أو يسأل عنه، ولا يصح تحكم عرف بلد المفتي نفسه⁽²⁾.

ومن النصوص التشريعية الخاصة التي تعتبر في رأي بعض الباحثين مبنية على العرف والعادة فيتبدل حكمها تبعا لتبدل العادة، قوله ﷺ في شأن الفتاة البكر البالغ "إذنها صامتها"⁽³⁾، حيث اعتبر سكوتها عن استئذان وليها لها في تزويجها من رجل معين وبمهر معين إذنا منها وتوكيلا، فقد اتفقت آراء الفقهاء على أن هذا الحكم في الفتاة البكر مبني على ما هو معروف فيها من الخجل عن إظهار رغبتها في الزواج عن استئثار وليها لها، فعادتها أن تعبر بالسكوت عن

(1) ينظر: النقد الذاتي، ص: 263 وما بعدها

(2) ونبه رحمه الله تعالى في هذا المقام إلى قاعدة جلية في تفسير ألفاظ الطلاق، وما قال فيها: " لا بد أن يكون ذلك الفهم حاصلًا لك من جهة الاستعمال والعادة كما يحصل لسائر العوام، كما في لفظ الباطة والبحر والرواية، فالفقيه والعامي في هذه الألفاظ سواء في الفهم لا يسبق إلى إفهامهم إلا المعاني المنقول إليها، فهذا هو الضابط لا فهم ذلك من كتب الفقه، فإن النقل إنما يحصل باستعمال الناس لا بتسطير ذلك في الكتب، بل المسطر في الكتب تابع لاستعمال الناس فافهم ذلك" الفروق: 1/ 44.

(3) قال الزرقاني: "ومفهوم الحديث أن ولي البكر أحق بها من نفسها لأن الشيء إذا قيد بأخص أوصافه دلّ على أنّ ما عداه بخلافه، فقوله في الثيب "أحق بنفسها" جمع نصًا ودلالة، والعمل بالدلالة واجب كوجوبه بالنص، وإنما شرع للولي استئذانها تطييبًا لها لا وجوبًا، بدليل جعله صامتًا إذنها، والضامات ليس بإذن وإنما جعل بمنزلة الإذن لأنها قد تستحي أن تفصح". شرح الزرقاني على الموطأ (3/191).

رغبتها وإذنها، فإذا فرض أن هذه التربية قد تبدل اتجاهها وأصبحت الفتيات الأ Bakar لا يتخرجن من إظهار هذه الرغبة كعادة الفتيات غير الأ Bakar فإن الإذن عندئذ بالتزويج لا يكفي فيه السكوت بل يحتاج الى إبداء الرأي⁽¹⁾.

وموقف الأستاذ علال الفاسي رحمه الله تعالى في قضايا الولاية وحرية المرأة في اختيار زوجها، كان متقدما، كما في قوله: " ونحن نعتقد أن روح العصر لم تعد صالحة لتطبيق مذهب المالكية في الموضوع؛ لأن المرأة المغربية على أبواب التطور الذي لا يجعلها مستعدة لقبول مثل هذا التحكم في مصيرها"⁽²⁾، فقد نص فيه على تخيير البكر والثيب على السواء فيمن تختاره ليكون قرين حياتها، وما جاء في الحديث الذي مروى أبي هريرة، عن النبي ﷺ قال: " لا تنكح الأيم حتى تستأمر، ولا تنكح البكر حتى تستأذن "، قيل: يا رسول الله، وكيف إذن؟ قال: " أن تسكت"⁽³⁾.

قال الإمام النووي: " قال بعض أصحابنا إن كان الولي أبا أو جدا فاستئذانه مستحب، ويكفي فيه سكوتها، وإن كان غيرها فلا بد من نطقها لأنها تستحي من الأب والجد أكثر من غيرها، والصحيح الذي عليه الجمهور أن السكوت كاف في جميع الأولياء لعموم الحديث لوجود الحياء، وأما الثيب فلا بد فيها من النطق بلا خلاف، سواء كان الولي أبا أو غيره، ومذهب الجمهور أنه لا يشترط إعلام البكر بأن سكوتها إذن، وشرطه بعض المالكية واتفق عليه أصحاب مالك على استحبابه "⁽⁴⁾.

وهذا الحديث مما يفسر في ضوء قاعدة العرف، فهو محل للاجتهاد في الفهم والتنزيل، فإن رضى البكر قد يتغير طريق التعبير عنه حسب الواقع الاجتماعي، "فإذا فرض أن هذه التربية قد تبدل اتجاهها وأصبحت الفتيات الأ Bakar لا يتخرجن من إظهار هذه الرغبة كعادة الفتيات غير الأ Bakar فإن الإذن عندئذ بالتزويج لا يكفي فيه السكوت بل يحتاج الى إبداء الرأي"⁽⁵⁾.

(1) العرف والعمل، ص: 171-172.

(2) النقد الناقى، ص: 262.

(3) أخرجه البخاري، كتاب النكاح، باب لا ينكح الأب وغيره البكر والثيب إلا برضاها، 7/ 17.

(4) شرح النووي على مسلم، 9/ 204-205.

(5) ينظر: العرف والعمل، ص: 171-172.

ويمكن في هذا الباب الاستشهاد بكلام الإمام مُجَدَّ عبده الذي ساقه في معرض رده لمذهب الخنفية الذي حرم المرأة في كل حال من حق الطلاق، لقول الفقهاء: "إن الطلاق منع عن النساء لاختصاصهن بنقصان العقل ونقصان الدين وغلبة الهوى"، قال رحمه الله تعالى في رده لهذا القول: "هذه الأسباب باطلة، لأن ذلك إن كان حال المرأة في الماضي فلا يمكن أن يكون حالها في المستقبل، ولأن كثيرا من الرجال أخط من النساء في نقصان الدين والعقل وغلبة الهوى"⁽¹⁾. ومما يدل عليه هذا النص أن أحوال المرأة وتربيتها هي من أمور العادات القابلة للتغيير والتجدد.

وقد يعترض على كلام الإمام مُجَدَّ عبده، بأن نفسية المرأة لا تتغير عبر الأزمان، بل إن نساء ذلك الزمان، خاصة نساء القرون المفضلة من الصحايات والتابعيات أكثر حزما، وأكثر رشدا وأعقل من نساء هذا الزمان.

وفي الحقيقة فإن فضل السلف على الخلف، وفضل القرون الثلاثة الأولى على غيرها في الجملة أمر معلوم في الدين، ولكن هذا لا ينفي تغير بعض الخصال والطباع الاجتماعية في كثير من الفئات والطبقات، نظرا لتغير الأعراف، "فالثابت بالعرف كالثابت بالنص أو بالشرط"⁽²⁾.

ولما كان العرف من أبرز قواعد التفسير الاجتماعي للنصوص، فإن العرف "إنما يعمل به في حدود الحرية التي تركها الشرع للمكلفين في ميادين الأعمال والالتزامات، دون الحالات التي تولى الشارع فيها بنفسه تحديد الأحكام على سبيل الإلزام، وإلا أمكن أن تقلب الأعراف على مر الزمان أسس التشريع كلها رأسا على عقب"⁽³⁾.

ولا يمكن تقديم العرف على النص الخاص، لأنه هو المعتبر وهو المقدم، واستثنوا: "إذا كان النص نفسه حين نزوله أو حين صدوره عن الشرع مبينا على عرف قائم ومعللا به، فإن النص في هذه الحالة يكون عرفيا أي أن الشارع يكون لا حظ فيه عرف الناس، ولذلك يدور حكمه مع العرف ويتبدل بتبدله"⁽⁴⁾.

وفسحت الشريعة الباب للعرف ليكون مصدر للتشريع، بالاحتكام إليه في كثير من الجزئيات، فالشريعة جعلت "العرف محكم كوضع الشرع، ليراعي فيما يختلف من أحوال البلاد والعباد التي لا تخل بمقاصد الشريعة والدين في

(1) الأعمال الكاملة للشيخ الإمام مُجَدَّ عبده، 2/ 125.

(2) القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، 1/ 345.

(3) العرف والعمل، ص: 168-169.

(4) العرف والعمل، ص: 169.

التهديب وتقريب الشعوب بعضها من بعض لتكون الأم كلها أمة واحدة . لهذا الذي أجملناه لم تلزم الشريعة الإسلامية أتباعها بالتزام جزئيات الأحكام التي صدرت في عهد التشريع كما هي بدون مراعاة أساس درء المفسد وحفظ المصالح⁽¹⁾.

وفي تفسير الأستاذ علال الفاسي رحمه الله تعالى لآية التعدد، نجده يأخذ بمجموع المفسد الاجتماعية الناجمة عن سوء استعمال كثير من الرجال في زمانه للتعدد للدلالة على منعه، كما استدل رحمه الله تعالى بمفهوم الأولى (خوى الخطاب)⁽²⁾.

ومن تجليات التفسير الاجتماعي للنصوص عنده، ما ذهب إليه من أن تفسير كلمة العدل تتطور بحسب الزمان والمكان، فالعدل في مسألة الزوجية أصبح متسع المدلول، ويرى أن لا مانع ديني من اعتبار هذه النظرية في تطبيق التشريع الإسلامي؛ لأنها أصبحت بمثابة العرف الذي لا يمكن إنكاره؛ لأنه لا يتنافى مع مقاصد الإسلام في تكوين الطمأنينة البيئية بناء على القاعدة الأصولية أن المعروف بين الناس كالمشروط بينهم، وتحقيقا للإصلاح الإسلامي ومقاصد الشريعة وتقديرا للمرأة، فلو اشترطت الزوجة عدم التزوج عليها، أو لم تجر عادة النساء في قومها على التزوج عليهم، كان بمنزلة الشرط؛ فتملك بذلك المرأة نفسها إذا تم الزواج عليها، واستنادا لمبدأ درء المفسد المقدم على جلب المصالح، وهو من أصول مذهب مالك، ومنع التعدد عنده وسيلة لتحقيق مناط الحكم الشرعي في الزواج، وفي منع التعدد خوفا من غياب العدل⁽³⁾.

وتوجيه هذا الرأي ؛ أنه لا يعني بأي وجه التحكم على الشريعة، أو إلغاء نص من نصوصها، أو إبطال مقصد من مقاصدها، إنما هو تجسيد للفهم العميق للنص والواقع معا، وذلك باستحضار صاحبه أثر النظر المصلي في تحقيق المقاصد الشرعية، من خلال تجديد النظر والفهم في بعض النصوص الشرعية الاجتماعية، واستنباط الأحكام للنوازل والمستجدات المتعلقة بها، دون تعصب لاتجاه معين، أو الجمود على مذهب فقهي، أو التمسك التام بقول إمام في

(1) مجلة المنار، 703 / 5

(2) سبق بيان معناه. النقد الذاتي، ص: 275

(3) النقد الذاتي ص: 277، وما بعدها.

المسألة، فهو فقه حي يستحضر جميع آليات الفقه؛ فهما وتنزيلا، يراعي الظروف الاجتماعية وتغيرها، ويأخذ بالأعراف المعتمدة، واختلاف الأحوال والقدرات، ويتغنى تحقيق المناط في كل حالة، وينظر في مآلات الحكم على أرض الواقع .

إن غايات وأهداف التفسير الاجتماعي للنصوص عند الأستاذ علال الفاسي، من خلال منهجيته في مقارنة القضايا الاجتماعية، تكمن في سعيه إلى تحقيق المقاصد الشرعية، والمصالح المعتمدة، باعتبارها أرواح الأحكام، ولذلك يقوم التفسير الاجتماعي للنصوص عنده على:

- تحقيق الإصلاح؛ من مثل إصلاح الأسرة: " كل إصلاح يمكن أن يتطلب للأسرة يجب أن يكون خاضعا للمعتقدات العامة للأمة أولا ولا اتجاهات الجمعية العصرية ثانية"⁽¹⁾ .

- ثنائية الأصالة والمعاصرة لتحقيق الإصلاح والنهضة؛ وذلك بالأخذ بصحيح الدين وصريره من قيم وأحكام، والانفتاح على النافع والإيجابي من مستجدات العصر، بعد إخضاعها لضوابط الشريعة ومقاصد، ولا يرى الأستاذ علال الفاسي الإصلاح إلا في هذا المنهج، وذلك في قوله: " وكل إصلاح يتنافى مع هاتين النقطتين فلن يكون مآله في واقع الأمر إلا الفشل الذريع"⁽²⁾ .

- إضافة إلى حسن تشخيصه للواقع وفهمه بالاستعانة بالآليات علم الاجتماع. ويقدم لنا الأستاذ علال الفاسي رحمه الله تعالى بعض آليات التصميم الاجتماعي، مثل الملاحظة، التي تبني على الإحصاء المنظم، الذي يوقفنا على معرفة المميزات النوعية والكمية والتوافقية، للتمكن من إصدار الأحكام الصحيحة المتعلقة بالمتجمع ويشير إلى أهمية هذا التصميم بقوله: " والتصميم هو الذي يعطينا نظاما اجتماعيا أو قانونا نرتضيه نحن طبقا للمشاريع التي نخلقها لأنفسنا"⁽³⁾ .

والتصميم الاجتماعي عنده، هو: "محاولة من الإنسان لتوجيه مستقبله وفقا لرغباته " ويؤكد على فاعلية هذا التصميم والموثوقية به، من خلال: " الإيمان بقيمة الأبحاث العلمية - لأنها - فتحت المجال للتحدث عما يمكن أن يقع قبل حدوثه، وبذلك أصبح في مقدرة الإنسان أن يتحكم في تيار الحوادث بوضع المناهج والقدرة على تحقيقها"⁽⁴⁾ . فالأستاذ

(1) النقد الذاتي ، ص: 250

(2) المرجع السابق، ص: 250

(3) المرجع السابق، ص: 242

(4) المرجع السابق، ص: 246- 247

علال الفاسي رحمه الله في تحليله للقضايا الاجتماعية ينطلق من أصول فقهية مقاصدية محكمة، وعلى رأسها تحقيق المصلحة الشرعية، والنظر في مآلات الأفعال، وهو ما سماه فقه التوقع.

وبناء على ما تقدم، يتضح أن التفسير الاجتماعي للنصوص يهتم بالمشكلات الاجتماعية المعاصرة بغية إصلاحها، ويركز على ما تدعو إليه ظروف العصر وحاجته، وقد نبه حسن حنفي على مجموعة من صفات المنهج الاجتماعي في التفسير، منها:

- أنه تفسير جزئي للقرآن الكريم، أي أن المطلوب تفسيره هو رؤية حاجات المسلمين داخل القرآن الكريم، وليس تفسير القرآن كله، بصرف النظر عن حاجات المسلمين ومطالبهم. والتركيز على المشكلات الرئيسة.

- أن التفسير الموضوعي للقرآن هو الأقدر على الوفاء بمقتضيات المنهج الاجتماعي، وليس التفسير الطولي أي تفسير القرآن جزءاً بعد جزء.

- أن التفسير الزمني قادر على إعطاء صورة للقرآن لجيل بعينه، وليس لكل جيل، وفي عصر بعينه، وليس في كل العصور، فالقرآن الأبدى الذي يتجاوز العصور والأجيال موجود في العلم الإلهي، ولكن لا وجود له في صدور الناس، أو في حركة التاريخ، أو في كتب المفسرين، أو في أقوال الخطباء، أو في نظريات العلماء، والتفسير الزمني هو تفسير العصر، ولا شأن له بالعصور السابقة، ولا يلزم الأجيال اللاحقة، فالتفسير مرتبط بالمسلمين في التاريخ، ولا يبحث عن الإسلام كحقيقة أبدية خارج التاريخ."

وهذا الكلام مسلم به من جهة البحث عن الحلول لمشاكل المسلمين وأحوالهم من خلال التفسير، لكن بالنسبة للقواعد الأصلية المعتمدة في التفسير فهي لا تتغير لأنها صالحة للفهم في كل وقت؛ لأن القرآن هو هو.

- التفسير الواقعي: الذي يبدأ من واقع المسلمين وحياتهم ومشاكلهم وآسئهم وأحزانهم ومصائبهم وهزائمهم. لا يبدأ من فراغ بل يبدأ من مشكلة، فالوحي لا يعطي مجانا بلا فائدة، بل لحل قضية حارت فيها العقول والأفهام، ولم يقدر إلا القليل على حلها، برؤية صائبة وحس مرهف، وهذا مشهود في " أسباب النزول " أي أولوية الواقع على الفكر والحركة على الثبات، فالحل مغير للواقع وليس مثبتاً له أو مبرراً إياه.

- أن التفسير يكون بالمعنى والقصد، وليس بالحرف واللفظ، فالوحي مقاصد كما يقول الأصوليون القدماء ،
فالكليات الخمس، " المحافظة على النفس والعقل والدين والعرض والمال " هي مقومات الحياة الخمس، فالمصلحة
أساس الشرع.⁽¹⁾

- التفسير بالتجارب الحية التي يعيشها المفسر، فالتفسير جزء من الحياة والحياة مادة علم التفسير، ولا تفسير إن لم
يكن لدى المفسر تجارب، يعيش حياته، ويحياها بصدق، فالتفسير ليس مهنة، أو بضاعة بل هي أزمة في المعرفة،
وحيرة في السلوك، وبحث عن المعنى وتغيير للأوضاع .

وهنا تأتي أهمية التفسيرات الإصلاحية التي تعبر عن تجارب الإصلاح والثورة والتغير الاجتماعي.

- رصد مشكلات الواقع حتى يمكن بدأ التفسير منها ، بالبدء بواقع المسلمين ورصد مشاكل الواقع والتعاون مع
علماء الاجتماع ، ووضع نظام للأولويات لهذه المشكلات، والاعتماد على التحليل العلمي وتبني الحلول الواقعية،
والاقتداء بالمنهج الأصولي في تحليل العلل.

- الوضع الاجتماعي للمفسر هو في النهاية الذي يحدد نوعية التفسير، فالخلافات بين التفسيرات هي في نهاية الأمر
اختلافات بين الأوضاع الاجتماعية للمفسرين⁽²⁾.

وهذه الصفات التي قدمها حسن حنفي بخصوص منهج الاجتماعي في التفسير، صفات تتم عن عمق في تحليل
ودراسة لهذا الاتجاه، والتنبيه لمنهجه وأهدافه. وهو وصف حسن في الجملة، لكن قد ترد عليه بعض الانتقادات، ومن
جملتها: مغالاتها في تقديم تاريخية النص على جانب القيم القرآنية الخالدة الممتدة في الزمن والمكان، إضافة من إعلاء
جانب الواقع وأولويته على حساب النص.

فكلما تمت الدراسة العلمية الرصينة للنص بدءا بثبوته، وبيان استمراريته، والتأكد من كونه لا يخص قضية عين،
وانتقلنا إلى دراسة دلالاته واستخراج الأحكام والقيم منه، وعرضناها على بقية النصوص الكلية، والمشابهة له في

(1) ينظر: قضايا إسلامية معاصرة، عدد 4، ص 174-178.

(2) ينظر: قضايا إسلامية معاصرة، عدد 4، ص: 178-180.

الباب، واستحضرننا قواعد فقه التنزيل كمعرفة الواقع، والنظر في المآلات، كان ذلك أقرب إلى تحقيق هدايات النصوص ومقاصدها على مجريات الواقع، وتوجيه أحداثه وظواهره في ضوء الوحي.

ومن أبرز القضايا التي يجب التنبه إليها بقوة في التفسير الاجتماعي: تغير الفتوى بسبب ضغوط المستفتين، أو الخوف من فقدان المكانة، يوضح الإمام القرافي هذه الحالة بقوله: "لا ينبغي للمفتي: إذا كان في المسألة قولان: أحدهما فيه تشديد والآخر فيه تخفيف أن يفتي العامة بالتشديد، والخواص من ولاية الأمور بالتخفيف، وذلك قريب من الفسوق والخيانة في الدين، والتلاعب بالمسلمين، ودليل على فراغ القلب من تعظيم الله تعالى، وإجلاله وتقواه، وعمارته باللعب، وحب الرياسة، والتقرب إلى الخلق دون الخالق، نعوذ بالله من صفات الغافلين" ⁽¹⁾.

أما لو كان التغير في الفتوى بسبب تصوّر جديد للمسألة، أو زيادة علم بحقيقتها، فهذا الانتقال له مسوغاته المقبولة والمعقولة، وقد يحدث الخلل أيضاً في الجمود على السابق من الآراء، والفتاوى بحيث تبين للفتية تغير الواقع الأول، وبالتالي اختلاف مناهج الحكم؛ مما يجعل العمل بذلك الحكم سبباً للعسر والشدة، وتصبح الفتوى السابقة غير مجدية لذهاب كل مسوغاتها الشرعية ومقاصدها المصلحية، وقد يحدث التغير في الفتوى بسبب تخويف السلطة السياسية للمفتي بمآلات موهومة، وهذا مما يؤكد أن المعرفة بموضع الاجتهاد والفتوى شرط لمشروعية النظر الشرعي فيه.

وهذه التجاوزات السياسية أدت إلى تقييد الحرية في المجتمعات الإسلامية، بحجة مصلحة الحاكم ومقتضيات الطاعة له، مما أدى إلى تضيق في مجالات كثيرة، وهذه الاشكاليات، أو التنازلات وقعت بفعل ضغوط الواقع؛ مما أثر على مركزية الفتوى، ودورها في الإرشاد الأخلاقي والضبط الاجتماعي، وهذا كله يدعو إلى ضبط الفتوى، عبر فقهاء راسخين، وفقه متوازن ومصلحي راشد.

ونجد التيار الحدائي في هذا الباب مناقضاً للتيار الإصلاحية، حيث ينحو إلى أقصى حدود ممكنة نحو تغليب الواقع على النص، ويجعله أساساً للنظر والاجتهاد، ويدعو لتأويل النص مما كانت قطعية دلالاته ليتسق مع الواقع المتغير مما كانت تغلباته.

⁽¹⁾ الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، ص 250.

ويؤكد أحد منظري هذا الاتجاه على تاريخية النص وإقليمية التشريع، ممثلاً لذلك بأمثلة من عصر النبوة، ومستدلاً بقاعدة التدرج في الأحكام، والتي تتضمن في الحد الأدنى، معنى لفهم من قبل النص لقواعد الاجتماع والتعاطي معها كضوابط مقصودة لتوقيتات التشريع، ويؤكد أن " الإقرار بمفهوم التدرج كقاعدة مقبولة من قواعد القانون الاجتماعي، يستلزم الإقرار باضطراد القاعدة وسريانها المتواصل في الاجتماع، وليس فقط في مرحلة صدور النص، لأن شيئاً لا يمنع الاجتماع من تكوين عادات جديدة تتقاطع مع الحكم المنصوص، وهو ما يستلزم في المحصلة النهائية تبعية التشريع واقعياً لحركة الاجتماع في العقل الديني يصير الحكم بعد النص عليه نهائياً وحال الوجوب، ومن ثم غير قابل للانتظار التدرج، وهو ما يعني إهدار القاعدة التي سبق الإقرار بها، رغم أن الإقرار بها، كان مبيناً على الحس والمشاهدة." ويقرر الفاعلية المؤثرة للاجتماع البشري حيال المنصوصات⁽¹⁾.

ومن أبرز منظري هذا التيار الدكتور نصر حامد أبو زيد، وتطرق إلى تأسيس تاريخية النص الديني فلسفياً وعقدياً ولغوياً كاشفاً عن الطبيعة الأيديولوجية لتصور " الأزلية " ومبرزاً تاريخيته عن طريق تفكيك بنيته المفهومية التي استقرت في الوعي الديني حتى اتخذت شكل العقيدة المنزلة⁽²⁾.

يقول هذا الأخير: " ليست النصوص الدينية نصوصاً مفارقة لبنية الثقافة التي تشكلت في إطارها بأي حال من الأحوال، والمصدر الإلهي لتلك النصوص لا يلغي إطلاقاً حقيقة كونها نصوصاً لغوية بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخي والاجتماعي⁽³⁾."

ويشير أبو زيد إلى أن تركيز الخطاب الديني على حاكمية النصوص، والإغراق في أحاديث الفروع والبعد عن الاجتهاد الصحيح والمقاصد الشرعية، نجم عنه ردة في الفقه الإسلامي وتكلس في الاجتهاد، يقول أبو زيد: " إن تركيز الخطاب الديني على حاكمية النصوص في مجالات الواقع والفكر كافة مع ما يعلنه من قصر الاجتهاد على الفروع دون الأصول، ومع تحديد مجال الاجتهاد في النصوص الفرعية – الأحاديث – دون النص الأساسي – القرآن –

(1) الدين والتدين، ص: 247-249 وينظر مناقشته لأقوال المفسرين في المسألة في تلك الصفحات.

(2) ينظر: النص، السلطة الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهجنة: ص: 5.

(3) ينظر: الدين والتدين، ص: 92

يؤدي إلى تحديد كل من النص والواقع معاً، هذا الخطاب في الواقع يريد أن يرتد بالمجتمع إلى الخلف لا أن يحقق تقدمه كما يزعم⁽¹⁾.

ويدعو إلى إعطاء مساحة أكبر للواقع على حساب النص الجامد، قائلاً: «فالواقع هو الأصل، ولا سبيل لإهداره، من الواقع تكوّن النص، ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفعالية البشر تتجدد دلالاته، فالواقع أولاً، والواقع أخيراً»⁽²⁾.

ولعل هذا التوجه من ناصر حامد أبو زيد يوقفنا على حقيقة مدرسته، والتي تؤسس لرد الحديث، والاكتفاء بالقرآن، وهو منهج في الاجتهاد حكم عليه الفقهاء بالبطلان.

يقول الدكتور حسن حنفي: «فإذا كان ترتيب القدماء تنازلياً من النص إلى الواقع، فإن ترتيب المحدثين تصاعدياً من الواقع إلى النص. فالعقل بقدرته على الاستدلال هو الأصل في التشريع للواقع المعاش»⁽³⁾.

هذا الطرح الذي قدمه الدكتور حسن حنفي ينادي فيه بضرورة تجديد التراث الأصولي من خلال إعادة بناء ترتيب الأدلة الشرعية وإعطاء الأولوية للواقع، وذلك عن طريق البدء بدراسة الواقع وفهمه وتحليله ليتم بعد ذلك الانطلاق منه إلى النص.

إن ما قاله حسن حنفي - قد يكون له حظ من النظر في ميدان الاجتهاد، وهنا نتحدث عن إعادة إحياء العقل المسلم، وإن كان الأشاعرة رفضوا معقولية الوجود والتشريع، و التيار العقلاني في الإسلام : الإمامية والمعتزلة يرفضون مقولات الأشاعرة، فطريق العقل - لم يكتب له النجاح؛ فالذي ساد بين المسلمين هو التيار المقابل، تيار التعبد والتوقيف، ومن جسده و عممه أبو حامد الغزالي، ورغم محاولات ابن رشد من أجل إحياء التيار العقلاني في الفكر الإسلامي، إلا أنه لم يفلح بين المسلمين، فكانت - العقلانية - مفتاح التحول في أوروبا، لتزدهر العلوم الطبيعية والإنسانية على نفس الأسس التي دعا إليها العقلانيون الإسلاميون.

(1) ينظر: نقد الخطاب الديني: ناصر حامد أبو زيد، ص: 130

(2) ينظر: المرجع السابق، نفس الصفحة.

(3) ينظر: من النص إلى الواقع، محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه، الجزء الثاني - بنية النص - : حسن حنفي، 102/2.

من جهة أخرى لا تخفى أهمية فقه الواقع، و لكن لا يجب علينا أن تجعل الواقع حكماً، بل لابد للفقيه عند بحثه عن الحلول للمشاكل التي تستجد في الواقع أن يسترشد بنور و هدي الوحي، بالإضافة إلى ما يفرضه العصر من أهمية إعداد الباحثين، و الفقهاء المتخصصين في مختلف العلوم الإنسانية، كعلم النفس و الاجتماع و غيرها، لما لها من أثر في حسن تنزيل الأحكام الشرعية، و ضرورة الاجتهاد الجماعي في هذا العصر، والاستعانة بعلماء كافة التخصصات.

وعليه يمكن الاتفاق معه في ضرورة استحضار الواقع وتحدياته عند النظر في النوازل والمستجدات، ومعرفة ملاسباتها، لكن لا نهمل النص بدعوى أولوية الواقع. ولا نحمد على النص دون استحضار للواقع، بل نجمع بين الأمرين معاً. مع الاستعانة بالخبراء وأهل الاختصاص في تحقيق مناهات الحكم، حتى تنزل تنزيلاً مطابقاً لواقع النازلة، وهذا يتأتى بالعمل بالفتوى الجماعية لاستخلاص الحلول للمستجدات، بعد الرجوع إلى مدونات السابقين.

ودعوة حسن حنفي إلى تجديد علم الأصول باعتباره علم المصالح المتجددة يقتضي إعادة بنائه طبقاً لروح العصر . فعصرنا هو عصر العلوم الإنسانية، فيجب أن يتحول الدين إلى علم إنساني سلوكي مرتبط بعلم النفس وعلم الأديان وغيره، حتى يتجه نحو الواقع ونحو الإنسان ونحو المجتمع ونحو الأمة، بهدف الإصلاح والنهضة وتحقيق مصالح الجميع على أساس أولوية الواقع على النص والمصلحة على الحرف . لكن هذا - الانطلاق من الواقع - سيجرنا إلى تجديد المنطق اللغوي واستخدام المنهج الظاهراتي لتصبح بنية النص التراثي تعبيراً عن أبعاد الشعور، لا فرق فيه بين الفكر والواقع وبين التصور والأفق.

إن اعتبار الوحي مجرد علم إنساني بحث لا يمنح الوحي طابعه المثالي المتعالي الروحي السابق على كل تجربة، ليكون بذلك التعاطي معه من هذا المنظور دالاً في الإدراك والفهم والتفسير.

ومعالجة القضايا تأسيساً كلياً على الواقع، وبناء على الفكر والنظر العقلي المجرد إبطالاً للشرعية وإلغاءً للفقه، فلا شك أن الوحي متجاوز للعقل؛ لأنه من مصدر إلهي، وهذا يجعل منه علماً مخالفاً في طبيعته وبنائه، لبقية العلوم الإنسانية التي هي نتاج عقل بشري صرف.

وبعبارة أخرى فإن إعطاء المتلقي حرية قراءة النص الديني وتفسيره حسب حالته وتجربته - كما ينادي بذلك التيار الحديث - بعيد كل البعد عن الفقه، وأصوله وقواعده، ونتيجة ذلك تأويلات فاسدة، بعيدة عن الفقه، وهذا هدم

وإفساد، وليس تجديدا وإصلاحا، فالتجديد يقوم على الوفاء بأسس العلم، وضوابطه، وقواعده المنهجية، ولا ضير بعد ذلك في تطعيم بعض مباحثه بما هو مفيد من المعارف والمناهج الحديثة، التي ثبت نفعها وصمودها أمام النقد المعرفي البناء.

وفي الحقيقة فإن دعوة حسن حنفي وغيره من الحداثيين لإخضاع النص للواقع ولعقول الناس وميولاتهم، يتعارض مع روح الشريعة، وآليات فقهاها التي تهدف إلى تحقيق مصالح الناس في كل زمان ومكان، بما قررته من الأحكام الكلية الخالدة والقيم الربانية الرشيدة، ومراعاتها في ذلك اختلاف الواقع والأحوال والمتغيرات، وفتح باب الاجتهاد من خلال آليات فقه الواقع والتنزيل. وقد جاءت الشريعة في مقاصدها الكلية مضبوطة، وكذلك جاءت لإخراج العبد من داعية هواه ليكون عبداً لله اختياراً كما هو عبداً لله اضطراراً – كما يقول الشاطبي⁽¹⁾، وأن غاية المقاصد تصب في حفظ ضروري الدين، تحقيقاً للعبودية.

⁽¹⁾ الموافقات، 2 / 289.

المبحث الثاني: التغيير والإصلاح الاجتماعي.

التغيير والتغيير⁽¹⁾ في علم الاجتماع نطاق مفاهيمي واسع، تلحق به مجموعة من المصطلحات المتقاربة، كالتقدم والتطور، والتنمية الاجتماعية، وهي من المفاهيم المركزية في المجال الاجتماعي.

عرف أحمد زكي بدوي التغيير الاجتماعي: " بأنه كل تحول يقع في التنظيم الاجتماعي سواء في بنائه أو في وظائفه خلال فترة زمنية معينة، والتغيير الاجتماعي على هذا النحو ينصب على تغيير يقع في التركيب السكاني للمجتمع، أو في بنائه الطبقي، أو نظمه الاجتماعية، أو في أنماط العلاقات الاجتماعي، أو في القيم والمعايير التي تؤثر في سلوك الأفراد، والتي تحدد مكاناتهم وأدوارهم في مختلف التنظيمات الاجتماعية التي ينتمون إليه"⁽²⁾.

ويشير عاطف غيث إلى التغيير الاجتماعي بأنه: "التغيرات التي تحدث في التنظيم الاجتماعي، أي في بناء المجتمع ووظائف هذا البناء المتعددة والمختلفة"⁽³⁾.

وعُرف التغيير الاجتماعي كذلك بأنه عملية يحدث بواسطتها تبديل في تركيب النظام الاجتماعي ووظيفته، وهذه العملية التطورية يبدو في بعض الحالات تقدماً، وفي حالات أخرى ارتداداً.

والمراد بهذا التغيير هو التقدم والتطور نحو الأحسن، فمن الشائع في الفكر الإسلامي استخدام مصطلح " الإصلاح " للتعبير عن مفهوم التغيير الاجتماعي في اتجاه إيجابي، بعكس " الإفساد "، أي العمل بما لا يرضي الله ويضر الناس، وعملية الإصلاح الاجتماعي في الفكر تشير إلى تغيير أو تبديل العناصر الفاسدة السائدة في المجتمع، مع الإبقاء على الجوانب الصالحة في المجتمع وتنميتها⁽⁴⁾.

(1) التغيير: هو إحداث شيء لم يكن قبله. التغيير: هو انتقال الشيء من حالة إلى حالة أخرى. التعريفات، ص: 63.

(2) معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، ص: 382

(3) التغيير الاجتماعي والتخطيط، ص: 25

(4) التغيير الاجتماعي في الفكر الإسلامي الحديث دراسة تحليلية نقدية: ص: 32 وما بعدها.

ولما كان التغيير ينبع من الإرادة الشخص ورغبته، فقد عرفه محسن عبد الحميد التغيير بأنه: " عملية مقصودة تحدث من داخل الإنسان، وإرادته ووفق اختياره، والله سبحانه وتعالى يعين الإنسان على إحداث التغيير الذي اختاره بنفسه وإرادته الحرة"⁽¹⁾.

ويعتبر الإصلاح مفهوما قرآنيا واسعا، وعليه يمكن اعتبار التغيير وسيلة لتحقيق الإصلاح، وهذا الإصلاح القرآني يتميز بشموليته وتغطيته لكل مجالات الحياة، الفردية والجماعية، الدينية والدنيوية، ويتولى مهمة الإصلاح الاجتماعي بالأساس الصالحون المصلحون، وعلى رأسهم الأنبياء كما في قول نبي الله شعيب عليه السلام؛ ﴿إِنْ أَرِيدُ إِلَّا الْأَصْلَحَ مَا اسْتَطَعْتُ﴾⁽²⁾، والعلماء الذين ورثوا هذه المهمة عن الأنبياء، وهي مهمة دائمة ومتجددة تسعى لمحاربة الفساد ومعالجة الخلل متى ظهر.

- وصف الدعوة.

يعتبر التغيير ظاهرة طبيعية، وهو من السنن الإلهية في الحياة، ومن نواميس الكون، فأحوال المجتمع وشؤونه الحياتية تتغير باستمرار، وقد غرس الله في نفوس الخلق - بمقتضى الفطرة البشرية - حب التغيير والإصلاح نحو الأفضل، ومن هذا المنطلق سعى رواد النهضة الإسلامية الحديثة، والمفكرون المعاصرون من بعدهم إلى إحداث تغيير جذري وتحولات جوهرية في أوضاع العالم الإسلامي الحديث والمعاصر، وفي جوهر بنائه من خلال السعي إلى إحداث تنمية اجتماعية شاملة، والسعي إلى تطوير المجتمع، وتحقيق التقدم والرفق في جميع المجالات، وفاء بواجبهم بتبليغ العلم، والعمل به، والنصح للأمة.

أسس هذه الدعوة:

تقوم هذه الدعوة على سعي مفكري النهضة الحديثة إلى إحداث تغيير اجتماعي متكامل في الدول العربية والإسلامية، حيث قدموا رؤى وأفكارا إصلاحية تروم تحقيق التنمية الاجتماعية المستدامة وفق مبادئ الإسلام

⁽¹⁾ منج التغيير الاجتماعي في الإسلام، ص: 14

⁽²⁾ سورة هود، من الآية: 88.

وأأسسه، منفتحين في ذلك على معطيات العصر في العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة، ومن ذلك دعوة الإمام محمد عبده ومدرسته إلى تغير الأوضاع الاجتماعية والتربوية والفكرية للأمة الإسلامية.

وفي هذا الصدد تناول الأستاذ علال الفاسي رحمه الله تعالى بفكر ثاقب قضية التغير الاجتماعي والتقدم والتطور عند علماء الاجتماع، موضحاً جملة من المصطلحات الأساسية في هذا المجال؛ " كخلق التصميمات "، أثناء مقارنته لقضية الفكر الاجتماعي المغربي، وإصلاح أوضاع المجتمع؛ حرصاً منه على تحقيق تنمية بلاده المغرب، وبقية دول العالم الإسلامي.⁽¹⁾

- مناقشة الدعوة وتحليلها.

يعتبر التغير الاجتماعي عاملاً مهماً في تحقيق التنمية الاجتماعية والرفق والازدهار الحضاري، فالتنمية الاجتماعية تغير اجتماعي يلحق بالبناء الاجتماعي ووظائفه بغرض إشباع الحاجات الاجتماعية للأفراد، وهذا المفهوم يتضمن بعدين للتنمية الاجتماعية:

- الأول: هو النظرة الراديكالية إلى الأوضاع الاجتماعية القديمة التي لم تعد تسير روح العصر.

- والثاني: هو إقامة بناء اجتماعي تنبثق عنه علاقات جديدة وقيم مستحدثة، بشكل يسمح للأفراد بتحقيق أكبر قدر ممكن من إشباع المطالب والحاجات.

هذا المفهوم الأخير للتنمية الاجتماعية يرى أنها العملية الشاملة للتغير والنمو، والتي تقتضي علاجاً متكاملًا ومتوازياً بالنسبة لجميع مظاهر الرعاية والخدمات الخاصة لأفراد مجتمع معين، وإدخال التغييرات اللازمة في البناء الاجتماعي للوصول إلى هذه الغاية.⁽²⁾

والتغير الاجتماعي قضية شائكة وصعبة، لأنه ينطلق من الجماعة، فهو " شأن جماعي بالدرجة الأولى ومهما يكن دور الفرد فيه فإنه يبقى مرتبطاً بقوم أي مجموع أو بأمة: " ففي الذكر الحكيم: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا

(1) النقد الذاتي، ص: 246.

(2) إسلامية المعرفة، عدد: ص: 64

مَا بِأَنْفُسِهِمْ⁽¹⁾ وَذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ ۖ⁽²⁾ ، فالقرآن

يوقفنا أمام حقيقة اجتماعية وسنة في الخلق ثابتة، - جاءت بعد تتبع كثير من نصوصه - وهي كون التغيير الاجتماعي شأنًا جماعيًا، يقوم به مجموع أفراد الأمة، أو غالبها، وهذا الأمر لا يتنافى مع كون التغيير يحتاج في بداياته إلى أفراد مصلحين، يربون الجمهور والجماعة ويثبون فيها أفكارهم النيرة وأراءهم الإصلاحية، فمهمة العلماء والمفكرين في التغيير ومسؤوليتهم في ذلك أعظم، لأنهم حملة العلم وأمناء في تبليغه وبث قيمه.

والتغيير يبدأ بالنفس، بعملية التزكية التي من شأنها أن تقوم بتحسين الإنسان من داخله ضد سائر استعدادات الشر والانحراف فيه، وسائر المؤثرات الخارجية عليه، وتحجيم نوازعه الداخلية، وتوجيه طاقاته باتجاه البناء والعمران في إطار من الضوابط العقلية والتزكية السلوكية والأخلاقية، ليصبح الإنسان عمرانيا بناء نافعا لنفسه، مفيدا لبني جنسه مدركا لانتائه الإنساني ودوره العمراني⁽³⁾.

ويعتبر الإمام محمد عبده ومدرسته الحديثة في التجديد من أهم الدعوات التي عملت بقوة على تغيير أوضاع الأمة الاجتماعية وتجديدها؛ ففكرًا وتربية وسلوكًا وتزكية.

ويمكن تحديد أبرز وسائل وآليات التغيير عن رواد النهضة والتجديد الحديث والمعاصر - خاصة مدرسة المنار - في:

- **التجديد والاجتهاد العقلي:** فترقية الأمة تتم بالعلم الصحيح، فالعلم أحد آليات التغيير، ويعتقد الأفغاني ضرورة أن يكون نابعا من جذور وطنية. وتجديد التراث أحد وسائل تطوير العلوم الإسلامية؛ مما يؤهل الأمة لتغيير أوضاعها المتدهورة⁽⁴⁾.

وهذا التجديد العقلي للتراث والعلوم الإسلامية يجب أن يكون وسطا، بين مغلاة المقلدين الذين يرفضون التجديد والانفتاح على العلوم الإنسانية، وبين التغريبيين الذين انفتحوا كلية على العلوم الغربية الإنسانية المعاصرة وظنوا أنها وسيلة التغيير والإصلاح، وتركوا التراث وراء ظهورهم وانتقدوه نقدا غاشيا لذياعا.

(1) سورة الرعد الآية 12.

(2) سورة الأنعام الآية 53 ، وينظر: قضايا إسلامية معاصرة، الأزمة الفكرية ومناهج التغيير، ص: 12

(3) ينظر: المرجع السابق، ص: 17.

(4) ينظر: التغيير الاجتماعي في الفكر الإسلامي الحديث، ص: 186.

ويعد التجديد عند الإمام مُجَّد عبده وسيلة لتحرير الفكر من التقليد والمجمود، ورجوع إلى الينابيع الأولى للدين، ودعوة لإعادة بناء التراث بما يتفق مع روح العصر⁽¹⁾.

وهذا لا يتأتى إلا بتجديد طرق التعليم، وتجديد مناهج العلوم، وغلبة علوم الأمة مما علق بها من أفكار عقيمة، والبعد عن عقلية التقليد الصرف، وتجديد المضامين والمفاهيم لتناسب العصر، وثبت فيها روحا جديدة.

وأكد أن رأيه في التجديد مخالف لرأي طلاب علوم الدين ومن على شاكلتهم، وكذلك مخالف لرأي طلاب فنون العصر ومن هم في ناحيتهم⁽²⁾.

فالتغيير إذن رهين بإحياء الاجتهاد الكامل في العلوم الشرعية، الدينية والدينية، تحقيقا للتكامل المعرفي الذي كان حاضرا لدى أعلام الفكر الإسلامي في عصور الازدهار والتقدم الحضاري.

والتعليم كوسيلة للتغيير الاجتماعي، هو وسيلة لإحياء الاستعداد الفطري الإنساني، والكشف عن الطرق المناسبة للإعداد العقلي، ويتعلق ذلك عند الأفغاني بتحرير العقل الإنساني ودفع الإرادة الإنسانية، وذلك بتحرير العقل من المجمود والتقليد، وتحرير الإنسان من الأوهام والخرافات المتعلقة بالجبر، التي أدت إلى انخراط المجتمع الإسلامي⁽³⁾.

وحركة التغيير تحتاج إلى إعادة تنظيم العملية التعليمية التربوية، وتلك هي القضية التي تبناها الإمام مُجَّد عبده، فدعا إلى إصلاح التعليم وأساليبه، وقد خص التعليم باهتمام بالغ سواء على المستوى النظري أو المستوى العملي، وعزا جميع مظاهر التخلف إلى ما أصاب المجتمع من جهل ونقص في التربية⁽⁴⁾. فالتربية والتعليم في نظره سبيل التغيير والرفق والتقدم.

وبهذا الرأي أخذ الشيخ رشيد رضا بدوره، وذلك في حديثه عن التعليم المنشود الذي يلبي حاجات الأمة وينهض بها في شتى المجالات، وانتقاده لبعض أنماط التربية والتعليم السائدة في الأوساط الإسلامية والحديثة؛ التقليد الأعمى

(1) ينظر الأعمال الكاملة للإمام مُجَّد عبده، 318 / 2

(2) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(3) ينظر مجموعة العروة الوثقى، ص: 54

(4) ينظر الأعمال الكاملة للإمام مُجَّد عبده، 157 / 1

للغرب، التركيز على الوعظ والإرشاد، وغياب التزكية الأخلاقية، والاهتمام في التدريس بشرح الألفاظ والعبارات والمستغلات. وقد عرض تطور أنماط التعليم الإسلامي في جانب العلوم الشرعية، وذكر من تصدى للكتابة في هذا الفن، ونبه على أن التعليم صناعة ترتبط بتقدم العمران، كما أشار إليه ابن خلدون، ويدعو الدول الإسلامية إلى العناية بهذا المجال، ووضع خطط وأنظمة وقوانين تستفيد من التراث الزاخر للأمة في هذا الباب⁽¹⁾.

وتغيير أحوال الشعوب وإصلاحها، يكون بتعميم التربية والتعليم، ويكون بالتدرج، و"إن التغيير ممكن وواقع، وطريقه معروف، وهو ما أرشدنا الله تعالى إليه بقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾"⁽²⁾.
وتغيير ما بالأنفس إنما يكون منظماً بتعميم التربية والتعليم"⁽³⁾.

وفيما يتعلق بتغيير عادات الأمة وأخلاقها، رأى الإمام أن مرجعه إلى التربية دون التشريع، فالقانون في رأيه يمكن أن يحفظ الحالة القائمة دون أن يحدث هو نفسه تغييراً⁽⁴⁾. ولذلك آمن بضرورة البدء بالإصلاح التربوي الذي سيثمر بالطبيعة والعادة القوانين المتقدمة الملائمة لدرجة تقدم المجتمع⁽⁵⁾.

هذا التعليم عند مجدي ومفكري النهضة الحديثة، جامع بين العقل والنقل، وبين الدين والعلم، يحدد التراث وينفتح على مختلف العلوم الإنسانية؛ ليستفيد من مناهجها ومن ثمراتها البانعة، وعلى هذا دعا الإمام محمد عبده إلى تعليم مدني يستجيب لظروف العصر، ويقدم مع المبادئ الدينية الصلات التي اعتبرها ضرورية جداً⁽⁶⁾.

وقد حدد الإمام محمد عبده دور التربية الأساس في دفع التغيير الاجتماعي من المستوى الفردي إلى المستوى الجماعي، حيث يمكن أن تدعم التربية روح التضامن الاجتماعي، وتؤكد أهمية العلاقات الاجتماعية التي تؤدي إلى إصلاح المجتمع، وفي ذلك قال: "إن العالم الحقيقي هو الذي يعلم العلاقة الموجودة بينه وبين غيره من الأفراد في

(1) نظر مجلة المنار، 15 / 320 وما بعدها.

(2) سورة الرعد، الآية: 12.

(3) ينظر: مجلة المنار: 24 / 98.

(4) ينظر: الفكر الإسلامي الحديث، ص: 104.

(5) ينظر: الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، 3 / 47.

(6) ينظر: المرجع السابق: 1 / 161.

جامعته، فهو إذا يعلم الإنسان من هو؟ ومع من هو؟ فيكون من ذلك شعورا واحدا وروابط واحدة، وهي ما يسمونه بالاتحاد⁽¹⁾.

على ذلك نظر الإمام محمد عبده إلى التعليم والتربية على أنها وسيلة أساسية للتغيير، وهي القادرة على دعم وسائل التغيير الأخرى⁽²⁾.

- تضامن الأمة عبر مرحلة التغيير الاجتماعي : وهي أحد أهم الآليات التي طرحها التيار التجديدي العقلي لإحداث التغيير الاجتماعي، والتي تمثلت في الوحدة الإسلامية، وشكلت فكرة الجامعة الإسلامية قضية مركزية في المشروع الإصلاحى الذي طرحته العروة الوثقى⁽³⁾، ذلك لأن سنة التعاون والاتحاد أساس بقاء الملك والأمم، وأما الشقاق والفرقة والتباغض فسبب للضعف والهوان.

وقد أظهرت تجارب التاريخ أن الشعوب والأمم المتحدة تكون أقوى من غيرها، ويبين الأفغانى مقصوده بالجامعة الإسلامية بقوله: "إنني لا أتمس بقولي هذا أن يكون مالك الأمر في الجميع شخصا واحدا، إن هذا ربما كان عسيرا، ولكنني أرجو أن يكون سلطان جميعهم القرآن، ووجهة وحدتهم الدين، وكل ذي ملكه على ملكه يسعى بجده لحفظ الآخر ما استطاع، فإن حياته بحياته وبقائه ببقائه"⁽⁴⁾.

وفي سياق تحقيق الوحدة الإسلامية، ركز الشيخ رشيد رضا على مسألة الاختلاف المذهبي، باعتبارها تسببت في ضعف الأمة، ورأى أن تفريق المسلمين شيئا وأحزابا يضر بمصلحة الأمة، واستند إلى موقف الإمام الغزالي الرافض للتقليد المذهبي، حيث رأى أن جمع كلمة المسلمين بأن يأخذوا عقيدتهم من القرآن، وأن يعملوا بما أجمعت عليه الأمة وتلقته الأمة بالقبول، ولم يكلف العامة بأكثر من هذا الذي جزم بأنه الدواء الذي لا يحتاجون إلى سواه⁽⁵⁾.

(1) ينظر الفكر الإسلامي الحديث ، 105

(2) ينظر: التغيير الاجتماعي في الفكر الإسلامي الحديث، ص: 194.

(3) ينظر: المرجع السابق. نفس الصفحة.

(4) مجموعة العروة الوثقى، ص: 345.

(5) محاورات المصلح والمقلد ، محمد رشيد رضا، ص: 83

ويرى الإمام مُحمَّد عبده أن أهم وسائل تحقيق هذا الإصلاح الاجتماعي التنشئة الدينية السليمة؛ مما يؤدي إلى استعادة الروح الجماعية والروح القومية والروح الإسلامية، والإنسانية العامة⁽¹⁾.

ومن هذا المنطلق التغييري القائم على مبدأ التضامن الاجتماعي - المؤصل إيمانياً - نظر مُحمَّد عبده إلى مشكلة التفاوت الطبقي كأحد جوانب الخلل التي تحتاج إلى إصلاح وتغيير، فرفض المنطق القائل إن الفقر والغنى من سنن الله، واعتبرها أوضاعاً تجري على سنن، وليست في ذاتها سنناً ثابتة، فيكون تغيير هذه الأوضاع الطبقيّة رهيناً بالجري على سنن أخرى أنفع وأصلح⁽²⁾.

والإمام مُحمَّد عبده في تحليله مشكلة التفاوت الطبقي، يستحضر بقوة آليات ومناهج البحث الاجتماعي، حيث قاربها من خلال المنهج التفسيري، فعمد إلى دراسة هذه الظاهرة الاجتماعية، مبيناً العوامل الحقيقة لظهورها وترسخها، وموضحاً أسبابها ومسبباتها، وطرق علاجها وتغييرها.

- **الثورة والحركة الدينية آلية للتغيير الاجتماعي:** أكد رواد التجديد الحديث عند استعراضهم لوسائل التغيير الاجتماعي على وسيلتين ضروريتين للتغيير هما: الإصلاح الفردي والثورة السياسية، وكان الأفغاني قد دعا إلى الثورة في إطار الحركة الدينية، والأفغاني برغم اتجاهاته الثورية البارزة لم يهمل مبدأ الإصلاح الفردي، بل اعتبره أحد المقدمات المهمة لإصلاح المجتمع⁽³⁾.

ورأى الأفغاني أن الإصلاح الاجتماعي يجب أن يتم في إطار حركة دينية، والحركة الدينية هي السبيل الصحيح لإصلاح المجتمع وتغييره إلى الأفضل، وهي كذلك تمثل " الطريقة القويمة، التي يجب أن يسلكها المجتمع للتوصل إلى التمدن الصحيح"⁽⁴⁾؛ أي الإصلاح الديني والأخلاقي والفكري كما عرفته أوروبا، وكان منطلقاً لنهضتها المدنية الحديثة⁽⁵⁾.

(1) محاورات المصلح والمقلد، ص: 107. - ونبه الشيخ رشيد رضا على أن تحقيق الإصلاح والنهضة والتقدم يتم بالرجوع إلى التراث والاستلham من الحضارة الإسلامية الزاهرة، والأخذ بقيمتها الخالدة، وذكر تقرير الإمام مالك لهذه القاعدة في قوله: (لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها). ينظر: مجلة المنار: 15 / 321.

(2) الأعمال الكاملة للإمام مُحمَّد عبده، 3 / 133.

(3) ينظر: التغيير الاجتماعي في الفكر الإسلامي الحديث، ص: 199-200.

(4) ينظر: المرجع السابق، ص: 201، و: جمال الدين الأفغاني ذكريات وأحاديث، ص: 84.

(5) ينظر: جمال الدين الأفغاني ذكريات وأحاديث، ص: 98-99.

وهذا الفهم العميق لإشكالية التغيير والنهضة، ودور العامل الديني والحركة المنبثقة منه، قد تشكل عند الأفغاني وغيره من رواد النهضة والإصلاح المعاصر، من خلال تصور محكم، قوامه الرؤية الإسلامية للكون والوجود والفعل الإنساني فيها، إضافة إلى الانفتاح على النافع من تجارب الأمم المتقدمة.

ومن أصول هذا التغيير الديني، ما ورد في الحديث النبوي الشريف: "«من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»"⁽¹⁾.

وهذا الحديث من شعب الإيمان، ومن أعظم قواعد الإسلام، قال القاضي عياض رحمه الله: " هذا الحديث أصل في صفة التغيير "⁽²⁾.

والصحابه رضوان الله عليهم قد أخذوا بمبادئ الإصلاح والتغيير التي جاء بها الوحي في القرآن والسنة، فأعملوا في ذلك قواعد التناصح، فبوب البخاري في كتاب الإيمان من صحيحه، باب قول النبي ﷺ: " الدين النصيحة: لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم " كما أخذوا بالتشاور والنقد والتقويم البناء، ومن ذلك ما جاء في خطبة أبي بكر عنده توليه للخلافة، حين قال: "يا أيها الناس إني قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن ضعفت فقوموني"⁽³⁾.

ويؤكد جمال الدين الأفغاني على الدور الثوري لعلماء الدين في تنشيط الأمة والجماهير من أجل التغيير والإصلاح، ويظهر ذلك في قوله: " إن علماء الديانة الإسلامية لو نشطوا لأداء وظائفهم المفروضة عليهم بحكم وراثتهم لصاحب الشرع، والمحتومة في ذمتهم بأمر الله، ولو قاموا يعظون العامة بما ينطق به القرآن ويذكرونهم بمكانه عليه صاحب الشرع وخلفاؤه الناهجون على سنته، لرأيت الأمة ناشطة في عقالها، متضافرة على إعادة مجدها وصيانة ولايتها العامة من الضعف "⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان كون النبي عن المنكر من الإيمان، وأن الإيمان يزيد وينقص، وأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب.

⁽²⁾ ينظر: شرح النووي على مسلم، 2/ 25 وما بعدها.

⁽³⁾ جامع معمر بن راشد، باب لا طاعة في معصية. 336 / 11.

⁽⁴⁾ مجموعة العروة الوثقى، ص: 106

إن دعوة الشيخ جمال الدين الأفغاني للعلماء لم تقتصر على تعليم العامة، وإيقاظ الروح الثورية لدى الجماهير فحسب، بل نبه إلى دور العلماء في توحيد الأمة⁽¹⁾، حيث نجده يركز على الإصلاح السياسي ومواجهة المحتل. وفي المقابل أكد الإمام محمد عبده على أن المسلمين يجب أولاً أن يركزوا على الإصلاح التربوي والديني⁽²⁾.

يتضح مما سبق أن هؤلاء المجددين كان لهم نبوغ وتبصر في قضية رصد مراحل التغيير وترتيب آلياته، فهم في الجملة يتفقون على أن التغيير يجب أن يبدأ بالفرد ثم الجماعة ثم الدولة، مع بيانهم لأهمية التربية والتعليم في تحقيق الإصلاح، وإبراز خاصيته الاجتماعية.

وتميزت مقاربة الأستاذ علال الفاسي رحمه الله تعالى بحسن تناوله لقضايا التغيير الاجتماعي، حيث يرى أن التغيير والإصلاح الاجتماعي " يقوم على تحسين حالة الأفراد المادية والمعنوية"، ومن شروط هذا التغيير والإصلاح الاجتماعي: " توقفه على تكوين الوجدان العالي في أنفس المسؤولين من رجال الحكم والعاملين من رجال الإصلاح، وغرس هذا الوجدان وتكوين الحماس من حوله في نفسية الشعب بسائر طبقاته"⁽³⁾.

ينطلق الأستاذ علال الفاسي رحمه الله في قضية التغيير والإصلاح الاجتماعي من رصد وتنبع المشكلات الاجتماعية التي تواجه المجتمع، وأن يواكب هذه المعرفة بمشاكل المجتمع وأدوائه؛ الإحساس والشعور الوجداني العالي بضرورة إصلاحها.

ويرتكز منهج الإصلاح والتغيير الاجتماعي عند الأستاذ علال الفاسي رحمه الله تعالى في الأساس على الأطر العليا للمجتمع، وذلك في قوله: "إن الأمراض الاجتماعية لا تعد من قبيل الأدوية أو المشاكل إلا بالنسبة للمثل العليا والقيم العظمى التي يؤمن بها الشعب، أي إلا إذا عارضت رغبات الأمة وعاكست اعتبارات الجميع؛ فالجميع الذي لا يقدس العلم لا يعتبر الجهل بالنسبة إليه مشكلة، فالمثل السامية لمجتمع ما هي التي تحدد مشاكله وتميز أدوائه، ولأجل هذا الاعتبار تختلف المشاكل باختلاف البلاد ومقدساتها"⁽⁴⁾.

(1) مجموعة العروة الوثقى، ص: 175

(2) التغيير الاجتماعي في الفكر الإسلامي الحديث، ص: 203.

(3) النقد الذاتي، ص: 243.

(4) المرجع السابق، ص: 244.

بناء على هذا الإطار فإن دراسة الحالة الاجتماعية المغربية في نظر الأستاذ علال الفاسي يجب أن تتم أساسا بالاعتناء بالمثل العليا التي جاء بها الإسلام، لأن ذلك أمر طبيعي، بل هو خير وسيلة تقربنا من الغاية التي نريدها وهي تحديد المشكلات الاجتماعية المغربية وفق إرادة الأمة ورغبتها الصحيحة.

يوجهنا الأستاذ علال الفاسي رحمه الله تعالى إلى ضرورة الانطلاق من النظام المعرفي الإسلامي وقيمه العليا في دراسة الحالة والواقع المغربي، واعتبر ذلك عقيدة وواجبا شرعيا، وخير وسيلة لتحقيق التغيير والنهوض.

هذه المنهجية الرصينة في دراسة قضايا المجتمع سعيا لإصلاح أوضاعه وتحقيق التغيير الإيجابي، القائمة أساسا على الانطلاق من المرجعية الفكرية الإسلامية، مع الانفتاح على كل نافع من إنجازات العصر وعلومه، نجدها قاعدة عامة مضطردة عند أئمة الفكر الإسلامي النهضوي والإصلاحي المعاصر، فقد قرر الأستاذ علال الفاسي الاستفادة من مختلف المذاهب الفكرية العصرية بعد نقدها وتقويمها، قائلا: "إن ما نراه من تنازع بين المذاهب العصرية على اختلاف ألوانها ليس في الواقع إلا وسيلة من وسائل التمحيص لمثل الاجتماع العليا بواسطة التجارب الإنسانية، ولذلك فالواجب هو أن نقوم نحن بهذا التمحيص وفقا لتجاربنا وتجارب غيرنا"⁽¹⁾.

والأستاذ علال الفاسي وافق الإمام محمد عبده في هذه القضية، حيث يرى هذا الأخير أنه من الدين يستنبط علم الحياة البشرية، وعلم أدب النفس، وهذه العلوم تهتم بالقضايا المتعلقة بتطور المجتمعات والتغيير الاجتماعي، وتعالج قضايا المجتمع الآتية والحاضرة، وفي هذا السياق وضع الإمام محمد عبده شرطين للعلم الصحيح الذي يقود إلى التقدم:

- الأول: أن يكون مرتبطا بالحاضر، ومستجدات العصر ومتغيرات المجتمع.

- والآخر: أن تكون غاية العلم تصب في الصالح العام، وترتبط بقضايا مجتمعية وليست فردية.

وتأسيسا على هذين الشرطين، جاءت دعوة الشيخ رشيد رضا إلى فتح الأبواب أمام العلوم والمعارف الغربية، وأكد على ضرورة أن يأخذ المسلمون بهذه المعارف جسرا للعبور إلى النهضة، ولكنه رأى أيضا أن التوجه إلى المدنية

⁽¹⁾ ينظر: النقد الذاتي ، ص: 245 - 248.

الأوروبية يجب أن يوازيه توجهه إلى الأصول الدينية والتراثية للمسلمين، حتى يمكن أن تقف في مواجهة التحدي الثقافي والحضاري الغربي⁽¹⁾.

وبعد مرحلة الكشف عن الأمراض والأدواء الاجتماعية وتشخيصها في ضوء الإسلام، يدعو الأستاذ علال الفاسي إلى اتباع الحلول الجذرية والعميقة، وتجاوز الحلول السطحية التي هي بمثابة مسكن ومخدر، مثل حل مشكلة الفقر بالصدقة أو تنظيم الإحسان على أبعد تقدير، فهي مجرد تهدئة وقتية، كالإسعاف بالنسبة للمرض.

ويستشهد الأستاذ علال الفاسي في هذا الصدد بما قاله له العلامة " ماسينون " ⁽²⁾ في القاهرة: " إن المصريين يعتقدون أن تأسيس المبرات كاف لحل معضلة البؤس عند الفلاح المصري، وهو غلط كبير ."

ويعلق الأستاذ علال الفاسي على قول ماسينون بقوله: " ولكن المصريين ليسوا وحدهم في هذا الغلط؛ بل يشاركونهم غيرهم من الشعوب التي لا تريد أن تحدث ثورة في تفكيرها الخاص بالفوارق بين الطبقات ⁽³⁾ .

وهذا النظر التأسيلي العميق المبني على أسس شرعية ودعائم واقعية وتاريخية، له أثر عميق في التغيير والإصلاح الاجتماعي وحسن خدمته، ويندرج في هذا الأصل كثير من القضايا ذات الأولوية، كضرورة تفعيل مؤسسة الزكاة، ومأسسة العمل الإحساني.

فيري الأستاذ علال الفاسي أن قضية الإخفاق في تحقيق التغيير الاجتماعي عند جميع الشعوب التي لها أطر وقيم وأخلاق عليا ومرجعية، ترجع أساسا إلى الإعراض عن هذه الأطر، وغياب روح الثورة والتغيير، واكتفائها بتسكين

(1) ينظر التغيير الاجتماعي في الفكر الإسلامي الحديث، ص: 181-182. ، وموسوعة عصر النهضة: الشيخ رشيد رضا والخطاب الإسلامي المعتدل: ص: 74.

(2) لويس ماسينيون Louis Massignon مستشرق فرنسي عشق الشرق والتصوف، ولد في فرنسا عام 1883 درس الفلسفة والأدب وحصل على الإجازة عام 1902، ثم تقدم ببحث عن بلاد المغرب بعد زيارة لها، ونال دبلوم الدراسات العليا عام 1904. تابع دراسته للحصول على دبلوم اللغة العربية من المدرسة الوطنية للغات الشرقية عام 1906. بالمعهد الفرنسي للآثار الشرقية في القاهرة، وتدرّبه الجامعة المصرية أستاذاً لتاريخ الفلسفة (1912- 1913)، بلغت مؤلفات ماسينيون أكثر من مئتي كتاب ومقالة، منها: «عالم الإسلام» و«الكنيسة الكاثوليكية والإسلام» توفي سنة 1962م.

https://www.marefa.org/%D9%84%D9%88%D9%8A%D8%B3_%D9%85%D8%A7%D8%B3%D9%8A%D

[9%86%D9%8A%D9%88%D9%86](#) اطلع عليه بتاريخ: 2021 / 05 / 20م.

(3) النقد الذاتي، ص: 245.

الآلام عبر الحلول الجزئية السطحية والترقيعية، التي لا تقدر على حل الأزمات والمشكلات، وإحداث التغيير الإيجابي في حياة المجتمعات.

ويرفض الأستاذ علال الفاسي رحمه الله تعالى ما يقوم به البعض من القضاء على بعض الأمراض الاجتماعية، أو تقليص عدد المصابين، لأن ذلك في نظره لا يكفي للقضاء على الداء، لأن المشكلات الاجتماعية متداخلة يأخذ بعضها برقاب بعض، فلا يصح في التعامل الإيجابي معها إلا القضاء عليها جميعا، مع الحيلة من أسباب العودة للوقوع فيها بعد ذهابها، ومستنده في هذا الرأي، أن الوقاية العامة أفضل من المعالجة كما يعبر الأطباء. فهو يدعو إلى الحلول الكلية لا الجزئية، والقضاء على الداء جملة واحدة، لا معالجة البعض دون البعض الآخر.

والفكر الاجتماعي في قضايا التغيير الاجتماعي، وإصلاح المجتمع ومعالجة أمراضه عند الأستاذ علال الفاسي يقوم على الرؤية المتكاملة والجامعة، والحلول الشمولية، لأن المشكلات الاجتماعية متداخلة ومتشعبة، قال رحمه الله: "إن كل مشكلة تتضمن في طياتها عددا من معضلات المجتمع؛ فالطلاق مثلا يقدر أن يحمل في باطنه الأرامل والمومسات والأميين والمتسولين والعاطلين عن العمل، فالتفكير بالمجتمع يجب أن يكون شعورا عاما بكل هذه الأدواء، وعقدها وبواعثها، لكي يتسنى للشعب أن يتخذ الوسائل الفعالة للوقاية منها وعلاجها⁽¹⁾.

ويرتبط التفكير بالمجتمع، والتغيير والإصلاح الاجتماعي عنده بمقوم أساس، هو الخدمة الاجتماعية، فالتفكير في المجتمع يستلزم الاستعداد لخدمته.

وقد وضع المهمة تغيير المجتمع وإصلاحه وخدمته منهجية محكمة، تقوم على ضرورة وضع تصميم محكم الوضع للسير عليه، وسماه " التصميم الاجتماعي " ويتأسس على ثلاث خطوات:

- تقرير المثل العليا وتعيينها.

- وضع الأهداف و " تحليلها وتحديدتها " وتقرير الطرق التي تؤدي إليها: " إعداد الوسائل "

- تقرير أسلوب إدارة هاتين النقطتين.

(1) النقد الذاتي، ص: 245 - 246.

ويقدم لنا الأستاذ علال الفاسي رحمه الله تعالى بعض آليات التصميم الاجتماعي، مثل الملاحظة، التي تبنى على الإحصاء المنظم، الذي يوقفنا على معرفة المميزات النوعية والكمية والتوافقية، للتمكن من إصدار الأحكام الصحيحة المتعلقة بالمجتمع.

يشير إلى أهمية هذا التصميم بقوله: " والتصميم هو الذي يعطينا نظاما اجتماعيا، أو قانونا نرتضيه نحن طبقا للمشاريع التي نخلقها لأنفسنا، والتصميم الاجتماعي عنده هو: "محاولة من الإنسان لتوجيه مستقبله وفقا لرغباته".

ويؤكد الأستاذ علال الفاسي على فاعلية هذا التصميم والموثوقية به من خلال: " الإيمان بقيمة الأبحاث العلمية - لأنها - فتحت المجال للتحدث عما يمكن أن يقع قبل حدوثه، وبذلك أصبح في مقدرة الإنسان أن يتحكم في تيار الحوادث بوضع المناهج والقدرة على تحقيقها"⁽¹⁾.

ويقضي هذا التصميم على كل مواطن وجوب الإيمان بالمثال الاجتماعي " الخلق السلوكي " ثم دراسة أحسن المناهج لتحقيقه، لأن ذلك سبيل التفكير الصحيح بالمجتمع، والذي يهيئ صاحبه لخدمة مجتمعه.

وأكد الأستاذ على أن فكرة التغيير والتطور والتقدم، هي التي كانت الباعث على خلق التصميمات في نظر علماء الاجتماع المعاصرين، وذلك لأن فكرة التطور ليست تغيرا تلقائيا بل هي مصحوبة بشعور ونية، وكذلك التقدم أمر نسبي بحسب نظرة كل مجتمع إلى ذلك التغيير.

وقد ميز رحمه الله تعالى بين التطور والتقدم ؛ باعتبار التطور يشمل التقدم، وهذا الأخير ليس تغيرا تلقائيا، بل هو مصحوب بشعور ونية، واعتبره أمرا نسبيا وليس مطلقا، نظرا لاختلاف أنظار الناس إليه، فما يعتبر البعض تقدما يمكن أن يراه آخرون تأخرا، ثم أشار إلى الموجه والمحدد العام في تحديد مفهوم التقدم بقوله: " وهكذا فقد أصبح يعتبر بحسب بالرغبة العامة التي تصحبه ؛ فالتقدم إذن كل عمل يرغب فيه الجميع"⁽²⁾.

(1) ينظر: النقد الذاتي، ص: 242-248.

(2) ينظر: المرجع السابق، ص: 247.

وهذا التطور في نظر الأستاذ علال الفاسي، ليس تغييرا كليا أو ثوريا انقلابيا، بل هو نفس التطور المنشود في مختلف أدوار أطوار الحضارة الواحدة. وكذلك المتابعة لا تعني المحافظة، ولكن تقصد استمرار سير الأمة في درجات التطور، وعدم انحرافها عن مثالها الأعلى.

وربط قضية التصميمات الاجتماعية بالدين، وبحثها في ضوءه، مشير إلى أن علماء الاجتماع أكدوا أن تطور فهم الناس للدين هو الذي سهل عليهم هذه الاتجاهات، لأن العصور القديمة أسيت فيها فهم مبدأ الاعتماد على الله، فيربط به الناس عجزهم وقصورهم مخالفين بذلك ما تريده الديانات.

ويؤكد الأستاذ علال الفاسي على أن الإسلام كان ثورة اجتماعية على هذه العقول العتيقة، إذ صرح بأن الله جعل للعبد حرية الاختيار بين النجدين، ثم بين رحمة الله عليه أن هذه العقائد الفاسدة التي تسربت إلينا أثرت في عقولنا حتى أصبحنا نعتقد معارضة الدين لكل وقاية من الأدواء، أو نظر في إصلاح الأحوال لأن الواقع كله مقدور.

فيدعو إلى البدء بإزالة هذه الواقعية الجبرية من تفكيرنا وأذهاننا، وذلك بإفهام الأمة أن عقيدة القضاء والقدر ليست في الإسلام إلا تفسيرا لما وضعت عليه طبائع الأشياء وجبلت عليه نواميس الكون، وأن الواجب من هذه العقيدة " القضاء والقدر " أن يحملا على تغيير ما بأنفسنا لنتمكن من تغيير أحوالنا⁽¹⁾.

وهنا نجدا موقف الأستاذ علال الفاسي رحمه الله تعالى موافقا لموقف كثير من الأئمة المجددين في عصر النهضة كالسيد جمال الدين الأفغاني، يقول محمد عمارة: " إن الأفغاني قد انحاز إلى وصف الفكر الذي مجد الإنسان فاعترف له بالحرية والاختيار، ومن هنا يدعو إلى التفريق بين الاعتقاد بالقضاء والقدر وبين الجبر وسلب الحرية والاختيار عن الإنسان"⁽²⁾

(1) ينظر: النقد الذاتي، ص: 247

(2) التغيير الاجتماعي في الفكر الإسلامي الحديث، ص: 182.

وهذا ما يؤكد أن المسؤولية الإنسانية في التغيير نابعة من خلافة الإنسان في الأرض، وتمتعه بالقدرة على الاختيار⁽¹⁾. فالتقدم الاجتماعي نابع من مسؤوليات الأفراد أولاً، وبهذا تتشكل وتتم مسؤولية المجتمع في تحقيق التغيير والإصلاح.

فالتغيير الاجتماعي وإن ارتبط بعوامل اقتصادية وسياسية وتكنولوجية، إلا أنه يرتبط أساساً وفي المقام الأول بالنفس البشرية. فالبناء الاجتماعي يتغير إذا تغير أفراد المجتمع، ومن هنا تتأكد دور العوامل النفسية والثقافية في التغيير⁽²⁾.

وتحقيق التطور والتقدم في نظر الأستاذ علال الفاسي فيه منعة وخير للمجتمع المغربي، وخير للإنسانية، وهذا دافع قوي لبث هذا الهدف في النفوس حتى يبعث فيها الشعور العام به ويؤهلها لخدمته، ويدعو إلى استخدام كل ما في متناولنا من مؤسسات اجتماعية عتيقة أو جديدة لنشر هذه الفكرة⁽³⁾.

وعليه فتحقيق التقدم والنهضة، لا يمكن أن يتم إلا بالتغيير والإصلاح، " فالحضارة والنهضة مرهونين بتغيير النفس، وينبعان داخل الفرد، ومن داخل حدود الجماعة، وتكييفها وفق شروط يمثل بعضها الضمير والعلم على ضوء فكرة دينية تحددتها تربية اجتماعية تستلهم قواعدها من مختلف العلوم: التاريخ، والنفس، والمجتمع.

وللفكرة الدينية الدور الأساس في تزويد الفرد بطاقة التغيير، وهذه الطاقة تتحول إلى نشاط اجتماعي يبدع " النشاط المشترك " في التاريخ ويولد حركة صاعدة تتصرف فيها الإرادة، ونسج علاقات اجتماعية تصل إلى أرقى درجات الفاعلية"⁽⁴⁾.

وخلاصة القول إن مفهوم التغيير الاجتماعي، باعتباره مرادفاً للإصلاح والعمل لتطوير أحوال الأمة وتقدمها، من صميم هذا الدين، ومما دعت إليه نصوص الشريعة وأوجبته، ولذلك عمل رواد النهضة الحديثة ومن جاء بعدهم من الفقهاء المصلحين المعاصرين، على بث روح التغيير في مجتمعاتهم في مختلف الأصعدة، وجاءت خطاباتهم في هذا الشأن

(1) ينظر تفسير المنار 1/ 281

(2) التغيير الاجتماعي في الفكر الإسلامي الحديث، ص: 183

(3) يراجع النقد الذاتي، ص: 246 - 248.

(4) يراجع: ميلاد مجتمع، ص: 65 وما بعدها.

متقدمة وثورية، تنطلق من معطيات العقيدة الصحيحة الداعية إلى مزاولة كل الأعمال النافعة للفرد والمجتمع في الدنيا والآخرة، واستحضار الإخلاص في الأعمال وربطها بقيم الشريعة الغراء.

كما تميزت مقارنتهم لقضية التغيير والإصلاح الاجتماعي بتوظيف بعض المفاهيم من حقل العلوم الاجتماعية الحديثة والمعاصرة، مما يدل على اطلاعهم عليها، واعتبارهم إياها من علوم الآلة المساعدة في التحليل والدراسة العلمية الرصينة؛ نظرا لما تحقّقه من معرفة وتشخيص لمعطيات الواقع.

المبحث الثالث: قضية الخدمة الاجتماعية.

اهتم الإسلام بالخدمة الاجتماعية، من خلال سن مجموعة من التشريعات؛ كالوقف، والتبرع، والهبة، لحفظ مصالح كثير من الفئات الاجتماعية المحتاجة، وذلك سعياً إلى الرقي بالإنسان وحفظ مصالحه ومختلف حاجاته.

وفي عهود ازدهار الحضارة الإسلامية، قدمت الدول والمجتمعات الإسلامية، صوراً رائعة في ميدان الرعاية والخدمة الاجتماعية، في شتى الميادين والمجالات.

وتعني الخدمة في اللغة المهنة والحذاقة في العمل ونحوه⁽¹⁾، جاء في الحديث "إن الله يحب المؤمن المحترف"⁽²⁾، فالإسلام يدعو إلى إتقان العمل، و"إن الله سبحانه وتعالى يحب إذا عمل العبد عملاً أن يحسنه"⁽³⁾.

وخدمة الناس ورعاية شؤونهم مسؤولية تختلف باختلاف الموقع الاجتماعي، وتتنوع الأدوار المنوطة بالملكف، ورد في الحديث الصحيح من طريق عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، أنه: "سمع رسول الله ﷺ يقول: «كلكم راع ومسؤول عن رعيته، فالإمام راع وهو مسؤول عن رعيته، والرجل في أهله راع وهو مسؤول عن رعيته، والمرأة في بيت زوجها راعية وهي مسؤولة عن رعيته، والخادم في مال سيده راع وهو مسؤول عن رعيته»، قال: فسمعت هؤلاء من رسول الله ﷺ، وأحسب النبي ﷺ قال: «والرجل في مال أبيه راع وهو مسؤول عن رعيته، فكلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته»"⁽⁴⁾.

وبدل هذا الحديث على أن الإسلام يوجه كل مسؤول، وصاحب مهنة وخادم إلى التحلي بالأخلاق الفاضلة في أداء المسؤولية.

(1) معجم العين، 4 / 61.

(2) أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط، باب الميم، من اسمه مقدم، 8 / 380، والبيهقي في شعب الإيمان، باب التوكل بالله عز وجل والتسليم لأمره تعالى في كل شيء، 2 / 398. والحديث ضعيف، ينظر: النخبة البهية في الأحاديث المكذوبة على خير البرية، حرف الألف، 1 / 40.

(3) أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط، باب الألف، من اسمه أحمد، 1 / 275، والبيهقي في شعب الإيمان، باب الأمانات وما يجب من أدائها إلى أهلها، 7 / 233.

(4) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب في الاستقراض وأداء الديون والحجر والتفليس، باب: العبد راع في مال سيده، ولا يعمل إلا بإذنه.

روى مالك رحمه الله تعالى في الموطأ عن معاذ بن جبل، أنه قال: آخر ما أوصاني به رسول الله ﷺ حين وضعت رجلي في الغرز أن قال: «أحسن خلقك للناس يا معاذ بن جبل»⁽¹⁾، وذلك لما بعثه إلى اليمن، وإنما أوصى رسول الله ﷺ لمعاذ بحسن الخلق وهو قائم؛ لأنه كان أميراً، والأمير أحوج الناس إلى توسعة الخلق لرعيته، وكأنه أشار له أن يقتدي به لأنه الأسوة الحسنة للناس كافة⁽²⁾.

والإسلام في تقريره لمبدأ الخدمة الاجتماعية، أقامها على أساس المسؤولية، والأمانة، والخلق والقيم النبيلة، كما فتح الباب للاستفادة من تجارب الأمم الأخرى، وأخذ وسائل الرقي والتقدم الصالحة منها في هذا المجال.

- وصف الدعوة.

تأتي قضية الخدمة الاجتماعية عند مجدي ومفكري النهضة المعاصرة في إطار واجبهم الشرعي والاجتماعي، القاضي بالتفكير في قضايا المجتمع المسلم، وفي ضوء انفتاحهم على مستجدات العلوم الاجتماعية المعاصرة، وعلى تجارب الأمم المتقدمة في هذا الباب.

وبالنظر لكون علم الاجتماع علماً يهتم بدراسة الظواهر والنظم الاجتماعية، والجماعات والعلاقات الاجتماعية؛ بهدف التوصل إلى نظريات وقوانين علمية تفسر طبيعة العلاقات الاجتماعية؛ مما يمكن الخدمة الاجتماعية من الاستفادة من القواعد والقوانين الاجتماعية التي توصلت لها دراسات علم الاجتماع، لتساعد الأخصائي الاجتماعي في فهم الظواهر والمشكلات الاجتماعية، ومساعدته في وضع خطط الإصلاح الاجتماعي.

وتعود البداية الأولى لعلاقة الخدمة الاجتماعية بعلم الاجتماع إلى الثورة الصناعية، وما خلفته من مشكلات اجتماعية جديدة، مثل: الفقر، والبطالة، وعمالة الأطفال، وعمل المرأة، والتفكك الأسري⁽³⁾.

(1) أخرجه مالك في الموطأ، كتاب الاستئذان، باب الاستئذان، والبخاري في صحيحه، كتاب الاستئذان باب التسليم والاستئذان ثلاثاً. ومسلم في صحيحه، كتاب الآداب، باب الاستئذان، باب التسليم والاستئذان ثلاثاً.

(2) المسالك في شرح موطأ مالك: 243 / 7

(3) ينظر: طرق الخدمة الاجتماعية، بسام محمد أبو عليان، ص: 33.

وترجع أصول الخدمة الاجتماعية في الفكر الإسلامي إلى مقررات الشريعة في هذا الباب، فقد جاءت كثير من النصوص تحث على رعاية كافة الفئات الاجتماعية وخدمتها والعناية بها، وقد كان ذلك أولوية في الدولة الإسلامية منذ تأسيسها على يد رسول الله ﷺ، وفي بداياتها الزاهرة مع الخلفاء الأربعة، وعلى امتداد تاريخها.

ومن أسس هذه الدعوة ومنطلقاتها عند المجددين المعاصرين:

- دعوة الإمام محمد عبده رحمه الله تعالى إلى تفعيل دور الأفراد - وبخاصة الأغنياء - في خدمة المجموع وتحقيق التكافل الاجتماعي، مشدداً على أن الظلم الاقتصادي والمالي التي يوقعها الإنسان بأخيه في هذا الباب من أشد أنواع الظلم ⁽¹⁾.

- دعوة الأستاذ علال الفاسي رحمه الله تعالى إلى خدمة المجتمع المغربي بإخلاص وتفان، والتفكير في مختلف قضاياها بمنهجية علمية رصينة قصد تحقيق الأهداف السامية المرجوة ⁽²⁾.

- مناقشة الدعوة وتحليلها.

تدرس قضية الخدمة الاجتماعية في إطار الرعاية الاجتماعية ⁽³⁾؛ ما يستدعي الوقوف أولاً على بحث مفهوم الرعاية الاجتماعية وبيان بعض خصائصها، ثم الوقوف ثانياً على مفهوم الخدمة الاجتماعية، ومعرفة المراد بها في إطار علم الاجتماع، قبل الحديث عن مقاربتها من خلال الفكر الإسلامي والفقه لبعض أعلام التجديد المعاصر.

تعد الرعاية الاجتماعية الإطار العام الذي تمارس فيه مهنة الخدمة الاجتماعي، إذ إن الرعاية الاجتماعية توفر التربة الخصبة للخدمة الاجتماعية، حتى توصل خدماتها ومساعدتها إلى الفئات المحتاجة معتمدة في ذلك على بعدين هما " البعد العلمي، والبعد المهاري " عند الأخصائي الاجتماعي ⁽⁴⁾.

وقد عرفت الرعاية الاجتماعية بعدة تعريفات نختار، منها:

⁽¹⁾ ينظر: طرق الخدمة الاجتماعية، ص: 138-139.

⁽²⁾ ينظر مثلاً: النقد الذاتي، ص: 243، وتناوله فيه للفكر الاجتماعي بشكل العام.

⁽³⁾ وفي مقابل هذا الرأي، هناك رأيان آخران، الأول يرى أن الرعاية الاجتماعية والخدمة الاجتماعية شيء واحد، والرأي الثاني يرى أن الخدمة الاجتماعية أعم وأشمل من الرعاية الاجتماعية، الاتجاهات الحديثة في الخدمة الاجتماعية، ماهر أبو المعاطي علي، ص: 15.

⁽⁴⁾ طرق الخدمة الاجتماعية، ص: 16.

- أنها " نسق من المؤسسات الاجتماعية، والقيم والأهداف والمبادئ المشتركة، التي تعبر عن المصلحة العامة للمجتمع، وعن رفاهية الأعضاء؛ كأفراد، وجماعات ومجتمعات محلية"⁽¹⁾.

- أنها " منظومة من المؤسسات الأهلية والحكومية، تحكمها مجموعة من المبادئ والقيم المهنية، التي تسعى لإشباع حاجات الأفراد والجماعات والمجتمعات، من خلال التوفيق بين احتياجات الأفراد وموارد المجتمع؛ بهدف تنمية قدراتهم، وإعانتهم على تحقيق التكيف الاجتماعي مع بيئاتهم الاجتماعية"

وتعتبر عملية الرعاية الاجتماعية في أصلها مسؤولية المؤسسات الحكومية - والأهلية - تمارسها لتحقيق مختلف حاجات المجتمع، وتحكمها مجموعة من المبادئ والقيم، وهي نسق منظم من الخدمات لمساعدة الأفراد والجماعات لتحقيق مستويات مناسبة للصحة والمعيشة، وتنمية مختلف القدرات الاجتماعية⁽²⁾.

وتتميز الرعاية الاجتماعية بمجموعة من الخصائص، فهي:

- تسعى لعلاج المشكلات الاجتماعية، ورفع العقبات التي تعترض الأفراد أو الجماعات أو المجتمع.

- تعمل لصالح المجتمع، حيث تتعرف على جوانب العجز والقصور في النظم الاجتماعية فتعالجها، وجوانب القوة فتعززها.

- تعتبر ضرورة مجتمعية؛ وبالتالي فهي موجودة في كل المجتمعات، بصور ودرجات متباينة، بغض النظر عن درجة تطور المجتمع⁽³⁾.

ومما يستخلص في ضوء التعريفات السابقة، أن الرعاية الاجتماعية أساس في قيام المجتمعات، وأصل موجه للبناء الاجتماعي، ومورد للوفاء بحقوق المواطنين، وهي ضرورة حياتية.

وتصدر هذه الرعاية من الأطر العليا للمجتمع، ومنظومته الدستورية والقانونية، وأحوال المجتمع ككل، وأنها مسؤولية مشتركة بين جميع مكونات المجتمع، سعياً لتحقيق الصالح العام، والنهوض بأحوال المجتمع.

(1) ينظر: طرق الخدمة الاجتماعية، ص: 9-10.

(2) المرجع السابق، ص: 9.

(3) المرجع السابق، ص: 10-11 وينظر فيه بقية الخصائص.

وعرفت الخدمة الاجتماعية بدورها بعدة تعريفات، نذكر منها:

- أنها: " مهنة تؤدي للناس كأفراد وجماعات، لمساعدتهم على خلق علاقة مرضية، ليصلوا إلى مستويات للحياة تتماشى مع قدراتهم ورغباتهم في حدود أهداف المجتمع.

- أنها: " فن يستخدم مختلف المواد لسد حاجة الفرد أو الجماعة، أو المجتمع بطريقة علمية تعين الناس ليساعدوا أنفسهم".

- أنها: " تلك الجهود المنظمة التي تخصص وتستخدم لمساعدة الأفراد والجماعات ليحصلوا على إشباع كامل لحاجاتهم عن طريق مؤسسات اجتماعية، وتسير هذه العمليات في حدود مجتمع مستقر".

- أنها " منهج مؤسسي منظم يقوم من أجل وقاية الناس من المشكلات الاجتماعية، ومساعدتهم على حل ما يعترضهم من مشكلات، ومن أجل دعم إمكانيات الناس لأدائهم الاجتماعية، فهي مهنة تمارس لتحقيق خدمات إنسانية وهي نوع من الممارسة العلمية والفنية، تمارس بالضرورة في إطار نظام اجتماعي متكامل معترف به، هو نظام الرعاية الاجتماعية⁽¹⁾.

والخدمة الاجتماعية عبارة عن خدمات مهنية تقوم على أساس معرفي ومهارة في العلاقة الإنسانية، التي تساعد الأفراد بمفردهم أو في جماعات على إشباع حاجاتهم واعتمادهم على أنفسهم، ويعمل جميع الأخصائيين الاجتماعيين غالبا في مجالات الرعاية الاجتماعية، مع غيرهم من المهنيين كالأطباء البشريين والأطباء النفسيين والأخصائيين النفسيين والمرضيين والمعلمين والمخططين والمحامين وغيرهم، ومهنة الخدمة الاجتماعية هي أكثر المهن ارتباطا بالرعاية الاجتماعية حيث تستخدم مهنة الخدمة الاجتماعية المدخل العام لمساعدة الناس⁽²⁾.

وتقوم مهنة الخدمة الاجتماعية على مجموعة من الأسس، منها:

- أنها مهنة تستند إلى قاعدة علمية.

(1) ينظر: الخدمة الاجتماعية تحليل المهنة والجذور، فوزي شرف الدين، ص: 22.

(2) ينظر: الاتجاهات الحديثة في الخدمة الاجتماعية، ص: 23.

- أنها مهنة تمارس في المؤسسات الاجتماعية الحكومية والأهلية، والمؤسسات الأولية والثانوية.

- لها دور وقائي وعلاجي، وإمكانية التنبؤ بالمشكلة الاجتماعية قبل وقوعها، وكيفية مواجهتها.

- أنها تسعى للاستفادة من كل الطاقات الموجودة في المجتمع والقادرة على العطاء.

- تمارس من قبل أخصائيين اجتماعيين أعدوا لذلك إعدادا علميا ومهنيا.

- أنها متنوعة المجالات، مثل " الأسرة، والمدرسة، والمصنع، والطفولة، والشيخوخة، والإدمان، والمرض النفسي،

والعقلي، والإعاقة، والتأهيل المهني، والجريمة، والانحراف، والتنمية الريفية.

- أنها تعتمد على التخطيط المنظم منذ بداية الدراسة حتى إنهاء العلاقة المهنية.

- أنها تسعى إلى التعاون مع كافة النظم والمؤسسات الاجتماعية الموجودة في المجتمع⁽¹⁾.

وفي سبيل تحقيق مختلف الأهداف التنموية المستمرة في مهنة الخدمة الاجتماعية، فإنها تعمل على نشر الوعي بين الناس من خلال المحاضرات والندوات، ووسائل الإعلام والدورات التدريبية، وإجراء الدراسات والمسوح الاجتماعية لتشخيص مختلف المشكلات ومعرفة أسبابها، وسبل علاجها، ووضع الخطط العلاجية المناسبة، وتقديم مختلف أنواع المساعدة والتأهيل الاجتماعي، وإنشاء المراكز البحثية والعلاجية للقيام بمختلف المهام، كما تساهم تنمية الفرد والجماعة والمجتمع، من خلال المساهمة في رسم السياسات الاجتماعية، واقتراح برامج وصيغ تنموية، وتنمية الشعور بالمسؤولية المجتمعية بين الناس، وتشجيعهم على العمل التطوعي والجماعي⁽²⁾.

وقد دفعت كثير من العوامل والتغيرات الاقتصادية والسياسية والدينية والقانونية والفكرية والعلمية والبحثية والاجتماعية إلى ظهور الخدمة الاجتماعية، وكان من نتيجة الاكتشافات العلمية الحديثة التي حققتها العلوم الإنسانية حول الإنسان، ودوافع سلوكه إلقاء الضوء على حقائق لم تكن معروفة من قبل، أمكن على أساسها تفسير سلوك

(1) ينظر: طرق الخدمة الاجتماعية، ص: 27-28.

(2) ينظر: المرجع السابق، ص: 29-30.

الإنسان، ومعرفة دوافع وأسباب السلوك وكيفية مواجهته وخاصة السلوك الشاذ، وتؤكد أنه لا يمكن مواجهة تلك المواقف إلا من خلال مهن كالخدمة الاجتماعية يتوفر لممارسيها من الأساليب ما يمكنهم من القيام بهذا الدور.

وقام المصلحون الاجتماعيون سواء في إنجلترا أو أمريكا بمجموعة من الأبحاث العلمية حول المشكلة الاجتماعية كشفت النقاب عن الحاجة الماسة إلى التخصص والتعمق في تفسير مشكلات الإنسان. إذ كشفت هذه البحوث عن فردية المشكلة الإنسانية وتعدداتها، فالجهود الإصلاحية العامة على الرغم من أهميتها إلا أنها ليست كافية لمواجهة هذه المشكلات⁽¹⁾.

ونخلص مما سبق إلى أن الخدمة الاجتماعية أكثر تخصصاً، فهي تغطي جميع المجالات، ويقوم بها مختصون، لتلبية جميع الحاجات، وحل المشكلات الاجتماعية، وتقوم على أسس علمية وعملية مدروسة، ومخطط لها؛ قصد تحقيق الأهداف المرجوة.

وبناء على هذه المعطيات الأصيلة والحديثة، اهتم مجددو النهضة المعاصرة بخدمة المجتمع، إيماناً منهم بأن الشريعة توجب رعاية وخدمة جميع الطبقات والفئات المعوزة، وأقرت ذلك في كثير من النصوص، أوجبت فيها مجموعة من الأحكام في هذا الشأن؛ فكان لزاماً على الفقهاء والمفكرين تجلية هذا الجانب الاجتماعي انطلاقاً من الوحي، ومن خلال المصادر التراثية، والاستفادة من إيجابيات العلوم الإنسانية في هذا المجال.

ومن خلال دراسة الدكتور محمد عمارة للفكر الاجتماعي للإمام محمد عبده، استنتج جملة من الأفكار التي تؤسس لمفهوم ومبدأ الخدمة الاجتماعية عنده، ومنها:

- إيمانه بالتكافل بين الأمة، وضرورة " الجماعية " لحياة الإنسان.

- تحديده لما يجب على الأثرياء في مجال الإنفاق العام.

(1) ينظر: الاتجاهات الحديثة في الخدمة الاجتماعية ، ص: 27-29

- التكافل والجماعية: وذلك برفضه للفلسفة الفردية المغرقة في فرديتها، وينحاز إلى نوع من الجماعية، باعتبار المجتمع جسدا واحدا شديد الترابط والتأثير، فيعتبر أن طلب النفع الخاص لا يجب أن يكون على حساب النفع العام، بل يجب أن يكون من طريق تحقيق " النفع العام"⁽¹⁾.

لقد وضع الإمام محمد عبده بفكره الثاقب أثر الفرد في خدمة المجموع، وتحقيق التكافل الاجتماعي، مشددا على أن الظلم الاقتصادي والمالي، الذي يوقعه الإنسان بأخيه في هذا الباب، من أشد أنواع الظلم بقوله: " لو وزتم جميع أنواع الظلم الذي يصدر من الإنسان لوجدتم أرجحها ظلم الباخل بفضل ماله على ملهوف يغيثه أو مضطر يكشف ضرورته، أو على المصالح العامة التي تقي أمته مصارع الهلكات، أو ترفعها على غيرها درجات، أو تسد الخروق التي حدثت في بناء الدين، أو تزيل السدود والعقبات من طريق المسلمين، فإن هذا النوع من الظلم هو الذي لا يعذر صاحبه بوجه من وجوه العذر التي يتعلل بها سواء من ظالمي أنفسهم"⁽²⁾.

فالإمام محمد عبده في إطار مقارنته لقضايا الخدمة الاجتماعية، وتحقيق التكافل الاجتماعي، يدعو بشدة إلى تجاوز الذات، ويؤكد على ضرورة الإحساس بحاجات الفئات المعوزة، ويحذر بقوة من فتنة الاستغراق في حب المال والعبودية له، لأن ذلك يجعل الأغنياء يخلون بها عن المصالح العامة.

وأشار الإمام محمد عبده إلى العلاقة الوطيدة بين الرعاية والخدمة الاجتماعية من جهة، والتغيير الاجتماعي من جهة أخرى في قوله: " إنك ترى كثيرا من أغنياء المسلمين عارفين بما عليه أمتهم من الجهل بأمور الدين ومصالح الدنيا وفساد الأخلاق وتقطع الروابط وتراخي الأواخي، وما نشأ عن ذلك من هضم حقوقها وانتزاع منافعها بين أيدي أبنائها، ويعلمون أن صلاحهم يتوقف على بذل شيء من أموالهم ينفق في التربية والتعليم ونحوهما من المنافع العامة، ثم هم يدعون إلى بذل قليل من كثير " ثم ربط رحمه الله تعالى قضية الرعاية والخدمة الاجتماعية بالوجدان العالي، والإيمان، وذلك أنه كلما ارتفع حس الوجدان والإيمان عند الإنسان الغني كان عضوا فاعلا في رعاية وخدمة قضايا المجتمع، وفي المقابل كلما ضعف وجدانه وإيمانه فإنه يقتصر في خدمة المجتمع، قال رحمه الله في هذا الصدد: " وأمثال

(1) ينظر: الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، 1 / 137.

(2) ينظر: الأعمال الكاملة، 1 / 138. 139

هؤلاء لا يستحقون أن يكونوا من المسلمين، لأنه لا يوجد في نفس الواحد منهم عرق ينبض في التألم لمصائب الإسلام وأهله، فمن كان كذلك فهو كافر حقيقه، وإن سمي نفسه مؤمناً⁽¹⁾.

وفي مسألة سبل رعاية وخدمة المجتمع وأفراده، نظر الإمام محمد عبده، وأصل لمسألة مهمة، وهي مؤسسة العمل الإحساني، عبر فكر رصين ومتقدم، أبرز فيه الحل في توزيع الثروات، وأثر تكديسها في يد القلة، وأبدى تعاطفه مع العمال في صراعهم مع الأغنياء، ونضالاتهم الحقوقية لرفع الاستعباد المادي عن أعناقهم، وانفتح في ذلك على كتابات الاجتماعيين والفلاسفة في هذا الباب، ومن ذلك استشهاده بما قاله الفيلسوف الروسي "تولوستوي"⁽²⁾ – في كتابه "ما العمل" – "إن أوروبا نجحت في تحرير الناس من الرق، ولكنها غفلت عن رفع نير الدينار عن أعناق الناس الذين ربما استعبدتهم المال يوماً ما"، وتحدث الإمام محمد عبده عن استغلال المال بالمال "وسيطرة البنوك والاحتكارات المصرفية على المجتمعات، وأثر ذلك في الخط من قيمة العمل الإنساني للعاملين"⁽³⁾.

انطلق الإمام محمد عبده رحمه الله تعالى في مقارنته لمسألة الواجبات في الأموال من فلسفة الإسلام الاجتماعية والاقتصادية، موضحاً علاقتها بالفلسفة الاجتماعية الحديثة، وبين الدكتور محمد عمارة رحمه الله تعالى المنطلقات الفكرية للإمام محمد عبده في هذا الباب وهي:

– أولاً: انخيازه الى صف الذين رأوا أن في الأموال نفقات واجبة أكثر من الزكاة المفروضة، وتحدث عن ذلك في تفسيره لقوله تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سَنَابِلَةٍ مِائَةٌ حَبَّةٌ وَاللَّهُ يُضَعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾⁽⁴⁾، وبين رحمه الله تعالى أن كلمة في سبيل الله تشمل جميع المصالح العامة، وأشار إلى أن هذا الإنفاق، إنما هو الإنفاق في المصالح القومية العامة، ويزيد بيان هذا الأمر في

(1) ينظر: الأعمال الكاملة، 1/ 138. 139

(2) الكونت ليف نيكولايفيتش تولستوي، ولد حوالي 1828م، من عمالقة الروائيين الروس ومصلح اجتماعي وداعية سلام ومفكر وفيلسوف أخلاقي وعضو مؤثر في أسرة تولستوي، يعد من أعمدة الأدب الروسي في القرن التاسع عشر والبعض، من أشهر أعماله روايتي "الحرب والسلام" و"أنا كارنينا" وهما يتربعان على قمة الأدب الواقعي، فهما يعطيان صورة واقعية للحياة الروسية في تلك الحقبة الزمنية توفي سنة 1910.. https://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%84%D9%8A%D9%88_%D8%AA%D9%88%D9%84%D8%B3%D8%A%D9%88%D9%8A%D9%83%D8%AA%D8%A8%D9%87 اطلع عليه: 2021/05/20.

(3) الأعمال الكاملة، 1/ 141. 142.

(4) سورة البقرة، الآية 260

تفسيره لقوله سبحانه: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾⁽¹⁾ فيقول: إن هذا الوصف من أقوى أمارات الإيمان بالغيب؛ لأن كثيرا من الناس يأتون بضروب العبادات البدنية كالصلاة والصوم، ومتى عرض عليهم ما يقتضي بذل شيء من المال لله تعالى يمسكون، ولا تسمح لهم نفوسهم بالبذل"، وقد بين رحمه الله تعالى أن المقصود بهذا الإنفاق هو "إحساس بأن مصلحة من مصالح المسلمين ومنفعة من منافعهم العامة لا تقوم ولا تصل إليهم إلا ببذل المال، وقد أوجب الله على من أوتي المال أن ينفق منه في ذلك السبيل وهو أفضل سبل الله⁽²⁾ .

– ثانيا: إن هذا الإنفاق الواجب، والذي هو غير الزكاة، وغير النفقات الخاصة والعائلية، وهذا الإنفاق ليس محدودا بقدر معين ولا محددًا بمبلغ لا يتعداه، وهو المشار إليه في قوله تعالى ﴿وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْغَيْبُ﴾⁽³⁾، وأن القرآن أطلق العفو ليقدره كل قوم في كل عصر بحسب ما يليق بحاله، لأنه خطاب عام ليس خاصا بأهل جزيرة العرب .

– ثالثا: إن انحياز الإسلام إلى صف فلسفة تكافل الأمة، إنما يعني ارتكاز فلسفة الإسلام المالية على موقف غير منحاز إلى الملكية الفردية في عصرنا هذا، بل على العكس من ذلك تماما، فالإسلام ينحاز إلى الفلسفة التي ترى في المال ملكا للأمة، وليس حق الحائز لهذا المال فيه بأقوى من حق المحتاج إلى هذا المال، فمركزها القانوني من حيث مشروعيه الانتفاع بهذا المال سواء وعلى قدم المساواة.

وفي تقرير هذه الفكرة البالغة الأهمية، يقول الأستاذ الإمام: في تفسيره لقوله سبحانه وتعالى ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَاْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾⁽⁴⁾ : "إن الله سبحانه وتعالى أضاف الأموال إلى الجميع، فلم يقل

(1) سورة البقرة، الآية: 2.

(2) ينظر: الأعمال الكاملة، 1/ 143.

(3) من الآية 217 من سورة البقرة

(4) سورة النساء من الآية: 29.

يأكل بعضكم مال بعض، للتنبيه على ما قررناه مرارا من تكافل الأمة في حقوقها ومصالحها، كأنه يقول: إن مال كل واحد منكم هو مال أمتكم⁽¹⁾.

— رابعا: يقرر الأستاذ الإمام أن الإسلام قد فرض في الأموال حقوقا عامة، تجعل وصف الحياة الاشتراكية المعتدلة الشريفة أصدق وصف لفلسفاته الاقتصادية والمالية والاجتماعية .

وفي بيان مصادر ومنطلقات هذا الفكر الاقتصادي والاجتماعي التقدمي للإمام محمد عبده، أكد الدكتور محمد عمارة رحمه الله تعالى أن المصادر الأولى لهذا الفكر التقدمي والمستنير للإمام كان مصدره تراثنا الإسلامي⁽²⁾ في الأموال والخارج والمواقف الإسلامية المتقدمة في هذا الباب، فهي مصدرها الأساس والأول، وأنه ليس الوحيد التي استلهم منها الأستاذ الإمام هذه الصفحة المتقدمة من صفحات فكره الاجتماعي على وجه التحديد، ويشير الدكتور محمد عمارة إلى أن منطلقات الإمام محمد عبده الفكرية بدرجة ثانية في هذا الباب، جاءت عن طريق رحلاته هو وأستاذه جمال الدين الأفغاني إلى أوروبا والاستفادة من فكرها الاجتماعي والفلسفي.

وعلق الدكتور عمارة على هذا الفكر الاجتماعي بقوله: " إن الرجل قد استجاب لاحتياجات عصره في ضوء الأسس الكلية والعامة التي وضعها الإسلام؛ كي تكون منطلقات لفلسفة اجتماعية، يواكب بها المسلمون احتياجات عصورهم، وظروف مجتمعاتهم الدائمة التطور والتغير باستمرار⁽³⁾ .

وهذا النضج الفكري في مقاربة القضايا الاجتماعية، وبراعة المنهج عند الإمام محمد عبده، نجد نظيرا له عند أعلام التجديد المعاصر في المغرب، فالبحت في الفكر الاجتماعي للأستاذ علال الفاسي رحمه الله تعالى، يوقفنا على اهتمامه الفائق بقضايا المسلمين عامة، وقضايا مجتمعة خاصة، وكان على رأس هذه القضايا التي اهتم بها الأستاذ الفاسي رحمه الله تعالى، القضايا الاجتماعية على تنوعها واختلافها " قضايا التربية والأسرة والمرأة "، وكان منهجه في تناول نابعا

(1) الأعمال الكاملة، 1 / 144.

(2) مشيرا إلى أن المنطلقات الإسلامية في هذا الباب أساسية في تكوين الفكرة المستنيرة عند كل مفكر، وذكر محمد عمارة رحمه الله تعالى هذه الأسس التي جاءت في القرآن الكريم في سنه الرسول ﷺ من الانحياز الواضح الى ضعفاء الفقراء والمستضعفين ضد ملائ قريش واغنيائهم ثم إن الدولة العربية الإسلامية التي أسسها المسلمون في المدينة شهدت ألونا من التنظيم الاقتصادي والاجتماعي إلى جانب فلسفه اجتماعية منحازة للمجموعة مثل المؤاخاة والمواساة التي المشاركة والمساهمة في المعاش والرزق وغيرها.

(3) يراجع الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، 1 / 142 وما بعدها.

من عقيدته الإسلامية، وواجبه الوطني والمجتمعي، وهم الإصلاح الذي يقتضي النظر في مشاكل المجتمع وأزماته، والتفكير في الحلول المناسبة لها.

وكان الأستاذ علال الفاسي رحمه الله تعالى بهذا حريصا على خدمة مجتمعه، وتقديم أفكار قيمة في هذا الباب، انطلاقا من موقعه كمفكر وزعيم سياسي، ومصلح اجتماعي بارز، وما يلاحظ على منهجه في تناول ومقاربة قضايا الرعاية والخدمة الاجتماعية:

- انطلاقه من مبدأ عقدي إيماني: وهو ما سماه "الوجدان العالي"⁽¹⁾؛ وهذا الوجدان هو الذي يغرس في النفوس الروح العامة ويبث فيها القيم الإيجابية والرغبة في خدمة المجتمع، وتميئته وتحقيق وحدته ومصلحه الكلية.

الخدمة الاجتماعية متوقفة أساسا وبالدرجة الأولى عند الأستاذ علال الفاسي على الوجدان العالي، يقول رحمه الله تعالى: "إن كل إصلاح اجتماعي يقوم على تحسين حالة الأفراد المادية والمعنوية، وهذا يتوقف على تكوين الوجدان العالي في أنفس المسؤولين من رجال الحكم والعاملين من رجال الإصلاح، وغرس هذا الوجدان وتكوين الحماس من حوله في نفسية الشعب بسائر طبقاته"⁽²⁾.

ولا شك أن العامل الروحي والديني من أبرز عوامل ظهور الرعاية والخدمة الاجتماعية عبر التاريخ، ولما تطورت المهنة الاجتماعية ووجدت أن إشباع الحاجات المادية للإنسان لم تعد كافية بمفردها لتحقيق أهدافها، بل رأت أن هناك ضرورة من أن تتعامل مع جوانب تسمو على المادة تتصل بالروحانية والضمير على اعتبار أن الإنسان جزء مرتبط بشكل كامل بكل أكبر هو الكون المحيط به بجوانبه المادية والغيبية، واعتبار الجانب أو البعد الروحي أحد الأبعاد الأخرى لحياته مثله مثل الأبعاد البيولوجية والنفسية والعقلية والاجتماعية.

إن أهمية هذا الجانب الروحي في الخدمة الاجتماعية، جعل مجلس تعليم الخدمة الاجتماعية بأمريكا يوصي بأخذ الجوانب الروحية والدينية في الاعتبار، عند وضع برامج اعداد الأخصائيين الاجتماعيين، وانهقدت المؤتمرات القومية التي تناقش الجوانب الروحية في الخدمة الاجتماعية؛ نتيجة بروز مشكلات مرتبطة بهذا الجانب، فازداد الاهتمام

(1) ينظر: النقد الذاتي، ص: 231.

(2) المرجع السابق، ص: 242.

أخيرا بهذا المدخل من جانب الأكاديميين والممارسين سواء في جانبه النظري أو استخدامه في التدخل المهني في عديد من مجالات الممارسة على المستوى العالمي والعربي⁽¹⁾.

وترجع أهمية استخدام المدخل الروحي في الخدمة الاجتماعية، لعدة اعتبارات منها:

- الاعتبار الأول: أن الإنسان يجد في المدخل الروحي معنى أعمق لوجوده خلال عملية كفاحه، أو محاولته لتغيير موقفه في الحياة أو إيجاد هدف لها.

- الاعتبار الثاني: يسهم المدخل الروحي في تحقيق التماسك، ومحاولة الابتعاد عن الخبرات السيئة، ومساعدة الناس من التخلص من مشاعر الخوف، وتوعيمهم وتدعيمهم ليصبحوا أكثر إيجابية مع أسرهم، ومع الآخرين في البيئة المحيط.

- الاعتبار الثالث: لاستخدام المدخل الروحي أهدافه مع الفئات الأكثر تعرضا للخطر، مثل المسنين الأقل تعليما، أو أطفال الشوارع، أو المرضى بأمراض مزمنة.

- الاعتبار الرابع: يعتبر المدخل الروحي في الخدمة الاجتماعية، بمثابة المفتاح لتحقيق الرفاهية الإنسانية، حيث يمثل الجانب الداخلي في الإنسان، الذي يمثل الإيمان ويربطه بالسماء، وبقاعدة أخلاقية تحقق له التوافق والانسجام، لأن هذا المدخل يهتم بعلاقة الإنسان بالخالق؛ مما يؤثر على علاقته بالبيئة المحيط به، في ضوء تفضيلاته الروحية والقيمية.

- الاعتبار الخامس: يساعد هذا المدخل على زيادة إدراك الإنسان للانتماء والاتصال الاجتماعي، وزيادة التأثير عليه في الحالات الصعبة، وزيادة قدرته على إيجاد معنى للعلاقات الشخصية، من خلال القدرة على التسامح مع الذات والآخرين .

- الاعتبار السادس: ترجع أهمية استخدام هذا المدخل نتيجة لوجود علاقات ارتباطية متبادلة بين الروح والعقل والجسم والبيئة، خاصة في بعض نظريات مهنة الخدمة الاجتماعية وارتباط مشكلات بعض العملاء بتلك الجوانب.

(1) ينظر: الاتجاهات الحديثة في الخدمة الاجتماعية، ص: 397.

- الاعتبار السابع: شيوخ الاتجاه المادي في حياة الإنسان، واتجاهه لإشباع الاحتياجات الذاتية، وفقدان قدراته على اتخاذ قراراته وزيادة الضغوط الحياتية، وزيادة عدد العملاء الذين يتعرضون لمشاكل، ومواقف مرتبطة بجوانب روحية، يستوجب من المتخصصين في الخدمة الاجتماعية استخدام هذا المدخل لتغيير نظرة هؤلاء العملاء لأناتهم، كجزء مرتبط بشكل كامل بكل أكبر، هو الكون المحيط بهم بجوانبه المادية والغيبية.

- الاعتبار الثامن: أن مهنة الخدمة الاجتماعية من أكثر المهن ارتباطا بالجوانب الدينية، حيث إنها مارست أنشطتها قبل أن يتم الاعتراف بها رسميا من قبل المؤسسات التطوعية بدافع ديني.

- الاعتبار التاسع: يتيح اهتمام ممارسي الخدمة الاجتماعية بالعوامل الروحية فرضية لتفسيرهم للسلوك الإنساني تفسيراً صحيحاً، وتجنبهم بعض أوجه النقد التي وجهت للعلوم الاجتماعية بالقصور في تحقيق أهدافه، نتيجة لاستبعادها للجوانب الروحية في حياة الإنسان⁽¹⁾.

إن المدخل الروحي والأخلاقي من أهم مداخل الخدمة الاجتماعية التي أكد عليها الإسلام، نظراً لأهميتها في ضمان أداء الواجبات المهنية والاجتماعية على أكمل وجه، وخدمة أفراد المجتمع الخدمة المعتبرة التي تليق بالإنسان الذي كرمه الله سبحانه، فنجد القرآن يحث على حسن الخلق، والنبى ﷺ يجسد ذلك في سيرته العطرة، ويعلمه أصحابه عامتهم وخاصتهم، ومن ذلك قوله لمعاذ لما أرسله إلى اليمن: " أحسن خلقك للناس يا معاذ بن جبل"⁽²⁾.

وأمر النبي في هذا الحديث يدل على الوجوب، لأنه أمر مجرد عن القرائن الصارفة للأمر عن الوجوب، وأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، فالإسلام وعراه ونوامسه الحضارية لا تتم ولا تكتمل إلا بصفاء الروح وطهارة القلوب وحسن الخلق، ولذلك أوجب شروطاً معتبرة فيمن يتولى المسؤولية العظيمة، وشرح الحديث النبوي على تقرير هذا المعنى من حديث معاذ بن جبل كما عند البايع وغيره.

(1) ينظر: الاتجاهات الحديثة في الخدمة الاجتماعية، ص: 402، 404.

(2) سبق تخريجه، ينظر: ص: 367.

إن خدمة المجتمع في الإسلام شعبة من شعب الإيمان، وطريق موصل إلى الجنة، وسلم لبلوغ منازل العبودية والقرب من الله، وهي مؤصلة ومقعدة على أساس عقدي متين، ورغب الإسلام فيها، وبين حب الله لمن يمارسها بغرض القرب من الله، والتنقيس عن المحتاجين، وتفعيلاً لقيم الدين وبناء الإنسان والحضارة.

- التنبيه إلى أهمية دور الفرد في الإصلاح الاجتماعي، وخدمة المجتمع؛ وتتجلى أهمية الفرد باعتباره اللبنة الأولى في تكوين المجتمع، وهو العامل الأول في التقدم، عبر تحقيق تقدمه الخاص أولاً، انطلاقاً من حريته في الاختيار بين جانبي الخير والشر، وتحقيق صلاح الفرد وتقدمه الخاص يسهل تحقيق مصالح وتقدم الجماعات الأخرى، عبر روح التكتل دون القضاء على الجماعات الأولى وتجزئها، يقول الأستاذ علال الفاسي: " وعلى المثال يكون الحب القومي مجتازاً مراحل العائلة والعموم و" الدشرة " والوطن دون أن يقضي على مرحلة من تلك المراحل، وكل ذلك من صنع الإنسان لأنه في مصلحة تقدمه وتطوره" (1).

في المقابل يحذر من خطورة سوء اختيارات الفرد النابعة من فساد نفسه وروحه وتأثير ذلك على الجماعة، قائلاً: " لكن حينما يرجع الأمر إلى الشخص الذي يجب أن يكون العامل الأول فيما يتعلق بتقدمه الخاص، لأن له الحرية في اختيار جانبي الخير أو الشر تنعكس؛ لأن تكوين هذه الوحدات المتعاقبة لا يقف عند ضرورة تكوين قوة نفسية عند الفرد تحمله على الاتصال بأعضاء تلك الكتلة، ولكنها تصل إلى إظهار روح خطيرة تحمل على استعمال تلك القوة في غير صالحه الحقيقي.

ولعلنا هنا نستحضر أهمية غرس شعور الفرد بالرقابة الذاتية، المبنية على قواعد الشريعة الإسلامية وقيمتها السمحة، وذلك بهدف إصلاح الفساد المحقق في ذات الفرد، أو منع حصولها؛ تتمثل استحضار مراقبة الخالق لكل أفعال الفرد الظاهرة والباطنة.

كما يحذر الأستاذ علال الفاسي من تضييع حقوق الفرد، في مقابل الشخصية المعنوية، بتقديم خدمة مصالحها على خدمة المصالح الفردية، وفي هذه المسألة يقول: " وهكذا تكونت في العصر الحاضر فكرة الشخصية المعنوية أو السياسية أو الاقتصادية للجاعات بصفة مصطنعة، ولكنها خطيرة حتى أدت إلى تهديد المصالح الفردية التي وضعت

(1) ينظر: النقد الذاتي، ص: 232.

هي أول مرة للدفاع عنها؛ لأنها أصبحت توجه الأفراد لمحاربة بعضهم البعض، وفي الواقع لصالح رؤسائها. وهكذا أصبح الفرد مقهوراً مدوساً من طرف الشخصية الجديدة؛ الأمر الذي أدى إلى رفض الامتثال للمقدسات التي يقضي بها الوجدان؛ لأن ذلك لا يتفق مع القوانين الخاصة التي تعرضها تلك الوحدات. وإن العلاج الوحيد هو في الرجوع إلى الأساس الذي وضعت من أجله هذه الوحدات، وهو خدمة الفرد؛ وذلك لا يتم إلا باعتبار الحقيقة التي لا يمكن لأحد إنكارها، وهي أن التطور التقديري ليس إلا مظهراً من مظاهر القوة الإلهية يتابعه الإنسان بفضل حرية الوجدان التي هي قيمته⁽¹⁾.

وهذا الخلل في تقديم خدمة مصالح الشخصية المعنوية في مقابل شخصية الفرد، تحوّل عن الأصل وخلل في التطور، ومعارض لحيثيته وتقدمه تجاه الكمال النفسي، وأن الغاية المقصودة هي هناءة الأفراد وسعادتهم عن طريق تضامنهم العام الذي هو وحده المرئي للأناية كل فرد⁽²⁾.

ونستحضر في هذا التقعيد المؤصل للأستاذ علال الفاسي رحمه الله للمصلحة الفردية وتقديمها على الشخصية المعنوية، مبدأ أصيلاً من أصول الخدمة الاجتماعية التي يعتمد عليها المدخل الروحي في هذه الخدمة.

وهذا المبدأ أو الأساس، هو : " نظرية تجاوز الذات " باعتبارها في بعدها العميق طريق تحقيق مصلحة الفرد المغاير للنفس، بنفس القدر التي يراد به تحقيق إرادة ذات الفرد؛ ما يجعلنا نقف أمام نظرية تتجاوز الأناية الفردية، وتحقق المصلحة الفردية في نفس الوقت، بالوسطية والاعتدال التي تقتضيها القيم الروحية والدينية النبيلة.

وقد كان لإسهام كل من " إبراهيم ماسلو " و " كارل جوستاف يونغ " الفضل في ظهور نظرية " تجاوز الذات " التي تسلم بأن المشكلات الاجتماعية النفسية مرتبطة بغياب العوامل الروحية، وتجاوز الذات يعني تجاوز حدود الشخص حيث يحقق مستوى من النمو يرتبط فيه بالآخرين، حيث يسعى الفرد لتحقيق النمو من خلال إمكاناته الطبيعية، وبمساعدة بيئته التي تقدم له المساندة والدعم الاجتماعي، فإذا تمت عملية تحقيق الذات فإن الإنسان يتجاوز ذاته ويتعالى عليها ويتكامل مع ذوات الآخرين، ليشعر بالإشباع الشخصي والرضا عن الحياة والقرب من الله، وتتسع

(1) ينظر: النقد الذاتي، ص: 232.

(2) المرجع السابق، ص: 232-233.

نظرة الإنسان للحياة والتغلب على تحدياتها وصراعاتها ومشكلاتها عندما يصل الإنسان إلى مستوى الكائن الروحي الذي يؤثر فيه الإيمان والأمل والعفو كقيم روحية متسامية⁽¹⁾.

عُرِفَت نظرية تجاوز الذات بعدة تعريفات، نذكرها منها تعريفاً واحداً، أنها: "خاصية إنسانية تتمثل في التوجه إلى ما هو خارج المرء والانفتاح على العالم، وتحقيق المعاني الجوهرية عن طريق البحث عن معنى الحياة، والاهتمام بالأنشطة الدينية، وحب الجمال والابتكار والتطور، والمسؤولية الاجتماعية تجاه الآخرين والأمل"⁽²⁾.

وفي إطار نظرية تجاوز الذات؛ فإن الوجود الإنساني يتميز بنوع خاص بظاهرتين إنسانيتين: الظاهرة الأولى تتمثل في قدرة الإنسان على التحرر الذاتي، أما الظاهرة الثانية فتتمثل في قدرة الإنسان على تجاوز الذات⁽³⁾.

إن أصول مبدأ تجاوز الذات مقررة في الشريعة الإسلامية في نصوص كثيرة، منها:

- قول الله عز وجل: ﴿وَيُؤْتِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾⁽⁴⁾.

- وقول النبي ﷺ: " لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه"⁽⁵⁾.

ونبه الأستاذ علال الفاسي على مسألة أساسية بالغة الأهمية في الخدمة الاجتماعية ورعاية مصالح الفرد، وهي مسألة التأصيل الدستوري والقانوني ومخالفتها لأصل وضعها ابتداءً، وفي بيانه لهذا الأساس يقول: " إن تغيير الأوضاع والدساتير عما وضعت له، هو السبب في كل سقوط وقعت فيه الجماعات؛ لأن هذه الأوضاع لا تقع في

(1) الاتجاهات الحديثة في الخدمة الاجتماعية، ص: 405.

(2) نقلاً عن مجلة ديالي 2015م، العدد السادس والستون، بحث بعنوان: تجاوز الذات لدى الملمات الأرامل، ص: 626. يشير فرويد إلى أن التجاوز أو التسامي يعني "الإعلاء"، أي العلو في التعامل الإنساني مع الذات أولاً ومع الآخر ثانياً، ويعني أيضاً إحداث تغيير في النهاية التي يستهدفها أحد الدوافع الغريزية بأنواعها بحيث تصبح مقبولة اجتماعياً بعد أن قبلتها الذات وتآلفت معها وأصبحت ذات قيمة، وهذه الوسيلة أو الحيلة الدفاعية يمكن أن تسحب العدوانية الفجة من نطاق الخصومات البشرية أو تأجيج العدوان بين الناس أو مع الذات، وهي للنفس القوة الفعالة في مواجهة المصاعب الحياتية أو الإبداع في العمل الخلاق، فضلاً عن أن الشخص الذي يستخدم هذه الحيلة الدفاعية يكون مقبولاً لدى الناس بما يقدمه من إنتاج وأعمال فنية أو ممارسات سلوكية. المرجع السابق، ص: 628.

(3) المرجع السابق، ص: 629.

(4) سورة الحشر من الآية 9.

(5) صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب: من الإيمان أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه.

الغالب إلا لمصلحة الأفراد ولفائدة المجموع المتكامل، ولكن وهم السيطرة واتباع الشهوات هما اللذان يقضيان على القصد الطيب الأول⁽¹⁾.

ويمكن التمثيل لهذه القضية الهامة، بمثال جزئي، يوضح عموم القاعدة الكلية، التي وضحتها الأستاذ علال الفاسي رحمه الله في رعاية مصالح الفرد والمجموعة، وخدمتها بمقتضى أصل وضع القانون. والمثال هنا من صميم الخدمة الاجتماعية الاقتصادية والمالية، ومتعلقة بمستجدات المالية الإسلامية المعاصرة، في باب المراجعة.

وإذا استحضرنا كون الدستور تشريعاً أساسياً وكلياً، في حين أن القانون تشريع عادي، ويجب أن تخضع التشريعات العادية " القوانين " لروح الدستور " دستورية القوانين " ؛ فهذا يعني أن الدستور مجموعة من المواد والفصول العامة تتفرع منه القوانين التنظيمية والخاصة، وعلى هذا فالقانون جزء من الدستور.

ونعرض في هذه القضية مسألة تثار حول بيع المراجعة للآمر بالشراء، وهي مسألة التسديد المبكر للآمر، فبالرجوع إلى نموذج عقد المراجعة الذي تبرمه البنوك التشاركية مع زبائنهم، تم إبداء كثير من الملاحظات، منها:

تنص المادة الخامسة من نموذج عقد المراجعة أن المشتري له الحق في التسديد المبكر الجزئي أو الكلي لثمن البيع المتبقى دون أي تعوي، على ألا يقل التسديد المبكر الجزئي عن 10 % من مجموع باقي الاستحقاقات⁽²⁾، وفي هذا إرهاب للمستهلك العميل لأن باقي الاستحقاقات يدخل فيها هامش ربح البنك وتكلفة اقتناء العقار وغيرها من التكاليف الأخرى التي تحدد الثمن النهائي للبيع ، والنص بإلزام العميل بأداء 10 % من مجموع هذه الاستحقاقات يخالف روح نص المادة 132 من قانون حماية المستهلك التي حددت هذه النسبة في 10 % من مبلغ القرض الأولي، والذي يطابق في حالة البيع بالمراجعة ثمن الشراء الأول.

وفي هذا الصدد يجب الإشارة إلى أن المشرع في قانون حماية المستهلك، إنما تطرق للقرض الصادر عن البنوك التقليدية دون تخصيص صور التمويل المعتمدة في البنوك التشاركية بمقتضيات خاصة.

(1) ينظر: النقد الثاني، 233.

(2) - رأي اللجنة الشرعية للمالية التشاركية رقم 5 الصادر بتاريخ 25 شوال 1438هـ / 20 يوليو 2017م بشأن الشروط العامة والخاصة المضمنة في نموذج عقد البيع بالمراجعة، لتمويل اقتناء عقار الخاص بالبنوك التشاركية.

كما أن الفقرة الأخيرة من نفس المادة تنص على أنه لا يلتزم البنك بالتنازل عن جزء من هامش الربح لفائدة المشتري في حالة التسديد المبكر⁽¹⁾، في حين أن المادة 132 من قانون حماية المستهلك قد منعت البنك من المطالبة بأكثر من 2% من رأس المال المتبقي في حالة التسديد المبكر. بمعنى أن البنك التشاركي في هذه الحالة لن يتنازل عن أي جزء وهذا يعني أن المستهلك المتعامل مع البنك التقليدي سيتفقد أكثر في حالة التسديد المبكر، حيث إن التكلفة الإيجابية لعملية اقتناء العقار ستنخفض بشكل ملحوظ، في حين أن المستهلك المتعامل مع البنك التشاركي لن يستفيد شيئاً في حالة التسديد المبكر، ما دام أن البنك لن يتنازل عن أي جزء من هامش ربحه. بل أكثر من ذلك فإن المشتري غير المعسر، أي المدين الماطل حسب التعبير الفقهي، في حالة ماطلته وتوقفه عن أداء ثلاثة أقساط متتالية، يمكن للبنك أن يتنازل عن هامش الربح المضمن في الأقساط التي بقيت في ذمة المشتري الماطل، و لا يطالبه إلا بما بقي من ثمن شراء العقار، وذلك حسب الفقرة الثانية من المادة 9 من نموذج عقد البيع بالمراجحة. مما يعني أن من وضع وصادق على نموذج هذا العقد قد فضل المشتري الماطل سيء النية على المشتري حسن النية الذي يقوم بالتسديد المبكر لثمن البيع.

وأقترح تعديل نص المادة الخامسة من عقد البيع بالمراجحة على الشكل التالي:

"يحق للمشتري في أي وقت أن يقوم بالتسديد المبكر الجزئي أو الكلي لثمن البيع المتبقى أداؤه دون أي تعويض، ويجب أن لا يقل مبلغ التسديد المبكر الجزئي عن 10 % من ثمن الشراء الأول، ماعدا إذا تعلق الأمر بما تبقى من ثمن البيع.

في حالة التسديد المبكر الكلي لثمن البيع يلتزم البنك بالتنازل عن هامش الربح المضمن في الأقساط التي بقيت في ذمة المشتري.

⁽¹⁾ حيث تنص المادة السابعة من الباب الثاني من عقد المراجحة أنه: " في حالة التسديد المبكر يمكن للمؤسسة أن تتنازل عن جزء من هامش الربح لفائدة العميل، شرط ألا ينص العقد على ذلك. ويجب أن ينص العقد صراحة على أن المؤسسة غير ملزمة بالتنازل عن جزء من هامش الربح في حالة السداد المبكر، الجريدة الرسمية، عدد: 6548، 3 جادى الآخرة 1438هـ، " 2 مارس 2017م.

في حالة التسديد المبكر الجزئي يلتزم البنك بالتنازل عن جزء من هامش الربح لفائدة المشتري، و يتم تحديد نسبة التنازل باتفاق الطرفين.⁽¹⁾

يمكن اعتبار هذه المسألة راجعة إلى عقود الإذعان التي يستأثر فيها الطرف الأقوى لنفسه بما يخدم مصلحته من قوانين وشروط، وهذا إجحاف للطرف الضعيف، خصوصا لما يكون طرفا العقد شخصية معنوية وشخصية ذاتية، ثم نجد القانون والمشرع يقف في مصلحة الشخصية المعنوية الاعتبارية مخالفا بذلك أصل وضع الدستور والقانون.

وأجيب عن هذا الإشكال بأن الزبون أو العميل قد قبل بمحض إرادته واختياره لهذا العقد، وقبل بهذه المعاملة التجارية وما تم الاتفاق عليه من هامش للربح وغيرها من الشروط، فالعقد شريعة المتعاقدين، وإبرام العقد يستوجب توفر إرادة الطرفين باعتبارها شرط صحة العقد.

هذا بالإضافة إلى أن القول بأن عقد الإذعان مخالف لروح الدستور مجانب للصواب، لأنه ولو أن بنود العقود وضعت من قبل الطرف القوي في العلاقة، إلا أنه ليس هناك ما يُجبر الطرف الآخر على الدخول في العلاقة التعاقدية إذا لم يكن راضيا بشروط الطرف القوي، وهذا يقودنا للحديث في هذا المقام عن اختلال التوازن العقدي، أما صحة العقد فهي رهينة بوجود إرادة سليمة للطرفين وأهليتهما.

وقد جعل علال الفاسي رحمه الله تعالى من أكبر عوامل هذا النوع من التغيير فساد الوجدان، والفساد الخلقي، فالوجدان الراقي عند المسؤولين وعامة المواطنين هو الذي يعلي من قيمة القانون وسيادة العدل، أما غياب هذا الوجدان فمدعاة إلى الفساد والطغيان وضياع الحقوق.

وأقر أنه لخدمة كافة مؤسسات المجتمع؛ الأسرة والجماعة، ورعاية مصالحها: "يجب أن يسود في مجتمعنا فكر اجتماعي يستند إلى وجدان صحيح، ويستمد من خلق الإسلام الذي ندين به وبمثله"⁽²⁾.

⁽¹⁾ المجلة العربية للدراسات القانونية والاقتصادية والاجتماعية / العدد مؤلف جماعي حول حماية المستهلك، حماية المستهلك في عقد المراجعة، ص: 394-393.

⁽²⁾ ينظر: النقد الذاتي، ص: 235.

وأكد على أن الإسلام اهتم في أصوله وقواعده التشريعية على الأخلاق الاجتماعية، وحرية الاختيار والحرية الشخصية، وأوجب المشورة والعدل، و" أن الإسلام يعتني بالناحية الاجتماعية اعتناءه بالنواحي الأخرى، ولكن المسلمين لم يضيعوا جانباً من الدين مثلما ضيعوا تلك الناحية"⁽¹⁾.

والأستاذ علال الفاسي رحمه الله يبرز أهمية رعاية مصالح الجماعة، وخدمتها تحقيقاً لجانب مهم من جوانب التشريع الإسلامي، وهو أمر كما يقول غاب عن مؤسس علم الاجتماع الأول عبد الرحمن بن خلدون رحمه الله، فقال: " وابن خلدون الذي يعد بحق مؤسس علم الاجتماع لم يهتم بهذا الموضوع اهتمامه بالإجراءات اللازمة لتأسيس مملكة أو دولة ما، إنه لم يفكر قط في أسباب تكوين الجماعة ولا القوانين اللازمة لذلك، وغاب عنه مبدأ الطائفة الإسلامية الذي هو الأصل الأصيل في أخوة الإسلام"⁽²⁾.

ينبه علال الفاسي رحمه الله تعالى الباحثين من الوقوع في خطأ ابن خلدون رحمه الله، فيدعوهم إلى التركيز في البحث والتناول والمقاربة العلمية على النواحي الاجتماعية في الدين الإسلامي، والتفطن إلى القيم العالية التي تحكمه، قائلاً: " فكل باحث في المجتمع الإسلامي كما هو اليوم يجب أن لا يقع في غلط ابن خلدون؛ بل يجب أن يهتم بمقدار الصلة الواقعة بين هذا المجتمع، وبين الدين الذي ينتسب إليه؛ فالمجتمع الإسلامي حسب قوانين الإسلام لا يمكن أن يقوم إلا على أساس القوة، والتضامن بين الأفراد وخضوع كل واحد لوجدان عال يقتضي الحرية ويستلزم المسؤولية"⁽³⁾.

وينطلق الأستاذ في دراسته للمجتمع المغربي من تشخيص واقعه بجرأة، مقراً بأنه مجتمع منحط بلا شك، ويوجه الجهود البحثية والدراسية في هذا الباب بقوله: " وإن الجهود يجب أن توجه لرفع هذا الانحطاط لأن ذلك هو المفتاح الوحيد لفهم الشعب المغربي حقوقه الاجتماعية التي هو محروم منها"، ثم أرشد رحمه الله تعالى أنظار عموم الشعب المغربي إلى قضية فكرية وسياسية مهمة، متعلقة بأوضاعه الاجتماعية في سياق الاستعمار، وهي تأمر الاستعمار

(1) ينظر: النقد الذاتي، ص: 236.

(2) ينظر: المرجع السابق، ص: 236.

(3) ينظر: المرجع السابق، ص: 236.

الأجنبي لإبعاده عن منظومته الحضارية الاجتماعية، وذلك بقوله: " وبما أن الشعب المغربي مسلم فيجب أن يعرف أن أعداءه تأمروا عليه حتى أبعده عن الجانب الاجتماعي في الإسلام" ⁽¹⁾.

يبرز من قول الأستاذ علال الفاسي السابق، سعة أفق تنظيره الحضاري والفكري، من خلال وقوفه على ما يتعرض له جانب الرعاية والخدمة الاجتماعية في المجتمع المغربي من حرب ضروس من الاستعمار وأذنا به، وسعيهم إلى تشتيت الوعي الجماعي عن جانب القيم الاجتماعية التي تزخر بها الشريعة، وتدعو إلى ضرورة توظيفها في مجريات الحياة بكل شعبها وتفصيلها، وذلك ما جعل الجانب الاجتماعي والخدمة الاجتماعية تتعرض لتنازع خطير من طرف الاستعمار؛ لتشتيت الوعي بأهميتها، ومكانتها في الشريعة الإسلامية.

يستشهد الأستاذ علال الفاسي رحمه الله تعالى في هذا المقام بقول أحد علماء الاجتماع الفرنسيين، وهو " ميشو بلير" ⁽²⁾، ونصه: " ليس هناك دين يحرم مبدئياً العبث والسرقة وأنواع الرشا مثل الإسلام؛ لكن ذلك كله موجود في المغرب أكثر من غيره من البلدان. فهل يمكن أن تحمل مسؤولية ذلك عن تعقل للإسلام الذي هو دين أخلاقي مثل غيره من الديانات، ويزيد عليها بأنه دين اجتماعي؟ إنه لمن الممكن لنا أن نقول إن اليوم الذي يفهم فيه المغاربة حقيقة دينهم لهو اليوم الذي يدخلون فيه من هذا الباب نفسه إلى طريق التنظيم الذي يؤدي بهم إلى المطالبة بحقوقهم الاجتماعية" ⁽³⁾.

⁽¹⁾ ينظر: النقد الذاتي، ص: 236.

⁽²⁾ ميشو بلير هو مستكشف وجاسوس وسوسيولوجي فرنسي يُعتبر ميشو بلير من بين أهم أعلام السوسيولوجيا الكولونيالية، سواء على المستوى النظري، أو الميداني. ولد ميشو بلير سنة 1857 بمدينة **روان** شمال غرب فرنسا، واستقر بالمغرب منذ سنة 1884، أول من انتبه ودعا إلى توظيف الثنائية: العرب/البربر، وهي الثنائية التي استندت عليها الحماية لدعم تغلغلها، وتلك الأطروحة عرفت أوج تبلورها مع صدور الظهير البربري سنة 1930، كوسيلة للهجنة الكولونيالية. يشو بلار شارك في تأليف وتنسيق عدة دراسات حول المدن والقبائل المغربية نشرت من سنة 1914 إلى 1930 في ثمانية مجلدات تحت عنوان "مدن و قبائل المغرب (villes et tribus du maroc) ●. "الأرشيقات المغربية ●. الأرشيقات البربرية ●. مجلة العالم الإسلامي.

https://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%85%D9%8A%D8%B4%D9%88_%D8%A8%D9%84%D9%8A%D8%B

¹ اطلع عليه: 2021/05/20م.

⁽³⁾ مجلة العالم الإسلامي - يولييه ، أغسطس ، سنة: 1909م، ص: 342. نقلا عن النقد الذاتي، ص: 237.

- اعتبر الأستاذ علال الفاسي خدمة المجتمع تستدعي بالضرورة التفكير في المجتمع ومشكلاته وأزماته؛ وذلك بناء على تصميم محكم، ودراسة أحسن المناهج لتحقيق مصالحه وخدمته، ووضع الأهداف، وتحليل مختلف العناصر المادية والبشرية، والزمانية والمكانية⁽¹⁾.

والتصميم الذي يدعو إليه الأستاذ علال الفاسي في بحث وتناول القضايا الاجتماعية عموماً، وفي تناول قضايا الخدمة الاجتماعية خصوصاً، هو ما يسمى بالتخطيط في الخدمة الاجتماعية، وهذا التخطيط اعتنى به المصلحون الاجتماعيون منذ القديم،

وأول من أدخل لفظ التخطيط في تعريفه للنشاط في المجتمع هو الاقتصادي النمساوي "كرستيان شونبيردر" عام 1910م، وأخذ هذا الاصطلاح شكلاً تطبيقياً فنياً، ظهرت آثاره من خلال إنجازات الإدارة العسكرية في ألمانيا أثناء الحرب العالمية الأولى، وطبقته روسيا لتحويل المجتمع السوفياتي من زراعي إلى صناعي في خطة التنمية الخماسية عام 1923-1993، ثم توالى أن أخذت به بكافة الدول، بحيث أصبح الآن حقيقة واقعية في كافة المجتمعات، على اختلاف أنظمتها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، حيث يأخذ أشكالاً تطبيقية تختلف باختلاف الأيديولوجية السائدة.

يرجع تاريخ ظهور التخطيط في الخدمة الاجتماعية إلى القرن التاسع عشر، وكان أصله تلك البرامج العملية، خاصة المحلات الاجتماعية وجمعيات تنظيم الإحسان؛ وبهذا فإن ظهور التخطيط الاجتماعي في أحضان الخدمة الاجتماعية، وتطور بتطورها منذ أن كانت أنشطة للرعاية الاجتماعية انعكاساً من رغبة الإنسان في مساعدة أخيه الإنسان، ومنذ أن كان يغلب عليه سمة الدين والإحسان والطابع التطوعي، ثم أخذت وظائف وممارسات التخطيط في الخدمة الاجتماعية تدخل تحت عنوان "تنظيم المجتمع" إلى أن أخذ مصطلح تخطيط الرعاية الاجتماعية مكانة في السنوات الأخيرة.

ولقد أكد كثير من علماء الخدمة الاجتماعية على ممارسة عمليات التخطيط في إطار مهنة الخدمة الاجتماعية من خلال نماذج مقترحة تحدد علاقة التخطيط بمهنة الخدمة الاجتماعية.

(1) النقد الباقى، ص: 246.

وظهرت آراء في السبعينيات أحدثت تطورا وقفزة واسعة في التخطيط الاجتماعي، حيث نادت هذه الآراء بضرورة أن يصبح التخطيط الاجتماعي طريقة مستقلة في الخدمة الاجتماعية، وظهرت نظريات خاصة بالتخطيط لإثراء البناء المعرفي النظري، وكذلك ظهرت نماذج تصلح للممارسة المهنية في التعامل مع المشكلات المجتمعية سواء على مستوى وضع الخطة، أو تحليلها.

وتناول كثير من العلماء موضوع التخطيط بالتعريف، وقد اختلفت تعريفاتهم له باختلاف ثقافتهم ومدارسهم وانتماءاتهم ومدارسهم ووجهات نظرهم، إضافة إلى تنوع أنواع التخطيط ومستوياته.

نذكر من هذه التعريفات تعريفاً واحداً مفاده أن: " التخطيط عمليات اتخاذ قرارات منطقية عن أهداف المستقبل، ووسائل تحقيق هذه الأهداف، والتي تعتمد على وضوح ورسم الاجراءات، والقيم المتضمنة للطرق البديلة للعمل وتباعاً تتضمن توضيح التقدم والاختيار بين نظم العمل".

وللتخطيط في الخدمة الاجتماعية هدف عام هو: " تحقيق الأهداف التي ينشدها المجتمع في التنمية الشاملة، ومن الناحية التطبيقية لابد وأن يحقق التخطيط الاجتماعي أهدافاً تتصل بحياة الناس ومنها: العمل المناسب، والأجر الذي يحقق الاستقرار المادي و يتيح الغذاء والكساء والخدمات الصحية، والتعليم المناسب، وقدر من الترويح والثقافة، وسيادة الكفاية والعدل، وإتاحة الفرصة للمواطنين في بناء مجتمعاتهم وإشاعة الاستقرار والأمن والأمان في حياتهم⁽¹⁾ .

وقد وضع الأستاذ علال الفاسي لمهمة تغيير المجتمع وإصلاحه وخدمته منهجية محكمة، تقوم على ضرورة وضع تصميم محكم الوضع للسير عليه، وسماه " التصميم الاجتماعي "، وبين بعض آلياته مثل الملاحظة والإحصاء والدراسة المستقبلية، والتخطيط⁽²⁾ .

بالإضافة إلى ضرورة الرجوع للنظام المعرفي الإسلامي وأطره العليا، والدراسة المتكاملة للقضايا، وتقديم الحلول الشاملة والجذرية والعميقة، وتجاوز الحلول الجزئية والسطحية والترقيعية⁽³⁾ . وهذا النظر التأصيلي العميق المبني على

(1) ينظر: الاتجاهات الحديثة في الخدمة الاجتماعية، ص: 213- 218.

(2) ينظر: النقد الذاتي، ص: 242- 248.

(3) المرجع السابق، ص: 245.

أسس شرعية ودعائم واقعية وتاريخية، له أثر عميق في تحقيق حسن خدمة المجتمع، ويندرج في هذا الأصل كثير من القضايا كضرورة تفعيل مؤسسة الزكاة، ومأسسة العمل الإحساني.

ولقد كان فقهاء النهضة الحديثة على وعي تام بأهمية الخدمة الاجتماعية، وضرورة حماية المجتمع والدولة للحقوق الضرورية للأفراد، وتوفير أحسن الخدمات الاجتماعية، وتحقيق التكافل الاجتماعي، وأن ذلك من مقومات العيش الكريم، وصلاح المجتمع، ومن أهم المسائل التي ناقشوها في تناولهم لهذه القضية، اعتبارهم لمركزية الوحي في مقارنة قضية الخدمة الاجتماعية، وانفتاحهم على معطيات الفكر الغربي، خاصة في علم الاجتماع، من جهة توظيف بعض مفاهيمه، أو استثمار بعض آلياته المنهجية، كما عند الإمام محمد عبده، والأستاذ علال الفاسي، وقد برزت المعية هذا الأخير في نقده لابن خلدن في منهجية تناوله للقضايا الاجتماعية في فكره الاجتماعي، مثل التنبيه إلى إغفاله للقيم الدينية التي تضبط دراسة المجتمع المسلم، وتقدمه الاجتماعي.

ويذكر في هذا السياق أن المغرب قد أطلق، رسمياً بعد الخطاب الملكي، في 18 ماي 2005م، " المبادرة الوطنية للتنمية البشرية "، وهي مبادرة تسعى إلى النهوض بالرأس المال البشري، وجعل المواطن أساس الرهان التنموي؛ عبر تقديم الدعم الاجتماعي والاقتصادي للفئات المحتاجة، وخدمة هذه الفئات، وضمان عيشها الكريم؛ سعياً إلى إشراكها في المسيرة التنموية.

الباب الثالث

تقويم لقضايا المرأة

ونماذج الإصلاح الاجتماعي

تمهيد:

يهدف هذا الباب إلى تقويم جملة مما تم عرضه من قضايا وآراء في مجال الفقه الاجتماعي، عند أعلام التجديد الفقهي المعاصر، ورواد الإصلاح، وذلك بتقويم مجمل للجانب الشكلي لدعواتهم التجديدية، والمفاهيم المستعملة فيها، وطريقة العرض.

و سعت إلى بيان أهم ما تميز به هذا الخطاب التجديدي في عرضه لآرائه واجتهاداته، إضافة إلى بيان بعض الخصائص التي تميز بها أصحابه في تحليلهم للقضايا، ومنهجيتهم في التناول والمقاربة والاجتهاد، وتم هذا التقويم في فصلين:

الفصل الأول: تقويم شكلي للمفاهيم والموضوعات.

وهو في مبحثين:

المبحث الأول: تقويم قضايا المرأة وأثر معرفة الواقع فيها.

المبحث الثاني: تقويم للقضايا الاجتماعية.

الفصل الثاني: تقويم منهجي للآراء والاجتهادات الفقهية.

وهذا الفصل في مبحثين على غرار سابقة.

الفصل الأول

تقويم شكلي

للمفاهيم والموضوعات

تمهيد:

اهتم مفكرو وفقهاء النهضة الحديثة في دعوتهم إلى تجديد الفقه بطريقة العرض، وبلغه التناول وأسلوبه، فجاءت خطاباتهم متميزة من حيث المفاهيم المستعملة، ونادوا بتجديد الأسلوب الفقهي، والبعد عن التعقيد اللغوي تيسيرا للفقه وتبليغه للناس، وبهذا كانت كتاباتهم وإنتاجاتهم وفق لغة تناسب العصر، تنحو إلى التبسيط والبعد عن الحشو واستعمال كثرة الأساليب البلاغية، على غرار دعوة مُجد عبده إلى إصلاح أساليب اللغة العربية في التحرير والكتابة⁽¹⁾، وعلى هذا النحو جاء منهج تفسير المنار في الأسلوب والبناء اللغوي ينحو إلى التبسيط، وعدم الاكثار من الموضوعات والأبحاث اللغوية التي أرهقت التفاسير السابقة.

بدوره عرف جانب الموضوعات تجديدا من طرف مجدي النهضة الحديثة، فجاءت مقاربتهم الفقهية مؤدية الوظيفة المرجوة منها، بمناقشة قضايا العصر، والموضوعات المهمة والمستجدة، وفق أشكال تناسب حاجات المجتمع وظروفه الراهنة، وقد حاولت دراسة جملة من هذه المسائل في مبحثين كالآتي:

المبحث الأول: تقويم قضايا المرأة وأثر معرفة الواقع فيها.

المبحث الثاني: تقويم للقضايا الاجتماعية.

(1) ينظر: الأعمال الكاملة، 2/ 310-311

المبحث الأول: تقويم قضايا المرأة وأثر معرفة الواقع فيها.

المطلب الأول: تقويم قضايا المرأة.

تميز رواد النهضة الحديثة - على سبيل الإجمال - بروح علمية رصينة في عرض القضايا، ومناقشة الموضوعات ذات الأولوية، والمتعلقة بمتطلبات الواقع المعيش، فجاءت كتاباتهم وأساليبهم متميزة بالموضوعية والتحرر من قيود التقليد،⁽¹⁾ وإعلاء شأن العقل في تفسير القرآن الكريم⁽²⁾، والبعد عن التعصب، والتعرض للخلافات الفقهية، وتضارب الأقوال والأدلة وتكافئها إلا عند الحاجة الملحة، والضرورة القصوى؛ ما جعل خطاباتهم متميزة، وبسيطة في الأسلوب، وفي متناول القارئ، وهم في ذلك يستلهمون روح علم الأصول، باعتباره منهج العلوم الإسلامية، ومعياريها وخطها الناظم؛ الذي يسعى إلى بيان الأدلة، وتقرير الأحكام بطريقة اجرائية ووظيفية.

يذكر أنه منذ تداخل علم الكلام مع الأصول تغير مساره نوعاً ما. يرى الدكتور أحمد الريسوني أن المتكلمين جعلوا من ساحة أصول الفقه "مرتعا خصبا للخلاف والجدل، بل وأداة فعالة لتطبيقاتها وتكثيرها، ثم ما لبثوا أن بدأوا يتحدثون عن: (علم الخلاف)، و(علم الجدل)، و(صناعة الجدل)"⁽³⁾. غير بعيد من هذا، ظاهرة تكثير الخلاف اللفظي التي ذاعت وانتشرت في كتب الأصول، وما يتعلق به من التضارب في تحديد بعض الاصطلاحات، وبيان معانيها.

وقريب من هذا، ما لاحظته الغزالي على بعض الأصوليين في معرض كلامهم على أقطاب علم الأصول، وبيان حدود هذه الأقطاب، قال رحمه الله تعالى: " ولم يقتصر على تعريف صور هذه الأمور، ولكن انجر بهم إلى إقامة الدليل على إثبات العلم على منكريه من السوفسطائية، وإقامة الدليل على النظر على منكري النظر، وإلى جملة من أقسام العلوم وأقسام الأدلة، وذلك مجاوزة لحد هذا العلم وخلط له بالكلام، وإنما أكثر فيه المتكلمون من الأصوليين لغلبة الكلام على طبائعهم فحملهم حب صناعتهم على خلطه بهذه الصنعة، كما حمل حب اللغة والنحو بعض الأصوليين على مزج جملة من النحو بالأصول، فذكروا فيه من معاني الحروف ومعاني الإعراب جملا هي من علم النحو خاصة،

(1) ينظر: الأعمال الكاملة، 2/ 310.

(2) ينظر: المرجع السابق، 1/ 184.

(3) ينظر: علم أصول الفقه في ضوء مقاصده، أحمد الريسوني ص: 52 وما بعدها. وفي الحقيقة لا يخفى أثر علم الكلام في تطور أصول الفقه، وإفادته له، أي أن من بعض تأثيراته السلبية على أصول الفقه ما ذكره الريسوني وغيره من تجدير وتعميق الخلاف في الأصول والفقه.

وكما حمل حب الفقه جماعة من فقهاء ما وراء النهر كأبي زيد - رحمه الله - وأتباعه على مزج مسائل كثيرة من تفاريع الفقه بالأصول" ⁽¹⁾.

وإذا كان الخلاف الفقهي قد عده البعض رحمة وتوسعة على الأمة، فإن توسع هذا الاختلاف وشدة انشغال بعض الفقهاء به في عصور الانحطاط، ولد الجمود على أقوال المذهب والتعصب له، بل أدى ذلك إلى ظهور الخلاف حتى داخل المذهب الفقهي الواحد، من هذا المنطلق جاء تجديد رواد النهضة الفقهية الحديثة والمعاصرة لنسق عرض القضايا الفقهية، ببعدهم عن التعصب والتشدد، فوجد الإمام محمد عبده جعل من أصول الإسلام " البعد عن التكفير"، وقده للجمود والتعصب، إذ تميز رحمه الله بدعوته إلى الرجوع بالفقه إلى أصله الأول قبل ظهور الخلاف، ودعوته إلى تجديد التعريفات الفقهية، بالعودة إلى المفاهيم القرآنية، كما في تعريفه للزواج.

ومن نبه إلى ضرورة تجديد تعريف الزواج من المعاصرين، الدكتور محمد أبو زهرة، حيث أشار إلى ضرورة التحري عند بيان مفهوم الزواج، والتأكيد على أن المقصد الأسمى للزواج في الشرع، هو التناسل، وحفظ النوع الإنساني، وأن يجد كل واحد من الزوجين من صاحبه الأُنس والمودة، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ٩٩﴾ ⁽²⁾، ⁽³⁾، وعليه فإن بعض التعريفات، والمصطلحات الفقهية، في حاجة إلى تنقيح، في ضوء خصائص الشريعة الخالدة، بأن يكون هدفها بيان مقاصد الشريعة، ومواكبة روح العصر وتجده، ومسايرة تطوراتها، بالتوجيه والتيسير.

وتجديد المفاهيم والمصطلحات الفقهية أمر شديد الأهمية، يحتاج إلى بحث دقيق ومستوعب، يقول الدكتور الشاهد البوشيخي: " المفهوم أساس الرؤية، والرؤية نظارة الإبصار التي تريك الأشياء كما هي لكل فن اصطلاحاته تعبر عن العلم، والمصطلح خلاصة تصور الأمة، وخلاصة تطور الأمة، وخلاصة كسب الأمة، ومفتاح فهم الأمة ومفتاح إقلاع الأمة" ⁽⁴⁾.

(1) المستصفي، ص: 9.

(2) سورة الروم الآية: 20.

(3) ينظر: محاضرات في عقد الزواج وأثاره: محمد أبو زهرة، ص: 43-44.

(4) مجله الإحياء العددان 39 و 40 ص، الاهتمام بالمصطلح العلمي في التراث الواقع والتحديات الشاهد البوشيخي، ص: 96.

ومن نماذج التجديد الحديث في تحليل قضايا المرأة: مقارنة الإمام محمد عبده لقضايا المرأة، وما يلاحظ في خطابه التي قارب فيها قضاياها، سعيه إلى إبراز مكانة المرأة في الإسلام.

وفقهه رحمه الله تعالى في ذلك بلغ سقفا عاليا يجلي قيمة المرأة في الإسلام، ومواكبة الإسلام لكل تقدم وورقي حضاري إيجابي يمكن أن تصل إليه البشرية، قال الإمام محمد عبده في تفسير المنار: "فهذه الدرجة التي رفع النساء إليها لم يرفعهن إليها دين سابق ولا شريعة من الشرائع، بل لم تصل إليها أمة من الأمم قبل الإسلام ولا بعده، وهذه الأمم الأوروبية التي كان من آثار تقدمها في الحضارة والمدنية أن بالغت في تكريم النساء واحترامهن، وعني بتربيتهن وتعليمهن العلوم والفنون، لاتزال دون هذه الدرجة التي رفع الإسلام النساء إليها"⁽¹⁾.

بناء على ما تقدم، فإن الإمام محمد عبده قد وفق في تجديد فقه الأسرة، ومقاربة قضايا المرأة إلى حد كبير، فقد استطاع الصدع من خلال دعوته بوجوب حفظ حقوق المرأة في المجتمعات الإسلامية، وتبويبها المكانة اللائقة بها، بأسلوب قوي مدعم بالحجج النقلية والعقلية والبراهين الساطعة، وقد ناقش رحمه الله تعالى كثيرا من قضايا المرأة الحديثة التي رأى فيها الحاجة إلى التجديد، والرجوع بها إلى أصول الشريعة ومقاصدها وقيمها، بأسلوب علمي متين، وواضح يسهل فهمه على القارئ⁽²⁾.

وهذا النهج التجديدي في مقارنة قضايا الأسرة والمرأة المعاصرة تميز به كثير من الفقهاء المعاصرين، ومن نهج هذا المسلك، الأستاذ علال الفاسي رحمه، والذي تميز بأسلوب واضح، قوامه نظر مقاصدي ثاقب، واستشراف تقديم للمستقبل.

وما انتقدت به بعض الدعوات الحديثة والمعاصرة لإصلاح أحوال المرأة، ما يراه البعض من كون كثير من رواد النهضة الحديثة قد تأثروا في دعوتهم الإصلاحية خاصة في الميدان الاجتماعي والأسري بالحدثة الغربية وقيمتها وأسستها، حيث انفتحوا في موضوع المرأة الحديثة على قضايا ومفاهيم وليدة البيئة الغربية الحديثة.

⁽¹⁾ تفسير المنار، ج 2، ص 303.

⁽²⁾ ينظر بعض القضايا التي ناقشها الإمام عبده في الباب الثاني من هذا البحث.

ولا شك أن الناظر المتبصر يلامس في بعض هذه الدعوات الحديثة والمعاصرة لتجديد قضايا الأسرة والمرأة أفكاراً متقدمة ومستحدثة، تدل على تأثير أصحابها بالمعطيات الحديثة في هذا الباب كمذهب الحداثة، ومن أسسه:

- العقلانية : وذلك بالإعلاء من شأن العقل ومقاييسه؛ لاعتبار الإنسان مركز الكون، وصب الاهتمام.

- الحرية والفردية: لتأكيد حق الإنسان في تقرير مصير شؤونه المدنية، وبخاصة المرأة.

- العلمانية: لفصل السلطة السياسية عن المؤسسة الدينية، والانطلاق من الإنسان بوصفه مفهوماً مرجعياً للممارسات الإنسانية في شتى مجالاتها.

التاريخانية: لاعتبار معقولية التحول والتغيير للمجتمع، وهو نمو خاضع لمعايير التقدم وبخاصة العلمي منها؛ أي الثورة على الثبات⁽¹⁾.

لكن النقد المتفحص، والموضوعي لأسس الحداثة، من شأنه أن يستوقف صاحبه على أمور لا تعارض روح الإسلام، وأن منها ما يمكن تقويمه ليصير منسجماً مع المنظومة الفكرية الإسلامية، فالحرية على سبيل المثال قيمة عظيمة في الشريعة؛ لأن الإنسان مخلوق مشرف لا يمكن استعباده بأي حال إلا إذا شاء ذلك بمحض إرادته وصادف متجبراً يجر القيود من زمام رقبتة، فمقوم الحرية أساس كل تنمية للمرأة والأسرة والمجتمع على حد سواء، فمعطى الحرية يحتاج إلى إعادة البعث والإحياء في ثقافتنا الإسلامية المعاصرة، لأنه سبيل الإبداع والتقدم، وذلك وفق الضوابط الشرعية والمقاصدية.

في هذا الصدد — على سبيل المثال — انبرى الإمام محمد عبده في معرض مناقشته لقضية التعدد للتشجيع على فكر الخضوع والخنوع الذي اتصف به البعض، فقال: " المرأة إنما تعتبر نفسها متاعاً للرجل فله أن يختص بها، وله أن يشترك معها غيرها كيفما شاء، وليس لها على هواه " حق " حتى تطالبه، كما كان الرجال عندنا يعتبرون أنفسهم متاعاً للحكام في عهد ليس ببعيد عنا⁽²⁾.

(1) ينظر: الأسرة المسلمة في ظل التغيرات المعاصرة. ص: 584-585

(2) ينظر: الأعمال الكاملة، 2/ 83.

أما بالنسبة لمبدأ العلمانية فلا شك من مخالفته لأسس الشريعة، وأن غالب مفكري النهضة الراسخين في العلم على رفضها، لكنه وجب التنبيه على تأثير العلمانية على الفرد وعلى المجتمع، من خلال استخدام مرجعية التفكير والسلوك لدى الفرد والمجتمع، حيث تجعله سلوك على نمط واحد بفعل تأثير العلمانية عبر حمواتها الإيديولوجية، وترسبات الحضارة الغربية وثقافتها المادية والوضعية، وسعي الغرب إلى زرع هذه الأفكار في مختلف شعوب العالم، واستخدام مصطلح "هيمنة العلمانية" يشير إلى أن نظام القيم السياسية والاجتماعية والاقتصادية يتفاعل في المجتمع بعيداً عن تأثير الدين؛ إذ لم يعد الدين في هذه المجتمعات مطبقاً بوصفه مصدراً للقيم على مستوى الفرد والأسرة، والعلمانية إطار لعملية تنشأ من خلالها القيم والأفكار وتتفاعل مع بعضها بعضاً بعيداً عن تأثير الدين، وقد أدى ذلك التفاعل إلى تطور أنماط من التفكير والسلوك الفردي المادي في المجتمعات الغربية، أخذ يتسع نطاقه في ظل ثورة تكنولوجيا الاتصال إلى بقية أنحاء العالم، بما فيها الدول العربية والإسلامية، وأبرز ما تولّد عن هيمنة العلمانية هو بروز ما يسمى بالفردية المطلقة، أي لا يمكن أن يعيقها أي عائق"⁽¹⁾.

وعلى النقيض من هذا، فإن كتابات جل مفكري النهضة الحديثة، وفقهاؤها جاءت حاملة لقيم الإسلام، تدعو جميع أفراد المجتمع إلى التثبّت بالهوية الإسلامية، وغرس مبادئ الإسلام وقيمه في النفوس، معتبرين ذلك أساس النهضة والتقدم.

ومن الأمور الإيجابية التي نهت عليها الدعوات الحديثة في جانب إصلاح قضايا المرأة؛ أهمية الانفتاح في قضايا المرأة على بعض نظريات ومعطيات علم الاجتماع، كما هو مشاهد في تحليلاتهم ومقارباتهم، فلاشك أن الأسرة المسلمة في ضوء هذه التحولات العالمية والمحلية، عرفت كثيراً من التغيرات، منها النظر إلى المرأة باعتبار مركزيتها في المجتمع، ومحاولة تحقيق ذاتها واستقلاليتها بالعمل خارج المنزل، ما أفقد كثيراً صورة المرأة القديمة والنمطية في ظل التحولات الاجتماعية والاقتصادية قيمتها ولو جزئياً.

فقد أصبحت المرأة الحديثة والمعاصرة من بعدها تسعى بقوة إلى مشاركة الرجل في مختلف مجالات وميادين الحياة، ويمكن هنا الاعتماد على كثير من النظريات المعاصرة في علم الاجتماع، المتعلقة بالتنشئة الاجتماعية ومشكلاتها، إضافة إلى عملية التغير الاجتماعي لفهم هذه التحولات، ومن هذه النظريات: النظرية الوظيفية التي تهتم بفهم

(1) ينظر: الأسرة المسلمة في ظل التغيرات المعاصرة، ص: 513-514.

الأجزاء المكونة للمجتمع وطريقة ترابطها، فهي تحاول أن تفسر وظيفة كل جزء وعلاقته مع الكل من أجل فهم الوظيفة العامة لكل هذه الأجزاء مجتمعة .

والمدخل التحليلي لهذه النظرية هو من الكل إلى الجز، كما هو الحال في النظرية الجشطاطية؛ بحيث يتم تحليل الوحدات الكبيرة في المجتمع لكي يتم تفسير وتحليل وفهم الوحدات الأصغر فالأصغر، فالنظرية الوظيفية تهتم مثلاً بنسق الأسرة كوحدة صغيرة داخل النسق الأكبر وهو المجتمع⁽¹⁾.

مما يؤخذ على هذه الرؤية تلك النظرة الظاهرة والبارزة في المجتمع، حيث يتم التركيز في تنشئة الأبناء وإعدادهم على الجانب العلمي والمادي الذي يربطه بسوق الشغل، فيحرص الآباء على تفوق الأبناء في الدراسة، والحصول على وظائف جيدة في المستقبل، وفي هذا المنظور المادي إلى الأبناء وتربيتهم وإعدادهم وفقها، يقع تقصير في الاهتمام بالجانب العقدي والتعبدية والخلقي والشخصي في تنشئتهم، حتى صارت حالات الانتحار بسبب الإخفاق في الامتحانات الدراسية أمراً مألوفاً، ولا شك أن أهم أسباب هذه الظاهرة الخطيرة غياب توطين نفسية الطفل على وظيفة العلم ، وغرس عقيدة ووظيفة العلم في المجتمع من المنظور الإسلامي.

وقد تنبه مجددو النهضة الحديثة إلى هذا الشرخ، فأصلو لتربية وتنشئة متكاملة للطفل تجمع مختلف جوانب شخصيته الجسمية، والروحية، والعقلية والاقتصادية والحقوقية .

كما اهتم مجددو النهضة الحديثة بقضايا الأسرة، باعتبارها جزءاً مهماً من البناء الاجتماعي " لأن لها علاقة مع كل النظم الأخرى، فالاقتصاد يعتمد على الأسرة واحتياجاتها والقوى العاملة التي تصدرها له ، فإذا كان هناك خلل في عدم توافق الجهتين مع بعضهما البعض، كانتشار الفقر، البطالة، قلة الأجور، الأمراض، الكوارث وغيرها فإن ذلك يسمى سوء تكييف وعدم تكامل، كما أن الأسرة لها علاقة وثيقة بالنظام السياسي⁽²⁾.

(1) ينظر: الفوضى التربوية في الوسط العربي، مسؤولية الأسرة والمجتمع، ص: 13.

(2) يراجع: المرجع السابق، ص: 13-14.

إن انتكاس التربية المعاصرة والإعداد الأسري جاء جراء تغليب التوجه المادي، و" نظرية التفاعل الرمزي"⁽¹⁾، تفسر المشكلات التي تحدث بين الزوجين أو بين الوالدين والأبناء إلى سوء عمليات التفاعل فيما بينهم، حيث مصدرها سوء فهم القيم والمعايير والاتجاهات والمواقف بين الأطراف. تدخل هنا العلاقة بين المراكز والأدوار وكيفية ترجمتها بالنسبة لكل واحد منهم، فاليوم مثلاً يوجد تداخل بين الأدوار التي تقوم بها الزوجة والتي يقوم بها الزوج داخل الأسرة فالحريات التي مُنحت للمرأة والأولاد في ضوء التغير الذي حدث في المجتمعات الحديثة أدت إلى مشاكل في العلاقات الأسرية بمختلف أشكالها⁽²⁾.

نستحضر هنا نموذج علال الفاسي رحمه الله تعالى في مقارنته لقضايا الأسرة، حيث تميز بتناوله الشمولي، فكان يقارب المشكلات الاجتماعية في إطار من التكامل؛ سعياً لإيجاد حلول جذرية تمكن من علاج الأمراض الاجتماعية وإيجاد أدوية نافعة نهائية بدل تسكين الأدوية.

وخلاصة القول في قضايا الأسرة والمرأة؛ أن الإسلام قد دعا لتحقيق التقدم والرفق في جميع مسائلها، وفق ضوابط الشرع وأخلاقه ومقاصده، فقد أمر ببناء الأسرة القوية والمتماسكة، وهو الذي كرم المرأة وبين حقوقها إسهة بالرجل كما قرر الاختلاف في تركيبتهما ونفسيتهما، أما الانفتاح على الفكر الغربي فإنه مجال واسع قابل للآخذ منه والرد، فعلى سبيل المثال مسألة تعليم المرأة أمر مرغوب مطلوب، لكن المسائل المتعلقة بتحرير المرأة خصوصاً في مسائل اللباس والعلاقات الاجتماعية العامة كالاختلاط والسفور يجب أن يضبط بأخلاق الإسلام، وخير دليل على ذلك ما أعلن أحد كبار زعماء حركة تحرير المرأة العربية والمسلمة المعاصرة - قاسم أمين -⁽³⁾.

يقول أنور الجندي: " فالتعليم وحق المرأة في العمل موجودان في الإسلام، وهو الذي أهداهما إلى الحضارة الغربية أصلاً، ومن حقها أن تمارسها في حدود قيمنا ومفاهيمنا"⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ والتي تهتم بالعلاقات بين الزوج والزوجة وبين الوالدين والأبناء باعتبار أن كل واحد منهم يتفاعل مع الآخر من خلال الأدوار التي يقوم بها كل واحد منهم داخل الأسرة.

⁽²⁾ ينظر الفوضى التربوية في الوسط العربي، مسؤولية الأسرة والمجتمع، ص: 18.

⁽³⁾ قد سبق ذكر قوله قبل هذا. حركة تحرير المرأة في ميزان الإسلام، ص: 11.

⁽⁴⁾ ينظر: الفوضى التربوية في الوسط العربي، مسؤولية الأسرة والمجتمع، ص: 16.

إن الواجب على الخطاب الديني المعاصر أن يستلهم روح خطاب النهضة الحديثة، ويقدم خطاباً يحافظ على أصالته الإسلامية، ويعمل أدوات منهجية رصينة في فهم نصوص التراث، في ضوء متغيرات الواقع ليقدم حلولاً أكثر واقعية، تساهم في تنمية واقع المرأة والرجل على حد سواء، لتنبؤ الأسرة المسلمة منزلتها الريادية في مختلف أصعدة الحياة كما سعى إلى ذلك أعلام النهضة الحديثة؛ إذ فطن هؤلاء الأعلام إلى أن قضية المرأة ليست موضوعاً فقهيًا بحتاً، فهي موضوع علائقي تتشابك في مقارنته عدة مجالات وتخصصات، فكرية، وسياسية، واجتماعية، ونفسية، واقتصادية، وهو موضوع متطور عبر التاريخ شغل بال كثير من المفكرين في العالم الإسلامي، وتنوعت آليات مقارنتهم للموضوع.

وفي سياق التداول المعاصر لقضايا المرأة، فالحاجة ماسة وضرورية إلى إعمال المنهج التكاملي، والمقاصدي المنفتح، في المقاربة الفقهية لهذه القضايا. و" خطاب العصر لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يهمل حقائق هذه القضية من الذاكرة الحضارية، وبغض النظر عما آلت إليه أحوال المرأة المسلم، وعمّا يستدعيه ذلك من استنفار طاقات الإصلاح والترشيد، فإنه من المؤكد أن الوعي على الذات يشكل منطلقاً لمنحى متميز، ومختلف عن تناول إشكاليات وقضايا المرأة. إنه المنظور الاجتماعي الحضاري الذي يستند إلى أبعاد عقدية ومعرفية وقيمية ومقاصدية، يؤكد أنه لا مناص من التعامل مع قضايا المرأة وإشكالاتها إلا من خلال إطار جامع يصل بين الأبعاد العمرانية المتداخلة لأجل فهم أشمل لهذه الإشكالات" (1).

إنه خطاب حر، وجريء في الطرح، لكنه يقف على الأصول الثابتة، ويجتهد في الفروع المتغيرة، ويسعى إلى نهضة المجتمع ومسيرة الأمم المتقدمة، وفق مقاصد الشريعة وفي ضوء وميزان المصالح والمفاسد. هذا الخطاب التقدمي جسده رواده النهضة الحديثة في أطروحاتهم الاجتماعية بغية تسطير فقه حي شكلاً ومضموناً.

ولا يفوتنا في هذا المقام التذكير بأن هناك من يرى أن قضية المرأة مفتعلة من أساسها، وأنه لا مشكلة لها فيما خصها الإسلام به من تعاليم، وأنه قد أنصفها بما لم ينصفها غيره من الشرائع والتقاليد، وإنما استغل مدعو تحرير المرأة جمود بعض المتشددین المنتسبين للإسلام وهم قلة؛ فعليه فالقضية مستهلكة ولا تحمل أي جديد.

(1) ينظر: مؤتمر المرأة في مجتمعاتنا، على ساحة أطر حضارية متباينة" المنعقد بدار الضيافة، جامعة عين شمس، من 14 إلى 16 نونبر 2006م، الجزء الثاني، / جامعة عين شمس كلية الآداب، قسم علم الاجتماع، مركز الدراسات المعرفية، ص: 93.

وإذا استثنينا مكانة المرأة في الإسلام، وما خصها به من حقوق، فإن الواقع يقلل من قيمة هذا الرأي المتقدم وأضرابه، ولا يمكن حصر القضية في جمود بعض المتشددین، أو سوء فهم البعض لقضايا المرأة المعاصرة ومستجداته؛ وبالتالي حسن تأصيلها وتزليلها الشرعي.

والحقيقة الملاحظة أن قضايا المرأة، وغيرها من القضايا الاجتماعية المعاصرة، يجب أن تبحث في إطار التكامل المعرفي، وتدخل عدة تخصصات تعنى أساساً بهذا الجانب، كعلم الاجتماع، وعلم النفس. وهي قضايا تأثرت بتغيرات الواقع وتحولاته، وتستدعي مقارنة فقهية متجددة تستدعي تفعيل أصول الفقه وقواعده المعينة على حسن تحقيق المناط، كاعتبار المال وسد الذرائع وفقه التوقع.

المطلب الثاني: تقويم معرفة الواقع وأثرها في قضايا المرأة.

جاء الخطاب التجديدي لرواد الفكر والفقه الحديث يلبي احتياجات عصره، ويوفي بمتطلبات الواقع، فكان متميزاً بالواقعية في كثير من مقارباته للقضايا الاجتماعية، وهو بذلك خطاب سعى لسبر الواقع الاجتماعي ومكابدة هموم الناس فيه، ومقاربة أهم القضايا المطروحة، ومعالجة إشكالاته، والإجابة عن نوازل، متسلحين بعلوم عصرهم ومفاهيمه المستجدة في هذا الباب، حيث أقاموا جسوراً مع القضايا والمفاهيم الحديثة عند الأمم المتقدمة، قصد الإفادة من طرقهم في النظر في القضايا ومقاربتها.

وهذا بخلاف الخطاب السلفي المحافظ، الذي ظل محافظاً، وسوراً منيعاً أمام الفكر والمفاهيم الوافدة من الغرب في هذا المجال، وهو خطاب قد اكتفى بما تركه الفقهاء من نصوص وآراء، وطريقة الطرح والتناول للقضايا الاجتماعية، فأغلق بقوة باب التجديد في قضايا المرأة والأسرة، رغم ما يعرفه الواقع من متغيرات وتطورات مستمرة.

ولعل من الأمور الإيجابية التي نهت عليها الدعوات الحديثة في جانب إصلاح قضايا المرأة، أهمية الانفتاح على المفاهيم الحديثة والمعاصرة في هذا المجال، إذ إن مقارنة قضايا المرأة المعاصرة، والتجديد في تناولها، يمكن أن يتم عبر قنطرة محممة، هي الانفتاح على بعض نظريات ومعطيات ومفاهيم علم الاجتماع، كما هو مشاهد في تحليلات ومقاربات رواد النهضة الحديثة لقضايا المرأة، فأبدعوا بذلك في تناولهم لها، وتميز طرحهم للمسائل بقوة العرض نتيجة لما توفره تلك المفاهيم من قدرة على تشخيص مجريات الواقع.

والأسرة المسلمة في ضوء هذه التحولات العالمية والمحلية، عرفت كثيرا من التغيرات، منها النظر إلى المرأة باعتبار مركزيتها في المجتمع، ومحاولة تحقيق ذاتها واستقلاليتها بالعمل خارج المنزل، ما أفقد كثيرا صورة المرأة القديمة والنمطية في ظل التحولات الاجتماعية والاقتصادية قيمتها ولو جزئيا، ويمكن هنا الاعتماد على كثير من النظريات المعاصرة في علم الاجتماع، المتعلقة بالتنشئة الاجتماعية ومشكلاتها إضافة إلى عملية "التغير الاجتماعي" ⁽¹⁾.

ولا شك أن مجدي النهضة كانوا سباقين إلى إدراك دور الأسرة في إعداد الفرد، وأهمية وفاء جميع أفراد الأسرة بمسؤولياتهم والتزاماتهم، والتأكيد على وجوب التزام الدولة والمجتمع بضمان حقوق الأسرة، لأنها أساس بناء المجتمع المتناسك والقوي والمتقدم.

ومن أوجه الخلل الملاحظ في بناء الأسرة المعاصرة، ذلك التوجه المادي للأسرة، وسوء توزيع الأدوار؛ نظرا لغياب الوعي بواقع الأسرة المعاصرة، وحدود الأدوار المناطة بكل طرف، وربما ذلك أتى جراء الأخذ ببعض المقاربات الحديثة والمعاصرة في نظرها وتصورها لقضايا المرأة والأسرة والمجتمع ككل، دون فهم عميق لهذه النظريات، أو تمحيص ونقد لها.

إضافة إلى غياب المعرفة الكافية بالواقع المراد دراسته، قصد إيجاد الحلول الناجعة لمشكلاته، فأول خطوات العلاج المعرفة بالداء وتشخيصه، وهذا ما تنبه له فقهاء النهضة الحديثة حيث تسلحوا بالمعارف والعلوم الإنسانية الحديثة، ومفاهيمها في دراسة قضايا المرأة والأسرة؛ سعيا لإصلاحها وتجديد الطرح فيها. إضافة إلى سعيهم لتأصيل هذه العلوم وتوجيهها في ضوء النظام المعرفي الإسلامي.

إن قضايا المرأة والأسرة يحتاج تحليلها إلى تكامل معرفي، بالانفتاح على مختلف التخصصات: فكرية، وسياسية واجتماعية واقتصادية، ومعرفة الواقع ومستجداته، لأنها قضايا متطورة ومتجددة باستمرار، ما يجعل شكل المقاربة متجددا باستمرار.

⁽¹⁾ الفوضى التربوية في الوسط العربي: .. ص: 13.

ولقد كان مجدّدو النهضة الحديثة على تنبه تام إلى إحالات الفلسفة المادية، فبعد أن ذكر الطهطاوي أن من حسنات التربية في فرنسا أن أولادهم "مدربون على البحث والتنازع في المسائل العلمية" ⁽¹⁾، وبين في المرشد الأمين أن "فائدة المطارحة والمناظرة أقوى من فائدة مجرد التكرار" ⁽²⁾، إلا أنه لم يسمح بجرية البحث والتنازع في غير المسائل العلمية، وعليه طالب بتعليم الأولاد أصول الدين قبل أي تعليم آخر ⁽³⁾ كي يشبوا عليها ولا يتأثروا بضلالات الفلاسفة العقلانيين ⁽⁴⁾.

وقد اعترض عليه بأنه لم ينتبه إلى استحالة تربية الأولاد على التفكير الحر في بعض المجالات دون غيرها ⁽⁵⁾. إذ رأى الطهطاوي أن اقتباس المدنية لا أثر لها على الفضائل ولا يبعد عنها ⁽⁶⁾، فلعله استوحى قول روسو إن العقد الاجتماعي يسوي بين المواطنين بشكل يجعلهم خاضعين جميعاً لنفس الظروف والواجبات، وبالتالي يتمتعون بنفس الحقوق، "فالمساواة بالنسبة لرحالة هذا الجيل هي المساواة التي حققتها الثورة الفرنسية، أي تساوي المواطنين في الحقوق والواجبات، وتساويهم إزاء القانون، ولم تخطر لهم قضية المساواة الكاملة، إذ لم تقرها أحوال العصر الاجتماعية والسياسية والفكرية" ⁽⁷⁾.

إن المساواة المطلقة والمائلة التامة دون تمييز، والتي سعى الإعلان العالمي لحقوق الإنسان خلال منتصف القرن العشرين، واجهتها كثير من الدول الإسلامية بالاعتراض؛ نظراً لعدم احترامها للخصوصية الدينية والثقافية للبلدان الإسلامية، إذ الكائن البشري بجنسيه خلق لتحقيق التكامل لا الصراع والتنافر.

ويمكن اعتبار قاسم أمين من الذين أحدثوا ثورة نوعية في مقارنة قضايا المرأة المسلمة المعاصرة، نتيجة تسلحه بمجموعة من الآليات الفكرية والمنهجية من صميم الفلسفة والعلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة، فقد "اقترب من موضوع تحرير المرأة بمقدمات فلسفية وأدوات ومفاهيم وضعية، وهو الأمر الذي منح خطابه تماسكاً نفتقده في كثير من

(1) تلخيص الإبريز، ص: 123

(2) المرشد الأمين، ص: 337.

(3) المرجع السابق، ص: 13.

(4) تلخيص الإبريز، ص: 122

(5) ينظر: الرحالون العرب وحضارة الغرب في النهضة العربية الحديثة: نازك سبابا يارد، ص: 101، و 336.

(6) تلخيص الإبريز، ص: 202.

(7) الرحالون العرب وحضارة الغرب، ص: 30

الخطابات الإصلاحية، فقد استخدم مفاهيم الجهة الاجتماعية، والوظيفة الاجتماعية، كما تحدث عن العمل كقوة منتجة للثروة الطبيعية والعقلية"⁽¹⁾.

وهذا النوع من التجديد؛ جعل صاحبه محل اتهام بالتبديد والتغريب، فقد استند في مقارنته إلى مفاهيم آليات تحليلية لم تكن مستعملة لدى فقهاء العصر الحديث.

وقد جاءت مقارنته للقضايا الاجتماعية مفعمة بنفس واقعي، قوامه السعي إلى حسن معرفة وتشخيص الواقع، "واستند في كثير من مواقفه وخلاصاته في موضوع المرأة والأسرة إلى إحصائيات الطلاق، وقد عرضها في جدول خاص، ولم يكتف بهذا، بل أصدر في نصوصه كثيراً من الأحكام المبنية إما على حدوس نظرية قوية، أو على بيانات ومعطيات محددة من قبيل الإشارة إلى أن ضياع حقوق المرأة سببه عدم العمل، وتفسيره للحيث الذي لحق النساء بإهمال تربية البنات، وإبرازه لدور التعليم في تحقيق التنوير وتحصيل العمل. أما دفاعه القوي عن أهمية خروج المرأة من البيت، فقد كشف عن إيمانه العميق بالعمل والإنتاج في بلوغ منزلة المساواة داخل المجتمع"⁽²⁾.

وفي الحقيقة، يمكن تفسير شدة الطرح وقوته في دعوة قاسم أمين إلى تحرير المرأة، بأسباب كثيرة، منها: ما رآه من تضييع كثير من حقوق المرأة، والنظرة الاجتماعية إليها، وأوضاعها المتردية مقارنة بالرجل"⁽³⁾.

ولذلك اتهم قاسم أمين بالدعوة إلى تغريب المرأة، وابتعاده عند تقرير آرائه عن استحضر طبيعة المرأة وخصوصيتها الفطرية، يقول الرافي: "أخطأ قاسم في إغفال عمل الزمن من حسابه، وهاجم الدين بالغرف، وكان من أفسح غلطه ظنه العرف مقصوراً على زمنه، وكأنه لم يدرك أن الفرق بين الدين وبين الغرف هو أن هذا الأخير دائم الاضطراب، فهو دائم التغير، فهو لا يصلح أبداً قاعدة للفضيلة"⁽⁴⁾.

واختلف مع قاسم أمين في الوصف والمفهوم، فما تسلم به الرافي للدفاع عن الموقف الإسلامي المحافظ في قضايا المرأة، التركيز على فطرتها، والتأكيد على وظائفها الطبيعية، قال: " لدى المرأة من الإمكانيات الطبيعية، ما يندر توفره

(1) قضايا المرأة في الفكر العربي المعاصر وأسئلة التغيير: كمال عبد اللطيف، مجلة التسامح، ع: 11 كانون الأول 2005م، ص: 20

(2) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(3) ينظر على سبيل المثال، تحرير المرأة، ص: 17

(4) من وحي القلم، ص: 177-178

عند الرجل، فإذا اختص الرجل بخصلة العنف، فقد اختصت المرأة بخصلة العطف، وإذا كان واجبه الكسب فطبيعتها الإرضاع، وإذا اعتز وتباهى بأنه والد، فإنها هي الوالدة، وإذا صغر خده وشمخ بأنفه بأنه أب، فيكفيها فخراً أنها أم، وإذا امتاز بالقوة العضلية فقد امتازت بالقوة النفسية⁽¹⁾. وهذا عنده تقرير لمساواة المرأة للرجل، واعتبارها نصف الأمة باعتبار أهمية هذه الوظائف الطبيعية والتقليدية التي تؤديها بكل فخر واعتزاز.

يشدّد الرافعي هنا على أنّ المرأة لها فطرتها الخاصة التي وهبها الله، واختلافها عن الرجل، فكلٌّ منها له خصائصه الفطرية مثل الإرضاع والحمل والولادة وغيرها، وأن ذلك لا يمنعها من المشاركة في شؤون الحياة الاجتماعية والسياسية، كما شهده التاريخ، وسجل فيه بكل فخر واعتزاز نماذج راقية⁽²⁾.

ونفس الشيء يذكر بخصوص الإمام المجدد محمد عبده، وهو من شيوخ وأساتذة قاسم أمين، فقد تأثر هذا الأخير بشيخه في كثير من القضايا وجاءت آراؤه في كثير من الأحيان موافقة لآراء شيخه، كما كان الشيخ الإمام محمد عبده من كبار الداعين إلى تنمية أحوال المرأة المسلمة عبر منهجية رصينة: "فمنهجية محمد عبده فيما أصدر من فتاوى تدعو إلى المواءمة بين قيم الإسلام وقيم المعاصرة تظل حاضرة بكثير من القوة في مقاربة قاسم أمين لإشكالية تحرر المرأة، والذين اعتبروه من دعاة السفور والفجور قرأوا نصوصه انطلاقاً من أحكام قبلية وتصورات لا تنظر إلى الموضوع من زاوية التفكير في سبل التغيير التي أصبحت مطلباً ملحاً في زمن لم تعد الهيئة الاجتماعية تجد فيه ما يمكنها من الاستمرار بالكيفية التي كانت عليها في أزمنة خلت لهذا حمل مشروعه في التحرر دعوة إلى الاجتهاد والتجديد والإبداع، أي دعوة إلى إيجاد صيغ من المواءمة بين أسئلة العصر ومقتضيات تطوير منظومات التأويل القيمية والدينية، حتى لا تزداد المسافة اتساعاً بين تاريخ جديد، ومجتمع جديد، وقيم لم تعد ملائمة لما استجد في الواقع من متغيرات"⁽³⁾.

(1) الإسلام انطلاق لا جمود: ص: 146

(2) ينظر: المرجع السابق، ص: 146

(3) ينظر: قضايا المرأة في الفكر العربي المعاصر، ص: 21.

المبحث الثاني: تقويم للقضايا الاجتماعية.

المطلب الأول: تقويم التفسير الاجتماعي للنصوص.

انفتح رواد النهضة الحديثة على العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة، فكانت هذه العلوم المساعدة منطلقاً ومهيماً في مقاربتهم للقضايا الاجتماعية، فامتحوا من مناهجها في تفسير بعض من نصوص الشريعة، واستنبطوا أحكاماً شرعية تناسب متغيرات الواقع الحديث، فقد تأثروا في تفسيرهم لكثير من النصوص الشرعية وخاصة الاجتماعية، بالاتجاهات الحديثة في التفسير، فجاءت تفسيراتهم للنصوص الاجتماعية تمتح من مناهج التفسير الاجتماعي، متماهية مع طريقة معالجتها للقضايا الاجتماعية كما عند الإمام محمد عبده والأستاذ علال الفاسي وغيرهما.

بهذا تميزت اجتهادات فقهاء النهضة في القضايا الاجتماعية بانفتاحها على مناهج التفسير الحديثة، فجاءت مضامينها في صيغة جديدة تفارق ما كان عليه تفسير وقراءة النص القرآني والحديثي عند السلف، والاتجاه المحافظ على العموم.

يذكر أن هذه المناهج الحديثة ليست على نمط واتجاه واحد، فوجب التمييز بينها لأن هذه المناهج المستحدثة غير متماثلة، وبالتالي فالحكم عليها لا يمكن أن يكون متماثلاً، وكل إنجاز معرفي يحتاج إلى عملية نقدية، فهذه المناهج ليست مطلقة الصحة، وليست كذلك مطلقة الخطأ، ومقاربة النص الديني بهذه المناهج يقتضي معرفة جيدة بها، ونقداً بنيوياً لها، بحيث ننتهي إلى الاستفادة من العناصر المنطقية والإيجابية فيها، دون أن نكون مجبرين على الأخذ بها بصورة شاملة، مع ضرورة تطويرها كما هو معروف في تاريخنا وثقافتنا، مع الحذر من اعتمادها كما وصلتنا من الغرب، بل لا بد من غربلتها ونقدها في ضوء المنظومة الفكرية الإسلامية ونظامها المعرفي.

ولابد للمفسر المعاصر والفقيه المستنبط للأحكام الشرعية للنوازل المعاصرة من القرآن الكريم، التنبه إلى أن نصوص القرآن الكريم تحمل بين طياتها حقائق كلية، وأن تجليات وأحكام بعض النصوص تاريخية نسبية، وعليه فالنص طريقنا للامساك بالحقيقة النسبية وليس الحقيقة الكاملة، إذ التراث الفقهي والفكر الإسلامي قراءة بشرية نسبية متغيرة باستمرار.

وتنبه رواد النهضة الحديثة إلى هذه القضية، وأهميتها في تفسير بعض النصوص ذات الطابع الاجتماعي، فانفتحوا على المفاهيم الاجتماعية الحديثة في العلوم الإنسانية والاجتماعية؛ مما أدى إلى تجديد الطرح والعرض في كثير من القضايا الاجتماعية، وبث روح علمية منفتحة في خطاباتهم.

إن فقهاء النهضة قد أبانوا عن رصانة فكرية من خلال انفتاحهم على قضايا العصر الاجتماعية، والاستعانة بالمفاهيم المستجدة فيها، دون الجمود على ما كان سائدا في التراث، سواء في بعض إطلاقات الفقهاء، أو متغيرات الواقع الاجتماعي التي يفرضها تغير العادات والتقاليد.

المطلب الثاني: تقييم قضية التغير والإصلاح.

يلاحظ في هذه القضية التي اختصت بدراسة جانب من فكر التغير والإصلاح الاجتماعي عند الإمام محمد عبده والأستاذ علال الفاسي وغيرهما من رواد النهضة الحديثة، انطلاقهم أساسا من أصول الشريعة وثوابتها، حيث أصلوا لكتاباتهم انطلاقا من مفاهيم التغير والإصلاح من القرآن والسنة، وانفتحوا على العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة من خلال توظيف مجموعة من النظريات والمفاهيم المرتبطة بعلم الاجتماع، وهذا يؤكد سعة اطلاعهم على العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة، عبر قراءاتهم المتنوعة في هذا المجال، وكذا المناقشات العلمية والأدبية التي كانوا يجرونها مع العلماء والمفكرين الغربيين في التخصصات العلمية الإنسانية المختلفة⁽¹⁾.

وهذا الأمر ديدن مجموعة من رواد النهضة الإسلامية الحديثة، مثل الشيخ محمد عبده، الذي انشغل بالعلوم الحقة في زمان وواقع اضطهدت فيه هذه العلوم، ويحكي أن شمس حقائق هذه العلوم أشرقت بوجود حضرة الحكيم الأستاذ السيد جمال الدين الأفغاني، والذي رجاه بشيء من ذلك فأجاب بحمد الله سبحانه، فقال بذلك طرائف التحف⁽²⁾.

على الرغم مما تلقاه محمد عبده من تعليم ديني تقليدي بالأزهر، إلا أنه كان محبا للعلم واسع الاطلاع، ولذا وجد ضالته عند الشيخ جمال الأفغاني، الذي فتح أمامه أبواب المعرفة وأعانه على فهم كثير مما غمض عليه⁽³⁾.

(1) مثل: رسالة محمد عبده للفيلسوف الروسي "تولستوي"، ومحادثة علال الفاسي مع أحد المفكر والعلامة "ماسينون".

(2) ينظر تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده في رسالة الواردات، ص: 190

(3) التغير الاجتماعي في الفكر الإسلامي الحديث، ص: 148

فلم يجد الإمام مُحمَّد عبده مانعا من اقتباس العلوم الغربية الحديثة بشكل انتقائي، حيث يقول: " علينا جميعا أن نجد السير في اكتساب المعرفة من أي أفق بزغت شمسها، ونطرح كل ما يعده العقلاء عديم الفائدة أو موجبا للضرر، ولا بد أن نرجع إلى تاريخ أمتنا القديم، وننظر إلى شؤون معاصرنا من الأمم ونطلب الوسائل المساعدة لنا على مظاهرهم ومباراتهم في القوة والشوكة والعزة والسطوة"⁽¹⁾.

إن الإمام مُحمَّد عبد يؤكد على أصالة ومرجعية الإسلام في التحديث والتغيير، وتكاملها مع المدنية، بالتأثير والتأثر، وأنه مكن للمسلمين أخذ إيجابيات المدنية وعلومها، ويمكن للإسلام أن يهذب هذه الحضارة، فقد رأى إمكان أن يعمل الإسلام على تهذيب تلك الحضارة في قوله: " إن الإسلام لن يقف عثرة في سبيل المدنية، ولكنه سيهذبها وينقيها من أوضارها، وستكون المدنية من أقوى أنصاره متى عرفته وعرفها أهله وهذا الجمود سيزول"⁽²⁾.

بهذا جمع هؤلاء العلماء المجددون ثقافة موسوعية تميزت بتنوع أصولها ومصادرها، حيث جمعت بين العقلية الفقهية التراثية، والعقلية العلمية المعاصرة⁽³⁾. واستطاعوا تكوين فلسفة اجتماعية إصلاحية متميزة في إصلاح المجتمع، نظرا لكون قضايا المجتمع وإصلاحه وتغييره من أهم انشغالاتهم العلمية والتربوية.

ويتحدد الفكر الاجتماعي عامة والتغيير الاجتماعي خاصة عند الأستاذ علال الفاسي باعتباره غاية وقصدا أساسيا؛ يتوصل إلى خيري الدنيا والآخرة عبر الوجدان العالي، قال رحمه الله تعالى: " هذا الوجدان العالي هو الذي يجب أن يملك فكرنا الاجتماعي؛ لأنه بدونه لن نصل إلا إلى الفوضى التي وقعنا فيه نحن من قبل، والتي وقع فيها الأوروبيون اليوم"، وقد انطلق الأستاذ علال الفاسي رحمه الله في مبدئه هذا من قولة للفيلسوف " إيرنست رينان"⁽⁴⁾.

وقد سبق الإمام مُحمَّد عبده الأستاذ علال الفاسي في هذه القضية، حيث قرر أنه لكي تكون لنا مدنية ذاتية فلا بد أن نرجع إلى أصول ثقافتنا ومنابع تراثنا، والعودة إلى الأصول الصافية، ومعتبرا التجديد في هذا الصدد وسيلة

(1) الأعمال الكاملة للإمام مُحمَّد عبده، 60 / 1

(2) المرجع السابق، 331 / 3.

(3) ينظر الفكر الإسلامي الحديث، ص : 98.

(4) النقد الثاني، ص: 231

لتحرير الفكر من التقليد والجمود، ورجوعاً إلى الينابيع الأولى للدين ودعوة لإعادة بناء التراث بما يتفق مع روح العصر⁽¹⁾.

وهذا ما يؤكد لنا أن العلماء المجددون والمصلحون، أمثال الإمام محمد عبده والأستاذ علال الفاسي حرصوا على تفعيل دور الدين والعلم الحديث معاً في إحداث التقدم ومواجهة مظاهر التخلف، فقد كان من أهدافهم تفسير القرآن واستنباط الأحكام منه بما يلائم ارتقاء المجتمع وكمال مقتضى حالة العصر، وهذا الأمر من أهم المبادئ الأساسية لتغيير المجتمع الإسلامي وفتح الطريق أمام تقدمه⁽²⁾.

كما يرى أن أسس المدنية الصحيحة، تقوم على تكامل الدين والعلم، - والعلم الصحيح عنده يقوم على الوجدان -، والدين الكامل علم وذوق وقلب، برهان وإذعان، فكر ووجدان. ولا بد أن ينتهي أمر العالم إلى تأخي العلم والدين على سنة القرآن والذكر الحكيم⁽³⁾.

وبالجمع بين المفاهيم الاجتماعية من خلال الوحي، والعلوم الإنسانية الحديثة معاً، تميز الخطاب الإصلاحى الحديث بجدة الطرح، وقد خلص الفكر الاجتماعى عند رواد النهضة الإسلامية المعاصرة إلى وضع نموذج علمي محكم لموضوع التغيير الاجتماعى يمكن أن يعتبر نموذجاً متقدماً لدراسة قضايا التغيير الاجتماعى، انطلاقاً من مرحلة وصف الظواهر الاجتماعية وتحديد المشكلات والأمراض الاجتماعية التي تهدد كيان المجتمع المسلم، وذلك في ضوء قيم الشريعة الإسلامية وتصورها الصحيح.

كما كان من منهجهم في التناول: التنبيه القوي إلى أثر المشكلات الاجتماعية الحضارية، التي منبعها التلاحق والتشاقف الحضاري، حيث نبهوا على خطورة أمراض المدنية الغربية التي يجب على المفكرين وعلى المسلمين التنبيه لخطورتها كالعلمانية، والعولمة.

وقدموا تصوراً دقيقاً مبنياً على مناهج البحث الاجتماعى المعاصر القائم على التصميم والتخطيط، والإشارة إلى أدوات الإحصاء العلمى ووضع الأهداف.

(1) ينظر الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، 318/2.

(2) ينظر التغيير الاجتماعى فى الفكر الإسلامى الحديث، ص: 178، والإمام محمد عبده: جدلية العقل والنهضة، سمير أبو حمدان، ص: 64-65.

(3) ينظر الفكر الإسلامى الحديث، ص: 160.

ووضعوا آليات متكاملة يستهدف الالتزام بها تحقيق الإصلاح الاجتماعي الكامل والمتكامل، وقعدوا بإحكام العلاقة بين الفرد والجماعة والسلطة السياسية للدولة في عملية التغيير، وبينوا كيفية إحداث التغيير الصحيح والمتدرج في جميع هذه الدوائر.

ف نجد مثلا الأستاذ علال الفاسي يورد بقوة مفهوم " التصميم الاجتماعي " أو التصميمات في نظر علماء الاجتماع المعاصرين " وهذا التصميم الاجتماعي وفق ما أورده الفاسي، هو الخطة المنهجية الاجتماعية المحكمة التي يتم إعدادها لمواجهة مرحلة تاريخية معينة والنهوض بالمجتمع في تناسق تام وعام.

المطلب الثالث: تقويم قضية الخدمة الاجتماعية.

سعى مجددو النهضة الحديثة إلى تجديد تناول القضايا الاجتماعية، بإبراز مكنونات وذخائر الفقه الإسلامي في الفقه الاجتماعي، فجاءت كتاباتهم أصيلة، وركينة، في هذا الباب، فقاربوا كثيرا من المواضيع الاجتماعية – على غرار الخدمة الاجتماعية – بأسلوب قوي ومؤثر في المتلقي يظهر قوة هذا الجانب الاجتماعي والتضامني في الشريعة الإسلامية وفقهها، ومن ذلك تأكيد الإمام محمد عبده بأسلوب منطقي وحجائي، لدور الأغنياء في خدمة المجموع، وتحقيق التكافل الاجتماعي، ومنها على خطورة الظلم الناجم عن التقصير في هذا الباب .

وقد تميز أسلوبه بدقة العرض ووصف خطورة التقصير في خدمة المجتمع، وبيان مختلف الأضرار الناتجة عن هذا التقصير.

ووظف الإمام محمد عبده رحمه الله تعالى في مقارنته لقضية الخدمة الاجتماعية ترسانة معجمية قوية في البلاغ والتأثير على الوجدان العالي، والإيمان والشعور والإحساس بحاجات الفئات الاجتماعية المعوزة، وبيان قيمة العمل الإنساني للعمال، وأهمية رعايتهم والوفاء بحاجاتهم الاجتماعية، وضمان حقوقهم.

كما استفاد الإمام مُحمَّد عبده رحمه الله تعالى في مقارنته لقضايا الخدمة الاجتماعية من تناول المفكرين والفلاسفة الغربيين للخدمة الاجتماعية، حيث انفتح على طريقتهم في التناول، ووظف مفاهيمهم الاجتماعية حديثة في دراسة الموضوع.⁽¹⁾

وهذا الشكل الجديد عند الإمام مُحمَّد عبده في عرض القضايا الاجتماعية، وطرق مقارنته لها، وتأثره بكتابات الغربيين وعباراتهم في هذا المجال؛ عرضته لسهام النقد، ومن ذلك قول سيد قطب رحمه الله تعالى في الظلال بعد أن نقل كلاماً عن الشيخ رشيد رضا رحمه الله تعالى، جاء فيه : " علماء أوروبا الأحرار " فقال: " يجب أن ننبه نحن في الظلال إلى دلالة مثل هذه العبارات " الأحرار في مدرسة الشيخ مُحمَّد عبده وتلاميذها، فقد كانت هذه المدرسة بجملتها متأثرة بمناهج تفكير وبأفكار غربية غريبة على منهج التفكير الإسلامي الخالص، وكان هذا التأثير يجعلها تنظر إلى كتاب أوروبا المناهضين للكنيسة بوصفهم أحرار، وكذلك الكتاب الذين كانوا يكتبون عن الديمقراطية والحرية الغربية وكذلك الأوضاع الأوربية نظرة استحسان، وكانت تدعو إلى الأخذ بما تسميه (الصالح من هذه الأفكار والأوضاع) بناء على ذلك التأثير "⁽²⁾.

وتميز تناول الأستاذ علال الفاسي رحمه الله تعالى بدوره لموضوع الخدمة الاجتماعية بقوة الطرح وجودة العرض، تجلّى ذلك في مجموعة من الأمور، منها: حسن توظيفه لمفاهيم مركزية، وعبارات قوية الدلالة، مؤصلة في هذا الباب، على غرار "الوجدان العالي"⁽³⁾ و " تكوين الحماس في نفسية الشعب بسائر طبقاته "⁽⁴⁾. وإن كان الأستاذ علال الفاسي قد انطلق أساساً في مقارنته لقضايا الخدمة الاجتماعية من المرجعية الإسلامية، فإنه في المقابل قد وافق بعض المدارس الاجتماعية في ربط الخدمة الاجتماعية بالجانب الروحي⁽⁵⁾.

(1) ينظر: الأعمال الكاملة: 1/ 138، وما بعدها.

(2) في ظلال القرآن، 3 / 1637.

(3) النقد الذاتي، ص: 231.

(4) المرجع السابق، ص: 242.

(5) ينظر الاتجاهات الحديثة في الخدمة الاجتماعية، ص: 402-404.

مما يلاحظ في طريقة تناول عند الأستاذ علال الفاسي - إسوة بالإمام محمد عبده - جعله الخيط الناظم للخدمة الاجتماعية الدعوة إلى الوفاء بحقوق الفرد، والتأكيد على وجوب التزام الأغنياء بواجباتهم الاجتماعية والإحسانية والتضامنية، والتحذير من تقديم مصالح الشخصية المعنوية على مصالح الشخصية الفردية⁽¹⁾.

وظف الأستاذ علال الفاسي رحمه الله تعالى مفهومين محوريا في علم الاجتماع الحديث، وهو " مبدأ أو أساس، : " نظرية تتجاوز الذات " وهي نظرية تتجاوز الأنانية الفردية وتحقق المصلحة الفردية في نفس الوقت بالوسطية والاعتدال التي تقتضيها القيم الروحية والدينية النبيلة⁽²⁾.

ومن نقط الالتقاء أيضا بين الأستاذ علال الفاسي والإمام محمد عبده في مقارنة قضية الخدمة الاجتماعية، حسن تصوير الواقع الاجتماعي وفهمه العميق، ينطلق الأستاذ علال الفاسي من دراسته للمجتمع المغربي من تشخيص واقعه بجرأة، مقرا بأنه مجتمع منحط بلا شك، ويوجه الجهود البحثية والدراسية في هذا الباب بقول: " وإن الجهود يجب أن توجه لرفع هذا الانحطاط، لأن ذلك هو المفتاح الوحيد لفهم الشعب المغربي حقوقه الاجتماعية التي هو محروم منها"⁽³⁾.

لقد برع الأستاذ علال الفاسي رحمه الله تعالى في مقارنته للقضايا الاجتماعية، ومن مظاهر ذلك دعوته إلى الفهم العميق للواقع المغربي، وغيره من البلدان الإسلامية على حد سواء، لأن حسن فهم هذا الواقع وعلاقاته وتجاذبات أطرافه هو مقدمة تشخيص مشاكله، ومنطلق البث في تقديم الخدمة الاجتماعية لأصحابها المستحقين لها، مؤكدا في ذلك على مرجعية الوحي وقيمه في تنظيم هذا الجانب، ومستشهدا بشهادة بعض المفكرين الغربيين في المسألة⁽⁴⁾.

(1) النقد الذاتي، ص: 232.

(2) حديث، لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه. سبق تربيته، ينظر: ص: 380.

(3) ينظر: المرجع السابق، ونفس الصفحة.

(4) مجلة العالم الإسلامي - يولييه، أغسطس، سنة: 1909م، ص: 342. نقلا عن النقد الذاتي، ص: 237.

إضافة إلى تميزه في تناوله وعرضه لمسألة خدمة المجتمع، حيث وظف شكلا جديدا في الخطاب الديني قوامه قوة الطرح وسلسلة الأسلوب وحدثة المفاهيم، ودقة التصميم وإحكام العرض وتكامله، منها على مفاهيم مركزية في هذه المسألة، من مثل التخطيط في الخدمة الاجتماعية وغيرها⁽¹⁾.

⁽¹⁾ النقد الناقلي، ص: 246.

الفصل الثاني

تقويم منهجي

للآراء والاجتهادات الفقهية

تمهيد:

هذا تقويم للجانب المنهجي من الناحية الأصولية، يهتم بنقد قواعد وأصول استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة، والنظر في مراعاة قوة الأدلة في عملية التأصيل، بالرجوع أولاً إلى الكتاب ثم السنة، ثم بقية الأدلة؛ عبر دراسة النص الشرعي، والنظر في صيغ الحكم التي وردت فيه، وتوجيهها قصد بيان درجة الحكم المستنبط منه.

وينفتح هذا التقويم على مناهج وآليات علم الاجتماع الحديث، التي وظفها المجددون المعاصرون في تقرير بعض آرائهم واجتهاداتهم.

وهذا الفصل على غرار سابقه، في مبحثين:

المبحث الأول: تقويم قضايا المرأة وأثر معرفة الواقع فيها.

المبحث الثاني: تقويم منهجي للقضايا الاجتماعية.

المبحث الأول: تقويم قضايا المرأة وأثر معرفة الواقع فيها.

تعتبر منهجيه أصول الفقه المنفتحة على المفاهيم والموضوعات الحديثة والمعاصرة مدخلا أساسا للفقيه ليتسنى له استنباط الحكم الشرعي الفرعي من مداركه المقررة، وأصول الفقه يتميز بالنظرة الكلية والمنهجية إلى النص وإلى الواقع، أما فقه الفروع فيتميز بالنظرة الجزئية إلى النص وإلى القضايا⁽¹⁾.

وقد شهد النصف الثاني من القرن العشرين تحولا في تعاطي المفكرين المسلمين مع قضية المرأة، من خلال الاهتمام بظروفها الاجتماعية، ودراسة أحكام المرأة في الشريعة في سياقاتها التاريخية، " ولقد أدى التطور الذي طرأ على العلوم الفكرية الغربية إلى تغير في الخطاب الفكري النسائي الذي ابتداء في أواسط عقد السبعينات حتى أواسط عقد التسعينات، حيث بدأ دعاة التحرر يرفضون كل أدوات الاجتهاد التي اعتمدها العلماء من أجل استنباط الأحكام من النصوص القطعية الثبوت، القطعية الدلالة، فرفضوا بالتالي علوم أصول الفقه، وعلوم القرآن الكريم، وعلوم اللغة العربية⁽²⁾.

ونجد في خطاب الطاهر الحداد⁽³⁾ عن المرأة - حوالي 1929م - طرح مفهوم النسبية والتاريخية تفسيرا لأحكام الإسلام عن المرأة، فهي فيما يرى ليست أحكاما نهائية، بل هي أحكام نابعة من وضعية المجتمع الذي نزلت فيه، وهو مجتمع كانت أحوال المرأة فيه أقرب إلى وضع العبودية منه إلى وضع آخر⁽⁴⁾.

ويستند الحداد في قراءته لنصوص الوحي - في ضوء الثابت الجوهرى والمتغير العرضي - إلى تأمل ظاهرة النسخ في النصوص الدينية - تغيير الأحكام - ويفهمها في سياقها الحقيقي مستنبطا دلالتها الخطيرة، " إن الحياة طويلة العمر جدا وبقدر ما فيها من الطول بقدر ما فيها من الأطر المعبرة عن جوهر معناها وأخص ميزاتها. ونحو عشرين سنة من حياة النبي ﷺ في تأسيس الإسلام، كفت بل أوجبت نسخ نصوص بنصوص، وأحكاما بأحكام اعتبارا لهذه

(1) يراجع الاتجاهات النقدية المعاصرة في الفكر الأصولي، ناصر صلاح البطاط، ص: 286.

(2) عودة الحجاب، 38 / 1.

(3) الطاهر الحداد التونسي: من طلائع النهضة الحديثة في تونس. ولد بها وتعلم في الزيتونة ودخل في الحزب الحر الدستوري عند تأسيسه (1920) وسافر مع بعض الوفود إلى باريس للمطالبة بحرية بلاده. من مؤلفاته: العمال التونسيون وظهور الحركة النقابية و: امرأتنا في الشريعة والمجتمع، توفي سنة: 1934م. الأعلام، 3 / 220.

(4) دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة: خطاب النهضة والخطاب الطائفي، ص: 67.

السنة الأزلية. فكيف بنا إذا وقفنا بالإسلام الخالد أما الأجيال والقرون المتعاقبة بعد بلا انقطاع ونحن لا نتبدل ولا نغير⁽¹⁾.

وهذا الرأي، وإن كان فيه جانب من الحقيقة والصواب، فإنه فيه قصورا في الفهم العميق لأصول التشريع الإسلامي، وقواعده الكلية، وأطره الناظمة، وقيمه الهادية، فلو استحضر صاحبه ما قرره الأصوليون، من أدوات الاجتهاد وآلياته وضوابطه؛ لفهم طبيعة الشريعة الخالدة وخصائصها، والمناهج الرصينة التي قررها علماءها لمعالجة المتغيرات والفروع، وحل المستجدات والنوازل.

وقد اعتمد كثير من أعلام النهضة الحديثة منهجا واقعيا في مقارنة قضايا المرأة، حيث وقف جلهم عند مقاصد الشرع والحد المعلوم بالضرورة من أحكامه، ونلمس في اجتهاداتهم غيرة صريحة على أوضاع المرأة المسلمة، والسعي إلى تنمية أحوالها لأنها لبنة المجتمع الأساسية، فبإصلاحها يصلح المجتمع⁽²⁾، لذلك خصوا دراسة قضاياها حيزا كبيرا من فكرهم، وجهدا واسعا من تنظيرهم، وإن ما قدموه من إنتاجات وافرة في هذا الباب يحتاج إلى بحوث تخصصية كثيرة.

ورواد النهضة الإصلاحية الحديثة تميزوا بانفتاحهم على العلوم الإنسانية ومتطلبات العصر ومستجداته، بل اتهم بعضهم بالعلمانية، بخلاف غيرهم من المحافظين في زمنهم، وإذا أخذنا على سبيل المثال ابن عاشور في التفسير نجده يرفض أن يقحم هذا الأخير في مجادلة مع العصر، واكتفى بتقرير الحدين الأقصى والأدنى اللذين لا يجوز الخروج عنهما، وتلك الغاية القصوى التي يمكن للخطاب الإصلاحي بلوغها إذا ما بقي مقيدا بقواعد اللغة والبلاغة⁽³⁾.

فابن عاشور لا يخون دور المفسر الوفي لمقتضيات اللغة ومنطق الخطاب، ولا يسقط على النص القرآني رغبات المعاصرين، لذلك نجده يرفض الفكرة التي أصبحت شائعة حديثا ومفادها أن عبارة: «إِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا

(1) ينظر: دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة: خطاب النهضة والخطاب الطائفي، ص: 68، وينظر: امرأتنا في الشريعة والمجتمع، ص: 12

(2) وفي هذا الصدد يقول الأستاذ غلال الفاسي: "إن تحسين حالة المرأة وإسعادها يجب أن ينال حظا مهما من تفكيرنا الاجتماعي لأنه شرط أساسي لإصلاح المجتمع وإعداد المغرب لحياة أسعد". النقد الذاتي، ص: 265.

(3) ينظر: الخطاب حول المرأة بين المناضل والشيخ والزعيم تونس نموذجا، محمد الحداد، ص: 25.

قَوَاحِدَةً⁽¹⁾، أمر بالاختصار على الواحدة لمن كان عاجزا عن إعالة الأربعة، وهو الوجه الذي كان مُجَدَّ عبده قد صرف إليه الآية⁽²⁾.

فالشيخ الطاهر بن عاشور رغم علمه الواسع، وسعة اطلاعه على واقعه ومعطيات عصره، هو مثال للفقيه المصلح الذي لم يهتم بالفكر الإنساني المعاصر، ولم يتأثر به خلافا لكثير من المفكرين الإصلاحيين، الذين كتبوا في قضايا المرأة المسلمة، وتفسير ابن عاشور يتعالى عن هذه المجادلات الحديثة، لأن واقع العصر وتأثير علومه مغيب عن مقوله، ولأن تفسير النص القرآني مناط عنده باللغة والمقاصد الشرعية وأسباب النزول وآراء المتقدمين من أساطين التفسير، ولا شأن للعصر بكل ذلك، وتفسير مُجَدَّ عبده، الذي احتوى الإمكانيتين⁽³⁾، قد وظف بالاتجاهين، استند إليه قاسم أمين كما استند إليه رشيد رضا⁽⁴⁾.

إن أعلام عصر النهضة الحديثة في عملهم على تجديد الفقه الاجتماعي قد تبنا منهجا واقعيا في مقارنة قضايا المرأة، بالوقوف عند مقاصد الشرع والحد المعلوم بالضرورة من أحكامه، وقد نجد بعض الآراء الجريئة عند بعض مفكري النهضة كقاسم أمين، والطاهر الحداد، وهي آراء تندرج ضمن دائرة الأعمال التي سعى أصحابها إلى تقديم مجتمعاتهم معبرين عما يخلج صدورهم من مرارة أوضاعه وأحواله المزرية في كافة المجالات.

والحقيقة أن تأثير هذين العلمين - خاصة، ومن على شاكلتهم بصفة عامة - يعزى إلى عدم تضلعهم في الفقهيات، فنجدهم متخصصين في الحقوق والآداب والاجتماع، كما هو الشأن بالنسبة لقاسم أمين، والطاهر الحداد اللذان اختصا في الحقوق، واهتما بدراسة القضايا الشرعية.

وقد يعزى هذا الأمر كذلك إلى سوء تقدير مآلات هذه الدعوات نظرا لعدم الإلمام الدقيق بأحوال الواقع الاجتماعي في بعض الأحيان، كما وضحه قاسم أمين بقوله: "لقد كنت أدعو إلى اقتفاء أثر الترك بل الإفراج في تحرير

(1) سورة النساء من الآية: 3.

(2) ينظر: الخطاب حول المرأة بين المناضل والشيخ والزعيم تونس نموذجا، مُجَدَّ الحداد، ص: 29، والتحرير والتنوير، 28 / 4.

(3) و "الاكتشاف المتأخر الذي يحققه المصلحون، وابن عاشور في هذا المجال إمام لا يضاهي، يمكن أن يؤدي وظيفتين متعارضتين. فأمّا أن يفهم منه أن القرآن بدأ ثورة تدعّمها الحداثة وتكملها، وهذا كان خط قاسم أمين والطاهر الحداد، أو أن يفهم منه أن الإسلام جاء بالقول الفصل والمذهب الوسط بين تفریط "الجاهلية القديمة" في حقوق المرأة وإفراط "الجاهلية الجديدة" في هذه الحقوق. وهذا خط رشيد رضا في "نداء إلى الجنس اللطيف أو حقوق النساء في الإسلام" ومُجَدَّ فريد وجدي في "المرأة المسلمة" وابن مراد في "الحداد على المرأة الحداد".

(4) ينظر المرجع السابق، ص: 30.

نسائهم، وغاليت في هذا المعنى حتى دعوتهن إلى تمزيق الحجاب وإلى اشراك النساء في كل أعمالهم ومآدبهم وولائمهم، ولكنني أدركت الآن خطر هذه الدعوة بما اختبرته من أخلاق الناس، فلقد تتبعته خطوات النساء في كثير من الأحياء لأعرف درجة احترام الناس لهن فرأيت من فساد أخلاق الرجال - بكل أسف - ما حمدت الله على ما خذل من دعوتي، واستنفر الناس إلى معارضي، لهذا لا أجد الوقت مناسباً للدعوة إلى تحرير المرأة بالمعنى الذي قصدته من قبل⁽¹⁾.

المطلب الأول: تقويم رأي الإمام محمد عبده في قضية الحجاب.

يرى الإمام محمد عبده أن نصوص الشريعة واضحة في هذه القضية، وأن المتفق على استثنائه عند الفقهاء هو الوجه والكفين، وأنهم اختلفوا في أعضاء أخرى كالذراعين والقدمين، وذهب إلى أن المغالة في الحجاب على غير ما جاء في الدين، أنه هو كسائر العادات الضارة التي تمكنت في الناس⁽²⁾.

وبناء على القاعدة الأصولية - الأمر للوجوب - ما لم تصرفه قرينة، فإن أمر الله تعالى لأزواج النبي ﷺ وللمؤمنات عند جمهور الفقهاء للوجوب، وذهب فريق إلى فرضية تغطية المرأة لوجهها عملاً بمنطوق الآية «يَتَأْتِيهَا النِّجَاءُ فَلِأَزْوَاجِكِ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَبِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُوراً رَحِيماً»⁽³⁾.

يقول ابن رشد في بيان أقوال الفقهاء في مسألة ستر العورة للمرأة واللباس في الصلاة: "أكثر العلماء على أن بدنها كله عورة ما خلا الوجه والكفين، وذهب أبو حنيفة إلى أن قدمها ليست بعورة، - و - من ذهب إلى أن المقصود من ذلك - أي المستثنى من قوله تعالى: «وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا»⁽⁴⁾ - ما لا يملك ظهوره عند الحركة قال: بدنها كله عورة حتى وجهها، واحتج لذلك بعموم قوله تعالى: «يَتَأْتِيهَا النِّجَاءُ فَلِأَزْوَاجِكِ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ

(1) ينظر: حركة تحرير المرأة في ميزان الإسلام، أنور الجندي، ص: 11.

(2) الإمام محمد عبده والقضايا الإسلامية، ص: 153، 154.

(3) سورة الأحزاب: الآية: 59.

(4) سورة النور: الآية: 31.

اَلْمُؤْمِنِينَ يُدْنِيْنَ عَلَيْهِمْ مِّنْ جَلْبَابٍ ذَٰلِكَ اَدْبَىٰ اَنْ يُعْرَفَ فَلَا يُؤْذَنُ وَكَانَ اللّٰهُ غَفُوْرًا رَّحِيْمًا ﴿١٩﴾^(١)، ومن رأى أن المقصود من ذلك ما جرت به العادة بأنه لا يستر وهو الوجه والكفان، ذهب إلى أنها ليسا بعورة واحتج لذلك بأن المرأة ليست تستر وجهها في الحج^(٢).

يلاحظ في منهجية الاستدلال عند الإمام محمد عبده رحمه الله تعالى في هذه المسألة مراعاته لقواعد الاستدلال المقررة في أصول الفقه، مثل تخصيص العموم، سواء بتخصيص عموم الكتاب بالسنة، أو تخصيصه بالعرف والعادة، وربط الحكم الشرعي المستنبط من النص بمحل تنزيهه في الواقع، وفق نظر مقاصدي يراعي تحقيق مناط الحكم الشرعي.

كما يلاحظ في هذه القضية تميز الحكم الشرعي الذي استنبطه الإمام محمد عبده بالوسطية والاعتدال، لأن النص في هذه المسألة من السنة كما ساقه الإمام واضح في الدلالة على ما يجب تغطيته من جسد المرأة، وبيان حدود الحجاب الشرعي، وذلك إعمالاً للقواعد الأصولية في تخصيص العام، أما الآية القرآنية فهي ليست صريحة في تغطية الوجه.

ومما امتاز به الإمام محمد عبده رحمه الله تعالى في التأسيس الفقهي الحديث لقضايا المرأة، مقارنته بالمنهجية الكلية التي تعتمد على جميع مقومات النظر الفقهي الأصيل، وعلى رأسها قواعد الاستنباط الأصولي، واستحضار مقاصد الشريعة والتعليل المصلحي ومراعاة المآلات، إضافة إلى عناية فائقة بفقهاء الواقع، الذي يعد شرطاً ضرورياً في الفقه الحي والمتجدد.

والذي جر على الإمام محمد عبده نقمة البعض في مسائل فقه المرأة المسلمة كالحجاب، هو موقفه الشديد من النقاب، حيث يراه عادة دخيلة، وسيئة، وقد علل رحمه رأيه هذا تعليلاً مستفيضاً مبنياً على استقراء تام للواقع

(١) سورة الأحزاب: ٥٩ الآية.

(٢) بداية المجتهد، ١/ ١٢٣.

ومجرباته، مفاده أن صيانة المرأة لحقوقها وتولي شؤون أعمالها المدنية والجنائية يخول لها إدارة أموالها والتصرف فيها بنفسها، فتساءل: كيف يمكن لرجل أن يتعاقد معها من غير أن يراها ويتحقق شخصيتها؟⁽¹⁾

وهذا عنده قرينة مصلحية وتعليل فقهي رصين، لتخصيص عموم تغطية الوجه الذي فهمه بعض الفقهاء، وقد قرنها الإمام مع الدليل القرآني العام، من خلال استقرائه للواقع.

وهذه القرينة المصلحية، تندرج ضمن باب الأهلية الشرعية وأحقية المرأة في مباشرة أمورها بنفسها، فيقضي بذلك الحال معرفتها لدى الأطراف الأخرى المتعاقدة والمتعاملة معها.

ومن معالم المنهجية الأصولية للإمام محمد عبده في الاستدلال بالحديث النبوي الشريف، ما ذهب إليه من تأكيد الحكم المستنبط من القرآن في مسألة الحجاب بدليل آخر وقرينة مصاحبة، وهي ما روته أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها: " أن أسماء بنت أبي بكر دخلت على رسول الله ﷺ وعليها ثياب رقاق، فأعرض عنها رسول الله ﷺ، وقال: يا أسماء إن المرأة إذا بلغت المحيض لم تصلح أن يرى منها إلا هذا وهذا - وأشار إلى وجهه وكفيه "⁽²⁾.

وهذا ما يدل على أن مقارنة الإمام محمد عبده رحمه الله تعالى لقضايا المرأة يقوم أساسا على التأصيل الشرعي من نصوص الوحي وفهم دلالاتها.

ولقد تميز الإمام محمد عبده بنظر معرفي ومنهجي أصولي فريد، تتضح معالمه من خلال تقصده حقائق الأمور وبعده كل البعد عن التعسف وشدة العناية بإيراد وإيضاح الحدود والتعريفات، ومن الجدل الكلامي والنقاشات اللفظية، والمناظرة العقيمة والتعصب للرأي.

وتميز أيضا بمنهجية العقلانية، والعقلانية هي " ممارسة فكرية تحتكم إلى العقل وتلتزم بأحكامه على وفق نظرة تتصف بالحياد والموضوعية.

(1) ينظر: الإمام محمد عبده والقضايا الإسلامية، ص: 156.

(2) سبق تخريجه، ص: 235.

وقمة العقلانية هي الجمع بين النقل الصحيح والعقل الصريح والعلم الصحيح" ⁽¹⁾. إضافة إلى جدة مقارنته الاجتماعية للحجاب وغيره من قضايا المرأة، بالانفتاح على نظريات ومناهج النقد الاجتماعي والاستفادة منها في معالجة كثير من القضايا الاجتماعية التي اجتهد فيها.

بناء على ذلك فإن الإمام محمد عبده في تناوله لقضية الحجاب قد استحضر الظروف والمؤثرات الاجتماعية والأعراف والتقاليد السائدة في المجتمع الإسلامي خلال فرض الحجاب بالمدينة، لذلك اعتبر مسألة الحجاب من مسائل العادات الاجتماعية التي يكون فيها تأثير الأعراف في بعض البيئات أكثر مما يفرضه النص الشرعي نفسه.

ولا شك أن أسباب نزول آيات الحجاب بالمدينة توضح الغايات والمقاصد من تشريعه، ومن جملتها حفظ الأخلاق العامة وحماية الأخلاق الاجتماعية.

وإذا كان الأمر بالنسبة لتقرير الحكم الشرعي يوجه بحسب المعطيات الاجتماعية في عصر التنزيل، فإن الأمر كذلك له وقعه على المجتهد في كل عصر، فرما تأثر بمعطيات عصره وظروفه الاجتماعية المتغيرة في اختيار حكم الحجاب.

والذي يسترشد به في النظر التقويمي لقضية الحجاب، وتقرير حكمه الشرعي في ضوء النقد التاريخي والاجتماعي استحضار السياق، خاصة الأحوال الاجتماعية المصاحبة والموضحة لحيثياته.

فعلى سبيل المثال سياق الآية من سورة الأحزاب «يَأْتِيهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَبِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُوراً رَحِيماً» ⁽²⁾، هو أن النساء كنا يخرجن للخلاء بعدم وجود المراحيض في البيوت، وكان بعض الفجار من الرجال يتعرضون للمؤمنات فشكون ذلك للنبي فنزلت الآية لتفرض الحجاب على المؤمنات الحرائر ولتتميزن عن الإماء وغير العفيفات.

أخرج البخاري عن عائشة رضي الله عنها، قالت: " خرجت سودة بعدما ضرب الحجاب لحاجتها وكانت امرأة جسيمة لا تخفى على من يعرفها، فرآها عمر رضي الله عنه، فقال: يا سودة أما والله ما تخفين علينا فانظري كيف

⁽¹⁾ الاتجاهات النقدية المعاصرة في الفكر الأصولي، ص: 283.

⁽²⁾ سورة الأحزاب الآية: 59.

تخرجين، قالت: فانكفأت راجعة ورسول الله ﷺ في بيتي، وإنه ليتعشى وفي يده عرق فدخلت، فقلت: يا رسول الله إني خرجت لبعض حاجتي فقال لي عمر كذا وكذا، قالت: فأوحى الله إليه ثم رفع عنه وإن العرق في يده ما وضعه، فقال: إنه قد أذن لكن أن تخرجن لحاجتك⁽¹⁾.

وأخرج ابن سعد في الطبقات عن أبي مالك قال قال نساء النبي ﷺ يخرجن بالليل لحاجتهن، وكان ناس من المنافقين يتعرضون لهن فيؤذين فشكوا ذلك فقيل ذلك للمنافقين، فقالوا إنما فعله بالإماء، فنزلت هذه الآية يا أيها النبي قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين، ثم أخرج نحوه عن الحسن ومحمد بن كعب القرظي⁽²⁾.

ويؤكد بعض المعاصرين على أن الأصوليين يغييرون البعد الاجتماعي والتاريخي في تقرير كثير من الأحكام الشرعية للقضايا الفقهية، قائلًا: " ينبغي أن يتجنب المرء إصدار أحكام قيمة في شأن الشرع الإسلامي خارج السياق التاريخي الذي فيه يتنزل، وينبغي ألا ننظر إلى الماضي بعين الحاضر، وإن حدث ذلك فهو خطأ جسيم، فموقف الأصوليين الذين ما فتئوا يفكرون خارج الزمن، ومعزل عن البعد التاريخي، ورغبتهم في جعلنا نعود إلى نظام قانوني له من القدم ما يتجاوز الألفية، كل هذا يدفعنا إلى أن ننتقد الفقه على ضوء مبادئ الديمقراطية وحقوق الإنسان⁽³⁾. وهذه دعوة صريحة لتطويع أحكام الفقه لمقتضيات الواقع ومسيرة الفكر الغربي والفلسفة الحديثة.

لكن من باب حسن الظن، فلعل صاحب النص يشنع على الفقه الذي يجمد على النصوص دون مراعاة للوقائع التاريخية والاجتماعية واختلاف الأحوال والأعراف، ويصور واقع المسلمين في تعامل العلماء ولأصوليين مع الواقع الاجتماعي والسياق التاريخي بقوله: " ونتيجة للظاهرة الأصولية بات عسيرا على المسلمين وضع ماضيه في مكانه المناسب وإدراك منزلته حتى يعيشوا حاضرهم كما ينبغي لهم أن يفعلوا"⁽⁴⁾.

(1) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب تفسير القرآن الكريم، باب قوله: { لا تدخلوا بيوت النبي إلا أن يؤذن لكم إلى طعام غير ناظرين إناه ... } الأحزاب: 53، " 6 / 120.

(2) لباب النقول، في أسباب النزول: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: 911هـ)، ص: 194.

(3) الإسلام والحريّة، سوء التفاهم التاريخي: محمد الشرفي، ص: 58.

(4) ينظر: المرجع السابق، نفس الصفحة.

فعلة الحكم في آية الحجاب، أو القصد من إدناء الجلابيب، أن تعرف الحرائر من الإماء والعفيفات من غير العفيفات، حتى لا يختلط الأمر بينهما ويُعرفن، فلا تتعرض الحرائر للإيذاء وتنقطع الأطماع عنهن، والدليل على ذلك أن عمر بن الخطاب " إذا رأى أمة مخمرة ضربها وقال: أنتشبهين بالحرائر أي لكاع فيظهر من الأمة رأسها ويدها ووجهها"⁽¹⁾.

ويرى البعض ضرورة استحضار قواعد تاريخية النص عند النظر في الآيات القرآنية والاستدلال بها، ومن ذلك التمييز بين السور المكية والمدنية، وذلك " أن جوهر الرسالة الإسلامية هو في السور المكية التي تقدم رسالة دينية أخلاقية للإنسانية قاطبة دون اعتبار للزمان ولا المكان، فهي الرسالة الخالدة، أما السور المدنية المرتبطة بنضال النبي وصحابته وبملاسات الحياة بالمدينة، فإنها تتضمن آيات يتعذر التوفيق بينها وبين روح السور المكية، وأحياناً بينها وبين المعنى الحرفي للرسالة المكية".

كما يرى: " أن السور المدنية قامت بدورها وأتمت مهمتها وأن السور المكية هي وحدها التي تهم المسلمين والبشرية قاطبة في القرن العشرين"⁽²⁾، ومعنى ذلك أن المرحلة المكية وإن كانت سابقة فهي تحمل أحكاماً خالدة ومستمرة جاءت للبشرية في كل زمان ومكان، أما الوحي الذي نزل من القرآن في المرحلة المدنية، فهو تشريع مرحلي وقيمي يهتم جماعة مخصوصة لها ظروف خاصة قصد إعدادها إلى بلوغ الخطاب المكي وقيمه.

والظاهر أن هذا الطرح يخالف النظرة التأصيلية في المنهجية الفقهية السنية، وطريق للإلغاء كثير من التشريعات والأحكام؛ إذ من المعلوم أن من سنن التشريع القرآني التدرج في تقرير الأحكام، والبدء بالأصول ثم الفروع، فكانت المرحلة المكية هي المرحلة الأولى للتشريع واختصت بأصول الدين وقواعد الإيمان، وأتمت الأخلاق، ثم تلتها المرحلة المدنية، وهي المرحلة الثانية التي بسطت فيها كافة الأحكام الشرعية، وتمت فيها بقية الجزئيات والتفريعات.

المطلب الثاني: تقويم رأي الإمام محمد عبده في مسألة الطلاق

ذهب الإمام محمد عبده إلى مخالفة مذهب الحنفية الذي حرم المرأة في كل حال من حق الطلاق، وعرض مذهب الحنفية في هذه المسألة بقوله: قال فقهاء الحنفية: " إن الطلاق منع عن النساء لاختصاصهن بنقصان العقل ونقصان

(1) حجاب المرأة المسلمة ولباسها في الصلاة،: نقي الدين أحمد بن تيمية، حققه وعلق عليه، محمد ناصر الدين الألباني ص: 35.

(2) الإسلام والحرية، ص: 128-129.

الدين وغلبة الهوى "، وقال في رده لهذا القول: " هذه الأسباب باطلة، لأن ذلك إن كان حال المرأة في الماضي فلا يمكن أن يكون حالها في المستقبل، ولأن كثيرا من الرجال أخط من النساء في نقصان الدين والعقل وغلبة الهوى".

يظهر جليا من كلام الإمام اعتماده على النظر المقاصدي، باعتباره روح الفتوى، فالأحكام بلا مقاصد كالأجساد بلا أرواح، وبوجه هذه المسألة توجيهها شرعيا، إذ إن مقتضيات شريعة الإسلام؛ شريعة العدل والرحمة، صيانة حقوق المرأة ومصلحتها من مفسد الزوج السيء والفساد، ويقر وفاء بمذهب الإمام مالك رحمه الله تعالى للمرأة بحقوقها في ذلك، حيث قرر أن لها أن ترفع أمرها إلى القاضي في كل حالة يصل إليها من الرجال ضرر⁽¹⁾.

مما يلاحظ على منهجية تأصيل الإمام ممد عبده رحمه الله تعالى لهذه المسألة غياب توثيق جملة من الأقوال والنصوص، وعند البحث في المسألة لا نجد فقهاء الحنفية يعللون بهذا التعليل في المسألة، ولا يستدلون بحديث " ناقصات عقل ودين " في أبواب الطلاق، بل يوردونه في مواضع أخرى من فقه النساء.

وعلى العموم فإنه رحمه الله تعالى في بحثه لهذه المسألة، قد أشبعها بنظر ثاقب، قوامه الترجيح المقاصدي، ومراعاة المال، بفضل ما وقف عليه من معطيات اجتماعية، تخص احصائيات هذه القضية في المحاكم الفرنسية، مكنته من تدقيق الملاحظة في واقع الطلاق بمصر، وتفهمه العميق لمجرباته.

من هذا المنطلق يدعو إلى حفظ حقوق المرأة في قضية الطلاق، قائلا " ولما كان تخويل الطلاق للنساء مما تقتضيه العدالة والإنسانية، لشدة الظلم الواقع عليهن من فئة غير قليلة من الرجال لم تتحمل أرواحهم بالوجدانات الإنسانية السليمة كان لي الأمل الشديد في أن يحرك صوتي الضعيف همه كل رجل محب للحق من أبناء وطني خصوصا من أولياء الأمور إلى إغاثة هؤلاء الضعيفات المقهورات الصابرات⁽²⁾ .

ويظهر من هذا التأصيل برعاة المقاربة الفقهية للإمام محمد عبده رحمه الله تعالى، وذلك من خلال نهجه مسلك الجمع بين فقه النص وفقه الواقع.

(1) الأعمال الكاملة للشيخ الإمام محمد عبده، 2 / 125.

(2) المرجع السابق، 2 / 126.

ومما يميز الفكر الفقهي في عصر النهضة الحديثة، تأثره في مقارنة كثير من القضايا الاجتماعية بعلاقة العالم الإسلامي بالغرب، فالانفتاح على الغرب والاطلاع على التقدم الحضاري الذي أنجز، والتغيرات الاجتماعية الغربية لها وقع كبير في مفكري النهضة⁽¹⁾.

ولقد كان من هواجس رواد النهضة محاولة التوفيق بين التغيرات التاريخية والاجتماعية، وإظهار رقي الإسلام وموافقته للمدينة في ضل الانفتاح على الغرب، فكانت قضية الأسرة المسلمة من القضايا الحيوية نظرا لطبيعة العصر، خاصة في ظل المتغيرات الداخلية والخارجية التي شهدتها العالم الإسلامي - الاستعمار، والتأثر بثقافة المحتل، العولمة ودور وسائل الاعلام في الغزو الثقافي والفكري .

وينظر البعض إلى هذه المتغيرات بعين الفاحص المتوجس، فير أن هذه المتغيرات الاجتماعية والأفكار التي أحدثها لدى بعض المفكرين، ماهي إلا تداعيات للغزو الفكري والثقافي على المسلمين، والذي أحدث أثره العميق في صفوف النخبة والعامة على حد سواء عبر آلياته المختلفة، ولذلك التحدي يعظم " في ظل التحول نحو عولمة المذاهب والتيارات الفكرية وتصديرها في أحادية إلى العالم مع تنوع إيديولوجية شعوبه وثقافتهم وعاداتهم"⁽²⁾.

ومن موجّهات الفكر الاجتماعي عند مفكري النهضة، استحضار المتغيرات الاجتماعية في دراسة المجتمع، وفي تقديم الأجوبة والحلول لمشكلاته، فوجد الإمام مُحمَّد عبده في هذه المسألة تأثر بالواقع سواء الداخلي " المصري " أو الخارجي " فرنسا " على غرار معطيات احصائية اجتماعية من المحاكم الفرنسية، قال: " وأستدل على ذلك بملاحظة وردت علي عند اطلاعه على إحصائية الطلاق في فرنسا، فقد رأيت أنه في سنة 1890م، حكمت المحاكم الفرنسية بالطلاق في 9785 قضية، منها سبعة آلاف تقريبا حكم فيها بالحق للنساء حيث ثبت أمام المحاكم أن العيب كان من الرجال"⁽³⁾.

فالإمام مُحمَّد عبده رحمه الله تعالى كان على صلة وثيقة بعلم الاجتماع المعاصر⁽⁴⁾، " وقد عرف المصلح بالاستقراء من تجاربه في القضاء بالمحاكم المصرية، أي نحو 75% من القضايا بين الأقارب بعضهم مع بعض، وأسباب هذه المنازعات ناشئة عن التباغض وحب الوقعة والنكايّة بين أفراد الأسرة الواحدة، وهي مشاعر راجعة إلى نقص التعليم

(1) يراجع تاريخ الفكر المصري الحديث، 1/ 260

(2) الأسرة المسلمة في ظل التغيرات المعاصرة، ص: 576

(3) الأعمال الكاملة للشيخ الإمام مُحمَّد عبده، 2/ 125.

(4) ينظر: رائد الفكر المصري: الإمام مُحمَّد عبده. الفصل السادس، فلسفة علم الاجتماع، ص: 127.

والتربية الاجتماعية⁽¹⁾، لذلك يعتمد الإمام محمد عبده بقوة في بناء آرائه الفقهية وفتاويه الاجتهادية على مشاهدة الواقع وتأمله العميق ودراسته الرصينة، كما في موقفه من التعدد الذي أقامه على المشاهد المشهور من المآسي المفرعة والمفاسد الأليمة التي تحيق بالمجتمع المصري نتيجة تعدد الزوجات⁽²⁾.

يبين قاسم أمين أن الدعوة لتحرير المرأة، وتنمية أوضاعها جاءت أساسا بالتأثر بمخالطة الغربيين والتعرف عن كثب على أوضاعه الاجتماعية، حيث قال: " غير أن هذه الحركة لم تصدر عن نظر وروية، بل حدثت فينا بالتأثر عن مخالطة الغربيين، وبمقتضى حكم الناموس المعروف عند علماء التاريخ الطبيعي القاضي بأن كل حيوان يتطبع بطبيعة الوسط الذي يعيش فيه، والدليل على أن لا دخل لإرادتنا في هذه الحركة أننا عندما قلنا بوجوب المحافظة عليها، وإعدادها حتى نبلغ منها الغاية لا قينا معارضة شديدة، حتى من ظهرت مبادئ هذا التحول في نفوسهم وبدت بوادره في بيوتهم⁽³⁾ .

ومسألة الطلاق بدورها لها تعلق تأثر كبير بالتحويلات الاجتماعية في كالعادات الاجتماعية والتقاليد والأعراف، مما جعل المجددين ورواد النهضة ينفثون على تجارب الأمم المتقدمة والمتحضرة لعلهم يقفون عندهم على ما ينفع أمتهم على النهوض الاجتماعي وتقويم دعائم التماسك الأسري.

إن هذا الأمر مطلوب شرعا وهو داخل ضمن مجال المصالح المرسله، لذلك " تقتضي المصلحة الاجتماعية بذل أقصى الجهود لوقف تدهور القيم والأعراف من خلال إحداث أعراف خيرة تحافظ على تماسك البناء الأسري والاجتماعي المعاصر، وتستوعب المستجدات وفق القيم والتطلعات لمستقبل أفضل، وتصون المجتمع من التصارع والتآكل والانهيار⁽⁴⁾ .

والإمام المجدد محمد عبده يعد من كبار الداعين إلى تنمية المرأة المسلمة، عبر منهجية رصينة، وقد تأثر به قاسم أمين وهو من أخص تلامذته في كثير من القضايا: " فمنهجية محمد عبده فيما أصدر من فتاوى تدعو إلى المواءمة بين قيم

(1) ينظر: رائد الفكر المصري: الإمام محمد عبده، ص: 131. وتاريخ الأستاذ الإمام، في رسالة الواردات، ص: 190. و الأعمال الكاملة للشيخ الإمام محمد عبده 2 / 472.

(2) رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده، ص: 208.

(3) المرأة الجديدة، ص: 108.

(4) الأسرة المسلمة في ظل التغيرات 316- 317.

الإسلام وقيم المعاصرة تظل حاضرة بكثير من القوة في مقاربة قاسم أمين لإشكالية تحرر المرأة، والذين اعتبروه من دعاة السفور والفجور قرأوا نصوصه انطلاقاً من أحكام قبلية وتصورات لا تنظر إلى الموضوع من زاوية التفكير في سبل التغيير التي أصبح مطلباً ملحاً في زمن لم تعد الهيئة الاجتماعية تجد فيه ما يمكنها من الاستمرار بالكيفية التي كانت عليها في أزمنة خلت⁽¹⁾.

فقد سعى الإمام محمد عبده رحمه الله تعالى لمواجهة الحداثات، ومقاربة النوازل والمستجدات بنفس اجتهادي وحس إبداعي جامع بين الثابت والمتغير، وتفسير النسبي في ضوء المطلق، واعتبار متطلبات الواقع، واستحضار المقاصد الشرعية.

وأحدث قاسم أمين من ثورة نوعية في مقاربة قضايا المرأة المسلمة المعاصرة، نتيجة تسلحه بمجموعة من الآليات الفكرية والمنهجية من صميم الفلسفة والعلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة، وجملة من مفاهيمها ومصطلحاتها، قصد تحقيق حسن التصور باعتباره أول مراحل المقاربة الفقهية.

المطلب الثالث: تقويم معرفة الواقع وأثرها في شؤون المرأة.

لا شك أن عناية رواد النهضة الإصلاحية الحديثة بالانطلاق من معطيات الواقع وتشخيصها ومعرفة أماكن الخلل فيها كمنطلق أساس في الفقه الاجتماعي، يوافق مقررات أصول الفقه الإسلامي، الذي يعتبر معرفة الواقع أصلاً ضرورياً لا بد أن يصدر عنه الفقيه في كل اجتهاد وفتوى، إذ لا بد للمجتهد عند نظره في وقائع الأعيان والظواهر الاجتماعية أن ينضبط بقيم الشريعة وبالموجهات والضوابط الأخلاقية⁽²⁾.

فالباحث الذي يدرس الواقع عليه أن يخضعه للقيم، وقد ظهرت حركة علمية تقييمية تنتقد الأطر النظرية الغربية في الغرب نفسه، مركزة على أهمية الاعتبارات الواقعية للمجتمعات غير الغربية؛ حيث انتقدت الانفصال الكبير بين الواقع

(1) قضايا المرأة في الفكر العربي المعاصر، ص: 21.

(2) عقد الخطيب البغدادي باباً لذكر شروط من يصلح للفتوى، ونقل فيه كلاماً عن يحيى بن أكرم أجاب فيه عن سؤال: متى تحب للرجل أن يفتي، قال: «إذا كان بصيراً بالرأي، بصيراً بالأثر» ثم قال الخطيب: وينبغي أن يكون: قوي الاستنباط جيد الملاحظة، رصين الفكر، صحيح الاعتبار، صاحب أناة وتؤدة، وأخاً استنبات، وترك عجلة، بصيراً بما فيه المصلحة، مستوفقاً بالمشاورة، حافظاً لدينه، مشفقاً على أهل ملته، مواظباً على مروءته، حريصاً على استطابة مأكله، فإن ذلك أول أسباب التوفيق، متورعاً عن الشبهات، صادقاً عن فاسد التأويلات، صليماً في الحق، دائم الاشتغال بمعادن الفتوى، وطرق الاجتهاد، ولا يكون ممن غلبت عليه الغفلة، واعتوره دوام السهر، ولا موصوفاً بقلّة الضبط، منعوتاً بنقص الفهم، معروفاً بالاختلال، يجيب بما لا يسح له، ويقتي بما يخفى عليه، وتجاوز فتاوى أهل الأهواء، ومن لم تخرجه بدعته إلى فسق. الفقيه والمتفقه، 333/2 وما بعدها.

والقيم في البحوث تحت ستار الموضوعية والدقة والمنهجية وصعوبة دراسة القيم دراسة كمية⁽¹⁾، وهذا الفصل بين الموضوعي والذاتي، وبين المادي والروحي من ترسبات النظام المعرفي الغربي وفلسفته المادي.

إن دراسة الواقع والظواهر الاجتماعية تستدعي بالضرورة ربطها بالمحددات العقدية الإسلامية والضوابط القيمة الأخلاقية، لأنه علم شرعي يوقع فيه صاحبه عن رب العالمين، فلا يستقيم البحث الاجتماعي في نظام معرفتنا الإسلامي بالفصل بين الموضوع والقيم الأخلاقية، بل ينبغي للباحث أن يستحضرها في نفسه عند البحث ويرصدها في واقعه المدروس ليؤكددها ويثمنها، ولو كانت في نظره مجرد أيقونات ومظاهر شكلية.

وقد نبه علم الاجتماع الحديث إلى ذلك الترابط بين قدرات الخلفية وتفسير الظواهر الاجتماعية، " فالمعتقدات والرغبات والقواعد مثلا، هي وحدها التي تحدد مدى انطباق شروط صدق المعتقدات وإشباع الرغبات عليها، حين يتوفر لها مجموعة من القدرات التي لا تتوقف هي في ذاتها على تلك الظواهر التي قد التفت إليها الوعي. - فالخلفية - مفهوم يرى فيه مجموعة من الطاقات غير الموجهة، أو السابقة على القصد العقلي التي تمكن لحالات الوظائف المرتبطة بالتفات الوعي والقصد عقلية نحو التعبير عن ظواهر الوجود⁽²⁾ .

ولقد فطن الأستاذ علال الفاسي رحمه تعالى إلى هذه المسألة حين انتقد فكر ابن خلدون الاجتماعي، مشيرا إلى تغييره للقيم الإسلامية وأطره العليا الحاكمة والموجهة للنشاط الاجتماعي في دراسته للمجتمع، فابن خلدون يختزل عوامل قيام الحضارة في العصبية القبلية، والدوافع المادية، ويغيب أثر الجانب العقدي والأخلاقي في تقدم المجتمعات وازدهارها.

ومما يفرض ضرورة انطلاق الباحث في قضايا المجتمع من النظام المعرفي الإسلامي وتصوره للكون والوجود، " أن عالم الاجتماع بصفته كذات يعيش في المجتمع الذي يحلله، وهو يتمتع بتجارب معاشة في هذا المجتمع تساهم في تكوين نظريته السوسيولوجية حول هذا المجتمع، إن المساهمة الفردية لكل عالم اجتماع في فهم المجتمع لا يمكن أن تقتصر على جمع وتسجيل " الوقائع "، إن هذا العالم حين يمارس علم الاجتماع يفكر بعلاقة مع العالم ويتجربته في العالم وأخيرا يفكر في عالمه⁽³⁾ .

(1) ينظر: نحو مدخل نظري لفهم الواقع الاجتماعي العربي، المجتمع المدني والعمل الجمعي نموذجاً: عبد الله بوصنورة، ص: 8.

(2) بناء الواقع الاجتماعي من الطبيعة إلى الثقافة، جون . ر . سيريل، ص: 169. وانظر شرح مفاهيم هذا التعريف في نفس الموضع.

(3) أي مستقبل لعلم الاجتماع، في سبيل البحث عن معنى وفهم العالم الاجتماعي: يان سبورك، ص: 82.

فالتحقيق الأمثل في البحث الاجتماعي يفترض وجود رباط نظري ذهني ينطلق منه الباحث في تفهم الواقع المعاش، " وإن علماء الاجتماع بصفتهن ذواتا، معنيون بالمجتمعات التي تشكل موضوعا لأبحاثهم وذلك لأنهم جزء منها. إن حالات النقص وحالات الخلل في عمل المجتمعات تطرح في وجههم المشكلات وهم يتحدثون مواقفهم تجاه المجتمع كما هو عليه الآن، كما كان عليه، وكما يمكن أن يكون"⁽¹⁾.

وما انساق إليه قاسم أمين من أحكام جراء ملاحظاته المباشرة للمجتمع الفرنسي، وبخاصة أحوال المرأة في ذلك المجتمع، ظاهر فيه تأثيره بالاتجاه الوضعي " فالوضعية اتجاه فلسفي طرح نفسه بداية على يد أوجسنت كونت كتنقيض للتفكير اللاهوتي والميتافيزيقي، ومن مبادئه الأساسية أنه لا يعتبر معرفة علمية إلا تلك الناجمة عن التجربة ودراسة الحوادث، وحيث يكون الباحث مجرد ملاحظ مستقل يركز اهتمامه على الظواهر الملاحظة التي تشكل أهدافا قابلة للقياس، ويسعى بالتالي إلى استكشاف علاقات السببية والقوانين الأساسية لموضوع الدراسة"⁽²⁾.

ومعلوم أن قضايا الأسرة والمرأة شديد الصلة والارتباط بمعرفة الواقع وفقهه، كما هو مقرر عند الفقهاء منذ القديم، إلا أن معرفة الواقع اليوم يحتاج إلى مزيد من البحث نظرا لتغير هذا الواقع، وكثرة مستجداته وتشعبه، فقضايا المرأة في خطاب الإصلاحيين والمفكرين المعاصرين، يجب أن تناقش في سياقها التاريخي والواقعي، وألا تحصر داخل أسوار الفهم الحرفي للنصوص الدينية الفرعية أو الاستثنائية، فهو خطاب يدعو إلى تحرير الإنسان رجلا و امرأة، والاحتكام إلى العقل والواقع في شؤون المجتمع⁽³⁾.

وإن كانت كثير من تداعيات وتحولات العصر الحديث في قضايا المرأة والأسرة ممتدة بجذورها في تاريخنا المعاصر، فإن دراسة هذه القضايا في عصرنا الحاضر أكثر حاجة إلى معرفة التطورات المعاصرة والسياقات التاريخية والاقتصادية والاجتماعية، ودراستها عن كثب لما لها من أثر في مقارنة هذه القضايا.

(1) أي مستقبل لعلم الاجتماع، في سبيل البحث عن معنى وفهم العالم الاجتماعي: يان سبورك، ص: 82.

(2) ينظر: استخدام منهجية الملاحظة - المشاركة لتطوير وأنسنة أدوات تحليل العمل وتوصيف الوظائف، ص: 3.

(3) يراجع: دوائر الخوف قراءة في خطاب النهضة، الواقع الاجتماعي: بعد مفقود في الخطاب الديني ص: 94.

ومعلوم أن من روافد الاستمداد الثقافي والفكري لمفكري النهضة الحديثة: الغرب الأوروبي وثقافته، حيث احتكوا بالغرب واطلعوا على واقع المرأة عندهم فلامسوا بذلك نوعاً من الاحترام والعناية المتقدمة بأوضاع المرأة فأقبلوا بالنظر والبحث عن سبل تقدم المرأة المسلمة وتمتعها بحقوقها المختلفة.

ومسألة الطلاق قد أخذت بعداً متحرراً ومتقدماً في التناول عند مفكري النهضة، ومن سار على نهجهم من الفقهاء، وإن كان لها تعلق كبير بالعادات الاجتماعية والتقاليد والأعراف، "وما لا شك فيه أن العرف الاجتماعي يتولد من متطلبات المجتمع واحتياجاته المتجددة، وله دور محوري في تسهيل حركته بحيث يحفظ منظومة القيم، ويحقق الانسجام والتجانس بين مكوناته، ويظهر هذا جلياً في مختلف المناسبات الاجتماعية- سارة أو محزنة -ومن ثم، فإن أي انحراف أو خطأ في توجيه هذا العرف سوف يكون له تأثير عميق في تماسك البنية الاجتماعية .

ونجد أن شرائح واسعة في مجتمعاتنا قد حوّلت العادات إلى مقدّسات- بقطع النظر عن مشروعية ذلك أو فائدته-؛ ففي مراحل الضعف تكاد تنعدم روح المغامرة، كما أن كل جديد ينظر إليه بشيء من الريب الناشئ عن خمود الهمة وصعوبة التكيف. ثم إن قطاعاً اجتماعياً له وزنه ارتبطت مصالحه بالمالوف السائد، ولهذا؛ فإن جهوداً كبيرة تُبذل لأجل الإبقاء على كل شيء على ما هو عليه على نحو ما جاء في قول الله سبحانه وتعالى في محكم كتابه من سورة الزخرف ﴿وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي فَرِيقٍ مِّنْ نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ فِتْنَةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ عَاقِبَتِهِمْ مُّفْتَدُونَ ﴿٢٢﴾ فَلْأَوَّلُ جِيئْتُكُمْ بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ ﴿٢٣﴾﴾⁽¹⁾ .

إن مجتمعاتنا المعاصرة مثقلة بأكداس من الأعراف والعوائد، عالية الكلفة، قليلة الفائدة، التي لا تتوافق مع منهج الإسلام في تنظيم الشؤون الاجتماعية، بل إن فيها ما يصادم الأحكام الثابتة، لكن الناس استمروا تلك المخالفات وجعلوها مظهراً لثقافتهم ونمط حياتهم اليومية.

وفي المقابل، نجد شرائح اجتماعية أخرى- وأغلبها من الناشئة ومن سكان المدن -انسأقت مع التحولات المتسارعة، وأسهمت في صياغة أنماط متعددة لأعراف اجتماعية تختلف عن الموروث في أشكالها وفي مضامينها، وانقسم الناس في

(1) سورة الزخرف الآية 24.

درجة تقديرها وإنزالها الموضع المناسب في سلم القيم، وكان لهذا تأثير كبير في الأسرة المسلمة؛ ذلك أن أعرافاً جديدة نشأت وجنحت إلى التعقيد بدلاً من التسهيل، وإلى الشكليات بدلاً من المضامين، وتراجعت درجة الالتزام بالأعراف، وتمردت شرائح اجتماعية كثيرة عن الالتزام بها، واتخذت في بعض الأحيان أشكالاً من المباهاة والمشاكلة والاستفزاز، وتقضي المصلحة الاجتماعية بذل أقصى الجهود لوقف تدهور القيم والأعراف من خلال إحداث أعراف خيرة تحافظ على تماسك البناء الأسري والاجتماعي المعاصر، وتستوعب المستجدات وفق القيم والتطلعات لمستقبل أفضل، وتصون المجتمع من التصارع والتآكل والانحيار.⁽¹⁾

ومعالجة القضايا الاجتماعية يتطلب جهوداً مكثفة، تتعاون فيها الأسرة والعائلة، مع المعلم والمربي، ومع الخطيب والمرشد، ومع الباحثين الاجتماعيين، ومع الإعلاميين، ومع غيرهم من التخصصات الأخرى.

وأزمة الواقع الإسلامي، والعربي، في مجال القيم، وفي البحث العلمي، تفرض على الباحثين بذل مزيد من الجهود، و"إن الباحث أو الدارس للمواضيع الاجتماعية في العالم العربي، والذي يهدف إلى إخراج العلوم الاجتماعية من دائرة التخلف والتبعية للغرب المتقدم، سيجد لا محالة التباين الواضح في خصائص كل طرف والقيم والأسس التي بني عليها، ومن ذلك اختلاف ظروف الظواهر والمشكلات المدروسة، والعمل الجماعي والتنظيمات التمثيلية المختلفة، مما يفرض على الباحث ضرورة التخلص من التبعية للنظريات الغربية، واعتماد المداخل التصورية النظرية المحلية، المستمدة من الواقع الاجتماعي العربي، فلا يمكن للباحثين الاجتماعيين العرب أن يركنوا إلى استخدام الأدوات والمناهج التي تركز التبعية والتتلذذ الدائم على يد الآخرين، في نفس الوقت الذي يبحثون فيه عن التأصيل أو التوطين للمعارف والعلوم الإنسانية التي تختلف بطبيعتها من بيئة لأخرى"⁽²⁾.

وهذا يستدعي نقد نظريات علم الاجتماع الغربي، وإفراغها من ترسبات الفلسفة المادية والوضعية في طريق بناء وتأصيل علوم اجتماعية نابعة من النظام المعرفي الإسلامي وقيمه وتراثه الزاخر.

(1) ينظر: الأسرة المسلمة في ظل التغيرات 316-317

(2) ينظر: نحو مدخل نظري لفهم الواقع الاجتماعي العربي، ص: 14.

المبحث الثاني: تقويم للقضايا الاجتماعية.

المطلب الأول: تقويم التفسير الاجتماعي.

أصل مجدّد النهضة الحديثة لمنهجية متقدمة في تفسير النصوص الشرعية، واستنباط الأحكام الفقهية منها، فقد أخذوا إلى أبعد حد ما قرره الفقهاء والأصوليون من قواعد التفسير الاجتماعي للنصوص، ومن ذلك القواعد الفقهية القاضية باعتبار متغيرات الواقع، واختلاف العادات والأعراف والأحوال عند إصدار الأحكام الشرعية، والإفتاء في القضايا والنوازل المستجدة.

بل أوجب بعضهم ضرورة معرفة المفسر بمقدمات وبعض مفاهيم علم الاجتماع عند تفسيره للنصوص، والاستمداً منها، خاصة في المجال الاجتماعي، من قبيل تنبيه الإمام محمد عبده على ضرورة معرفة المفسر بقواعد علم الاجتماع ومعرفة التاريخ⁽¹⁾.

وقد راعى فقهاء النهضة الحديثة البحث عن سياقات النصوص الشرعية، بتتبع أسباب نزولها قصد المعرفة التامة بالأحكام المقصودة وتمييز عللها، ومقاصدها. وهذا ما قرره الإمام محمد عبده في معرض تأكيده على ضرورة ملائمة الأحكام والقوانين لحالة وظروف المقصودين بها⁽²⁾.

وبناء على هذا يستنتج أن الإمام محمد عبده في تأصيله للنصوص الاجتماعية، يستثمر معطيات الفلسفة والعلوم الاجتماعية الحديثة في هذا الباب، فتوجه الإمام محمد عبده في تقريره لبعض الأحكام المستنبطة من بع النصوص الشرعية، وإن كان له سند في التراث الفقهي والأصولي، فإنه يتماهى مع معطيات الفكر الإنساني الغربي الحديث، وتحديدًا مع "المدرسة التاريخية أو المدرسة الاجتماعية".

ويوافق المنهج الاجتهادي في الشريعة بذلك المدرسة الاجتماعية في الاستناد عند تفسير النصوص إلى الضرورات المرتبطة بوقت تطبيقها، ونماذج التجديد التي قدّمها محمد عبده في التفسير الاجتماعي للنصوص المراعي لمتغيرات الواقع والعادات والأزمان، والقائم على المرونة في التعامل مع متطلبات كل عصر بوسائله التي تتناسب معه.

(1) تفسير المنار، 1/ 23

(2) الأعمال الكاملة 1/ 339. وما بعدها

وبهذا فإنه ينفي صلاحية اسقاط تفسير النصوص في عصور قديمة على أزمنة تختلف عنها جذرياً، تختلف معها في المفاهيم وأساليب الحياة ومتطلباتها، ويفتح الباب مشرعاً أمام الاجتهاد والمرونة في الفهم والتفسير بوسائل وطرق تناسب والحاجيات التي يتطلبها كل عصر، وقد تبين ذلك في التفسير الاجتماعي للإمام محمد عبده لكثير من النصوص التي تحمل قضايا اجتماعية، ومنها تفسير آية القوامة، حيث بين أن المراد بالقيام هنا هو الرئاسة التي يتصرف فيها المرؤوس بإرادته واختياره وليس معناها أن يكون المرؤوس مقهوراً مسلوب الإرادة لا يعمل عملاً إلا ما يوجهه إليه رئيسه، فإن كون الشخص قيماً على آخر هو عبارة عن إرشاده والمراقبة عليه في تنفيذ ما يرشده إليه. وكأنه يرى أنها مسألة توجيه وترشيد إدارة الشؤون العائلية.⁽¹⁾ ، وصاغ الإمام رأيه هذا في ضوء الشريعة ومقاصدها، القضية بتكريم المرأة، واعتبار تطور أوضاعها وتغيرها، ومجاراتها للأمم المتقدمة في تكريم المرأة، وحفظ كرامتها وحريتها الخاصة، وبيان موافقة الشريعة لكل تقدم إيجابي.

ومن هذا الباب، فتوى الإمام محمد عبده واجتهاده في مسألة الصور والتماثيل، فقد أشار إلى أهمية الصور والرسوم في حفظ تاريخ الأمم، ونبه على أن علة التحريم قد زالت، وأن الظروف الاجتماعية قد تغيرت ما دعاه إلى تغيير الحكم⁽²⁾.

والإمام محمد عبده في هذه الفتوى لا يقف على ظاهر النص، وألفاظ الحديث بل يغوص في استنباط المعاني الدقيقة، والعلل المؤثرة في الحكم، مراعيًا في ذلك تغير الواقع، وتحقيق المصلحة، قال رحمه الله: " وبالجملة إنه يغلب على ظني أن الشريعة الإسلامية أبعد من أن تحرم وسيلة من أفضل وسائل العلم، بعد تحقيق أنه لا خطر فيها على الدين، لا من جهة العقيدة ولا من وجهة العمل "

وعلل هذه الفتوى تعليلاً تاريخياً وحضارياً، أشار فيه إلى أنه لو حفظت كثير من الأشياء غير الصور والرسوم، مثل الدرهم والدنانير التي يقدر بها نصاب الزكاة لسهل علينا تقدير النصاب في العملات الحديثة، ولا وجد الخلاف

(1) تفسير المنار، 5 / 69.

(2) ينظر: الأعمال الكاملة ، 2 / 199 وما بعدها.

الذي استمر بين الفقهاء، يتوارثونه سلفاً عن خلف، كل منهم يقدر المكيال والميزان بما لا يقدره به الآخر، هذا بعكس الأمم الأوروبية التي اهتمت بحفظ درر ونفائس التاريخ بما فيه جواهر كتب التراث الإسلامي⁽¹⁾.

وأعمل رحمه الله الجانب المقاصدي والمصلحي في تقريره لهذه الفتوى، بإبرازه ما ضيعته الأمة بسبب جمود بعض الفتاوى على ظاهر النصوص دون الالتفات إلى المعاني والمقاصد الشرعية المتعلقة بتاريخ الأمة وحضارتها.

ولقد أجمال أحد الباحثين التعليق على منهج مدرسة المنار في التفسير والفكر عامة بقوله: "إن منهج العروة الوثقى والمنار بقوله: "إن منهج الأفغاني وتلامذة مدرسته في التفكير والتفسير ثورة عامرة عبرت عن حاجة تاريخية مصيرية، لإعادة البناء الجديد في العالم الإسلامي كله، ووضعت المسلمين على طريق الدخول في الزمن الحضاري الجديد، وجسدت أمامهم المأساة التي يعيشون فيها، وأوضحت لهم سبيل الخلاص التي تتمثل في العودة الواعية الأصولية إلى الكتاب والسنة، والتخلص من مظاهر الاستعمار العسكري والفكري والاقتصادي، والأخذ بأسباب الحضارة والمدنية، مع وجوب الاحتفاظ بالشخصية الإسلامية المستقلة"⁽²⁾.

وللإشارة فإن فالمنهج التفسيري لمحمد عبده تعرض لكثير من النقد، ومن ذلك النقد الصريح من طرف الأستاذ سيد قطب رحمه الله في كثير من المواضع، منها، قوله: "لا بد أن ننبه هنا منهج مدرسة الأستاذ الشيخ محمد عبده، المتأثرة بفلسفة غريبة عن الإسلام، وهي فلسفة "ديكارت" مما جعلها تركز تركيزاً شديداً على "العقل" وتعطيه أكثر من مجاله"⁽³⁾.

وأشار إلى هذه النزعة العقلية الغالية عند محمد عبده التي جعلت العقل نداً للوحي، بل وربما قدمته على الوحي، وذلك سعياً منه لمواجهة الجمود وفتح باب الاجتهاد، وإبراز دور العقل في فهم الشريعة، واستنباط النصوص من أحكامها، إضافة إلى تصديه لهجمات المستشرقين، يقول الأستاذ سيد قطب رحمه الله تعالى: "فلما أراد أن يواجه هذه البيئة الخاصة بإثبات قيمة "العقل" تجاه "النص". وإحياء فكرة "الاجتهاد" ومحاربة الخرافة والجهل والعامية في "

(1) تفسير المنار، 2/ 200-201.

(2) الفكر الإسلامي: تقويمه وتجديده، ص: 76.

(3) في ظلال القرآن، 3/ 1588. دار الشروق

الفكر الإسلامي " ثم إثبات أن الإسلام جعل للعقل قيمته وعمله في الدين والحياة، لما أرد أن يواجه الجمود العقلي في الشرق، والفتنة بالعقل في الغرب، جعل " العقل " البشري ندا للوحي في هداية الإنسان"⁽¹⁾.

وبرز الأستاذ علال الفاسي في تفسيره الاجتماعي للنصوص، بتأصيل قضايا المجتمع، في ضوء معطيات الواقع، ومتغيراته، كما في قضايا المرأة، حيث دعا إلى إعادة النظر في كثير من الأعمال، ووقف العمل بها نظرا لانقضاء موجب ذلك في زمانه، مما يحقق مواكبة الإسلام لتطور المجتمع وافتتاحه على المستجدات الإيجابية في كل عصر وفي كل المجالات العلمية والعملية.

ومن ذلك رأيه في معالجته لمسألة حجاب المرأة، واستنباطه للحكم الشرعي للحجاب في ضوء معطيات الواقع الاجتماعي، قال رحمه الله تعالى: " الإسلام يميز للمرأة أن تكشف وجهها وأطرافها في جميع مذاهب العلماء عند أمن الفتنة، وأما فيما عدا الوجه والكفين من بقية الجسد فهي بين مناطق مخففة يكره كشفها ومناطق مغلظة فيحرم"⁽²⁾..

ونلمس في رأي الأستاذ علال الفاسي نزوحا نحو التيسير في مسألة الحجاب، تعبر عنه مقارنته للمسألة، الجامعة بين فقه النص وفقه الواقع، واستجاء آليات الفهم والتنزيل.

ومن نماذج التفسير الاجتماعي عند الأستاذ علال الفاسي رحمه الله تعالى أيضا، ما جاء في معرض مقارنته للقضايا الاجتماعية ومناقشتها على ضوء المقاصد، تفسيره الرصين لبعض الأقوال والآراء الفقهية في مذهب الإمام مالك رحمه الله تعالى وذلك في بعض ما جرى به العمل في المذهب كإعطاء الأولياء والأوصياء حق إجبار البكر على الزواج بمن تريد ومن لا تريد، فذهب الأستاذ علال الفاسي في مناقشته لهذه المسألة إلى رد هذا الرأي بقوله: " ونحن نعتقد أن روح العصر لم تعد صالحة لتطبيق مذهب المالكية في الموضوع؛ لأن المرأة المغربية على أبواب التطور الذي لا يجعلها مستعدة لقبول مثل هذا التحكم في مصيرها"، وذهب إلى القول بوجوب العمل بمذهب جمهور الأئمة القاضي بتخيير البكر والثيرب على السواء فممن تختاره ليكون قرين حياتها، ثم ساق رحمه الله تعالى الأدلة على مرجوحية قول المالكية في هذه المسألة"⁽³⁾.

(1) خصائص النصور الإسلامي ومقوماته، ص: 19.

(2) النقد الذاتي، ص: 265.

(3) ينظر: النقد الذاتي، ص: 262 وما بعدها.

ومن نماذج التفسير الاجتماعي للنصوص عند الأستاذ علال الفاسي رحمه الله تعالى كذلك، تفسيره لآية التعدد، ويؤخذ الأستاذ علال الفاسي رحمه الله تعالى بمجموع المفاصد الاجتماعية الناجمة عن سوء استعمال كثير من الرجال في زمانه للتعدد للدلالة على تحريمه؛ عند التأكد من أن الفرد المقبل عليه ليس من أهله، كما استدل رحمه الله تعالى بمفهوم الأولى (فحوى الخطاب)⁽¹⁾.

ومن تجليات التفسير الاجتماعي للنصوص عند الأستاذ علال الفاسي رحمه الله، ما ذهب إليه من أن تفسير كلمة العدل تتطور بحسب الزمان والمكان، فالعدل في مسألة الزوجية أصبح متسع المدلول، ويرى أن لا مانع ديني من اعتبار هذه النظرية في تطبيق التشريع الإسلامي؛ لأنها أصبحت بمثابة العرف الذي لا يمكن إنكاره؛ لأنه لا يتنافى مع مقاصد الإسلام في تكوين الطمأنينة البيئية، وتحقيق الإصلاح الإسلامي ومقاصد الشريعة وتقديرا للمرأة⁽²⁾.

وبناء على هذا التأصيل مال لمنع التعدد، ولهذا قد يعترض البعض، وينتقد أمثال هذه الاجتهادات المقاصدية للأستاذ علال الفاسي رحمه الله تعالى – والمبنية على نظر مصلحي عميق، بأنها لا تستقيم بميزان العلم، وأنها مضادة لقصد الشارع؛ إذ أول طريق يعرف به قصد الشارع الحكيم هو الأوامر الشرعية، كما قرر ذلك وبينه الإمام الشاطبي في الموفقات.

إن غاية التفسير الاجتماعي للنصوص عند الأستاذ علال الفاسي من خلال مقارنته ومنهجيته، تكمن في سعيه إلى تحقيق المقاصد الشرعية والمصالح المعتبرة باعتبارها أرواح الأحكام، إضافته إلى حسن تشخيصه للواقع وفهمه مستعينا بآليات علم الاجتماع، فقدم لنا الأستاذ علال الفاسي رحمه الله تعالى بعض آليات التصميم الاجتماعي، مثل الملاحظة، التي تبنى على الإحصاء المنظم، الذي يوقفنا على معرفة المميزات النوعية والكمية والتوافقية، للتمكن من إصدار الأحكام الصحيحة المتعلقة بالمجتمع⁽³⁾.

(1) سبق بيان معناه.. النقد الذاتي، ص: 275

(2) النقد الذاتي ص: 276، وما بعدها.

(3) المرجع السابق، ص: 242

والأستاذ علال الفاسي رحمه الله في تحليله للقضايا الاجتماعية ينطلق من أصول فقهية مقاصدية محكمة، وعلى رأسها تحقيق المصلحة الشرعية، والنظر في مآلات الأفعال، وهو ما سماه فقه التوقع، مستعيناً في ذلك على بعض مفاهيم وآليات علم الاجتماع.

والتفسير الاجتماعي للنصوص يهتم بالمشكلات الاجتماعية المعاصرة بغية إصلاحها، ويركز على ما تدعو إليه ظروف العصر وحاجاته، ويقوم على مجموعة من الخصائص منها: الواقعية، واستحضار السياق التاريخي، والاشتغال الحثيث للباحث على أرض الواقع، ومعايشة الوقائع، ودراسته عن كثب، والاستعانة بمناهج وآليات البحث الاجتماعي.

المطلب الثاني: تقويم قضية الإصلاح الاجتماعي.

سعى رواد النهضة الفكرية والفقهية الحديثة إلى تغيير وإصلاح أوضاع المجتمعات المسلمة، ومن أبرز من تناول قضايا التغيير الاجتماعي الإمام محمد عبده والأستاذ علال الفاسي.

ومما تميز به الإمام محمد عبده، منهجية التكامل في فقه التغيير والإصلاح، وذلك بجمعه بين العقل والنقل وبين الدين والعلم، وتجديد التراث، والانفتاح على مختلف العلوم الإنسانية قصد الاستفادة من مناهجها، ومن ثمراتها الياقة.

وعلى هذا دعا الإمام محمد عبده إلى تعليم مدني يستجيب لظروف العصر، ويقدم مع المبادئ الدينية الصلوات التي اعتبرها ضرورية جداً⁽¹⁾.

حدد الإمام محمد عبده دور التربية الأساسي في دفع التغيير الاجتماعي من المستوى الفردي إلى المستوى الجماعي، حيث يمكن أن تدعم التربية روح التضامن الاجتماعي وتؤكد أهمية العلاقات الاجتماعية التي تؤدي إلى إصلاح المجتمع،⁽²⁾ وعلى ذلك نظر الإمام محمد عبده إلى التعليم والتربية على أنها وسيلة للتغيير، قادرة على دعم وسائل التغيير الأخرى⁽³⁾.

(1) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ص: 161

(2) ينظر الفكر الإسلامي الحديث، 105

(3) التغيير الاجتماعي في الفكر الإسلامي الحديث، ص: 194.

وقد أصاب الإمام محمد عبده في هذا الطرح؛ لأن أولى محطات التغيير، ووسيلة لذلك هي التربية والتعليم الجيد، بينما يرى الأفغاني في المقابل أن الإصلاح الاجتماعي يجب أن يتم في إطار حركة دينية، وأن الحركة الدينية هي السبيل الصحيح لإصلاح المجتمع وتغييره إلى للأفضل، وهي كذلك تمثل " الطريقة القومية، التي يجب أن يسلكها المجتمع للتوصل إلى التمدن الصحيح" ⁽¹⁾.

وفي الحقيقة يمكن التوفيق بين الطرحين باعتبار أن تعليم المجتمع تعليماً دينياً متكاملًا ومنفتحاً على جميع المعارف والعلوم هو طريق الإصلاح، وأن من يقوم به بالأساس هم العلماء والدعاة، لذلك يؤكد الأفغاني على الدور الثوري لعلماء الدين في تنشيط الأمة والجماهير من أجل التغيير والإصلاح ⁽²⁾.

ويعتبر الأستاذ علال الفاسي من أبرز المفكرين المعاصرين الذي قدموا آراء قيمة في مختلف المجالات الفكرية والفقهية، وعلى رأسها المجال الاجتماعي، ومن أبرز القضايا التي قاربها الأستاذ في هذا المجال، قضية التغيير والإصلاح الاجتماعي، حيث يرى أن أساس ذلك " يقوم على تحسين حالة الأفراد المادية والمعنوية". وأن من شروط هذا التغيير والإصلاح الاجتماعي: " توفقه على تكوين الوجدان العالي في أنفس المسؤولين من رجال الحكم والعاملين من رجال الإصلاح، وغرس هذا الوجدان وتكوين الحماس من حوله في نفسية الشعب بسائر طبقاته" ⁽³⁾.

ولا بد من التنبيه على أن أساس التأصيل والتأسيس للفعل الإصلاحي والتغيير الاجتماعي عند الأستاذ علال الفاسي هو مصادر التشريع الإسلامي المختلفة.

وما يلاحظ على منهجيته التأصيلية في هذا الخصوص، تميزه بالنظر التأصيلي الرصين، فعند النظر في " مشروعه الاجتماعي الكبير لا نجده واعظاً، أو محللاً عاطفياً. وحينما يعتمد على نظرية إسلامية يحللها كعالم متمكن، ويأتي بالحجج القرآنية أو بعمل خلفاء أو أئمة المسلمين، أو ببيان عن مصلحة الجماعة الإسلامية في اتباع هذه الخطة أو تلك، وقد يعارض رأي أو اتجاه الفقهاء، ولو أجمعوا، لينفذ إلى عمق الرأي الإسلامي أو جوهر التشريع في القرآن، ومن كل ذلك

⁽¹⁾ ينظر التغيير الاجتماعي في الفكر الإسلامي الحديث، ص: 201، و: جمال الدين الأفغاني ذكريات وأحاديث، ص: 84.

⁽²⁾ مجموعة العروة الوثقى، ص: 106.

⁽³⁾ النقد الناقى، ص: 243.

لا يكتب أو يتحدث كواعظ، ولكن كعالم منظر ومخطط، نفس السلوك العلمي يتبعه مع النظريات الليبرالية أو اليسارية، لا يقبل أو يرفض بغير تحليل وحجج وبدون عقد ولا خلفيات ولا أفكار مسبقة"⁽¹⁾.

ومن خصائص منهجيته أيضا: "استقلالية الرأي، وهي واضحة جلية في كل ما يفكر فيه، وبالأخص في القضايا الاجتماعية، ومن مميزاته سعة أفق مصادر تفكيره، فهو إسلامي حينما يتعلق الأمر برأي الإسلام في قضية ما، ولكنه إسلامي مجتهد، يعتبر الإسلام مصدر حياة متقدمة متطورة، ويبحث الرأي الإسلامي الحقيقي في أصول الإسلام الحقيقي، ويجتهد ولو خالف رأي الفقهاء جميعا اتباعا للنظرية التي ردها كثيرا، وهي: حيثما تكون المصلحة فثمة الإسلام.

ويستند كثيرا إلى الأصول النظرية للتشريع كالاستحسان، والمصلحة المرسلّة وسد الذريعة، والاجتهاد، واعتبار مكارم الأخلاق مقياس كل مصلحة عامة، وأساس كل مقصد من مقاصد الإسلام، وآراؤه في التشريعات الخاصة بالعلاقات الزوجية مهمة جدا، وتكفي الإشارة إلى ضرورة منع تعدد الزوجات إلا لضرورة، ومنع تزويج المرأة بغير رضاها، وحق المرأة في التصرف في جميع أموالها دون وصاية الزوج أو تدخله، وحقوقها الواسعة في طلب الطلاق، وحقوقها المدنية في العمل الاقتصادي والمالي والسياسي"⁽²⁾.

وبناء على ما تقدم فإن دراسة الحالة الاجتماعية المغربية في نظر الأستاذ علال الفاسي يجب أن تتم أساسا بالاعتناء بالمثل العليا التي جاء بها الإسلام، لأن ذلك أمر طبيعي، بل هو خير وسيلة تقربنا من الغاية التي نريدها وهي تحديد المشكلات الاجتماعية المغربية وفق لإرادة الأمة ورغبتها"⁽³⁾.

وهذا يضعنا أمام توجيه متين في التغيير الاجتماعي نبه إليه الأستاذ علال الفاسي، أساسه الانطلاق من رؤية فكرية ثابتة وإرادة نفسية ورحية عالية فذلك أساس كل تغيير وإصلاح.

ومما تميز به فكر الأستاذ علال الفاسي رحمه الله النظر الثاقب والمنهجية الرصينة، ومن أسسها منطق محكم يعالج الجزء في إطار الكل، فبعد مرحلة الكشف عن الأمراض والأدواء الاجتماعية وتشخيصها في ضوء الإسلام، يدعو

(1) علال الفاسي نهر من العلم الجاري والوطنية الخالدة: إشراف عبد الحق عزوزي، / البعد الاجتماعي في فكر علال الفاسي: عبد الكريم غلاب، ص: 162-163

(2) ينظر: علال الفاسي نهر من العلم الجاري.. ص: 151-152

(3) ينظر: النقد الذاتي، ص: 245.

الأستاذ علال الفاسي إلى اتباع الحلول الجذرية والعميقة وتجاوز الحلول السطحية التي هي بمثابة مسكن ومخدر، مثل حل مشكلة الفقر بالصدقة أو تنظيم الإحسان على أبعد تقدير، فهي مجرد تهدئة وقتية، كالإسعاف بالنسبة للمرض. فلا شك أن الجزء يتمثل بالكل ويكمله، لكنه لا يحقق مصالحه إلا في إطار الكل الذي تنتظم داخله جميع الأجزاء وتتماسك.

وهذا الفهم العميق للأستاذ الفاسي ينم عن نضج منطقي ونظري، فهو فهم فلسفي عميق يتجاوز الجزئيات إلى التعلق بالكلية في إطار تجريدي ونضج فكري.

ويدعو الأستاذ علال الفاسي إلى الحلول الكلية لا الجزئية، والقضاء على الداء جملة واحدة، لا معالجة عند البعض من البعض الآخر، إذ الفكر الاجتماعي في قضايا التغيير الاجتماعي وإصلاح المجتمع ومعالجة أمراضه عند الأستاذ علال الفاسي يقوم على الرؤية المتكاملة والجامعة، والحلول الشمولية، لأن المشكلات الاجتماعية متداخلة ومتشعبة، قال رحمه الله: "إن كل مشكلة تتضمن في طياتها عديدا من معضلات المجتمع؛ فالطلاق مثلا يقدر أن يحمل في باطنه الأرامل والمومسات والأميين والمتسولين والعاطلين عن العمل، فالتفكير بالمجتمع يجب أن يكون شعورا عاما بكل هذه الأدواء وعقدها وبواعثها لكي يتسنى للشعب أن يتخذ الوسائل الفعالة للوقاية منها وعلاجها⁽¹⁾."

ويؤكد الأستاذ علال الفاسي على أن التغيير الاجتماعي وإن ارتبط بعوامل اقتصادية وسياسية وتكنولوجية إلا أنه يرتبط أساسا وفي المقام الأول بالنفس البشرية، فالبناء الاجتماعي يتغير إذا تغير أفراد المجتمع، ومن هنا تتأكد دور العوامل النفسية والثقافية للتغيير⁽²⁾.

وفي فكره الاقتصادي والسياسي والاجتماعي يعتمد أولا على الإسلام، ولكنه لا يلبث أن يعود إلى أحدث النظريات الليبرالية والاشتراكية والشيوعية ليناقشها، ويمكن أن يقتبس أحسن ما يرى أنه لا يتعارض مع المصلحة العامة، ولا يعيش فكرا تحت عقدة رفض الشيوعية مثلا لأنها ملحدة، ولكنه، كعالم متجرد من الأحكام المسبقة،

(1) النقد الذاتي، ص: 246.

(2) التغيير الاجتماعي في الفكر الإسلامي الحديث، ص: 183

يناقش ويصحح، ويعانق الأفكار ويفارقها، ففضية تحديد النسل مثلا لم ينطلق في معارضتها من منطلق إسلامي فحسب⁽¹⁾.

وفكر الأستاذ علال الفاسي الاجتماعي - كفكره السياسي والاقتصادي - لا يتبع رأيا معيناً أو اتجاهها محدداً، يفكر انطلاقاً من الإسلام، وبالاطلاع على مختلف النظريات القديمة والحديثة، الشرقية والغربية، ثم يستقل برأيه ولو خالف الجميع انطلاقاً من المصلحة العامة أولاً، ومن خصوصية هذه المصلحة بالمغرب، فقد تكون المصلحة في المغرب على خلاف المصلحة في بلاد أخرى، وذلك مما يؤكد حرته في اتخاذ الرأي، وإذا تساوت الآراء في المصلحة فإنه يفضل مصلحة المغرب نظراً لخصوصياته⁽²⁾.

وبالإضافة إلى المرجعية الشرعية والتأصيل الفقهي المتين للأستاذ علال الفاسي، كما في تقريره لمبدأ - الوجدان العلي الباعث على التزكية والإصلاح - فإنه رحمه الله ينطلق في مقارنته لقضية التغيير والإصلاح الاجتماعي، من الفكر الاجتماعي المنفتح، ومن فقه الواقع؛ من خلال رصد وتتبع المشكلات الاجتماعية التي تواجه المجتمع، ويمكن رصد أهم عناصر هذه المنهجية في العناصر الآتية:

- **فقه الواقع:** فلا شك أن معرفة الأستاذ علال بالواقع المغربي باعتباره ابن مدينة فاس جعله يطلع على مجمل الأوضاع - الدينية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية - بالبلاد، كما أن ظروف نشأته أثرت في مساره الفكري، " فمنذ نشأته وجد نفسه في اصطدام مع جانب من المجتمع، فقد كانت الحركة السلفية التي كان أحد روادها تناهض الخرافة التي عششت في الفكر المغربي نتيجة الجهل والتخلف، وكثيراً من التقاليد التي كانت تعوق المجتمع عن التفتح، وهي تقاليد كانت تجد تشجيعاً وتأييداً من السياسة الاستعمارية التي كانت تسلكها الحماية. الحركة السلفية، وعلال في مقدمة الشباب العاملين في ظلها، قاومت هذا الفكر الخرافي بالدراسة والبحث واستفتاء روح الإسلام الذي ينتمي إليه هذا الاتجاه الخرافي، وخاضت النخبة الطلابية والمتعلمة معركة ضارية ضد هياكل هذا الاتجاه، ومن هنا بدأت الحركة الوطنية فكرية اجتماعية تنشط ابتداء من التوعية الاجتماعية.

(1) علال الفاسي نهر من العلم الجاري، ص: 152

(2) نفس المرجع، ص: 154.

- سعة أفق نظره وفكره الاجتماعي: ومن عوامل نضوج وتكامل الفكر الاجتماعي للأستاذ علال الفاسي اتساع " آفاق علال الفاسي انطلاقاً من المدينة إلى المغرب كله ليتعرف على الأوضاع الاجتماعية المتردية والتي تزداد تردداً بالسياسة السلبيّة التي كان يتبعها نظام الحماية، في التعليم والصحة والقضاء والشغل والسكنى، والحقوق المدنية والاجتماعية التي يضمنها للعاملين الأجانب في القطاع الصناعي والفلاحي، وبسياسة التمييز الصارخة بين المغاربة والأجانب في كل الحقوق والمصالح الاقتصادية والاجتماعية وبسياسة اغتصاب الأرض⁽¹⁾.

إن التكوين العلمي والسياسي للأستاذ علال الفاسي، وتفاعله مع قضايا مجتمعه ومشاكله، خاصة وأن المجتمع المغربي في عصره تأثر بمجموعة من العوامل، كالاستعمار والتأخر، " وهذا وضع يفرض مشاكل اجتماعية كان من نصيب علال الفاسي أنه عالجها مفكراً في السياسة ومفكراً في المجتمع، وثقافة علال الفاسي اتسعت بحيث كان يقرأ عن المجتمعات الناهضة والمجتمعات المتخلفة ويتتبع مسيرة الدول الماثلة للمغرب ويعي تجاربها، كما يقرأ عن مختلف المذاهب الاجتماعية الاشتراكية والليبرالية التي حللت المجتمعات واقترحت حلولاً لمشاكلها، وهي حلول اقتصادية على كل حال، ونتيجة للمقارنات التي كان يقوم بها علال الفاسي وهو يقرأ وضعية المجتمع المغربي بكل مشاكله ويقرأ عن وضعية المجتمعات المتحركة بكل مشاكلها، كان البعد الاجتماعي يتبلور في فكره، وخلاصة هذا البعد هي التي نجدها في نضاله وفي كتبه ومحاضراته"⁽²⁾.

- استحضار الأطر العليا للمجتمع: ويرتكز منهج الإصلاح والتغيير الاجتماعي عند الأستاذ على الفاسي رحمه الله تعالى في الأساس على الأطر العليا للمجتمع، حيث ربط الإصلاح بالمثل العليا، والقيم العظمى التي يؤمن بها الشعب، ومدى تمثله واستحضاره لهذه القيم في فكره وحراكه وحياته⁽³⁾.

وهذه الأطر العليا للمجتمع مستمدة بالأساس من الدين، والتراث الإسلامي؛ فهي بذلك منطلق الإصلاح، ومنبع العزة والفلاح.

(1) علال الفاسي نهر من العلوم الجاري، ص: 89-91.

(2) نفس المرجع، ص: 91-92.

(3) ينظر: النقد الذاتي، ص: 244.

والتغيير الإيجابي والقائم أساسا على الانطلاق من المرجعية الفكرية الإسلامية، مع الانفتاح على كل نافع من إنجازات العصر وعلومه قاعدة عامة مضطردة عند أئمة الفكر النهضوي والإصلاحي الإسلامي المعاصر، سعيًا منهم لتحقيق النهضة والتقدم⁽¹⁾.

- **أثر الوعي المجتمعي:** فقد تنبه الأستاذ علال الفاسي إلى أثر الوعي المجتمعي في تحقيق التغيير نتيجة احتكاكه بمفكرين غربيين وعلماء الاجتماع والمفكرين المسلمين واطلاعه على الواقع الغربي، ومن هذا المنطلق يأتي تنبيهه على ضرورة ربط التغيير الاجتماعي بالأطر والقيم والأخلاق العليا، وتجنب الحلول الجزئية السطحية والترقيعية، التي لا تقدر على حل الأزمات والمشكلات وإحداث التغيير الإيجابي في حياة المجتمعات.

- **إقراره بضرورة العناية بالتخطيط والتصميم؛** والآخذ بالآليات علم الاجتماع من ملاحظة واحصاء وغيرها، التي تعين على معرفة دقيقة بالمجتمع، وبيان أهميتها وطرق تحقيق الأهداف المرجوة، وتوجيه المستقبل.

- **اعترافه بأثر العلوم الاجتماعية في مقارنة القضايا الاجتماعية؛** وأخذة بمستجدات العلوم الإنسانية الحديثة بعد تمحيصها ونقدها⁽²⁾.

وهذا دليل على عناية فقهاء النهضة الحديثة بالعلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة، لكن في المقابل يحرصون بشدة على تمحيص ما يقفون عليه من مفاهيم وأفكار ونظريات، ونقدها وتخليصها من شوائب الفلسفة المادية والوضعية التي نشأت فيها قبل الأخذ بها وتوظيفها كعلوم مساعدة في مقارنة القضايا الاجتماعية في النظام المعرفي والفكري الإسلامي، قبل نشرها وبثها وتعليمها.

- **تأثره بالواقع ومجرباته؛** فقراءة فكر علال الفاسي الاجتماعي مجموعا في باب من كتاب، ومفرقا في مختلف كتبه، تؤكد لك أنك أمام مشروع فكري إصلاحي، يخطط مشروعا لبناء مجتمع متكامل، يأخذ التنظير منه جانبا مهما، يتعامل فيه مع النظرية مدعما بآراء الكثيرين من المفكرين الاجتماعيين والفلاسفة والمفكرين السياسيين، لا ليقبّس

⁽¹⁾ ينظر التغيير الاجتماعي في الفكر الإسلامي الحديث، ص: 181-182. ، وموسوعة عصر النهضة: الشيخ رشيد رضا والخطاب الإسلامي المعتدل: ص: 74

⁽²⁾ ينظر: النقد الذاتي، ص: 242 وما بعدها..

النظرية، ولكن ليناقشها على ضوء ما يريد أن يحلل من قضايا المجتمع المغربي، ثم يأخذ منه تحليل الواقع الاجتماعي بالمغرب كما نجد في تحليل وضعية المرأة، وربما عاد بالقضية إلى أصولها التاريخية ليفهم واقعها الحالي⁽¹⁾.

ولقد برز الأستاذ علال الفاسي رحمه الله تعالى في دراسته للواقع والفكر الاجتماعي عبر منهجية رصينة، ومتكاملة، تبدأ بتصوير ورصد الحالة الاجتماعية كما يفعل علماء الاجتماع، حيث قدم في باب من كتابه القيم النقد الذاتي وصفا موجزا لجميع مناحي الحياة الاجتماعية بالمغرب، من جهة اللغة، والثقافة، والدين، والاقتصاد، وتشخيص لحال المجتمع الغربي ومكوناته العرقية والدينية.

ويمكن أن يناقش فكر الأستاذ علال الفاسي في تقريره لبعض الآراء؛ كتقريره للوحدة، خصوصا بين المسلمين في قوله إنهم كلهم على مذهب مالك في الأحكام والأشعري في الاعتقاد، وتقريره أن الدراويين "السود" أقل ذكاء⁽²⁾. فتقرير مثل هذه الأحكام لا يكون إلا بعد دراسة ميدانية وتقصي عبر الإحصاء التام والدقيق.

وعلى العموم فإن مفكري النهضة في إطار فكرهم الاجتماعي ينطلقون من معطيات الواقع والعلوم الإنسانية المعاصرة، فهي التي تعطيهم حافزا ودافعا قويا في سبيل تحقيق النهضة والتغيير الاجتماعي، في إطار العلاقة بالآخر والتأثر به والوقوف على سنن الله في الخلق، من ذلك يبرز دور سنن الاجتماع في مواجهة مشكلة الفقر عند محمد عبده، ومن هذا المنطلق التغييري القائم على مبدأ التضامن الاجتماعي نظر إلى مشكلة التفاوت الطبقي كأحد جوانب الخلل التي تحتاج إلى إصلاح وتغيير⁽³⁾.

(1) علال الفاسي نهر من العلم الجاري، ص: 160

(2) النقد الذاتي 236 وما بعدها.

(3) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، 3 / 133.

المطلب الثالث: تقييم قضية الخدمة الاجتماعية.

أصل الإمام محمد عبده رحمه الله تعالى للخدمة الاجتماعية من منطلق العقيدة الإسلامية، وإيمانه بالتكافل بين الأمة، وضرورة " الجماعية " لحياة الإنسان. " إيماننا منه بالتصور الإسلامي في تغليب مصالح الجماعة على المصالح الفردية الضيقة، ومحدرا من مغبة الظلم الاقتصادي المادي الذي ينتج من خدمة المصالح الفردية للشخص على حساب الطبقات الاجتماعية المحتاجة، وتقريرا منه لمبدأ أصيل في الخدمة الاجتماعية، وهو مبدأ الأخوة الإيمانية التي تقتضي محبة الخير للمؤمنين.

ومن عمق تأصيله لقضية الرعاية والخدمة الاجتماعية، انطلاقه من تأصيلها عقديا بربطها بالوجدان العالي والإيمان، ليقرر بذلك نتيجة آلية، وهي أنه كلما ارتفع الحس الوجداني والإيماني عند الإنسان الغني كان عضوا فاعلا في رعاية وخدمة قضايا المجتمع⁽¹⁾، وبهذا يصمد أمام أمراض القلب المتعلقة بحب المال، وتأثير الفكر المادي الصرف.

كما قعد رحمه الله تعالى مسألة الخدمة الاجتماعية وسبل رعاية وخدمة المجتمع وأفراده من المنظور التنظيمي الإسلامي، القاضي بمأسسة العمل الإحساني، ومغلبا لحقوق العمال على أرباب الأموال.

وتميزت مقارنته في هذا الصدد بالانفتاح على كتابات الاجتماعيين والفلاسفة في هذا الباب، مثل الفيلسوف الروسي " تولوستوي " في كتابه " ما العمل " الذي حذر فيه من خطورة تغليب الجانب المادي عند أرباب المال وحرمان العمال من حقوقهم واستعبادهم، وفي هذا الإطار حذر الإمام محمد عبده من استغلال المال بالمال " وسيطرة البنوك والاحتكارات المصرفية على المجتمعات، وأثر ذلك في الخط من قيمة العمل الإنساني للعاملين⁽²⁾.

وقد أحسن الإمام محمد عبده رحمه الله تعالى في مقارنته لمسألة الواجبات في الأموال في فلسفة الإسلام الاجتماعية والاقتصادية، وربطها بالفلسفة الاجتماعية الحديثة لبيان مجالات الالتقاء وسبل النهوض بالفكر والفقه الإسلامي في هذا المجال، ومجليا أساسا عظيما من أسسه، وهو رعاية مختلف الفئات الاجتماعية، عبر العدالة في توزيع الثروات، وتوسيع مفهوم الإنفاق الواجب، والذي هو غير الزكاة وغير النفقات الخاصة والعائلية، والمقدر حسب الزمان والحاجة، وبيانه لتقرير الإسلام لمبدأ التكافل الاجتماعي للنهوض بالأوضاع المادية للمجتمع.

(1) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده 1/ 137-139

(2) المرجع السابق، 1/ 141-142.

وقرر رحمه الله تعالى قاعدة نفيسة مفادها: " أن الإسلام ينحاز الى الفلسفة التي ترى في المال ملك للأمة وليس حق الحائز لهذا المال فيه بأقوى من حق المحتاج إلى هذا المال، فمركزهما القانوني من حيث مشروعية الانتفاع بهذا المال سواء وعلى قدم المساواة، فالمال مال الله، ثم مال الأمة والإنسان مستخلف فيه وموكل إليه حسن التصرف فيه، وفرض في الأموال حقوقا عامه تجعل وصف الحياة الاشتراكية المعتدلة الشريفة أصدق وصف فلسفات الاقتصادية والمالية والاجتماعية .

وهذا التأصيل المستنير للخدمة الاجتماعية وعلاقتها بالمال والثروة للإمام محمد عبده كان مصدره تراثنا الإسلامي والمؤلفات في هذا الباب، إضافة إلى استفادته من الفكر الاجتماعي والفلسفي الغربي الحديث في هذا الباب، استجابة لحاجات العصر⁽¹⁾.

ولقد كان الأستاذ علال الفاسي رحمه الله تعالى بدوره فقهيا رصينا، ومفكرا مستنيرا، حريصا على خدمة مجتمعه، انطلاقا من موقعه كمفكر وزعيم سياسي ومصلح اجتماعي بارز، ومما يلاحظ على منهجية تناوله لقضايا المجتمع وخاصة ما يتعلق برعايته وخدمته:

أولا: انطلاقه من مبدأ عقدي إيماني: وهو ما سماه " الوجدان العالي"⁽²⁾، حيث أصل على أساس هذا المفهوم الخدمة الاجتماعية، وهذا الوجدان هو الذي يغرس في النفوس الروح العامة ويبث فيها القيم الإيجابية والرغبة في خدمة المجتمع وتنميته وتحقيق وحدته ومصالحه الكلية. ويقصد بالوجدان العالي، الوعي الذي يحتاج إلى جهد ولا يستطيعه إلا الرجل الراقى الذي يدرب نفسه على التصوير الوجداني وبذل مجهود عقلي⁽³⁾.

- ثانيا: مركزية المدخل الروحي في تأصيل العمل الاجتماعي في الشريعة الإسلامية، وفي الحقيقة فإن المدخل الروحي والأخلاقي من أهم مداخل الخدمة الاجتماعية التي أكد عليها الإسلام، نظرا لأهميتهما في ضمان أداء الواجبات المهنية والاجتماعية على أكمل وجه وخدمة أفراد المجتمع الخدمة المعتبرة التي تليق بالإنسان الذي كرمه الله سبحانه، فنجد القرآن يحث على حسن الخلق، والنبي ﷺ في سيرته العطرة يعلمه أصحابه عامتهم وخاصتهم، ومن ذلك قوله

(1) يراجع الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، 1/ 142 وما بعدها.

(2) النقد الذاتي، ص: 231.

(3) ينظر: النقد الذاتي، ص: 242.

لمعاذ لما أرسله إلى اليمين: " أحسن خلقك للناس يا معاذ بن جبل " ⁽¹⁾، وأمر النبي في هذا الحديث يدل على الوجوب، لتجرده عن القرائن، ولأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، فالإسلام وعراه ونوامسه الحضارية لا تتم ولا تكتمل إلا بصفاء الروح وطهارة القلوب وحسن الخلق، ولذلك أوجب شروط معتبرة فيمن يتولى المسؤوليات العظام، وشرح الحديث النبوي على تقرير هذا المعنى من حديث معاذ بن جبل كما عند الباجي وغيره.

- ثالثاً: اعتماده قيم التزكية؛ بدعوته إلى تجاوز الذات كقيمة فعالة لبناء لخدمة الاجتماعية، كما يحذر الأستاذ من تضييع حقوق الفرد في مقابل الشخصية المعنوية بتقديم خدماتها مصالحها على خدمة المصالح الفردية، وفي هذه المسألة يقول: " وهكذا تكونت في العصر الحاضر فكرة الشخصية المعنوية أو السياسية أو الاقتصادية للجاعات بصفة مصطنعة، ولكنها خطيرة حتى أدت إلى تهديد المصالح الفردية التي وضعت هي أول مرة للدفاع عنها؛ لأنها أصبحت توجه الأفراد لمحاربة بعضهم البعض، وفي الواقع لصالح رؤسائها، وهكذا أصبح الفرد مقهوراً مدوساً من طرف الشخصية الجديدة؛ الأمر الذي أدى إلى رفض الامتثال المقدسات التي يقضي بها الوجدان؛ لأن ذلك لا يتفق مع القوانين الخاصة التي تعرضها تلك الوحدات. وإن العلاج الوحيد هو الرجوع إلى الأساس الذي وضعت من أجله هذه الوحدات، وهو خدمة الفرد؛ وذلك لا يتم إلا باعتبار الحقيقة التي لا يمكن لأحد إنكارها، وهي أن التطور التقدمي ليس إلا مظهراً من مظاهر القوة الإلهية يتابعه الإنسان بفضل حرية الوجدان التي هي قيمته ⁽²⁾.

وهذا الخلل في تقديم خدمة مصالح الشخصية المعنوية في مقابل شخصية الفرد تحول عن الأصل وخلل في التطور، ومعارض لحرية وتقدمه تجاه الكمال النفسي، وأن الغاية المقصودة هي هناءة الأفراد وسعادتهم عن طريق تضامنهم العم الذي هو وحده المربي لأنانية كل فرد ⁽³⁾.

إننا نستحضر في هذا التقعيد المؤصل للأستاذ علال الفاسي رحمه الله للمصلحة الفردية وتقديمها على الشخصية المعنوية مبدأ أصيلاً من أصول الخدمة الاجتماعية التي يعتمد عليها المدخل الروحي في هذه الخدمة، وهذا المبدأ أو الأساس، هو: " نظرية تجاوز الذات " باعتبارها في بعدها العميق طريق تحقيق مصلحة الفرد المغاير للنفس بنفس

(1) سبق تخريجه، ينظر: ص 367.

(2) النقد الذاتي، ص: 242،

(3) المرجع السابق، ص: 233.

القدر التي يراد به تحقيق إرادة ذات الفرد ، سعياً لتجاوز الأنانية، وتحقيقاً للتركية، وحفظاً لمصالح المجموعة ككل، بمنهج وسطي ومعتدل.

وفي الحقيقة فإن أصول نظرية تجاوز الذات مقررة في الشريعة الإسلامية في نصوص كثيرة منها قول النبي صلى الله عليه وسلم: " لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه"⁽¹⁾، وهذا مما يجلي ذلك المنهج المقارن والتكاملي الذي يعمل به الأستاذ علال الفاسي في مقارنة القضايا، وذلك في ضوء الوحي، والانفتاح على العلوم والمستجدات الإنسانية.

رابعا: تميز الأستاذ علال الفاسي بنظره الأصولي؛ من خلال استحضار القواعد الكلية والأصول الكبرى الحاكمة والناظمة لمجموعة من الجزئيات والفروع الفقهية، وهو بذلك مثال للأصولي والفقيه المقاصدي، فمنهجه منهج أصولي فقهي يتميز بنظرته الكلية للنصوص ومعرفة شاملة للواقع، وانفتاح على الموضوعات والمفاهيم والنظريات العلمية المعاصرة في علم الاجتماع وغيره من المجالات.

خامسا - التأصيل الدستوري والقانوني؛ فقد نبه الأستاذ علال الفاسي على مسألة أساسية بالغة الأهمية في الخدمة الاجتماعية ورعاية مصالح الفرد، وهي مسألة التأصيل الدستوري والقانوني ومخالفتها لأصل وضعها ابتداء، وفي بيانه لهذا الأساس يقول: " إن تغيير الأوضاع والدساتير عما وضعت له هو السبب في كل سقوط وقعت فيه الجماعات؛ لأن هذه الأوضاع لا تقع في الغالب إلا لمصلحة الأفراد ولفائدة المجموع المتكامل. ولكن وهم السيطرة واتباع الشهوات هما اللذان يقضيان على القصد الطيب الأول"⁽²⁾.

سادسا - التركيز على العوامل الاجتماعية في الخدمة الاجتماعية؛ فينبه علال الفاسي رحمه الله تعالى الباحثين من الوقوع في خطأ ابن خلدون رحمه الله، فيدعوهم إلى التركيز في البحث والتناول والمقاربة العلمية على النواحي الاجتماعية في الدين الإسلامي والتنبيه إلى القيم العالية التي تحكمه، ومن ذلك استحضار وتجلية الصلة الواقعة بين هذا المجتمع وبين الدين الذي ينتسب إليه، على غرار أساس القوة والتضامن بين الأفراد، وخضوع كل واحد لوجدان عال يقتضي الحرية ويستلزم المسؤولية".

(1) حديث، لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه، سبق تخريجه، ص: 382.

(2) النقد الثاني، ص: 233.

سابعا- الجرأة في تشخيص الواقع؛ وذلك بكل جرأة وموضوعية وحيادية، والتحذير من خطورة التقصير في ذلك،
فالتشخيص الجيد بداية طريق الإصلاح.

ويوجه الأستاذ علال الفاسي أنظار عموم الشعب المغربي إلى قضية فكرية وسياسية مهمة متعلقة بأوضاعه
الاجتماعية في سياق الاستعمار، وهي تآمر الاستعمار الأجنبي لإبعاده عن منظومته الحضارية الاجتماعية الإسلامية
(1).

لا شك أن الأستاذ علال الفاسي رحمه الله تعالى كان مفكرا وقيما مهتما بقضايا المجتمع، فقد تسلم بما يمكنه من
دراسة الواقع الاجتماعي من مستجدات العلوم الإنسانية المعاصرة، التي تعين على حسن التنظير الشرعي لقضايا
المجتمع، واقترح ما يناسب من الأجوبة للنوازل المعاصرة.

وهناك فرق بين عالم الاجتماع والمفكر الاجتماعي نظرا " لكون "علم الاجتماع "علم الأفكار الشمولية التنظرية
التي تؤصل العلم، بكل أبعاده الفلسفية والتقييمية والاستنتاجية، ولكنه لن يكون علم المجتمع "أو المجتمعات، إلا حينما
يخرج إلى الواقع - مسلحا بكل النظريات العلمية - ليدرس مجتمعا في وطن معين ومدينة أو قرية محددتين"(2).

والحقيقة أن علال الفاسي حقق تجديدا نوعيا في مقارنته للقضايا الاجتماعية بمنهج تكاملي بين علوم الوحي وعلوم
الإنسان، فهو وإن لم يكن من علماء الاجتماع فقد كان له نصيب من الجهاز المفاهيمي وآليات التنظير ومناهج المقاربة
الاجتماعية مكنته من دراسة عميقة وجادة لقضايا المجتمع، يقول عبد الكريم غلاب: " ومن هنا نجد أن باحثا كعالل
الفاسي لم يكن عالما من علماء الاجتماع، ولكنه من علماء المجتمع متسلحا بكل ثقافته"

والأستاذ علال الفاسي رحمه الله تعالى قد اختص بدراسة المجتمع، فهو " من الموضوعات الأساسية، التي شغل بها
عالل الفاسي نفسه، بفكره الشمولي، وهو يعالج القضايا السياسية والاقتصادية والاجتماعية في المغرب ويضع مخططا
لبناء مغرب الغد"(3).

(1) ينظر النقد الناق، ص: 233 وما بعدها.

(2) ينظر: البعد الاجتماعي في فكر علال الفاسي، ص: 67، ضمن أبحاث: " علال الفاسي نهر من العلم الجاري والوطنية الخالدة "

(3) ينظر: المرجع السابق، ص: 67

إن الأستاذ علال الفاسي بدا مهتماً بخدمة المجتمع المغربي وإصلاح أحواله في كتاباته القيمة، ومن أسباب ذلك حرصه على تغيير الأوضاع المزرية التي أثرت في وجدانه، باعتباره من زعماء الحركة الفكرية والسياسية المغربية المعاصرة، وتردي الأوضاع في عصر الاحتلال ببؤس المواطن المغربي وعيشه على الهامش " بنفس المنطق كان المواطنون يعاملون في الخدمات الاجتماعية والقانونية وحقوق الإنسان: الصحة ومقاومة الأوباء والسكنى - التي أفرزت أحياء الصفيح في ضواحي معظم المدن - إضافة - إلى الوضعية القانونية بالنسبة للمغاربة والميز العنصري في ميدان العدالة، وإلى ما يفرزه ذلك من اضطرابات اجتماعية واقتصادية وفكرية في المجتمع المغربي الذي كان يعيش بدون قانون، ولا محاكم إلا محكمة الباشا والقائد اللذين يتصرفان بالسلطة لا بالقانون، ولا نحتاج أن نشير إلى مظاهر الظلم الفردي والجماعي الذي كان يسود مجتمعا لا تضبطه أنظمة متحضرة بل أنظمة تطبعها العنصرية واحتقار الإنسان وتسخير.

هذا الواقع أحدث تحفيزاً قويا في الفكر الاجتماعي القومي للأستاذ علال الفاسي، فعد بحق صاحب فكر اجتماعي ناضج حي مفعم بالحركة والتنوع يسعى لخدمة المجتمع " وعلال الفاسي الباحث والمنظر والمصلح والمخطط كان يصطدم مع النظم الاجتماعية لعهد الحماية، في ظلها كان يفكر، وهو يكتب أعظم كتبه " النقد الذاتي " وفي ظل رواستها كتب معظم كتبه التي تناول فيها القضايا الاجتماعية: الشغل والنقابة والتعليم، بلغته المستلبة، والصحة، وتحرير القانون - بما فيه الأحوال الشخصية - من رواسب التخلف والاستعمار، التفكير في بناء مجتمع جديد لا صلة له مع المجتمع الذي كونه الاستعمار ورواسبه. ومشروعه الاجتماعي كان يقوم على أساس ضمان هذه الحرية للمجتمع.⁽¹⁾

والنظر المتكامل والكلبي الذي ميز منهجية تناول ومقاربة الأستاذ علال الفاسي لقضايا المجتمع، سعيا لإصلاحه وتغييره، وهذه المنهجية التي عالج بها كثيرا من المشكلات الاجتماعية؛ أفضت إلى اقتراح حلول كلية لمواجهة في إطار شمولي ناجع.⁽²⁾

ومن معالم التجديد في مقاربة القضايا الاجتماعية عند الأستاذ علال الفاسي رحمه الله تعالى، شدة تنبهه إلى مركزية مقاصد الشريعة في الاجتهاد المعاصر، فمعلوم أن الشاطبي رحمه الله تعالى قد جعل درجة الاجتهاد موقوفة على فهم

(1) ينظر علال الفاسي نهر من العلم الجاري والوطنية الخالدة، ص: 112-114.

(2) ينظر: المرجع السابق ص: 135-136.

مقاصد الشريعة على كمالها، والتمكن من الاستنباط بناء على فهم الفقيه فيها⁽¹⁾، وعلى هذا المنهجية المقاصدية سار الأستاذ علال الفاسي رحمه الله تعالى، "والمتمن في كتاب علال الفاسي يجد أثر الشاطبي واضحاً فيه، ولكنه جعله قريباً من الأذهان، وسبكه في عبارة واضحة، وربطه بالواقع الذي يحياه؛ بحيث تعرض لشبهات الوقت والمتشابهات لدى مفكره⁽²⁾".

فالمقاصد قد تكون هي المصدر المباشر لعدد من الأحكام وفي جميع الحالات، فإن المجتهد لا يستغني في مسأله الاجتهادية عن الاهتمام بالمقاصد والاستمداد منها، ذلك أن الشريعة برمتها إنما هي - كما قال علال الفاسي - "أحكام تنطوي على مقاصد ومقاصد تنطوي على أحكام"⁽³⁾.

وقد أبرز الريسوني هذا المعنى الذي يركز عليه الاجتهاد وأكد به قوله: "يلزم الفقيه والمجتهد والمستنبط أن يكون مستحضراً على الدوام، أن كل شيء من الشريعة له مقصوده، ومرتببط بمقصوده وتابع له، فسواء تعلق الأمر بلفظ من ألفاظ الشريعة، أو نص من نصوصها، أو قاعدة من قواعدها، أو حكم من أحكامها مستخرج منها، أو مخرج على أصولها الجزئية أو الكلية، ففي كل ذلك مقاصد مطلوبة للشارع، لا يستقيم شيء من الشريعة إلا بها"⁽⁴⁾.

وعملية التجديد لا بد فيها من العمل على المواءمة بين الفقه والواقع المتجدد باستمرار، بالاستعانة بمقاصد الشريعة وبمبادئها العامة التي تشخص الاتجاه الحقيقي لمعالجة قضايا الناس، وتجاوز النمط التقليدي القائم على استخراج الأحكام من أقوال الفقهاء، فالاجتهاد يؤصل بنص قطعي من الشارع، أو بالحكمة التي هي مرجع للفقه بمقتضى آيات وواضحات، ولا يؤسس على عبارات وردت من كتب الفقهاء، ولكن يتأسس بأرائهم⁽⁵⁾.

إن تجديد الفقه الإسلامي لابد من ربطه بالعلوم المعاصرة، كما فطن إلى ذلك مجددو النهضة الحديثة والمعاصرة، في القضايا الاجتماعية وفي غيرها، فيمكن الاستفادة من نتائج الطب في تقرير بعض الأحكام الفقهية " في أبواب المياه،

(1) ينظر الموافقات، 41 / 5.

(2) ينظر: الموافقات، مقدمة المحقق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، ص: 52.

(3) المقاصد الشرعية ودورها في استنباط الأحكام، أحمد الريسوني، بحث مقدم إلى الدورة الثامنة عشرة، لمجمع الفقه الإسلامي الدولي، يوليو 2007م / رجب 1428هـ، ص: 725، وانظر مقاصد الشريعة، ص: 47.

(4) المقاصد الشرعية ودورها في استنباط الأحكام، ص: 725-726.

(5) ينظر: إسلامية المعرفة، عدد: 30، ص: 150.

والطهارة والنجاسة وتحديد النسب"، وتجديد آليات البحث العلمي ومناهج التعليم، والدعوة إلى الإسلام عبر الاستعانة بوسائل التواصل والإعلاميات والإنترنت.

ولعل الربط يكون أكبر في جانب العلوم الإنسانية، نظرا لاختصاصها ببحث مختلف أشكال الفعل الإنساني وتفاعلاته في مختلف ميادين الحياة النفسية و الأسرية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية؛ مما يجعل الانفتاح على نتائج هذه العلوم ومناهجها بابا ضروريا ينبغي ولوجه بقوة للنهوض بأحول الفقه الإسلامي بحثا وتعلما وتديسا ونشرا وتوعية.

إضافة إلى جانب الاجتهاد والفتوى، بما توفره هذه العلوم من آليات مهمة لرصد حركة الحياة ومجرباتها على أرض الواقع وتصويرها تصويرا دقيقا ومحكما؛ ييسر للفقهاء تنزيل الحكم الشرعي على أرض الواقع، وفق ضوابط المنهجية الأصولية الرصينة.

وقد حكم البعض على مشاريع النهضة الفكرية الحديثة بالفشل والانحراف، ومما قاله أحد الباحثين في معرض تقويمه لهذه التجربة: "إن مشروع النهضة الحديث، والذي هيمنت عليه العلمانية، أعلن فشله النهائي في الواقع الاجتماعي الإسلامي، وأن حركة التنوير المزعومة، انتهت إلى ظلامية فكرية، وتمزق اجتماعي لم تعرفه الأمة منذ عهدها الأول، كما ثبت انعدام فاعليتها في تحريك الضمير الإسلامي العام نحو النهضة" وأقر بأن ما خلصت إليه من نظريات وتنهيج وتخطيط لم يكن متلائما مع دين الأمة، ولم يساعد العقل الإسلامي في تحقيق النهضة⁽¹⁾.

ومن ملاحظاته على هذه المشاريع؛ وصفها بالشكلية والصورية، مثل حرص الطهطاوي على نقل التقدم، وتوظيفه أسلوب التعبئة النفسية للأمة لكي تقبل عملية تقليد التشريع الأوروبي، وتشبيهه علم أصول الفقه، بالحقوق الطبيعية، أو النواميس الفطرية، عند الغرب، وهي عبارة عن قواعد عقلية تحسينا وتقبيحا، يؤسسون عليها أحكامهم المدنية.

ويؤكد الباحث مرادفة الإسلام للتمدن والتقدم والرقى، وأن تخطي التأخر باتجاه التقدم لا يمكن أن يتم إلا بالمعطيات الأساسية للإسلام نفسه، ومن الإشكالات الأساسية لسؤال التجديد والنهضة والتقدم، التي ساقها: ما ذا نأخذ من الإسلام؟ وماذا نأخذ من الحضارة الغربية؟

(1) جذور الانحراف في الفكر الإسلامي الحديث، ص5.

ويرى أن الخلل نتج عن وضع تراث الإسلام على قدم المساواة مع الحالة الأوروبية، في إمكانية أن نأخذ منه وندع، ويعلل ويوجه هذه الانتقائية في قوله " وبطبيعة الحال فإن ما تركوه من الإسلام لم يقل أحد منهم أنه تركه لأنه الإسلام، وإنما تأول لنفسه وتمحل الأعداء، من تقديم المصالح على النصوص، إلى أسبقية روح الشريعة ومقاصد الدين على المحددات الدينية الصارمة، إلى إمكانية أن يكون هذا الحكم أو ذاك خاص بزمان النبوة دون غيره من الأزمان، ونحو ذلك مما هو مستمر مشاهد، منذ حقبة النهضة وحتى التيار العقلاني التغريبي الجديد في ديار الإسلام اليوم ⁽¹⁾ .

وتأسيا على ما سبق عرض الباحث تصريح الطهطاوي بالنقل من التمدن الغربي ما يوافق الإسلام ⁽²⁾ ، ويرى صدق الموقف النظري للطهطاوي في هذه المسألة " الاستفادة " وعزا المشكل إلى البعد المنهجي التطبيقي، وسبل ترجمة هذه القاعدة الإيمانية إلى برامج نهضوية جادة وأصيلة، وذلك حين جعلوا نتاج الحضارة أصلا، والإسلام مفصلا عليها، ومتعايشا معها ⁽³⁾ .

ثم أشار إلى ذلك الخلل المنهجي عند الطهطاوي في قوله "ولقد مر بك مقارنته المتكلفة بين أصول الفقه في الإسلام، وبني الأصول الطبيعية والوضعية الغربية وبين مفهوم الأمة ومفهوم المواطنة، وأضاف إلى ذلك شاهدا آخر على ذلك الخلل للمنهج التطبيقي الذي وقع فيه الطهطاوي وكثير من جيله، فلقد وضع كتابه مناهج الأبواب المصرية في مباح الآداب العصرية كمدخل تنويري للأمة نحو النهضة، وأن الطهطاوي وضح لنا المنهج الذي صاغ به أفكاره التمدنية في الكتاب، باقتطافها من ثمار الكتب العربية الياقة، واجتثاثها من المؤلفات الفرنسية النافعة مع ما سنع بباله وأقبل على خاطره أحسن إقبال وعززها بالآيات البيّنات والأحاديث الصحيحة والدلائل البيّنات ⁽⁴⁾ .

لا شك أن مجددي النهضة الحديثة كان لهم تأثير كبير بالمدينة الغربية الحديثة، فسعوا على هذا الأساس إلى تحقيق نهضة وتقدم المجتمعات الإسلامية ومجاعة الأمم المتقدم، واختلفت منهجية تعاملهم مع الحضارة الغربية ما بين موسع ومضيق، وكذلك في عرض منجزات وعلوم هذه الحضارة على أصول الشريعة وأحكامها ومقاصدها.

(1) ينظر: جنود الانحراف في الفكر الإسلامي الحديث، ص: 16- 20

(2) ينظر: تلخيص الأبريز 11 والمرشد الأمين 468

(3) ينظر: جنود الانحراف في الفكر الإسلامي الحديث 20- 21

(4) ينظر مناهج الأبواب المصرية، ص: 247.

ويرى الباحث أن الحل المنهجي عند رفاة الطهطاوي خلل في الأصول، فقال: "إن ترتيب التكوين المنهجي كما هو واضح يجعل المؤلفات الفرنسية قبل القرآن والسنة، لا، بل أن القرآن والسنة لا يشاركان في عملية التفتق والإبداع الأصيل، وإنما دورهما هو تعزيز الأفكار المستخلصة من الكتب الفرنسية وغيرها، وهذا ما نعنيه بأن المنهج الغلط في هذه الحقبة أتى من محاولة تفصيل المعطيات الإسلامية بما يناسب الأفكار المجلوبة، وهو الأمر الذي يجعلنا أقرب إلى تفهم موقف مثل الشيخ محمد عبده الذي كانت بعض فتاويه تمثل نوعاً من تنصير الواقع الاجتماعي الإسلامي كدعوته لتقييد الطلاق الشرعي، ومحاصرة تعدد الزوجات ونحوها من قضايا ومشكلات اجتماعية⁽¹⁾.

ويمكن تفسير هذا الرأي وتوضيحه، بأن: "الإصلاحيين والنهضويين في مصارعتهم لفتح باب الاجتهاد اختاروا مصطلح التقليد، وليس التراث للتعبير عن الماضي الذي يريدون تجاوزه، والقصد من ذلك وضع الاجتهاد والتجديد في وجه التقليد، وتأسيس التجديد على مرجعيه مزدوجة تزعم الاستناد إلى الأصول العربية الإسلامية الأولى مصدراً من جهة، وتستخدم المنهج والطرائق الأوروبية الحديثة إحالة وتأويلاً من جهة ثانية"⁽²⁾.

وعلى أي حال فإن جهود رواد النهضة كانت جهوداً جبارة ومشكورة، تظهر حرصهم على تجديد أمور الدين والدنيا، انطلاقاً من عقيدة الإسلام الداعية للاجتهاد والتجديد، وإن التقويم والنقد البناء يوقفنا على ثمار جهود ومحاولات هؤلاء المجددين، لذلك أشار هذا الباحث نفسه إلى أنه "ينبغي أن نتفهم طبيعة هذا الحل النهضوي الأول، فهو ليس خللاً في الدين "الإيمان"، فهم كانوا مؤمنين، بل ربما شديد التعصب للإسلام، وإنما الحل جاء من منحنى "التبعية الحضارية"، المغلفة بتحديث الإسلام، وتحديث الفكر الديني، ومن محاولة إثبات مقولة أن الإسلام صالح لكل زمان ومكان التي أصبح معناها العلمي أن الإسلام يتعايش ويخضع مع كل زمان ومكان"⁽³⁾.

وهذه القضية تستوقفنا على معطى أساسي في التحديث وتجديد أمور الدين والدنيا وبناء التقدم الحضاري، وهي ربطها بالأساس العقدي والإيماني وضبطها بمقومات النظام المعرفي الإسلامي، وبالقيم الأخلاقية الموجهة، دون الذوبان في الآخر وتقليده بدون قيود أو شروط.

(1) جذور الانحراف في الفكر الإسلامي الحديث، ص: 21.

(2) مجلة الإحياء الصفحة، العددان 39 و 40 الصراع على التراث أي معنى وأي مآل، الدكتور رضوان السيد ص: 106.

(3) ينظر: جذور الانحراف في الفكر الإسلامي الحديث، ص: 22.

خاتمة البحث

إن الاجتهاد والتجديد من أهم خصائص الشريعة، والأدلة القاطعة على عالميتها، وصلاحيها لكل زمان ومكان. وإذا كانت الشريعة خصبة، وغنية في مصادرها الأصلية والأساسية، باعتبار القرآن الكريم كلية الدين، ومصدرها الأول لتشريع الأحكام، إضافة لكون السنة مصدرها الثاني، سواء ببيان ما في القرآن، أو الاستقلال بالتشريع؛ فإن هذا الغنى يواكب قدرات الإنسان، وطاقاته العلمية وتطورات واقعه المعيش، وذلك من خلال جملة من مصادر التشريع العقلية والواقعية، عبر آليات الاجتهاد؛ كالقياس، والاستصلاح، والاستحسان، وسد الذرائع، واعتبار المال، وتحقيق المناط، والعرف، والعادة.

والبحث في قضايا الفقه الإسلامي عموماً، وفي قضايا المعاصرة؛ كتجديد الفقه، والاجتهاد في النوازل، والمستجدات المعاصرة، على وجه الخصوص، يعد من أسمى الغايات والمقاصد، بحثاً ودراسة وتعلماً، ويحتاج إلى بذل كثير من الجهد، واستفراغ الطاقة في سبيل النهوض بالبحث العلمي في هذا الباب.

وقد تقرر أن تجديد الفقه في الإسلام، فريضة شرعية وضرورة واقعية، وبناء على ذلك وجب العمل على تجديد الفقه، سواء بالاجتهاد في فهم النصوص الشرعية، واستنباط الأحكام منها، أو بتجديد فقه الواقع، بالاجتهاد في تنزيل الأحكام على الوقائع المستجدة، والاستفادة من العلوم الإنسانية.

وحاولت هذه الدراسة بحث جملة من القضايا المتعلقة بتجديد الفقه الإسلامي عند الفقهاء المعاصرين، انطلاقاً من تجلية الأسس والمنطلقات التي يقوم عليها مفهوم التجديد الفكري والفقهية، وبيان جملة من الضوابط الناظمة لهذا التجديد، في إطار النظام المعرفي الإسلامي ورؤيته للكون والخلق والوجود.

وعملت على تجلية جملة من القضايا الاجتماعية التي جدد الفقهاء المعاصرون النظر فيها، وبيان مرتكزات منهجهم الفقهي في مقارنة بعض ما استجد من نوازل في هذا الباب، سواء في جانب تقرير الأحكام لبعض القضايا التي أفرزها اللقاء مع الحضارة الغربية المعاصرة وعلومها الإنسانية، أو محاولات تجديدهم للنظر في هذه العلوم، وتحديد سبل الاستفادة منها، واستثمارها في المقاربة الفقهية.

وحاولت في هذه الدراسة استخلاص المعالم المنهجية للمقاربة الفقهية المعاصرة في مجال التجديد، وعرض بعض الإشارات العامة في الاجتهاد، وبيان مركزية الفقه الاجتماعي، واقتراح بعض التوصيات، وذكر جانب من آفاق البحث في الموضوع.

ويمكن تلخيص منهجية المقاربة الفقهية التجديدية للفقهاء المعاصرين، وبيان معالمها النظرية، من خلال تقسيمها إلى جانبين، الأول؛ الجانب المنهجي في الاجتهاد والتجديد، والثاني؛ الجانب التصوري والقيمي المؤطر والموجه للاجتهاد والتجديد.

الجانب الأول: الجانب المنهجي في الاجتهاد والتجديد.

مارس الفقهاء المعاصرون عملية الاجتهاد الفقهي في كل مجالات الحياة، سعياً لتحقيق مطلب التجديد، وبعد تتبع جملة من القضايا الاجتماعية التي اجتهد الفقهاء المعاصرون في بحثها وتجديد النظر فيها، حاولت الخروج بصورة توضح الملامح العامة لمنهجية الاجتهاد والتجديد عندهم، وتوضيحها من خلال النقاط الآتية:

- تجديد الشكل وطريقة العرض والتناول: وذلك من خلال الدعوة إلى تنبي لغة بسيطة في التحليل الفقهي، وعرض القضايا ومناقشتها؛ عبر أسلوب سليم، ولغة تناسب حاجة العصر، إضافة إلى حسن التبويب والتنظيم، واستعمال لغة معاصرة مطعمة بمفاهيم عصرية، إضافة إلى البعد عن بعض المصطلحات التي لا تناسب روح العصر في مجال حقوق الإنسان والمرأة، وكذا تجديد بعض التعريفات الفقهية.

- تجديد فقه النص وفهمه.

لعل من أهم ضوابط الاجتهاد في القضايا الاجتماعية، ومقاربة نوازلها ومستجداتها، تملك آليات الاجتهاد، وأدوات فهم النصوص الشرعية، وإدراك مقاصد الخطاب الشرعي، ومن أهم معالم هذا النوع من التجديد، التنبيه على مركزية القرآن وحاكميته، وذلك بالرجوع إلى قيم القرآن الكلية والثابتة، والناظمة للجزئيات والتفاصيل، والتي تنظم الفروع المتجددة في الواقع ومتغيراته وتوجهها، ومن ثم فإن الأحكام القطعية؛ كأنصبة الإرث لا تقبل الاجتهاد.

- الدعوة إلى فتح باب الاجتهاد: التجديد عند الفقهاء الإصلاحيين المعاصرين ضرورة شرعية وحاجة إنسانية ملحة، وبحث الفقهاء المعاصرون قضية الاجتهاد والتجديد بالدراسة الرصينة فأصلوا لذلك من خلال مرجعية الوحي، وأصول الاعتقاد، ومتطلبات الواقع، ومقتضيات الاستخلاف، فنادوا بفتح باب الاجتهاد، ودعوا كل من توفرت فيه الشروط إلى الاجتهاد في مقاربة المستجدات المعاصرة، وفق القواعد والضوابط الشرعية المقررة.

ثنائية الأصالة والمعاصرة: لقد انكب الفقهاء المعاصرون في ممارسة عملية الاجتهاد والتجديد عبر قاعدة محكمة، تفرضها طبيعة التشريع الإسلامي، وتقضيها ضرورة الاجتماع البشري، وتفرضها طبيعة التغير البشري والتطور التاريخي، وهي الأخذ بتراث الأجداد، والافتتاح على النافع من تجارب العصر وحضارته.

وهذا المدخل عظيم النفع والفائدة، فلا تقوم الأمة إلا بالرجوع إلى ماضيها ودراسته وفهمه، وحسن الاستمدا منه، إذ لا شك أن الصحابة كانوا أعلم الناس بالوحي؛ لأنهم صاحبوا النبي ﷺ، وشاهدوا تنزل الوحي عليه، وعاشوا تلك الظروف والمعطيات التي واكبت التأسيس الأول للشرعية فقها وأصولا، إضافة إلى ما قدمه الأئمة الأعلام المقعدين لأصول المذاهب الفقهية، وما أصله الفقهاء المجددون في كل عصر. كما انفتح رواد التيار الإصلاحي المعاصر في تحليلاتهم ومقاربتهم الفقهية على جميع المذاهب الإسلامية المعتمدة، بعيدا عن التعصب للمذهب الواحد، مع إعالمهم النقد والتعليل والترجيح.

وإن سياق المعاصرة يستدعي مزيدا من البحث في القضايا الاجتماعية؛ مثل الأسرة والمرأة؛ نظرا لما تعرفه من تطورات وتغيرات متسارعة، ومن موجبات ذلك أيضا، التزام الدولة بالاتفاقيات الدولية في مجال حقوق الإنسان، والمرأة والطفل وغيرها؛ وهذا يستدعي كثيرا من اليقظة، ومزيدا من المناقشة العلمية. فقضية التوفيق بين مبادئ الشريعة وأحكامها وبين القوانين والاتفاقيات الدولية؛ إظهارا لساحة الإسلام، وبيانا لطابع المعاصرة والتجدد في شريعته، يحتاج إلى تعميق وتحذير في البحث والتنظير.

والاتفاقيات الدولية بخصوص رفع جميع أشكال التمييز ضد المرأة، من ثمار العولمة، وشعار للحرية التامة للجنسين، والمساواة المطلقة بينهما، وإن سلامة الأسرة تستوجب بحوثا رصينة في هذا الباب تبين أهمية مؤسسة الأسرة في الإسلام وفي السياسة الشرعية المغربية المعاصرة، باعتبار مؤسسة إمارة المؤمنين تولى أهمية كبيرة بقضايا المجتمع ككل

وبقضايا الأسرة والمرأة على وجه الخصوص، مما يقتضي تضافر جهود المؤسسة العلمية والأكاديمية والبحثية في مقارنة هذه القضايا، دون إغفال للجوانب الأخرى في المعالجة، على غرار تفعيل مؤسسة مُجدد السادس للتضامن، وصندوق التكافل العائلي، والتطلع إلى تفعيل صندوق الزكاة، ومأسسة العمل الإحساني، وغيرها من المبادرات والأوراش الاجتماعية الكبرى.

كما يجب في هذا الصدد التنبيه إلى خصوصية الواقع الاجتماعي المغربي، وأصالة مذهب الإمام مالك رحمه الله تعالى، وإبراز عناية الإسلام بالمرأة، وعلى هذا فإن كثيرا من القضايا؛ كالحضانة والولاية وتحديد سن الزواج والطلاق، ينبغي أن تبحث بعمق وتكامل، سعيا لتحقيق المصالح الشرعية، والإصلاح والتنمية الوطنية المنشودة والريادة العالمية المنتظرة.

الجمع بين الثوابت والمتغيرات: نبه الفقهاء المعاصرون على أصل عظيم في الدين عند الاجتهاد والفتوى، وهو التمييز بين الثوابت والمتغيرات، وبين الأصول والفروع، ورد المحكم إلى المتشابه، وقياس الفرع على الأصل. وعلى هذا الأساس فإن آلية الاجتهاد تؤتي ثمارها من خلال الموازنة بين مقتضيات النص التشريعي، ومقتضيات الواقع المعيش المتجدد، وفق مقاصد الشريعة؛ وذلك بمراعاة المتغيرات، وعدم الجمود على المنقولات في فهم الدين - التراث - واعتبار التراث الفقهي واجتهادات الفقهاء آراء وفهوما بشرية غير معصومة.

سلامة المنهج الفقهي ودقته: تميزت جهود الإصلاح والتجديد الفقهي عند الفقهاء المعاصرين بدقة المنهج الفقهي وسلامته، وذلك بتأصيل القضايا في ضوء الكتاب والسنة، باعتبارهما المصدرين الأصليين والأساسيين، فالقرآن كلية الشريعة، والسنة قرينته في التشريع والبيان، فالتأصيل الفقهي لدى مجددتي التيار الإصلاحية الحديث والمعاصر، ينطلق أساسا من المصادر والقواعد المقررة في أصول الفقه، إضافة إلى نظرهم الكلي في النصوص، عبر جمع النصوص الواردة في المسألة ودراسة العلاقات المنطقية والفقهية التي تجمع بينها؛ من عموم وخصوص وتقييد وإطلاق.

ونظرهم الكلي أثناء المقاربة والتأصيل جنبهم كثيرا من الهفوات والتقصير، فلم تقتصر تحليلاتهم على دراسة الجزء بمفرده، بل كانت تستحضر المنظومة بأكملها، والعناصر الكلية المؤثرة في هذا الجزء، قصد تحقيق المصالح الشرعية المعتمدة.

إعمال النظر المقاصدي والمصلحي: باعتباره أصلاً في بناء الأحكام، وتقرير الآراء والمواقف، فكثير من القضايا الفروعية والأحكام المتغيرة التي تخضع لتغيرات الزمان والمكان، واختلاف العادات والتقاليد، يتم النظر فيها عبر هذه الآلية الفقهية؛ ما يدل على عالمية الرسالة الإسلامية، ومرونة شريعتها، وصلاحياتها لكل زمان ومكان، ومواكبتها لكل المستجدات، إما بالقبول أو الرفض، أو التقويم والتهديب.

الوسطية والاعتدال:

دعا الفقهاء المعاصرون في إطار جهودهم الحثيثة في الاجتهاد والتجديد إلى إقامة فقه متماسك يجسد وحدة الأمة، ويراعي خصائصها العامة، ويظهر وسطية الشريعة ويسرها وعالميتها، ويبتعد عن الغلو والتشدد، وخاصة في المجال الاجتماعي، الذي يكره فيه كثرة السؤال، ويحسن فيه الأخذ بجانب القيم السمحة، كالعفو والرحمة؛ لأن ذلك أدعى لوحدة المجتمع، وقوته وتماسكه وتعاطفه وتكافله.

- العناية بفقه الواقع: إن البحث والنظر الفقهي لا يقتصر على دراسة النصوص الشرعية من جهة الثبوت والدلالة فقط، بل يمتد لدراسة الواقع لأنه محل تنزيل الحكم الشرعي؛ مما يستدعي تشخيص هذا الواقع بكل أبعاده.

وعليه تعد معرفة الواقع من شروط الفتوى والاجتهاد، ومن مقتضيات التجديد، فأول مراحل النظر في الفقه؛ هو معرفة النازلة وتصويرها وحسن تشخيصها لمعرفة مكوناتها وعناصرها، وتمييز المتغير منها من الثابت، وتحديد موطن الإشكال، وقد استثمر الفقهاء المعاصرون فقه الواقع، بمعرفة قضاياها وجزيئاته ودقة تشخيصه، عبر الإفادة من آليات علم الاجتماع، وأدواته المعينة على معرفة الواقع، كالإحصاء والملاحظة والاستبيان والمقابلة .

والهدي القرآني دوره إرشاد الناس وضبط الواقع وتوجيهه، ويراعي في ذلك متغيرات هذا الواقع، فيحمل بين طبيعته الحدود الكبرى لتطبيق الأحكام " الحد الأدنى، والحد الأقصى " ، فهو يبحث ويوجه الإنسان على الأخذ بعزائم الأمور، وأحكامها وأوسطها، وفي المقابل يراعي طاقة الإنسان وظروفه، فشرعت بذلك الرخص، وخفف عن المكلف في كثير من الأمور عند الحاجة والضرورة والشدة؛ تيسيراً له ورفعاً للحرَج والمشقة عنه، فالتكليف رهين بوسع الإنسان وطاقته، ومن هذا المنطلق فإن تنزيل الحكم على الواقع يراعى فيه تحقيق المناط الخاص.

ومن واقعية التشريع الإسلامي وثرائه اعتبار العرف الصحيح مصدرا للتشريع، فقد دخل في الإسلام أقوام كثيرة لهم تقاليدهم وأعرافهم، وجعل لها موطن قدم في تقدير كثير من الأحكام وتفسير بعض التشريعات كنفقة المرأة.

وعلى هذا تنبه الفقهاء المعاصرون لأهمية مراعاة السياق التاريخي والاجتماعي في بناء الأحكام الاجتماعية، ومعلوم أن النظر في تجدد الأعراف والعادات، وفي مدى صحتها وموافقتها لروح الشريعة ومقاصدها، مطلب شرعي لأنها مصدر تبعي في التشريع، فيعمل به في تفسير كثير من الأحكام .

- منهجية التكامل المعرفي:

- تميز الفقهاء المعاصرون في دعوتهم للتجديد وممارستهم لعملية الاجتهاد - على العموم - برؤية معرفية إسلامية متينة، مؤصلة في ضوء الكتاب والسنة ومقاصدها، ويتجلى ذلك في نهجهم للتكامل المعرفي، وسعيهم إلى تحقيقه عبر الجمع بين علوم الوحي وبين علوم العقل والإنسان.

فاستثمار معطيات العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة، يعد من شروط الاجتهاد الفقهي المعاصر، ومن متطلبات التجديد، فعادوا العلوم الإنسانية والاجتماعية معينة على تقدم المجتمع وتحقيق رقيه من خلال دورها في حسن فهم الواقع، وتشخيص مشكلاته، وتحديد حاجاته، وبيان طرق تغييره وإصلاحه، وأنسب الطرق لذلك، وقد تمت هذه الممارسة في إطار من النقد وتنبيه للإحالات الفلسفية الوضعية لهذه العلوم، وتحذير مما فيها من فكر شاذ ومخالف للفطرة، وعليه يمكن القول أنهم مارسوا عملية أسلمة العلوم الإنسانية والاجتماعية بشكل إجرائي ووظيفي ويقظ.

وإن أهم مقومات وركائز الفقه الاجتماعي، خاصة في قضايا المرأة والأسرة، تلك النظرة الكلية والشمولية التي يجب استحضارها بعمق عند مقارنة النوازل والمستجدات، وهي مما يثار في عصرنا، وقد جاءت مدونة الأسرة مواكبة لهذه الدعوة، فمن جهة الشكل سميت مدونة الأسرة إيمانا بأهميتها، وبضرورة العناية بالأسرة ككل " الزوجين والأبناء " بعيدا عن النظرة التجزئية للأسرة، وأخذا بالنظر التكاملي سواء في التنظير أو التشريع أو التطبيق.

لكن الجانب الموضوعي يحتاج إلى مزيد من المراجعة سعيا للرفق بحال المرأة، وحفظ حقوق الأسرة وضمان كرامتها ككل.

ومن تجليات هذه النظرة التكاملية، أهمية نهج التكامل المعرفي سواء في جانب البحث والدراسة أو في جانب التشريع وتنزيل الأحكام، ومن تطبيقات هذه القضية: أن إذن القاضي بالزواج للقاصر التي لم تستوف سن الزواج القانونية، إذ يجب أن يتم عبر معاينة شاملة، فالخبرة الطبية في هذا الصدد يجب أن تكون شاملة، سواء من جانب بيان القدرة البدنية للفتاة على تحمل أعباء الزواج، أو من جانب سلامة الصحة العقلية والنفسية، وهذا يعني أن الفحص الطبي الشكلي، أو السريري لا يفي بالغرض، فلا بد من فحص شامل ودقيق، وتوفير أطباء وأخصائيين في هذا الباب، إضافة إلى أهمية الدراسة الميدانية، وتوفير الإحصاءات الدقيقة قصد التأكد من تحقق المقاصد الشرعية للحكم على أرض الواقع.

ومن تطبيقات هذا النظر التكاملي في مسألة الطلاق؛ تعزيز الدور التوعوي للمجالس العلمية في مجال تحقيق الصلح بين الزوجين، وتفعيل دور المجلس العائلي، إضافة إلى ضرورة حضور أخصائيين نفسيين واجتماعيين، بجانب القاضي في جلسة الصلح بين الزوجين، مع ضرورة تتبع هذا الدعم النفسي والاجتماعية دوريا.

والثاني: الجانب التصوري والقيمي في تأطير وتوجيه عملية الاجتهاد والتجديد.

سعى الفقهاء المعاصرون إلى تجديد الفقه الإسلامي في المجال الاجتماعي عبر مداخل معرفية رصينة، - النظام المعرفي الإسلامي وتصوره للوجود - فقد أكدوا على أن المرجعية الأساسية في بحث ودراسة قضايا الأسرة والمرأة هي منظومة القيم الإسلامية، والتي تضمن للأسرة والمرأة كافة الحقوق من تعليم وتربية وصحة وحرية وكرامة ومساواة، معتبرين تجديد أمر الدين طريق عزة الأمة وتحقيق شهودها، فتجديد أمور الدين والدنيا، وتجديد النظر في قضايا المرأة والأسرة والمجتمع يستثمر فيه جميع السبل من اجتهاد وإصلاح، وتدين صحيح، وتمدن وتقدم، ويحتاج لتضافر الجهود السياسية والعلمية والاجتماعية والاقتصادية، وذلك لأن عملية التغيير والإصلاح يمارسه أفراد ومجتمع صالح تشبع بقيمه وأطره الإسلامية العليا، قصد تحقيق تجديد شامل، ونهضة حقيقية وشاملة.

وإن السجل الكبير الذي يعرفه الخطاب النسوي خاصة في قضايا المرأة المعاصرة، وما يطرحه من محاولات اجتماعية وفلسفية وفكرية، جراء تجاذبات مرجعياته الكبرى، دافع للنهوض بهذا الخطاب في عصرنا الحاضر وتجديده.

وعلى هذا فإن الاهتمام بقضايا الأسرة نابع من أهميتها، وضرورة السعي لحل مشكلاتها، فهي أساس إصلاح جميع قضايا المجتمع.

والإسلام لا يعارض الانفتاح على الحضارات والأمم الأخرى والاستفادة من مختلف خبراتهم وتجاربهم الناجمة، وذلك وفق أصول الشريعة ومقاصدها، فتحقيق النظر في بعض القضايا الاجتماعية المعاصرة مثل المساواة، يقتضي وضعها في سياقاتها المختلفة واستحضار الاختلافات الفيزيولوجية والنفسية بين الجنسين، ومن ثم لا يمكن الحديث عن مطلق المساواة أو المناصفة كما دعا إليه الغربيون ومن تبعهم.

ومعلوم أن الإسلام كان سباقاً إلى بيان وتقرير كل القيم الاجتماعية النبيلة، سواء بالنص أو بالاجتهاد، فلا ينبغي الانبهار بالحضارة الغربية في هذا المجال، كما لا يضر في ذلك عملية التثاقف الحضاري بين الشعوب، والأخذ بالمشارك الإنساني في هذا المجال، لأنه نوع من الممارسة والتطبيق، قابل للأخذ والرد والتقويم.

إشارات في تجديد الفقه المعاصر:

إن الفقه الإسلامي زاهر في كل جوانبه، من جهة تلك الانتاجات المعرفية والعلمية الضخمة التي ألفها العلماء عبر تاريخ الإسلام، سواء ما حقق منه، أو ما يزال في رفوف الخزانات ينتظر دوره في الدراسة والتحقيق والإخراج، ومن جهة تنوع مجالات الفقه الإسلامي، من خلال تغطيته وشموليته لجميع مناحي الحياة، إذ الوحي الرباني قرآناً وسنة جاء لهداية الناس في الحياة الدنيا، وإثارة درهم وتحقيق مصالحهم وإسعادهم، وهذا التنوع والزم، يوفر مجالات غنية للبحث، ويوقننا على جوانب ثرية في البناء المعرفي ومناهج النظر والاستمدا، ومن ذلك مراعاة الجمع بين النصوص في الموضوع الواحد، واستحضار فقه الموازنات والأولويات، ومبدأ الواقعية في التنزيل.

وفي هذه العجالة أعرض بعض الإشارة في مجال الفقه الاجتماعي المعاصر؛ التي استحضرتها المجددون المعاصرون، وخاصة ما يتعلق بمنهجية التكامل المعرفي، ومن ملامحها ومتعلقاتها:

- أن تحقيق التكامل بين الفقه الإسلامي والعلوم الإنسانية والاجتماعية يحتاج إلى تضافر الجهود، وإلى علماء راسخين وباحثين مقتدرين، جامعين بين أدوات وآليات الفقه، وبين الضروري من تلك العلوم؛ وملمين بمقاصدها، وآليات التنظير فيها. وأن تحقيق التكامل المعرفي يتم في ضوء النظام المعرفي الإسلامي ورؤيته وقيمه ومقاصده.

- أن اطلاع الفقيه المعاصر على العلوم الإنسانية والاجتماعية والمأهله بها معين له في استنباط أحكام المستجدات وتحقيق مقاصد الشريعة، وفي حسن التنزيل وتحقيق المناط، وإذا كانت العلوم الاجتماعية تقف عند حد وصف الظواهر الاجتماعية وتحليلها وتفسيرها، فإن الفقه يهدف إلى التقويم والتوجيه.

- أهمية القيام بالدراسة التكاملية في مجال القضايا الاجتماعية والأسرية المعاصرة، فبعد وصف النازلة وحسن تصويرها، وتأسيس حكمها، وفق الأطر المرجعية الشرعية الناضجة للوجهة الإنسانية، تأتي مرحلة تنزيل الحكم على الأعيان والوقائع وتحقيق المناط، ثم تتبع مآل الحكم، ويحتاج في كل هذه الأنواع من الاجتهاد إلى الاستعانة بمناهج علم الاجتماع، في دراسة القضايا ميدانياً وعلى أرض الواقع، سعياً لتحقيق المقاصد.

وذلك أن البحث في قضايا الأسرة المعاصرة يجب أن يتم في إطار تكاملي، ويشمل جانبين، معياري ووضعي:

- الجانب المعياري: الرجوع إلى أحكام الشريعة في هذا المجال، وقيمتها ومقاصدها .

- الوضعي: بإجراء البحوث الميدانية في هذا المجال؛ لفهم طبيعة الأسرة المعاصرة، من جهة التقاليد والعادات والأعراف الاجتماعية، وتقديم مناهج للتغيير والإصلاح للعادات السيئة، والأخذ بمبدأ التدرج، والتوعية .

هذا، فضلاً عن توظيف وسائل الاتصال الحديثة في التوعية، وتعزيز دور المدارس في التنشئة، ودور المساجد في الوعظ والتوجيه. والاستعانة بالعلوم النفسية في الربط بين المعياري والوضعي، فلو أظهر مثلاً البحث الاجتماعي أثراً سلبياً على تربية الأبناء فإن التدخل سيكون من جانب هذه التخصصات كل من زاوية نظره واشتغاله.

ومن تطبيقات هذه المنهجية في مسألة التعدد؛ أن الجانب النفسي يشتغل على بيان غريزة المرأة في المحبة، وتقديم الدعم النفسي، وبحث سبل التوافق، والجانب الفقهي والإرشادي يوجه إلى أهمية تحقيق المناط في هذه المسألة، والقدرة على الوفاء بالشروط والالتزامات، والقانون يتدخل بوضع قوانين فعالة لتنظيم مسألة التعدد، وضبطها بالشروط اللازمة المادية والمعنوية، دون إغفال الجانب المتابعة والتقييم والتقويم.

وبعد الانتهاء من هذه الدراسة، والخروج بجملة من الخلاصات والنتائج، نأتي على ذكر بعض التوصيات والمقترحات؛ سعياً لإفادة البحث الفقهي المعاصر:

- التأكيد على أن تجديد الفقه الإسلامي مطلب شرعي وواقعي، ومشروع الأمة نحو النهوض والتقدم، وأنه يجب أن يحاط بالضوابط الشرعية المقررة في الفقه؛ كي لا يزيغ عن مساره الصحيح، ويجب أن تتضافر فيه جهود الباحثين، ومختلف المؤسسات البحثية ليأتي أكله.

- ضرورة استثمار مناهج وآليات البحث في علم الاجتماع في دراسة القضايا الفقهية الاجتماعية، مثل قضايا المرأة والأسرة والمجتمع، لأن ذلك سيعين الباحث على كشف الحقائق في هذه القضايا بدقة، بخلاف التصورات التي يكونها الباحث أو الفقيه الذي يكتفي بآرائه الشخصية في تصور هذه القضايا، دون النزول إلى أرض الواقع، وحسن دراسته، إذ الواجب عليه النزول إلى ساحة الواقع والاحتكاك بهذه الظواهر ودراستها عن قرب وعن كثب؛ ليتسنى له الفهم العميق لها؛ مما يعين على إحكام الاجتهاد الفقهي في القضايا المعاصرة وحسن تنزيل الأحكام عليها.

- ضرورة تجديد الفقه المعاصر في جانبه الشكلي، بتبسيط لغته، والبعد عن التعقيد والحشو اللفظي، واجتناب الألفاظ الموحشة والمفاهيم التي لم تعد متداولة في واقعنا المعاصر، كالعبيد، والجواري، وملك اليمين، فقد انعدمت في كثير من البلاد الإسلامية؛ فلا حاجة لضرب الأمثلة بها، إلا في سياق الدرس والتعليم الذي يروم عرض المعطيات وبيان تطورها.

- أهمية تجديد الفقه في جانب الموضوعات، بإعادة ترتيبها وتبويبها بحسب حاجات العصر وانشغالات أهله، وتسهيل موضوعات الفقه، وشرح الغامض من قضاياها بلغة مختصرة.

- راهنية تجديد مقررات الفقه الإسلامي على هذا النحو، بتوحيد المصطلحات والمفاهيم المركزية والناظمة للموضوعات، وحسن ترتيب القضايا وتبويبها، والبعد عن تكرار الموضوعات، وربط الأحكام بأدلتها، ومقاصدها وقيمتها، وبمسائل حية من الواقع المعيش.

- تعزيز عملية توظيف وسائل الاتصال الحديثة في مجال الإعلام والإعلاميات في تبليغ الدعوة، وتعليم الفقه، لأنها وسائل سريعة الانتشار وقوية التأثير.

وإذا كان موضوع تجديد الفقه كثير الزخم، ومثيرا للنقاش، فإني أقترح بعض المواضيع التي أراها أرضية لاستمرار البحث العلمي، خاصة؛ دراسة قضايا الفقه، وتجديده في ضوء مستجدات العلوم الإنسانية المعاصرة، ومنها:

- دراسة المصطلحات الفقهية دراسة تكاملية، تفتح على منهج الدراسة المصطلحية، بدراسة المصطلحات الفقهية؛ كمصطلحات قضايا الأسرة، من زواج وطلاق، انطلاقاً من الدراسة المعجمية، ثم الدراسة الشرعية في ضوء نصوص الوحي وتفسيرات العلماء المختصين في التفسير والحديث والفقه، والجمع بين النصوص ومقارنتها، مع الاستفادة في هذا المجال من اللسانيات الحديثة، وغيرها من العلوم الإنسانية التي تعين على فهم المصطلحات والمفاهيم، ودراسة تطور معانيها، وبيان مدى تأثير الأعراف والتقاليد في دلالاتها.

- دراسة القضايا الاجتماعية بشكل مكثف، لأنه مجال غني وخصب للبحث العلمي، فكثير من القضايا الاجتماعية تحتاج إلى بحوث جامعية تتولى التخصص في كثير من المسائل، دراسة شرعية فقهية تكاملية، كترية الأبناء وحقوق الزوجين، والمساواة وغيرها يستحسن في هذا الصدد مقارنتها بنظيراتها في العلوم الإنسانية والاجتماعية، بغية الاستفادة من آليات البحث في هذه العلوم، خاصة في جانب الوصف والتشخيص الميداني والملاحظة، مع تقويم ونقد لتأثيرات الحضارة الغربية وفكرها، وإصلاح لما تحمله نظريات العلوم الإنسانية من خلل في جانب التصورات، وزيف في القيم والمعتقدات.

- دراسة بعض القضايا، كتزويج القاصرات، في إطار منهجية التكامل المعرفي؛ تشمل جميع جوانب القضية: كالدراسة التاريخية، والتأصيل الفقهي والمقاصدي، والدراسة الاجتماعية والواقعية والنفسية والاقتصادية والقانونية.

- الدراسة المعمقة لبعض المستجدات المعاصرة في مجال حقوق المرأة، كقضايا المساواة بين الجنسين، وعمل المرأة، وحريتها، والتمييز العنصري ضدها، وذلك بدراسة هذه الاتفاقيات الدولية، في ضوء الشريعة الإسلامية وأطرها، وفي ضوء الواقع ومعطياته.

- دراسة قضايا التكامل المعرفي، والتجديد عند الفقهاء المحدثين والمعاصرين، فكثير منهم كان منفتحاً عليها، ويؤخذ بها عند النظر في القضايا وبحثها والاجتهاد فيها، وعلى سبيل المثال نجد العلامة محمد بن الحسن الحجوي رحمه الله تعالى قد جدد النظر في قضايا المال والاقتصاد، وداعاً إلى مواكبة العصر في كثير من القضايا كالتأمين التجاري. كما نجد الأستاذ علال الفاسي رحمه الله متقدماً في فكره السياسي، فقد انفتح على الغرب في هذا المجال، وبحث كثيراً

من القضايا السياسية المستجدة عندهم، ودعا إلى الاستفادة من تجاربهم، فيجب أن تفرد أمثال هذه البحوث بالدراسات العلمية المتخصصة.

- دراسة قضية تأثير الاتجاهات الاجتماعية، والعوامل النفسية على الاختيارات الفقهية للفقهاء المتقدمين والمتأخرين والمعاصرين.

وفي ختام هذه الدراسة أسأل الله سبحانه وتعالى القبول والتوفيق، وأن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم.

الفهارس؛

فهرس الآيات

فهرس الأحاديث والآثار

فهرس الأعلام المترجم لهم

لائحة المصادر والمراجع

فهرس المحتويات

فهرس الآيات

الصفحة	رقمها	الآية أو طرفها
375	2	سورة البقرة ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾
80	42	﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾
31	142	﴿لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾
115	172	﴿بِمَنْ أَضْطَرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾
258	194	﴿وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾
326 .120	199	﴿رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً﴾
325	211	﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾
375	217	﴿وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْغَقْوُ﴾

318 .229	226	﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾
272	227	﴿الطَّلَقُ مَرَّتَيْنِ فَإِمْسَاكُ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحُ بِإِحْسَنٍ﴾
320 .319	255	﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾
374	260	﴿مِثْلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمِثْلِ حَبَّةِ آذَانٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٣٦٠﴾﴾
285	36	سورة آل عمران ﴿وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَى﴾
258	38	﴿هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ، قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ ﴿٣٨﴾﴾
319	71	﴿وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ ءَامِنُوا بِالذِّكْرِ أَنْزَلَ عَلَى الَّذِينَ ءَامَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَاكْفُرُوا ءَاخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿٧١﴾﴾
126	104	﴿وَلَتَكُنْ مِّنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾﴾
88	139	﴿وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِينَ ﴿١٣٩﴾﴾

266 .264 .262	3	سورة النساء ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُفْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَّةَ وَرَبَعًا إِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا ﴿٦٠﴾﴾
236 .231	6	﴿فَإِنْ-انْتَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْبَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾
375	29	﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَاْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾
276	34	﴿يَمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾
48	58	﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٨﴾﴾
65 .36	82	﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولَى الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا﴾
98	114	﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾

265. 263	128	﴿وَلَسْتَ تَسْتَطِيعُونَ أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ الْيَسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُوهَا كَالْمُعَلَّفَةِ ۖ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُوراً رَحِيماً﴾ ﴿٢٦٥﴾
352	53	سورة الأنعام ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾
68	164	﴿فَلِإِنْ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ ﴿٦٨﴾
233	25	سورة الأعراف ﴿وَلِبَاسَ التَّفَوُّيْ ذَٰلِكَ خَيْرٌ﴾
109	51	﴿اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَهْوًا وَلَعِبًا وَغَرَّتُهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا﴾
29	55	﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾
88	170	﴿وَالَّذِينَ يَمَسِّكُونَ بِالْكِتَابِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ إِنَّا لَا نَضِيعُ أَجْرَ الْمُصْلِحِينَ﴾ ﴿٨٨﴾
350	88	سورة هود ﴿إِنْ أَرِيدُ إِلَّا الْأِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ﴾

23	5	سورة الرعد ﴿أَذَّا كُنَّا تُرَابًا إِنَّا لَعَمْرِي خَلْقٌ جَدِيدٌ﴾
354-351	12	﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾
79	44	سورة النحل ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَّبِعُونَ﴾
26	5	سورة مريم ﴿يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلٍ يَغُفُّوبٌ﴾
235	31-30	سورة النور ﴿فَلِِّلْمُؤْمِنِينَ يَعْضُوا مِنْ أَنْبِطِرِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾ ﴿وَقُلِِّلْمُؤْمِنَاتِ يَعْضُضْنَ مِنْ أَنْبِطِرِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾
87	53	﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾

258	74	سورة الفرقان ﴿وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا فُرَّةً أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِمَتِّفِينَ إِمَامًا ۖ﴾
203	77	سورة القصص ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ﴾
396. 113	20	سورة الروم ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ۝﴾
23	9	سورة السجدة ﴿وَقَالُوا أَإِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ ۝﴾
67	40	سورة الأحزاب ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتِمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا ۝﴾
424. 421	59	﴿يَأْتِيهَا النَّجِيُّ فَلِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلِيبِهَا ذَلِكَ أَذْنَبَىٰ أَنْ يُعْرِفَنَ فَلَا يُؤْذِينَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ۝﴾

87	72	﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾
23	7	سورة سبأ ﴿إِذَا مَرِفتُمْ كُلَّ مُمَرِّقٍ إِنَّكُمْ لَهِيَ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾
87	39	سورة فاطر ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَيفَ فِي الْأَرْضِ فَمَنْ كَفَرَ بَعَلِيهِ كُفْرُهُ وَلَا يَزِيدُ الْكَافِرِينَ كُفْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ إِلَّا مَفْتًا وَلَا يَزِيدُ الْكَافِرِينَ كُفْرُهُمْ إِلَّا خَسَارًا﴾
433	24	سورة الزخرف ﴿وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثِرِهِمْ مُثْقَدُونَ ﴿١١﴾ فَلْأُولَئِذِ جِئْتَكُمْ بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ فَاَلَوْا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَاذِبُونَ ﴿١٢﴾﴾
279	13	سورة الحجرات ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾
66	4 - 3	سورة النجم ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ﴿١﴾ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴿٢﴾﴾

382	9	سورة الحشر ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾
26	21	سورة الفجر ﴿وَتَاكُلُونَ التُّرَاثَ أَكْلًا لِّمًّا﴾
24	1	سورة العلق ﴿إِفْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾

فهرس الأحاديث والآثار

الصفحة	طرف الحديث أو الأثر
259	لا يورد ممرض على مصح
367,	أحسن خلقك للناس يا معاذ بن جبل
	450, 379
261	إذا جاءكم من ترضون دينه وخلقه فزوجوه
66	إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران
90	اطلبوا العلم ولو بالصين
357	الدين النصيحة
227	اللهم إني أعوذ بك من الهم والحزن
224,	النساء شقائق الرجال في الأحكام
	228
266	أمسك منهن أربعاً وفارق سائرهن
235	أن أسماء بنت أبي بكر، دخلت على رسول الله ﷺ وعليها ثياب رقاق
334	إن أشد الناس عذاباً يوم القيامة المصورون
67	إن العلماء ورثة الأنبياء
74, 23,	إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها
	91
228	إن لله يحب العبد المحترف
64	إن هذا القرآن مآدبة الله
89,	أتم أعلم بأمر دنياكم
	295
248	انظر إليها فإنه أحرى أن يؤدم بينكما
272	إنما الأعمال بالنيّات
261	إنما الطاعة في المعروف
65	إنما أنا بشر، وإنكم تختصمون إليّ
230	إنني لأتزين لامرأتي كما تتزين لي لهذه الآية

- بينما عمر يعس بالمدينة إذ مر بامرأة في بيت وهي تقول 289
- تخيروا لنطفكم و انكحوا الأكفاء 259
- ثلاثة يؤتون أجرهم مرتين: الرجل تكون له الأمة، فيعلمها 223
- جاء رجل إلى ابن عباس فقال: لمن قتل مؤمنا توبة 328
- جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: إني أصبت امرأة ذات حسن و خصال و إنها لا تلد 259
- جاءت فتاة إلى رسول الله ﷺ فقالت: يا رسول الله، إن أبي زوجني ابن أخيه يرفع بي خسيسته 244
- جددوا إيمانكم 23
- خرجت سودة بعدما ضرب الحجاب لحاجتها 424
- طلب العلم فريضة على كل مسلم 223
- عن أم عطية رضي الله عنها أنها قالت: " وغزوت مع رسول الله سبع غزوات، وكنت أخلفهم في رحالهم 230
- عن خنساء بنت خدام الأنصارية؛ أن أباهما زوجها وهي ثيب، فكرهت ذلك 244
- كان النبي ﷺ يحب موافقة أهل الكتاب فيما لم يؤمر فيه 116
- كان نساء النبي ﷺ يخرجن بالليل لحاجتهن 425
- كسب اليد أمان 228
- كلكم راع ومسؤول عن رعيته 366
- كيف تقضي إذا عرض لك قضاء 77
- لا تجتمع أمتي على ضلالة 98
- لا تمنعوا إيمان الله مساجد الله، وليخرجن وهن تفلات 225
- لا تنكح الأيم حتى تستأمر، ولا تنكح البكر حتى تستأذن 244,
- 338, 282
- لا يخلون رجل بامرأة إلا مع ذي محرم 237,
- 249
- لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة 76
- لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه 382,
- 451, 414
- لتخرجن الكتاب أو لنجردنك 320
- لقد هممت أن أنهي عن الغيلة، 89
- لم يمنعهن الحياء أن يتفقهن في الدين 223

98,	ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن
	315
223	ما نحل والد ولده أفضل من أدب حسن
261	من اشترط شرطاً ليس في كتاب الله فهو باطل
357	من رأى منكم منكراً فليغيره
222	من سلك طريقاً يلتمس فيه علماً
319	من غير دينه فاقتلوه
366	وإن الله سبحانه وتعالى يحب إذا عمل العبد عملاً أن يحسنه
26	وكان عيشه كفافاً
203	ولنفسك عليك حق
357	يا أيها الناس إني قد وليت عليكم ولست بخيركم
37	يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله

فهرس الأعلام المترجم لهم

العلم	الصفحة
أحمد خان الهندي	9
جمال الدين الأفغاني	,105 ,9
	,409 ,376 ,363 ,358 ,356 ,355 ,353 ,352 ,321 ,210 ,128 ,127 ,122 ,119 ,117 ,111 ,107
	441
مُحمَّد بن الحسن الحجوي	,115
	,292 ,274 ,265 ,241 ,240 ,228 ,224 ,222 ,221 ,219 ,217 ,216 ,209 ,130 ,129 ,123 ,116
	323 ,321
الطاهر الحداد	,418
	420
رفاعة الطهطاوي	,118
	,294 ,293 ,255 ,242 ,234 ,229 ,228 ,227 ,220 ,219 ,218 ,217 ,216 ,210 ,124 ,123 ,121
	457 ,456 ,455 ,405 ,296
تولوستوي	,374
	448 ,409
حسن العطار	,123
	294 ,219
خير الدين التونسي	,121
	210 ,122
رشيد رضا	,90 ,62
	,413 ,360 ,359 ,356 ,355 ,353 ,335 ,325 ,319 ,318 ,314 ,257 ,240 ,119 ,118 ,117 ,97
	446 ,420
سعيد شبار	,58 ,7
	131 ,130 ,91 ,60 ,59
علال الفاسي	,28 ,7
	,266 ,262 ,246 ,244 ,243 ,242 ,241 ,231 ,226 ,224 ,217 ,210 ,126 ,123 ,122 ,117 ,97

,342 ,341 ,340 ,338 ,337 ,336 ,335 ,320 ,305 ,304 ,287 ,277 ,276 ,270 ,269 ,268 ,267
,385,386 ,383 ,382 ,381 ,380 ,377 ,376 ,368 ,364 ,363 ,362 ,361 ,360 ,359 ,358 ,351
,439 ,438 ,431 ,419 ,414 ,413 ,412 ,411 ,410 ,409 ,408 ,401 ,397 ,390 ,389 ,388 ,387
,501 ,494 ,468 ,454 ,453 ,452 ,451 ,450 ,449 ,447 ,446 ,445 ,444 ,443 ,442 ,441 ,440

514

,108

قاسم أمين

,300 ,294 ,292 ,273 ,272 ,264 ,242 ,239 ,237 ,231 ,230 ,221 ,217 ,126 ,114 ,112 ,109

432 ,430 ,429 ,420 ,407 ,406 ,405 ,401 ,320 ,308 ,303 ,302 ,301

,360

ماسينون

409

,30

محمد بن عبد الوهاب

105

236

محمد صديق حسن خان

,30 ,9

محمد عبده

,127 ,125 ,123 ,120 ,119 ,118 ,117 ,114 ,113 ,111 ,109 ,108 ,107 ,106 ,100 ,90 ,62
,272 ,271 ,264 ,263 ,262 ,239 ,237 ,236 ,235 ,230 ,229 ,226 ,220 ,217 ,216 ,210 ,129
,328 ,327 ,326 ,325 ,321 ,320 ,319 ,318 ,314 ,303 ,299 ,298 ,297 ,296 ,294 ,277 ,275
,376 ,374 ,373 ,372 ,368 ,359 ,358 ,356 ,355 ,354 ,353 ,352 ,351 ,339 ,335 ,334 ,331
,423 ,422 ,421 ,420 ,414 ,413 ,412 ,411 ,410 ,409 ,408 ,407 ,398 ,397 ,396 ,394 ,390
457 ,449 ,448 ,447 ,441 ,440 ,437 ,436 ,435 ,429 ,428 ,427 ,426 ,424

303

مصطفى بن الخوجة

387

ميشو بلير

لائحة المصادر والمراجع

أولاً: الكتب.

1- القرآن الكريم براوية ورش عن نافع.

(أ)

2 - أبجد العلوم، الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم: صديق حسن خان القنوجي، أعده للطبع ووضع فهارسه: عبد الجبار زكار، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، دار الكتب العلمية، سنة النشر: 1978م.

3 - إستيمولوجية المعرفة الكونية، إسلامية المعرفة والمنهج، محمد أبو القاسم حاج حمد دار الهادي، الطبعة الأولى: 1425هـ / 2004م.

4 - إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة: أبو العباس شهاب الدين أحمد بن أبي بكر البوصيري الكناني الشافعي (المتوفى: 840هـ) تقديم: فضيلة الشيخ الدكتور أحمد معبد عبد الكريم، تحقيق دار المشكاة للبحث العلمي بإشراف أبو تميم ياسر بن إبراهيم، دار الوطن للنشر، الرياض، الطبعة: الأولى، 1420 هـ - 1999 م

5 - آثارات تجديدية في حقول الأصول: المحفوظ بن بيه، د، ط.

6 - أدبية النص القرآني، بحث في نظرية التفسير: عمر حسن القيام، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة الأولى: 1432هـ / 2011م.

7 - أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، فهمي جدعان، دار الشروق، الطبعة الثالثة، 1988م.

8 - الأسس المعرفية للفكر المقاصدي: عبد الرحمن العضراوي، أوراق نماء، وهو فصل من كتاب: مدخل تأسيس في الفكر المقاصدي، نشر مركز نماء للبحوث والدراسات، الطبعة الأولى: 2015م.

- 9 - الإسلام بين التنوير والتزوير، للدكتور مُحمَّد عمارة، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثانية، 1423هـ / 2003م
- 10 - أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن: مُحمَّد الأمين بن مُحمَّد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي (المتوفى : 1393هـ)، الناشر : دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع بيروت - لبنان، عام النشر : 1415 هـ - 1995 م.
- 11 - الأعمال الكاملة للإمام الشيخ مُحمَّد عبده، تحقيق وتقديم مُحمَّد عمارة، دار الشروق، الطبعة الأولى: 1414هـ / 1993م
- 12 - أزمة العقل المسلم: عبد الحميد أحمد أبو سليمان، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية / ط1، 1990م
- 13 - أساليب البحث العلمي في العلوم الاجتماعية والإنسانية: فوزي غرايبة وآخرون، كلية الاقتصاد والتجارة، الجامعة الأردنية، سنة النشر: 1977م.
- 14 - أسس علم الاجتماع: محمود عودة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، د.ت.
- 15 - أصول الإفتاء والاجتهاد التطبيقي، في نظريات فقه الدعوة الإسلامية: مُحمَّد أحمد الراشد، دار المحراب للنشر والتوزيع، فان كوفر - كندا / زيورج - سويسرا، الطبعة الأولى: 1423هـ / 2002م.
- 16 - أصولُ الفقه الذي لا يَسَعُ الفَقِيه جَمَلُهُ: عياض بن نامي بن عوض السلمي، دار التدمرية، الرياض - المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1426 هـ - 2005 م.
- 17 - إعلام الموقعين عن رب العالمين: أبو عبد الله مُحمَّد بن أبي بكر بن قيم الجوزية (المتوفى: 751 هـ)، قدم له وعلق عليه وخرج أحاديثه وآثاره: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، شارك في التخریج: أبو عمر أحمد عبد الله أحمد، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1423 هـ.
- 18 - إعمال العقل، من النظرة التجزيئية إلى الرؤية التكاملية: لؤي صافي: دار الفكر دمشق، الطبعة: 1419هـ / 1998م.

19 - إغاثة اللفهان من مصايد الشيطان: مُحمَّد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: 751هـ) المحقق: مُحمَّد حامد الفقي، الناشر: مكتبة المعارف، الرياض، المملكة العربية السعودية.

20 - أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك: خير الدين التونسي، تقديم مُحمَّد الحداد، دار الكتاب المصري القاهرة، طبعة 2012م.

21 - الإمام مُحمَّد عبده: جدلية العقل والنهضة: سمير أبو حمدان، الشركة لعالمية للكتاب بيروت، تاريخ النشر: 1992م.

22 - أنوار التنزيل وأسرار التأويل : ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن مُحمَّد الشيرازي البضاوي (المتوفى: 685هـ)، المحقق: مُحمَّد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الأولى - 1418 هـ

23 - أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة: يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة . د، ت.

24 - أي مستقبل لعلم الاجتماع، في سبيل البحث عن معنى وفهم العالم الاجتماعي: يان سبورك، ترجمة حسن منصور الحج، كلمة ومجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى: 1430هـ / 2009م.

(ب)

25 - البحث عن منهج العلوم الإنسانية: علي عبد المعطي في كتاب: "قضايا العلوم الإنسانية، قضايا المنهج" إشراف وتقديم: يوسف زيدان، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، د.ت.

26 - البحر المحيط في أصول الفقه : أبو عبد الله بدر الدين مُحمَّد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (المتوفى: 794هـ)، دار الكتبي، الطبعة: الأولى، 1414هـ - 1994م.

27 - بحوث في أصول التفسير ومناهجه، الدكتور فهد بن عبد الرحمن الرومي، مكتبة التوبة - الرياض، الطبعة الرابعة، 1419هـ.

28 - بداية المجتهد ونهاية المقتصد: أبو الوليد مُحمَّد بن أحمد بن مُحمَّد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد (المتوفى: 595هـ)، دار الحديث - القاهرة، بدون طبعة، تاريخ النشر: 1425هـ - 2004 م.

29 - بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي (المتوفى: 587هـ)، دار الكتب العلمية الطبعة: الثانية، 1406هـ - 1986م

30 - البدع والنهي عنها: أبو عبد الله مُحمَّد بن وضاح بن بزيع المرواني القرطبي (المتوفى: 286هـ) تحقيق ودراسة: عمرو عبد المنعم سليم، مكتبة ابن تيمية، القاهرة- مصر، مكتبة العلم، جدة - السعودية. الطبعة: الأولى، 1416 هـ

31 - البعد المقاصدي وإصلاح مدونة الأسرة، الدكتور إدريس حمادي، إفريقيا الشرق 2005 م.

32 - بناء المفاهيم: دراسة معرفية ونماذج تطبيقية : مجموعة من المؤلفين، الطبعة الأولى، المعهد العالمي للفكر الإسلامي القاهرة، 1418هـ / 1998م.

33 - بناء الواقع الاجتماعي من الطبيعة إلى الثقافة: جون . ر . سيريل، ترجمة وتقديم حسنة، عبد السميع، مراجعة إسحاق عبيد، المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى: 2012م.

34 - بنية العقل العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية: مُحمَّد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت - لبنان، الطبعة التاسعة، 2009م.

35 - بيان العبر مناهجية: بسراب نيكولسكو، ترجمة ديميتري أفيرينوس، دار مكتبة ايزيس دمشق، الطبعة الأولى: 2000م.

36 - بينات الحل الإسلامي وشبهات العلمانيين: يوسف القرضاوي، المطبعة الفنية المطبعة الثانية، 1413 هـ / 1993م.

(ت)

37 - تاريخ أوروبا الحديث والمعاصر: الدكتور: عبد الفتاح أبو عليّة، والدكتور إسماعيل أحمد ياغي، دار المريخ للنشر، الرياض، الطبعة الثالثة، 1413هـ / 1993م.

38 - التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية: المفهوم - المنهج - المداخل - التطبيقات: إبراهيم عبد الرحمن رجب، دار عالم الكتب، ط: 1416هـ / 1996م.

39 - تأملات إسلامية في قضايا الإنسان والمجتمع: رشدي فكار، مكتبة وهبة، الطبعة الثانية، 1407هـ / 1987م.

40 - تجديد أصول الفقه الإسلامي : حسن الترابي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - الخرطوم، ط1/1400هـ -1980م.

41 - تجديد الخطاب الديني في مصر : إبراهيم البيومي غانم، رضوى صلاح وآخرون، مكتبة الشروق الدولية.

42 - تجديد الفقه الإسلامي: جمال الدين عطية، ووهبة الزحيلي، دار الفكر المعاصر بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1420 هـ / 2000م.

43 - تجديد الفكر الإسلامي: حسن الترابي: دار القرافي للنشر والتوزيع، المغرب، الطبعة الأولى، سنة: 1993م.

44 - تجديد الفقه ونصوص أخرى، مُجدد بن الحسن الحجوي: تقديم سعيد بن سعيد العلوي، دار الكتاب المصري القاهرة، مكتبة الإسكندرية، الطبعة الأولى: : 1435هـ / 2014م

45 - تجديد الفكر الإسلامي: محسن عبد الحميد، المعهد العالمي للفكر الإسلامي هيرفدن فيرجينيا الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة الأولى 1416 هـ / 1996م.

46- تجديد المنهج في تقويم التراث: طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، د.ت.

47 - اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر: فهد بن عبد الرحمن الرومي، مؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة الثالثة، 1418هـ / 1997هـ.

48 - الاتجاهات الحديثة في الخدمة الاجتماعية: ماهر أبو المعاطي علي، المكتب الجامعي الحديث، سنة: 2010م.

49 - الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية: علي الحافظ، الشامية للنشر والتوزيع، د. ت.

50 - الاتجاهات النقدية المعاصرة في الفكر الأصولي، ناصر صلاح البطاط، جامعة الكوفة، كلية الفقه.

51 - التحرير شرح التحرير في أصول الفقه: علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي الدمشقي الصالحي الحنبلي (المتوفى: 885هـ)، تحقيق: عبد الرحمن الجبرين، عوض القرني، أحمد السراح، مكتبة الرشد - السعودية / الرياض، الطبعة: الأولى، 1421هـ - 2000م.

52- تحرير المرأة: قاسم أمين، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2016م.

53 - التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»: محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى: 1393هـ)، الدار التونسية للنشر - تونس، سنة النشر: 1984 هـ.

54 - تلخيص الإبريز في تلخيص باريز: رفاعه رافع الطهطاوي، التنوير - مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب.

55 - الإتيقان في علوم القرآن: جلال الدين السيوطي (المتوفى: 911هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة: 1394هـ / 1974 م.

56 - التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم: حسن حنفي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر بيروت، الطبعة الرابعة 1412هـ / 1992م.

57 - التراث والحداثة، دراسات .. ومناقشات: لمحمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى: 1991م.

58 - التراث والمعاصرة: أكرم ضياء العمري، كتاب الأمة: سلسلة فصلية تصدر عن رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية في دولة قطر، الطبعة الأولى: 1405هـ.

59 - التعبير عن الإرادة في الفقه الإسلامي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر ط 2، 1979م.

- 60 - التغيير الاجتماعي في الفكر الإسلامي الحديث، دراسة تحليلية نقدية: حنان مُحمَّد عبد المجيد ابراهيم، طبعة المعهد العلمي للفكر الإسلامي / فيرجينا، الطبعة الأولى 1432هـ / 2011م.
- 61 - التفسير والمفسرون: مُحمَّد السيد حسين الذهبي (المتوفى: 1398هـ)، الناشر: مكتبة وهبة، القاهرة، سنة النشر: 2000م.
62. التقرير والتحجير: أبو عبد الله، شمس الدين مُحمَّد بن المعروف بابن أمير حاج (المتوفى: 879هـ)، دار الكتب العلمية، الطبعة: الثانية، 1403هـ - 1983م.
- 63 - التكامل المعرفي وأثره في التعليم الجامعي: رائد جميل عكاشة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينا، الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة الأولى: 1433هـ / 2012م.
64. تهذيب الكمال في أسماء الرجال: يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف، المزي (المتوفى: 742هـ)، المحقق: د. بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة: الأولى، 1400 - 1980
- 65 - التوجيه الإسلامي للعلوم مفهومه وأهدافه: عدنان مُحمَّد زرزور، د.ط.
- 66 - التوحيد مضامينه على الفكر والحياة: إسمايل راجي الفاروقي، نقله إلى اللغة العربية ، د السيد عمر، مدارات للأبحاث والنشر، دار الكتب المصرية، الطبعة الثانية، 2014م.
- 67 - التوراة والانجيل والقرآن والعلم: موريس بوكاي، ترجمة الشيخ حسن خالد، المكتب الإسلامي بيروت الطبعة الثالثة: 1411 هـ / 1990م.
- 68 - تاريخ الأستاذ الإمام مُحمَّد عبده في رسالة الواردات، مطبعة المنار، ط 1.
- 69 - تاريخ الفكر المصري الحديث: من الحملة الفرنسية إلى عصر إسمايل، الخلفية التاريخية، الفكر السياسي والاجتماعي، مكتبة مجبولى القاهرة، الطبعة الرابعة: 1987م.

70 - تاريخية الفكر العربي الإسلامي: مُحمَّد أركون، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي بيروت، الطبعة الثانية، 1996م.

71 - تذكرة المحتاج إلى أحاديث المنهاج (تخريج منهاج الأصول للبيضاوي) ابن الملقن سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري (المتوفى: 804هـ)، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، المكتب الإسلامي - بيروت، الطبعة: الأولى، 1994.

72 - تفسير القرآن العظيم: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير (المتوفى: 774هـ)، المحقق: سامي بن مُحمَّد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية 1420هـ - 1999 م

73 - تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة): مُحمَّد بن مُحمَّد بن محمود، أبو منصور الماتريدي (المتوفى: 333هـ)، تحقيق: د. مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، 1426 هـ - 2005 م.

74 - تفسير المنار: الإمام مُحمَّد عبده والشيخ مُحمَّد رشيد رضا، دار المنار القاهرة، الطبعة الثانية، 1366 هـ / 1647م.

75- تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل، مُحمَّد الغزالي، دار الشروق القاهرة، الطبعة الخامسة: 1424هـ / 2003م

76 - تلبیس إبليس: جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن مُحمَّد الجوزي (المتوفى: 597هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، 1421هـ / 2001م

77 - تلخيص كتاب العلل المنتهية: شمس الدين مُحمَّد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق أبو تميم ياسر بن إبراهيم بن مُحمَّد، مكتب الرشد للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، الطبعة الأولى: 1419هـ / 1998م

78 - التغير الاجتماعي والتخطيط، مُحمَّد عاطف غيث، دار المعرفة الجامعية للطبع والنشر والتوزيع: الإسكندرية، مصر: الطبعة الأولى:، 198 م.

(ث)

79- الثابت والمتحول، بحث في الإبداع والإتباع عند العرب: أدونيس، دار الساقي، الطبعة الثالثة، د.ت.

(ج)

80 - جامع الأصول في أحاديث الرسول ﷺ: مجد الدين ابن الأثير (المتوفى : 606هـ)، تحقيق : عبد القادر الأرناؤوط، مكتبة الحلواني - مطبعة الملاح - مكتبة دار البيان الطبعة : الأولى.

81 - الاجتهاد للتجديد سبيل الوراثة الحضارية: عمر عبيد حسنة، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، تاريخ النشر: 1998م.

82 - جذور الانحراف في الفكر الإسلامي الحديث، جبال سلطان، مركز الدراسات الإسلامية، برمنجهام، بريطانيا، الطبعة الأولى: 1412هـ / 1991م

83 - الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي: عبد الله محمد بن أحمد القرطبي (المتوفى: 671هـ)، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية - القاهرة، الطبعة: الثانية، 1384هـ - 1964 م.

84 - الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع: أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن محمدي الخطيب البغدادي (المتوفى: 463هـ)، تحقيق: د. محمود الطحان، مكتبة المعارف - الرياض، سنة النشر: 1403 هـ / 1983م.

85 - جامع البيان في تأويل القرآن : محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري (المتوفى: 310هـ)، المحقق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1420 هـ - 2000 م.

86 - جامع بيان العلم وفضله: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (المتوفى: 463هـ)، تحقيق: أي الأشبالي الزهيري، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1414 هـ - 1994 م.

87 - جبال الدين الأفغاني باحث نهضة الشرق: عبد الرحمن الرافعي، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، د.ت.

88 - جبال الدين الأفغاني ذكريات وأحاديث: عبد القادر المغربي، دار المعارف، الطبعة الثالثة، د.ت.

89 - الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه = صحيح البخاري: مُجَد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، تحقيق: مُجَد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم مُجَد فؤاد عبد الباقي)، الطبعة: الأولى، 1422هـ.

90 - الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي: أبو عبد الله مُجَد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (المتوفى: 671هـ)، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية - القاهرة.

(ح)

91 - حجاب المرأة المسلمة ولباسها في الصلاة: تقي الدين أحمد بن تيمية، حققه وعلق عليه، مُجَد ناصر الدين الألباني

92 - الحدود في الأصول (مطبوع مع: الإشارة في أصول الفقه): أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب بن وارث التنجيني القرطبي الباجي الأندلسي (المتوفى: 474 هـ)، المحقق: مُجَد حسن مُجَد حسن إسماعيل: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1424 هـ - 2003 م.

93. الإحكام في أصول الأحكام: أبو مُجَد علي بن أحمد بن حزم الظاهري (المتوفى: 456هـ)، تحقيق: الشيخ أحمد مُجَد شاكر، قدم له: الأستاذ الدكتور إحسان عباس، دار الآفاق الجديدة، بيروت، د.ت.

94 - الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام: أبي العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (المتوفى: 684 هـ)، اعتنى به: عبد الفتاح أبو غدة، الناشر: دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة: الثانية، 1416 هـ - 1995 م.

95 - حركة تحرير المرأة في ميزان الإسلام: أنور الجندي، دار الأنصار بالقاهرة، د.ت.

96 - الحماية الدولية لحقوق المرأة دراسة مقارنة بأحكام الشريعة الإسلامية، د/ منتصر سعيد حمودة، الجامعة الجديدة الاسكندرية 2007 .

97 - حسن الأسوة بما ثبت من الله ورسوله في النسوة: أبو الطيب مُحمَّد صديق خان بن حسن بن علي ابن لطف الله الحسيني البخاري القنّوجي (المتوفى : 1307هـ)، المحقق: د مصطفى الحن - ومحي الدين مستو، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة : الثانية ، 1401هـ / 1981م .

98 - حلية الأولياء وطبقات الأصفياء: أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني (المتوفى: 430هـ)، السعادة - بجوار محافظة مصر، 1394هـ - 1974م.

99. حول التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية: مُحمَّد قطب، دار الشروق، القاهرة، ط: 1، 1998م.

(خ)

100 - الخدمة الاجتماعية تحليل المهنة والجدور: فوزي شرف الدين، حقوق الطبع محفوظة للمؤلف.

101 - الخصائص العامة للإسلام، يوسف القرضاوي " د.ت..

102 - الخطاب العربي المعاصر، دراسة نقدية: مُحمَّد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، الطبعة الخامسة 1994م.

103 - الخطاب حول المرأة بين المناضل والشيخ والزعيم تونس نموذجاً: مُحمَّد الحداد، د.ط.

104 - الخطيوط التوفيقية الجديدة: علي باشا مبارك، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق مصر، الطبعة الأولى: 1305هـ.

105 - خاطرات الأفغاني: آراء وأفكار: تقرير مُحمَّد باشا الخزومي، إعداد وتقديم سيد هادي خسرو شاهي، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى، تاريخ النشر: 1423هـ / 2002م.

(د)

106 - دفاع عن الشريعة، علال الفاسي، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 2011م.

107 - دراسات في الفكر التربوي، السيد الشحات أحمد حسن، دار احياء التراث، المدينة المنورة، ط1: 1412هـ / 1992م.

108 - دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة / الواقع الاجتماعي بعد مفقود في الخطاب الديني: ناصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثالثة، 2004م.

109 - ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر: عبد الرحمن بن مُحمَّد بن مُحمَّد، ابن خلدون أبو زيد، ولي الدين الحضرمي الإشبيلي (المتوفى: 808هـ)، المحقق: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت. الطبعة: الثانية، 1408 هـ - 1988 م.

110 - الدين والتدين، التشريع والنص والاجتماع: عبد الجواد ياسين، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية: 2014م

(ذ)

111 - الذخيرة: أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (المتوفى: 684هـ) تحقيق: مُحمَّد حجي، سعيد أعراب، مُحمَّد بو خبزة، دار الغرب الإسلامي- بيروت، الطبعة: الأولى، 1994 م.

(ر)

112 - الرحالون العرب، وحضارة الغرب في النهضة العربية الحديثة: نازك سابا يارد، نوفل، الطبعة الثانية، 1992م.

113 - رسائل الكندي الفلسفية: الكندي، ، تحقيق: مُحمَّد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي ، مطبعة الاعتماد بمصر: 1369هـ / 1950م.

114 - الرؤيا الكونية الحضارية القرآنية المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني: عبد الحميد أبو سليمان، سنة الطبع: 1429هـ / 2008م.

- 115 - رائد الفكر المصري الإمام مُحمَّد عبده: عثمان أمين، طبعة المجلس الأعلى للثقافة مصر، د.ت.
- 116 - رد المختار على الدر المختار: ابن عابدين، مُحمَّد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي (المتوفى: 1252هـ)، دار الفكر-بيروت، الطبعة: الثانية، 1412هـ - 1992م.
- 117 - رسالة التوحيد: مُحمَّد عبده، تحقيق مُحمَّد عمارة، دار الشروق، بيروت، الطبعة الأولى: 1414هـ / 1994
- 118 - رسائل ابن عابدين: السيد مُحمَّد أمين أفندي، الشهير بابن عابدين، ب، ط.
- 119 - رفاة الطهاوي رائد فكر وإمام نهضة: حسين فوزي النجار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة: 2008م.
- 120 - رفاة الطهاوي زعيم النهضة الفكرية في عهد مُحمَّد علي: جمال الدين الشيال، مؤسسة هندراوي: 2020م.
- 121 - روضة الطالبين وعمدة المفتين : أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: 676هـ)، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت- دمشق- عمان، الطبعة: الثالثة، 1412هـ / 1991م.
- (ز)
- 122 - زاد المعاد في هدي خير العباد: مُحمَّد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: 751هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت - مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، الطبعة: السابعة والعشرون ، 1415هـ / 1994م.
- 123 - زعماء الإصلاح في العصر الحديث: أحمد أمين ، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، سنة النشر: 1948م.
- (س)
- 124 - الإسلام انطلاق لا جمود، مصطفى الرافعي، مؤسسة دار التحرير للطبع والنشر، 1386هـ / 1966م.
- 125 - الأسرة المسلمة في ظل التغيرات المعاصرة: رائد جميل عكاشة- منذر عرفات زيتون، دار الفتح للدراسات والنشر- المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى / 1436هـ / 2015م.

126 - الأسرة في مقاصد الشريعة، قراءة في قضايا الزواج والطلاق في أمريكا: زينب طه العلواني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة الأولى / 1432هـ / 2012م.

127 - الإسلام بين الرسالة والتاريخ: عبد المجيد الشرفي، طبعة دار الطليعة بيروت، الطبعة الثانية 2008م.

128 - الإسلام والحداثة: عبد المجيد الشرفي، الدار التونسية للنشر، الطبعة الثانية، 1991م.

129 الإسلام والحرية، سوء التفاهم التاريخي: محمد الشرفي، دار بتر للنشر والتوزيع، دمشق سوريا، طبعة 2008م.

130- سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها: أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم، الأشقودري الألباني (المتوفى: 1420هـ) الناشر: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة: الأولى، (لمكتبة المعارف) عام النشر: 1415 هـ - 1995 م.

131 - سنن ابن ماجه: ابن ماجه، أبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني (المتوفى: 273هـ)، المحقق: شعيب الأرناؤوط - عادل مرشد - محمد كامل قره بللي - عبد اللطيف حرز الله، دار الرسالة العالمية، الطبعة: الأولى، 1430 هـ - 2009 م

132 - سنن أبي داود: أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني (المتوفى: 275هـ) المحقق: شعيب الأرناؤوط - محمد كامل قره بللي، الناشر: دار الرسالة العالمية، الطبعة: الأولى، 1430 هـ - 2009 م.

133 - سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية: طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى: 2000م.

134 - سنن الترمذي: محمد بن عيسى، الترمذي، أبو عيسى (المتوفى: 279هـ)، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر (ج 1، 2) ومحمد فؤاد عبد الباقي (ج 3) وإبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف (ج 4، 5): شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر، الطبعة: الثانية، 1395 هـ - 1975 م.

135 - السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها = يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة، 1998م.

136 - السيرة النبوية (من البداية والنهاية لابن كثير) تحقيق: مصطفى عبد الواحد، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع بيروت - لبنان، عام النشر: 1395 هـ - 1976 م.

(ش)

137 - الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان: زين الدين بن إبراهيم بن مُجَدِّ، المعروف بابن نجيم المصري (المتوفى: 970هـ)، وضع حواشيه وخرج أحاديثه: الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1419 هـ - 1999 م.

138 - الأشباه والنظائر، لعبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: 911هـ)، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1411 هـ - 1990 م.

139 - شرح تنقيح الفصول : أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (المتوفى: 684هـ)، المحقق: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، الطبعة: الأولى، 1393 هـ - 1973 م.

140 شرح صحيح البخاري: ابن بطلال أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك (المتوفى: 449هـ)، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد - السعودية، الرياض، الطبعة: الثانية، 1423 هـ - 2003 م.

150 - شرح القواعد الفقهية: أحمد بن الشيخ مُجَدِّ الزرقا 1285 هـ - 1357 هـ صححه وعلق عليه: مصطفى أحمد الزرقا، دار القلم - دمشق / سوريا، الطبعة: الثانية، 1409 هـ - 1989 م

151 - شعب الإيمان: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الحُسْرُو جَرْدِي الخراساني، أبو بكر البيهقي (المتوفى: 458هـ) حققه وراجع نصوصه وخرج أحاديثه: الدكتور عبد العلي عبد الحميد حامد، أشرف على تحقيقه وتخرجه أحاديثه: مختار أحمد الندوي، صاحب الدار السلفية ببومباي - الهند، الناشر: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض بالتعاون مع الدار السلفية ببومباي بالهند، الطبعة: الأولى، 1423 هـ - 2003 م.

(ص)

152 - الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي والإسلامي، يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة، الطبعة الثانية: 1417هـ / 1997م.

153 - صحيح الجامع الصغير وزياداته: أبو عبد الرحمن مُحمَّد ناصر الدين، بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم، الأشقودري الألباني (المتوفى: 1420هـ) الناشر: المكتب الإسلامي.

154 - صحيح وضعيف سنن النسائي : مُحمَّد ناصر الدين الألباني (المتوفى: 1420هـ)، مصدر الكتاب: برنامج منظومة التحقيقات الحديثية - المجاني - من إنتاج مركز نور الإسلام لأبحاث القرآن والسنة بالإسكندرية

155 - الإصلاح الديني في المسيحية مقارنة بالإصلاح الفكري في الإسلام: لكابان عبد الكريم علي، دار دجلة المملكة الأردنية، الطبعة الأولى: 2010م.

156 - صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية: اسماعيل الفاروقي، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض، و المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا-الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة الأولى : 1409هـ / 1989م. / إعادة الطبع، 1416هـ / 1995م.

(ض)

157 - الضعفاء الكبير: أبو جعفر مُحمَّد بن عمرو بن موسى بن حماد العقيلي المكي (المتوفى: 322هـ)، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعي، الناشر: دار المكتبة العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1404هـ - 1984م.

158 - ضوابط مراعاة المصلحة في الشريعة الإسلامية: مُحمَّد سعيد رمضان البوطي، مؤسسة رسالة ، د. ت

(ط)

159 - الطبعة القانونية لمجلس العقد الإلكتروني، مهداوي عبد القادر، مجلة الاجتهاد للدراسات القانونية والاقتصادية، المجلد 7 العدد 6، السنة: 2018.

160 - الطرق الحكيمة في السياسة الشرعية، أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية (691 - 751هـ)، المحقق: نايف بن أحمد الحمد، دار عالم الفوائد - مكة المكرمة، الطبعة: الأولى، 1428 هـ.

161 - طرق الخدمة الاجتماعية: بسام محمد أبو عليان محاضر بجامعة الأقصى قسم الاجتماع، الفصل الدراسي الأول، 2014 / 2015م.

(ع)

162 - العبودية: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد بن تيمية (المتوفى: 728هـ)، تحقيق: محمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي - بيروت، الطبعة: الطبعة السابعة المجددة 1426هـ - 2005م.

163 - الاعتصام: إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (المتوفى: 790هـ): تحقيق ودراسة: د. محمد بن عبد الرحمن الشقيير، د سعد بن عبد الله آل حميد، د هشام بن إسماعيل الصيني، الناشر: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1429 هـ - 2008 م.

164 - العدة في أصول الفقه: القاضي أبو يعلى ، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف ابن الفراء (المتوفى : 458هـ)، حققه وعلق عليه وخرج نصه : د أحمد بن علي بن سير المباركي، الأستاذ المشارك في كلية الشريعة بالرياض - جامعة الملك محمد بن سعود الإسلامية، بدون ناشر، الطبعة : الثانية 1410 هـ - 1990 م.

165 - العرف والعمل في المذهب المالكي، ومفهوما لدى علماء المغرب: عمر بن عبد الكريم الجيدي، مطبعة فضالة المحمدية المغرب، د.ت، وأصل الكتاب عبارة عن دراس جامعية، تقدم بها صاحبها لنسل دكتوراه الدولة في العلوم الإسلامية من دار الحديث الحسنية.

166 - العروة الوثقى: جبال الدين الأفغاني ومحمد عبده، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2015م.

167 - العزيز شرح الوجيز، المعروف بالشرح الكبير: أبي القاسم عبد الكريم بن محمد الرافي القزويني الشافعي، (المتوفى سنة: 623هـ)، تحقيق وتعليق: علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود ، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، الطبعة الأولى: 1417هـ / 1997م

168. العقل والنقل في الفكر الاصلاحى المغربى،: حسن أحمد الحجوى، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء، الطبعة الأولى: 2003م.

169 - الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوى / التمدن والحضارة والعمران، دراسة وتحقيق محمد عمارة، مكتبة الأسرة طبعة: 2010م.

170 - العمل القضائى فى قضايا الأسرة مرتكزاته ومستجداته فى مدونة الأحوال الشخصية ومدونة الأسرة: أبحاث فى الخطبة والزواج والنسب مدعمة بالعمل القضائى مائة وثلاثون " 130 " قرارا من أهم القرارات الصادرة إلى نهاية 2008م فى إثبات الخطبة والزواج والرجعة والنسب مع التعليق على بعضها. المجلد الأول، ابراهيم بجاني، رئيس غرفة الأحوال الشخصية والميراث بالمجلس الأعلى ، طبع مكتبة دار السلام، ط 1، 2009م.

171. العلل المنتهية فى الأحاديث الواهية،: جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (المتوفى: 597هـ)، تحقيق: إرشاد الحق الأثري، إدارة العلوم الأثرية، فيصل آباد، باكستان، الطبعة: الثانية، 1401هـ/1981م.

172 - علال الفاسي نهر من العلم الجارى والوطنية الخالدة،: إشراف عبد الحق عزوزي، / البعد الاجتماعى فى فكر علال الفاسي: عبد الكريم غلاب، الطبعة الأولى: 1431هـ / 2010م.

173 - علم أصول الفقه فى ضوء مقاصده، أحمد الريسونى دار المقاصد، ط1، سنة: 1438هـ/2017م

174 - علم الاجتماع " السوسيولوجيا": عبد الله ابراهيم، المركز الثقافى العربى، الطبعة الأولى: 2001م.

175 - علم الاجتماع القانونى والضبط الاجتماعى: إبراهيم أبو الغار، مكتبة نهضة الشرق، جامعة القاهرة،، د.ط و

د.ت

176 - علم العمران الخلدونى وأثر الرؤية الكونية التوحيدية فى صياغته، دراسة تحليلية للإنسان والمعرفة عند ابن خلدون: صالح بن طاهر مشوش،، المعهد العالمى للفكر الإسلامى، فرجينيا-الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة الأولى: 2011م / 1432هـ.

177 - علم النفس الجنائي: مُحمَّد شحاتة ربيع، وجمعة سيد يوسف، ومعتز سيد عبد الله، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د.ت

178 - عن آفاق تحرير المرأة في الشريعة الإسلامية: الدكتور ادريس حمادي، ج1، دار ابي رقاق للطباعة والنشر، ط 2 / م.2003

179 - عودة الحجاب: مُحمَّد أحمد إسماعيل المقدم، دار طيبة للنشر والتوزيع، السعودية، الطبعة الثالثة: 1427هـ/ 2006م.

180 - العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة: عبد الوهاب المسيري، عبد الوهاب المسيري، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى: 1423هـ / 2002م

181 - العلوم الإنسانية والإيديولوجيا: مُحمَّد وقيدي دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة 2011،

182 . الأعمال الكاملة: الإمام الشيخ مُحمَّد عبد، تحقيق وتقديم: الدكتور مُحمَّد عمارة، دار الشروق، الطبعة الأولى 1414هـ / 1993م.(غ)

183 - غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر المؤلف: أحمد بن مُحمَّد مكي، الحموي الحنفي (المتوفى: 1098هـ)، دار الكتب العلمية الطبعة: الأولى، 1405هـ - 1985م.
(ف)

184 - فتح الباري شرح صحيح البخاري: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، دار المعرفة - بيروت، 1379، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: مُحمَّد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، عليه تعليقات العلامة: عبد العزيز بن عبد الله بن باز.

185 - الفروق = أنوار البروق في أنواء الفروق: أبي العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقراقي (المتوفى: 684هـ)، الناشر: عالم الكتب، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ.

- 186 - الفروق الفقهية بين الرجل و المرأة في الأحوال الشخصية، دراسة فقهية: عبد الله عبد المنعم العسيلي ، دار النفائس، الأردن، الطبعة الأولى: 1432هـ / 2011 م.
- 187 - الفطرية بعثة التجديد المقبلة، من الحركة الإسلامية إلى دعوة الإسلام: فريد الأنصاري، طبعة دار السلام مصر، الطبعة الثانية 1434 هـ / 2013م.
- 188 - فقه التدين فيها وتنزيلا: عبد المجيد النجار، " د ط
- 189 - الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد: يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة القاهرة، الطبعة الثالثة، 1419 هـ / 1999م.
- 190 - الفقه الإسلامي وأدلته (الشامل للأدلة الشرعية والآراء المذهبية وأهم النظريات الفقهية وتحقيق الأحاديث النبوية وتخریجها): وهبة بن مصطفى الزحيلي، دار الفكر - سورية - دمشق، الطبعة: الرابعة.
- 191 - فقه الواقع (أصول وضوابط): أحمد بوعود، دار السلام للطباعة والنشر 2006م.
- 192 - الفقيه و المتفقه: أبي بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن محمدي الخطيب البغدادي (المتوفى: 463هـ)، تحقيق أبو عبد الرحمن عادل بن يوسف الغرازي، دار ابن الجوزي - السعودية، الطبعة: الثانية، 1421هـ
- 193 - الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي: محمد البهي، مكتبة وهبة، مصر، الطبعة الثالثة، 1961م.
- 194 - الفكر الإسلامي نقد واجتهاد: محمد أركون، ترجمة وتعليق هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د.ت.
- 195 - الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي: محمد أركون ترجمة وتعليق، هاشم صالح، دار الساقى، الطبعة الأولى: 1999م.

196 - الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي: مُحمَّد بن الحسن بن العربي بن مُحمَّد الحجوي الثعالبي الجعفري الفاسي (المتوفى: 1376هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى - 1416هـ - 1995م

197 - الفكر العربي في عصر النهضة، 1798م / 1939م ألبرت حوراني، ترجمه إلى العربية: كريم عزقول، دار النهضة للنشر، بيروت لبنان.

198 - فلسفة الفقه: دراسة في الأسس المنهجية للفقه الإسلامي: مُحمَّد مصطفى، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي: سلسلة الدراسات الحضارية، مكتبة مؤمن قريش، بيروت، الطبعة الأولى: 2008م.

199 - الفلسفة النسوية رؤية نقدية من منظور الفكر الإسلامي: سلوة نصره، مجلة الاستغراب عدد: 16، صيف: 2019م.

200 - الفوضى التربوية في الوسط العربي، مسؤولية السرة والمجتمع: حمد الله ربيع، أكاديمية القاسمي، كلية أكاديمية للتربية، باقة الغربية، طبع سنة: 2005م.

201 - الفوضى التربوية في الوسط الغربي: مسؤولية الأسرة والمجتمع، باقة الغربية، لحمد الله ربيع، أكاديمية القاسمي، 2005م.

202 - في أصول الحوار وتجديد علم الكلام: طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية: 2000م.

203 - في فلسفة العلوم، مصطفى إبراهيم، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، الطبعة الأولى: 1999م.

204 - في المسألة الإسلامية المعاصرة: الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر: طارق البشري، دار الشروق الطبعة الأولى 1417هـ / 1996م.

(ق)

205 - القبس في شرح موطأ مالك بن أنس: أبو بكر بن العربي المعافري (المتوفى: 543هـ)، تحقيق: الدكتور مُحمَّد عبد الله ولد كريم، دار الغرب الإسلامي، الطبعة: الأولى، 1992 م

206 - قراءة التراث النقدي: جابر عصفور، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الطبعة الأولى: 1994م.

207 - قضايا إسلامية معاصرة، الأزمة الفكرية ومناهج التغيير: طه جابر العلواني، دار الهادي الطبعة الأولى: 1424هـ / 2003م.

208 - قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية: مجموعة من الباحثين، تحرير: ناصر مُحمَّد عارف، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، الطبعة الأولى: 1417هـ / 1996م.

209 - قضية المنهجية الإسلامية في الفكر الإسلامي، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض، ط01

210 - القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة : د. مُحمَّد مصطفى الزحيلي. دار الفكر – دمشق الطبعة: الأولى، 1427 هـ - 2006 م

211 - القيم السياسية العالمية في الخطاب القرآني: مدخل منهجي لدراسة العلاقات الدولية= مصطفى جابر العلواني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان، الطبعة الأولى: 2015م.

(ك)

212 - الاكتراث في حقوق الاتاث: ابن مصطفى بن الخوجة الجزائري، مطبعة فونطانة وشركائه في الجزائر: 1895م / 1313هـ

213 - الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار: أي بكر بن أي شيبه، عبد الله بن مُحمَّد بن إبراهيم بن عثمان بن خواسي العبسي (المتوفى: 235هـ)، تحقيق : كمال يوسف الحوت، الناشر: مكتبة الرشد – الرياض، الطبعة: الأولى، 1409.

214 - كتاب التعريفات: علي بن مُحمَّد بن علي الزين الشريف الجرجاني (المتوفى: 816هـ)، المحقق: ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى 1403هـ - 1983م.

215 - كتاب العين: أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (المتوفى: 170هـ)،
المحقق: د مهدي الخزومي، د إبراهيم السامرائي، الناشر: دار ومكتبة الهلال.

216 - كليات رسائل النور: الكلمات: بديع الزمان سعيد النورسي، ترجمة: إحسان قاسم الصالح، دار سوزلر
للنشر، القاهرة، الطبعة السادسة: 2011م.

217 - كيف تتعامل مع التراث والتمازج والاختلاف: يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة للطباعة والنشر
السلسلة، د.ت.

(ل)

218 - لباب النقول في أسباب النزول: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: 911هـ)،
ضبطه وصححه: الاستاذ أحمد عبد الشافي، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان.

219 - لسان العرب: مُحَمَّد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفي الإفريقي
(المتوفى: 711هـ)،: دار صادر - بيروت، الطبعة: الثالثة - 1414 هـ.

(م)

220 - المبادئ المعرفية والأسس المنهجية لأسلمة فلسفة العلوم الإنسانية، عند مُحَمَّد أبو القاسم مُحَمَّد حاج حمد: عبد
الحليم ماهور باشة، مؤمنون بلا حدود، مؤسسة دراسات وأبحاث، 2016م.

221 - المجتبى من السنن = السنن الصغرى للنسائي: أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي
(المتوفى: 303هـ)، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب، الطبعة: الثانية، 1406 -
1986

221 - المجددون في الإسلام من القرن الأول إلى الرابع عشر: عبد المتعال الصعيدي، مكتبة الآداب القاهرة،
سنة: 1416 هـ / 1996م.

223 - المجموع شرح المذهب ((مع تكملة السبكي والمطيعي)): أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: 676هـ)، : دار الفكر، (طبعة كاملة معها تكملة السبكي والمطيعي)

224 - المحلى بالآثار: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (المتوفى: 456هـ)، دار الفكر - بيروت، بدون طبعة وبدون تاريخ

225 - مختار الصحاح: زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الرازي (المتوفى: 666هـ)، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت - صيدا، الطبعة: الخامسة، 1420هـ / 1999م.

226 - مختصر : الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر: سعيد شتار، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينا، الولايات المتحدة الأمريكية، ، ص: 88. 90، الطبعة الأولى.

227 - مختصر التحرير شرح الكوكب المنير: تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي المعروف بابن النجار الحنبلي (المتوفى: 972هـ)، المحقق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، الطبعة الثانية 1418هـ - 1997م.

228 - مدى مشروعية الإلزام بالفحص الطبي قبل الزواج، دراسة مقارنة: حسن صلاح الصغير عبد الله، دار الجامعة الجديدة للنشر الإسكندرية، 2007م.

229 - مدونة الأسرة في إطار المذهب المالكي وأدلتها: دراسة تأصيلية مقارنة على ضوء المذاهب الأربعة مع مناقشة وترجيح دون تعصب لقول أو مذهب، للشيخ عبد الله بن الطاهر السوسي التناي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1426هـ / 2005م.

230 - المرأة بين الفقه والقانون: مصطفى السباعي، دار الوراق، دار السلام، مصر، الطبعة الرابعة، 1431هـ / 2010م.

231 - المرأة الجديدة: قاسم أمين، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2011م.

232 - المرأة في منظومة الأمم المتحدة رؤية إسلامية: لنهى القاطرجي، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى: 1426هـ / 2006.

233 - المرشد الأمين للبنات والبنين: رفاعة الطهطاوي، تقديم منى أحمد أبو زيد، دار الكتاب المصري القاهرة، دار الكتاب اللبناني بيروت، مكتبة الإسكندرية 2011م.

234 - مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق: أسامة عمر سليمان الأشقر، دار النفائس الأردن، الطبعة الأولى: 1420هـ / 2000م.

235 - مسند البزار المنشور باسم البحر الزخار: أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق بن خلاد بن عبيد الله العتكي المعروف بالبزار (المتوفى: 292هـ)، تحقيق محفوظ الرحمن زين الله، وعادل بن سعد ، وصبري عبد الخالق الشافعي، مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة الطبعة: الأولى 2009م

236 - مسند الإمام أحمد بن حنبل: أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: 241هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1421 هـ - 2001 م

237 - مشكلات القرآن الكريم وتفسير سورة الفاتحة مع مقدمة في التفسير وثلاثة مقالات، : محمد عبده، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، د.ت.

238 - مشكلة العلوم الإنسانية تقنيها وإمكانية حلها: يمني طريف الخولي، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، طبعة: 2014م.

239 - المسالك في شرح مؤطأ مالك: القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الاشيلي المالكي (المتوفى: 543هـ)، قرأه وعلق عليه: محمد بن الحسين السليمانى وعائشة بنت الحسين السليمانى، قدّم له: يوسف القرصاوي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة: الأولى، 1428 هـ - 2007 م.

- 240 - المستدرك على الصحيحين: أبو عبد الله الحاكم النيسابوري (المتوفى: 405هـ) ، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1411هـ - 1990م.
- 241 - المستصفي: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: 505هـ)، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1413هـ - 1993م
- 242 - المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ : مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: 261هـ)، تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- 243 - المسودة في أصول الفقه، آل تيمية بدأ بتصنيفها الجدّ: مجد الدين عبد السلام بن تيمية (ت: 652هـ) ، وأضاف إليها الأب، : عبد الحليم بن تيمية (ت: 682هـ) ، ثم أكملها الابن الحفيد: أحمد بن تيمية (728هـ) ، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي، د.ت.
- 244 - المصنف: أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني (المتوفى: 211هـ)، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي- الهند، طبعة المكتب الإسلامي - بيروت، الطبعة: الثانية، 1403 هـ.
- 245 - المعجم الأوسط: أبو سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (المتوفى: 360هـ)، المحقق: طارق بن عوض الله بن محمد ، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، الناشر: دار الحرمين - القاهرة
- 246 - المعجم الكبير، لسليمان بن أحمد الطبراني (المتوفى: 360هـ) ، تحقيق، حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية - القاهرة، الطبعة: الثانية، د، ت.
- 247 - معالم تجديد المنهج الفقهي نموذج الشوكاني= حليلة بوكروشة « تنشره سلسلة كتاب الامة التي تصدر عن وزارة الاوقاف والشؤون الإسلامية القطرية، سنة الإصدار: 1991م.
- 248 - معالم السنن، وهو شرح سنن أبي داود: أبو سليمان حمد بن محمد الخطايي (المتوفى: 388هـ)، المطبعة العلمية - حلب، الطبعة: الأولى 1351 هـ - 1932 م.

249 - معجم أعلام الجزائر، من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر: عادل نويهض، مؤسسة نويهض الثقافية، للتأليف والترجمة والنشر، بيروت لبنان، الطبعة الثانية، 1400هـ / 1980م.

250 - معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية= أحمد زكي بدي، مكتبة لبنان، سنة النشر: 1982م

251 - معجم مقاييس اللغة : أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (المتوفى: 395هـ)، المحقق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، عام النشر: 1399هـ - 1979م.

251 - مفاتيح الغيب: التفسير الكبير: أبو عبد الله محمد بن عمر الرازي الملقب بفخر الدين الرازي (المتوفى: 606هـ)، دار إحياء التراث العربي - بيروت الطبعة: الثالثة - 1420 هـ.

252 - مفاهيم أساسية في علم الاجتماع / ماكس فيبر، ترجمة صلاح هلال، مراجعة وتقديم وتعليق، محمد الجوهري، المركز القومي للترجمة، القاهرة، طبعة: 2011م.

253 - مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم: أحمد بن مصطفى، الشهير طاش كبرى زاده، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، الطبعة الأولى: 1405 هـ / 1985م.

254 - مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول (ومعه: مشارات الغلط في الأدلة): أبو عبد الله محمد بن أحمد الشريف التلمساني، " ت 771هـ"، تحقيق محمد علي فركوس، المكتبة المكية، الطبعة الأولى: 1419 هـ / 1998م.

255 - المغني لابن قدامة: محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (المتوفى: 620هـ)، مكتبة القاهرة، الطبعة: بدون طبعة، تاريخ النشر: 1388هـ - 1968م.

256 - المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، فتحي الدريني، مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، الطبعة الثالثة، 1434هـ / 2013م

257 - المنطلقات الفكرية والعقدية لدى الحداثيين للطعن في مصادر الدين: أنس سليمان المصري، دراسات، علوم الشريعة والقانون، المجلد 42، العدد، 1 / 2015 .

- 258 - المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: 676هـ)، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الثانية، 1392.
- 259 - المنهج العلمي وتطبيقاته في العلوم الاجتماعية: إبراهيم أبراش، دار الشروق، الطبعة الأولى: 2009م.
- 260 - معوقات تطبيق الشريعة الإسلامية: مناع القطان، مكتبة وهبة القاهرة، الطبعة الأولى 1411هـ / 1991م
- 261 - معيار العلم في فن المنطق: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: 505هـ) ، تحقيق: الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، سنة: 1961 م.
- 262 - الموافقات : إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (المتوفى: 790هـ)، المحقق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، الناشر: دار ابن عفان، الطبعة الأولى 1417هـ / 1997م
- 263 - موسوعة عصر النهضة: الشيخ رشيد رضا والخطاب الإسلامي المعتدل: سمير أبو حمدان، الشركة العالمية للكتاب، دار الكتاب العالمي، بيروت، لبنان، 1992م / 1413هـ.
- 264 - الامام محمد عبده مجدد الدنيا بتجديد الدين: محمد عمارة، دار الشروق، الطبعة الثانية: 1408هـ / 1988م.
- 267 - الإمام محمد عبده والقضايا الإسلامية: عبد الرحمن محمد بدوي، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2005م.
- 268 - الموافقات: إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (المتوفى: 790هـ)، تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الطبعة: الأولى 1417هـ / 1997م.
- 269 - الموسوعة الفلسفية. معهد النماء العربي، رئيس التحرير معن زيادة، مكتبة مؤمن قريش.
- 270 - الموضوعية في العلوم الإنسانية، عرض نقدي لمنهج البحث: صلاح قنصوه، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، سنة الطبع: 2007م.

271 - الموطأ: مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (المتوفى: 179هـ)، المحقق: مُحمَّد مصطفى الأعظمي، المؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية - أبو ظبي - الإمارات، الطبعة: الأولى، 1425 هـ - 2004 م.

272 - من النص إلى الواقع، محاولة لإعادة بناء علن أصول الفقه، الجزء الثاني - بنية النص - : حسن حنفي، مركز الكتاب للنشر، مصر الجديدة، القاهرة، الطبعة الأولى : 2005م

273 - من مدونة الأحوال الشخصية إلى مدونة الأسرة، أحمد الخليلشي، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، طبعة: 2012م.

274 - مناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب العصرية: رفاعه رافع الطهطاوي، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012م.

275 - مناهج البحث في العلوم الانسانية: محمود أحمد درويش، مؤسسة الأمة العربية للنشر، سنة الطبع: 1439هـ/ 2018م.

276 - منهجية التكامل المعرفي، مقدمات في المنهجية الاسلامي: فتحي حسن الملكاوي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة الأولى: 1432هـ / 2011م.

277 - منهجية القرآن، أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنساني: مُحمَّد أبو القاسم حاج حمد، دار الهادي للطباعة والنشر، الطبعة الأولى: 1424هـ / 2003م

278 - موافقة الخبر الخبر في تخریج أحاديث المختصر أبو الفضل أحمد بن علي بن مُحمَّد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: 852 هـ)، حققه وعلق عليه: حمدي عبد المجيد السلفي، صبحي السيد جاسم السامرائي، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض - المملكة العربية السعودية، الطبعة: الثانية، 1414 هـ - 1993 م

280 - موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: عبد الوهاب المسيري، الطبعة الموجزة في جزأين، دار الشروق، ط6، 2010م.

281 - موقف الفكر الحدائثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام دراسة تحليلية نقدية: مُحمَّد بن حجر القرني، مركز البحوث والدراسات، مجلة البيان، الطبعة الأولى: 1434هـ.

282 - ماهية المعاصرة، طارق البشري، دار الشروق الطبعة الأولى: 1417هـ / 1996م.

283 - مذاهب التفسير الإسلامي، اجنتس جولد تسيهر، ترجمة عبد الحليم النجار، مكتبة الخانجي بمصر، ومكتبة المتنبي ببغداد، سنة النشر: 1374هـ / 1955م.

(ن)

284 - نحن والتراث قراءات معاصرة في تاريخنا الفلسفي: مُحمَّد عابد الجابري، المركز الثقافي العربي بيروت، الطبعة السادسة، 1993م.

285 - نحو مشروع للنهوض الحضاري من الفكر إلى الحركة، نادية مصطفى.

286 - نخبة البهية في الأحاديث المكذوبة على خير البرية: مُحمَّد الأمير الكبير المالكي (المتوفى: 1228هـ)، المحقق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي - بيروت، الطبعة: الأولى، 1409 هـ - 1988م.

287 - الإنسان والإسلام: علي شريعتي، ترجمة: عباس الترجان، مراجعة: حسين علي شهاب، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية: 1427هـ / 2006م.

288 - النص، السلطة الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة: ناصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى: 1995م.

289 - نصب الراية لأحاديث الهداية مع حاشيته بغية الأملعي في تخريج الزيلعي: جمال الدين أبو مُحمَّد عبد الله بن يوسف بن مُحمَّد الزيلعي (المتوفى: 762هـ) تحقيق: مُحمَّد عوامة، مؤسسة الريان للطباعة والنشر - بيروت لبنان / دار القبلة للثقافة الإسلامية- جدة - السعودية الطبعة: الأولى، 1418هـ/1997م.

290 - النافلة في الأحاديث الضعيفة والباطلة: أبو إسحاق الحويني:، دار الصحابة للتراث، الطبعة: الأولى، 1408 هـ - 1988 م.

291 - نقد الخطاب الديني: ناصر حامد أبو زيد، سينا للنشر، القاهرة مصر، الطبعة الثانية: 1994م.

292 - النقد الذاتي: علال الفاسي، المطبعة العالمية القاهرة، الطبعة الأولى: 1952م

293 - النهاية في غريب الحديث والأثر: مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد ابن الأثير (المتوفى: 606هـ)، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية - بيروت، 1399هـ - 1979م.

294 - نهاية السؤل شرح منهاج الوصول: عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي الشافعي، أبو محمد، جبال الدين (المتوفى: 772هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت-لبنان، الطبعة: الأولى 1420هـ- 1999م

295 - نهج رفاة الطهطاوي: المشروع الحضاري المناقض للاستبداد: زهير الداودي، مجلة الموروث، العدد: 04/ 2014م.

296 - نحو منهجية معرفية قرآنية، محاولات في بيان قواعد المنهج التوحيدي للمعرفة: طه جابر العلواني، دار الهادي، الطبعة الأولى: 1425هـ / 2004م.

(و)

297 - الوسيط في شرح مدونة الأسرة، د محمد الكشور، ط، 1430هـ / 2009م.

(ي)

298 - اليقظة الإسلامية في مواجهة الاستعمار، منذ ظهورها إلى أوائل الحرب العالمية الأولى: أنور الجندي، دار الاعتصام، الطبعة الأولى، 1398هـ / 1978م.

ثانيا: مقالات وندوات ودوريات.

(أ)

299 - استخدام منهجية الملاحظة - المشاركة، لتطوير وأنسنة أدوات تحليل العمل وتوصيف الوظائف، محاولة
توقع ابستيولوجي وتأسيس منهجي: ثابتي الحبيب، مقال نشر في جريدة الحكمة، العدد الرابع، سبتمبر - ديسمبر،
2010م.

300 - أعمال المؤتمر الدولي الأول / العلوم الشرعية تحديات الواقع وآفاق المستقبل، ديسمبر 2018م. ورقة بحثية
بعنوان: الوصل بين الفقه والعلوم الاجتماعية: رؤية المنهج .

301 - إسلامية المعرفة = مجلة الفكر الإسلامي المعاصر / مجلة فكرية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر
الإسلامي العدد الثالث، السنة الأولى، رمضان 1416هـ / يناير 1996م.

302 - إسلامية المعرفة، السنة الثانية، العدد الخامس، مجلة فكرية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر
الإسلامي، صفر 1417هـ / يوليو 1996م.

303 - إسلامية المعرفة، عدد: 28 ، مجلة فصلية فكرية يصدرها المعهد العالمي لفكر الإسلامي، السنة السابعة،
العدد الثامن والعشرون، ربيع 1423هـ / 2002م .

304 - إسلامية المعرفة: مجلة فكرية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة الحادية عشر،
العدد 42- 43، خريف 1426هـ / 2005م، شتاء 1427هـ / 2006م.

305 - إسلامية المعرفة- مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، العدد 61، السنة السادسة عشرة، صيف: 1431هـ/
2010م.

306 - إسلامية المعرفة، السنة الثانية والعشرون، العدد: 87 ، شتاء 1438هـ / 2017م.

(ت)

307 - التجديد الإسلامي من الداخل، تكوينات جديدة، ساري حنفي، مجلة إضافات / العددان: 38-39. ربيع، صيف: 2017م.

308 - التجديد في العلوم الدينية علم الكلام نموذجاً: عبد الحميد عبد المنعم مذكور، مجلة أصول الدين، د.ت .

تجاوز الذات لدى الملمات الأرامل، مجلة دياالي، العدد السادس والستون، سنة: 2015م.

309 - التوجيه الإسلامي للخدمة الاجتماعية، المنهج والمجالات: مجموعة من الباحثين، تقديم طه جابر العلواني، سلسلة إسلامية المعرفة " 23" المعهد الإسلامي للفكر الإسلامي، القاهرة، طبعة: 1418هـ / 1997م.

(ج)

310 - الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي: عبد المجيد السوسوة الشرفي / كتاب الأمة، سلسلة دورية تصدر كل شهرين عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية قطر، العدد 62، ذو القعدة 1418هـ، السنة السابعة عشر.

(ح)

311 - حق المساواة في الشريعة والمواثيق الدولية: علي حسن مُحمَّد الطوالبة، مركز الإعلام الأمني.

(د)

312 - دورية نماء لعلوم الوحي للعلوم الانسانية، السنة الأولى ، العدد الأول، خريف عام: 2016.

(س)

313 " سلسلة شرفات، الكتاب 12 ، ثورة هادئة: من مدونة الأحوال الشخصية إلى مدونة الأسرة. ، مجموعة من الاختصاصيين مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء ، طبعة: 2004م

314 - سوسيولوجيا الخبرة والخبراء: مُحمَّد المرجان، مقالات مركز نماء للبحوث والدراسات، وهي محاضرة أُلقيت في الندوة العلمية التي نظمها مختبر الدراسات في الفلسفة وعلوم الإنسان والمجتمع حول موضوع، " الاشتغال الذهني،

الفهم وآليات الاشتغال، وذلك يوم 13 و 14 من أبريل 2016م، برحاب كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة ابن طفيل بالقنيطرة، المغرب.

315 - السياسة القضائية عند الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز (قاعدة: تحدث للناس أفضية بقدر ما أحدثوا من الفجور): دوكرى عبد الصمد، مجلة العلوم الإسلامية الدولية، المجلد الأول، العدد 1 / 2017م.

(ص)

316 - الصياغة الإسلامية لعلم الاجتماع الدواعي والإمكان: منصور زويد المطيري، كتاب الأمة الطبعة الأولى: 1413هـ.

(ف)

317 - الفحص الطبي قبل الزواج في الفقه الإسلامي وقانون الأحوال الشخصية القطري: محمد راشد سالم المري، مجلة البحوث العلمية والدراسات الإسلامية، العدد الرابع عشر.

318 - الفكر الحدائي: محمد شحرور وتقسيه آيات القرآن الكريم في كتابه " الكتاب والقرآن " نموذجاً: محمد منظور ملك، ومصدق مجيد، مجلة الإسلام في آسيا، العدد الخاص الرابع، ديسمبر 2011م. مجلة دولية نصف سنوية محكمة، باللغتين العربية والإنجليزية.

319 - فقه التنزيل: مفهومه، وعلاقته ببعض المصطلحات: بشير بن مولود جحيش، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، ندوة مستجدات الفكر الإسلامي الحادية عشر: الاجتهاد بتحقيق المناط: فقه الواقع والتوقع، فبراير 18 إلى 20 سنة 2013م

(ق)

320 - القراءة الأدبية للقرآن، إشكالياتها قديماً وحديثاً، مجلة الكرمل ، مؤسسة الكرمل الثقافية رام الله فلسطين ، فصلية ثقافية، العدد 50 ، شتاء: 1997م.

321 - قضايا إسلامية معاصرة، مجلة فكرية متخصصة تعنى بالهموم الثقافية للمسلم المعاصر، لبنان بيروت، العدد الرابع: 1419هـ / 1998م.

322 - قضايا المرأة في الفكر العربي المعاصر وأسئلة التغيير: كمال عبد اللطيف، مجلة التسامح، ع: 11 كانون الأول 2005م.

(ك)

323 - الكلمة/ مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجديد الحضاري، العدد 108، السنة السابعة والعشرون، صيف 2020م / 1441هـ .

(م)

324 - مجلة الاجتهاد للدراسات القانونية والاقتصادية، المجلد 7 العدد 6، السنة 2018م : " الطبيعة القانونية للعقد الالكتروني".

325 - مجله الإحياء، العددان 39 و 40 صفر 1435 هجرية/ دجنبر 2013 ميلادية، مجله محكمة تصدرها الرابطة المحمدية للعلماء .

326 - المجلة العالمية للدراسات الفقهية والأصولية، المجلد 2 العدد 1، 1439هـ / 2018م، المساواة بين الجنسين مفهومها والانحراف الفكري فيها وآثاره السلبية : الميراث والدية أنموذجا،

327 - المجلة العربية للدراسات القانونية والاقتصادية والاجتماعية، مجلة دولية علمية متخصصة محكمة. العدد مؤلف جماعي حول حماية المستهلك، حماية المستهلك في عقد المراجعة، الطبعة الأولى: 2020م.

328 - مجلة علامات عدد 37، منزلة العلوم الإنسانية في كتاب الكلمات والأشياء، لعمر التاور.

329 - مجلة القضاء والقانون العدد الخامس يناير 1958

303 - مجلة المسلم المعاصر العدد: 125- 126، السنة الثانية والثلاثون، 1428هـ / 2007م.

331 - مجله المسلم المعاصر العدد 131 السنة الثالثة والثلاثون شوال ذو القعدة ذو الحجة 1429 هجرية يناير فبراير مارس 2009م.

332 - مجلة المنار: السيد مُجَّد شيد رضا مطبعة المنار، مصر، الطبعة الثانية: 1327هـ.

333 - محاورات المصلح والمقلد، والوحدة الإسلامية- مقالات نشرت في المجلد الثالث والرابع من المنار يليها فتاوى نشرت في المجلد السادس منه، موضوعا الاجتهاد والتقليد وكليات الدين الإسلامي: مُجَّد رشيد رضا، الطبع الأولى، طبع بمطبعة مجلة المنار الاسلامية بمصر سنة 1324هـ .

334 - مشروعية إبرام عقود الزواج عبر الانترنت: زينة حسين، مجلة كلية الحقوق/جامعة النهرين، مجلة علمية محكمة، الناشر: جامعة النهرين، المجلد 14/ العدد 4، السنة شوال: 1433هـ/ أيلول: 2012م.

335 - المقاصد الشرعية ودورها في استنباط الأحكام، أحمد الريسوني ، بحث مقدم إلى الدورة الثامنة عشرة، لمجمع الفقه الإسلامي الدولي، يوليو 2007م/ رجب 1428هـ .

336 - مقالات في أحكام الأسرة ج1 سلسلة منشورات مجموعة البحث في تأهيل الأسرة وآفاق التنمية" كلية الآداب والعلوم الإنسانية بمراكش د عبد الرحمان بن مُجَّد العمراني. طبع: دار ويلي للطباعة والنشر، ط 1، 2011م.

337 - الملاحظة والمقابلة في البحث السوسيولوجي: مسعود بيطام، معهد علم الاجتماع، جامعة منتوري قسنطينة الجزائر، عدد: 11/ 1999م.

338 - من ضوابط تجديد الفقه الإسلامية دراسة تطبيقية: حسن السيد حامد خطاب ، بحث منشور بمجلة كلية الآداب بالمنوفية، العدد 61 الصادر في أكتوبر 2007م.

339 - مناهج التبليغ عند ورثة النبوة من منظور رسائل النورسي: مُجَّد عبد الحليم بيشي. مجلة النور للدراسات الفكرية والحضارية، مؤسسة اسطنبول للثقافة والعلوم - العدد 11، يناير 2015م

340 - ماهية العقد الإلكتروني وتكوينه، أناس شكري، وآخرون بحث لنيل شهادة الإجازة في القانون الخاص، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، جامعة - القاضي عياض، 2014 / 2015م ص: 08. نقلا عن مجلة الاجتهاد للدراسات القانونية والاقتصادية، : " الطبيعة القانونية للعقد الالكتروني.

341 - مؤتمر المرأة في مجتمعاتنا على ساحة أطر حضارية متباينة" المنعقد بدار الضيافة، جامعة عين شمس، من 14 إلى 16 نوفمبر 2006م، الجزء الثاني، / جامعة عين شمس كلية الآداب، قسم علم الاجتماع، مركز الدراسات المعرفية.

(ن)

342 - نحن بين الموروث والوافد، إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي: طارق البشري، ندوة المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية بالقاهرة، ط 1: 1404 هـ / 1984م.

343 - نحو نظام معرفي إسلامي، حلقة دراسية: حسن فتحي الملكاوي، سلسلة المنهجية الإسلامية رقم: 16. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مكتب الأردن / عمان، الطبعة الأولى 1420هـ / 2000م.

345 - نحو مدخل نظري لفهم الواقع الاجتماعي العربي / المجتمع المدني والعمل الجمعي نموذجاً: عبد الله بوصنورة، جامعة قالمة الجزائر، . مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية العدد 16، سنة: 2004

ثالثاً: رسائل ومحاضرات جامعية

(أ)

346 - أثر اتفاقية سيداو على مبدأ المساواة بين الجنسين في قانون الأسرة الجزائري، بحث مقدم لنيل شهادة الماستر: إعداد الطالبة مليكة ساسي، إشراف الأستاذة نجية رحمان، جامعة محمد بوضياف المسلة، كلية الحقوق والعلوم السياسية، قسم الحقوق، تخصص قانون الأسرة، السنة الجامعية: 2018م / 2019م.

347 - إسلامية المعرفة مدخل لتحقيق التكامل المعرفي في قسم التربية الإسلامية بكلية التربية جامعة الأزهر : محمد علي محمد حسن، رسالة مقدمة على درجة دكتوراه الفلسفة في التربية، تخصص أصول التربية، إشراف: د، عبد

الرحمن عبد المحمن النقيب، و د، مهني مُحمَّد إبراهيم غايم، جامعة المنصورة، كلية التربية، قسم أصول التربية موسم: 1440م / 1419هـ.

(ب)

348- برنامج دراسة المجتمع : علم الاجتماع العائلي: زينب إبراهيم العزبي، جامعة بنها، كلية الآداب، قسم اجتماع/ د.ت.

(ت)

349 - التأصيل الاسلامي لعلم الاجتماع، مقارنة في إسلامية المعرفة: محور باش عبد الحليم، وهو رسالة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في علم الاجتماع، تحت إشراف الدكتور ميلود سفاري، السنة الجامعية، 2013 / 2014م. جامعة سطيف، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم علم الاجتماع والديمقراطية.

350 - التجديد في التفسير في العصر الحديث، مفهومه وضابطه واتجاهاته: دلال بنت كويران بنت هويلم البقيلي السلمي، وأصل الكتاب رسالة تقدمت بها الباحثة لنيل درجة الدكتوراه في تخصص التفسير وعلوم القرآن، إشراف الدكتور أمين مُحمَّد عطية باشا، السنة الجامعية: 1435هـ / 2014م. جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين، قسم الكتاب والسنة، شعبة التفسير وعلوم القرآن.

351 - التجديد في الفكر الإسلامي: مُحمَّد عدنان أمامة، وأصل الكتاب رسالة دكتوراه، بإشراف الدكتور نايف معروف، ونوقشت في كلية الإمام الأوزاعي بيروت سنة 1422 هـ / 2001م، وأجيزت بتقدير ممتاز، دار ابن الجوزي المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى 1424هـ.

352 - التجديد والمجددون في أصول الفقه" دراسة موسعة لجهود المجددين من علماء الأصول تنتهي إلى استخلاص منهج إصلاحي سديد للكتابة الأصولية": عبد السلام بن مُحمَّد بن عبد الكريم، وأصل الكتاب رسالة دكتوراه، بإشراف: الدكتور السيد رزق الحجر، المكتبة الإسلامية القاهرة، الطبعة الثالثة 1428 هـ / 2007 م.

(ج)

353 - الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر: دراسة في الأسس المرجعية والمنهجية: سعيد شبار، وأصل الكتاب أطروحة دكتوراه، طبعة المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى: 2007م.

(ط)

354 - الطلاق أسبابه ونتائجه من وجهة نظر المطلقات دراسة ميدانية في محافظة نابلس، أطروحة لنيل درجة الماجستير، في تخصص دراسات المرأة، في جامعة النجاح الوطنية، في نابلس فلسطين: إعداد مهتاب أحمد إسماعيل أبو زنت ، إشراف الدكتور: فيصل الزعنون، الموسم الجامعي: 2016م.

(ف)

355 - الفحص الطبي قبل الزواج في الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري: إعداد الطالبتين شناوي غنيم، بلعباس صافية، تحت إشراف الأستاذ زواتي بلحسن، وهو بحث مقدم لنيل شهادة الماستر في القانون، الخاص، تخصص: القانون الخاص الداخلي، تاريخ المناقشة: 11 / 07 / 2016، جامعة مولود معمري تيزي وزو ، كلية الحقوق والعلوم السياسية، قسم الحقوق.

356 - الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد: حورية تاغلايت، وأصله رسالة دكتوراه للباحثة ، بإشراف الدكتور سعيد فكرة، وهي رسالة تقدمت بها الباحثة لنيل شهادة الدكتوراه في الفقه وأصوله، من جامعة الحاج الخضر باتنة، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية، قسم الشريعة / فرع الفقه والأصول، السنة الجامعية: 2007 / 2008م.

(ق)

357 - القرائن عند الأصوليين: محمد بن عبد العزيز المبارك، وأصل الكتاب رسالة أطروحة دكتوراه. سلسلة الرسائل الجامعية، جامعة الإمام محمد بن سعود، الطبعة الأولى: 1426هـ / 2005م

(م)

358 - محاضرات في مقياس قواعد تفسير النصوص، مطبوعة مقدمة لطلبة: السنة الأولى ماستر حقوق الإنسان والأقليات / وطلبة السنة الثانية ماستر، شريعة وقانون: إعداد الأستاذة حرية تاغلايت، السنة الجامعية: 2017م / 2018م، قسم الشريعة، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الحاج الخضر - باتنة - 1، الجزائر.

359 - محاولات التجديد في أصول الفقه ودعوته دراسة وتقويم: هزاع بن عبد الله بن صالح الغامدي، والكتاب أصله رسالة دكتوراه، قدمت لنيل شهادة الدكتوراه بقسم أصول الفقه بكلية الشريعة في الرياض، ونوقشت 12-11-1421 هـ، المملكة العربية السعودية وزارة التعليم العالي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، عمادة البحث العلمي سلسلة الرسائل الجامعية: 89، الطبعة الأولى: سنة 1429 هـ / 2008م.

360 - المفسر: شروطه، آدابه، مصادره دراسة تأصيلية، أحمد قشيري سهيل، وأصل الكتاب رسالة ماجستير بقسم الدراسات الإسلامية، بكلية التربية، بجامعة الملك سعود، بإشراف الدكتور سر الحتم الحسن عمر مكتبة الرشد الرياض، الطبعة الأولى: 1429 هـ / 2008م.

361 - المساواة بين الجنسين في إبرام عقد الزواج في قانون الأسرة الجزائري والمواثيق الدولية: بن عومر محمد الصالح، رسالة دكتوراه، بإشراف، د. حميدو تشوار زكية كلية الحقوق والعلوم السياسية جامعة أبو بكر بلقايد تلمسان، السنة الجامعية 2015م / 2016م .

362 - محاضرات في عقد الزواج وأثاره: محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، دار الاتحاد العربي للطباعة، الطبعة الثانية: 1391هـ / 1971م.

363 - منهج الاستلال بالكتاب والسنة عند العلامة الحجوي الثعالبي، عبد الله إيد القايد، أطروحة دكتوراه في الدراسات الإسلامية، تحت إشراف الدكتور أحمد فكير، جامعة ابن زهر كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تكوين الدكتوراه، المناهج العلمية في تفسير الخطاب الشرعي وتطبيقاتها المعاصرة، نوقشت سنة 2020م.

رابعاً: قوانين واتفاقيات.

(أ)

364 - اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، اعتمدها الجمعية العامة وعرضتها للتوقيع والتصديق والانضمام بقرارها 180/34 المؤرخ في 18 كانون الأول / ديسمبر 1979، تاريخ بدء النفاذ: 3 أيلول / سبتمبر 1981، طبقاً لأحكام المادة 27

(ت)

365 - تقييم خطة عمل بيجين +20 تقرير المملكة المغربية، المملكة المغربية، وزارة التضامن والمرأة والأسرة والتنمية الاجتماعية،

(ج)

366 - الجريدة الرسمية، عدد: 6548، 3 جمادى الآخرة 1438هـ، " 2 مارس 2017م.

(م)

367 - مدونة الأسرة الصادرة في 05 فبراير 2004.

368 - منظمة مراقبة حقوق الإنسان ، " العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية" التقرير السنوي لعام 2000، " اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة اعتمدها الجمعية العامة وعرضتها للتوقيع والتصديق والانضمام بقرارها 180/34 المؤرخ في 18 كانون الأول / ديسمبر 1979 تاريخ بدء النفاذ: 3 أيلول / سبتمبر 1981.

خامسا: مواقع إلكترونية

(أ)

369 - اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، اعتمدها الجمعية العامة وعرضتها للتوقيع والتصديق والانضمام بقرارها 180/34 المؤرخ في 18 كانون الأول / ديسمبر 1979، تاريخ بدء النفاذ: 3 أيلول / سبتمبر 1981، طبقا لأحكام المادة 27 - المعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية:

الرابط: <https://www.hrw.org/legacy/arabic/un-files/text/cedaw.html> - طلع عليه: 18/

08 / 2020.

(ت)

370 - التعريف الدكتور سعيد شبار:

موقع وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، <http://www.habous.gov.ma/2012-01-27-14-38-38/189-%D8%AA%D8%B1%D8%A7%D8%AC%D9%85-%D9%88%D8%A3%D8%B9%D9%84%D8%A7%D9%85/%D8%B9%D9%84%D9%85%D8%A7%D8%A1/6532-%D8%AF-%D8%B3%D8%B9%D9%8A%D8%AF-%D8%B4%D8%A8%D8%A7%D8%B1.html>

371 - ترجمة ليو تولستوي - ويكيبيديا:

https://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%84%D9%8A%D9%88_%D8%AA%D9%88%D9%84%D8%B3%D8%AA%D9%88%D9%8A#%D9%83%D8%AA%D8%A8%D9%87 - اطلع عليه: 20/05/2021.

+

https://www.marefa.org/%D9%84%D9%88%D9%8A%D8%B3_%D9%85%D8%A7%D8%B3%D9%8A%D9%86%D9%8A%D9%88%D9%86 - اطلع عليه: 2021/05/20.

372 - ترجمة ميشو بلير - ويكيبيديا

https://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%85%D9%8A%D8%B4%D9%88_%D8%A8%D9%84%D9%8A%D8%B1 - اطلع عليه: 2021/05/20م.

(د)

373 - دروس للشيخ سلمان العودة - أهمية موضوع التجديد - المكتبة الشاملة الحديثة، الرابط: <https://al-maktaba.org/book/7729/2464#p8>

(ف)

374 - الفحص الطبي قبل الزواج ، للدكتور علي محي الدين القرة داغي <http://www.qaradaghi.com/chapterDetails.aspx?ID=170> اطلع عليه، 15 / 08 / 2020.

اطلع عليه: 2021/07/16م.

(ق)

375 - قصة معركة مدونة الأسرة في المغرب، الشيخ ناصر بن سليمان العمر

. (<https://almoslim.net/node/85316?page=1>) - اطلع عليه يوم 27 / 12 / 2020.

(ق)

376 - (المناصفة) - مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث

<https://www.mominoun.com/articles/%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%86%D8>

اطلع عليه: 24 / 07 / 2021 م. - %A7%D8%B5%D9%81%D8%A9-1649

فهرس المحتويات

الموضوع	الصفحة
المقدمة.....	1
الفصل التمهيدى؛ مدخل مفاهيمى وتاريخى.....	21
المبحث الأول: مدخل مفاهيمى.....	23
المطلب الأول: مفهوم تجديد الفقه.....	23
المطلب الثانى: المفاهيم ذات الصلة.....	26
المبحث الثانى: تطور الفقه ودواعى تجديده.....	36
المطلب الأول: تطور الفقه.....	36
المطلب الثانى: دواعى التجديد.....	39
المبحث الثالث: شروط المجدد وضوابط التجديد.....	42
المطلب الأول: شروط المجدد.....	42
المطلب الثانى: ضوابط التجديد.....	48
الباب الأول: أسس ومنطلقات الدعوات المعاصرة لتجديد الفقه.....	53
الفصل الأول: الأسس المرجعية للتجديد.....	56
المبحث الأول: الوحي والعقيدة.....	62
المبحث الثانى: النظر والاجتهاد.....	73
المبحث الثالث: الاستخلاف والواقعية.....	87
الفصل الثانى: اتجاهات التجديد ومنطلقاته.....	102
المبحث الأول: الاتجاه الإصلاحى ومنطلقاته.....	105
المطلب الأول: تجديد العقيدة والفكر.....	106
المطلب الثانى: استثمار العلوم الإنسانية.....	117

المطلب الثالث: توظيف منهجية التكامل المعرفي.....	123
المطلب الرابع: الواقعية والشمولية.....	127
المبحث الثاني: الاتجاه الحدائي ومنطلقاته.....	132
المطلب الأول: قراءة الوحي في ضوء العلوم الإنسانية المعاصرة.....	135
المطلب الثاني: نقد أصول الفقه في إطار الفلسفة.....	139
المطلب الثالث: مناهجه في التعامل مع التراث.....	146
الفصل الثالث: تجديد النظر الإسلامي في العلوم الإنسانية المعاصرة؛ المنطلقات والاتجاهات.....	156
المبحث الأول : العلوم الإنسانية المعاصرة: مفهومها، ونشأتها، وأهميتها.....	158
المطلب الأول: مفهوم العلوم الإنسانية ونشأتها.....	158
المطلب الثاني: تصنيف العلوم الإنسانية، وعلاقتها بعلم الفقه.....	163
المطلب الثالث: أهمية العلوم الإنسانية وإفادتها للفقه.....	167
المبحث الثاني: سياق ومنطلقات التجديد في العلوم الإنسانية المعاصرة.....	173
المطلب الأول: مفهوم وسياق التجديد في العلوم الإنسانية.....	173
الفرع الأول: مفهوم التجديد والتأصيل للعلوم الإنسانية.....	173
الفرع الثاني: سياق التجديد في العلوم الإنسانية.....	176
المطلب الثاني: المنطلقات المنهجية والمعرفية لتجديد العلوم الإنسانية.....	178
المبحث الثالث: اتجاهات التجديد في العلوم الإنسانية المعاصرة.....	186
المطلب الأول: التأصيل الإسلامي للعلوم الإنسانية.....	187
الفرع الأول: عوامل النشأة والمنطلقات.....	187
الفرع الثاني: مفهوم التأصيل الإسلامي للعلوم الإنسانية.....	189
الفرع الثالث: منهجية التأصيل الإسلامي للعلوم الإنسانية.....	191
المطلب الثاني: إسلامية المعرفة؛ المفهوم والمنطلقات والمنهجية.....	194
الفرع الأول: مفهوم إسلامية المعرفة ومنطلقاتها.....	194
الفرع الثاني: الأسس والخطوات المنهجية لأسلمة المعرفة.....	195

المطلب الثالث: التوجيه الإسلامي للعلوم الإنسانية.....	197
الفرع الأول: مفهوم التوجيه الإسلامي للعلوم الإنسانية ومقوماته.....	197
الفرع الثاني: اتجاهات التوجيه الإسلامي للعلوم الإنسانية ومنهجيته.....	199
الباب الثاني: الدعوات المعاصرة في التجديد الفقهي؛ قضايا المرأة ونماذج الإصلاح.....	208
الفصل الأول: التجديد في قضايا المرأة.....	212
المبحث الأول: الدعوة إلى حفظ حقوق المرأة.....	215
أولاً: مسألة تعليم المرأة.....	218
ثانياً: مسألة عمل المرأة.....	227
ثالثاً: مسألة الحجاب.....	233
رابعاً: حرية اختيار الفتاة لزوجها.....	242
خامساً: الخطبة والزواج عبر وسائل الاتصال الحديثة.....	246
سادساً: الفحص الطبي قبل الزواج.....	255
سابعاً: قضية التعدد.....	262
ثامناً: مسألة الطلاق.....	271
تاسعاً: المساواة بين الجنسين.....	275
المبحث الثاني: معرفة الواقع وأثرها في تجديد قضايا المرأة.....	289
الفصل الثاني: التجديد في بعض القضايا الاجتماعية.....	312
المبحث الأول: التفسير الاجتماعي للنصوص.....	314
المبحث الثاني: التغيير والإصلاح الاجتماعي.....	349
المبحث الثالث: قضية الخدمة الاجتماعية.....	366
الباب الثالث: تقويم لقضايا المرأة ونماذج الإصلاح الاجتماعي.....	391
الفصل الأول: تقويم شكلي للمفاهيم والموضوعات.....	393
المبحث الأول: تقويم قضايا المرأة وأثر معرفة الواقع فيها.....	395
المطلب الأول: تقويم قضايا المرأة.....	395

403.....	المطلب الثاني: تقويم معرفة الواقع وأثرها في قضايا المرأة
408.....	المبحث الثاني: تقويم للقضايا الاجتماعية
408.....	المطلب الأول: تقويم التفسير الاجتماعي للنصوص
409.....	المطلب الثاني: تقويم قضية التغيير والإصلاح
412.....	المطلب الثالث: تقويم قضية الخدمة الاجتماعية
416.....	الفصل الثاني: تقويم منهجي للآراء والاجتهادات الفقهية
418.....	المبحث الأول: تقويم قضايا المرأة وأثر معرفة الواقع فيها
421.....	المطلب الأول: تقويم رأي الإمام محمد عبده في قضية الحجاب
426.....	المطلب الثاني: تقويم رأي الإمام محمد عبده في مسألة الطلاق
430.....	المطلب الثالث: تقويم معرفة الواقع وأثرها في شؤون المرأة
435.....	المبحث الثاني: تقويم للقضايا الاجتماعية
435.....	المطلب الأول: تقويم التفسير الاجتماعي
440.....	المطلب الثاني: تقويم قضية الإصلاح الاجتماعي
448.....	المطلب الثالث: تقويم قضية الخدمة الاجتماعية
458.....	خاتمة البحث
470.....	الفهارس؛
471.....	فهرس الآيات
479.....	فهرس الأحاديث والآثار
482.....	فهرس الأعلام المترجم لهم
484.....	لائحة المصادر والمراجع
528.....	فهرس المحتويات