مركز دراسات المعرفة والحضارة
Center of Knowledge and Civilization Studies

دراسات | 2020

فكر النهضة وسؤال العمل:
من مسالك الاجتهاد الفقهي إلى أفق التجديد الديني

الدكتور عزيز البطيوي
كلية الآداب ابن زهر، أكادير
المغرب

جميع الحقوق محفوظة © 2020
All rights reserved © 2020

لجنة الإعلام والتواصل

تمهيد

تبحث هذه الورقة البحثية في الأسباب الموضوعية لتراجع فكر النهضة في المجالين الشرعي والاجتماعي، وتنطلق من تشابك المجالين المذكورين داخل بينة الاجتماع العربي الإسلامي متخذة من سؤال العمل محور اشتغالها في تقويم المنجز منه مع استشراف آفاقه وأبعاده المستقبلية.

وإذا كان سؤال النهضة في ارتباطه بتجديد العلوم الشرعية- من حيث أن التجديد سنة لا تحويل عنها ولا تبديل، ومطلب حضاري وضرورة إنسانية في ظل السياق الكوني الفلسفي المعاصرة- هو سؤال يتحرك في فضاء حركية النص الشرعي وسياقات التاريخ وبنية الاجتماع والعمران فإنه يظل سؤالا متجددا يكتسح مساحات جديدة في الفكر والعمل.

ويعد التجديد الديني من أمهات المسائل وكبريات القضايا التي تنبني على النص المؤسس والتي لا تنفك تتشابك مع المنهج والمعرفة، ولها امتداد في التاريخ وبنية العقل المسلم والمحركة لتطور البناءات الثقافية والاجتماعية للمجتمعات المسلمة وما يشع بعد ذلك على الإنسانية بحكم عالمية الدين وخاتميته، فهو مدخل رئيس في فهم طبيعة هذا الدين التجديد الديني سنة ماضية حاكمة ومطلب حضاري وضرورة إنسانية في ظل السياق الكوني الفلسفي المعاصر، إنه حركة واعية وفعالية للترشيد والتصحيح والتطوير والبناء، فهو ليس مجرد آلية تبحث عن أحكام فقهية تواكب تطورات العصر وتسعى إلى تعقل الواقع تعقلا جزئيا تقنيا تغيب معها فلسفة الدين وطبيعة حركته في الوجود الإنساني بل هو رؤية ومنهاج ومنظور حضاري ومنظومة كلية من المفاهيم، إنه تعبير عن مشروعية ثقافية وتاريخية تمخضت عن الحاجة إلى استعادة الدور الحضاري والشهودي للدين، والإجابة عن تساؤلات الهوية والذات وقضايا الوجود وهواجس المستقبل.

ولا يخفى أن كثيرا ممن أسهم في الجواب عن سؤال النهضة من مدخل العلوم الشرعية قد حصل لديه تضخم في مسالك النظر الاجتهادي الفقهي الفردي، وضمور في سؤال فقه العمل، وضعف في تحريك إمكانات الفعل الحضاري الجماعي الناهض بواقع الأمة، وإهمال أدوات التأثير في بنية الاجتماع العربي الإسلامي المعاصر؛ فارتفعت المديونية الحضارية لأفكار أخطأت مواقع إصابة الجواب الحق، ذلك أن سؤال النهضة لا ينفصل عن سؤال تجديد الدين، وهذا الأخير لا يتحقق فيه التجديد الحق إلا بتجديد العمل والفعل مما يفرض تأسيس وعي مفهومي تاريخي جديد،

ونموذج معرفي يدرك خصوصيات الواقع المعاصر وسياقات العولمة والحداثة وليس مجرد ارتداد استرجاعي ماضوي يلغي المدرك الجماعي للمتغيرات الثقافية والاجتماعية.

فكر النهضة وسؤال العمل: قضايا إشكالية وموجهات منهجية

لا يخفى عن المتأمل في عنوان مقالتنا ما يحمله من مفارقة وذلك من جهتين: من جهة تقابل فكر/عمل، ومن جهة افتراق فكر النهضة عن سؤال العمل، وفي كلتيهما صارت النهضة مفارقة لأصلها الدلالي من حيث هي حركة وقيام مؤسس على الأعمال؛ ذلك أن النهضة ظلت "مجرد وصف لحالة أو لإشكالية، إنها ليست فكرا متجانسا، وليست...واقعا متحققا فيما بعد. بدأنا نفكر في هذه النهضة وكأنها حقيقة قائمة، أي: بدأنا نفكر فيما سميناه عصر النهضة، ولا وجود لشيء في العالم العربي اسمه عصر النهضة"[1]، وانحصرت بسبب ذلك سرديات فكر النهضة في خطاب هوياتي لم يتحرر متنها من ضيق النظر التجريدي الصوري إلا من ممارسة سياسية معطوبة ارتدت على مشاريع النهوض بالتحريف والنسف والإفساد.

ولا شك أن الناظر إلى "سؤال العمل" كما ورد في العنوان، مجردا من سياقه، مفصولا عن بقية العناصر المكونة للعنوان، يدفعه إلى أن يتساءل عن حقيقة العمل الذي سيتوجه إليه هذا السؤال؛ أي ما العمل الذي سيختص فكر النهضة بالنظر فيه؟ كما قد يتساءل عن الهيئة التي تسمى عملا؟ لكن بين التساؤل الأول والتساؤل الثاني تنشأ حقيقة وجودية لا تأبه بماهية العمل بقدر ما تأبه بالكيفية التي سيجري عليها العمل وطرق تنزيله واقعيا ومناطات تحقيقه عمليا من وجهة نظر فكر النهضة؟

وحين نبسط "سؤال العمل" ضمن أفق التجديد الديني فذلك دال على أن الدين في حقيقته ممارسة عملية أكثر من أن يكون مجرد نظر عقلي وبناء معرفي، وإن كان من حق هذين الطرفين، علم وعمل، كما قال الراغب الأصفهاني: "أن يتلازما، لأن العلم كالأس والعمل كالبناء، وكما لا يغني أس ما لم يكن بناء ولا يثبت بناء ما لم يكن أس، كذلك لا يغني علم بغير عمل، ولا عمل بغير علم"[2]، وتلك علاقة فريدة اختص بها مجال التداول الإسلامي لمصطلحي العلم والعمل كما هي إلماعة طه عبد الرحمن اللطيفة إلى بعض من أوجه تلك العلاقة حين قال: "فكلما أوغل المرء في العلم، خرج إلى عمل أصلح، وكلما أوغل في العمل، خرج إلى علم أنفع، متقلبا بينهما بلا انقطاع، وزاد في رسوخ جدلية هذه العلاقة أن اللسان العربي امتاز باشتقاق اللفظين: العلم والعمل من نفس المادة اللغوية: ع\ل\م، فهما عبارة عن

1 – ندوة تصورات جديدة للنهضة العربية، برهان غليون، مجلة الوحدة، ع31–32 س3، 1987، ص137.

2 – تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين، الراغب الأصفهاني، تقديم وحواشي أسعد السحمراني، دار النفائس، بيروت، 1988، ص136.

تقليبين مختلفين من التقاليب الستة الممكنة لهذه المادة، فإذن يجوز أن نعتبر أحدهما مقلوبا من الآخر، تنبيها على أن أحدهما من مقتضى الآخر بحيث يفضي العلم إلى العمل كما يفضي العمل إلى العلم."[3]

بهذا الاعتبار يكون العمل فعالية سننية قاصدة، فهو ثمرة الانتفاع بالعلم والمنهج، فسنة الله جارية ماضية بذهاب العلم حينما لا تتحقق ثمرته وهي العمل، وذلك منطوق الحديث النبوي، فعن زياد بن لبيد قال: ذكر النبي صلى الله عليه وسلم شيئا فقال: وذاك عند أوان ذهاب العلم. قال: قلنا: يا رسول الله، وكيف يذهب العلم ونحن نقرأ القرآن ونقرئه أبناءنا ويقرئه أبناؤنا أبناءهم إلى يوم القيامة؟ قال: ثكلتك أمك يا ابن أم لبيد إن كنت لأراك من أفقه رجل بالمدينة، أوليس هذه اليهود والنصارى يقرءون التوراة والإنجيل لا ينتفعون مما فيهما بشيء"[4].

لقد قوم النبي ﷺ منهج رؤية المسلم الرسالي لأزمة ذهاب العلم ورفعه، منبها له على خطورة الوقوع في أخطاء صادرة عن عقم منهج تشخيص وضعية العمران لما تتلبس به حالة ذهاب العلم، فبين عليه الصلاة والسلام أن لا تعلق لذهاب العلم بذهاب القرآن، وأن ذهاب العلم لا ينتج عن هجر قراءة القرآن، أو هجر حفظه وتعلمه، وقد أحالهم ﷺ إلى وقائع تاريخية وحضارية معاصرة لهم تتعلق باليهود والنصارى للنظر والاعتبار تؤكد فساد ما ذهب إليه ذلك الصحابي من تفسير لحالة ذهاب العلم. إن حقيقة ذهاب العلم إنما تكمن في فقدان الأمة لمنهج الانتفاع الحق بالوحي المتمثل في العمل به.

فلا يقوم عمران بعلم مفصول عن العمل، وما تراجع الفعل الحضاري للأمة الإسلامية إلا حينما تضخم النظر على حساب العمل، ثم صار ذلك النظر تقليديا مفارقا لأصل الاجتهاد وسنة التجديد، وتحول الدين إلى مجرد علوم ومعارف لا أثر لها في واقع الإنسان، وأقصي العلماء- أو على الأقل أقصي بعضهم واختار الآخرون ذلك- من ساحة الفعل السياسي والاجتماعي، ونهضت قيم كسروية تشرع للاستبداد والطغيان، وتراجعت علوم الكون والطبيعة من حيث هي عمل بدعوة القرآن إلى النظر في آيات الكون والآفاق.

إن سؤال العمل كما نتصوره ليس نكوصا عن سؤال الفكر أو ارتدادا عن إيجاد حل لسؤال المنهج بل هو في عمقه من صميمهما، وإن شئنا قلنا أن معضلتا المنهج والفكر إنما استعصى حلهما بفعل نسيان سؤال العمل ونفيه عنهما، في مقابل طابعهما النظري والتجريدي حتى صار التجريد صفة لازمة لهما لا يكاد ينفك عنهما إلا من جهة التمثيل لهما، من هنا لا يكون سؤال العمل في فكر النهضة سوى تجديد القول في معضلتي الفكر والمنهج من جهة مدخل

3 – سؤال العمل، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2012، ص16.

4 – أخرجه أحمد، المسند، 382/3 رقم 17403 و546/3 رقم 17843 وإسناده صحيح.

الجواب عن سؤال العمل، فالفكر والمنهج موجهان بقصد العمل، ونفعهما إنما يكون من جهة انتفاع العمل بهما. لكن كيف يتحصل هذا الانتفاع إذا لم يكن سؤال العمل حاضرا فيهما يتأسسان عليه بناء وتشييدا، ويتوجهان به تسديدا وترشيدا، ويتقومان به تطبيقا وتنزيلا؟ وما أرق المصلحين اليوم بعد الربيع الديمقراطي إلا سؤال العمل وتنزيل مشروع النهضة.

وقد كان لفكر النهضة سلف في التنبيه على هذه المسألة الحضارية الهامة، فما أقام الشاطبي معالم صرح التجديد الأصولي إلا وهو مدفوع بسؤال العمل- فرضته التحولات الحضارية التي تعيشها الأمة في زمانه -، ومتهمم بمشروع إصلاحي تصحيحي للوضع الاجتماعي للممارسة الدينية اليومية لدى رجال الدولة والعلماء وطلبة العلم وما حصل من تضخم في النظر العقلي الاجتهادي وضمور في الثمرة العملية للأحكام التكليفية، ساعيا بجهده العلمي المبدع إلى تقليص الهوة بين الفقه المعهود والواقع المعيش، وتجاوز القراءة النصية التجزيئية لآيات الأحكام التي تظل قاصرة عن إدراك كليات الشريعة، حتى يتجدد الفقه وأصوله ويستعيدا وظيفتهما الفاعلة في توجيه حركة الحياة، ويضبطها بمقاصد الشريعة باعتبارها أكبر الموجهات والمحددات لحركة الفقه وفقه الحركة.

لقد دشن الشاطبي بمشروعه الإصلاحي التصحيحي لظواهر التدين داخل المجتمع المسلم مرحلة جديدة من مراحل تطور علم أصول الفقه وأنجز خطوة تثويرية كبرى، وقد تنبه لهذه الحقيقة الباحث المغربي عبد الحميد الإدريسي بقوله: "فقد اشتغل أصول الفقه في مرحلته الأولى بوضع الأصول من حيث هي أصول...ولم يكن يراعي الممارسة الاجتماعية للدين، التي هي عمل الناس بالأحكام الفقهية، كان يدل الفقهاء كيف ينتجون الأحكام...غير أن الفقهاء والأصوليين بعد ذلك أو معه لم يقوموا بمتابعة عملهم ذاك، فيلاحظوا الممارسة كيف تتم؟ وحتى حين لاحظوا، أو لاحظ بعضهم، مع مرور الوقت، إنما قام بتصحيح ونقد جزئي، أي نقد الممارسة نفسها...ولم يرق صنيعه ذاك إلى درجة وضع أصول في ذلك، بينما الشاطبي هو من تولى تلك المهمة، فوضع موجة ثانية من الأصول"[5]

وإذا كان فكر النهضة في المشروع الأوربي الحديث والمعاصر فكرا متشابكا مع واقع الاجتماع الغربي؛ تشابك اتساق وتشابك اتساع، فإنه ظل داخل المشروع الإسلامي فكرا منفكا في كثير من لحظاته عن واقع الاجتماع الإسلامي انفكاكا فصله عن تحقيق غاياته الإصلاحية الكبرى، بل ومتخلفا عن تلك الإسهامات النهضوية الأولى مع عبده وإقبال. إن ضمور سؤال العمل جعل الإسهامات النهضوية الأولى مع عبده وإقبال أكثر نضجا من لاحقتها بسبب أن سؤال تجديد الفكر ومراجعته لم تصحبه إسهامات جادة في البحث عن الإمكانات المتاحة والمحتملة لتأثير هذا الفكر في بنية

5 – مقاصد الشاطبي: بحث في المفهوم والوظيفة والأبعاد التجديدية، عبد الحميد الإدريسي، ص81

الاجتماع الإسلامي تكون كفيلة بإخراج هذا الفكر من مسالك الاجتهاد الفقهي – بعناصره وخصائصه – إلى أفق التجديد الديني.

ولما لم يكن سؤال العمل حاضرا بما يكفي في فكر النهضة ومشروعها لم يكن بإمكان هذا الفكر التحرر من سطوة الموانع الداخلية لتحقق مطلب النهوض، وهي موانع ترسخت عبر مراحل تاريخية عطلت كل إمكانات الأمة في التجديد والإبداع والتحرر، وأيضا من الكوابح الخارجية المعطلة لكل فرص الاستقلال والبناء.

وليس سؤال العمل عندنا هو استدعاء لجدلية الفكر والواقع كما هي مبثوثة في الفكر الفلسفي التي أسال فيها كثيرا الفكر النهضوي التقدمي كثيرا من المداد دون أن يكون لها أثر كبير على المستوى العملي، لأنها ظلت حبيسة تنظيرات تجريدية مفصولة عن تاريخ الأمة وتراثها، بل سؤال العمل كما نتصوره باعتباره فعلا يحرك الواقع نحو تنزيل فكر النهضة وضبط آليات التنزيل من خلال الخروج من ضيق مسالك الاجتهاد الفقهي إلى أفق التجديد الديني.

التجديد الديني وسؤال العمل في سياق المشروع النهضوي لإقبال.

مثل محمد إقبال حالة متميزة وفريدة في تاريخ الفكر الإسلامي والفلسفي العالمي المعاصر من حيث كونه صاحب رؤية فلسفية حضارية ومشروع فكري نهضوي تجديدي وتثوير أخلاقي قاده خلال مطارحاته ومدارساته العميقة المتسمة برسوخه المنهجي، وإبداعه المعرفي، وصرامة روحه النقدية، ومتانة نظراته ورؤاه التجديدية الناسفة لمناهج النظر والعمل الفلسفي التي ادعت لنفسها الحداثة. ولم يكن لمثل إقبال في ذلك الزمن العالمي الخاص أن ينخرط في مدافعة تعقلية وتخلقية مع خصم لا يرى الحق إلا معه، ولا يعتقد في نموذج للحق سوى العقلانية الغربية الحديثة.

وجاءت محاولة إقبال في "تجديد التفكير الديني ليقدم تأملاته الفلسفية المبكرة في هذا الشأن، ويفتح أمام الفكر الإسلامي آفاق النظر في مثل هذا الموضوع الذي لا يخلو من حساسية وتعقيد. ولا شك في أهمية وقيمة التأملات التي أثارها إقبال في هذا المجال، فهي تمثل إضافة لا يمكن تجاوزها أو الاستغناء عنها لأي محاولة تتصدى لمهمة تجديد التفكير الديني."[6] ولا شك أن هذه القيمة المنهجية لمحاولة إقبال تمثلت في سعيه التأكيد على التعاضد والتعالق التكاملي لإنجاح مهمة التجديد الديني وفق خصوصية الرؤية التوحيدية الكونية التي تتجاوز النسق المنهاجي

6 – الميلاد، زكي. محمد إقبال وتجديد الفكر الديني، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، 2008م، ص71.

للأفلاطونية والأرسطية التي سجنت الأنساق الفلسفية الإسلامية والغربية ضمن حدود تفكيكية تجزيئية تشييئية مستشرفا أفقا أرحب وأوسع وإمكانات أشمل وأكمل.

لقد تحقق إقبال بكمال الوعي التاريخي باللحظة المعرفية التي يمر منها الفكر الإسلامي؛ فوصف الفكر الإسلامي بالجمود والركود خلال القرون الخمسة الأخيرة[7]، وطغيان تصورات خاطئة عن الحياة والكون والإنسان، وسيادة جبرية شلت حركة العقل المسلم مما حمله على رفع لواء التخلي منهجيا ومعرفيا عن المقولات الدينية التقليدية من جهة، ونقده، من جهة ثانية، إسهامات النخب العلمانية معلنا رفضه لكل الحتميات باسم الدين أو باسم الطبيعة. إن أولى مسالك التجديد عند إقبال إحداث قطيعة مع لحظة تاريخية تمثلت فيها وبقوة لا تاريخية العقل المسلم وغيبوبته الحضارية عن معترك الحياة وصناعة التاريخ، ثم إعادة ضبط مفهوم التجديد وصياغته ضمن مبدأ الحركة في الإسلام، وتصور منطق جديد للاجتهاد يقوم على عقل منفتح وتاريخي لا تقيده مدونات فقهية محكومة بسياقات تاريخية وبنيات ثقافية[8]، لذلك رأى رحمه الله "أن العالم الإسلامي-وهو مزود بتفكير عميق نفاذ وتجارب جديدة- ينبغي عليه أن يقدم في شجاعة على إتمام التجديد الذي ينتظره"[9]. إن على الفكر الإسلامي "مهمة ضخمة، إذ عليه أن يفكر تفكيرا جديدا في نظام الإسلام كله دون أن يقطع ما بينه وبين الماضي قطعا تاما."[10] إن هذه المهمة ينبغي أن تسلك منهجية تكاملية تركب فيها بين تراث الفكر الإسلامي وبين الكشف عن منظوماته الحيوية الكامنة خلف نظام الإسلام مع إسناد كل ذلك بمنظومة قيمية أساسها استقلالية الفكر وحرية الاجتهاد واستبصار تاريخي عميق بسنن التاريخ والاجتماع.

كانت دعوة إقبال إلى تجديد الفكر الديني دعوة أصيلة وعميقة جعل من أهم عناصرها العناية بمفهوم "العمل" في الإسلام كما يقول طه عبد الرحمن، "فلا أحد ينكر أن الانبعاث الإسلامي المعاصر جاء ثمرة لإحياء الشعائر الدينية، أي ثمرة للدخول في العمل الشرعي بعد أن كان هذا العمل قد قل أو زال؛ لكن الانبعاث المبارك للممارسة

7 – إقبال، تجديد التفكير الديني، مرجع سابق، ص15.
8 – المرجع السابق، من ص176 إلى ص213.
9 – المرجع السابق، ص212.
10 – المرجع السابق، ص115.

الشرعية سرعان ما خرج إلى التحرك السياسي، فانتقل مفهوم العمل دفعة واحدة من نطاق مزاولة العبادات – أي التطبيق الشعائري – إلى نطاق المعاملات السياسية – أي التطبيق السلطوي"[11].

ولا غرو أن تكون عالمية الإسلام وإنسانيته مرتكزا منهجيا لنموذجه الاجتهادي التكاملي باعتبار خصوصية التجديد الديني في الإسلام وانتمائه إلى رسالة ونبوة خاتمة وعالمية مما يفيد ذلك في الدفع بعملية بناء فكر إسلامي جديد، "فالإسلام في طبيعته دين غير إقليمي، وغايته أن يقيم للإنسانية جمعاء مثالا للألفة والانسجام باجتذاب معتنقيه إلى أجناس متنافرة، ثم تحويل هذه المجموعة الذرية إلى أمة لها شعور بذاتها وكيانها الخاص."[12]

إن الدين هو منظومة متكاملة ونسق مركب وليس أمرا جزئيا، ويرفض إقبال وسم الدين بالتجريدية الساكنة فهو "ليس فكرا مجردا فحسب، ولا شعورا مجردا، ولا عملا مجردا، بل هو تعبير عن الإنسان كله"[13]، ولقد كان إقبال يلفت النظر دائما إلى أن الدين إذا لم تترجم مبادؤه إلى أعمال، ونظرياته إلى وقائع، فسيكون إذا فلسفة مجردة، ولن يكون دينا أبدا بأي حال من الأحوال.[14]

أفضى الإعراض عن المرجعية القرآنية وتحكيم النظر الفلسفي اليوناني خسارة معرفية كبرى، ومديونية حضارية ضخمة أتعبت الأمة وأفقدتها القدرة على القيام بمهمة الاستخلاف والتسخير، إن "الفلسفة اليونانية مع أنها وسعت آفاق النظر العقلي عند مفكري الإسلام غشت على أبصارهم في فهم القرآن."[15] وليس غريبا أن يكون قد "ورد في ختام آخر رسالة خطها، قبل وفاته بستة أسابيع، بيت للشاعر الفارسي الكبير خاقاني (1199) يقول: لا تضع خيط سبر الفلسفة الإغريقية على مذيلة جواد الإسلام الذي ينتمي إلى أصل عربي."[16] لقد كانت تحذيراته شديدة من إخضاع تفسير القرآن للفكر الفلسفي اليوناني ذلك أن انبهار الفكر الإسلامي بالفكر الفلسفي اليوناني القديم عطل

11 – سؤال الأخلاق، ص198

12 – المرجع السابق، ص197.

13 – المرجع السابق، ص9.

14 – الكيلاني، نجيب. إقبال الشاعر الثائر، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، 1400\1980، ص39.

15 – المرجع السابق، ص10.

16 –شيمل، آنماري. أسرار العشق المبدع في كتابات محمد إقبال، مرجع سابق، ص16.

على هذا الفكر فرصا تاريخية عظيمة في العطاء والإبداع، "وساعد عن غير قصد على نمو فلسفة للحياة تورث الضعف، وتغشي على بصر الإنسان عند نظره إلى نفسه، وإلى ربه، وإلى دنياه."[17]

ولم يكن النموذج الذي أسس عليه إقبال رؤيته للفكر الإسلامي نموذجا تجريديا نظريا ضاربا في الخيال مفصولا عن الواقع لا علاقة له بالفعل والعمل، بل هو جمع وتوليف بين التخلق والتفقه، والتجربة الروحية والنظر العقلي، وإذا كان إقبال قد أكد على التكامل بين التجربة التزكوية والنظر العقلي العلمي فإنه جدد نظر الأمة وفقهها في قضية التصوف والتخلق منتقدا بشدة كل توجه روحي يتعارض مع أصول الدين ومقاصد الشريعة، ولذلك اشتدت اعتراضاته على المنهج الصوفي التجزيئي الذي فكك رؤية الدين وجعلها عضين ونحت منظومة مفهومية تتعارض مع المنظومة المفهومية للوحي وتتنافى مع سنن الله في التاريخ والعمران والاجتماع البشري، يقول إقبال: "إن حالة السكر في اصطلاح الصوفية تنافر الإسلام وقوانين الحياة، وحالة الصحو-وهي الإسلام-موافقة قوانين الحياة، وإنما قصد الرسول-صلى الله عليه وسلم-إلى إنشاء أمة صاحية في حالة الصحو."[18] إنه نموذج يقوم على التركيب بين الممارسة النظرية العلمية والممارسة التزكوية المنجزة للعمران والمحققة للعدل والقائمة بمقتضيات الميثاق الإلهي. وقد لخص طه عبد الرحمن مشروع إقبال في كونه "دعا إلى أمرين أساسيين للنهوض بالفكر الإسلامي: أحدهما، العناية بمفهوم العمل في الإسلام، والثاني، تجديد الفلسفة الدينية الإسلامية."[19]

إن مبدأ الصيرورة البانية والراشدة في الإسلام كما يقرره إقبال في مشروعه التجديدي هو مبدأ قائم على عنصرين هما: الحركة والنظام، يكون النظام روحا عملية مقاومة للتجريد وقوة فعالة تسري في أعماق الحياة الإنسانية وتسهم في بناء تجارب روحية عملية تخلقية تتحقق بالصلاح وتنفي الفساد، وتكون الحركة ثقافية عقلية أساسها العقل الاجتهادي المجدد والمبدع، وقوامها استئناف النظر في النصوص والأصول، ونبذ التقليد والجمود إذ يعتبره إقبال "رجعية وتعطيلا للمواهب الإنسانية وإعاقة لموكب الحياة المتقدمة المتطورة، وتصديا لسنن الكون وناموس الوجود، وطبيعة الإسلام الذي يدين به إقبال تأبى هذا وتنكره، لأنه دين الفطرة السليمة ودين العموم والشمول، ودين السعة والاستطراد في مدارج الخير، ودين التوثب والرقي متى انعقدت النية الطيبة، وبان وجه المنفعة، ومتى كان التوافق جليا بين ما نؤمن به وبين ما استجد."[20] وقد مثل إقبال أثناء حديثه عن العقل الاجتهادي والاتجاه

17 – إقبال، تجديد التفكير الديني، مرجع سابق، ص11.

18 – عزام، عبد الوهاب. محمد إقبال سيرته وفلسفته وشعره، القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2014م، ص71.

19 – عبد الرحمن، طه. سؤال الأخلاق، مرجع سابق، ص 198.

20 – الكيلاني، إقبال الشاعر الثائر، مرجع سابق، ص96.

الإصلاحي التخلقي بنماذج ومشاريع مثل ابن تيمية وابن حزم ومحمد بن تومرت ومحمد بن عبد الوهاب[21]، كما عبر عن فلسفته للاجتهاد والحركة شعرا فقال:

جدة الدنيا بتجديد الفكر ليست الدنيا بصخر أو مدر

إن فهم حقيقة النظر والعمل وفقه الحركة والنظام ضمن نسق مشروع النهضة يتيح لنا وفق التكاملية التركيبية لإقبال أن ندرك إدراكا سليما جوانب أخرى تنتمي إلى نظام الإسلام، يتعلق الأمر بقضية الدولة أو الفقه السياسي كما تجلى في تاريخ الفكر الإسلامي، "فليس في الإسلام سلطة روحية وسلطة زمنية تتمايز كل منهما على الأخرى"[22]، فمبدأ الحركة الذي يسكن الإسلام ويعد جوهرا محددا لطبيعته ومبينا عن حقيقته يأبى الفصل بين السلطة الدينية والسلطة المدنية، فالقرآن يرى" وجوب الجمع بين الدين والدولة، بين الأخلاق والسياسة في تنزيل واحد."[23] ولكن ذلك لا يعني أبدا ثيوقراطية الدولة في الإسلام لأن "الدولة في نظر الإسلام هي محاولة تبذل بقصد تحويل هذه المبادئ المثالية(المساواة والاتحاد والحرية) إلى قوى مكانية زمانية، وهي إلهام لتحقيق هذه المبادئ في نظام إنساني معين."[24]

هكذا لا ينفصل سؤال العمل عند إقبال عن سؤال الدولة والتدبير السياسي، وما لم نفهم حقيقة سؤال العمل وأثره في التجديد الديني سيظل تفقيه الدولة أو الممارسة السياسية تفقيها معطوبا...

إنجازية النموذج الاجتهادي التكاملي لإقبال في النهوض بمهمة التجديد الديني.

سلك إقبال في صياغته للنموذج المعرفي البديل رؤية نقدية للنماذج المعرفية الغربية والإسلامية، ورؤية توحيدية تكاملية تركيبية هي في حقيقتها كشف للنموذج المعرفي القرآني البديل الذي تنتظم داخله كل العلوم فترد الكثرة إلى الوحدة، والأجزاء إلا الكل.

إن المنظور المعرفي الذي تبناه إقبال في صياغة نموذج معرفي تجديدي بديل اقتضى التوسل في تشييد صروحه النظرية بمقولات وآليات وبنيات مفهومية محكومة بالمجال التداولي الإسلامي وصلا به وتأصيلا منه، لا فصلا عنه ولا

21 – إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص180-181.
22 – المرجع السابق، ص182.
23 – المرجع السابق، ص196
24 –المرجع السابق، ص183.

ارتماء في أحضان المنقول الغربي بل استيعاب هذا المنقول ونقده "وتحصيل القدرة على فك مفاصل البناء النظري المنقول وإعادة تركيبها بفضل عمليات تحويلية متعددة تدخل على المفاهيم والأحكام."[25]

ومن يتأمل الجهد الفكري والمعرفي لإقبال يدرك حقيقة الأفق الكبير الذي رسمه إقبال للتجديد الديني وكفاءته الإنجازية لصياغة نموذج اجتهادي تجديدي بديل وذلك من خلال العناصر الآتية:

الانفتاحية المؤيدة: الانفتاحية اتجاه وحركة تنفلت من حدود الزمان والمكان وتتحرر من إصر المعارف الجامدة، لكنها حسب إقبال انفتاحية مؤيدة بمعارف الوحي ومستهدية ببصائره. وإذا كانت الانفتاحية دعوى النماذج المعرفية الغربية بزعمها في تجاوز المنظورات المعرفية التاريخية المغلقة فإن محمد إقبال قد كشف عن زيف هذا الادعاء حينما أظهر حدية وتطرف هذه النماذج في معالجتها لميتافزيقا الثنائيات المتقابلة، لكن في مقابل ذلك أسس إقبال نموذجا معرفيا قائما على انفتاحية مؤيدة وليس على انغلاقية مقيدة وجعل مركز هذه الانفتاحية المؤيدة مفهوم الذات- في علاقته بسؤال العمل - الذي هو أساس الفرد والجماعة والأمة، وكما سجن الغرب الذات في انغلاقية مقيتة ادعت العقلانية وأقصت الغيب والتجربة الحية، سجن أيضا الفكر الإسلامي في عصور انحطاطه الذات داخل انغلاقية ممجوجة ادعت التأييد الإيماني لكنها صارت مجرد خرافة.

التاريخية المسددة: لم يتردد إقبال خلال تحليلاته المعرفية لبيان عدم كف النص القرآني عن إمدادنا بالمعنى الذي يتجاور مع التاريخ ويتجاوز حديته نحو استيعاب حركة الوعي الإنساني وتجاوزها نحو آفاقها الغيبية متى أحكمت عناصر منظومته ومرجعيته. وهذا عين التاريخية المسددة بما يتعالى عليها وينظمها ويضبط حركتها وهو الوحي. وقد انتظمت هذه التاريخية المسددة في النموذج المعرفي الإسلامي الذي صاغه إقبال في مفهوم مركزي هو مفهوم الحركة، وهو المفهوم الذي سيدرك من خلاله إقبال العديد من القضايا أهمها: قضية التجديد والاجتهاد والسنن التاريخية.

الإيمانية المجددة: انتقد إقبال بشدة التجزيئية المادية التي عمدت إلى تشييء الحقيقة وفككت وحدتها وفصلتها عن أصولها ومصادرها الأولى مما أفضى بالتجربة المعرفية الغربية إلى القول بعلمنة المعرفة وهو ما سيشكل لاحقا حسب إقبال مأزق النموذج المعرفي الغربي وتيه النظريات في العلوم الطبيعية والإنسانية. وقد عبر إقبال عن الإيمانية المجددة بمفهوم التجربة الروحية التي ظن النموذج الغربي عجزها عن إنتاج معرفة حقيقية. ودفعا لوصم النموذج المعرفي الذي صاغه إقبال بما وصمت به بعض التجارب الصوفية المعطوبة سارع إلى كون هذه الإيمانية المتجددة تكمن حقيقة في خاصية الصحو يقول إقبال: "إن حالة السكر في اصطلاح الصوفية تنافر الإسلام وقوانين

25 – عبد الرحمن، طه، سؤال الأخلاق، مرجع سابق، ص 191.

الحياة، وحالة الصحو-وهي الإسلام-موافقة قوانين الحياة، وإنما قصد الرسول-صلى الله عليه وسلم-إلى إنشاء أمة صاحية في حالة الصحو."[26]

المعرفية الشاهدة: إن مركزية فكرة الشهادة والشهود في أبعادها المعرفية وارتباطها بمفهوم الخاتمية محدد منهجي للتجديد الديني في منظور إقبال لتجاوز ملامح وتجليات أزمة النموذج المعرفي سواء داخل النظام المعرفي الغربي أو داخل المعرفة الإسلامية، التي من بينها هيمنة ثنائيات معرفية حدية حالت دون تطوير مناهج النظر والتدبر في النص القرآني واستثمار نتائج هذا التدبر في ترشيد الواقع البشري. ولا يخفى أن إقبال قد تحقق بالقراءة التكاملية الاستكشافية تحققا مبدعا تجاوز به النموذج الغربي سواء كان لاهوتيا أم ميتافيزيقا أم وضعيا ماديا.

لقد شكل مشروع إقبال التجديدي نموذجا تأسيسيا لخطاب نقدي معرفي مهموم برؤية كلية تركيبية، تتكامل فيها جدليات منهجية ومعرفية، وتتشابك فيها نظريات وأنساق ثقافية، وتتشاكل فيها آليات استدلالية عقلية وأخرى تجريبية عملية وثالثة ذاتية وجدانية منحت هذا النموذج الاجتهادي التكاملي إمكانيات متعددة لسبر أغوار إشكالية التجديد الديني، وضبط قضاياه ورصد اختلالاته دشن من خلاله آفاقا نوعية في الانفتاح على التراث الإسلامي والتراث الغربي قديما وحديثا برؤية ملأى بالاستيعاب والتجاوز، ذلك أن الأساس في كل ممارسة منهجية هو كفاءتها الإجرائية وقدرتها التفسيرية وإمكاناتها المنفتحة على التفاعل مع كل الخطابات والمناهج الأخرى. لكن ثراء هذا الاختيار المنهجي والرؤية المعرفية والمشروع العلمي الحضاري لإقبال لا يتحقق به نجاح بناء نموذج تجديد ديني حقيقي إلا إذا تمثل تلك المرتكزات والشروط التي تجعل منه تجديدا لا تبديدا أو ترديدا أو تجميدا فاشتد نقده لحالة القصور المنهجي التي يمكن أن تفضي إلى حالة من انسداد أفق التجديد الديني أمام كل الإمكانات والتي يمكن أن نتلمسها من خلال أربع آفات منهجية كبرى وهي:

آفة التجزيء والتفكيك: كانت دعوة إقبال واضحة إلى تكاملية علوم الوحي والإنسان والطبيعة معتبرا ذلك من الشروط النظرية للتجديد الديني/ فأتت رؤيته استباقية مستبصرة وتنبه لما سيحذر منه طه عبد الرحمن بعده بأزيد من ستة عقود جين قال: "صار البعض من أهل الإسلام يعتقد أن المعرفة تنقسم إلى قسمين اثنين: قسم له علاقة بمجال القيم العقدية مثل العلوم الشرعية...وقسم...مثل العلوم الرياضية والإعلامية والطبيعية...؛ لكن هذه

26 – عزام، عبد الوهاب. محمد إقبال سيرته وفلسفته وشعره، مرجع سابق، ص71.

الدعوى باطلة كل البطلان، ذلك أن العلوم، أيا كانت، ينبغي أن تخدم الحقيقة الشرعية الإسلامية من جهتين، إما باعتبارها كاشفة عن المقاصد الشرعية، وإما باعتبارها ضابطة للوسائل."[27].

آفة التنافر والتفاضل: حيث يسلك المفكر أو العالم مسلك التفاضل بين أدوات المعرفة ووسائلها إلى حد تبدو معها متنافرة متعارضة، فيتوهم تعارض الحس مع العقل، وتنافر وتعارض بين المجرد والمحسوس، وبين النظر العقلي والإدراك التجريبي وما ذلك إلا لعدم معرفة بحقيقة هذه الثنائيات وجهل بطبيعتها وحدودها ومدى كونها وسائل وأدوات تنضبط بمقاصد كبرى وبمرجعية عليا.

آفة التجريد والتعالي: ينتج عن هذه الآفة تحقير كل ما عملي تجريبي وتمجيد كل ما هو نظري تجريدي، فتنتفي بذلك أهم شروط قيام حضارة راشدة وعمران إنساني وتجديد ديني حقيقي يستجمع قيم التوحيد والتزكية والاستخلاف، ولذلك " أخفقت ثقافات آسيا بل ثقافات العالم القديم كله لأنها تناولت الحقيقة بالنظر العقلي، ثم اتجهت منه إلى العالم الخارجي."[28]

طه عبد الرحمن واستعادة سؤال العمل في أفق التجديد الديني.

يعد المفكر والفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن أبرز المشتغلين بسؤال العمل ضمن تقييمه لمسار فكر النهضة والإصلاح، ولئن خصص هو نفسه عنوانا لإحدى كتبه بـ"سؤال العمل"[29] فإن انشغاله بهذا السؤال كان حاضرا منذ بداية مشروعه التجديدي مع كتابه "العمل الديني وتجديد العقل"، وظهرت دعوته صريحة في كتابه "سؤال الأخلاق" إلى التحليل الفكري والتنظير العلمي لمفهوم العمل في الإسلام كشرط أساس من شروط تجديد الدين وتصحيح مسار العمل الإسلامي وذلك في معرض اهتباله بالمشروع التجديدي للفيلسوف محمد إقبال مؤكدا أن مفهوم العمل بقي "دون مطلوب المفكر محمد إقبال، ألا وهو التحليل الفكري والتنظير العلمي لمفهوم العمل في الإسلام ! ذلك أننا نحتاج

27 – عبد الرحمن، طه. سؤال الأخلاق، مرجع سابق، ص189.

28 – محمد إقبال، مرجع سابق، ص 23-24.

29 – لا غرو أن يكون مجال التداول الإسلامي – حسب طه – قد جعل من العمل شرطا في العلم، واتخذ من الأول مسلكا لبلوغ الثاني، وأنه بقدر التوسع فيه يتكوثر العلم ويزيد، فقام بذلك العمل على مبادئ منها: مبدأ تقديم اعتبار العمل؛ فلا حاجة لعلم لا يترتب عليه عمل، ومبدأ العلم المستعمل؛ ويقضي بأن لا يتعلم المرء من العلم إلا ما يعمل به. سؤال العمل، ص14و15.

كل الاحتياج إلى أن نبحث في أصول هذا المفهوم وفروعه، وننظر في خصائصه ووظائفه من خلال ما استجد من إشكاليات وانفتح من آفاق بصدد مدلول "الممارسة""[30].

ولم يكن قصد طه وهو يراجع مشاريع النهوض من مدخل الاجتهاد الفقهي هو تجاوز هذا الاجتهاد، وإقصاؤه من حلبة المدافعة الحضارية وثغور المرابطة، بل توجيه هذا الاجتهاد بنموذج معرفي وقيمي ينهض بتجديد الدين، فحقيقة الاجتهاد الفقهي هي تحصيل روح الدين ولا تكون إلا بالخروج من ضيق الفقه الائتماري إلى التجديد الائتماني.

إن الفقه الائتماري كما تجلى في إنتاجات الاجتهاد الفقهي - بعد القرون الأولى - فقه مفصول عن سؤال العمل والفعل، ومرتهن لسؤال النظر والحكم. وإذا كانت الأحكام في أصلها لتوجيه الأعمال والأفعال فإن الصياغة النظرية والتقنية للفقه أخرجت هذا الفقه من طور الفقه الحي العفوي إلى الطور التقني الصناعي، وصار الفقه مجرد صناعة مثل سائر الصناعات والعلوم، يؤكد طه هذه الحقيقة بقوله:" فلما نشأ علم أصول الفقه في النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة، تم وضع الصياغة النظرية للفقه في إطاره؛ وبهذا، أصبح الفقه يعرف بكونه "العلم الذي يختص ببيان الأحكام الشرعية المتعلقة بأفعال المكلفين والمستخرجة من أدلة شرعية محددة بواسطة قواعد مقررة في علم الأصول"؛ وهذا يفترض، بطبيعة الحال، أن تكون الممارسة الفقهية تقلبت في طورين: أحدهما الطور العفوي الذي أفرز ما يمكن أن نسميه بـ"الفقه الحي"؛ والثاني الطور التقني الذي أنتج ما يمكن أن نسميه بـ"الفقه الصناعي"."[31]

والفرق بين الفقهين أو بين المسلكين من مسالك الاجتهاد الفقهي ليس فرقا كميا بل هو فرق كيفي يتعلق باختلاف منشئهما وأساسهما، "ولا أدل على ذلك من أن الفقه الصناعي لم يستطع أن يطور آلياته ويضع قواعده ويرتب أدلته إلا بالتخلص من الجانب غير المنضبط من "الأمرية" الذي هو "الجانب الخلقي".. مكتفيا بالجانب المنضبط منها الذي هو "الجانب القانوني""[32].

ولم يكتف طه ببيان قصور مسالك الاجتهاد الفقهي لما صار في طوره التقني الصناعي بل دعا إلى إخراج هذه المسالك(التي عبر عنها بالآليات والقواعد وترتيب الأدلة) من ضيقها كما تجلت في إنتاجات كثير من المتفقهة إلى سعة التجديد الحق الذي يخلص هذا الاجتهاد الفقهي من تحوله إلى مادة تختص بها مجموعة مخصوصة بعد أن كان ممارسة مشتركة تجدد الدين وتجيب عن سؤال الفعل اليومي للاجتماع الإنساني؛ فخرج بذلك الفقه - حسب طه -

30 – سؤال الأخلاق، ص199

31 – روح الدين، ص402و403.

32 – روح الدين، ص403.

من الاشتراك إلى الاختصاص، ومن التعلق بالعمل إلى التعلق بالقول والتجريد العقلي، ومن الفقه الإيماني الجماعي العملي إلى الفقه التجريدي الفردي الفروعي[33].

إن اقتصار كثير من إنجازات فكر النهضة في باب الاجتهاد الفقهي المعاصر على جانب الأحكام هو تغييب للأخلاق العملية وقصور في فهم الواقع وتغييب لعلوم الإنسان وهو ما دفع طه إلى تفصيل القول في شروط التجديد الديني وموانعه. إن المهمة الحضارية التاريخية التي خاضها طه في مشروعه الفلسفي التجديدي وتطلعه إلى بناء نموذج معرفي قادر على إحداث تجديد حقيقي للفكر الإسلامي اقتضت وضع "شروط تجديد الفكر الديني في الاعتبار صفتا الشمول والتكامل المميزتين للحقيقة الدينية، بحيث لا يبقى جانب من جوانب حياة الإنسان المسلم خارجا عن مراعاة الحقوق الدينية فيه."[34]

وأولى هذه الشروط وأولاها بالتقديم هي الشروط العملية؛ تلك المتعلقة بسؤال العمل في صلب التجديد الديني، و"الأخلاق في الإسلام هي الأصل في كل عمل"[35]، وما من قصور حصل في فكر النهضة واليقظة الإسلامية مثل القصور الحاصل في تحصيل التخلق المطلوب[36].

ولذلك اشتد نكيره على كثير من مشاريع النهضة التي أرادت لنفسها أن تسلك مسلكا رشديا – بحسب موقفه منها – فخاصمت العمل وآثرت عليه النظر وفصلت بينهما فصلا هو في غاية الفساد، وذلك حين ظن من ظن أن "أن التجربة الصوفية، لما كانت عملية، فإنها لا تنفع المعرفة النظرية في شيء، وذلك لتقريره-تقليدا لأرسطو-الفصل بين النظر والعمل، وهذا في غاية الفساد؛ إذ العمل، كائنا ما كان، لا ينفك يفعل ويؤثر في النظر، والنظر لا ينفك يوسع وسائله وينمي بنياته تحت هذا التأثير العملي...لا أحد يمكن أن ينكر أن العمل الحسي يؤثر في النظر العقلي...فما بالك بالعمل الروحي الذي لا نزاع في أنه أرق وأشف من العمل الحسي، فإن له في النظر العقلي تأثيرا أبعد وأبلغ."[37]

---

33 – روح الدين، ص404.

34 – عبد الرحمن، طه. سؤال الأخلاق، مرجع سابق، ص187.

35 – سؤال الأخلاق، طه عبد الرحمن، ص188

36 – سؤال الأخلاق، ص197

37 – عبد الرحمن، طه. حوارات من أجل المستقبل، الدار البيضاء، منشورات الزمن، أبريل2000م، ص104و105.

ولئن عاتب المفكر طه عبد الرحمن الفقهاء والأصوليين على جعلهم رتبة الأخلاق مجرد كمالات تحسينية متأخرة عن رتبتي الضروريات والحاجيات[38]، مفسرا ذلك بأثر المنقول اليوناني لمفهوم "الفضيلة" الدال على مجرد الزيادة والتكملة[39]، فإننا لا نخفي وقوع طه في نوع من المبالغة في نقد الغلو في تفقيه الممارسة الدينية التي -بحسب نظره- قصرت الأخلاق على جزء محدود من أفعال المكلفين، إذ على الأقل نصوص العز بن عبد السلام والشاطبي وغيرهما تشهد بخلاف ما ذهب إليه. فقد اعتبر الشاطبي أن "من مكارم الأخلاق ما هو لازم"[40] ضروري، وأن ما هو تحسيني تكميلي بمجموعه قد يرقى إلى الضروري، والشريعة فيها الضروري والحاجي والتحسيني. وليست الأحكام الفقهية الخمسة على مرتبة واحدة، وهكذا الأخلاق، ثم إن من مكارم الأخلاق ما هو من القواعد الكلية المقررة في القرآن المكي كالعدل والإحسان والوفاء بالعهد...[41].

أفق التجديد الديني وشرطية الوعي التاريخي من منظور قرآني توحيدي

ليس التجديد الديني مجرد شعارات ترفعها توجهات أو تنظيمات من داخل المجال الإسلامي مثل إقامة الخلافة وتطبيق الحدود ....شعارات مجتثة الجذور مفصولة عن الرؤية الحاكمة لنصوص الدين وأحكامه، حسبت التجديد إعادة نموذج تاريخي بتفاصيله وجزئياته في تغييب للزمن الإنساني ومقاصد الشريعة وتحولات العصر، فيصبح التجديد حالة مرضية يستنزف طاقات الأمة ويهدر عقول أبنائها وليس دليل صحة وعافية، وعليه يكون تعلق التجديد الديني بالحاجة إلى تأسيس وعي مفهومي تاريخي جديد ونموذج معرفي يدرك خصوصيات الواقع المعاصر وسياقات العولمة والحداثة وخطاب النهايات والمابعديات وليس مجرد ارتداد استرجاعي ماضوي يلغي المدرك الجماعي للمتغيرات الثقافية والاجتماعية عجزا منه عن استيعابها في ضوء البنية المعرفية التشريعية للدين ومنظومته المقاصدية والقيمية الحاكمة، بل نرى أن فلسفة التجديد الديني لا تقوم فقط على إدراك تحولات المنهج والمعرفة والاجتماع وخطابات الحداثة في مجالاتها العلمية والسياسية، بل يصبح التجديد الديني في بنيته العميقة ومسالكه

38 – سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، ط1، 2000، ص51، مع أنه لم يذهب هذا المذهب في كتابه "تجديد المنهج في تقويم التراث" لكننا اعتمدنا قوله في "سؤال الأخلاق" لتأخره عن كتابه المذكور آنفا.

39 – نفسه، ص53

40 – الموافقات، ج1\465

41 – الموافقات، ج2\72

المنهاجية الدقيقة أداة نقد ومنهج تحليل لتلك التحولات والخطابات، وآلية لترشيد الممارسة والعمل وإعادة البناء واستعادة حضور الدين وشهوده في التجربة الإنسانية العالمية من منظور المرجعية القرآنية المطلقة.

وقد أنجز الإسلام رساليته العالمية الأولى حين قدم للإنسانية في القرن السابع الميلادي منهجية معرفية في تعقل الواقع وفهم العالم متجاوزا كل الأطر المفهومية والمرجعية والمعرفية التي اقترفتها عقول الفلاسفة وأحبار الدين فكان بحق إعلانا عالميا ربانيا بالدخول في عالم المنهاجية المجددة للفهم والمنهج والتصور والتنزيل. وليس غريبا على خطاب إلهي يتسم بالإطلاقية والهيمنة والخاتمية والكلية المستوعبة لكل آفاق الخلق والكون والحياة والمتجاوزة لها أن تتنزل هداياته اللامتناهية نحو تحقيق الرشد الإنساني العالمي ويبقى جاهزا لتجاوز كل الأزمات والأخلال التي تصيب العقل والواقع متى تم إحكام عملية التجهيز المنهجي والمعرفي لرؤيته الكونية التوحيدية. وتكون الحاجة اليوم مصيرية وحاسمة أمام ما تعرفه الحضارة العالمية من أزمات واختلالات منهجية ومعرفية على مستوى الاجتماع والعمران والعلوم والمعارف وبهدف تحقيق أعلى درجات الاستمداد من القرآن الكريم.

ولعل إلماحنا إلى مثل هذه النزعة الإنسانية للتجديد الديني لا يكون إلا بالعودة إلى تكشف واكتشاف مكنونات المرجعية القرآنية وقراءتها قراءة تجعل من القرآن يتنزل تنزلا معادلا للوجود يهدي بآياته وبصائره لاستيعاب إشكالات الزمان وتجاوزها ولا يتحقق ذلك في نظرنا إلا بصياغة نموذج اجتهادي تكاملي لا يلغي إنجازات المناهج والعلوم كما تجسدت في ثوراتها المعرفية المعاصرة ويستحضر صيرورات التاريخ وسياقات الحاضر ومنظورات المستقبل ويتحرر من الطابع المادي الوضعي لعلوم الإنسان[42] والطبيعة ومن الطابع السكوني الحرفي الذي يسجن الفهم الإنساني للدين داخل دائرة ضيقة مغلقة.

ولا ضير إن كان عصرنا اليوم يموج بوقائع ويمور بمستجدات أن نعرض إن كنا نروم التجديد الديني حقا عن ذلك "الفصام النكد بين المعرفة الشرعية النصية والمعرفة الإنسانية الواقعية في مناهج الجامعات الإسلامية والكليات الشرعية، باعتبارهما معرفتين متضاربتين لا تجتمعان في كنف واحد...مع أن إصدار حكم شرعي في نازلة يتوقف على معرفة الواقع فيها،...وما دام فقه النص يرتبط بفقه الواقع ارتباط العلة بالمعلول في كل تأصيل اجتهادي سليم، فإن من الضرورة الشرعية والمنهجية الملحة: الدمج بين الفقهين أو المعرفتين، والتأهيل فيهما إذا أردنا للركب الاجتهادي

42 – من ذلك ما خضوع الأنتربولوجيا لآخر تلونات المادية الغربية بأحكامها الجائرة تجاه طبيعة الإسلام واعتبار مرجعيته مرجعية نصية جامدة وعاجزة عن التجديد ومواكبة تحولات العصر.

انطلاقا حثيثا نحو آفاق وضيئة فساح."[43] ولذلك لما غاب هذا الأمر أو كاد يغيب ولما يظهر له أثر بارز في مشاريع التجديد الديني تضخمت النظرة التجزيئية فأفرزت لنا " فقهاء نص لا دراية لهم بالتحولات الفكرية والاجتماعية...(و)فقهاء واقع يعوزهم الفهم لمعاني النصوص ومقاصدها، والدراية بتنزيل المراد الإلهي فيها على الوقائع الحية."[44]

التجديد الديني وإعادة بناء علوم الاجتهاد من منظورسؤال العمل.

لا شك أن "المجال التداولي" للاجتهاد يفيد تلك الدلالات العامة لمفهوم الاجتهاد؛ باعتباره فعالية معرفية قاصدة لتحريك المجتمع نحو الهدى والصلاح لا تكاد تغيب عن حركة العقل المسلم في الطور الأول بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم في تفاعله مع النص والواقع، لكن الذي حدث "بعد تدوين العلوم واستقرارها، أن الاجتهاد أمسى مبحثا ضيقا من مباحث أصول الفقه، لا يكاد يتعداها، بل وأخذ في الانفصال عن حركة الواقع والإيغال في التجريد حتى أصبح أو كاد من العلوم النظرية المجردة"[45]. مما أفضى إلى نوع من الانفصال التاريخي بين مفهومي التجديد والاجتهاد وصار بينهما من التنافر والالتباس بسبب ما طرأ عليهما من الصبغة التجريدية والتجزيئية والتبعيضية. ومما تجدر الإشارة إليه ابتداء أن الاجتهاد ضرب من التجديد، لأنه إبداع، ولو كان في حدوده الدنيا، التي لا تعدو ترجيح قول على قول، أو اجتهادا في ضوء اختيار سابق. فكل اجتهاد تجديد، لكنه درجات بعضها أفضل من بعض، فلا ينهض التجديد إلا بحركة اجتهادية. فـ" لا يمكن أن تمتلك عملية التجديد الحضاري مضمونها المتميز إلا باهتمامها بضبط العلاقة بين العقل والوحي حتى لا تضطرب الأمور فيصير تجديدا نابعا من خارج (التقليد للغرب) أو تجديدا مرتدا للماضي لمحاولة إعادته في الزمان الحاضر بكل شكلياته وأشكاله (تقديس التراث)، ولكنها تعني أن العقل مناط تكريم الإنسان وأساس تحمله للأمانة وقاعدة للتكليف والالتزام بقواعد الاستخلاف. والاجتهاد كعملية حضارية شاملة تؤكد حضورها الدائم في كل مرحلة أو كل قضية تتعلق بعملية التجديد الحضاري وضرورة التفكير فيها وبمتطلباتها وبحلولها. التجديد الحضاري إذن في خلاصته يواجه مناقضه وهو التقليد ويجد تميزه في الوعي بحقيقة العلاقة بين

43 - قطب الريسوني، صناعة الفتوى في القضايا المعاصرة، ص352.

44 –نفسه، ص352.

45 – الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، سعيد شبار، ص 32

العقل والوحي، ويجد أهم وسائله في الاجتهاد بمفهومه الحضاري الشامل، وهو في كل هذا يهدف إلى بناء أمة وعمارة حضارة وإحياء شرعة"[46]

وإذا كان هذا القول السابق قد جعل من الاجتهاد أهم وسائل التجديد موافقا لقول من رأى أن التجديد أعم من الاجتهاد وأشمل فذلك لا يصح إلا من جهة النظر إلى الاجتهاد نظرا آليا محققا لمقصد التجديد. أما من جهة النظر إلى الاجتهاد نظرا قصديا أصليا فلا يكون حينها مجرد وسيلة بل هو التجديد عينه، وإن كانت المدونات الأصولية أولت اهتماما تنظيريا بالغا لمبحث الاجتهاد في مقابل ذلك "كان عطاء الفكر التراثي والأصولي منه خصوصا شحيحا في التنظير والتنهيج للتجديد بخلاف ما أنجز في الاجتهاد"[47]

إن مجمل سرديات فكر النهضة لم تجدد النظر في مؤهلات الصناعة الاجتهادية بحكم سياقات تاريخية حكمت بنية الأفكار الأصولية وأسهمت في تمزق التخصصات المعرفية، وانغلاقها، فأنتج هذا التشظي المعرفي أزمة في المنهج والنظر والفعل تدعو كل مشتغل بمجال الصناعة الاجتهادية والممارسة التجديدية الدينية إلى محاولة إعادة بناء أو صياغة نموذج اجتهادي تكاملي ينهض لتجديد الدين وإعمار العالم ويؤهل العقل الاجتهادي للتحقق بمقتضيات التجديد الديني المسدد والمؤيد.

وإذا كان غياب الثقافة الفقهية حسب د. فريد الأنصاري "تجديدا واجتهادا، قد أدى بالأمة في كثير من الأحيان إلى الجمود على الظواهر من النصوص أو إلى التجرد من الأدلة كلية. وكلا الأمرين خروج عن حد الاعتدال في العلم. وكلاهما أيضا مؤد إلى الجمود والتقليد. وقد تبين باستقراء النصوص الشرعية وملاحظة تجارب التاريخ الإصلاحي للمجتمع الإسلامي القديم: أنه لا تجديد لحال الأمة إلا بتجديد فقهها! ولا تجديد للفقه إلا بتجديد مناهجه"[48]، فإن أولى المناهج بالتجديد والمفضية إلى تفعيل الأمة وهداية الإنسانية هي مناهج التجديد الديني. ولا يبعد الأنصاري النجعة وهو يعدد مجالات التجديد سواء ما تعلق منها بتجديد المناهج العلمية أو تجديد أصول الفقه بعمقه المقاصدي أو تجديد أصول الفقه السياسي حين بسط قوله بأنه" لا تزال المنهجية الأصولية في أغلب قواعدها صالحة للإعمال والاستعمال، في إنتاج التفكير الفقهي الجديد وضبطه. وإنما هي في حاجة إلى كشف رصيدها العلمي الضخم أولا. ثم تطوير قواعدها الإجرائية؛ بما يضمن استيعاب قضايا العصر الحديث، بشكل مناسب لمقاصد الشريعة ثانيا.

---

46 – بناء المفاهيم، 1\372

47 – الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، سعيد شبار، ص 184

48 – فريد الأنصاري، الفطرية: بعثة التجديد المقبلة، ص219

فهي إذن؛ في حاجة إلى (تكميل) أكثر مما هي في حاجة إلى(تغيير) هذه حقيقة يعرفها من خبر مناهج الاستنباط الفقهي في مصادرها الأصيلة. وذلك على الأقل في هذه المرحلة من تاريخ الأمة العلمي. قلت: هذا لمن كان يعرف طبيعة المادة الأصولية والمقاصدية حق المعرفة، من خبراء الميدان. فالدرس الأصولي غني جدا بالتنوع المنهجي، وبالتعدد الإمكاني لمسالك البحث والاستنباط. بما يكفل تغطية أغلب الحاجات العلمية للأمة، في العصر الحديث"[49].

فإذا كان أفق التجديد في هذا السياق يدعو إلى ضرورة إعادة بناء منهج أصولي جديد للاجتهاد وفق ما تقدم فإن هذا يقتضي فيما يقتضي "أصولا واسعة لفقه اجتهادي" معاصر، وإعادة النظر مثلا في القياس المعياري...(الذي) وضع لأسباب حضارية، وحاجات علمية وتوسيع منافذه والسعي إلى" تكميل قواعد تحقيق المناط بمعناه الخاص والعام وتطوير ذلك من مجال النفس إلى مجال المجتمع. ذلك أن كثيرا من التضارب بين العلماء والدعاة اليوم، في الفتاوى وفي رسم التوجهات الفقهية؛ يرجع في غالبه إلى غياب ما يمكن تسميته بفقه (تحقيق المناط الاجتماعي). وهو صناعة أصولية درج بعضهم على تسميتها اليوم (بفقه التنزيل). وهذا لا يزال في حاجة إلى تأصيل وتقعيد، وما صنف من هذا التراث القديم هو فعلا في حاجة إلى تجديد بعض نماذجه خاصة في مجال المعاملات والعادات. إذ فقه تحقيق المناط في مثل هذه الأمور؛ مرتبط بطبيعة الزمان وأهله يتغير بتغيرها. وقد تغير فعلا منه الكثير الكثير. فلا بد من تجديد ذلك، على شرط العلم، وقواعد المنهج الأصولي."[50].

ولا نكون مبالغين إذا صرنا إلى القول أن موضوع أفق التجديد الديني هو الأولى والأكثر معقولية وضرورة لكي يصاغ وفق نموذج تكاملي معرفي بفضل جامعية التجديد الديني وطبيعته الكلية والنسقية، وكفاءته الانفتاحية على حقول معرفية متعددة وقدرته الوظيفية على الاستثمار الجدلي التوليفي لعلوم الشريعة والإنسان والطبيعة.

إن التحول من الحديث عن الاجتهاد الفقهي- وهو أمر لازم ومطلب لا مناص منه- إلى التجديد الديني لا يتم بمعزل عن الجواب عن سؤال العمل، ولذلك ظل فكر النهضة مرتهنا لسؤال التجديد في مسالك النظر الاجتهادي دون أن أن يعزز هذا الجواب عن هذا السؤال وبكفاية معقولة بالبحث في سؤال العمل الذي تتميز طبيعته بتشابك المجالين الشرعي والاجتماعي، وهو ما يجعل الضرورة قائمة اليوم لإخراج التجديد الديني من ضيق مسالك التخصص إلى سعة أفق نسج علاقات التكامل بين علوم ومعارف تلبي حاجات الأمة في الاستجابة لتحدياتها والإجابة عن تساؤلات الإنسان

49 – الفطرية، ص224.

50 - الفطرية، ص226و227.

المعاصر وبناء عمران إنساني "يمكن الأمة من استئناف حالة شهودها الحضاري العمراني، ويردها إلى موقع الشهادة على الناس وفيهم، ويعيد تأهيلها لتحقيق الحضور العالمي اللازم لخيريتها ووسطيتها وشهادتها وعالمية رسالتها، وعموم وشمول ويسر شريعتها، ومرونة قيمها ومقاصدها، وتمكينها من اكتشاف قدرات الاستيعاب والتجاوز في مصدر التصور والرؤية والعقيدة والتنظير. والتشريع وغيرها"[51]

إن الحديث عن مثل هذه النماذج المعرفية المهمومة بسؤال العمل ووظيفتها في تحقيق الانتقال المنهجي من مسالك الاجتهاد الفقهي إلى أفق التجديد الديني يتأسس على شرط **التكاملية النسقية** وذلك لتجاوز ملامح وتجليات أزمة البراديغم داخل المعرفة الإسلامية التي من بينها هيمنة ثنائيات معرفية حدية حالت دون تطوير مناهج النظر والتدبر في النص القرآني وتجديد الدين واستثمار نتائج هذا التدبر في ترشيد سؤال العمل والواقع البشري. "ولما لم تستطع هذه الثنائيات استلهام نسقية الوحي وتفعيل آليات تداخله المعرفي فإنها لم تكن مفاهيم إجرائية وعملية فقط، بل اتخذت مواقف مذهبية وعقدية تستوجب كونها الصواب العلمي الأوحد في واقع الدولة الإسلامية....فغدت تلك الثنائيات عاملا سلبيا متسما بميزتين: الأولى: كونها آليات تقطيعية لوحدة التنوع المعرفي في النص الشرعي...الثانية: إبعاد العقل المسلم عن تنمية مقاصد آليات التداخل المعرفي في الوحي، وهو الأمر الذي أنتج ضعفا معرفيا في تفعيل القراءة التكاملية الاستنطاقية الاستكشافية الجامعة بين تدبر سنن الوحي وسنن الكون وسنن الإنسان."[52].

إن المهمة الحضارية التاريخية التي يتوجب أن تخوضها النخب العلمية الرسالية وهي تنجز مشاريعها الفكرية هي بناء نموذج معرفي قادر على إحداث تجديد حقيقي للدين وتقدير سليم لأبعاد الحقيقة الدينية، "لذا يجب أن تضع شروط تجديد الفكر الديني في الاعتبار صفتا الشمول والتكامل المميزتين للحقيقة الدينية، بحيث لا يبقى جانب من جوانب حياة الإنسان المسلم خارجا عن مراعاة الحقوق الدينية فيه."[53]. وقد ذكر طه عبد الرحمن شروطا عملية وأخرى نظرية يتحقق بها تجديد الفكر الديني مؤكدا على وجوب قيام النظر على العمل كما ذهبنا إلى ذلك من وجوب حضور التجربة الإيمانية التخلقية التزكوية في عمق عملية التجديد الديني.

51- منى أبو الفضل وطه جابر العلواني، نحو إعادة بناء علوم الأمة، دار السلام، ط1، 1430\2009، ص15و16.

52 – آليات التداخل المعرفي القرآني وتجديد البارادیغم المنهجي والتنزيلي في العلوم الإسلامية / عبد الرحمان العضراوي، ضمن: العلوم الإسلامية. أزمة منهج أم أزمة تنزيل، ص285

53 – عبد الرحمن، طه. سؤال الأخلاق، مرجع سابق، ص187.

فلا يمكن أن يتم- بحال من الأحوال- الحديث عن التجديد الديني وآفاقه وآلياته دون العكوف على بناء شخصية المجدد وتأهيله، وليس في ذلك قولا بأن التجديد حركة فردية وإن كان مبتداها كذلك، وإنما القصد إعداد مناهج ومعارف وقيم ومهارات لتخريج مهرة بررة يقودون حركة التجديد ويبثون في الأمة وعيا جديدا، وهذا المهيع التجديدي لا يلج مضايقه ولا يخوض دروبه إلا صاحب وفرة في العلم وفرة تكامل تردم تلك الهوة المفتعلة بين العلوم والمعارف وسعة في الأفق تبلغ به مبلغ التحقق من ...ورؤية في التجديد والتزاما في التنزيل وهو ما يقتضي اليوم" النظر في أدوات الاجتهاد ومؤهلات المجتهد بما يتواءم والمستجدات المطردة؛ ذلك أن نوعية الأداة الاجتهادية ترتبط بنوعية التحدي الفكري السائد في العصر، ولا يمكن الجمود على أدوات كان التوسل بها وليد منبت فكري معين انحسرت ظلاله، وتوارت أبعاده. ومن ثم فإن التحديات الفكرية الماثلة في الحاضر والمرموقة في المستقبل تملي ضرورة إضافة أدوات جديدة لابد للمجتهد من التوفر عليها، وهذا ما تسكت عنه المدونات الأصولية المعاصرة مجتزئة بما سطره الأسلاف في باب التأهيل الاجتهادي تمشيا مع ظروف عصرهم، واستجابة لتحديات واقعهم".[54]

على سبيل الختم

لا شك أن عصور الانكسار الحضاري للأمة وما ترتب عنها من دعوات الجمود والتقليد قد أخرج المعرفة الإسلامية من رحابة الاشتباك والتكامل المعرفي إلى ضيق أفق التخصص وأمبريالية العلم المنغلق على ذاته مما يستدعي اليوم إعادة وضع أسس إبستيمولوجية ومنهجية جديدة. إن بنية الوحي(الأحكام) باعتباره مصدرا معرفيا لا تنهض لوحدها لتحقيق التجديد وذلك لأن البنية الحكمية الوحيانية هي كليات يقتضي تنزيلها على حالات مخصوصة فردية وجماعية عدم الجهل بنظرية الفعل الاجتماعي. ولا شك أن استثمار العلوم الاجتماعية والإنسانية هو من صميم فقه الواقع الذي يعد من مستلزمات النظر الاجتهادي.

إن الدعوة إلى اعتماد نموذج اجتهادي تكاملي بين العلوم لاستشراف أفق جديد للتجديد الديني في ظل التحولات الاجتماعية وتحقيق تنمية الأمة وشهودها الحضاري هي محاولة لترشيد حقول المعرفة الاجتهادية التجديدية بكل أجزائها وما تحمله من اختلافات على مستوى مصادرها ومناهجها وسياقاتها، وإسهاما في تعميق الوعي المنهجي والتاريخي بإشكالية التكامل بين تخصصات متعددة وكفاءته الإجرائية في تجاوز أزمات التجديد الديني المعاصرة.

54 – قطب الريسوني، صناعة الفتوى في القضايا المعاصرة، ص351

المصادر والمراجع

الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، سعيد شبار، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 2007

بناء المفاهيم: دراسة معرفية ونماذج تطبيقية، ج1، دار السلام، الطبعة الأولى 2008.

تجديد التفكير الديني في الإسلام، إقبال، محمد. ترجمة عباس محمود، دار الهداية، ط2، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1421هـ\2000م.

تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين، الراغب الأصفهاني، تقديم وحواشي أسعد السحمراني، دار النفائس، بيروت، 1988

الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية 2009.

روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، ط1، 2012,

سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، عبد الرحمن، طه الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى. 2001

سؤال العمل، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2012

صناعة الفتوى في القضايا المعاصرة، قطب الريسوني، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، 2014.

العلوم الإسلامية. أزمة منهج أم أزمة تنزيل. الرابطة المحمدية للعلماء، الرباط، سلسلة ندوات علمية، الطبعة الأولى، 2011.

الفطرية: بعثة التجديد المقبلة، فريد الأنصاري. منشورات رسالة القرآن رقم3، الطبعة الأولى،2007.

محمد إقبال سيرته وفلسفته وشعره عزام، عبد الوهاب، القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2014م.

محمد إقبال وتجديد الفكر الديني، الميلاد، زكي. بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، 2008م.

مقاصد الشاطبي: بحث في المفهوم والوظيفة والأبعاد التجديدية، عبد الحميد الإدريسي

نحو إعادة بناء علوم الأمة، منى أبو الفضل وطه جابر العلواني، دار السلام، ط1، 1430\2009.

ندوة تصورات جديدة للنهضة العربية، برهان غليون، مجلة الوحدة، ع31-32 س3، 1987

مركز دراسات المعرفة والحضارة
Center of Knowledge and Civilization Studies

maarifa-center.com

maarifa2011@ gmail.com

facebook.com/almaarifa.centre

All rights reserved © 2020

جميع الحقوق محفوظة© 2020

لجنة الإعلام والتواصل